

Centro Teológico San Agustín

*Concilio
Vaticano II
40 años después*



IX JORNADAS AGUSTINIANAS

CONCILIO VATICANO II.
40 AÑOS DESPUÉS

COLECCIÓN
JORNADAS AGUSTINIANAS

Volúmenes publicados:

1. *La Nueva Ciudad de Dios*
2. *Dios, Nuestro Padre*
3. *Soledad, Diálogo, Comunidad*
4. *Actualizar el Lenguaje Religioso*
5. *Lenguaje Teológico y Vivencia Cristiana*
6. *La Familia Agustiniiana en contextos de globalización*
7. *San Agustín: 1650 aniversario de su nacimiento*
8. *Santo Tomás de Villanueva. 450 aniversario de su muerte*
9. *Concilio Vaticano II. 40 años después*

IX JORNADAS AGUSTINIANAS
Residencia Fray Luis de León, Guadarrama (Madrid)
11-12 de marzo de 2006

CONCILIO VATICANO II 40 AÑOS DESPUÉS

Editor

Isaac González Marcos, OSA



CENTRO TEOLÓGICO SAN AGUSTÍN
Madrid 2006

«La Iglesia católica no es un museo de arqueología, sino la antigua fuente de la aldea, que da agua a las generaciones de hoy como la dio a las del pasado»
(Juan XXIII)

© Centro Teológico San Agustín

Distribuyen:

Editorial REVISTA AGUSTINIANA

Residencia Fray Luis de León
P.º de la Alameda, 39
28440 Guadarrama (Madrid)
E-mail: revista@agustiniana.com
<http://www.agustiniana.com>

Ediciones RELIGIÓN Y CULTURA

Columela, 12
28001 Madrid
E-mail: ryc@agustinos-es.org
<http://www.agustinos.es/org>

Ediciones ESCURIALENSES

Real Monasterio
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)
E-mail: edes@edes.es
<http://www.edes.es>

ISBN: 84-95745-49-6
Depósito Legal: M. 9.562 - 2006

Fotocomposición e impresión:

TARAVILLA

Mesón de Paños, 6
28013 MADRID
E-mail: taravilla@telefonica.net

Impreso en España

ÍNDICE

	<i>Págs.</i>
PRESENTACIÓN, Isaac González Marcos, OSA	11
PONENCIAS	
LOS PAPAS DEL CONCILIO, Luis Marín de San Martín, OSA ..	21
1. Pío XI y Pío XII: LOS PRIMEROS TANTEOS	23
1.1. El proyecto de Pío XI	24
1.2. Pío XII y el reto conciliar	25
2. LA PRIMAVERA DEL PAPA JUAN	27
2.1. La idea de la convocatoria	27
2.1.1. <i>Los estudios históricos</i>	28
2.1.2. <i>Su experiencia de vida</i>	29
2.1.3. <i>Los contactos personales</i>	30
2.2. El anuncio y el período preparatorio	31
2.2.1. <i>Un impresionante silencio</i>	31
2.2.2. <i>Comienza la andadura: la Comisión Antepre-</i> <i>paratoria</i>	33
2.3. Los trabajos preparatorios	34
2.3.1. <i>Perfilar el Concilio</i>	34
2.3.2. <i>El Secretariado para la Unidad de los Cris-</i> <i>tianos</i>	36
2.3.3. <i>Hacia el aggiornamento de la Iglesia</i>	37
2.4. La Primera Sesión	39
2.4.1. <i>Gaudet Mater Ecclesia</i>	39
2.4.2. <i>Esperanzas y temores</i>	41
2.4.3. <i>Opciones y decisiones</i>	43
2.4.4. <i>La primera pausa</i>	44
3. PABLO VI, EL TIMONEL DEL CONCILIO	46
3.1. Un nuevo Pentecostés	46
3.1.1. <i>El tiempo precedente</i>	46
3.1.2. <i>El proyecto Montini</i>	48
3.1.3. <i>Reanudar el Concilio</i>	50

	<i>Págs.</i>
3.2. Gestos y signos	52
3.2.1. <i>Hacia la renovación de la Curia</i>	52
3.2.2. <i>El papa que besó la tierra</i>	53
3.3. Cuestiones teológicas y doctrinales	56
3.3.1. <i>Pensar la Iglesia</i>	56
3.3.2. <i>La crisis de noviembre</i>	58
3.3.3. <i>La libertad religiosa</i>	61
3.3.4. <i>La notas escritas</i>	62
3.4. Hacia el final del Concilio	64
3.4.1. <i>El papa del consenso</i>	64
3.4.2. <i>El principio de muchas cosas</i>	65
4. LOS OTROS PAPAS DEL VATICANO II	67
4.1. Albino Luciani	67
4.2. Karol Wojtyła	69
4.3. Joseph Ratzinger	71
5. CONCLUSIÓN	74
NUEVO ROSTRO DE LA IGLESIA, Cándido Martín, OSA ...	75
1. UNA MIRADA RETROSPECTIVA	78
2. URGENCIA DE CAMBIO Y FACTORES MÁS INFLUYENTES ...	82
3. ESTRUCTURA DE LA «LUMEN GENTIUM»	90
4. CONCEPCIÓN ECLESIAL EN LA LG	94
5. NUEVO ROSTRO DE LA IGLESIA	107
RETOS ECUMÉNICOS DE LA «DIGNITATIS HUMANAЕ», Pedro Langa Aguilar, OSA	123
EXORDIO	125
1. QUÉ PRETENDIÓ EL CONCILIO CON LA DIGNITATIS HU- MANAE	127
2. POR QUÉ NO PRESENTÓ UNA TEOLOGÍA COMPLETA DE LA LIBERTAD	130
3. POR QUÉ LA LIBERTAD RELIGIOSA NO ES SÓLO PROBLE- MA ECUMÉNICO	132
4. SIN LIBERTAD RELIGIOSA NO HAY VERDADERO DIÁLOGO ECUMÉNICO	134
5. ACOGIDA DISPENSADA A LA DECLARACIÓN	135
6. A FAVOR DEL TESTIMONIO CRISTIANO Y EN CONTRA DEL PROSELITISMO	137
7. POR QUÉ LA DH NO SE APOYÓ DIRECTAMENTE EN SAN PABLO	139
8. PREOCUPANTES RETOS ECUMÉNICOS A LA LUZ DE LA DH ...	142
EPÍLOGO	151

	<i>Págs.</i>
EN EL MUNDO POR LOS POBRES. EL LEGADO DE LA CONSTITUCIÓN <i>GAUDIUM ET SPES</i>, Ramón Sala, OSA ..	153
1. LA IRRUPCIÓN DE LOS POBRES EN EL CONCILIO VATICANO II. GÉNESIS DE UNA CONVERSIÓN	156
1.1. Un precursor de nombre Juan	156
1.2. Dentro y fuera del aula conciliar	159
2. «EL GOZO Y LA ESPERANZA... SOBRE TODO DE LOS POBRES». MEMORIA PERMANENTE DE LA MISIÓN DE LA IGLESIA	162
2.1. <i>Præsertim pauperum</i> (GS 1)	162
2.2. Un signo de los tiempos: el clamor de los pobres ...	165
2.3. «Cristo mismo clama en los pobres» (GS 88)	168
2.4. El compromiso activo con los pobres	172
3. DE LA IGLESIA EN EL MUNDO A LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES. RELECTURAS POSTCONCILIARES	176
3.1. De Medellín a Roma	176
3.2. Del segundo al tercer milenio	181
CONCLUSIONES	187
LA VIDA RELIGIOSA: DE REGULARES A ESPECIALMENTE CONSAGRADOS. 40 AÑOS DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II, Pedro Luis Moráis Antón, OSA	191
I. SITUACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA ANTES DEL CONCILIO ..	194
II. LA VIDA RELIGIOSA EN EL CONCILIO	199
1.º) Los consejos evangélicos son de origen divino y constituyen un estado de especial consagración ...	200
2.º) La Vida Religiosa pertenece por derecho divino a la constitución original de la Iglesia como elemento necesario de su vida y santidad	203
3.º) Vida religiosa como expresión viviente del misterio de la Iglesia, como Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios que tiende a la gloria eterna	206
III. EL POSCONCILIO Y LA CRISIS DE LA VIDA RELIGIOSA ...	209
1. La Vita consacrata y el Derecho Canónico, nueva imagen de la Vida Consagrada	213
a) <i>La Vida Religiosa, nueva y especial consagración.</i>	215
b) <i>La vida consagrada es un don divino, constitutivo de la santidad de la Iglesia</i>	220
c) <i>La misión es ser signos de Cristo encarnado y de Cristo glorioso</i>	222
2. Separarse del mundo y renovar la experiencia de Dios de los fundadores	226

	<i>Págs.</i>
PRESENCIA DE SAN AGUSTÍN EN EL CONCILIO VATICANO II , <i>Jesús Álvarez Maestro, OAR</i>	231
LAS CITAS EXPLÍCITAS DE SAN AGUSTÍN	234
LUMEN GENTIUM	237
DEI VERBUM	250
SACROSANCTUM CONCILIAM	252
GAUDIUM ET SPES	254
CHRISTUS DOMINUS	258
PRESBITERORUM ORDINIS	259
OPTATAM TOTIUS	261
PERFECTAE CARITATIS	262
APOSTOLICAM ACTUOSITATEM	263
ORIENTALIUM ECCLESIAE	265
AD GENTES	266
UNITATIS REDINTEGRATIO	269
INTER MIRIFICA	271
DECLARACIONES	271
GRAVISSIMUM EDUCATIONIS	272
NOSTRA AETATE	273
CONCLUSIÓN	274
BIBLIOGRAFÍA	280
CUARENTA AÑOS DE LA CONSTITUCIÓN DEI VERBUM. BALANCE Y PERSPECTIVAS , <i>J. Manuel Sánchez Caro</i> ..	283
1. INTRODUCCIÓN	285
2. BREVE NOTA SOBRE LA RECEPCIÓN DE LA DEI VERBUM ..	286
3. SOBRE LA REVELACIÓN Y LA FE	288
4. SOBRE LA TRADICIÓN	293
5. SOBRE LA NATURALEZA DE LA ESCRITURA	298
6. LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA	306
7. SOBRE EL VALOR DEL AT	314
8. SOBRE LA NATURALEZA DE LOS EVANGELIOS Y SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO	317
9. LA ESCRITURA EN LA VIDA DE LA IGLESIA	320
10. VALORACIÓN FINAL	323
CLAROSCUROS DE LA IGLESIA ESPAÑOLA POSTCONCILIAR , <i>Juan María Laboa Gallego</i>	329
LA ASAMBLEA CONJUNTA OBISPOS-SACERDOTES	334
EL ENTRAMADO IGLESIA-ESTADO	335
EL IMPACTO DEL CONCILIO	338
LOS DOCUMENTOS CONCILIARES	339
LOS AÑOS POSTCONCILIARES: CRISIS Y RENOVACIÓN	342
LA IGLESIA EN UNA SOCIEDAD PLURAL	345
CONCILIO VATICANO II. HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL MISMO, A LOS CUARENTA AÑOS DE SU CELEBRACIÓN , <i>Antonio Iturbe Sáiz, OSA</i>	353

PRESENTACIÓN

ISAAC GONZÁLEZ MARCOS, OSA
Director del Centro Teológico San Agustín

El Concilio Vaticano II ha sido uno de los acontecimientos más importantes de la Historia de la Iglesia y uno de los hechos históricos que marcaron profundamente el siglo XX. Convocado por el Papa Juan XXIII en 1962, fue concluido por su sucesor el Papa Pablo VI, en 1965.

Desde el 20 de enero de 1959, día que en la conversación entre Angelo Roncalli y Tardini, su secretario de Estado, surge providencialmente la palabra «concilio» como un manantial de agua fresca en la Iglesia, y cinco días más tarde, festividad de la conversión de San Pablo, lo anuncia en la Basílica de San Pablo Extramuros, las expectativas fueron creciendo al paso del tiempo. Tres años de preparación, que se vivieron con interés e incluso con impaciencia¹.

El Papa, que algunos habían etiquetado de transición, con 77 años a la espalda pero con un corazón rebosante de esperanza, hablaba con acierto y naturalidad de «*un nuevo Pentecostés*», «*una primavera inesperada*», de una «*Madre Iglesia que se alegra y exulta de gozo*», y oponiéndose a tantos «*profetas de desdichas*», atisbaba un orden nuevo en el que no faltaba la providencia misteriosa y misericordiosa de Dios. Tres fines se proponía este grandioso «*aggiornamento*» de la Iglesia:

- Promover el desarrollo de la fe católica.
- Lograr una renovación moral de la vida cristiana de los fieles.
- Adaptar la disciplina eclesiástica a las necesidades y métodos de nuestro tiempo.

Grandes eran los retos que la Iglesia y la gran asamblea de obispos (unos 2.500) tenían delante. No menores fueron las dificultades.

1. JUAN XXIII, *Discurso de Apertura del Concilio*, 11 octubre 1962, n. 3.1: «Nello stesso tempo si accese in tutto il mondo un enorme interesse, e tutti gli uomini cominciarono ad attendere con impazienza la celebrazione del Concilio.»

Al Papa Juan le asistía una fe inquebrantable, cimentada en una esperanza colosal. El 3 de junio de 1963 el mundo y la Iglesia perdían la figura paternal de Juan XXIII pero no moría con él aquel sueño de una Iglesia desprovista de todo poder mundano y aureolada solamente con la santidad de Jesucristo.

El 21 de ese mismo mes, tras un breve cónclave de dos días de duración, salió elegido un entusiasta del Concilio, el cardenal Juan Bautista Montini, Pablo VI, el papa que depositó un 13 de noviembre de 1964 la tiara pontificia como un don destinado a los pobres, el papa del diálogo entre la Iglesia y el mundo, y quien se preguntaba de forma solemne ya desde el inicio del concilio ¿Iglesia, qué dices de ti misma? Al día siguiente de su elección despejó toda duda. Su misión principal era dar continuidad al Concilio. El Concilio quería ser, en palabras de Montini, «*el brote primaveral de las energías espirituales y morales que la Iglesia lleva en su seno, prevé una reforma... pero no implica la destrucción de su vida actual, sino que será un home-naje a su tradición, que depurada de formas defectuosas y efímeras, recobrará de nuevo su genuina fecundidad*»².

Pablo VI prosiguió y concluyó el Concilio con aportaciones definitivas, acciones principales de los dos primeros años de su Pontificado³.

Después de un laborioso trabajo el Concilio dio luz a 16 documentos: cuatro Constituciones (DV, LG, SC y GS), tres Declaraciones (GE, NE, DH) y nueve Decretos (AG, PO, AA, OT, PC, CD, UR, OE, IM).

A partir de entonces, aggiornamento, colegialidad, diálogo, comunión, libertad religiosa, liturgia, ecumenismo, Palabra de Dios, pueblo de Dios, presencia de la Iglesia en el mundo, educación cristiana, obispos, presbíteros, vida religiosa, formación sacerdotal, apostolado de los laicos, acción misionera, religiones no cristianas, y un largo etc. de

2. PABLO VI, *Alocución al Concilio*: AAS 56 (1964) 805-816.

3. Viajes a Tierra Santa, India, a la ONU (1965) donde haría el «discurso más personal, el más brillante, el más amplio y el más significativo», erección de secretariados para los no cristianos y para los no creyentes, institución del Sínodo de los Obispos, reforma de la Suprema Congregación del Santo Oficio, con la supresión del Índice de libros prohibidos, reforma de la Curia, reorganización de las Conferencias episcopales, creación del Consejo para los Laicos, Comisión «Iustitia et pax» fueron, entre otros, logros de su pontificado. En su magisterio tuvieron en líneas generales buena aceptación las encíclicas *Eccliesiam suam*, *Populorum progressio*, *Mense maio*, y *Christi Matri*. Menor fortuna tuvieron la *Mysterium fidei* y el *Credo del pueblo de Dios*. Voces contrarias se oyeron con más vigor ante la *Sacerdotalis coelibatus* y la *Humae Vitae*. Pero su magisterio volvió a ser luminoso en *Octogesima adveniens*, *Marialis cultus* y sobre todo en *Evangelii nuntiandi*.

temas y conceptos teológicos adquieren una nueva dimensión y pasan a prevalecer en la reflexión de los teólogos.

Albino Luciani, Juan Pablo I, elegido casi por aclamación, en el cónclave más breve de los últimos cinco siglos (sólo nueve horas, con un electorado de 110 cardenales) pronto aseguró que su programa era «*quello di continuare... nella prosecuzione dell'eredità del Concilio Vaticano II*»⁴.

Juan Pablo II, por su parte, desde su primer discurso y su primera Encíclica, señala que las vías conciliares son las que él mismo y todos nosotros debemos seguir por largo tiempo. Aunque se pregunte ¿Cómo? ¿De qué modo? ¿Qué hay que hacer?⁵ Puesto que el Concilio es «*gran gracia que la Iglesia ha recibido en el siglo XX*»⁶, Brújula para orientarse en el vasto océano del tercer milenio⁷, riqueza para las nuevas generaciones⁸, piedra miliar en la historia bimilenaria de la Iglesia». Juan Pablo II no deja de «*insistir sobre su permanente importancia y empeño por su debida ejecución*», es papel primario para el papa polaco «*promover la más exacta ejecución de las normas y orientaciones conciliares*», *adquiriendo «una adecuada mentalidad*», y te-

4. «le cui norme sapienti devono tuttora essere guidate a compimento, vegliando a che una spinta, generosa forse ma improvvida, non ne travisi i contenuti e i significati, e altrettanto che forze frenanti e timide non ne rallentino il magnifico impulso di rinnovamento e di vita» JUAN PABLO I, Radiomensaje «Urbi et Orbi», 27 de agosto 1978.

5. En el primer Radiomensaje «Urbi et Orbi», del 17 de octubre de 1978, el Papa venido de lejos sentenciaba: «Anzitutto, desideriamo insistere sulla permanente importanza del Concilio Ecumenico Vaticano II, e ciò è per noi un formale impegno di dare ad esso la dovuta esecuzione. Non è forse il Concilio una pietra miliare nella storia bimillenaria della Chiesa e, di riflesso, nella storia religiosa e anche culturale del mondo? Ma esso, come non è solo racchiuso nei documenti, così non è concluso nelle applicazioni, che si sono avute in questi anni cosiddetti del post-Concilio. Consideriamo, perciò, un compito primario quello di promuovere, con azione prudente e insieme stimolante, la più esatta esecuzione delle norme e degli orientamenti del medesimo Concilio, favorendo innanzitutto l'acquisizione di un'adeguata mentalità. Intendiamo dire che occorre prima mettersi in sintonia col Concilio per attuare praticamente quel che esso ha enunciato, per rendere esplicito, anche alla luce delle successive sperimentazioni e in rapporto alle istanze emergenti e alle nuove circostanze, ciò che in esso è implicito. Occorre, insomma, far maturare nel senso del movimento e della vita i semi fecondi che i Padri dell'assise ecumenica, nutriti della Parola di Dio, gettarono sul buon terreno (cf. *Mt* 13,8.23) cioè i loro autorevoli insegnamenti e le loro scelte pastorali. Cf. Igualmente JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor Hominis*, 7.

6. JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte* 57; *Vicesimus quintus*, 1; Carta Apostólica *Spiritus et Sponsa*, 1.

7. JUAN PABLO II, *Novo Millennio Ineunte* 57-58. BENEDICTO XVI, *Primer mensaje a los cardenales electores en la Capilla Sixtina*, 20 abril 2005.

8. JUAN PABLO II, *Testamento espiritual*, 17.03.2000.

niendo, por tanto, como criterio general una «*fidelidad al Vaticano II*»⁹. No es extraño que en sus 12 encíclicas cite el Vaticano II en más de 200 ocasiones¹⁰ y sea una constante en otros documentos. Más de 30 veces lo citó en los discursos pronunciados en España en 1982¹¹. A la Conferencia Episcopal Española, después de recordarle las páginas luminosas de la *Lumem Gentium*, dice explícitamente: «*hablen de los documentos conciliares.... dejemos hablar al Concilio*»¹². Ya en 1982, en Barcelona, con voz potente sentenció: «*sed fieles al Concilio de nuestro tiempo: el Vaticano II. Sin reticencias, temores o resistencias por una parte. Sin interpretaciones arbitrarias o confusiones de la enseñanza objetiva con las propias ideas por otra... esta correcta aplicación de las enseñanzas conciliares constituye, como he dicho en repetidas ocasiones, uno de los objetivos principales de mi pontificado*»¹³. Afirma Enrique de la Lama que «*pocas veces ha deparado la Historia un pontífice tan consciente de ser administrador de una herencia: la herencia del Concilio Vaticano II*»¹⁴.

Por su parte, una de las líneas programáticas del Pontificado de Benedicto XVI, es, igualmente, según su mismo testimonio «*reafirmar con fuerza mi decidida voluntad de proseguir en el compromiso de aplicación del concilio Vaticano II. Este año se celebrará el cuadragésimo aniversario de la clausura de la asamblea conciliar (8 de diciembre de 1965). Los documentos conciliares no han perdido su actualidad con el paso de los años; al contrario, sus enseñanzas se revelan particularmente pertinentes ante las nuevas instancias de la Iglesia y de la actual sociedad globalizada*»¹⁵.

Al cumplirse en este curso académico 2005-2006 los 40 años de la clausura del Concilio Vaticano II, la Junta de Gobierno del Centro Teológico San Agustín de Madrid, ha decidido dedicar las ya célebres

9. JUAN PABLO II, *Primer radiomensaje Urbi et orbi*, 17 de octubre de 1978, 2.

10. *Encíclicas de Juan Pablo II. Todas las Encíclicas y la carta apostólica «Tertio Milenio adveniente»*, Prólogo de mons. Mario Tagliaferri, nuncio apostólico, edic. por José A. Martínez Puche, OP, Madrid ⁴1998, pp. 1492-1493.

11. Mensaje de Juan Pablo II a España. 31 de octubre - 9 de noviembre 1982, presentado por Mons. Gabino Díaz Merchán, BAC popular, Madrid ²1982, p. 315.

12. *Idem*, p. 11.

13. *Idem*, p. 209.

14. LAMA, Enrique de la, «Juan Pablo I y Juan Pablo II en los umbrales del tercer milenio», en *Cien años de Pontificado Romano. De León XIII a Juan Pablo II*, edit. por Josep-Ignasi Saryana (Colección Historia de la Iglesia 30), Navarra 1997, pp. 224-225.

15. BENEDICTO XVI, *Primer mensaje a los cardenales electores en la Capilla Sixtina*, 20 abril 2005.

Jornadas Agustinianas de marzo, en su novena edición, al estudio de los protagonistas del Concilio en su condición de Papas (Los Papas del Concilio) y algunos de los documentos conciliares más relevantes (Lumem Gentium, Dignitatis Humane, Gaudium et Spes, Perfectae Caritatis y Dei Verbum). Hemos querido igualmente comprobar las aportaciones y silencios de los documentos conciliares sobre el pensamiento agustiniano en temas tan relevantes como los tratados y qué recepción del Concilio tuvo la Iglesia española. Sin estar en principio programado, nos ha parecido interesante añadir al programa una presentación en power point realizada por el P. Antonio Iturbe, que enmarca e ilustra plásticamente el tema que nos ocupa.

Estas jornadas tienen también como nota característica que la mayoría de los ponentes e investigadores son agustinos, profesores del Centro Teológico San Agustín y especialistas en la materia que tratan: Luis Marín de San Martín (los Papas), Cándido Martín (el nuevo rostro de la Iglesia), Pedro Langa (Retos Ecuménicos de la «Dignitatis Humanae»), Pedro Luis Moráis Antón (La Vida Religiosa). Lo mismo cabe decir del agustino Ramón Sala, del Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid con su trabajo sobre la Gaudium et Spes y del agustino Recoleta Jesús Álvarez Maestro, con su estudio sobre San Agustín en el Concilio. Contamos igualmente con el Rector de la Universidad de Ávila, José Manuel Sánchez Caro, especialista en la Constitución *Dei Verbum* y con el prestigioso historiador Juan María Laboa, que nos presentará la recepción del Vaticano II en la Iglesia española. Cerrará las Jornadas y presidirá la Eucaristía de Clausura el Presidente actual del Patronato y Prior Provincial de la Provincia Agustiniana de Castilla, Jesús Paniagua. A todos ellos en nombre de la Junta de Gobierno, Claustro de Profesores y Alumnos, nuestro agradecimiento por esta singular aportación teológica, que deseo y auguro sea lugar obligado de referencia.

Permitidme que concluya igualmente con un triple deseo:

- 1) Que estas Jornadas despierten y aviven en nosotros un amor entrañable, apasionado, filial y generoso a Cristo y a su Iglesia, a la Sagrada Escritura y a la Tradición, al mundo y al hombre, a los Papas, los Concilios Ecuménicos, a San Agustín y a nuestra Orden;
- 2) Que deseemos siempre descubrir la verdad; y la fe y la razón sean las dos alas que nos conduzcan a Cristo, verdad de Dios

y verdad, paz y alegría del hombre. Que la Virgen María nos enseñe cómo seguir fielmente a Jesús hasta la cruz y experimentar la alegría de la resurrección.

- 3) Que el Concilio Vaticano II se convierta para nosotros en copioso hontanar. Beber y vivir de su espíritu nos hará ser nosotros mismos ríos de agua viva, que harán más frondoso, alegre, humano y habitable el paisaje de nuestra existencia.

A todos los participantes de estas IX Jornadas Agustinianas que tratarán sobre uno de los acontecimientos más grandes de la Iglesia, el más grande por el número de Padres conciliares, el más rico por los temas tratados cuidadosa y profundamente, el más oportuno¹⁶ —a juicio de uno de los Papas más concedores y amantes de san Agustín—, mi más cordial bienvenida y agradecimiento.

16. PABLO VI, Breve *In Spiritu Sancto*, 8 de diciembre 1965.

PONENCIAS

LOS PAPAS DEL CONCILIO

LUIS MARÍN DE SAN MARTÍN, O.S.A.
Centro Teológico San Agustín

El Concilio Vaticano II fue un verdadero don de Dios para la Iglesia, cuya luz ilumina también nuestro presente. Un auténtico motor de renovación, que ha logrado impulsar la vida de los cristianos despertando sus potencialidades y mostrando el rostro de una Iglesia dinámica y en diálogo con el mundo, que ofrece a los hombres y mujeres de nuestro tiempo la novedad de la fe cristiana vivida en la alegría del amor de Dios, capaz de dilatar los espacios de la esperanza.

En estas páginas quiero presentar a los hombres que, de manera más directa, hicieron posible la llegada de esa nueva primavera. El papa Juan XXIII, que convocó el Vaticano II y acompañó su primera sesión. Y el papa Pablo VI, que dirigió las tres siguientes etapas y vivió las tensiones del posconcilio. Junto a ellos quiero recordar a sus antecesores, Pío XI y Pío XII, que también pensaron en un Concilio aunque, por diversas razones no llegaron a convocarlo. Y a sus sucesores, Juan Pablo I, Juan Pablo II y Benedicto XVI, que participaron y vivieron las sesiones conciliares. No pretendo hacer aquí una historia minuciosa del Vaticano II, ni tampoco de los pontificados y sus diferentes circunstancias. Tan sólo quiero exponer a grandes rasgos la acción de estos papas y su profundo amor a la Iglesia, tomando como punto de referencia el Vaticano II. Así fueron y actuaron los papas del Concilio.

1. PÍO XI y PÍO XII: LOS PRIMEROS TANTEOS

En la primera mitad del siglo XX encontramos dos corrientes principales respecto a la realidad de los Concilios. Para unos, la definición dogmática de la infalibilidad pontificia y las robustecidas prerrogativas papales hacían completamente innecesarias y superadas las asam-

bleas conciliares como lugar efectivamente normativo¹. Para otros, sin embargo, la conveniencia de reunir un Concilio era una idea recurrente, casi siempre ligada a la reanudación del inconcluso Vaticano I². En este sentido, junto con otras iniciativas ligadas a diversas personas y ambientes eclesiales³, merecen destacarse los pasos dados al respecto por los papas Pío XI (1922-1939) y Pío XII (1939-1958)⁴.

1.1. El proyecto de Pío XI

Ya en la encíclica *Ubi arcano*, publicada poco después de su elección⁵, Pío XI indicaba que había pensado «convocar oportunamente en Roma, cabeza del mundo católico, una solemne asamblea del mismo carácter, que buscara un remedio oportuno a la actual decadencia provocada por las grandes perturbaciones de la humanidad». No obstante reconocía también que no se atrevía «a emprender la continuación de aquel Concilio ecuménico iniciado, durante nuestra juventud, por el Romano Pontífice Pío IX», sino más bien esperar «a que la bondad misericordiosa del Señor nos manifieste con mayor certeza los designios de su voluntad (Jue 6,17)». Para avanzar en esta tarea clarifica-

1. Cf. J. FORGET, «Conciles», en *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. III, Paris 1923, 669.

2. Tras la aprobación de la constitución *Pastor Aeternus*, el 18 de julio de 1870, los padres conciliares recibieron permiso para ausentarse de Roma hasta el 11 de noviembre, fecha en la que debían regresar para reanudar los trabajos sobre los temas pendientes en la amplia agenda conciliar, en concreto sobre un proyecto de constitución sobre las misiones y sobre un esquema acerca de la sede episcopal vacante. La caída de los Estados Pontificios hizo imposible que se llevaran a cabo estos proyectos y la misma la conclusión del Concilio Vaticano I.

3. Así por ejemplo los deseos expresados en 1908 por el obispo de Cremona, Geremia Bonomelli, en plena crisis modernista, y en 1939 por el secretario de Propaganda Fide, Celso Costantini, futuro cardenal y amigo de Angelo Giuseppe Roncalli. Cf. C. MARCORA (a cura di), «Carteggio tra il card. Rampolla e mons. Bonomelli (1907-1913)»: *Studi storici in onore di mons. A. Mercati*, Milano 1956, 228; G. BATTURINI, «Per un Concilio di riforma: una proposta inedita (1939) di C. Costantini»: *Cristianesimo nella storia* 7 (1986) 104-139.

4. Para todo este tema resulta imprescindible G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Annunzio e preparazione*, I/1, Roma 1966, 4 y ss. Cf. también F.C. UGINET, «Les projets de Concile général sous Pie XI et Pie XII», en AA.VV., *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Roma 1989, 65-78.

5. Carta encíclica *Ubi arcano*, 23 de diciembre de 1922, en *Acta Apostolicae Sedis* (en adelante AAS) 14 (1922) 691-692. Cf. G. CAPRILE, «Pío XI e la ripresa del Concilio Vaticano»: *La Civiltà Cattolica* 117 (1966) III, 27-39.

dora, el papa Ratti tomó dos decisiones. La primera fue nombrar en mayo de 1923 una Comisión formada por el dominico Hugon, el servita Lépicer, el jesuita Tacchi Venturi y por monseñor Bianchi Cagliesi, para recoger la documentación del Vaticano I existente en el Archivo y comprobar lo que restaba por hacer según el plan original. La segunda fue ordenar una consulta a todos los cardenales y también a diversos obispos, preladados y abades *nullius* para que expresaran su opinión, en el plazo de seis meses, sobre la conveniencia o no de continuar el inconcluso Vaticano I⁶. Según algunos indicios, aunque no existe prueba documental de ello, el papa nombró en el año 1924 una nueva Comisión presidida por el cardenal Luigi Sincero, con la tarea de estudiar el material. Así, los trabajos se concretaron en dos propuestas presentadas a Pío XI a comienzos de 1924, con una marcada orientación teológico-dogmática y un evidente deseo de robustecer la estructura eclesial⁷.

No obstante el interés de Pío XI por la idea del Concilio y los pasos dados en los primeros tiempos de su pontificado, lo cierto es que la enormidad de la tarea y las dificultades de todo tipo que prometían acompañar tanto la preparación como el desarrollo, hicieron que el papa Ratti considerase más sensato no dispersar fuerzas y concentrarlas mejor en la solución de temas más urgentes, como por ejemplo la llamada *cuestión romana*. Además, las dificultades del mapa político, con el ascenso de los totalitarismos, concentraron muchas de las energías de Pío XI durante el resto de su pontificado, con lo que la posible reanudación del Vaticano I quedó sin llevarse a efecto.

1.2. Pío XII y el reto conciliar

La idea de reanudar el Vaticano I volvió a resurgir con fuerza después de la Segunda Guerra Mundial ligada a los que podríamos denominar «ambientes conservadores» que propugnaban un Concilio doc-

6. A la carta enviada por el secretario de Estado, cardenal Pietro Gasparri, el 22 de octubre de 1923 a 1165 destinatarios se recibieron 913 respuestas afirmativas, 63 creían demasiado prematura la convocatoria del Concilio, 34 dieron su voto negativo, 1 respondió fuera de lo que se preguntaba y 154 no respondieron.

7. Este posible esquema para la reanudación del Concilio Vaticano I constaba de siete grandes bloques: *Constitutio dogmatica De Fide; De vera Christi Ecclesia; De Codice Internationali; De nationum societate; De Actione Catholica; De scholis (puerorum); De officiis ac muneribus mulierum in societate*.

trinal que corrigiese errores y desviaciones, aportara seguridades, fijase la posición de la Iglesia frente al mundo y reforzara la disciplina eclesiástica⁸. En efecto, fue el cardenal Ernesto Ruffini, arzobispo de Palermo quien, durante la audiencia concedida por Pío XII 24 de febrero de 1948, propuso la convocatoria de un Concilio. El papa Pacelli nombró una Comisión secreta presidida por el asesor del Santo Oficio, Alfredo Ottaviani, futuro cardenal, que se reunió por primera vez el 15 de marzo de 1948. De esta Comisión formaban parte los monseñores Hudal y Dalpiaz, los jesuitas Hürt, Tromp y Creusen, el benedictino Beste y el p. Grendel, de la Sociedad del Verbo Divino. A propuesta de esta comisión, en marzo de 1949 Pío XII creó cuatro Comisiones preparatorias⁹ coordinadas por una Comisión Central, presidida monseñor Francesco Borgongini Duca, nuncio apostólico en Italia, y con el p. Pierre Charles, S.J., profesor de Teología Dogmática en el Colegio Máximo de Lovaina como secretario.

Pronto advirtieron en sus trabajos que ya no resultaba posible pensar en una mera reanudación del Concilio limitándose a asumir, tal cual, los proyectos dejados sin tratar por el Vaticano I. Los retos planteados por el mundo no eran ya los de 1870 ni tampoco podían obviarse diversos temas de interés general sobre los que la Iglesia debiera decir una palabra e iluminar con la luz del Evangelio. En la relación conclusiva presentada al papa Pío XII el 15 de enero de 1951 por monseñor Borgongini Duca, presidente de la Comisión Central, se avanzaba un posible esquema sobre las materias a tratar¹⁰. En él encontramos un claro deseo de robustecer la unidad de la Iglesia desde la clarificación doctrinal, la consolidación de la disciplina y la lucha

8. También se proponía como tema para el Concilio la definición dogmática de la Asunción de María y la revisión y puesta al día del Código de Derecho Canónico.

9. Las Comisiones eran las siguientes: Teología Dogmática, presidida por el P. Tromp, S.J.; Sagrada Escritura, presidida por el P. Bea, S.J.; Moral Social, presidida por el P. Hürt, S.J.; Disciplina y Liturgia, presidida por monseñor Roberti. La Comisión Central estaba compuesta por el presidente, el secretario y los presidentes de las cuatro Comisiones Preparatorias.

10. El proyecto presentado al papa Pío XII abarcaba los siguientes temas: A) Parte doctrinal: I. Dios y su dominio supremo, como fuente de todo orden: conocimiento de Dios por la razón; conocimiento de Dios y de las cosas divinas por la fe; errores y peligros ocasionados por el desprecio del supremo dominio divino; II. Naturaleza y fin del hombre: excelencia y deberes de la naturaleza humana; sociedad humana (familia, sociedad civil y sociedad internacional); III. Naturaleza y funciones de la Iglesia. B) Parte disciplinar: cura pastoral; clero; disciplina eclesiástica; liturgia; educación; religiosos; apostolado y acción social; asuntos diversos.

contra el error. No obstante, al hilo de las discusiones sobre la temática conciliar, surgieron en la Comisión profundas discrepancias de base que harán imposible el acuerdo en el tipo el tipo de Concilio que se pretendía convocar, en su duración, su desarrollo, el papel de la Curia Romana y en otras cuestiones de calado, que afectaban al perfil conciliar, determinando su orientación. Todo esto, unido a las dificultades logísticas y organizativas, hizo que Pío XII ordenara, en enero de 1951, suspender los preparativos y aparcar el tema. En definitiva, el papa Pacelli quedó convencido, al igual que su antecesor, de que los tiempos no estaban maduros para un Concilio largo, que plantearía enormes dificultades, y también de que el mismo magisterio pontificio y la actividad de la Curia podían suplir, en gran medida y con mucho menor coste, los resultados de un Concilio breve circunscrito a condenar los errores contemporáneos y a proclamar el dogma de la Asunción, como había sido la propuesta inicial de Ruffini y Ottaviani en 1948¹¹.

2. LA PRIMAVERA DEL PAPA JUAN

El cónclave reunido tras la muerte de Pío XII terminó el 28 de octubre de 1958 con la elección, al decimoprimer escrutinio, del patriarca de Venecia, cardenal Angelo Giuseppe Roncalli, como nuevo papa¹². El pontificado de Juan XXIII (1958-1963) ha quedado indisolublemente unido a la convocatoria, preparación y primeros pasos del Concilio Vaticano II, que marcó el inicio de la renovación eclesial y cuya luz sigue iluminando el momento presente.

2.1. La idea de la convocatoria

La primera cuestión que se plantea es cómo un hombre tradicional como Roncalli, elegido por los cardenales a los 77 años de edad

11. Cf. G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II...*, 25-29; P. HEBBLETHWAITE, *Juan XXIII. El papa del Concilio*, Madrid 2000, 402-404. De hecho, Pío XII condenó los errores contemporáneos en la encíclica *Humani generis* el 12 de agosto de 1950 y definió el dogma de la Asunción el 1 de noviembre del mismo año. Para poner al día el Código de Derecho Canónico, otro punto contemplado en la propuesta de Ruffini y Ottaviani, no hacía falta un Concilio.

12. Cf. L. MARÍN DE SAN MARTÍN, «El cónclave de Juan XXIII» en *Religión y Cultura* 49 (2003) 543-568.

como papa de transición, fue capaz de poner en marcha tan formidable proceso renovador. ¿De dónde le vino la idea del Concilio? Una mirada superficial a su persona y a su historial no hacía presagiar ningún sobresalto. En efecto, cuando estuvo en Oriente como diplomático se le encontraba demasiado oscuro; de nuncio en París, demasiado hablador; de patriarca de Venecia, demasiado viejo ya¹³. Sin embargo, una consideración más profunda nos hace ver que, en la personalidad de Roncalli, más allá de su innata cordialidad, de su afabilidad, de su religiosidad tradicional y de su perfil de prelado chapado a la antigua, se traslucía en todo momento la realidad de un auténtico creyente y de un verdadero hombre de Dios. Esta es la clave más importante para comprender las decisiones de Juan XXIII. Su lema episcopal, *Oboedientia et pax*, tomado del cardenal Cesare Baronio, aunque cambiando el orden de las palabras, mostraba todo un programa al que Roncalli tratará de ser fiel durante toda su vida: estar en comunión con la voluntad divina y en abandono completo a las mociones del Espíritu¹⁴. Y esto también y muy especialmente en lo referido al Vaticano II, cuya idea el papa Juan siempre considerará una inspiración divina.

El pensamiento de convocar un Concilio surgió en la mente del papa como resultado de una serie de elementos que interactuaron a lo largo de su vida y que se concretarán en los primeros momentos del pontificado joaneo. Creo que podemos resumirlos en tres principales: los estudios históricos, la experiencia de vida y los contactos personales. Veámoslos brevemente.

2.1.1. Los estudios históricos

Aunque tenía el título de doctor en Teología, Angelo Giuseppe Roncalli fue siempre un apasionado de la Historia de la Iglesia, sobre todo la italiana de la época de la Contrarreforma, con san Carlos Borromeo como figura señera en la aplicación de los decretos de re-

13. Cf. *El beato Juan XXIII. Imágenes de la fe* n. 356 (2001) 4.

14. «Lo que distingue sobre todo la vida interior de Juan XXIII, en su relación con Dios, es su comunión con la Voluntad divina. Tal comunión es un hecho tan frecuentemente recurrente y con tal relieve que nos parece no solo una de las notas propias de su vida espiritual, sino probablemente el rasgo más marcado de su espiritualidad»: CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Romana Beatificationis et Canonizationis servi Dei Ioannis Papae XXIII, Summi Pontificia. Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, vol. I, Roma 1997, 9.

forma del Concilio de Trento. Las referencias a san Carlos Borromeo en los escritos de Roncalli son constantes¹⁵ y la principal obra de investigación histórica de Roncalli fue la publicación de las *Actas* de la visita apostólica de san Carlos a Bérgamo, que terminó casi en los umbrales del pontificado¹⁶. Borromeo aparecía así como modelo de organización y reforma eclesial debido a su actividad en el Concilio de Trento y en la aplicación de las directrices conciliares a la diócesis de Milán¹⁷.

Junto a esta influencia y como fuente de ella tenemos también el conocimiento sobre lo que supuso Trento, considerado como Concilio de reforma, con la fructífera renovación eclesial que trajo consigo a través de dos importantes medios: el Sínodo diocesano y la visita pastoral: Concilio, Sínodo, visita pastoral; ya tenemos aquí tres elementos de constante presencia en su actividad eclesiástica.

2.1.2. *Su experiencia de vida*

Otra clave la encontramos en la propia y riquísima experiencia vital de Roncalli. En primer lugar las vivencias junto a monseñor Giacomo Maria Radini Tedeschi, obispo de Bérgamo, de quien fue secretario personal entre 1905 y 1914. A su lado conoció de forma práctica la actuación de un prelado en la estela reformista tridentina, no sólo en lo referido a la organización de un Sínodo diocesano y al programa

15. Cf. A. MELLONI, «Il modello di Carlo Borromeo negli studi e nell'esperienza di Angelo Giuseppe Roncalli»: *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 23 (1987) 68-114.

16. A.G. RONCALLI, *Gli Atti della Visita Apostolica di s. Carlo Borromeo a Bergamo (1575)*, 2 vols. en 5 tomos. Firenze 1936-1958.

17. El p. Cairolì, primer postulador de la causa de beatificación del papa Juan afirma que «el cardenal Amleto Cicognani, por motivo de su trabajo como secretario de Estado, con frecuencia habló con el siervo de Dios sobre el Concilio y sobre aquello en lo que se inspiró el papa primero al concebirlo y, después, al dirigirlo mientras se desarrollaba: su pensamiento se inspiraba en el filón histórico de todo el patrimonio doctrinal, en los grandes padres de la Iglesia, cuya lectura le era familiar desde la juventud, y en san Carlos Borromeo [...]. El siervo de Dios, inspirándose en los grandes ideales del Tridentino —adecuación de la acción de la Iglesia a las necesidades de los nuevos tiempos, retorno a la sencillez e intensa profundidad de vida religiosa como surge del Evangelio— decidió convocar el Concilio para después ejecutar las disposiciones con el espíritu sobrenatural y la eficaz concreción de las que dio preclaro ejemplo san Carlos Borromeo»: A. CAIROLI, *Romana Beatificationis et Canonizationis servi Dei Johannis XXIII papae. Articuli seu Positiones ad Processum informatorum construendum*, Roma 1967, 46.

de visitas pastorales, sino también en el contacto con la pastoral entendida en sentido amplio¹⁸.

El conocimiento de otras mentalidades y culturas debido a su actividad diplomática en Oriente y en Francia dotó a Roncalli de una gran apertura de mente y de una exacta valoración de las circunstancias históricas y eclesiales. Él mismo lo reconocía así en su lecho de muerte: «Ahora más que nunca, ciertamente más que en los siglos pasados, estamos llamados a servir al hombre en cuanto tal y no sólo a los católicos; a defender ante todo y en todas partes los derechos de la persona humana y no solamente los de la Iglesia católica [...]. No es el Evangelio el que cambia: somos nosotros los que comenzamos a comprenderlo mejor: Quien ha vivido largamente y se ha encontrado en los inicios de siglo frente a tareas nuevas de una actividad social que inviste a todo el hombre; quien ha estado como yo estuve, veinte años en Oriente, ocho en Francia y ha podido confrontar culturas y tradiciones diversas, sabe que ha llegado el momento de reconocer los signos de los tiempos, de aprovechar la oportunidad y mirar lejos»¹⁹.

2.1.3. *Los contactos personales*

No cabe duda de que varias personas comentaron con Roncalli la posibilidad de y oportunidad de un Concilio para la Iglesia. La amistad mantenida con los cardenales Celso Costantini, autor de una propuesta de conciliar en tiempos de Pío XI y Francesco Borgongini Duca, presidente de la Comisión Central para la preparación de un posible Concilio en tiempos de Pío XII, hizo que muy probablemente comentaran el tema en varias ocasiones, por lo que Roncalli estuvo informado de las iniciativas tomadas. De igual forma también tuvo contacto con los cardenales Ernesto Ruffini y Alfredo Ottaviani, autores de otra propuesta conciliar y que afirmarán haber hablado del tema con Roncalli durante el cónclave que le eligió papa²⁰. Sea como fuere, también resulta evidente que el proyecto que el proyecto de Concilio del papa

18. Cf. A.G. RONCALLI, *Mons. Giacomo Maria Radini Tedeschi, vescovo di Bergamo*, Bergamo 1916.

19. Palabras pronunciadas el 24 de mayo de 1963: L. CAPOVILLA, *Giovanni XXIII. Quindici letture*, Roma 1970, 475.

20. Cf. *Epoca*, 8 diciembre 1968; F. M. STABILE, «Il cardinal Ruffini e il Vaticano II. Le lettere di un "intransigente"»: *Cristianesimo nella Storia* 11 (1990) 134.

Juan será muy distinto del modelo propugnado por estos dos cardenales y que siempre manifestará haber tomado su decisión con toda libertad.

2.2. El anuncio y el período preparatorio

2.2.1. *Un impresionante silencio*

La decisión del papa sobre la convocatoria de un Concilio fue madurando desde lo que podía ser una posibilidad sugerente hasta desembocar en una certeza. El 30 de octubre de 1958 habló por primera vez del tema; el 2 de noviembre, tras una audiencia al cardenal Ruffini, el papa dejó escrita una anotación en un folio indicando que habían tocado este asunto en el transcurso del encuentro. Sin embargo, no será sino el 20 de enero de 1959, después de haberse reunido con el secretario de Estado, cardenal Domenico Tardini, cuando se aclaren todas las dudas para Juan XXIII. Ese día el papa escribió en su agenda: «Jornada *albo segnanda lapillo*. En la audiencia con Tardini, secretario de Estado, por primera vez y, diría, como por casualidad pronuncié el nombre de Concilio, como para decir lo que podría proponer el nuevo papa como invitación para un vasto movimiento de espiritualidad para la Iglesia y para el mundo entero. Temía una mueca sonriente y desalentadora como respuesta. En cambio, al simple toque, el cardenal —con el rostro blanco y pálido— saltó con una exclamación inolvidable y un relámpago de entusiasmo: ‘¡Oh!, ¡oh! Esta es una idea, una gran idea’. Debo decir que *viscera mea exultaverunt in Domino*: y todo fue claro y simple en mi espíritu: y no creí necesario añadir ninguna palabra. Como si la idea del Concilio me surgiese en el corazón con la naturalidad de las reflexiones más espontáneas y más seguras. Verdaderamente *a Domino factum est istud et est mirabile oculis meis*»²¹.

El anuncio oficial lo hizo Juan XXIII el 25 de enero de 1959, jornada de clausura del octavario de oraciones por la unidad de los cristianos, en un consistorio tenido en la sala capitular de la basílica de San Pablo Extramuros, al que asistieron diecisiete cardenales de Curia. En su discurso, Juan XXIII hizo un triple anuncio: la convocato-

21. Anotación en la agenda. Estas agendas se han añadido como apéndice a los volúmenes del proceso de beatificación de Juan XXIII.

ria de un Sínodo para la diócesis de Roma, la revisión del Código de Derecho Canónico y la convocatoria de un Concilio para la Iglesia universal²². Los dos primeros asuntos le fueron sugeridos por otros; el Concilio siempre afirmó que fue idea suya. Al indicar los motivos para tomar esa decisión, el punto de partida lo encontramos en los propios deberes como pastor de la Iglesia universal y en su responsabilidad para hacer posible que la Iglesia, renovada en su fidelidad y vivencia de la fe, ilumine las necesidades del mundo y de la sociedad con la luz de Cristo. La dimensión ecuménica también estaba presente de forma clara en el discurso del papa Roncalli, que pensaba en el Concilio también desde la doble vertiente del fortalecimiento de la unidad interna de la Iglesia católica y de la búsqueda de la unidad de la única Iglesia de Cristo: «¡Mis venerables hermanos del Colegio cardenalicio! Pronunciamos ante vosotros, ciertamente temblando un poco de conmoción, pero a la vez con humilde resolución de propósito, el nombre y la propuesta de la doble celebración: de un Sínodo diocesano para la Urbe y de un Concilio general para la Iglesia universal [...]. Ellas conducirán felizmente a la deseada y esperada puesta al día del Código de Derecho Canónico». Y solicitaba «de cada uno de los presentes y de los lejanos una palabra íntima y confiada que nos asegure acerca de las disposiciones de cada uno y nos ofrezca amablemente cualesquiera sugerencias sobre la realización de este triple designio». ¿Cómo reaccionaron los cardenales ante tan importantísimo anuncio? «Humanamente —escribe el papa en su agenda— se podría pensar que los cardenales, después de haber escuchado la alocución, se estrecharan junto a Nos para manifestar su aprobación y buenos deseos. Hubo, en cambio, un impresionante y devoto silencio. Se tuvo explicación sólo en los días siguientes, cuando los purpurados, venidos en audiencia, nos dijeron, especialmente: fue tan intensa nuestra conmoción y tan profundo el gozo por un don, tan precioso como inesperado, otorgado por el Señor a la Iglesia por obra del nuevo papa, que no encontramos palabras adecuadas para manifestar el júbilo y la obediencia».

22. Cf. *Alocución a los cardenales en la basílica de San Pablo Extramuros*, 25 de enero de 1959: AAS 51 (1959) 65-69. Cf. A. MELLONI, «“Questa festiva ricorrenza”. Prodomi e preparazione nel discorso di annunzio del Vaticano II (29 gennaio 1959)»: *Rivista di Storia e Letteratura religiosa* 28 (1992) 607-643.

2.2.2. *Comienza la andadura: la Comisión Antepreparatoria*

El 17 de mayo de 1959, día de Pentecostés, el papa Juan instituyó la Comisión Antepreparatoria del Concilio, que desarrollará sus trabajos hasta abril de 1960, y a la que encomendó una cuádruple tarea, aunque de forma poco determinada: consultar al episcopado, recoger las propuestas de los dicasterios de la Curia, trazar las líneas principales de los argumentos del Concilio escuchando también a las Facultades teológicas o canónicas de las Universidades católicas y sugerir la composición de los organismos preparatorios²³. Las primeras sorpresas las encontramos al analizar la composición de la Comisión. Por una parte, los diez miembros eran casi todos italianos y pertenecientes a la Curia, ya que la Comisión se formó con los secretarios de los dicasterios o con sus correspondientes jerárquicos, con lo que se aseguraba el dominio curial. En segundo lugar la presidencia se dio al cardenal Domenico Tardini, secretario de Estado y prefecto de la Congregación para los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, con lo que, si bien la Comisión quedaba bajo el control exclusivo de la Curia, los trabajos se coordinaron a través de la Secretaría de Estado y no, como se esperaba y en parte se temía, a través del Santo Oficio²⁴. Un punto novedoso fue la amplitud de la consulta realizada a los obispos, aspecto éste especialmente cuidado por Juan XXIII, que no aprobó la idea de la Comisión de enviar un cuestionario fijo, prefiriendo una consulta más abierta, dejando abierta la posibilidad de presentar otros temas que se considerasen oportunos²⁵. Se recibieron 2109 respuestas, correspondientes a 2594 obispos, 62 facultades y 156 superiores mayores de institutos religiosos y, en conjunto, sugerían temas en la órbita del Derecho Canónico, la Liturgia y la Disciplina eclesiástica. Al finalizar sus trabajos, la Comisión Antepreparatoria redactó un *Informe sintético* de las aportaciones y una *Síntesis final* articulada en doce secciones: Problemas doctrinales; Disciplina del clero; Seminarios; Religiosos; Laicado católico; Disciplina sacramentaria; Preceptos eclesiásticos; Culto

23. Cfr. *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando, series I (antepreparatoria)*, I. Vaticano 1960-1961, 22-23; B. R. BONNOT, *Pope John XXIII....*, 198-205.

24. Cf. G. ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca 2005, 32-33. Como secretario se nombró a monseñor Pericle Felici, auditor de la Rota Romana.

25. Cf. *Acta et documenta Concilio oecumenico Vaticano II apparando, series II (praepreparatoria)*, I. Vaticano 1969, X-XI.

divino; Magisterio eclesiástico; Beneficios eclesiásticos; Derecho penal; Misiones-Ecumenismo.

Un hecho de especial importancia fue el deseo de Juan XXIII, claramente expresado, de que el Concilio fuera «nuevo». Pronto disipó las dudas de si se estaba ante una reanudación del Vaticano II: «será el XXI de la serie desde los primeros siglos hasta ahora, con el título de *Vaticano II*»²⁶. Con su importante decisión Juan XXIII marcó una sustancial diferencia, ya en el punto de partida, orientando el futuro Vaticano II en un horizonte libre, no condicionado ni predeterminado por el carácter incompleto del Concilio precedente²⁷. Pero aún hay más. Desde muy temprano se fue perfilando la orientación que el papa quería imprimir a los trabajos conciliares, como se refleja en una nota de monseñor Pericle Felici, secretario de la Comisión Antepreparatoria y después secretario de la Comisión Central Preparatoria y secretario general del Concilio, correspondiente a julio de 1959: «Es más que probable, por lo que hoy se puede prever: a) que [el Concilio] tendrá carácter más que dogmático, práctico; más que ideológico, pastoral; más que definiciones, normas; b) lo cual no quita: 1) que puedan (o deban) recordarse y reafirmarse puntos de doctrina hoy más importantes, hoy más atacados; 2) que puedan (o deban) anteponerse a las *normas prácticas rápidos y seguros* resúmenes y llamamientos de principios doctrinales»²⁸.

2.3. Los trabajos preparatorios

2.3.1. *Perfilar el Concilio*

El 15 de junio de 1960, fiesta de Pentecostés, mediante el *motu proprio Supremo Dei nutu*²⁹, el papa instituyó la Comisión Central y las diez Comisiones Preparatorias, que eran las siguientes: Teológica;

26. Fue el 14 de julio de 1959 cuando el papa Juan comunicó al cardenal Tardini que el Concilio se llamaría Vaticano II. Según parece, Juan XXIII pensó inicialmente designar al nuevo Concilio con el nombre de Ostiense I. Cf. G. ZIZOLA, «Una conferenza di mons. Felici. Il Concilio avrebbe dovuto recare il nome di “Ostiense”»: *L'Avvenire d'Italia*, 28 de enero de 1966, 2.

27. G. ALBERIGO, *Giovanni XXIII e il Vaticano II*: G. ALBERIGO (dir.), *Papa Giovanni*. Roma-Bari 1987, 215.

28. *Osservatore della Domenica*, num. especial, 6 de marzo de 1966.

29. Cf. AAS 52 (1960) 433-437.

Obispos y gobierno de las diócesis; Disciplina del clero y del pueblo cristiano; Religiosos; Sacramentos; Liturgia; Estudios y Seminarios; Iglesias Orientales; Misiones; Apostolado de los Laicos. Posteriormente (en noviembre de 1960) se añadió la Comisión Ceremonial. Los Secretariados eran dos: Prensa-Espectáculos y Unidad de los Cristianos. A ellos se agregó el Secretariado Administrativo, creado en junio de 1960. Como dato de interés conviene advertir que diez de las doce Comisiones y dos de los tres Secretariados tenían su correspondiente dicasterio en la Curia Romana. Aunque las Comisiones estaban presididas todas ellas por cardenales o arzobispos de Curia, excepto la Comisión Central, de la que era presidente el propio papa, encontramos cierta diversidad en los secretarios de las mismas, procedentes varios de ellos del ámbito de las Universidades y Facultades eclesiásticas, aunque vinculados a la Curia como consultores de diversas Congregaciones. En cuanto a los miembros de las Comisiones y a los consultores³⁰, había pluralidad de procedencias, aunque era muy fuerte la presencia europea (78 %) e italiana (más del 26 %), así como la de personas pertenecientes o vinculadas a la Curia Romana. Sólo en el Secretariado para la Unidad de los Cristianos existía una mayor originalidad en su composición. Por lo que se refiere a los temas de estudio y trabajo por parte de las Comisiones Preparatorias, monseñor Felici presentó, el 9 de julio de 1960, las *Quaestiones commissionibus praeparatoriis positae*, aprobadas por el papa y basadas en la *Síntesis final* de febrero de 1960.

¿Cuál fue la actuación de Juan XXIII en esta etapa? Los esquemas preparados por las Comisiones, luego discutidos en la Comisión Central, eran revisados por el papa, que escribía en los márgenes diversas precisiones y comentaba el tono «demasiado duro y negativo» de algunos textos y el lenguaje «demasiado técnico, los períodos demasiado largos, el exceso de notas, etc.»³¹. No obstante Juan XXIII no tomó ninguna decisión importante para marcar los trabajos preparatorios, sino que se mantuvo bastante al margen, sin influir en los setenta y dos documentos resultantes, fuertemente criticados en varios sectores por

30. Destaca el nombramiento de los PP. Henri De Lubac, S.J., e Ives Marie Congar, O.P., como consultores de la Comisión Teológica. Este nombramiento fue una decisión personal del papa Juan XXIII y supuso una rehabilitación oficial de ambos teólogos, tras las dificultades habidas en tiempos de Pío XII. Cf. A. INDELICATO, *Formazione e composizione delle commissioni preparatorie*.

31. G. CAPRILE, *Il Concilio...*, I/II, 279 nota 6.

estar redactados en un tono marcadamente apologético y defensivo, por su excesiva amplitud (más de dos mil páginas en su conjunto) y por su falta de organicidad. La excepción eran los textos procedentes de la Comisión Litúrgica y del Secretariado para la Unidad de los Cristianos. En definitiva, se vislumbraban ya dos sensibilidades distintas que se harán evidentes en la primera sesión del Concilio y en el rechazo masivo de los esquemas presentados. El cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia, reflexionaba años después sobre «cuál fue, en medio de tanta amplitud de consensos, la soledad en la cual *todos nosotros* —aun sintiendo a menudo la fascinación de los nuevos horizontes abiertos por él— sin embargo lo hemos dejado con frecuencia [al papa], no logrando caminar junto a él, a su mismo paso»³².

2.3.2. *El Secretariado para la Unidad de los Cristianos*

Cuando, el 5 de junio de 1960, se hizo pública la creación de las Comisiones Preparatorias se anunció también la importantísima decisión de crear el Secretariado para la Unidad de los Cristianos, «para mostrar más nuestro amor y benevolencia hacia quienes se llaman cristianos, pero están separados de esta Sede Apostólica, para que también ellos puedan seguir los trabajos del Concilio y encontrar más fácilmente el camino para alcanzar aquella unidad por la que Jesucristo dirigió al Padre celestial tan ardientes súplicas»³³. Con esta decisión, Juan XXIII seguía una sugerencia del cardenal Augustin Bea, jesuita alemán, confesor de Pío XII y antiguo rector del Pontificio Instituto Bíblico y del arzobispo de Paderborn, Lorenz Jaeger. De hecho, un día después se anunciaba el nombramiento del cardenal Bea como presidente del nuevo organismo y el 29 de junio, se designaba secretario a monseñor Johannes Willebrands. En septiembre se nombraron los once miembros y los quince consultores³⁴.

32. G. LERCARO, *Giovanni XXIII. Linee per una ricerca storica*. Roma 1965, 18-21.

33. Motu proprio *Superno Dei nutu*, 5 de junio de 1960: AAS 52 (1960) 436.

34. Los once miembros del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, además del presidente, cardenal Bea, y del secretario, monseñor Willebrands, eran los siguientes: los arzobispos Jaeger, Martin, Heenan, Charrière, De Smedt y Nierman, los monseñores Höfer y Maccarrone, los padres Corr, O.S.M., Boyer, S.J., y Cunningham, C.S.P. Los quince consultores eran: los monseñores Volk y Davis, los sacerdotes Bellini, Feiner, Stakemeier, Thijssen y Vodopivec y los padres P. Dumont, O.S.B., C. Dumont,

Tarea del Secretariado era hacer de intermediario entre los cristianos no católicos y el Concilio, además de fomentar la unión, comenzando por el robustecimiento de lazos entre los cristianos, insistiendo en los puntos de unidad y allanando obstáculos. La influencia de Bea se dejó sentir en varios aspectos, marcando la perspectiva ecuménica del propio Juan XXIII, hasta el punto de poder hablar de entusiasmo del papa hacia el Secretariado, parejo a la evolución hacia un punto de vista más amplio, que le llevará a mostrar su complacencia «por este trabajo solícito y concienzudo» de este organismo, felicitando al cardenal Bea y a sus colaboradores por «dilatarse los horizontes de las esperanzas y expectativas de futuro»³⁵, en línea con su idea sobre el Concilio.

Respondiendo a una sugerencia del cardenal Bea expresada en 1960, Juan XXIII tomó una de las decisiones más importantes y significativas y que no contaba con precedentes: la invitación a observadores de las Iglesias cristianas no católicas. Si bien el Vaticano II no iba a ser un Concilio «de unión», en el que se restableciera la unidad del cristianismo, tal y como se había especulado, sí iba a estar marcado por una nueva actitud que insinuaba la posterior opción ecuménica del posconcilio.

2.3.3. *Hacia el aggiornamento de la Iglesia*

El *Reglamento* para los trabajos conciliares, elaborado por una subcomisión de la Comisión Central y publicado con la aprobación del papa Roncalli el 6 de agosto de 1962, establecía el modo de proceder en el Concilio, manteniendo varios aspectos del reglamento del Vaticano I y añadiendo algunas novedades. Se mantenía el doble camino de Congregaciones Generales y Comisiones conciliares, los dos tipos de debate (general y especial) y también la posibilidad de votar *iuxta modum*. Entre las novedades estaban la limitación del tiempo en las intervenciones (10 minutos, luego se redujeron a 8), la necesidad de una mayoría de dos tercios para aprobar un decreto, la elección por parte de los padres conciliares de los dos tercios de los miembros de

O.P., Hamer, O.P., Baum, O.S.A., Bevenot, S.J., Weigel, S.J., Hanahoe, S.A., y Tavad, S.A.: cf. AAS 52 (1960) 855-856.

35. *Alocución durante la visita al Secretariado para la Unidad de los Cristianos*, 8 de marzo de 1962: *Discorsi Messagi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. IV, Roma 1963, 177-178.

las Comisiones, mientras que el papa nombraría el tercio restante y la ya indicada presencia de observadores cristianos no católicos³⁶.

Juan XXIII pensaba en un Concilio de corta duración. Sería suficiente una sesión de unos cuantos meses o, como mucho, dos sesiones, ya que confiaba en que el trabajo de las Comisiones Preparatorias adelantaría las tareas al ofrecer esquemas de marcado carácter doctrinal que el Concilio sancionaría con su autoridad. Aunque no existía un plan orgánico, sí se perfilaban ya algunos rasgos del futuro Concilio en el pensamiento y en la intención del papa. En primer lugar la *pastoralidad* como nota característica del Vaticano II, abordando en su conjunto la vida de la Iglesia y sus exigencias a la luz del Evangelio en apertura al mundo. Para Juan XXIII, no se trataba de definir nuevos dogmas ni de precisar condenas, sino de buscar la necesaria identificación con Cristo, que debe transparentarse en la Iglesia y llegar por medio de ella a todos los hombres y mujeres, cualquiera que sea su situación y circunstancia. En segundo lugar, como consecuencia de lo dicho anteriormente, la orientación hacia una puesta al día de la Iglesia. El famoso *aggiornamento*, que hace referencia a la fidelidad a las fuentes de la Revelación y a la profunda renovación que ello provoca. Juan XXIII, hombre tradicional por formación y carácter, sabía que la Iglesia no puede entenderse sino desde su unión con Cristo, en la que vive y expresa una perenne juventud: «La Iglesia católica no es un museo de arqueología, sino la antigua fuente de la aldea, que da agua a las generaciones de hoy como la dio a las del pasado»³⁷. Fiel al depósito de la fe y capaz de reinterpretar los signos de la época presente³⁸. En tercer lugar, la actitud de *búsqueda*, lo que provocará una gran apertura. «En esto del Concilio todos somos novicios», había dicho el papa. Y, en efecto, la confianza en el Espíritu le llevo a potenciar de verdad el protagonismo de los obispos y a aceptar las sorpresas, novedades e imprevistos el desarrollo de los trabajos.

36. Cf. K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*, Madrid 1999, 264-265.

37. *Alocución al término de la solemne liturgia en rito bizantino-eslavo en la basílica Vaticana*, 13 de noviembre de 1960: AAS (1960) 963.

38. Cf. Constitución apostólica *Humanae salutis*: AAS (1962) 9.

2.4. La Primera Sesión

2.4.1. *Gaudet Mater Ecclesia*

El pensamiento del papa en lo que se refiere al Concilio se refleja perfectamente en dos textos de gran calado. El primero es el radiomensaje dirigido a los católicos el 11 de septiembre de 1962, un mes antes de la inauguración del Concilio; el segundo es el propio mensaje inaugural del 11 de octubre. En el primero, Juan XXIII quiso precisar la dirección que deseaba tomase el Concilio y la perspectiva en la que se debían desarrollar sus trabajos. El documento, en el que se advierte la clara influencia del cardenal belga Leo J. Suenens, reflejaba la opción del papa por un Concilio centrado en el tema de la Iglesia³⁹, desde una óptica decididamente cristológica y cristocéntrica: la clave de la perenne vitalidad interior de la Iglesia está en su unión íntima con Cristo y sólo en la vivencia de esta realidad podrá ser luz para todos los pueblos: *lumen Christi, Ecclesia Christi, lumen gentium*. Por tanto, el papa pensaba la actividad exterior de la Iglesia como respuesta a un mundo que expresaba de mil formas su necesidad de Cristo y al que la Iglesia debía salir al encuentro por medio del Concilio.

Pero fue sin duda el discurso inaugural del Vaticano II, pronunciado por Juan XXIII, 11 de octubre de 1962, durante la solemne ceremonia de apertura del Concilio, el que indicó bien a las claras cuál era la idea del papa sobre la orientación y el desarrollo de la asamblea conciliar. El texto fue preparado personalmente por el papa Roncalli⁴⁰, aunque de él tenemos dos versiones, una oficial latina y otra original italiana,

39. En marzo de 1962, en el transcurso de una audiencia, el cardenal Suenens había expresado a Juan XXIII la opinión de que era necesario un hilo conductor para el Concilio y el papa le encargó elaborar un proyecto de trabajo o plan de conjunto y mostrarlo a varios cardenales de gran influencia y de diversas tendencias, como Döpfner, Lercaro, Liénart, Montini y Siri. El proyecto, terminado a finales de abril y refrendado unánimemente por los citados cardenales en julio, se entregó al papa. El plan se basaba en la idea de que el Vaticano II fuera verdaderamente un Concilio *sobre la Iglesia*, con una primera parte, doctrinal, a tratarse durante la primera sesión, y otra pastoral, a abordarse en las sesiones siguientes. Por eso, el proyecto general abarcaba dos secciones: *Ecclesia ad intra* y *Ecclesia ad extra*. De la personal aceptación por parte de Juan XXIII tenemos buena prueba en sus alocuciones y discursos sobre tema conciliar, aunque sin imponerlo y prefiriendo mantenerse a la expectativa.

40. Cf. G. ALBERIGO, «L'allocuzione Gaudet Mater Ecclesia di Giovanni XXIII (11 ottobre 1962). Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione»: AA.VV., *Fede tradizione profetia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia 1984. Cf. AAS 54 (1962) 786-795.

con notables diferencias entre sí. Cabe aclarar que en citaciones posteriores Juan XXIII utilizará la versión italiana, menos restrictiva y bastante más abierta.

El discurso, que se abría con las palabras *Gaudet Mater Ecclesia*, constaba de dos partes. En la primera el papa comenzaba comentando el significado que los Concilios habían tenido en la Iglesia como testimonio de su vitalidad, para mostrarlo a los hombres de hoy y salir al paso de los retos planteados en los tiempos actuales, cuya única respuesta verdadera sólo puede encontrarse en Cristo. A continuación el papa Juan presentaba el Vaticano II con un bello canto de optimismo y esperanza, en el que expresaba su vehemente deseo de que el Concilio sirviera para la renovación espiritual de la Iglesia, en la línea de una mayor fidelidad en el cumplimiento de su misión. Al final de esta primera parte Juan XXIII introdujo el conocido texto en el que se expresa la visión netamente optimista del papa, lejos de cualquier negativismo, y la apuesta por una Iglesia renovada y siempre joven: «En el ejercicio cotidiano de nuestro ministerio pastoral nos hieren a veces los oídos insinuaciones de personas, tal vez ardientes de celo, pero no provistas de sentido abundante de la discreción y de la medida. En los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina; van diciendo que nuestra edad, en comparación con las pasadas, ha ido empeorando; y se comportan como si nada hubieran aprendido de la historia, que también es maestra de vida, y como si en los tiempos de los Concilios ecuménicos precedentes todo procediese en plenitud de triunfo para la doctrina y para la vida cristiana, y para la justa libertad religiosa. Nos parece que debemos disentir de esos profetas de calamidades, que anuncian eventos siempre infaustos, como si amenazara el fin del mundo».

En la segunda parte Juan XXIII insistía claramente en la orientación pastoral del Concilio: el Vaticano II no deberá su tiempo a elaborar resoluciones dogmáticas o condenas doctrinales, sino a procurar una mayor eficacia en la difusión del Evangelio. A continuación hablaba de la modalidad de la difusión de la doctrina católica y de la necesidad de distinguir bien entre lo inmutable y lo que puede cambiar, con un párrafo de crucial importancia en la argumentación del papa: «Una cosa es la sustancia de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra es la formulación de su revestimiento: y es esto lo que se debe —con paciencia, si es necesario— tener muy en cuenta, midiendo todo en las formas y proporciones de un magisterio prevalentemente pastoral». Las

ideas eran claras y se inscribían perfectamente en la línea argumental y de pensamiento de Juan XXIII: el Concilio no se convocaba para proceder a discusiones doctrinales sino, desde criterios fundamentalmente pastorales, para profundizar en el depósito de la fe y presentarla de manera adecuada y adaptada al mundo contemporáneo. Por eso, frente a quienes deseaban un Concilio dedicado, como en otras ocasiones, a condenar errores y pronunciar anatemas, el papa expresaba su convencimiento de que ahora es necesaria una actitud muy distinta, basada siempre en la misericordia: «Ahora, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar la medicina de la misericordia mejor que la de la severidad: piensa salir al encuentro de las necesidades de hoy mostrando la validez de su doctrina, mejor que renovando condenas». Por último Juan XXIII hacía unas precisas referencias al ecumenismo y a la paz y expresaba su motivado optimismo y su visión positiva del sentido de la historia, permitiendo descubrir, desde los primeros compases del texto, el rechazo de una cierta forma de integrismo que había intentado influir en la dinámica conciliar.

2.4.2. *Esperanzas y temores*

El Concilio comenzó entre tanteos. No había un proyecto orgánico y pronto quedó claro que los esquemas preparados por las Comisiones Preparatorias no contaban, en general, con el respaldo de la mayoría conciliar. Al mismo tiempo creció el malestar hacia el evidente deseo de algunos círculos curiales de reducir el Concilio a una rápida aprobación de los esquemas presentados. ¿Cuál fue la postura de Juan XXIII? Por una parte nos encontramos con que, en sus discursos, intervenciones y coloquios, presentaba una visión abierta sobre el Concilio, tal y como hemos visto anteriormente. Sin embargo, no encontramos ninguna medida concreta y clara para reconducir el Vaticano II en la dirección pensada por él. Creo que podemos admitir una evolución en Juan XXIII y que, aunque tuviera desde el principio una nítida intuición de lo que el Concilio debía ser, sólo con el paso del tiempo fue comprendiendo sus implicaciones, siendo su decidida opción la de dejar actuar a los obispos y que el Espíritu se manifestara a través de ellos, abriendo una dinámica renovadora mucho mayor de la que él mismo pensaba⁴¹.

41. Cf. K. SCHATZ, *Los concilios ecuménicos...*, 269.

Para la presidencia de las sesiones del Concilio Juan XXIII nombró un Consejo o *presidium* de diez miembros, que debían ejercer su función por turnos, en el que se apreciaba un equilibrio internacional y también una abrumadora mayoría de obispos residenciales, pero también un claro predominio conservador⁴². Del mismo modo, cuando en una toma de postura claramente renovadora, la mayoría del Concilio decidió rechazar el nombramiento como miembros de las Comisiones del Concilio de los integrantes de las Comisiones Preparatorias, el papa «repescó» a muchos de ellos en el tercio de nombramiento pontificio. Como secretario del Concilio, el papa mantuvo a quien lo había sido de la Comisión Central, el activísimo arzobispo Pericle Felici.

Como estaba previsto, un relator debía presentar a la Asamblea General cada uno de los esquemas elaborados por las Comisiones Preparatorias a lo que seguirían breves intervenciones para presentar enmiendas. Se remitía todo a una de las diez Comisiones del Concilio, correspondientes con las Comisiones Preparatorias, para reelaborarlo y de nuevo se presentaba a la Asamblea. Para ser aprobado y presentado al papa para su firma se requerían dos tercios de votos favorables. Posteriormente se introdujo una importante novedad: tras el primer debate general sobre un texto se pasaba a una votación sobre si debía mantenerse como documento de trabajo; sólo si alcanzaba los dos tercios se procedía al debate de los capítulos particulares. Pero la pregunta que estaba en la mente de varios padres (y alguno como el cardenal Lèger se lo expresaron con inquietud al papa) era si se iba a limitar el Concilio a aprobar con fáciles y acríticas mayorías los esquemas preparados, de marcado acento doctrinal. Lo que estaba, pues, en cuestión era cuál iba a ser, en la práctica, la orientación del Vaticano II. Pronto, casi desde los primeros días, se advirtió una doble sensibilidad concretada en lo que se vino a denominar *mayoría* y *minoría* conciliar. En la mayoría, de marcada orientación renovadora, se dejaba sentir la influencia de la teología centroeuropea mucho más abierta y creativa, sensible a seguir avanzando en nuevos planteamientos pasto-

42. El Consejo de Presidencia del Concilio lo integraban los cardenales Eugène Tisserant, decano del Sacro Colegio Cardenalicio, Achille Liènard, arzobispo de Lille, Ignace Gabriel Tappouni, patriarca de Antioquía de los Sirios, Norman Thomas Gilroy, arzobispo de Sydney, Francis Joseph Spellman, arzobispo de Nueva Cork, Enrique Pla y Deniel, arzobispo de Toledo, Joseph Frings, arzobispo de Colonia, Ernesto Ruffini, arzobispo de Palermo, Antonio Caggiano, arzobispo de Buenos Aires, y Bernard Jan Alfrink, arzobispo de Utrech. Eran claramente renovadores los cardenales Liènard, Frings y Alfrink.

rales, ecuménicos, litúrgicos y teológicos, así como en la búsqueda de una mayor descentralización y en la potenciación de la colegialidad. La minoría agrupaba al núcleo curial y a gran parte de los obispos mediterráneos y de aquellos cuyo planteamiento sobre las necesidades de la Iglesia y su relación con el mundo era mucho más tradicional y poco amigo de sobresaltos.

2.4.3. *Opciones y decisiones*

El primer esquema que se trató, por deseo de Juan XXIII, fue el de liturgia, tema muy querido para el papa y tal vez el que parecía obtener los mayores consensos ya que el ambiente estaba muy sensibilizado desde hacía tiempo gracias al movimiento litúrgico. El esquema, que marcaba un importante y claro proceso de renovación, se discutió entre el 22 de octubre y el 13 de noviembre, obteniendo en todas las votaciones una clara mayoría favorable. La única intervención directa del papa fue la introducción del nombre de san José en el canon romano de la misa. Por lo demás, se mantuvo al margen, aunque seguía los debates a través de un circuito cerrado de televisión y recibía puntual información de monseñor Felici y otros padres conciliares.

El 14 de noviembre comenzó la discusión del esquema sobre las fuentes de la Revelación y el 20 de noviembre de 1962, tras arduas discusiones entre los defensores del esquema y los que lo rechazan por demasiado doctrinal y poco sensible a las nuevas orientaciones teológicas, ecuménicas y pastorales, se votó la propuesta de que fuera devuelto a la Comisión para ser reelaborado. Para que la propuesta de rechazo del esquema resultara aprobada se requerían dos tercios (1473 votos). Se obtuvo una gran mayoría de votos (1368 frente a 822), pero no los dos tercios requeridos. Aquí se produjo una decisiva intervención de Juan XXIII para desbloquear la complicada situación, a sugerencia de los cardenales Bea, Frings, Liènard y Lèger. Consciente de que, en la práctica, la votación era un claro rechazo del esquema propuesto ordenó que fuera retirado, creando una Comisión mixta para la elaborar un nuevo esquema, compuesta por miembros de la Comisión conciliar para la Doctrina de la fe y las costumbres y del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, bajo la copresidencia de los cardenales Alfredo Ottaviani y Augustin Bea, siendo cosecretarios el P. Tromp,

S.J., y monseñor Willebrands⁴³. Esta intervención de Juan XXIII resultó decisiva para orientar el Concilio. Habría otras.

2.4.4. *La primera pausa*

La primera sesión del Concilio concluyó el 8 de diciembre, sin haber aprobado ningún documento, pero con la clara conciencia del protagonismo de los padres conciliares, puesto de manifiesto en los vivos y motivados debates. No obstante, también resultó evidente que los trabajos del Concilio habían discurrido en una cierta oscuridad: seguía sin existir un hilo conductor claro, el número de esquemas era excesivo y hacía falta una selección de puntos esenciales. También una mejor dirección, más dinámica y activa, ya que el Consejo de los presidentes no había dado los resultados esperados. Juan XXIII era consciente de que el Vaticano II necesitaba un replanteamiento que mejorara los trabajos en la siguiente sesión. Al mismo tiempo, se iba perfilando un Concilio mucho más complejo y rico que el pensado en un primer momento.

Para preparar el período hasta la segunda sesión del Concilio y siguiendo las sugerencias manifestadas a este respecto por diversos padres conciliares, Juan XXIII tomó dos decisiones de gran importancia. La primera fue la aprobación, el 6 de diciembre de 1962, de unas *Normas para los trabajos*⁴⁴ para evitar que la reelaboración de los esquemas se hiciera en una línea distinta a la deseada por la mayoría de la Asamblea conciliar. En este documento aprobado por el papa se establecía que los trabajos de las Comisiones conciliares debían desarrollarse dentro del espíritu manifestado en la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, del 11 de octubre, y pedía que se centraran, sobre todo, en los principios generales, particularmente «los que hacen referencia a la Iglesia universal, a los fieles y a la entera familia humana»; después de redactados, los esquemas se enviarían a los obispos, para que pudieran hacer llegar sus sugerencias a la Secretaría general del Concilio y ésta a las Comisiones.

43. El 24 de noviembre, tres días después del anuncio del papa, diecinueve cardenales, encabezados por Siri, Ruffini y Urbani, firman una carta dirigida a Juan XXIII, precisando algunos puntos doctrinales que la Comisión mixta debiera tener en cuenta al elaborar el nuevo esquema. Copia de la carta fue enviada al cardenal Ottaviani por orden directa del papa. Cf. G. CAPRILE, *Il Concilio...*, II, 181-182.

44. Cf. G. CAPRILE, *Il Concilio...II*, 257-259.

En segundo lugar creó un nuevo organismo para «coordinar los trabajos de las Comisiones, seguirlos y tratar con los presidentes de dichas Comisiones no tanto problemas de competencia, sino cuanto se refiere a la tarea de promover y asegurar la conformidad de los esquemas con el fin del Concilio». Como miembros de esta Comisión de Coordinación nombró a los cardenales Achille Liénart, Francis Spellman, Giovanni Urbani, Carlo Confalonieri, Julius Döpfner y Leo Jozef Suenens. La presidencia era para el cardenal Amleto Giovanni Cicognani, secretario de Estado, y como secretario se nombró a monseñor Pericle Felici⁴⁵.

Juan XXIII sabía que posiblemente no le fuera dado asistir al término del Concilio: un cáncer en el estómago hacía presagiar un pronto final de su aventura terrena. Comenzó entonces a expresar una cierta preocupación por el futuro del Vaticano II, como pone de manifiesto el comentario hecho al P. Roberto Tucci, director de la *Civiltà Cattolica*, el 9 de febrero de 1963: «No me queda mucho tiempo de vida. Por tanto debo ser muy cuidadoso en cada cosa que hago, para evitar que el próximo cónclave sea un cónclave contra mí, porque entonces esto podría destruir las cosas que yo no he sido capaz de lograr»⁴⁶. Sin embargo, los temores desaparecieron en los meses siguientes transformándose en una gran calma, incluso hasta el punto de que, ya en su lecho de muerte, pudo decir a los cardenales: «Estoy seguro de que se proveerá a la sucesión sin ningún esfuerzo; estoy seguro de que los obispos llevarán el Concilio a feliz conclusión». Juan XXIII murió el 3 de junio de 1963, lunes de Pentecostés, a las 19,45 horas⁴⁷.

45. Cf. *L'Osservatore Romano*, 17-18 de diciembre de 1962.

46. P. HEBBLETHWAITE, *Paul VI. The first modern pope*. London 1993, 318. La versión española del libro traduce mal el pasaje. Cf. también G. ZIZOLA, *La utopía...*, 248.

47. Aunque algunos padres conciliares pidieron que fuera declarado santo directamente por el Concilio, Pablo VI prefirió seguir los procedimientos normales y el 18 de noviembre de 1965 anunció la introducción de las causas de beatificación de los papas Pío XII y Juan XXIII. Fue el papa Juan Pablo II quien lo declaró beato el 3 de septiembre de 2000. Significativamente, la memoria del beato papa Juan XXIII no se celebra el día de su muerte (3 de junio), sino el día de la inauguración del Vaticano II (11 de octubre).

3. PABLO VI, EL TIMONEL DEL CONCILIO

3.1. Un nuevo Pentecostés

3.1.1. *El tiempo precedente*

El cónclave para decidir la difícil sucesión de Juan XXIII comenzó el 19 de junio de 1963 y concluyó a mediodía del 21 con la elección del cardenal Giovanni Battista Montini como nuevo papa con el nombre de Pablo VI. Aun siendo el candidato más claro, hicieron falta seis votaciones en un cónclave no tan fácil como cabría suponer y en el que la minoría conciliar intentó condicionar los necesarios dos tercios⁴⁸.

La gran pregunta era sí el nuevo papa iba a continuar el Vaticano II y desde qué perspectivas. Para responder es preciso analizar la actitud del cardenal Montini respecto al Concilio. Cuando Juan XXIII anunció su decisión el 25 de enero de 1959, Montini fue uno de los primeros en reaccionar. En efecto, un día después publicó un artículo en el periódico milanés *L'Italia* en el que expresaba de forma inequívoca su pensamiento: «El anuncio dado por Su Santidad Juan XXIII, el papa felizmente reinante, sobre la próxima convocatoria de un Concilio ecuménico resuena con ecos tan elevados y potentes en la Iglesia de Dios, en las comunidades cristianas separadas, en el mundo entero, que no necesita de nuestra voz para que todos, sacerdotes y fieles, hombres de pensamiento y de acción, lo acogamos con atención y emoción. Se trata de un acontecimiento histórico muy grande [...]. La Iglesia, ciudad sobre el monte, se colocará en la cumbre de los pensamientos y acontecimientos humanos, y, una vez más, aparecerá con su espléndida y misteriosa luz, como mensajera de las palabras divinas y orientadora de los destinos humanos»⁴⁹. Aquí tenemos ya dos rasgos de importancia crucial: el apoyo entusiasta al Concilio y la idea de la Iglesia como eje central del mismo.

En cuaresma de 1962 publicó una carta pastoral titulada *Pensemos en el Concilio*⁵⁰, en la que iba precisando su pensamiento en la necesidad de aprovechar la posibilidad que se abría y de orientar el Con-

48. Cf. A. MELLONI, *El cónclave*, Barcelona 2002, 131-135.

49. C. CALDERÓN, *Montini, papa*, Salamanca 1963, 298.

50. Está fechada el 22 de febrero de 1962 y refleja la influencia del teólogo Carlo Colombo, que asesorará a Montini en el Concilio.

cilio hacia la renovación y revitalización eclesial y que influirá de forma clara en el discurso inaugural del Concilio, pronunciado por Juan XXIII el 11 de octubre. Montini consideraba urgente profundizar en el misterio de la Iglesia, como manifestación de la auténtica *catolicidad* y avance en el desarrollo de la colegialidad. También fueron muy importantes cuatro conferencias pronunciadas por el cardenal de Milán en este tiempo previo a la inauguración del Vaticano II: *Los Concilios ecuménicos en la vida de Iglesia*, en agosto de 1960 a los alumnos de la Universidad Católica de Milán; *El Concilio ecuménico en el cuadro histórico internacional*, el 27 de abril de 1962 en el Instituto de Política Internacional; *Los Concilios en la vida de la Iglesia*, también en la Universidad Católica de Milán en 1962; *Roma y el Concilio*, el 10 de octubre de 1962, víspera de la inauguración del Vaticano II, en el Campidoglio de Roma⁵¹. A esta última conferencia asistieron el presidente de la República Italiana, Antonio Segni, y el presidente del Consejo de Ministros, Amintore Fanfani y en ella Montini, al hablar de la relación entre el Concilio y Roma, expuso la idea del Vaticano II como celebración de la fe desde una perspectiva optimista y esperanzada sabiendo que el Concilio es un momento «en el que Cristo se manifiesta mística y operativamente en su Iglesia y en el mundo»⁵².

Juan XXIII designó a Montini miembro de dos Comisiones preparatorias: la Central y la Técnico-Administrativa⁵³, desarrollando en ella un trabajo concienzudo y discreto, sin liderar ningún grupo, pero siempre activo desde una actitud renovadora. Cabe señalar que, por expreso deseo de Juan XXIII, durante el Concilio residió dentro del recinto Vaticano. Durante la primera sesión conciliar Montini sólo intervino dos veces. La primera fue el 22 de octubre de 1962 a propósito de la discusión del esquema sobre la Liturgia y en ella resaltó que el hecho de que la gente mostrara tanto aprecio por el esquema era debido a que la liturgia era para el pueblo y no al revés, por eso la renovación conseguiría una mayor eficacia pastoral⁵⁴. La segunda, de más calado, fue el 5 de diciembre a propósito del esquema sobre la Iglesia. Muchos consideraban este esquema un texto demasiado rígido e institucional,

51. Cf. muchos de estos discursos en *Discorsi dell'arcivescovo de Milano. La Chiesa*, Milano 1962.

52. G. B. MONTINI, *Discorsi e scritti sul Concilio (1959-1963)*, Brescia 1986, 175.

53. Cf. V. FAGGILOLO, «Il cardinal Montini, Paolo VI e il Vaticano II»: *Modernità* 561-568.

54. «Liturgia nempe pro hominibus est instituta, non homines pro liturgia»: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II, vol. II*, Salamanca 2002, 121-122.

ligado a una concepción de la Iglesia como sociedad perfecta, poco sensible a la perspectiva ecuménica, que insistía en la potestad individual del obispo y no tanto en la estructura colegial del episcopado, además de ser un texto demasiado jurídico y poco apoyado en la Sagrada Escritura y en los Padres. En su intervención, Montini consideró como punto central de la reflexión eclesiológica el misterio de la relación vital entre Cristo y su Iglesia, mediante la cual comunica la salvación⁵⁵. También formuló propuestas muy claras sobre el episcopado, partiendo de la reflexión sobre el Colegio Episcopal como sucesor del Colegio Apostólico, el fundamento sacramental del ministerio sacerdotal y la consideración de las tareas y facultades de cada obispo en su diócesis. También recomendaba que el trabajo sobre el tema se realizara de forma conjunta entre la Comisión Teológica y el Secretariado para la Unidad de los Cristianos. Fue una intervención esclarecedora, hasta el punto de que algunos consideraron que había desbloqueado la situación⁵⁶.

3.1.2. *El proyecto Montini*

Sin embargo, la aportación más destacada de Montini tuvo lugar el 18 de octubre de 1962, con el Vaticano II ya inaugurado, cuando escribió una carta al secretario de Estado, cardenal Amleto Giovanni Cicognani⁵⁷, para pedir una estructura más precisa y coherente en el desarrollo de los trabajos conciliares, un tanto desbordados, insistiendo, en la línea del cardenal Suenens, en que el Concilio debía centrarse en el tema de la Iglesia. Por su importancia, ofrezco aquí los puntos principales de la propuesta del cardenal Montini:

- Tema del Concilio: la santa Iglesia. Varias razones:
 - Conexión con el Concilio Vaticano I, interrumpido cuando trataba el tema de la Iglesia.
 - Así lo espera todo el episcopado para saber cuáles son exactamente sus potestades, tras la definición de la potestad del pontífice y cuáles son las relaciones entre ellas.

55. Cf., G. ALBERIGO, *Breve historia...*, 60-61.

56. Cf. P. HEBBLETHWAITE, *Pablo VI, el primer papa moderno*, Buenos Aires 1993, 259-260.

57. Cf. *Lettera del cardinale Giovanni Battista Montini al cardinale Amleto Cicognani, segretario di Stato*: ISTITUTO PAOLO VI, *Notiziario* 7 (1983) 11-18.

- Así lo reclama la madurez de la doctrina sobre la Iglesia tras la *Mystici Corporis*.
 - Así lo desean los hombres de nuestro tiempo.
- Comienzo con un pensamiento hacia Jesucristo, nuestro Señor.
- Debe aparecer como el principio de la Iglesia.
 - La imagen de Jesucristo como el Pantocrátor de las basílicas antiguas debe dominar su Iglesia reunida en torno y ante él.
 - Debe suspender a su cabeza celeste e invisible su cuerpo místico e histórico en el acto en el que este cuerpo vive una hora de total plenitud.
- Bastaría una oración, pero debe determinar todo el desarrollo sucesivo del Concilio.
- Inicio con acto unánime y feliz de homenaje, de fidelidad, de amor y de obediencia al vicario de Cristo.
- Tras la definición del primado y de la infalibilidad ha habido defecciones, incertidumbres y después dóciles aquiescencias.
 - La Iglesia reconoce en Pedro la plenitud de poderes que son el secreto de su unidad, de su fuerza, de su capacidad para desafiar al tiempo y hacer de los hombres una «Iglesia».
 - Primera sesión: el misterio de la Iglesia.
 - Doctrina sobre sí misma, el episcopado, los sacerdotes, los religiosos, los laicos.
 - Doctrina sobre las diversas expresiones de la vida eclesial, las edades de la vida, la juventud, las mujeres, etc.
 - Definición del derecho constitucional de la Iglesia, no sólo bajo el aspecto jurídico de sociedad perfecta, sino también bajo sus otros aspectos de humanidad viviente de fe y de caridad, animada por el Espíritu Santo, amada como esposa de Cristo, una y católica, santa y santificante.
- Segunda sesión: la misión de la Iglesia.
- *Qué hace* la Iglesia. *Operari sequitur esse*.
 - *Ecclesia docens*.
 - *Ecclesia orans*.
 - *Ecclesia regens*.

- *Ecclesia patiens*.
 - Cuestiones morales, dogmáticas, caritativas y misioneras.
- Tercera sesión: relación de la Iglesia con el mundo.
- Relaciones con los hermanos separados
 - Relaciones con la sociedad civil.
 - Relaciones con el mundo de la cultura, del arte, de la ciencia...
 - Relaciones con el mundo del trabajo, de la economía...
 - Relaciones con las otras religiones.
 - Relaciones con los enemigos de la Iglesia.
- Conclusión
- Celebración de la comunión de los santos (alguna canonización, alguna ceremonia propiciatoria).
 - Algún gesto de caridad (limosna, ofrenda para las misiones, perdón, fundación...).
 - Institución de comisiones posconciliares.

No cabe duda de que Giovanni Battista Montini tenía una idea clara y precisa sobre lo que debía ser el Concilio, tanto respecto al hilo conductor (la Iglesia) como respecto al modo de proceder en su estudio y desarrollo.

3.1.3. *Reanudar el Concilio*

Al día siguiente de su elección, Pablo VI dispuso todas las dudas respecto a la continuidad del Concilio: «La prosecución del Concilio Vaticano II, al cual vuelven sus ojos todos los hombres de buena voluntad, reclama, y con razón, las primicias de nuestro pontificado, Esta será nuestra tarea más importante y en la cual estamos prontos a consumir todas nuestras fuerzas»⁵⁸. En efecto, el papa fijó la fecha del 29 de septiembre de 1963 para el inicio de la segunda sesión y tomó varias disposiciones, que mejoraran el aspecto organizativo y que fueron anunciadas el 13 de septiembre. Para indicar de la universalidad de la Iglesia, añadió tres nuevos miembros al Consejo de presidentes (cardenales Giuseppe Siri, Stefan Wyszynski y Albert Gregory Meyer), tres

58. *Discurso en la Capilla Sixtina*, 22 de junio de 1963: AAS 55 (1963) 571.

a la Comisión Coordinadora (cardenales Gregoire Pierre Agagianian, Giacomo Lercaro y Francesco Roberti) pero la decisión más importante fue la de nombrar también cuatro moderadores del Concilio (cardenales Joseph Döpfner, Leo Jozef Suenens, Giacomo Lercaro y Gregoire Pierre Agagianian)⁵⁹, los tres primeros de línea claramente renovadora. También se añadieron diversos cambios en el procedimiento para enriquecer la participación, agilizar los debates, evitar los bloqueos y defender los derechos de las minorías a expresarse. Otra novedad de la segunda sesión fue la participación de los laicos, que colaboraron de forma importante en varias Comisiones conciliares.

¿Qué podemos decir sobre esta segunda etapa? Principalmente que el Concilio encontró una clara orientación, manifestada ya en el discurso inaugural pronunciado por el papa Pablo VI, en el que fijó cuatro objetivos para el Concilio: perfilar la teología de la Iglesia; renovación interna; promoción de la unidad de los cristianos; diálogo con el mundo contemporáneo⁶⁰. El papa mantuvo una postura no tanto de neutralidad cuanto de enorme respeto, dejando total libertad en las discusiones y sin imponer su presencia en el aula, a pesar de ser, como papa, presidente del Concilio. Sus intervenciones en esta segunda etapa las encontramos en los retoques al Reglamento y en los encargos enviados a las Comisiones, además de las audiencias, viajes y gestos, que deben leerse desde la perspectiva conciliar⁶¹. Durante esta etapa el Concilio alcanzó su edad adulta y, al finalizar, estaba en curso un debate de gran altura teológica a propósito del esquema sobre la Iglesia y más en concreto sobre el tema de la colegialidad, que comentaremos más adelante y que ocasionó una significativa intervención del papa. También merece destacarse en esta segunda etapa la aprobación de la constitución sobre Liturgia y el modo utilizado para la aprobación de los documentos del Concilio. En efecto, Pablo VI aprobaba los documentos «en virtud del poder apostólico recibido de Cristo», pero también «en unión con los venerables padres», los confirmaba después y ordenaba su promulgación, plasmando así una reencontrada praxis

59. El cardenal Suenens cuenta en sus memorias que Pablo VI pensó primero en nombrar dos *legados* (Agagianian y él mismo) pero que, siendo erróneo este término cuando el papa está en Roma, se sustituyó por el de moderadores. Al final nombró cuatro. Cf. L. J. CARDENAL SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000, 138-141.

60. Cf. AAS 55 (1963) 841-859; J. L. MARTÍN DESCALZO, *El Concilio de Juan y Pablo*, Madrid 1967, 605-624.

61. Cf. J. L. GONZÁLEZ NOVALÍN, «Juan Bautista Montini. Una vida para el papado»: J. I. SARANYANA (dir.), *Cien años de Pontificado Romano*, Pamplona 1997, 192.

colegial⁶² que más tarde encontraremos en el Código de Derecho Canónico de 1983⁶³.

3.2. Gestos y signos

3.2.1. Hacia la renovación de la Curia

A Montini se le había considerado siempre dentro de la línea reformista y abierta⁶⁴, ligado a los episcopados centroeuropeos y con gran influencia francesa en su formación, de ahí los recelos que su elección ocasionaba en ciertos ambientes de la Curia, que habían logrado de Pío XII su alejamiento a Milán en 1954. Verle retornar como papa ocasionaba algunas desconfianzas, por más que sus intervenciones en la primera sesión hubieran sido moderadas y discretas, destacando más por sus silencios que por sus palabras. Desde los primeros momentos como papa, Pablo VI intentó ser «puente»; él mejor que nadie podía lograr atraer a la Curia Romana y a la minoría conciliar a implicarse en el Vaticano II de modo que nadie se sintiera excluido. El Concilio no iba contra nadie y ninguno debía sentirse rechazado. Al mismo tiempo la necesaria renovación debía llegar tanto en las ideas, introduciendo y aceptando nuevos argumentos teológicos (ecumenismo, colegialidad, laicado...), como en la práctica, con una mayor descentralización, una modernización e internacionalización de la Curia y un replanteamiento de las relaciones con el mundo. Pablo VI procurará ser el timonel de este *aggiornamento*, que él entendía desde la vinculación con Cristo. La renovación de la Iglesia «debe arrancar igualmente de la conciencia de las relaciones que unen a la Iglesia con Cristo. La Iglesia, como hemos dicho, quiere buscar en Cristo su propia figura. Si después de esta contemplación descubre en su rostro o en su vestido nupcial alguna sombra o algún defecto, ¿qué deberá hacer espontánea y valerosamente? Es evidente que no podría hacer otra cosa que renovarse, corregirse, ajustarse mejor a su divino modelo; seguirle a El es su primer deber [...]». En este sentido tenemos que considerar el Conci-

62. Cf. E. DE LA HERA, *La noche transfigurada. Biografía de Pablo VI*, Madrid 2002, 540-541.

63. Esta idea está recogida en el canon 341 a y b del actual CIC.

64. Es reveladora la confidencia a su amigo Jean Guitton: « El papa Juan era mucho más conservador que yo, mucho más tradicional»: J. GUITTON, *Paul VI secret*, Paris 1979, 104.

lio ecuménico Vaticano II como una nueva primavera que quiere despertar las infinitas fuerzas y virtualidades espirituales que permanecen aún ocultas en el seno de la Iglesia. El Concilio se propone, como es sabido, rejuvenecer no sólo las fuerzas internas de la Iglesia, sino también las normas canónicas y las formas rituales por las que se rige»⁶⁵.

Ocho días antes de inaugurar la segunda sesión del Concilio, Pablo VI pronunció un importante discurso dirigido a la Curia Romana en el que intentó cortar las polémicas anticuriales y procuró que la Curia se embarcara sin desconfianzas en el Concilio⁶⁶. El discurso era una pieza maestra de equilibrio entre el reconocimiento a sus colaboradores y la asunción de las críticas, por lo que anunciaba una necesaria reforma: «Han pasado ya muchos años [desde la última reforma de la Curia]. Se explica que su propia organización se haya agravado debido a su misma edad venerable; se explica que acuse el desajuste de sus órganos y de sus procedimientos con respecto a las necesidades y a las costumbres de los nuevos tiempos; se explica que se experimente a la vez la necesidad de simplificarse y de descentralizarse y la de extenderse y adaptarse a los nuevos cometidos. Habrá que hacer, por tanto, diversas reformas»⁶⁷. Cuando dichas reformas lleguen en 1967 se considerarán insuficientes⁶⁸, producto del evidente deseo de Pablo VI de no herir sino más bien intentar la integración de sensibilidades. Él tuvo siempre conciencia de la necesidad de las reformas, pero también de que estas debían ser ponderadas y, si era posible, debían surgir de los propios ámbitos que se deseaban transformar.

3.2.2. *El papa que besó la tierra*

Los viajes al extranjero fueron un gesto de excepcional importancia encuadrados en la vivencia conciliar. En el discurso de clausura de la segunda sesión, pronunciado el 4 de diciembre de 1963, Pablo VI anunció su intención de viajar a Tierra Santa: «Después de madura reflexión y de largas oraciones, hemos determinado dirigirnos Nos

65. *Discurso inaugural de la segunda sesión*, 29 de septiembre de 1963: AAS 55 (1963)850-851.

66. Cf. J. L. MARTÍN DESCALZO, *El Concilio...*, 144 ss.

67. Cf. *Discurso a la Curia*, 21 de septiembre de 1963: AAS 55 (1963) 798.

68. Siendo importante, la reforma de Pablo VI no fue suficiente. Juan Pablo II volverá a reajustar la Curia de forma escasa y meramente superficial.

mismo en peregrinación a la patria de Nuestro Señor Jesucristo»⁶⁹. Y unos días después, al recibir las felicitaciones navideñas del Sacro Colegio Cardenalicio, aclaró en un bellissimo discurso que «también nosotros esperamos encontrar a Cristo en nuestro viaje, que nos parece ha de tener una gran trascendencia por su novedad, por su significación, por su resonancia, cuyo volumen no acertamos aún a calcular; pero podemos pensar que será inmensa, al menos como símbolo, como presagio, como intención [...]. Cuando encontremos al Señor Jesús, esperamos que no detenga, sino que guíe nuestros pasos, y no le preguntaremos a dónde va, sino que le diremos que vamos a buscarle [...]. E iremos a su encuentro y le pediremos perdón por todos nuestros fallos, le hablaremos de nuestra fe, que el Padre inspira y hace invencible; de nuestro humilde y total amor: Tú sabes que te amo. Le ofreceremos su Iglesia, la que él mismo edificó sobre la piedra por él elegida y consolidada y puesta como cimiento de su misterioso edificio. Le suplicaremos que nos conceda el supremo don de acoger en ella a todos los hermanos en Cristo, aun aquellos que están aún en el umbral, y a todas las gentes, incluso a las incultas y lejanas; y ello para la perfecta unidad de su Iglesia misma y para nuestra propia paz. Después volveremos, venerables hermanos, si él lo permite, para reanudar con vosotros, con la Iglesia de la Urbe y del orbe, la gran obra de hoy día, que es el Concilio, y la obra de todos los siglos, que es la redención del mundo»⁷⁰.

El viaje a Tierra Santa del 4 al 6 de enero de 1964 tuvo un marcado contenido ecuménico, al encontrarse en Jerusalén con el patriarca de Constantinopla, Atenágoras I y debemos inscribirlo dentro de la apertura de la Iglesia hacia los cristianos no católicos y hacia las otras grandes religiones que marcará el Concilio⁷¹. El punto de partida y la razón de ser de esta Iglesia fraterna y acogedora, que sale al encuentro de los hombres y mujeres de su tiempo, es el Evangelio de Cristo. Por eso el primer viaje de Pablo VI fue a Tierra Santa, la tierra de Jesús, que nos remite a los orígenes de la Iglesia y a su realidad más

69. *Discurso de clausura de la segunda sesión*, 4 de diciembre de 1963: AAS 56 (1964) 39.

70. *Discurso al Sacro Colegio Cardenalicio y a los preladados de la Curia*, 24 de diciembre de 1963: AAS 56 (1964) 46-47.

71. Cf. E. DE LA HERA, *Pablo VI, timonel de la unidad*, Zamora 1998; IBID., *Pablo VI al encuentro de las grandes religiones*, Bilbao 2001; N. FABRETTI, *Paolo VI, pellegrino ecumenico*, Turín 1964; H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia*, Salamanca 1967.

genuina. El abrazo en el que se fundieron el día 6 de enero el papa y el patriarca ecuménico mostró que, en la línea inaugurada por el Vaticano II, siglos de incomprensión y hostilidad se remitían al Dios de la misericordia y del perdón⁷². La nueva sensibilidad ecuménica traerá consigo un gesto de gran significado: el levantamiento simultáneo de los anatemas y excomuniones entre Roma y Costantinopla el 7 de diciembre de 1965, poco antes de concluir el Concilio Vaticano II.

Si el viaje a Tierra Santa supuso en encuentro con los hermanos separados y con las otras dos religiones del Libro (judaísmo e islamismo), el siguiente viaje del papa Montini, que besaba la tierra de cada país al que llegaba, avanzó en el diálogo religioso, en la tarea misionera y en la apertura de la Iglesia a los más desfavorecidos⁷³. La ocasión fue el XXXVIII Congreso Eucarístico Internacional celebrado en Bombay (India). Así, el 2 de diciembre de 1964, concluida ya la tercera sesión conciliar, Pablo VI llegó a la India. Allí estuvo hasta el 5 de diciembre. En conjunto, podemos decir que este viaje quiso ser testimonio de la universalidad de una Iglesia servidora que ha sabido encontrar el lenguaje común del corazón⁷⁴. Así lo comentó después a su regreso: «Tenemos que hacernos con un concepto más justo de la catolicidad de la Iglesia; tenemos que sentir una ánimo más extenso de la fraternidad universal para la cual nos educa y a la cual nos obliga; tenemos que afrontar con más coraje todo lo que se refiere a la presencia de la Iglesia en el mundo [porque] el cristianismo no está ligado a una sola cultura, sino que ha sido creado con capacidad de expresarse según el genio peculiar de cada civilización». Y, refiriéndose a la experiencia vivida en la India, añadió: «Hay un deber inmediato, y es el conocer mejor a los pueblos con los que, por exigencias del Evangelio, se entra en contacto, y es el de reconocer todo lo bue-

72. Atenágoras I (1886-1972) había sido exarca de los griegos ortodoxos de América del Norte y del Sur (1931). Fue elegido patriarca ecuménico de Constantinopla en 1948 y era de mente abierta. La postura de los patriarcados de Moscú y de Atenas era (y sigue siendo) mucho más cerrada y suspicaz.

73. Un signo elocuente tuvo lugar el 13 de noviembre de 1964, cuando el arzobispo Felici anunció que, para apoyar lo que se había dicho en el Concilio sobre la Iglesia de los pobres, el papa había decidido donar su tiara a los necesitados. A continuación Pablo VI colocó la tiara sobre el altar.

74. El viaje tuvo desde el principio una impronta de enorme sencillez, en un país donde los católicos son una pequeña minoría, y abundaron los gestos de sensibilidad hacia la tradición religiosa india. También fueron varios los momentos en los que Pablo VI lloró conmovido. Cf. P. HEBBLETHWAITHE, *Pablo VI...*, 340.

no que tienen, no sólo por su historia y civilización, sino debido al patrimonio de valores morales y religiosos que poseen y conservan. Este estilo del respeto católico hacia los acatólicos se está ahora decantando y desarrollando»⁷⁵.

El tercer viaje conciliar fue a la sede de la ONU, en Nueva York, durante la cuarta sesión del Vaticano II. El papa indicaba así la necesaria apertura al mundo y la apuesta inequívoca de la Iglesia por la paz. Fue una visita rapidísima, ya que Pablo VI salió de Roma el 4 de octubre de 1965 y regresó al día siguiente, pero muy intensa y de un gran significado, en la línea de la constitución *Gaudium et spes* del Concilio, ya casi a punto de finalizar. Suponía culminar la apertura de Juan XXIII a todos los hombres de buena voluntad y el luminoso contenido de la encíclica *Pacem in terris*⁷⁶. Al dirigirse a la Asamblea General Pablo VI pronunció un discurso denso y bellissimo, pronunciado en lengua francesa. Declaró que se dirigía a los representantes de las naciones como hombre y como hermano, con sencillez y humildad, llevando el saludo del Concilio reunido en Roma, expresión de una Iglesia servidora y experta en humanidad. E hizo un vehemente llamamiento a la paz: «¡Nunca jamás los unos contra los otros; jamás, nunca jamás!». Y fue aún más lejós: «Si queréis ser hermanos, dejad que caigan de vuestras manos las armas. Es imposible amar con armas ofensivas en la mano»⁷⁷. Pablo VI recordaba así que el amor, santo y seña del cristianismo, es el valor supremo que debe regir la vida de los hombres y de los pueblos, precisamente porque Dios es amor (cf. 1 Jn 4,8)⁷⁸. No es, por tanto, una utopía inalcanzable, sino una tarea y una responsabilidad en la que la Iglesia no es ajena.

3.3. Cuestiones teológicas y doctrinales

3.3.1. *Pensar la Iglesia*

En octubre de 1963, durante la segunda etapa del Concilio, se había comenzado a discutir el esquema sobre la Iglesia, presentado el 30

75. Cf. *L'Osservatore Romano*, 9 y 10 de diciembre de 1964.

76. Cf. La encíclica *Pacem in terris*: AAS 55 (1963) 257-304.

77. AAS 57 (1965) 881.

78. Así lo ha recordado el papa Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est*, sobre todo en la segunda parte.

de septiembre por el cardenal Alfredo Ottaviani⁷⁹. Además, a iniciativa del cardenal Suenens, que había informado al papa, se adjuntaba una propuesta para cambiar el orden de los temas, anteponiendo el capítulo sobre el pueblo de Dios al capítulo sobre la jerarquía. Al no haber acuerdo, acudieron a Pablo VI, pensando cada grupo contar con su apoyo. La respuesta del papa Montini fue significativa: «De hecho, mi opinión privada es la de Ottaviani; pero cuando usted [Suenens] abogó a favor de la inversión, no dije nada, dejando abierta la cuestión a la libre discusión conciliar [...]. En verdad, debo decir que no estoy convencido del cambio deseado». Sin embargo, dejó hacer y la propuesta se aprobó por gran mayoría⁸⁰.

Pronto surgieron dos temas principales de discusión: la doctrina del Colegio Episcopal y la reintroducción del diaconado permanente. Respecto al primer asunto se produjo un apasionado debate en el que se quiso involucrar al papa. Algunos padres, entre los que estaban los cardenales Ottaviani, Larraona, Siri y Ruffini, temían que el término «Colegio» al hablar de los obispos hiciera de papa un mero *primus inter pares*, con el consiguiente oscurecimiento de la doctrina del primado. Para ellos era importante precisar que la colegialidad debía entenderse siempre *con y bajo* el romano pontífice: sin el papa no hay Colegio, mientras que el papa puede actuar solo⁸¹. Otros padres, como los cardenales Suenens, Saigh, Frings y Meyer, insistían en restituir a los obispos su originaria función colegial, en la sacramentalidad de la consagración episcopal y en el avance hacia una eclesiología de comunión⁸². Respecto al diaconado permanente, unos advertían que extenderlo a hombres casados podía debilitar el celibato eclesiástico, mientras que otros lo consideraban un medio para paliar la escasez de vocaciones sacerdotales.

Aprovechando el día en que actuaba como presidente de la sesión, el cardenal Suenens anunció que se distribuiría a los padres un cuestionario indicativo sobre los puntos más polémicos para conocer su opinión. Las preguntas habían sido redactadas por el sacerdote Giuseppe Dossetti, antiguo parlamentario democristiano, que era entonces

79. El nuevo esquema sobre la Iglesia se basaba en un borrador debido a G. Philips, profesor de Teología en Lovaina, que había introducido elementos novedosos en el esquema anterior.

80. Cf. L. J. CARDENAL SUENENS, *Recuerdos...*, 145.

81. Cf. B. LAI, *Il papa non eletto. Giuseppe Siri, cardinale di Santa Romana Chiesa*, Bari 1993, 208-209.

82. Cf. L. CASTIGLIONE, *Tutto il Concilio*, Roma 2002, 175-182.

vicario general del cardenal Lercaro y que ejercía las funciones de secretario de los moderadores. El secretario del Concilio, monseñor Felici, se quejó al papa de este abuso de poder y del procedimiento irregular. También había denunciado el dualismo de funciones entre él y Dossetti, que se abrogaba un cargo que no figuraba en el Reglamento. Pablo VI, en otra decisión significativa, aun expresando su desconcierto y disgusto tanto por no haber sido informado como por la maniobra en cuanto tal, paralizó la distribución del cuestionario, pero nombró para solucionar el tema una comisión de cardenales, presidida por el decano Tisserant y con el futuro cardenal Jean Villot como secretario. Se decidió por escasísimo margen, proceder a la consulta, que tuvo lugar con autorización del papa y que arrojó un claro resultado favorable a las cuestiones, redactadas de nuevo por los teólogos de Lovaina Gérard Philiphs, Albert Prignon y Charles Moeller⁸³. El alejamiento de Dossetti, con el consiguiente reforzamiento del secretariado del Concilio, contribuyó también a superar otro obstáculo que había enrarecido el ambiente.

3.3.2. *La crisis de noviembre*

Un año después, en noviembre de 1964, encontramos otra importantísima intervención del papa Pablo VI, no exenta de profundas consecuencias. En efecto, el 16 de noviembre se inició lo que algunos comentaristas, probablemente de manera un tanto excesiva, han definido como «semana negra». Ese día el secretario del Concilio, monseñor Pericle Felici, presentó a los padres la *Nota explicativa previa*, añadi-

83. 1ª: la consagración episcopal constituye el grado supremo del sacramento del Orden (sí 2123, no 34); 2ª: todo obispo legítimamente consagrado en comunión con los obispos y el papa, que es su cabeza y el principio de su unidad, es miembro del Cuerpo de los obispos (sí 2049, no 104, nulo 1); 3ª: el Cuerpo o Colegio de los obispos sucede al colegio de los apóstoles en la tarea de evangelizar, santificar y gobernar, y que este Cuerpo, en unidad con su cabeza el pontífice romano —y nunca sin esta cabeza (cuyo derecho primacial subsiste salvo y entero sobre los pastores y fieles)—, goza del poder pleno y supremo sobre la Iglesia universal (sí 1808, no 336, nulos 14); 4ª: este poder corresponde por derecho divino al mismo Colegio de los obispos, unido a su cabeza (sí 1717, no 408, nulos 13); 5ª: es oportuno instaurar el diaconado como grado distinto y permanente del santo ministerio, según las necesidades de la Iglesia en las diferentes comarcas (sí 1588, no 525, nulos 7). Sobre este tema cf. C. TROISFONTAINES, «A propos de quelques interventions de Paul VI dans l'élaboration de Lumen gentium»: ISTITUTO PAOLO VI, *Problemi Ecclesiologici*. Brescia 1989, 97-143.

da al texto definitivo de la constitución sobre la Iglesia⁸⁴. Se trataba de un añadido por orden de Pablo VI («de la autoridad superior», se decía en el texto), que había sido preparado dentro de la Comisión Teológica y según el cual debía explicarse y comprenderse el capítulo III (constitución jerárquica de la Iglesia). La Nota resaltaba las prerrogativas del papado en cuatro puntos:

- El término *Colegio* no puede ser interpretado como un grupo de iguales, sino como un grupo estable. El paralelismo entre Pedro y los Apóstoles, por una parte, y entre el sumo pontífice y los obispos por otra no implica la transmisión de la potestad extraordinaria de los Apóstoles a sus sucesores, ni tampoco igualdad entre la cabeza y los miembros, sino proporcionalidad.
- La incorporación al Colegio como efecto de la consagración episcopal está condicionada a la *comunidad jerárquica* del nuevo obispo con el papa y los demás obispos.
- El Colegio, que no existe sin su cabeza (el papa), es también sujeto de la potestad suprema. Esta puede ejercerse bien por el romano pontífice solo o bien por el romano pontífice junto con los obispos.
- El papa, para actuar, está libre de condicionamientos por parte del Colegio Episcopal. Sin embargo, el Colegio sólo puede actuar con el consentimiento de la cabeza.

La Nota añadía que no era su intención entrar en cuestiones sobre validez y licitud resaltaba las prerrogativas del primado. En conjunto procuraba evitar una interpretación de la colegialidad lesiva a derechos del papa y fue recibida con desconcierto por la mayoría conciliar, que se transformó en claro malestar cuando monseñor Felici comunicó que la Nota no iba a ser sometida a discusión ni a votación.

La tensión creció con una segunda decisión del papa. El 19 de noviembre el cardenal Tisserant comunicó a los padres que se aplazaba la votación del documento sobre libertad religiosa, lo que suponía reenviarla al siguiente período de sesiones. La razón aducida era que, después de las modificaciones presentadas, el texto resultante requería un examen más profundo. El trasfondo era una petición de un 10 %

84. Cf. *Primauté et Collegialité. Le dossier de Gérard Philips sur la «Nota Explicativa Praevia»* (présenté avec introduction historique, annotations et annexes par Jan Grootaers), Leuven 1986 ; B. LAI, *Giuseppe Siri...*, 207-223.

de padres conciliares, en su mayoría italianos y españoles, que habían pedido más tiempo para estudiar el texto. Ni la recogida de firmas, ni la expresa petición a Pablo VI por parte de los cardenales norteamericanos Meyer y Ritter consiguieron que se volviera sobre la decisión adoptada. Tan sólo la concesión de que la libertad religiosa sería el primer tema a tratar el siguiente año⁸⁵.

El tercer golpe tuvo lugar el mismo día 19 de noviembre de 1964 cuando el, arzobispo Felici comunicó la introducción, por parte del Secretariado para la Unidad, de 19 modificaciones en el esquema sobre ecumenismo, para una mayor claridad del texto. Pronto se supo que Pablo VI, presionado por varios padres de la minoría conciliar, había enviado la víspera al Secretariado para la Unidad 40 modos de entre los cuales debían seleccionar los que mejor podían armonizarse con el texto del esquema⁸⁶. El cardenal Bea sólo pudo convocar a sus más estrechos colaboradores y elegir los 19 modos que fueron presentados al Concilio⁸⁷. La mayoría de ellos tendían a difuminar el texto, mitigando su alcance ecuménico, otros causaron gran indignación como el que, al decir que los hermanos separados encuentran a Dio en la Sagrada Escritura, sustituía el término *encuentran* por *buscan*.

La cuarta decisión del papa fue sobre Mariología. En la sesión de clausura de la tercera etapa conciliar, el 21 de noviembre de 1964, tras promulgar la constitución dogmática *Lumen gentium*, Pablo VI proclamó a María *Madre de la Iglesia*: «Para gloria de la Virgen María y consuelo nuestro, declaramos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, de todo el pueblo cristiano, tanto fieles como pastores, que la llaman Madre amantísima, y decretamos que con este dulcísimo nombre, ya desde ahora, todo el pueblo cristiano honre e invoque a la Madre de Dios»⁸⁸. Esta decisión no fue entendida por algunos, que acusaron al papa de entorpecer de forma gratuita el incipiente ecumenismo⁸⁹, además de provocar confusión ya que parecía colocar a María por encima de la Iglesia. Esto era lo que había movido a la Comisión

85. Cf. Y. CONGAR, *Troisième Session*, Paris 1965, 121-122.

86. Cf. G. ALBERIGO, *Breve historia...*, 124; K. SCHATZ, *Los Concilios ecuménicos...*, 300.

87. Cf. SCHMIDT, S., *Augustin Cardinal Bea: Spiritual profile*, London 1971.

88. *Discurso en la sesión de clausura de la tercera etapa conciliar*, 21 de noviembre de 1964: AAS 56 (1964) 1015.

89. Los propios observadores no católicos presentes en el Concilio no se sintieron muy complacidos, sino más bien extrañados por la actitud de su anfitrión. Cf. Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, vol. II, Paris 2002, 289-291.

Teológica a evitar que se incluyera este título en el texto definitivo de la *Lumen gentium* y a explicar otro título polémico como el de Mediadora⁹⁰.

3.3.3. *La libertad religiosa*

De signo distinto fue la intervención de Pablo VI respecto al documento sobre la libertad religiosa, reelaborado en profundidad, que se debatió del 15 al 21 de septiembre de 1965. Era un tema especialmente querido para el papa, que se había reunido el 6 de mayo con el arzobispo Felici, secretario del Concilio, y con el teólogo Carlo Colombo para hablar del tema. Pablo VI escribió de su puño y letra un *memorandum* de cinco páginas en el que sintetizaba su pensamiento sobre la libertad religiosa, sólidamente fundamentado en la Sagrada Escritura⁹¹. Sus ideas eran las siguientes:

- A nadie se le obligará a profesar una religión en contra de su conciencia y a nadie se le impedirá practicar una, dentro de los límites del orden, de la moralidad pública y del respeto a los demás.
- Esta libertad se extiende a los grupos, las comunidades y a la Iglesia frente al Estado.
- Los Estados deben reconocer y salvaguardar la libertad religiosa reconociendo los mismos derechos a todas las religiones o de modo preferencial a la religión específica de la totalidad de un pueblo.
- La libertad religiosa se fundamenta en la Sagrada Escritura (comprendido el Antiguo Testamento) y en el Magisterio de la Iglesia.
- Se debe profundizar especialmente en el respeto a la conciencia y en la dignidad de la persona.
- La Iglesia es libre para formular sus propias leyes⁹².

Frente a quienes defendían la opinión tradicional de que el error no tiene derechos, se fue abriendo paso una opinión más abierta. El

90. Cf. LG 62.

91. Cf. V. CARBONE, «Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della dichiarazione Dignitatis humanae»: ISTITUTO PAOLO VI (ed.), *Paolo VI e il rapporto Chiesa Mondo al Concilio*, Roma 1989, 152 ss.

92. Cf. E. DE LA HERA, *La noche transfigurada...*, 581-582.

20 de septiembre de 1965, en una reunión entre la Comisión Coordinadora, los moderadores y el secretario general, se debatieron tres posibilidades: la oportunidad de votar una declaración de principio propuesta por el cardenal Bea⁹³, votar sólo ciertos puntos clave del esquema o bien no votar nada y seguir discutiendo. No se llegó a ningún acuerdo y se remitió la cuestión al papa, quien decidió que se presentara a votación, utilizando una fórmula sugerida por la Comisión sobre la aceptación del borrador como texto definitivo. El resultado fue abrumadoramente favorable⁹⁴. El texto fue nuevamente reelaborado por el Secretariado para la Unidad fundamentando aún más claramente la libertad religiosa en la referencia del ser humano a la verdad, a la que se accede por medio de la conciencia.

3.3.4. *La notas escritas*

Pablo VI expresó también su voluntad por medio de textos escritos. Entre ellos podemos destacar, por su particular importancia, tres cartas escritas durante el último período de sesiones del Concilio. La primera, enviada al cardenal Tisserant y al secretario del Concilio, monseñor Felici, fue leída a los padres el 11 de octubre. En ella el papa expresaba su deseo de que no se debatiera públicamente el tema del celibato sacerdotal, dentro del debate del esquema sobre el ministerio y vida de los presbíteros, ya que era un tema que requería suma prudencia. Personalmente manifestaba su deseo no sólo de mantener el celibato en la Iglesia latina, sino de reforzar su observancia, ya que con esta ley los sacerdotes pueden consagrar todo su amor sólo a Cristo y dedicarse totalmente al servicio de las almas. Terminaba pidiendo a quienes tuvieran propuestas que las enviaran por escrito a la presidencia del Concilio. Prometía examinarlas atentamente delante de Dios cuando le fueran trasladadas⁹⁵.

93. La fórmula de Bea era la siguiente: «¿Place a los padres, mientras mantienen firmemente la doctrina revelada acerca de la única religión verdadera para todos, que se declare la existencia de un derecho natural a la libertad religiosa, fundada en la dignidad de la persona humana y el derecho natural a que sea reconocida en la ley civil, de acuerdo con la doctrina expuesta en el proyecto que después será mejorado con las observaciones de los padres?». Cf. P. HEBBLETHWAITE, *Pablo VI...*, 358-359 y 654; ISTITUTO PAOLO VI, *Religious liberty. Paul VI and Dignitatis humanae*, Roma 1995.

94. Los votos favorables fueron 1997, los negativos 224 y 1 nulo. Cf. G. CAPRILE (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Quarto periodo*, Roma 1968, 45.

95. Cf. R. WILTGEN, *El Rin desemboca en el Tíber*, Madrid 1999, 304.

El 18 de octubre el papa envió otra carta a la Comisión a través de la Secretaría de Estado para matizar varios puntos discutidos en el esquema sobre la Divina Revelación. Algunos, como el teólogo Kart Rahner, temían que la minoría volviera a presionar para conseguir otra Nota previa⁹⁶, pero en este caso se trataba sólo de sugerencias que el papa deseaba se estudiaran con interés aunque con libertad. Eran tres: que se expresara la absoluta necesidad de la Tradición para conocer la plenitud de la Revelación; que se insistiera más en que toda la Escritura es revelada; que se dejara claro que los Evangelios no son sólo escritos sinceros y verdaderos, sino dignos de *fe histórica*.

El 24 de noviembre de 1965, durante una reunión de la Comisión mixta encargada de trabajar en el esquema sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, el P. Sebastian Tromp leyó una carta enviada por el secretario de Estado, cardenal Amleto Giovanni Cicognani, sobre algunos asuntos relacionados con el matrimonio y la familia⁹⁷. Comunicaba el deseo del papa de que se citara explícitamente la *Casti connubii* de Pío XI y se rechazaran claramente los anticonceptivos, pues los silencios y las dudas sobre el tema podían confundir a la opinión pública. La carta incluía también cuatro modos o enmiendas. Los auditores laicos escribieron otra carta a Pablo VI manifestando su temor de los efectos que tendría en los fieles una mera reafirmación de la encíclica del papa Ratti. La carta la entregó el cardenal Maurice Roy al sustituto de la Secretaría de Estado, monseñor Angelo Dell'Acqua⁹⁸. El papa respondió por escrito que no había sido su intención imponer una fórmula definitiva ni tampoco zanjar el tema de la regulación de la natalidad, que estaba estudiando una Comisión nombrada por el propio Pablo VI. Al final se introdujeron las modificaciones indicadas por el papa, pero con fórmulas mucho más suaves y, en algún caso, de compromiso.

96. Cf. Y. CONGAR, *Mon Journal...*, vol. II, 435- 436 ; 445-446.

97. Cf. J. C. FORD-J. J. LYNCH, «Contraception: a Matter of Practical Doubt»: *The Homiletic and Pastoral Review*, abril de 1968, 563.

98. Cf. G. COTTIER, «Interventions de Paul VI dans l'élaboration de Gaudium et spes»: ISTITUTO PAOLO VI (ed.), *Paolo VI e il rapporto Chiesa Mondo al Concilio*, Roma 1989, 28-29.

3.4. Hacia el final del Concilio

3.4.1. *El papa del consenso*

Pablo VI había ido evolucionando desde la no intervención durante el segundo período de sesiones hasta la frecuente expresión de indicaciones y sugerencias en el cuarto período, pasando por las claras tomas de postura habidas durante el tercero. Muchos se sorprendieron porque, con muchas de estas decisiones, el papa pareció separarse de la mayoría renovadora y, sobre todo, por el hecho de que algunas, como las de noviembre de 1964, fueran impuestas desde arriba sin la participación del Concilio. Ni el viaje a la ONU, ni otras importantes acciones realizadas durante el último período conciliar pudieron suprimir ya la desconfianza ¿Cuáles era el Montini verdadero? Son conocidas las presiones que Pablo VI padecía por parte de los distintos grupos conciliares, que intentaban atraerlo a sus filas o, al menos, utilizarlo para respaldar su particular modo de concebir el Concilio y la Iglesia. Como se ha escrito con acierto, Giovanni Battista Montini, «si era un renovador de inteligencia, era también un equilibrado de estilo»⁹⁹. Y, podemos añadir, también de carácter. En los difíciles forcejeos conciliares, muchos se sintieron decepcionados con el papa porque no respondía sus previsiones, porque no se adaptaba al Pablo VI que habían imaginado, en perfecta correspondencia con sus propios intereses, sin dejarse convertir en un mero instrumento de facciones. Algunos se asombraban de que no utilizara el «látigo reformador», cuando esos mismos habrían apelado a la libertad si hubiera utilizado el «látigo integrista». Otros, que le consideraban un peligroso liberal, lo agitaban como bandera y apelaban a su autoridad siempre que sirviera a sus propios intereses. Las presiones al papa fueron evidentes durante todo el Concilio por parte de los diferentes grupos. Y todos ellos quedaron descontentos.

Sin embargo, ¿por qué tomó esas decisiones en el crucial mes de noviembre de 1964? ¿Por qué ese giro? La mayoría de los autores coinciden en que Pablo VI quiso, desde el principio de su pontificado, atraer a la dinámica conciliar a la minoría denominada *conservadora*, que se había sentido herida y excluida durante la primera sesión. Dicho con otras palabras, en el Vaticano II no debía haber vencedores ni vencidos, todas las voces eran necesarias en el concierto de la

99. Cf. J. L. MARTÍN DESCALZO, *El Concilio...*, 159.

Iglesia y él, el papa, jamás debía ser hombre de facción o grupo. Advertía el peligro de que la mayoría conciliar monopolizara el Vaticano II y que sectores significativos de la Iglesia se sintieran excluidos. Por eso procuró integrar a lo más posibles y la búsqueda de la unanimidad o, en su caso, de los más amplios consensos se convirtió en un objetivo a alcanzar, incluso al precio de prescindir de decisiones más valientes y más coherentes con la orientación general del Concilio¹⁰⁰.

El precio fue alto para el propio papa Montini. De aquí arrancó su imagen de hombre fluctuante, que no contentaba a nadie, sin una línea definida: un hombre de carácter vacilante, perplejo, indeciso¹⁰¹. Fue el gran drama de Pablo VI, que le acompañó durante todo su pontificado y del que él fue siempre muy consciente.

3.4.2. *El principio de muchas cosas*

El 8 de diciembre de 1965 se clausuró solemnemente el Concilio Vaticano II. El papa pronunció una breve homilía¹⁰², ya que el verdadero discurso de clausura lo había tenido el día anterior en la basílica Vaticana durante la última sesión pública¹⁰³. Comenzaba su reflexión desde una perspectiva netamente religiosa: «¿Podemos decir que hemos alabado a Dios, que hemos buscado su conocimiento y su amor, que hemos avanzado en el esfuerzo de su contemplación, en el ansia de su celebración y en el arte de anunciarlo a los hombres que nos miran como pastores y maestros de los caminos de Dios? Nos creemos sinceramente que así es». Pasaba luego a exponer el tema conductor del Concilio, que había sido «la consideración sobre la Iglesia, su naturaleza, su estructura, su misión ecuménica, su obra apostólica y misionera». Volverse sobre sí misma ha permitido a la Iglesia comprender mejor la palabra de Cristo y avanzar en la vivencia de la fe y del amor para comunicarla a todos los rincones de la tierra. Por eso, en el Concilio, la Iglesia ha sentido la necesidad «de conocer la sociedad que le rodea, de acercarse a ella, de comprenderla, de penetrar en ella, servirla y transmitirle el mensaje del Evangelio y de aproxi-

100. Cf. G. ALBERIGO, *Breve historia...*, 124.

101. Cf. K. SCHATZ, *Los Concilios ecuménicos...*, 301.

102. *Homilía en la misa para clausurar solemnemente el Concilio Vaticano II*, 8 de diciembre de 1965: AAS 58 (1966) 5-8.

103. *Homilía en la basílica de San Pedro durante la sesión pública con la que se clausuró el Concilio Vaticano II*, 7 de diciembre de 1965: AAS 58 (1966) 51-59.

marse a ella siguiéndola en su rápido y continuo cambio». Esta atención del Concilio y su juicio sobre el hombre ha sido fundamentalmente optimista, rechazando los errores desde el respeto y el amor a la persona y procurando siempre su prosperidad. Por eso la Iglesia, servidora de la humanidad, no ha querido definir dogmas, sino proponer su autorizado magisterio con amor pastoral. Concluía el papa haciéndose una pregunta y expresando un deseo y una convicción: «¿No nos enseña finalmente el Concilio a amar al hombre de un modo simple, nuevo, solemne, para amar a Dios? Amar al hombre no como instrumento, sino como fin primero para llegar al fin supremo que trasciende las cosas humanas. Y así el Concilio entero se reduce a su significativo resultado religioso que lo comprende y lo define, no siendo otra cosa que una invitación vehemente y amistosa con la que el género humano es llamado a encontrar, con la ayuda del amor fraterno, a Dios».

Comenzaba el tiempo del posconcilio, fecundo, agitado, rico, lleno de contrastes y tensiones. El viento del cambio y de la renovación sacudió la Iglesia, que se sintió viva y joven, pero también provocó excesos y falsas interpretaciones. El papa Montini vivió esos años con sufrimiento, buscando la reforma, sí, pero desde la tradición; sin rupturas, evitando heridas, tendiendo puentes de participación. A unos les pareció insuficiente; a otros, excesivo. Al inaugurar la tercera sesión del Concilio ya había anunciado la institución del Sínodo de obispos como expresión de la colegialidad, aunque sólo con carácter consultivo¹⁰⁴. También había anunciado la reforma de la Curia Romana desde la positiva valoración de su actividad: la reforma llegó en 1967¹⁰⁵, además de una progresiva internacionalización tanto de la Curia como del Sacro Colegio Cardenalicio. Fiel intérprete del Vaticano II, eliminó los rancios vestigios de la corte papal y suprimió la Guardia Palatina

104. La puesta en marcha del Sínodo de los obispos fue anunciada por Pablo VI en el discurso de apertura de la cuarta sesión conciliar: «Estará compuesto por los obispos que han de ser nombrados en su mayor parte por las Conferencias Episcopales de diferentes naciones con nuestra aprobación; lo convocará el romano pontífice, según las necesidades de la Iglesia, para servirse del consejo y la colaboración de los sagrados pastores, siempre que lo considere oportuno para el bien común de la Iglesia»: *Discurso con motivo de la apertura de la cuarta y última sesión del Concilio*, 10 de septiembre de 1965: *Concilio Ecuménico Vaticano II...*, 1160-1161.

105. Pablo VI ya había dado algunos pasos significativos durante los años del Concilio: creó el Secretariado para los no cristianos (1964) y el Secretariado para los no creyentes (1965); reformó la Suprema Congregación del Santo Oficio, que pasó a denominarse Congregación para la Doctrina de la Fe, y suprimió el Índice de libros prohibidos (1965).

y la Guardia Noble. Viajó por el mundo, inaugurando un modo de apostolado itinerante seguido y desarrollado por sus sucesores. Hombre de finísima sensibilidad, el papa Montini no siempre fue escuchado ni comprendido, aunque él procuró servir siempre, amar siempre. Hasta el final. Pablo VI, el timonel del Concilio, murió en Castelgandolfo a las 21,40 del domingo 6 de agosto de 1978, fiesta de la Transfiguración.

4. LOS OTROS PAPAS DEL VATICANO II

Hubo otros tres hombres que participaron en el Concilio durante todas sus etapas y que, andando el tiempo, llegarán a la sede de Pedro con los nombres de Juan Pablo I (1978), Juan Pablo II (1978-2005) y Benedicto XVI. Estas líneas quieren ser un breve apunte sobre estos otros papas del Vaticano II que nos permita vislumbrar cómo vivieron el Concilio Albino Luciani, Karol Wojtyła y Joseph Ratzinger.

4.1. Albino Luciani

Cuando Juan XXIII inauguró el Concilio en 1962, uno de los obispos que tomaron parte en la procesión y posterior celebración solemne fue Albino Luciani, que acababa de cumplir cincuenta años y era obispo de Vittorio Véneto desde 1958. No tomó la palabra nunca, ni intervino en ninguna de las sesiones conciliares, aunque siguió atentamente los debates y tomó abundantes notas, que le sirvieron para escribir numerosas cartas a sus diocesanos, en las que les informaba sobre los principales temas, con un estilo muy particular, casi a modo de conversación, lleno de anécdotas y citas¹⁰⁶. Era partidario de la renovación y *aggiornamento* de la Iglesia, término que prefería al de *reforma*, ya que este término insinuaba un estado de decadencia que, de hecho, no existía. Para él todo cambio deberá hacerse desde el respeto a la ortodoxia, fundamentado en la tradición viva de la Iglesia: «Se puede cambiar y se podrá decir: la Iglesia que sale del Concilio es todavía la de ayer pero renovada. Pero nunca se podrá decir: tenemos una nueva Iglesia, diferente de la que teníamos ayer»¹⁰⁷.

106. Cf. A. LUCIANI, *Un vescovo al Concilio. Lettere dal Vaticano II*, Roma 1983.

107. A. LUCIANI / GIOVANNI PAOLO I, *Opera omnia*, vol. II, Padova 1988, 442. Cf. A. TORNIELLI - A. ZANGRANDO, *Juan Pablo I, El párroco del mundo*, Madrid 2000, 63-64.

Respecto a los grandes argumentos del Concilio, el interés de Luciani se centró principalmente en tres puntos: la reforma litúrgica, la libertad religiosa y la vida de la Iglesia. Al comentar las modificaciones introducidas en la misa, uno de los temas estrella del Concilio, Albino Luciani decía que el punto de partida conciliar había sido «qué tipo de ayuda se ha de ofrecer al fiel para que recoja el mayor fruto posible». Y la ayuda ofrecida era triple: potenciar y resaltar la lectura de la palabra de Dios; usar la lengua materna de cada país¹⁰⁸; simplificar los ritos. Por lo que se refiere a la libertad religiosa, sabemos que produjo en él un auténtico choque que le llevó a un verdadero cambio de mentalidad y de apertura a las nuevas orientaciones propuestas por el Vaticano II. Él había estudiado en el seminario que sólo la verdad tenía derechos y, por tanto, era justo privar de la libertad religiosa a quienes se alejaban de la verdad. Ahora la perspectiva cambiaba: «También he cambiado yo. Antes pensaba de manera diferente y lo enseñaba así. La verdad permanece intacta, pero se propone de manera diversa, con respeto a las personas». Y lo explicaba así: «Todos estamos de acuerdo en que sólo hay una verdadera religión, y el que la conoce está obligado a practicar nada más que aquella. Pero, dicho esto, hay otras cosas que también son justas y es necesario decirlas. Es decir, que quien no se siente católico tiene derecho a profesar su religión con más motivo. El derecho natural dice que cada cual tiene derecho a buscar la verdad»¹⁰⁹. En cuanto a la vida de la Iglesia, Luciani mostró siempre una acendrada defensa de la autoridad del papa basada en el amor a su figura como sucesor de Pedro y como garantía de la unidad de la eclesial. Alejarse del papa y de su magisterio significaría romper esta unidad y poner en cuestión la estabilidad¹¹⁰. También merece destacarse el interés de Luciani por el laicado y el entusiasmo con el que acogió la promulgación de textos como *Lumen gentium*,

108. «Algunos obispos estaban temerosos: el latín —decían— es signo de la unidad de la Iglesia; dejar el latín podría también significar la pérdida de una espléndida cultura ligada al latín. Rebatían: pero si el latín no se entiende, ¿no se impide una oración mejor, se indispone y se aleja? Uno de ellos citó las palabras de san Pablo: ¿Cómo podrá el simple fiel responder Amén a tu acción de gracias si no ha entendido lo que has dicho? Quizás hayas hecho una magnífica acción de gracias, pero lo demás ha quedado sin edificar (1 Cor 14,16-17)»: *Ibid.*, vol. III, 221-225.

109. *Ibid.*, vol. IX, 259-260. Luciani volverá varias veces sobre el tema. Cf. A. LUCIANI, *Un vescovo...*, 120-136; *IBID.*, *Il Magistero*, Padova 1979, 328 ss.

110. *Ibid.*, 192. Sobre las ideas de Luciani sobre la Iglesia cf. R. KUMMER, *Albino Luciani. Papa Giovanni Paolo I. Una vita per la Chiesa*, Padova 1988, 305-322.

Apostolicam actuositatem o *Gaudium et spes* en la que veía oficialmente reconocidas intuiciones que él había procurado llevar a la práctica, dentro de sus posibilidades, ya antes del Concilio¹¹¹.

Albino Luciani fue nombrado patriarca de Venecia en 1969 y cardenal en el consistorio del 5 de marzo de 1973. Elegido papa el 26 de agosto de 1978, fue encontrado muerto, tras un fugaz pontificado, en la mañana del 29 de septiembre del mismo año. De él queda la imagen cercana y sonriente de un pastor según el espíritu del Concilio y el recuerdo inolvidable de un cristiano sencillo y bueno.

4.2. Karol Wojtyła

El papel de Karol Wojtyła en el Concilio Vaticano II fue sin duda mucho más activo que el de su antecesor. Cuando se inauguró el Concilio tenía cuarenta y dos años y era obispo auxiliar de Cracovia desde 1958, cuando Pío XII lo nombró contando apenas contaba treinta y ocho años. Tras la muerte del arzobispo de Cracovia, Eugeniusz Baziak, el 15 de junio de 1962, monseñor Wojtyła había sido elegido vicario capitular a la espera del difícil nombramiento del nuevo arzobispo. En esta condición participó en la apertura del Vaticano II¹¹².

Durante la primera sesión intervino brevemente el 7 de noviembre de 1962 en el debate sobre la renovación litúrgica, pidiendo que en el nuevo rito del Bautismo se insistiera en la obligación de los padres y padrinos de educar al niño en la fe. También intervino el 21 de noviembre en el debate sobre las fuentes de la Revelación, insistiendo en que la Revelación no es tanto comunicación de conocimientos cuanto autorrevelación de Dios, y presentó un texto escrito en el debate sobre la naturaleza y misión de la Iglesia, en el que propuso reconocer una vocación laica específica¹¹³. En el segundo período, otoño de 1963, participó en la discusión sobre la Iglesia como pueblo de Dios, tanto

111. Siempre tuvo en gran estima el papel del laicado en la Iglesia, por eso no le resultó difícil adaptarse a las orientaciones conciliares. Cf. *Ibid.*, 318 ss.

112. Cf. C. BERNSTEIN - M. POLITTI, *Su Santidad*, Barcelona 1996; P. M. LAMET, *Hombre y Papa*, Madrid 2005; T. SZULC, *El Papa Juan Pablo II. La biografía*, Barcelona 1995; G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II. Testigo de esperanza*, Barcelona 1999.

113. Sobre las intervenciones de Wojtyła en la primera sesión del Concilio cf. *Acta Synodalia Sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani Secundi*, I-2, Vaticano 1970 ss, 315; *Ibid.*, I-3, 294.

oralmente como por escrito, argumentando sobre la realidad de la Iglesia y su misión en el mundo, entendida desde la trascendencia, y sobre la vocación a la santidad¹¹⁴.

El 30 de diciembre de 1963 Wojtyla fue nombrado arzobispo de Cracovia y como tal participó en las dos siguientes sesiones conciliares. En la tercera presentó un largo escrito, en nombre del episcopado polaco, sobre el lugar que debía ocupar la Virgen María en el proyecto de documento sobre la Iglesia, a lo que añadió una intervención personal escrita en la que pedía que el capítulo sobre la Virgen no fuera el último del documento, sino el segundo, inmediatamente detrás del dedicado al misterio de la Iglesia. Su propuesta no tuvo éxito. En la discusión sobre la libertad religiosa intervino una vez de forma oral, el 25 de septiembre, y dos por escrito. En ellas presentó la libertad religiosa tanto un asunto ecuménico como una cuestión propia de las relaciones Iglesia-Estado y ofreció una reflexión sobre la libertad, considerándola en su relación con la verdad, destacando el papel de la religión, que no aliena, sino que ayuda al ser humano a alcanzar su destino. El 8 de octubre de 1964 intervino en el debate sobre el apostolado de los laicos pidiendo el diálogo con los fieles bautizados y una eclesiología no clericalizada¹¹⁵. También aportó un escrito sobre el tema específico del apostolado propio de los laicos en la Iglesia. Sin embargo, su principal contribución fue respecto al esquema sobre la Iglesia en el mundo moderno, que daría origen a la constitución *Gaudium et spes*. El 21 de octubre de 1964 habló para pedir que se tuviera una visión amplia al hablar de «mundo» y no reducirlo a las sociedades avanzadas de Europa y América del Norte. También pedía evitar una actitud negativa y cualquier clase de soliloquio magisterial. La Iglesia debía hacer su propuesta a la modernidad con argumentos, entrando en diálogo con el mundo¹¹⁶.

Durante la cuarta sesión volvió a intervenir tanto oralmente como por escrito sobre el tema de la libertad religiosa. En septiembre de 1965 habló argumentando que no es suficiente decir «soy libre», sino «soy responsable» y ofreció una declaración escrita en la que proponía pre-

114. Sobre las intervenciones de Wojtyla en la segunda sesión cf. *Ibid.*, II-3, 154-157; II-4, 340-342.

115. Curiosamente Wojtyla fue el único padre conciliar que comenzó sus intervenciones reconociendo la presencia de las mujeres: *Venerabiles patres, fratres et sorores...* Cf. G. WEIGEL, *Biografía de Juan Pablo II...*, 228.

116. Sobre las intervenciones de Wojtyla en la tercera sesión cf. *Ibid.*, III-2, 178-179; 530-532; III-4, 69-70; 788-789; III-V, 298-300; 680-683; III-7, 380-382.

sentar la libertad religiosa como doctrina revelada que está en consonancia con la razón. Varias de las ideas de Wojtyla están recogidas en el texto final de la *Dignitatis humanae*. El 28 de septiembre de 1965 tomó la palabra en el debate sobre la Iglesia en el mundo moderno, con un discurso en el que habló de la Redención de Cristo como prisma desde el cual la Iglesia hace su propuesta sobre el mundo: no es algo extrínseco al mundo, sino que le da sentido. También defendió la legítima autonomía de las realidades temporales, aunque pidió que, así como la Iglesia debe abrirse al mundo, también el mundo debe abrirse a la posibilidad de trascendencia. E insistió en que el diálogo con el ateísmo debe hacerse siempre con argumentos. Concluyó afirmando que la fe cristiana es liberadora en el más profundo sentido de la libertad humana. Hubo otras dos intervenciones de Wojtyla sobre la *Gaudium et spes*. La primera eran una serie de enmiendas a los textos, la otra tocaba el tema del amor matrimonial y pedía dialogar con las parejas casadas sobre la castidad conyugal y el método moralmente apropiado para el control de la natalidad¹¹⁷.

Así pues, la participación del Karol Wojtyla en el Concilio fue muy rica. Creado cardenal por Pablo VI el 28 de junio de 1967, lo que anunciaban sus intervenciones durante el Vaticano II lo fue desarrollando en los años posteriores como profesor universitario y arzobispo. También en su activa presencia en las sucesivas asambleas del Sínodo de los obispos podemos encontrar ya muchos de los temas y de las orientaciones que marcarán su largo y fecundo pontificado, iniciado en la tarde del 16 de octubre de 1978, cuando fue elegido sucesor de Juan Pablo I en la octava votación del cónclave, y concluido a las 21,37 del sábado 2 de abril de 2005. Aún hace falta cierta perspectiva para evaluar de forma completa la huella de Juan Pablo II en la Iglesia de nuestro tiempo, pero su vínculo con el Concilio Vaticano II debe ofrecernos, sin duda, una fuerte línea de reflexión.

4.3. Joseph Ratzinger

Cuando se inauguró el Concilio, Ratzinger no era obispo y sin embargo tuvo un destacado papel en él¹¹⁸. Contaba treinta y cinco años

117. Sobre las intervenciones de Wojtyla en la cuarta sesión cf. *Ibid.*, IV-3, 242-243; 660-663.

118. Cf. J. RATZINGER, *Mi vida*, Madrid 2005; J. ALLEN, *Pope Benedict XVI. A biography of Joseph Ratzinger*, New York 2005; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger. Una biografía*, Pamplona 2004.

y era profesor de Teología fundamental en la Universidad de Bonn. El arzobispo de Colonia, cardenal Joseph Frings¹¹⁹ había acudido a escuchar una conferencia suya sobre la teología del Concilio en la Academia Católica de Bensberg y se sintió impresionado positivamente por la claridad de ideas y el pensamiento del joven profesor. Comenzó a enviarle los textos preparatorios del Concilio y a solicitar su parecer. «Indudablemente la renovación bíblica y patrística que había tenido lugar en los decenios precedentes había dejado pocas huellas en esos documentos que daban así una impresión de rigidez y de escasa apertura, de una excesiva ligazón con la teología escolástica, de un pensamiento demasiado erudito y poco pastoral; pero hay que reconocer que habían sido elaborados con cuidado y solidez de argumentaciones»¹²⁰. El cardenal Frings llevó al profesor Ratzinger al Concilio en calidad de consejero teológico, encargo que cambiaría al final de la primera sesión por el de perito del Concilio.

Manifestó su interés por el nuevo rumbo de la reforma litúrgica y aportó sugerencias sobre el tema al cardenal Frings, pero fue en el asunto de la Revelación donde su trabajo tuvo mayor importancia. A instancias de Frings elaboró un breve texto en el que recogía diversas ideas alternativas al polémico esquema redactado por la Comisión y en el que intentaba explicar su punto de vista. El texto, apresurado, no podía competir con el oficial, por tanto se pidió al joven teólogo que colaborara con Karl Rahner en un texto más desarrollado. El 25 de octubre de 1962 los teólogos Rahner y Ratzinger presentaron en la iglesia romana de Santa Maria dell' Anima el fruto del trabajo realizado, con asistencia de varios cardenales¹²¹. Recibido con cierto apoyo, al final tampoco fue aceptado por los padres conciliares, al considerarlo demasiado genérico¹²² aunque, como hemos visto, también fue rechazado el esquema oficial. «De modo que se debía proceder a rehacer el texto. Después de complejas discusiones, sólo en la última fase de los trabajos conciliares se pudo llegar a la aprobación de la constitución sobre la palabra de Dios, uno de los textos más relevantes del Concilio»¹²³.

119. Sobre la figura del cardenal Frings, uno de los más claros representantes de la mayoría renovadora en el Concilio cf. J. ALLEN, *Pope Benedict XVI...*, 52.

120. J. RATZINGER, *Mi vida...*, 118.

121. Entre otros König, Alfrink, Liénart, Suenens, Döpfner, Siri y Montini. Cf. A. TORNIELLI, *Beneditto XVI. Il custode della fe*, Casale Monferrato 2005, 72.

122. B. LAI, *Giuseppe Siri...*, 193.

123. Cf. J. RATZINGER, *Mi vida...*, 127.

En el verano de 1963 Joseph Ratzinger obtuvo la cátedra de Teología Dogmática en la Universidad de Tubinga. Continuó colaborando con el cardenal Frings y ofreciendo sus reflexiones a los diferentes esquemas tratados en el Vaticano II. En un artículo publicado en la nueva revista *Concilium* habló de las Conferencias Episcopales y del modo de realizar el concepto de colegialidad que representan: una colegialidad no sólo con la cabeza, sino también con los demás obispos de las Iglesias particulares¹²⁴. También defendió el incipiente ecumenismo y reflexionó sobre María como modelo de la Iglesia, aunque con cierto recelo a una excesiva veneración a la Virgen: «Personalmente, al principio, estaba determinado por el severo cristocentrismo del movimiento litúrgico, que el diálogo con mis amigos protestantes intensificó todavía más»¹²⁵. Colaboró en la redacción de la constitución *Lumen gentium* y del decreto *Ad gentes* y aportó sus ideas a la discusión sobre la futura constitución *Gaudium et spes*, cuyo primer proyecto le pareció demasiado ingenuo y poco teológico. Según él «la fe se presentaba como una especie de oscura filosofía sobre cosas de las que no se sabe nada»¹²⁶. El 8 de diciembre de 1965 se clausuró el Concilio Vaticano II, con una gran riqueza a desarrollar. Según Ratzinger, sus principales logros son de extraordinaria importancia: la reforzada importancia a la Biblia y a los Padres de la Iglesia, la afirmación de la esencia de la Iglesia, el acento ecuménico, la renovación litúrgica, la inserción del primado en el conjunto de la doctrina sobre la Iglesia, la doctrina mariológica y la incorporación de la jerarquía en el misterio del cuerpo de Cristo¹²⁷.

Joseph Ratzinger desarrolló su trabajo como profesor en la Universidad de Tubinga hasta 1969, año en el que ocupó una de las cátedras de Teología Dogmática abiertas en la Universidad de Ratisbona. En marzo de 1977 fue nombrado arzobispo de Munich y Frisinga y creado cardenal en el consistorio del 27 de junio del mismo año. Con Juan Pablo II asumió la tarea de prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe desde 1981, cargo al que unió en 2002 el de decano del

124. Cf. J. RATZINGER, «Le implicazioni pastorali della collegialità»: *Concilium* 1 (1965) 30; P. BLANCO, *Joseph Ratzinger...*, 87. Por discrepancias con la línea de la revista, posteriormente abandonó *Concilium* y apoyó la fundación de la revista *Communio*.

125. Cf. J. RATZINGER, *Dios y el mundo. Entrevista con Peter Seewald*, Barcelona 2002, 278.

126. J. RATZINGER, *Problemi e risultati del Concilio Vaticano II*, Brescia 1966, 118.

127. Cf. J. RATZINGER, *Ser cristiano en la era neopagana*, Madrid 1995, 118; *IBID.*, *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona 1985, 443.

Sacro Colegio Cardenalicio, hasta su elección como sucesor de Pedro el 19 de abril de 2005, en la cuarta votación del cónclave. El de Benedicto XVI es quizás el pontificado del último papa que ha vivido directamente como protagonista el Concilio Vaticano II.

5. CONCLUSIÓN

Quiero terminar este trabajo sobre los papas del Concilio con un texto de Pablo VI en el que se expresa la enorme riqueza del Vaticano II y que conviene recordar cuando conmemoramos ahora los cuarenta años de su clausura: «La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas ha absorbido la atención de nuestro Sínodo. Vosotros, humanistas modernos, que renunciáis a la trascendencia de las cosas supremas, conferidle siquiera este mérito y reconoced nuestro nuevo humanismo: también nosotros —y más que nadie— somos promotores del hombre [...]. Una corriente de afecto y de admiración se ha volcado del Concilio hacia el mundo moderno. Ha reprobado los errores, sí, porque lo exige no menos la caridad que la verdad; pero, para las personas, sólo invitación, respeto y amor. El Concilio ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza; sus valores no sólo han sido respetados, sino honrados, sostenidos sus incesantes esfuerzos, sus aspiraciones, purificadas y bendecidas¹²⁸».

Hoy, cuarenta años después, damos gracias a Dios por Concilio Vaticano II y por los hombres que, desde la Sede de Pedro, lo hicieron posible: Juan XXIII y Pablo VI. Ellos y sus sucesores entendieron y desarrollaron su ministerio siguiendo la luminosa estela del Vaticano II, donde la Iglesia se mostró como servidora de la humanidad y testigo de la Buena Noticia de Cristo. Un Iglesia, en definitiva, viva y joven.

128. *Homilía en la basílica de San Pedro durante la sesión pública con la que se clausuró el Concilio Vaticano II*, 7 de diciembre de 1965: AAS 58 (1963) 55-56.

NUEVO ROSTRO DE LA IGLESIA

CÁNDIDO MARTÍN, O.S.A.
Centro Teológico San Agustín

Cuantos somos y nos sentimos Iglesia, soñamos con una comunidad ideal olvidando acaso que la Iglesia está formada por hombres y mujeres y no por ángeles, por ello nada extraño que encontremos defectos y desajustes que frecuentemente provocan malestar y desembocan en críticas, en ocasiones, severas, incluso, como tristemente constata la historia, hasta en luchas y divisiones. Ciertamente que el cristiano ha de ser responsable, crítico, no criticón, pues es más fácil destruir criticando que criticar construyendo. Volviendo la vista atrás y contemplando los primeros pasos de la Iglesia naciente, sentimos una sana envidia a la vez que el deseo de ser y vivir en una comunidad como la que nos describen los Hechos de los Apóstoles (cf. Hech 2,42-47) y no obstante todo, brotan ya las primeras quejas, surgen los primeros conflictos y comienzan a atisbarse síntomas de disensiones (cf. Hech 6,1).

A lo largo de los siglos y a medida que crece el número de creyentes, aumentan las dificultades tanto internas como externas, se multiplican las protestas y se incrementa el malestar, de ahí los intentos, preocupaciones y esfuerzos por mantener y edificar una Iglesia lo más semejante posible a la que Cristo quiso. Entre los medios que han cooperado para intentar conseguirlo hay que destacar precisamente los concilios. Unos, discerniendo y declarando la verdad; otros, manteniéndola, defendiéndola y esclareciéndola y otros, proponiendo la verdad de siempre «modo nuevo». El Vaticano II ha sido calificado «un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia»¹, pues ha dado buena prueba de ello intentando, desde la verdad, mejorar la situación eclesial, superando miedos y recelos, con la mirada puesta en el futuro y con el deseo de ofrecer al mundo una nueva imagen de la Iglesia. Otros le han llama-

1. K. RAHNER, «*Il nuovo volto della Chiesa*», in *Nuovi Saggi III*, Roma 1969, p. 398.

do «el concilio del Espíritu»², es decir, un evento pneumático en cuanto que es un hecho acaecido una vez que cambia algo en el presente y el futuro³ y por la doctrina de carácter penumatológico que se puede denominar mejor, una eclesiología pneumatológica. Juan XXIII denominaba al concilio en términos de «nuevo Pentecostés»⁴. Entre los documentos que nos ha legado, sobresale la constitución sobre la Iglesia en la que expone su auto conciencia y el deseo de su manifestación en apertura al mundo.

1. UNA MIRADA RETROSPECTIVA

Para cuantos hemos tenido la suerte de vivir y seguir los preámbulos del Vaticano II, sea el anuncio hecho por Juan XXIII, 25 de enero de 1959, en la basílica de San Pablo Extramuros o bien la convocatoria mediante la Constitución Apostólica «*Humanae salutis*», 25 diciembre de 1961, en la que señalaba la fecha de apertura para 1962, asistir luego a su solemne inauguración el 11 de octubre de 1962, contemplar el gran número de Obispos, procedentes de todas las partes del mundo, que acudían asiduamente cada día a las sesiones que tenían lugar en la nave central de la basílica de San Pedro, participar en algunas funciones religiosas durante su desarrollo y presenciar la ceremonia de clausura, puede acaso parecer que fue ayer y sin embargo, el tiempo, que transcurre inexorablemente, confirma lo contrario. Desde entonces hasta hoy han pasado más de cuarenta años y son innumerables los acontecimientos de todo tipo que se han ido sucediendo, pero sobre todo, se han dado dos coincidencias cronológicas tan especiales que, en la existencia personal, solo y casualmente, pueden vivirse una sola vez, sobre todo una de ellas, que avalan y recuerdan el esfumarse del tiempo: el fin de un siglo y el inicio de un nuevo milenio. El paso de estos más de cuarenta años viene a recordar que, mucha gente, entonces jóvenes, hoy son mayores o ancianos; los niños y niñas de aquel tiempo, hoy hombres y mujeres de la tercera edad; otros, han

2. H. U. von BALTHASAR, *Il Concilio dello Spirito Santo*, in *Spiritus Creator. Saggi teologici III*, Brescia 1972, p. 223; T. FEDERICI, «Spirito Santo», en *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Roma 1969, 1867-1886.

3. cf. Y. CONGAR, «Regard sur le Concile Vatican II», en *Le Concile de Vatican II. Son Église Peuple de Dieu et Corps du Christ*, Théologie historique 71, Paris 1984.

4. cf. *Discorsi messaggi Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, vol. I, Tipografia Poliglotta Vaticana 1960, pp. 334-338.

nacido en la etapa postconciliar. Ante tales grupos, se plantea el siguiente interrogante: ¿qué ha significado o qué significa para ellos el concilio? La respuesta no parece ser muy optimista pues para una gran mayoría de los primeros y sobre todo para los que han nacido después del concilio, éste sería un acontecimiento que ha pasado a la historia y de poca actualidad; incluso para bastante gente de Iglesia es el gran desconocido, «y esto es malo para la Iglesia, porque el hecho más importante de la vida eclesial en el s. XX es, para unos, *desconocido*, para otros *olvidado*, y para una mayoría, *incomprendido*»⁵.

Precisamente el 8 de diciembre de 2005, solemnidad de la Inmaculada, se cumplían cuarenta años de la clausura del que ha sido considerado el mayor y más solemne acontecimiento eclesial del s. XX, el Concilio Ecuménico Vaticano II. El entonces joven teólogo y profesor de Teología dogmática J. Ratzinger, convocado al concilio en calidad de experto, hoy Benedicto XVI, en la oración del «Angelus» hizo mención de tal evento recordando a sus predecesores Juan XXIII, Pablo VI y Juan Pablo II. Hoy, a más de cuatro décadas de la clausura conciliar, se invita de nuevo a una relectura de sus documentos, sobre todo los referentes al ser y quehacer de la Iglesia, en concreto, la constitución dogmática «Lumen Gentium» (LG), el más importante de todos, centro y clave del concilio y a cuya comprensión prestará buena ayuda la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo moderno «Gaudium et Spes» (GS), promulgada el 7 de diciembre de 1965.

La lectura y más aún un estudio comparativo del texto de la LG con documentos o textos de la época preconiliar referentes a la Iglesia, causarían en el lector o estudioso de hoy cierta sensación de extrañeza y seguramente de incompreensión por múltiples y diversas razones. Se percataría muy pronto tanto de la diferencia de lenguaje, tono (apologético) como sobre todo de la visión y comprensión teológica, y eso no obstante que el Vaticano II ha hecho propias algunas declaraciones del Vaticano I (1869-1870), desarrollando unas veces y completando otras, la doctrina que aquel había iniciado y no concluido.

El Vaticano II se propuso ofrecer una visión eclesial nueva y novedosa, con una carga bíblica-patrística-teológica-litúrgica-pastoral-ecuménica-misionera, capaz de estimular y encaminar a los creyentes a contemplar la Iglesia con espíritu renovado y renovador. En su reflexión, parte, como se expondrá más adelante, de la dimensión misté-

5. J. M. CASTILLO, *La Iglesia que quiso el Concilio*, Madrid 2001, p. 7.

rica, la Iglesia es misterio; realidad teándrica, es decir, divino-humana, con elementos invisibles y visibles, santa y con pecadores en su seno y por ello necesitada de purificación mientras peregrina por este mundo⁶, tendente a un destino divino⁷, dimensiones que al hombre de fe no pueden por menos de animar y estimular al gozo de ser y sentirse Iglesia, a no conformarse tan solo con estar en la Iglesia, y por ello a vivir una existencia en permanente apertura al compromiso y dispuesto a la responsabilidad en la misión. Incluso para el no creyente la visión conciliar ha despertado en muchos el deseo de conocer la Iglesia y no despreciarla o demonizarla sin más; en otros el cese de la persecución y en algunos el respeto y un mayor grado de tolerancia.

El concilio, es innegable, suscitó muchas y nuevas expectativas. A partir de la publicación y estudio de los documentos conciliares, han surgido una serie de eclesiologías diversas que, contemplando la Iglesia desde ópticas diferentes, han posibilitado un conocimiento más profundo y han mostrado la riqueza que encierra la realidad eclesial, así hoy se puede hablar de una eclesiología de comunión, teándrica, pneumatológica, ecuménica, etc. Interesante e importante resaltar que la concepción de la Iglesia por parte de estas eclesiologías contrasta con la existente y prácticamente única enseñada hasta entonces en los centros teológicos y seminarios según la cual la Iglesia era concebida y presentada como una *societas perfecta* cuyo elemento clave era la jerarquía, la «potestas» y su ejercicio, con las consecuencias que de tal concepción se derivan, visión incipiente en los primeros siglos del segundo milenio, transmitida y afianzada desde los inicios del s. XIV, 1302-1303, época a la que se remonta el florecer de escritos sobre la Iglesia, considerados como verdaderos tratados si bien no faltan quienes opinan que la aparición de los primeros tratados eclesiológicos, como disciplina, son del s. XVI, obra de juristas y moralistas más que de teólogos, de ahí la tendencia a la concepción y presentación eclesial desde una óptica más jurídica que teológica cuyo influjo ha perdurado hasta los días del concilio y todavía hoy no del todo abandonado ni superado en algunos ambientes.

Ch. Moeller, profesor de teología en el «Instituto Superior de ciencias religiosas» de la Universidad de Lovaina, perito del concilio, con-

6. cf. LG n. 8. Las citas de los textos conciliares están tomadas de la edición bilingüe patrocinada por la CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constitutiones. Decretos. Declaraciones*, BAC, Madrid 1993.

7. cf. Ib. n. 48.

fesaba: «recuerdo las explicaciones de mi catecismo respecto de la Iglesia, como sociedad perfecta, regida monárquicamente por el Sumo Pontífice. Recuerdo también el tratado de la Iglesia citado por el P. de Lubac, que no consagraba más que dos páginas a las relaciones de la Iglesia con Cristo»⁸.

La concepción eclesial surgida de la reflexión conciliar, profundizada y expuesta luego por los teólogos, ha conducido, a lo largo de más de cuatro décadas, a la consecución y epifanía de una imagen distinta de la Iglesia, sin duda, más bella y atrayente, más en conformidad con la comunidad que muestran los escritos neotestamentarios, en consonancia con la propuesta en los textos de la teología de los Padres y testimoniada vivencialmente en los primeros siglos. Ciertamente que aún queda mucho por conseguir pero las bases están puestas y el legado conciliar sigue clamando incesantemente por la renovación eclesial.

El Vaticano II ha sido un concilio que, a diferencia de los concilios precedentes, teniendo en cuenta que la situación en la que se desarrolló, era bien diversa de la de Trento y el Vaticano I, ha preferido exponer la doctrina de la fe de manera positiva, tratando de sembrar esperanza más que permanecer a la defensiva con el casi único objetivo de combatir herejías. El mismo Juan XXIII lo subrayaba en el discurso de apertura: «La Iglesia se ha opuesto siempre a los errores; condenándoles muchas veces con la máxima severidad. Ahora, sin embargo, prefiere usar más bien la medicina de la misericordia que la severidad. Desea salir al encuentro de los necesitados de hoy mostrando la validez de su doctrina antes que renovando las condenas»⁹. Es verdad que el concilio nos ha legado documentos dogmáticos, como *Lumen Gentium* y *Dei Verbum*, sin embargo, es un concilio pastoral; en sus documentos no hay anatemas, han sido fruto del diálogo y tienden más a la comunión que a la confrontación, a no condenar nada ni a nadie, sino a mirar con simpatía y en actitud de diálogo al mundo que nos ha tocado vivir, prefiriendo la exposición serena a la apologética y a la condena. Propone la fe no la impone.

8. Ch. MOELLER, «Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución», en G. BARAUNA (dir), *La Iglesia del Vaticano II*, 2 vols., vol. I, Barcelona 1966, p. 172.

9. JUAN XXIII, *Discurso di apertura del Concilio*: AAS 54 (1962) 792; *Civiltà Cattolica* 113 (1962) IV,214.

2. URGENCIA DE CAMBIO Y FACTORES MÁS INFLUYENTES

A lo largo de la historia cuánto no se ha hablado, escrito, dialogado y discutido acerca de la reforma de la Iglesia. Se ha hecho famoso el aforismo tantas veces repetido a través de los siglos: «Ecclesia semper reformanda». Si esta necesidad se ha dado a lo largo de la historia, el siglo XX, con la serie de acontecimientos de todo tipo que en él tuvieron lugar, algunos bien luctuosos, no iba a ser una excepción.

Recuerdo con afecto al profesor López Ibor que en una conferencia pronunciada en Roma los días del concilio, decía que el único invento del s. XX era la velocidad; la rapidez tanto en el sucederse como en el conocerse los acontecimientos, la celeridad de los cambios en todos los ámbitos de la vida a nivel tanto nacional como internacional eran la prueba. De tal situación e influjo, la Iglesia no solo no iba a quedar exenta sino que estaba necesitada. La mayor parte de los creyentes era unánime en reconocer la necesidad urgente de cambio y renovación. A esto habría que añadir las críticas severas de los contrarios a la Iglesia y más aún de los que la acechaban con ánimo poco irónico o abiertamente la perseguían.

Hoy, como en los primeros días que siguieron a la conclusión del concilio, quienes sientan interés, inquietud o curiosidad por conocer los pasos previos a su celebración, desarrollo y sobre todo su contenido, tienen la oportunidad de echar mano de los documentos, leerlos, estudiarlos y saborearlos, admirarlos o incluso criticarlos, si bien lo más importante sería tratar de actuarlos. Para comprenderlos mejor y acaso más fácilmente, quien lo desee o juzgue necesario, puede servirse de manuales, multitud de libros y revistas referentes al tema; la bibliografía en esta materia es abundante y rica en contenidos.

Es posible que, con los documentos en la mano, al lector le pueda quizás parecer que todo fue sumamente sencillo y fácil, sin embargo, no fue así; para comprobarlo es suficiente una visión retrospectiva a los albores del concilio y desde la preparación hasta su inicio las dificultades no faltaron. Una vez convocado e iniciado, basta imaginar la magna asamblea en la que, parafraseando un texto de la Escritura, Apocalipsis 7,9, estaban reunidos hombres de toda raza, lengua, pueblo y nación, con sus peculiaridades, mentalidad, costumbres y cultura.

De las cuatro etapas del concilio existe el diario detallado de sesiones que recogidas ocupan el nada despreciable número de 42 volú-

menes. Teniendo todo ello en cuenta, se pueden presagiar, cuando menos, ciertas dificultades, por una parte, a la vez que, por otra, reconocer el valor inestimable del trabajo conciliar. Dicho de otro modo, en terminología más actual, existían diferentes tendencias con bien marcados acentos y puntos de vista diversos cuando no opuestos: conservadores y progresistas. Hubo diálogo, pero no faltaron discusiones hasta llegar a una armonía, en lenguaje político, consenso, que permitiera la aprobación de los textos que desde hace más de cuarenta años tenemos a nuestro alcance y que han hecho posible no solo una nueva visión de la Iglesia sino que han despertado gran interés en el campo bíblico, teológico, litúrgico y ecuménico consiguiendo una nueva expresión, mayor comprensión y vivencia de la teología. Y en este ámbito, ha tenido y sigue teniendo su influjo el documento clave, centro y columna del Vaticano II: la *Lumen Gentium*. La necesidad e importancia de esta constitución bien merecía el esfuerzo y esmero de los Padres conciliares y teólogos, por ello nada extraño que necesitaran de tiempo, varios esquemas, cantidad de enmiendas y muchas votaciones.

Es preciso recordar, como ya ha quedado anteriormente insinuado, que la eclesiología existente hasta ese momento era una eclesiología procedente, prácticamente, de la Edad Media, que cooperaba más bien poco a la autocomprensión de la Iglesia y que como tratado teológico había sufrido profundos cambios en el s. XX, sobre todo a raíz y más aún después de la segunda guerra mundial. Los promotores fueron los teólogos de dos centros con concepciones bien diferentes: la Escuela de Tubinga que concebía la Iglesia como organismo vivo y la Escuela Romana cuya concepción era la de una Iglesia roca, autárquica de salvación.

La concepción de la Iglesia, vigente hasta el s. XIX y refrendada por el Vaticano I (1869-1870) en la constitución «*Pastor Aeternus*», era la de una «sociedad perfecta» e instrumento de salvación, jerárquicamente organizada. Lo que más se destacó en este concilio fue el poder autoritario del Romano Pontífice. La eclesiología quedaba reducida a una apologética. Se estaba viviendo más de una teología a la defensiva que de una teología de esperanza y anunciadora de un mensaje soteriológico. En la Iglesia prevalecía lo jurídico sobre lo comunitario, el poder y una cierta ostentación sobre el servicio, la humildad y la sencillez¹⁰. Tanto la Iglesia como su modo de actuar, para no

10. Era bastante común la imagen piramidal de la Iglesia en la que sobresalía la pirámide del poder sobre la pirámide de servicio, cf. C. BURKE, *Autoridad y libertad en la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 171-187.

perder el tren de la historia, no podían seguir por tales derroteros y menos aún anclarse en ellos o cerrar la puerta a los nuevos tiempos impidiendo aires nuevos y más frescos.

Juan XXIII, con intuición profética y espíritu renovador, tuvo la feliz idea de anunciar, convocar e iniciar un concilio ecuménico; no cabe duda, que se había percatado de la situación eclesial, de su distanciamiento del hombre de su tiempo y de las realidades del mundo. Para superar tal situación, quería presentar una Iglesia que ofreciera soluciones a los ingentes problemas y que aportara respuestas válidas a los profundos y reales problemas de la humanidad. Tenía la firme esperanza que en la Iglesia se diera un nuevo Pentecostés.

En el discurso de apertura del Concilio, el Papa denunció a «los profetas de calamidades que siempre están anunciando infaustos sucesos como si fuese inminente el fin de los tiempos». Manifestó su deseo de iniciar el concilio con optimismo ante los creyentes, ante el mundo, ante la vida y los acontecimientos de los tiempos modernos. Por ello, el proyecto central del concilio fue la unidad de los cristianos, apertura de la Iglesia al diálogo con el mundo moderno, romper con el eclesiocentrismo y superar el juridicismo.

De hecho, en las primeras líneas del primer documento aprobado en el concilio, la «Sacrosanctum Concilium» (SC), sobre la liturgia, 4 de diciembre de 1963, aparecen especificados los principales objetivos que se propone alcanzar: «acrecentar cada vez más la vida cristiana entre los fieles, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio, promover cuanto pueda contribuir a la unión de todos los que creen en Cristo y fortalecer todo lo que sirve para invitar a todos al seno de la Iglesia»¹¹.

La LG, aprobada, como se comprobará más adelante, por la inmensa mayoría de los Padres conciliares, presentará una Iglesia cuya base no será lo jurídico, ni lo principal la jerarquía, sino que la primacía recaerá sobre la comunidad, comunidad basada en el misterio trinitario, en la Trinidad, la comunidad de comunión más perfecta que la mente humana pueda imaginar. No exalta el **poder** como cualidad suprema sino que lo supedita al **ministerio** y éste entendido como servicio, pues la **autoridad** en la Iglesia es **servicio**. Es el mismo Cristo, su Fundador, quien lo proclama con la palabra y lo testimonia en y con su vida: «el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y dar su

11. SC n. 1.

vida como rescate por muchos» (Mt 20,27-29; Mc 9,35; Lc 22,27; Jn 13,14). La Iglesia es presentada como comunidad de evangelizados-bautizados tendente a su vez a la evangelización como misión (Mt 28,20), capaz de llevar a los hombres a la comunión. Una Iglesia que gira no en torno a sí misma, eclesiocéntrica, sino en torno a Cristo, cristocéntrica. Esta magnífica concepción se percibe nada más abrir la constitución y leer sus primeras palabras: «Lumen Gentium cum sit Christus», Cristo es la luz de los pueblos¹².

La Iglesia, en su nueva toma de conciencia, se interrogó: Iglesia ¿qué dices de tí misma? La respuesta, afortunadamente, no fue un encerrarse en sí misma, **introversión**, sino un abrirse, **extroversión**, hacia el mundo en el que entonces le tocaba vivir y del que estaba bastante alejada, como dos realidades caminantes por vías distintas cuando no opuestas. Se hizo famosa la palabra «aggiornamento», puesta al día, acuñada por Juan XXIII, una palabra que constataba la necesidad urgente de la Iglesia de ponerse al día en diversidad de campos y aspectos para caminar y no perder el ritmo de los tiempos.

Muchos fueron los caminos que favorecieron la llegada a una meta que marcaría el inicio de nueva etapa y otros tantos los factores, aunque de índole diversa, que impulsaron la celebración del concilio y que han aportado brisas renovadoras y fuerte dinamismo a una Iglesia un tanto adormecida, encerrada en su autocontemplación, es decir, girando más en torno a sí misma que en torno a su Fundador, alejada cuando no ajena a la problemática de un mundo cambiado y cambiante. Tales factores han sido recogidos y puestos de relieve en los documentos. A destacar entre otros muchos, los siguientes:

- *retorno a las fuentes*: la vuelta a las fuentes, que no significa retorno a las cavernas, sino conciencia de la necesidad de asumir lo importante, lo fundamental, es decir, retomar la Escritura, los Padres, la Liturgia, la Tradición y vida de la Iglesia cuyo estudio y comprensión posibilitarán el encuentro en el pasado de respuestas válidas a interrogantes y comportamientos en la Iglesia de hoy. Conocimiento de la Escritura para proclamarla ¿cómo evangelizar si antes no es evangelizada? Recordar las palabras del apóstol: «La fe viene de la predicación y la predicación, por la Palabra de Cristo» (Ro 10,17). El mismo concilio dio buen ejemplo de la veneración de la Palabra pues, todos los días, al inicio de la sesión matutina, se entronizaba solem-

12. LG n. 1.

nemente el libro que contenía la Palabra de Dios, signo de la presencia de Cristo en medio de los suyos (cf. Mt 18,20) y presidente de la asamblea.

El estudio de la doctrina y respuestas que los Padres de la Iglesia dieron en su tiempo a problemas que, en muchos casos y «mutatis mutandis», en poco difieren de los que hoy se plantean en las comunidades eclesiales y en la sociedad, sin duda, ha de prestar una valiosa ayuda y eficiente colaboración para solucionarlos.

En lo referente al ámbito litúrgico, tratar de conseguir, a través de su reforma, unas celebraciones inteligibles, más vivas y atrayentes, menos formalistas y rutinarias por más y mejor participadas, teniendo presente que en la celebración litúrgica se actúa el misterio pascual de Cristo y que la Eucaristía, sacramento de fraternidad, edifica la Iglesia.

- *la urgencia de la unidad, ecumenismo*: no deja de ser llamativo, lamentable y escandaloso el hecho de la división; pero es que se agrava aún más si se tiene en cuenta, y no puede no tenerse, cuando uno es consciente que se trata de un imperativo que es como el testamento del mismo Jesús que quiere y por ello suplica al Padre: «que todos sean uno para que el mundo crea...» (Jn 17,21). El ecumenismo ha subrayado, ante todo, la falta de unidad precisamente en la Iglesia que es **una** como se profesa en el Credo y ha insistido en la llamada y urgencia de la unidad. Con el movimiento ecuménico es difícil pero sin él será imposible la realización del imperativo de Jesús y hará que, mientras perdure la desunión, resuene en los oídos y en el corazón de los creyentes el triste grito del «escándalo de la división». El «unum sint» joánico compromete a todos los creyentes a la vez que urge a trabajar permanente e infatigablemente por una causa que condiciona la fe del mundo aún increyente, la credibilidad de la misma Buena Nueva, por ello el concilio tiene como uno de sus principales propósitos la restauración de la unidad¹³. A más de cuarenta años, hace sonrojar tan solo el pensar en la excomunión mutua de la «Iglesia Occidental a la Iglesia Oriental y viceversa», vigente desde 1054. Gracias al fuego y aura del Espíritu, el amor y comprensión del Patriarca Atenágoras I y del Papa Pablo VI, finalmente, el 7 de diciembre de 1965, memoria de S. Ambrosio, que la Iglesia Occidental y Oriental celebran, quedó eliminada tan triste y antievangélica situación con la

13. cf. UR n. 1; SC n. 1.

lectura de sendos documentos, el Roma en S. Jorge de Constantinopla y el de Constantinopla en S. Pedro de Roma ¹⁴.

• *el movimiento de renovación litúrgica*: inicia en 1909, y ha impulsado al cambio y a la renovación; era, sin duda, uno de los ámbitos eclesiales más necesitados. Ahora, quienes habían trabajado por la renovación de la Iglesia a través de la Liturgia, vieron con satisfacción premiados sus esfuerzos y recogidos sus deseos en la constitución conciliar «Sacrosanctum Concilium», primer fruto del Vaticano II, siendo además el primer concilio a lo largo de la historia que promulga una constitución sobre Liturgia. Es célebre al respecto la frase de R. Guardini: «La Liturgia despierta en las almas». La liturgia ha sido, dentro de la reforma conciliar, uno de los campos más novedosos a la vez que más perceptible por los creyentes, ya sea por el uso de la lengua vernácula, bien por el modo de celebrar y sobre todo por la posibilidad de participar. A nivel teológico, profundamente novedoso, pues de entender la liturgia como un «conjunto de ceremonias» o «el culto regulado por la autoridad eclesiástica» o bien «la acción, oración de los Obispos o sacerdotes a la que por concesión benévola pueden asistir los fieles»¹⁵, a definirla como lo hace el concilio: «el ejercicio del sacerdocio de Jesucristo»¹⁶, hay una diferencia realmente abismal. Los fieles tienen derecho y deber de participar en las acciones litúrgicas en virtud de su participación en el sacerdocio de Cristo¹⁷.

• *crístocentrismo*: este es el factor primordial e imprescindible en el proceso de renovación y de cambio de imagen al que el profesor A. Antón siguiendo a Y. Congar, denomina «espiritualidad crístocéntrica» de profundas raíces eucarísticas, que se plasmará en la adhesión

14. Pablo VI, «*Ambulate in dilectione*». Ad futuram rei memoriam. Roma 7 de diciembre 1965.

15. J. A. ABAD IBÁÑEZ, M. GARRIDO BOÑANO, *Iniciación a la liturgia de la Iglesia*, Madrid 1988, pp. 13-28; A. SORRENTINO, *Celebriamo con gioia*, Pellezzano, 1994, pp. 19-20.

16. SC n.7; AA.VV., *La Liturgia, momento nella storia della salvezza*. Anámnesis vol. 1, Casale Monferrato 1979; J. L. Martín, *La Liturgia de la Iglesia*. Sapientia Fidei. BAC. Madrid 1994, pp. 19-54; M. AUGÉ, *Liturgia. Historia. Celebración. Teología. Espiritualidad*, Barcelona 1995, pp. 13-16.47-53; M. KUNZLER, *La Liturgia della Chiesa*, Milano 1996, pp. 38-40.51-62; J. J., FLORES, *Introducción a la teología litúrgica*, Barcelona 2003, pp. 202-203.297-302.

17. cf. LG nn. 10.11; SC n. 14.

a Cristo, cabeza de la Iglesia¹⁸. Como ya afirmaba S. Cipriano: «Allá donde hay Eucaristía allí está la Iglesia». Cristo es el centro y la Iglesia ha de girar en torno a Cristo en, por y desde de quien existe; más aún, su permanencia y actuación en la historia dependen de Él de quien recibe todo y a quien ha de proclamar sin olvidar sus palabras: «sin mí no podéis hacer nada» (Jn 15,5). La vida de la Iglesia no ha de ser otra que el revivir a Cristo, serle fiel y en la misión, proclamarle. La Iglesia, entre las alegrías y vicisitudes de este mundo, peregrina hacia el esjaton definitivo cuya meta final es el Reino.

- *sentido comunitario*: surge el profundo sentimiento y vivo deseo de superación de lo individual; el hombre del s. XX se da cuenta que así como en el plano humano necesita del otro para desarrollar la propia personalidad, en el plano socio económico de agrupaciones, de igual manera, como creyente, necesita de la comunidad para nacer, creer, vivir y desarrollar la fe. La constitución sobre la Sagrada Liturgia lo explicitará de forma inequívoca cuando dice que: «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas sino celebraciones de la Iglesia... pertenecientes a todo el cuerpo de la Iglesia...»¹⁹. El acto supremo, en el ámbito de la fe eclesial es la celebración de la Eucaristía, sacramento de los sacramentos, que es por naturaleza comunitaria y exige comunidad, por ello ha de inculcarse y preferirse siempre la «celebración comunitaria a la celebración individual y casi privada»²⁰.

- *el laicado*: el despuntar del laicado es otro de los factores importantes que han cooperado en la configuración del nuevo rostro eclesial. Con la teología del cuerpo místico, alimentada y alentada especialmente por la encíclica «Mystici Corporis» de Pío XII, 1943, se produce un cambio eclesial en la segunda mitad del s. XX. El bautismo, que inserta al bautizado en la Iglesia, le hace miembro del cuerpo de Cristo, partícipe de su sacerdocio real, le capacita para participar activamente en las acciones litúrgicas a la vez que en la pluralidad y diversidad de funciones, carismas y ministerios (Ro 12,4ss; 1Co

18. cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*. Vol. II, BAC, Madrid 1987, p. 513ss; Y. M. CONGAR, «Autour du renouveau de l'eclesiologie» en *La vie intellectuelle* 61 (1939) 11; Id., *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid 1976.

19. SC n. 26.

20. Ib. n. 27.

12,12ss)²¹. El laico, hombre o mujer, es miembro activo del pueblo de Dios y a quien competen, si no de manera exclusiva, sí de modo particular, ciertas funciones que contribuyen al bien de la Iglesia entera²².

- *carácter misionero*: la Iglesia es misionera por naturaleza: «Como el Hijo fue enviado por el Padre, así también El envió a los Apóstoles (cf. Jn 20,21): Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas...», con la garantía de su presencia permanente: «Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo» (Mt 28,19-20). Esta tarea explicitada y encomendada en el evangelio vendrá recogida y recordada en el concilio como la misión esencial de la Iglesia²³.

- *visión y valorización de las realidades terrenas*: el reconocimiento y valoración de las realidades terrenas no solo cooperaron y favorecieron la celebración conciliar sino que sirvieron para que la Iglesia afirmara abiertamente su íntima unión con la familia humana universal y se solidariza con cuanto atañe a los hombres de nuestro tiempo²⁴. Esta consideración de las realidades terrenas cooperó también a modelar ese nuevo rostro de la Iglesia que no queda relegada a lo espiritual o encerrada en las sacristías sino que ha de salir al encuentro del hombre. No se trata, pues, de despreciar ni demonizar ni desvalorizar. La nueva visión y valoración de tales realidades quedará magníficamente plasmada en el concilio al referirse a la actividad humana, su ordenación y la justa autonomía de la realidad terrena²⁵.

Teniendo en cuenta los factores indicados, en la actualidad, tanto teólogos, liturgistas como pastoralistas tienden concordes a un planteamiento que partiendo del misterio trinitario y del misterio eucarístico se encamine y desemboque en la Iglesia comunión de comuniones, cuya proclamación y vivencia evangélica haga sentir su influjo no solo en la vida de los creyentes sino también en toda la comunidad humana llamada a la comunión con Cristo, fin último de la existencia y que camine con esperanza, bajo la guía del Espíritu Santo, hacia la pleni-

21. cf. LG nn. 10.11.12.

22. cf. Ib. n. 30.

23. cf. Ib. n. 17; AG nn. 2.5.6.

24. cf. GS n. 1.

25. Ib. GS nn. 33.34.35.36. En la enumeración y desarrollo de estos factores he seguido la exposición del Profesor J. L. CABRIA ORTEGA en su conferencia «*La Iglesia desde el Vaticano II*», pronunciada en Santander el 4 de febrero de 2002.

tud escatológica al fin de los tiempos. La nueva concepción eclesial exige sensibilidad eclesiológica que a su vez estimule a adentrarse en las veredas, siempre complejas de la comunión que no es sólo «común unión» sino reflejo, icono del Dios Trinidad donde el amor es el ceñidor de la unidad.

3. ESTRUCTURA DE LA «LUMEN GENTIUM»

Como ya ha quedado indicado, el documento clave del Vaticano II es la constitución sobre la Iglesia que en su redacción definitiva está estructurada en ocho capítulos que engloban 69 números. Añade al final la «Nota explicativa previa» procedente de la Comisión Doctrinal por mandato de la autoridad superior, para aclarar algunos aspectos referentes al capítulo tercero. La LG no solo cambia la concepción eclesial heredada y mantenida hasta entonces sino que ofrece una nueva, más bella y profunda. Es la primera vez que la Iglesia, a lo largo de su historia multisecular, se autodefine y lo hace desde una perspectiva no jurídica sino teológica. El camino hacia el documento definitivo que ha llegado hasta nosotros no fue fácil, pero al final, entre diálogos, discusiones, aceptaciones, rechazos y enmiendas, se consiguió aunar esfuerzos y así los trabajos de todos se plasmaron en la constitución.

Como la historia detallada del documento resultaría larga y traspasaría ampliamente los límites del trabajo encomendado y por otra parte resultaría probablemente un tanto pesada, ofreceré tan solo unos breves datos históricos y pasos hasta la redacción definitiva.

Apenas se hace el anuncio del concilio, se nombró una Comisión ante preparatoria del mismo. A esta comisión llegaron una abundante serie de sugerencias procedentes de los que habían sido consultados por ella misma. Las referentes al apartado sobre la Iglesia fueron recogidas en 367 proposiciones, material que fue pasado a la Comisión preparatoria y de ésta a la teológica. En 1962 queda redactado de forma sistemática un esquema sobre la Iglesia, que examinado y rehecho enteramente por la Comisión doctrinal, con ciertos retoques es aprobado fundamentalmente por parte de la Comisión central. Existe también un breve esquema sobre la «Virgen, Madre de Dios y de los hombres» que, en principio, debía ser una constitución, promulgada aparte y cuyos pormenores, sumamente interesantes, expondré más adelante.

El esquema que llega al aula conciliar será discutido del 1 al 7 de

diciembre de 1962. El cardenal Suenens, el 4 de diciembre, propone un cambio radical de la orientación del documento, cambio al que tanto el Concilio como la Comisión coordinadora se adhieren saliendo así de los contrastes surgidos y manifestados reiteradamente en las sesiones.

En enero de 1963, la futura constitución comienza a tener forma nueva según la cual señala mejor la continuidad doctrinal entre Vaticano I y Vaticano II. Se emplea un tono más pastoral y ecuménico, inicia la elaboración de una teología del laicado y abre los horizontes hacia la posición de la Iglesia frente al mundo moderno.

En este mismo año y ya en la segunda etapa conciliar, el texto vuelve de nuevo al aula donde es discutido viva y en algunos momentos acaloradamente. De hecho desde el 30 de septiembre hasta el 31 de octubre hubo 323 intervenciones. A este momento es preciso e interesante recordar una fecha, el 24 de octubre, porque en ese día tuvo lugar un acontecimiento de capital importancia y de gran trascendencia referente al esquema sobre la Virgen María que, a juzgar por el resultado de la votación, para muchos no fue fácil captar ni prever las consecuencias. Sucedió algo realmente insólito: dos delegados, representantes de dos tendencias mariológicas opuestas, defienden ante la asamblea sus respectivos puntos de vista acerca de si el tema de la Virgen María debía incluirse en el esquema de Ecclesia o mantener su lugar autónomo. Este era un punto debatido ya desde el inicio del concilio entre las dos opciones y que en conformidad con la respuesta que se diera podrían derivarse graves e imprevisibles consecuencias²⁶. Fue, sin duda, uno de los momentos más tensos tanto dentro del aula como fuera de ella. Se alzaron voces en pro y en contra, pues las dos corrientes tenían sus seguidores. El 29 de octubre de 1963 se llevó a cabo la votación sobre la siguiente propuesta: «Parece a los Padres que el esquema ‘De Beata Maria Virgine Matre Ecclesiae’ sea adaptado de tal manera que constituya el capítulo VI del esquema ‘De Ecclesia’? Hasta aquel momento el esquema De Ecclesia solo comprendía cinco capítulos. El resultado: de 2193 votantes, 1114 a favor; 1074 en contra y votos nulos 5. El requisito para la obtención de la mayoría necesitaba de 1097 votos. Como se puede apreciar por el resultado de la votación, la propuesta de los que estaban a favor de la inclusión de María en la constitución, al frente de los cuales estaba el cardenal F.

26. cf. LAURENTI, «La Vierge Marie au Concile», en *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques* 47 (1964) 32- 46; G. BESUTTI, «Note di cronaca sul Concilio Vaticano II e lo schema “De Beata Maria Vergine”», en *Marianum* 26 (1964) 1- 42.

Koning, salió adelante a pesar de las dificultades y el escaso margen de votos.

Hoy, para teólogos, mariólogos y para quienes estén medianamente versados en estas materias, les parecerá extraña y hasta incomprendible semejante situación; pero lo hubiera sido aún más si no hubiera conseguido la inclusión tal y como ahora se encuentra en el documento, porque seguramente hubiera sido motivo de duras críticas y me atrevo hasta afirmar que un borrón para el concilio ¿por qué? pues por algo que, reflexionando con serenidad y calma, hoy parece increíble ¿cómo es posible dejar fuera de la Iglesia ni más ni menos que a María, su miembro eminente y obra maestra de la redención que el Padre ha obrado por medio del Hijo en el Espíritu Santo? Se puede alegar que tendría un documento aparte, cierto, pero al margen de la Iglesia ¿Cómo contemplar a la Madre sin el Hijo o al Hijo separado de la Madre? ¿Acaso María no es miembro del cuerpo místico o no pertenece al pueblo de Dios? Más aún ¿cómo se podría entender el título «María Madre de la Iglesia»? Una vez más, el aura del Espíritu, en este caso más bien el viento impetuoso, sopló con fuerza como en el primer Pentecostés sobre los apóstoles, ahora sobre los Padres conciliares, pastores y guías de su Iglesia, haciendo resplandecer la verdad y ofreciendo a la comunidad eclesial lo mejor.

Como es obvio, ninguna de las dos opciones intentaba atacar la integridad de la doctrina católica. En este caso, lo que los Padres pretendían era poner de relieve la inserción orgánica de la persona y misión de María en el plan salvífico de Dios a lo largo de la historia de la salvación. María, en absoluto y en ningún plano atenta contra la soberanía de Dios ni del Verbo Encarnado, menos aún se puede imaginar en el plano redentivo pues ella misma, perteneciendo a la humanidad, necesita como todos los humanos de redención²⁷. Es impensable que María pueda ser obstáculo en la misión del Hijo. Aparece bien poco en el Evangelio, unida al Hijo y además basta recordar el Magnificat, María es la sierva humilde.

En julio de 1964, de nuevo se envía a los Padres la cuarta redacción cuyas discusiones tienen lugar en septiembre. Se hacen 57 votaciones parciales. En octubre se rehace el texto que se vota en noviembre en un clima de gran tensión. La Secretaría General, con el fin de calmar los ánimos notifica: a) que se ha observado fielmente el regla-

27. G. BARAÚNA, *La Santísima Virgen al servicio de la economía de la salvación* en G. BARAÚNA (Dir), *La Iglesia...* o.c., vol. II, pp. 1174-1176.

mento del Concilio; b) precisa el valor teológico de la constitución sobre la Iglesia; c) comunica la «Nota explicativa previa» al capítulo tercero, que por orden superior se añadirá al documento. Finalmente, la sexta y definitiva redacción, obtiene el voto casi unánime el 19 de noviembre. De 2145 votantes, 2134 a favor, 10 en contra, 1 nulo. La votación definitiva antes de su promulgación, realizada en presencia del Papa, se lleva a cabo el 21 de noviembre de 1964. De 2156 votantes, 2151 a favor tan solo 5 en contra. El resultado fue acogido con gozo y satisfacción general²⁸. Para que al lector le sea más fácil discernir la diferencia entre los esquemas rechazados y aprobado al final por la inmensa mayoría, los transcribo a continuación.

PRIMER ESQUEMA «DE ECCLESIA»

- 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 estado 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 las gentes
- XI. El ecumenismo.

SEGUNDO ESQUEMA «LUMEN GENTIUM»

- I. El misterio de la Iglesia
- II. Constitución jerárquica de la Iglesia y en especial el episcopado
- III. El pueblo de Dios y en particular de los laicos
- IV. Vocación a la santidad de la Iglesia

Este esquema (septiembre-octubre 1963) con solo cuatro capítulos necesitó de nueva formulación partiendo de una base aceptable. A este momento surge la discusión sobre la inclusión o no del esquema de María

El esquema «De Ecclesia» presentado en noviembre de 1962 y que fue devuelto para una nueva elaboración llevaba adjunto el texto in-

28. *Acta Concilii Vaticani II, 1962-1965*, 42 vols. La crónica de la constitución LG puede verse detalladamente en U. BETTI, *Crónica de la Constitución* en G. BARAÚNA (Dir), *La Chiesa...* o.c., pp. 145-170; P. FELICE, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa* en S. GAROFALO (Dir), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II, Roma 1969*, pp. 126-127; H. FESQUET, *Diario del Concilio*. Tutto il Concilio giorno per giorno a cura di E. MASINA, Milano 1967; A. CAPRILE, *Cronologia del Concilio Vaticano II (1958-1965)*, Roma 1969, pp. 2-59; Y. CONGAR, *Mon Journal du Concile*, Paris 2002, 2 vols. Trad italiana *Diario cronologico del Concilio (1960-1966)*, 2 vols. Cinisello Balsamo, Milano 2005.

dependiente sobre la «Bienaventurada Virgen María, Madre de Dios y Madre de los hombres».

TERCER ESQUEMA «LUMEN GENTIUM» (JULIO 1964)

- I. El misterio de la Iglesia
- II. El pueblo de Dios
- III. Constitución jerárquica de la Iglesia y particularmente el episcopado
- IV. Los laicos
- V. Universal vocación a la santidad en la iglesia
- VI. De los religiosos
- VII. Índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial
- VIII. La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia.

Comparando los esquemas, se pueden observar fácilmente las diferencias y el modo bien diverso de concebir la Iglesia y el esfuerzo realizado entre las dos redacciones²⁹. En los dos primeros lo que más priva es el aspecto jurídico mientras que en el de la constitución es la dimensión mística. Nada extraño, pues, que tanto los Padres conciliares como los teólogos no aceptaran tales esquemas.

La gran tarea llevada a cabo por el concilio toca ponerla en práctica a toda la Iglesia y si los cristianos deseaban entonces y deseamos hoy tanto la reforma eclesial, el concilio trazó las directrices. La senda ideada por el Vaticano II no ha de ser frenada, ni obstruida ni menos aún aparcada; por tanto, nada de desviación ni tergiversación y menos aún involución. Si algo de esto acaeciera, la culpa, de ninguna manera ha de recaer sobre el concilio sino sobre los que hemos de ponerlo en práctica. A la Iglesia de hoy corresponde la puesta en marcha y caminar en la línea marcada por el concilio. Por ello, a más de cuarenta años de su conclusión se nos invita a su relectura pues, guste más o guste menos el que nos lo recuerden, lo cierto es que continúa siendo desconocido, incomprendido y por ello seguramente menos practicado.

4. CONCEPCIÓN ECLESIAL EN LA LG

Es un hecho innegable que el anuncio de la celebración de un Concilio Ecuménico llamó la atención, despertó grandes ilusiones y

29. O. ROUSSEAU, *La Constitución en el cuadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas* en G. BARAÚNA (Dir.), *La Iglesia* o.cit. vol. I, pp. 125-126.

alentó no pocas esperanzas; se trataba de un evento que no sucede todos los días ni todos los años. Basta volver la vista atrás, había transcurrido ya casi un siglo desde el último, el Vaticano I. Los factores que impulsaron y urgieron tal evento fueron muchos y de índole diversa como ya se ha indicado; ilusión y esperanza no faltaban si bien el resultado no podía ser sino incierto. Cuando alguien preguntó a Juan XXIII qué esperaba del concilio, respondió: «Non saprei», no lo sé. Pero llevando a su interlocutor hacia una ventana, la abrió y le dijo: «Almeno un po' d'aria fresca», al menos un poco de aire fresco. El Papa era consciente de la situación de la Iglesia y del mundo. Su intuición profética, el afán por la tan deseada unidad y el «aggiornamento» le impulsaron al empeño personal y compromiso eclesial de embarcarse en la arriesgada empresa conciliar. No pudo presenciar nada más que una de las cuatro etapas pero dejó las bases firmes para que su sucesor lo llevara adelante y condujera a feliz término.

Hasta las puertas del concilio ¿cómo era concebida y se mostraba la Iglesia? Como una sociedad perfecta en la que la jerarquía y la «potestas» jerárquica eran el elemento esencial y ocupaban el puesto principal. Y estaba tan arraigado que ni siquiera con la publicación de la «Mystici corporis» de Pío XII, el panorama cambió mucho, a pesar de la euforia que desató y el entusiasmo que suscitó; la Iglesia seguía siendo concebida y presentada como una sociedad perfecta en la que lo que privaba era la jerarquía. El P. Y. Congar llegó a afirmar que la eclesiología era más bien «jerarcología».

Para darnos cuenta a nivel familiar, es decir, entre gente sencilla, de las diferencias entre el antes y el después de la constitución, bastaría una pequeña encuesta realizada entre gente de edades diversas, procedentes de ámbitos e incluso culturas diferentes, formulando la siguiente pregunta: para ti ¿quién o qué es la Iglesia? Es probable que tú y yo, en la época preconiliar, hubiéramos respondido a la hipotética encuesta como acaso todavía algunos responderían hoy, es decir, afirmando que la Iglesia es el Papa o el Papa y los Obispos, algunos añadirían los curas y otros acaso los religiosos y las religiosas. Y, hoy, sin duda, parecería extraño, pero entonces era la mentalidad vigente, transmitida desde siglos y aún mantenida entre los creyentes. Pero más aún debiera llamar la atención que, en nuestros días, a más de cuatro décadas de la constitución, queden aún ciertos residuos y algunas nostalgias al respecto. Ciertamente, quien conozca la mente conciliar en gene-

ral y la LG en particular, no cabe la menor duda que su respuesta no será ni siquiera parecida a la más generalizada entonces.

La novedad tanto de la conciencia como de la imagen de la Iglesia en cualquier momento de su historia se fundamenta en su mismo ser cuya dinámica es la tendencia al crecimiento hasta llegar a la plenitud (cf. Ef 1,23) y para ello necesita de cambios y de renovación permanente.

La LG dio un vuelco a lo anterior, mantiene, evidentemente, lo esencial, lo que es de fe y asume cuanto es válido, introduciendo una serie de elementos con el fin de ofrecer una nueva concepción eclesial y para ello lo primero que tiene presente es el ser, la naturaleza de la Iglesia recurriendo, como punto de partida, al fundamento originante, es decir, la Trinidad, por ello la contempla desde la óptica mística.

a) Iglesia misterio: La Iglesia es contemplada desde la óptica mística, dimensión bíblica que revela la existencia de tal misterio y desde ella descubre que su origen tiene las raíces no en lo humano y transitorio sino en lo divino, el misterio trinitario, se fundamenta en la Unitrinidad, misterio de los misterios, pues existe «ab aeterno» en la mente del Padre que:

«Dispuso convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia. Esta aparece prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada maravillosamente en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza; se constituyó en los últimos tiempos, se manifestó por la efusión del Espíritu y que llegará gloriosamente a su plenitud al final de los tiempos»³⁰.

La Iglesia, como su misma etimología indica, es convocación, ha sido llamada y convocada no por un heraldo humano sino por el mismo Dios que ha determinado reunir a los creyentes en Cristo en la Iglesia, una comunidad que no ha surgido ayer ni por casualidad, sino que ha sido preparada desde antiguo y su inicio tiene lugar en Pentecostés. Su realización en el tiempo se lleva a cabo a través del Hijo:

«enviado por el Padre, que nos eligió en El antes de la creación del mundo y nos predestinó a ser sus hijos adoptivos... Cristo, por tanto, para hacer la voluntad del Padre, inauguró en la tierra el reino de los cielos, nos reveló su misterio y nos redimió con su obediencia»³¹.

30. LG n. 2.

31. Ib. n. 3.

«El misterio de la santa Iglesia se manifiesta en su fundación. En efecto, el Señor Jesús comenzó su Iglesia con el anuncio de la Buena Noticia, ... la llegada del Reino...»³².

Cuando llega el momento culminante de la historia hace su aparición en el mundo el prometido en el paraíso (cf. Gn 3,15), el anunciado por los profetas (cf. Is 9,5) y el esperado de los pueblos. El que siendo de condición divina asume la naturaleza humana (cf. Flp 2,6-7), nacido de una mujer (Ga 4,4).

El Hijo, enviado del Padre, apenas comienza la vida pública, da inicio su misión proclamando la cercanía del reino (cf. Mc 1,15) dando origen a la Iglesia que es llevada a la consumación por el Espíritu:

«Cuando el Hijo terminó la obra que el Padre le encargó realizar en la tierra (cf. Jn 17,4), fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés para que santificara continuamente a la Iglesia y de esta manera los creyentes pudieran ir al Padre a través de Cristo en el mismo Espíritu (cf. Ef 2,18)»³³.

El Hijo, siervo crucificado, Kyrios resucitado y glorioso, regaló a los suyos, Iglesia naciente, el Espíritu que es quien les cambia de hombres de poca fe en firmes creyentes, de miedosos en valientes testigos; él es quien les impulsa y les da fuerza para presentarse en público y proclamar al Resucitado a todas las gentes, quien santifica, mantiene y conduce a la comunidad eclesial de entonces, de hoy y de siempre, hacia el Reino.

Estos tres números de la LG exponen con claridad y precisión la procedencia misteriosa de la Iglesia. De esta Iglesia que trae su origen del misterio trinitario y tiende a la teleología trinitaria, el concilio hace resurgir algunas dimensiones ya existentes en los primeros siglos y que plasmaron entonces su imagen pero poco a poco casi relegadas al olvido durante siglos.

b) Iglesia pueblo de Dios: La Iglesia misterio, procedente del misterio trinitario, es pueblo de Dios y la constitución referente al tema dice así:

«En todo tiempo y lugar ha sido grato a Dios el que le teme y practica la justicia (cf. Hech 10,35). Sin embargo, quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados, sin conexión entre

32. Ib. n. 5.

33. Ib. n. 4; S. CIPRIANO, *De orat. dom.* 23: PL 4,553.

sí, sino hacer de ellos un pueblo para que le conociera en la verdad y le sirviera con una vida santa. Eligió, pues, a Israel para pueblo suyo, hizo una alianza con él y lo fue educando poco a poco... Jesús instituyó esta nueva alianza, es decir, el Nuevo Testamento en su sangre (cf. 1Cor 11,25) convocando a las gentes entre los judíos y los gentiles para que se unieran, no según la carne, sino el Espíritu y fueran el nuevo Pueblo de Dios»³⁴.

La designación de la Iglesia como pueblo de Dios no es invención del concilio, pues basta abrir el AT, en el que está ya prefigurada la Iglesia, para encontrar y frecuentemente el término *pueblo* indicando los elegidos de Yahvé: «Me pasearé en medio de vosotros y seré para vosotros Dios y vosotros seréis para mí un pueblo» (Lev 26,12; Ex 6,7). Este pueblo, de entre todos los pueblos, es propiedad de Yahvé (Ex 19,5; Dt 14,2); consagrado a Yahvé su Dios (Dt 7,6), pueblo de su predilección (Dt 26,18), el pueblo de su heredad (Dt 4,20). Este pueblo está adornado con unas características: elección, convocación, alianza, circuncisión, liberación, le regala el maná, como alimento en su caminar hacia la tierra de promisión como meta. Algunas se encuentran en el pueblo en el NT, otras son nuevas, pero sublimadas en la Iglesia, nuevo pueblo por la presencia de Cristo. Indicar que de las 140 veces que en el NT se encuentra la palabra «laos» no se entiende siempre de la Iglesia y subrayar también que en el NT jamás designa una multitud profana ya que siempre connota una cierta resonancia religiosa³⁵.

En los Padres ya se encuentra la denominación de «pueblo» aplicada a la Iglesia. Hasta el s. IV fue la designación preferida. Es la misma constitución quien, apelando a S. Cipriano, ofrece una especie de definición eclesial de los primeros siglos en la que aparece como base la idea de pueblo:

«Así toda la Iglesia aparece como el pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo»³⁶.

Hasta entonces pocas veces se había oído mencionar tal designación, menos aún aplicar dicha connotación a la Iglesia, pues era un aspecto para unos desconocido y para otros poco menos que olvidado desde siglos.

34. Ib. n. 9.

35. O. SEMMELROTH, *La Iglesia, nuevo pueblo de Dios* en G. BARAÚNA (Dir), *La Iglesia...* o.c., vol. I, p. 453.

36. SAN CIPRIANO, *De orat. dom.* 23: PL 4,553; LG n. 4.

A mediados del s. XX, hacia 1940, D. Koster intentó despertar tal acepción pero sin éxito, al menos entonces, pues tuvo la mala suerte que en 1943 se publica la encíclica «Mystici Corporis» de Pío XII, que con su autoridad subrayaba que la idea de «cuerpo místico» era «la más importante y divina designación de la Iglesia». No obstante todo, la idea de pueblo se fue imponiendo poco a poco de tal manera que, en 1947, en ambientes alemanes, K. Mörsdorf publicaba en el manual de Derecho canónico de Eichmann, en su quinta edición, recogida luego en 1964, esta definición: «*La iglesia es el nuevo pueblo de Dios, que vive en orden jerárquico, para realizar el Reino de Dios en la tierra*». A esta definición se asociaron la exégesis y la teología.

Hoy, tal designación nos parece rica y bella; se puede afirmar que ha pasado a ser una designación familiar. Sin embargo, cuando fue propuesta a los Padres no fue así, pues su aceptación no fue inmediata. Muchos Padres se mostraron bastante reticentes porque temían una oposición entre Iglesia, pueblo de Dios e Iglesia, cuerpo místico. Pero después de aclarar los aspectos que, suponían opuestos, fue aceptado. Como acertadamente declarará el biblista R. Schnackenburg, no se trata de Iglesia pueblo o cuerpo o sacramento sino de una Iglesia que es pueblo y cuerpo y sacramento.

La Iglesia, como pueblo de Dios en el NT, está adornada de unos signos característicos que la configuran como comunidad que trasciende los límites meramente humanos y que han de concienciar a sus miembros del sentido de pertenencia, de actuar en comunión y que por su misma naturaleza reclaman y exigen la tan deseada unidad.

- **Bautismo:** para todo creyente en Cristo es la puerta de ingreso en la comunidad y medio de incorporación y signo de pertenencia al pueblo de Dios sin necesidad de la circuncisión. Al pueblo del AT se pertenecía en virtud de la raza y la sangre; tenían como signo la circuncisión. En la nueva comunidad, el bautismo conlleva fe en Cristo muerto y resucitado, exigencia «sine qua non» se puede pertenecer a la nueva comunidad (Hech 2,38.41; 8,12.16.18; 9,18; 1Co 12,13; Ga 3,27; Ro 6,1-11). El bautismo es el signo que separa formalmente del pueblo judío; el miembro del nuevo pueblo no necesita ya de la circuncisión.

- **Eucaristía:** la nueva comida, la gran novedad de la nueva alianza sellada en la sangre de Cristo y en virtud de la cual quedan abolidos todos los demás sacrificios. Los Hech 2,42-46 hablan de la fracción del

pan. Se trata de una comida especial. Ya no es el maná sino el pan, un pan especial que ha bajado del cielo, el pan de la vida (cf. Jn 6,48-51), el cuerpo y sangre de Cristo, «sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad»³⁷, comida escatológica y germen de eternidad.

- **Oración en común:** el pueblo en el AT se reunía en el templo o en las sinagogas para orar. Ahora la nueva comunidad también se reúne para orar pero no necesita ya ir al templo o a la sinagoga, lo hace en las casas privadas (cf. Hech 2,46; 12,12). La invocación va dirigida al Resucitado como Señor (cf. 1 Co 16,22-23). Cristo resucitado es el nuevo objeto de culto de la comunidad.

- **Dirección de la comunidad:** la dirección de la comunidad no es ya competencia del consejo de ancianos, la nueva comunidad tiene quienes la presidan, ahora es dirigida por los Doce, si bien Pedro, por disposición del Maestro, es el primero. Junto a él ejercieron la autoridad Juan y Santiago a quienes Pablo considera «columnas» en la Iglesia (cf. Ga 2,9). La nueva dirección está indicando una comunidad nueva.

- **Koinonía:** la comunidad del Resucitado vive en comunión de vida, de oración y tiene una ley nueva, la ley del amor. Estas características son las que nos narra S. Lucas: «La multitud de creyentes tenía un sólo corazón y una sola alma; tenían todos los bienes en común. Nadie llamaba suyos a los bienes sino que todo lo tenían en común» (Hech 4,32).

En la nueva comunidad, comunidad agápica, se vive la ley del amor, un amor más perfecto y elevado que tiende a amar a Dios y al prójimo y se extiende incluso a los enemigos (cf. Mt 5,43-48), un amor que llega hasta la entrega de la propia vida. Cristo, el Maestro así lo hizo (Jn 13,34-35; 15,12-13). En el hoy eclesial esa tal exigencia ha de manifestarse como entonces a través del amor entre los creyentes y al amor hacia todos los hombres. La dimensión agápica es un signo de tal categoría que no necesita de intérprete alguno porque es inteligible para todos en cualquier tiempo, lugar y cultura. El amor caridad como el de Cristo habla por sí solo y crea koinonía y no división.

c) **Iglesia cuerpo de Cristo:** La LG recoge en un número las imágenes de la Iglesia³⁸ y aplica a la Iglesia, entre otras, la imagen más bella y rica de cuantas aparecen en la eclesiología paulina:

37. S. AGUSTÍN, *In Io. Evang. tr.* 26,6,13: PL 35,1613.

38. LG n. 6.

«El Hijo de Dios, en la naturaleza humana que tomó para sí, venció a la muerte con su muerte y resurrección, y así redimió al hombre y lo convirtió en un ser nuevo (cf Ga 6,15; 2Cor 5,17). En efecto, por la comunicación de su Espíritu a sus hermanos, reunidos de todos los pueblos, Cristo los constituye místicamente en su cuerpo. En este cuerpo, la vida de Cristo se comunica a los creyentes, que se unen en Cristo, muerto y glorificado, por medio de los sacramentos de una manera misteriosa, pero real.

Pero como todos los miembros del cuerpo humano, aunque muchos, forman un solo cuerpo, así los fieles en Cristo (cf 1Cor 12,12). También en la construcción del cuerpo de Cristo existe una diversidad de miembros y de funciones. Cristo es la cabeza de ese cuerpo... El es cabeza del cuerpo, de la Iglesia»³⁹.

La aplicación de «cuerpo místico» a la Iglesia, no obstante su riqueza de contenido y belleza, cuenta con una dificultad que reside precisamente en el término *místico*. De hecho, la expresión «cuerpo místico» aplicada a la Iglesia no es paulina ni se encuentra en la tradición hasta el s. XII. Tal expresión se aplicaba precisamente a la presencia de Cristo en la Eucaristía para indicar lo misterioso de tal presencia y en esta dirección parece mencionarse por vez primera en el s. V, en los escritos de Hesiquio de Jerusalén, muerto el 438, en los que se puede leer:

«También nosotros nos convertimos en el cuerpo de Cristo, recibiendo su cuerpo místico»⁴⁰.

En esta misma dirección se emplea durante siglos. Los Padres de la Iglesia hablan del cuerpo de Cristo haciendo referencia tanto a la Eucaristía como a la Iglesia. S. Agustín se expresa así:

«Por tanto, si quieres entender el cuerpo de Cristo, escucha al Apóstol, que dice a los fieles: «Vosotros sois el cuerpo de Cristo y sus miembros». En consecuencia, si vosotros sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa del Señor está el misterio que sois vosotros mismos y recibís el mismo misterio que sois vosotros. A lo que respondéis con el Amen, y con vuestra respuesta lo rubricáis. Se te dice: «El cuerpo de Cristo», y respondes: «Amén». Sé miembro del cuerpo de Cristo para que sea auténtico el Amén»⁴¹.

39. Ib. n. 7.

40. HESQUIO DE JERUSALÉN, PG 93,1285, C-D.

41. S. AGUSTÍN, *Serm* 272: PL 38,1247.

El obispo de Hipona afirma en otro bello texto:

« y nosotros los miembros, todo el hombre es Él y nosotros... La plenitud de Cristo o todo el Cristo, es la Cabeza y los miembros ¿Cuál es la Cabeza y cuales los miembros? Cristo y la Iglesia»⁴².

S. León Magno más de un siglo después insiste sobre la misma idea:

«La participación en el cuerpo y sangre de Cristo no hace más que transformarnos en lo que tomamos»⁴³.

El primer documento eclesiástico que llama a la Iglesia «cuerpo místico del que Cristo es Cabeza» es la bula «Unam sanctam» de Bonifacio VIII, 18 de noviembre de 1302. Más tarde lo menciona el concilio de Florencia (1439-1445) y luego Trento (1545-1565). Se encuentra posteriormente alguna alusión en la encíclica «Satis cognitum» de León XIII (1896) y especialmente se desarrolla en la «Mystici corporis» de Pío XII (1943).

La constitución LG se hace eco del tema pero a diferencia de la encíclica de Pío XII, que considera la Iglesia como cuerpo místico desde la perspectiva teológico sociológica, la constitución conciliar lo hace desde la perspectiva teológico soteriológica siendo el punto de partida bien diverso pues inicia desde la condición teándrica del Hijo. Comienza afirmando que:

«El Hijo de Dios, en la naturaleza humana que tomó para sí, venció a la muerte con su muerte y resurrección, y lo convirtió en un ser nuevo (cf. Gá 6,15; 2 Co 5,17). En efecto, por la comunicación de su Espíritu a sus hermanos, reunidos de todos los pueblos, Cristo los constituye místicamente en su cuerpo»⁴⁴.

Con la victoria sobre la muerte y con su vida de resucitado ofrece una nueva vida. La incorporación a Cristo exige como condición ineludible el Bautismo, ingreso en la nueva vida. El Bautismo es quien posibilita también el ingreso en la Iglesia, cuerpo de Cristo. La Eucaristía edifica el cuerpo de Cristo agrupando a sus miembros en una profunda comunión existencial, edifica la Iglesia y mantiene la comunión entre los bautizados eucaristizados.

42. Ib. *In Joann tract* 21,8: PL 35,1568.

43. S. LEÓN MAGNO, *Serm* 63,7: PL 54,357.

44. LG n. 7.

Cuerpo hace referencia al mundo, misión en el mundo y en pro del mundo; la comunidad eclesial es en y para el mundo, la presencia visible del Resucitado, el modo cómo éste entra en contacto con el mundo y la historia. No en vano Pablo VI afirmaba: «La Iglesia es el proyecto visible del amor de Dios hacia la humanidad». Cristo, Cabeza, conduce la Iglesia, su cuerpo místico, hacia la plenitud.

d) La Iglesia sacramento de salvación: La designación sacramental aplicada a la Iglesia es, sin duda, una de las grandes novedades del concilio. ¿Cuándo antes se había escuchado o leído la palabra sacramento aplicada a la Iglesia? Afirmar como lo hace la constitución que la Iglesia es sacramento, presupone la procedencia de Cristo que es el *protosacramento de Dios* y de su encuentro con el hombre. Contemplar la Iglesia desde la óptica sacramental es, sin duda, uno de los redescubrimientos más felices del Vaticano II. En 1966, el P. Smulders escribía: «La palabra sacramento aplicada a la Iglesia es la clave que abre la puerta de una nueva concepción eclesiológica»⁴⁵.

En lenguaje cristiano el término sacramento es usado a partir del s. II para traducir el término griego «mysterion». La Vulgata lo traduce en las cartas paulinas unas veces por «mysterium» y otras por «sacramentum» (Ef 3,3-5; Col 1,26-27). El plan de Dios se personaliza en Cristo, que es el misterio de Dios y todas sus acciones son misterio, al menos las más salientes de su vida. Así pronto se comienza a hablar de los misterios de la vida de Cristo. En el s. III, «mysterion» comienza a significar los ritos del Bautismo y de la Eucaristía. San León Magno considera a la Iglesia en la historia como «sacramentum salutis»⁴⁶.

A partir de los siglos IV-V y hasta el medioevo «mysterion y sacramentum» son sinónimos y abarcan una amplia gama de significados que comprende desde el plan divino acerca de la salvación del hombre hasta las figuras del AT o los misterios cristianos.

Desde el medioevo en adelante, el lenguaje técnico teológico redujo el concepto de sacramento a las siete acciones sacramentales ya especificadas en el s. XI y consagradas luego por el magisterio. Desde entonces, *mysterium* viene a designar las verdades reveladas y *sacramentum* los siete signos sacramentales.

45. P. SMULDERS, *La Iglesia, sacramento de salvación* en G. BARAÚNA (Dir), *La Iglesia...*, o.cit., vol. I, p. 378.

46. SAN LEÓN MAGNO, *Serm* 23,4: PL 54,202.

La sacramentalidad de la Iglesia viene puesta de relieve en varios documentos del Vaticano II y tal insistencia está manifestando que dicha designación reviste una gran importancia para la nueva concepción eclesial; se trata ni más ni menos que de la superación de la estructura jerárquico-jurídica por la espiritual-comunal. La constitución pone de relieve que la doctrina eclesiológica es uno de los intentos principales de «descentralizar la Iglesia frente a sí misma» puesto que la pone totalmente en relación a Cristo⁴⁷. Ya en el primer documento conciliar aparece en dos ocasiones:

«Pues del costado de Cristo dormido en la cruz, nació el sacramento admirable de toda la Iglesia»⁴⁸.

«Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia que es sacramento de unidad»⁴⁹.

En la constitución GS, se encuentra también en dos números:

«La promoción de la unidad está ligada a la misión íntima de la Iglesia, puesto que ella es en Cristo como un sacramento, o sea, señal e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»⁵⁰.

«Todo el bien que el Pueblo de Dios puede aportar a la familia humana en el tiempo de su peregrinación terrena, deriva del hecho que la Iglesia es sacramento universal de salvación que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio de amor de Dios al hombre»⁵¹.

En el decreto «Ad Gentes», de nuevo la asamblea conciliar insiste sobre el tema:

«La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser «sacramento universal de salvación»⁵².

«...el Señor...antes de ascender al cielo, fundó su Iglesia como sacramento de salvación»⁵³.

47. G. MARTELET, «Horizon théologique de la deuxième session du Concile», en *NRT* 86 (1964) 449-468.

48. S. AGUSTÍN, *Enrrat in Psalm 138,2*: PL 37,1785; SC n. 5.

49. SC n. 26.

50. GS n. 42.

51. *Ib.* n. 45.

52. AG n. 1.

53. *Ib.* n. 5.

En la LG se hace referencia en tres números:

«La Iglesia es en Cristo como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano»⁵⁴.

«Dios reunió al grupo de los que creen en Jesús y lo consideran el autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y fundó la Iglesia para que sea para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad que nos salva»⁵⁵.

«...envió su Espíritu de vida a sus discípulos y por medio de El constituyó a su Cuerpo, la iglesia, como sacramento universal de salvación»⁵⁶.

La Iglesia, como clara y reiteradamente manifiestan los textos, es signo, sacramento de Cristo. La LG n. 1 expone su significado: la Iglesia es signo e instrumento de la íntima unión con Dios en la que se fundamenta la unidad del género humano. Trae su origen de la Unitrinidad y tiende a su destino que es la koinonía divina. El hombre participante de la unidad de naturaleza, está llamado a la unidad de destino. Otro elemento más que ha de influir para captar mejor la importancia de la unidad y el escándalo de la división.

Cristo, Logos encarnado, es el sacramento primordial en el sentido más pleno y profundo. En Cristo la gracia invisible ha recibido su más perfecta encarnación porque Cristo, Hombre-Dios es «imagen visible del Dios invisible» (Col 1,15). En Él está contenida la gracia en grado supereminente, gracia que viene significada y actuada en todo sacramento por ser acción de Cristo participada por a Iglesia. Todo sacramento es encuentro con Cristo.

Cristo, sacramento fontal de quien manan todos los demás sacramentos, es receptáculo visible de la gracia invisible: en Él la invisible benignidad de Dios se hace visible, tangible en la encarnación del Verbo (cf. Tit 3,4). De Cristo, Dios-hombre, salía la gracia sanante (Mt 9,20-22); es signo visible, tangible (1 Jn 1,1) y medio eficaz de la gracia que salva. Cristo es la epifanía de la benignidad de Dios para con todos los hombres. Es el misterio en Dios durante tantos siglos que se hace visible en la plenitud de los tiempos en la encarnación del Verbo nacido de una mujer (Ga 4,4).

54. LG n. 1.

55. Ib. n. 9.

56. Ib. n. 48.

La Iglesia, a su vez, es sacramento de salvación en virtud de Cristo y en koinonía con Él porque en ella están compendiadas las realidades referentes a la salvación. La Iglesia sacramento es receptáculo visible de la gracia invisible de Cristo por ser portadora de su misterio que es un misterio que salva; actúa la presencia divina en los sacramentos, signos de la gracia. En ella se da la analogía con el misterio del Verbo encarnado⁵⁷. La Iglesia sacramento es signo manifestativo y eficaz de la gracia de Dios. Cristo muerto y resucitado, signo de la reconciliación Dios-hombre. La Iglesia sacramento es medio eficaz de la gracia en cuanto que a través de ella Cristo comunica su gracia. Cristo e Iglesia están inseparablemente unidos; de tal manera que negar la instrumentalidad de la Iglesia en la obra de la salvación conduce, queriendo o sin querer, a negar la mediación de la humanidad de Cristo. La Iglesia es sacramento, medio de salvación porque a través de ella los hombres entran a formar parte del cuerpo de Cristo y participan de los medios de gracia que Él la donó. Y es medio eficaz porque las acciones que realiza, además de ser acciones de su Fundador, es el mismo Fundador quien actúa en ellas. Cristo vive en su comunidad pues donde está la Cabeza están también los miembros y por ello donde está Cristo está también la Iglesia.

Aquí tenemos cuatro aspectos, tres de ellos bien olvidados, que la LG ha recuperado y puesto de relieve posibilitando una nueva concepción de la Iglesia. En los cuatro aparece la Iglesia contemplada desde una óptica totalmente diferente y que en poco o en nada se parece a la preconiliar. Son ciertamente dimensiones que existieron en los primeros siglos pero que luego a lo largo de la historia y sobre todo a partir del segundo milenio quedaron olvidadas.

La LG ha mostrado en los números citados y en otros dentro de su conjunto, lo esencial de la Iglesia, lo que no puede cambiar, y en esta realidad se ha de insertar la componente humana, es decir, los creyentes en Cristo y desde tales dimensiones tratar de introducir en ellas tanto a creyentes como a no creyentes a la vez que todo aquello que no se opone al Evangelio. Todos los hombres están llamados a formar parte del nuevo pueblo de Dios que está presente en todas las razas de la tierra. El Reino de Cristo no es de este mundo (cf. Jn 18,36) y la Iglesia, pueblo de Dios, proclamando e introduciendo este Reino en todos los pueblos no disminuye el bien temporal ni sus valores sino

57. cf. Ib. n. 8.

que los purifica y eleva. Por tanto todos los hombres son llamados a la unidad católica del pueblo de Dios, y todos por gracia de Dios, llamados a la salvación⁵⁸.

5. NUEVO ROSTRO DE LA IGLESIA

Los aspectos resaltados en el punto anterior reflejan una nueva autoconciencia eclesial, manifiestan el modo nuevo de concebir la Iglesia y resaltan la categoría de la Iglesia por encima de cualquier sociedad. Tanto el origen como los medios y el fin la distinguen de cualquier sociedad y comunidad o asamblea, sea cual sea su denominación.

Pablo VI, el 8 de enero de 1966, refiriéndose a la gran actividad desarrollada por el concilio, ante el Cuerpo Diplomático, pronunciaba estas significativas palabras: «Si se abarca con una mirada el conjunto de los trabajos del Concilio, es fácil descubrir un rasgo característico, esto es, que se desarrollaron en torno a un tema central, el de la Iglesia. La Iglesia apareció en ellos interesada, ante todo en definirse, delimitar sus estructuras, precisar los poderes y las obligaciones de sus miembros: obispos, sacerdotes, religiosos y laicos, así como dejar consignada en los diversos textos su actitud ante los otros grupos religiosos, cristianos y no cristianos, y ante el mundo en general».

Estas palabras vienen a ser como una síntesis de la actividad del Vaticano II y confirman que la realidad eclesial se encuentra en el centro del mismo, es decir, un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia⁵⁹. Y si bien es cierto que la Iglesia se encuentra al centro de la exposición doctrinal, es preciso tener presente que es justamente para proclamar que ella no es el centro de la fe sino Cristo y que ella está en camino y mientras peregrina, prolonga, bajo la acción del Espíritu, la misión del Fundador que la recibe eternamente del Padre. Para poder presentar y contemplar el nuevo rostro de la Iglesia que ha dibujado la constitución, nada mejor que caminar de la mano con sus textos.

Entre los diversos rasgos teológicos configurantes del nuevo rostro de la Iglesia y como tal propuesto por la constitución en sus primeras palabras y que revela algo esencial e irrenunciable, están:

58. cf. Ib. n. 13.

59. K. RAHNER, «*Il nuovo volto della Chiesa*», o.c. p. 398; CARD. M. PELLEGRINO, *Comentario pastoral a la «Lumen Gentium»*, México 1968, p. 27.

• **Cristocentrismo.** «Cristo luz de los pueblos» es el rasgo primero y principal que aparece en la LG y del que proceden o al que tienden todos los demás y que ha de configurar y resplandecer en el nuevo rostro de la Iglesia. Cristo es la luz de los pueblos, ahora bien, la Iglesia, ayer, hoy y siempre, si quiere iluminar, ha de concienciarse que su luz ha de ser la de Cristo, por eso a ella corresponde señalar e iluminar el camino con el reflejo de la luz de su Señor de quien ella es portadora. Esta dimensión cristocéntrica anula todo atisbo de grandeza, de poder, dominio y autosuficiencia en la Iglesia porque iría en contra de su misma naturaleza y misión. No es ella la luz ni el centro referencial sino Cristo. De su costado nace; hacia él se dirige y tanto la misión como el fruto, de Él dependen.

Cristo, en su misión, reveló al Padre y reveló el misterio de su voluntad, misterio escondido desde siempre en Dios (cf. Ef 1,9)⁶⁰. La Iglesia, cuya procedencia es el misterio trinitario, no puede por menos que proclamar el misterio de Cristo, gracias a quien conocemos el misterio trinitario. En teología paulina el misterio hace referencia a la salvación: «Dios quiere que todos los hombres se salven...» (1Tim 2,4) y ésta se revela y se realiza en y por Cristo que es el misterio de Dios. Este misterio, el mismo Cristo se lo ha encomendado a la Iglesia y por ello ha de proclamarlo sin olvidar que ella es sierva⁶¹, que lo recibe todo de Cristo y por su gracia se encamina hacia Él.

• **Iglesia pobre.** Cristo, enviado del Padre, único Mediador entre Dios y los hombres (1Tim 2,5) realizó la obra de la redención en la pobreza y persecución. La Iglesia, si quiere ser fiel al Fundador, ha de recorrer el mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la redención⁶². Solamente una Iglesia pobre y humilde puede ser epifanía de Cristo que siendo de naturaleza divina, se anonadó asumiendo la condición humana, tomó la forma de siervo (cf. Flp 2,6-7) y por los hombres siendo rico se hizo pobre (2Cor 8,9).

Cuánto no se ha hablado, se habla, se escribe y se discute acerca de la pobreza y los pobres. Es uno de los aspectos en los que es tan fácil teorizar y llegar a pura demagogia como difícil su vivencia. La tarea de llevar el evangelio, que es la misión eclesial, necesita medios

60. DV n. 2.

61. S. SABUGAL, *La Iglesia, sierva de Dios*, Zamora 1987.

62. LG. n. 8.

humanos, económicos, etc. Esto ya lo preve la constitución, que además añade, «sin olvidar que fue instituida no para buscar la gloria terrena», ni honores, ni dominio, sino para servir como sirvió Cristo, único modelo», se la exige el ejemplo. Cristo fue enviado a evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos (Lc 4,18); a salvar a todos:

«También la Iglesia, aunque necesite de recursos humanos para realizar su misión, sin embargo, no existe para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar, también con su ejemplo, la humildad y la renuncia»⁶³.

Éste, como bien sabemos todos, es uno de los aspectos en que más se insiste por ser visible, por ser un ámbito que se presta a la crítica y por ser una realidad sangrante. En un mundo como el que nos ha tocado vivir, no obstante el progreso y el bienestar, que haya tantos millones que carezcan de lo necesario o pasen hambre o lo que es peor, que mueran de hambre, mientras otros viven a lo grande, es vergonzoso e indignante, pero no por ello menos real. No es infrecuente criticar a los demás por lo que uno cree que es un despilfarro pero sin reparar, acaso, en el propio. Acusar y tachar a la Iglesia de ser rica y estar al lado de los ricos y los poderosos es muy fácil. Y tristemente no faltan casos reales ni tampoco situaciones o comportamientos en los que se da pie para ello y que evidentemente se han de evitar por todos los medios. Con todo, es preciso distinguir entre la ostentación y el empleo de medios. Si hubieran vivido en este siglo Jesús de Nazaret o Pablo de Tarso, a buen seguro que hubieran usado los medios más apropiados con tal de propagar la Buena Nueva y prestar un servicio al necesitado. Son impresionantes al respecto las palabras de Chenu: «La Iglesia de Cristo es la Iglesia de los pobres, para ello ha de despojarse del poder con el fin de ser sierva de los hombres, reencontrar la confianza de los pobres viviendo pobre como ellos... La conexión Iglesia-Evangelio-pobres es estrictamente consubstancial»⁶⁴.

En este campo más que en otros sirve de maravilla un dicho bastante común hoy: «se acoge mejor al mártir que al profeta», es decir, al que testimonia con la vida que al que tan solo lo hace con la lengua. Es fácil y digno de todo elogio proclamar la opción radical por los pobres, el compromiso en pro del necesitado, pero la experiencia

63. Ib. n. 8.

64. M. D., CHENU, *L'Église des pauvres* en *LMD* (1965) 10-11.

confirma que no lo es tanto practicarla⁶⁵. La LG subraya la dimensión de la pobreza cuya razón más profunda es imitar a Cristo pobre. Además, la pobreza por Cristo tiene una dimensión escatológica pues en el juicio final dirá a los de su derecha: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,40).

• **Iglesia visible e invisible, institución y carisma.** Se habla de Iglesia invisible, visible, jerárquica, institucional, carismática, etc. La constitución con qué precisión lo propone para evitar divisiones, contradicciones y sobre todo dejar en claro que no son varias iglesias sino una sola Iglesia:

«Pero la sociedad dotada de órganos jerárquicos y el Cuerpo místico de Cristo, el visible y la comunidad espiritual, la Iglesia de la tierra y la Iglesia llena de bienes del cielo, no son dos realidades distintas. Forman más bien una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano ... Esta es la única Iglesia de Cristo...»⁶⁶.

Cuántas discusiones no exentas de cierta confusión sobre el tema; que si la Iglesia institucional o la carismática, jerárquica o del pueblo, como si se tratara de dos iglesias. Es una sola Iglesia que es institucional y carismática, jerárquica y pueblo de Dios, con elementos humanos y divinos. Los dones procedentes de lo divino; los defectos achacables a lo humano.

• **Iglesia santa.** En el mismo número declara que la Iglesia es santa pero siempre necesitada de conversión porque encierra en su seno a los pecadores. K. Rahner la denomina «Iglesia de los pecadores»; G. Philips, secretario de la comisión teológica y uno de los padres de la constitución: «Iglesia para los pecadores»; H. Kung: «Iglesia pecadora». La designación de Iglesia pecadora no es aceptada por los teólogos que se inclinan más bien por la de K. Rahner y la de G. Philips. La razón: la cualificación específica de la Iglesia que es la santidad,

65. La pobreza a la que invita y estimula el concilio no es otra que la pobreza evangélica; la pobreza de Cristo es evidente desde cualquier óptica que se le contemple y la Iglesia ha de ser pobre de manera afectiva y efectiva. Es digno de elogio la opción por los pobres, pero no basta, es necesario y esencial la vivencia existencial.

66. LG. n. 8.

pues Cristo y María son Iglesia y son santos, además procede del misterio que es santidad. Por ello, el concilio no dice pecadora, sino que es santa aunque en su seno están los pecadores y por ello necesita de conversión permanente. Santa la confesamos en el Credo.

El capítulo segundo de la LG está dedicado al Pueblo de Dios. Ya vimos en el punto anterior la categoría de pueblo aplicada a la Iglesia. Este pueblo de Dios goza de una triple dimensión, bastante olvidada: «sacerdotal»⁶⁷, «profética y carismática»⁶⁸.

• **La Iglesia: pueblo sacerdotal.** La comunidad misteriosa, pueblo de Dios, goza de la dimensión sacerdotal porque participa del sacerdocio de Cristo:

«Los bautizados, en efecto, por el nuevo nacimiento y por la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como casa espiritual y sacerdocio santo para que ofrezcan, a través de las obras propias del cristiano, sacrificios espirituales... El sacerdocio común de los fieles y el sacerdocio ministerial o jerárquico, están ordenados el uno al otro; ambos, en efecto, participan, cada uno a su manera, del único sacerdocio de Cristo. Su diferencia, sin embargo, es esencial y no sólo de grado»⁶⁹.

La constitución quiere concienciar a los cristianos de su condición sacerdotal, en virtud del bautismo, participación del sacerdocio de Cristo, único sacerdote. Son consagrados por la unción del Santo, capacitados para ofrecer sacrificios espirituales, auto ofrecerse como hostia viva agradable a Dios (cf. Rm 12,1) y dar testimonio de Cristo. Ejercen el sacerdocio común en los sacramentos, en la oración y acción de gracias, en el testimonio de la vida y en el ejercicio de la caridad; todos son llamados a la santidad. Tienen derecho y deber de participar activamente en las acciones litúrgicas.

• **La Iglesia: pueblo profético.** Cuando se escucha esta palabra la mente vuela a aquellos que predicen o dicen predecir el futuro. Profeta en la constitución no significa el que predice el futuro sino el que anuncia el evangelio y todo cristiano está deputado para su proclamación:

67. Ib. nn.10.11.

68. Ib. n. 12.

69. Ib. n. 10.

«La Pueblo santo de Dios participa también del carácter profético de Cristo dando un testimonio vivo de Él, sobre todo con la vida de fe y amor, y ofreciendo a Dios un sacrificio de alabanza, fruto de unos labios que aclaman su nombre (cf. Hb 13,35). La totalidad de los fieles que tienen la unción del Santo (cf. 1Jn 2,20,27), no puede equivocarse en la fe ...»⁷⁰.

La Iglesia es comunidad anunciante-denunciante, misionera⁷¹ y esto viene a indicar que anuncio, denuncia y misión no son exclusivas de la jerarquía sino que competen a todo cristiano. El compromiso evangélico exige asumir voluntaria, consciente y dinámicamente la triple tarea que el concilio asigna a los cristianos: la libertad, «libertad de los hijos de Dios» que es la libertad que «comunica el evangelio de Cristo»⁷². El amor, que se refiere al mandamiento nuevo que el concilio califica como «la ley fundamental de la perfección humana y por tanto de la transformación del mundo. Y advierte que esta caridad no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino y ante todo, en la vida ordinaria»⁷³. La causa del Reino ha de ser el centro de la dimensión profética, porque el Reino es la persona de Cristo, su palabra y su obra, teniendo presente que el Señor Jesús, predicando el Reino fundó la Iglesia⁷⁴.

Resaltar en la configuración del nuevo rostro eclesial una prerrogativa del pueblo, desconocida para algunos, olvidada para otros, el «sensus fidei», la facultad que posee el pueblo de Dios para discernir la verdad del error en virtud de la cual no puede equivocarse porque posee la unción del Santo.

• **La Iglesia: comunidad carismática.** En nuestros días es frecuente el uso de la palabra carisma aplicada indistintamente a personas que gozan ciertas aptitudes, a grupos que a través de su actividad arrastran multitudes etc. Cuando el concilio emplea esta palabra lo hace con significado bien preciso puesto que no se trata de aptitudes de una persona o grupo sino de dones procedentes del Espíritu y siempre para el servicio, pues:

70. Ib. n. 12.

71. Ib. n. 17; y los decretos «*Ad gentes*» sobre la actividad misionera de la Iglesia y «*Apostolicam actuositatem*» sobre el apostolado de los seglares.

72. cf. Ib. n. 9; GS n. 41; J. M., CASTILLO, *La Iglesia...* o.c. p. 77.

73. GS n. 38.

74. LG n. 5.

«...el Espíritu Santo también reparte gracias especiales entre los fieles de cualquier estado o condición y distribuye sus dones a cada uno según quiere (1Co 12,11)... A cada uno... se le da la manifestación del Espíritu para el bien común (1Co 12,7). Estos carismas, tanto los extraordinarios como los ordinarios y comunes, hay que recibirlos con agradecimiento y alegría, pues son muy útiles y apropiados a las necesidades de la Iglesia»⁷⁵.

Los carismas son dones gratuitos concedidos por Dios a través del Espíritu a una persona o grupo de personas pero al servicio de los demás. El Espíritu es quien los regala a su Iglesia, y dentro de ella, todos carismáticos, por ello llamados a formar la unidad del cuerpo de Cristo que ha de tender siempre al carisma más grande: la caridad (1Co 12,31). Esta dimensión se hace visible y tangible todos los días, basta abrir los ojos y ver la cantidad de obras que dirigen o en las que cooperan los cristianos a lo largo y ancho de la geografía mundial y en todos los campos. Cada uno recibe el carisma para el servicio. Bajo el influjo del Espíritu y con los dones necesarios surgen nuevas familias o movimientos en la Iglesia.

• **Iglesia jerárquica.** El capítulo tercero la LG aborda uno de los temas más debatidos en la asamblea y más discutidos después: la jerarquía. No era fácil para muchos, en especial para los miembros de la curia romana, introducir cambios que pudieran interferir en la situación vigente entonces ni tampoco lo es hoy. Todos conocemos cómo a partir del s. X y sobre todo desde Gregorio VII, s. XI, el poder era el elemento más saliente de la jerarquía. En su época pudo haber servido pero en el siglo XX no tenía ya cabida. Es evidente la necesidad de una autoridad; en la Iglesia, el mismo Jesús la prometió a Pedro en particular y a los demás y luego la confirió después de la Resurrección. Pero es necesario precisar que la potestas jerárquica desde la óptica evangélica, ha de traducirse por auctoritas, y ésta por **servicio**.

Al inicio del concilio, el tema acerca de la jerarquía precedía al tema del pueblo, luego fue pospuesto. Y esto es evidente, nadie es obispo, presbítero o diácono si antes no es cristiano. Por tanto, primero el pueblo y luego los diferentes ministerios. La jerarquía existe en función del pueblo y no se entiende si no como servicio, ha de ser una diaconía. Por eso el concilio dice:

75. Ib. n. 12.

«Cristo el Señor Para apacentar el Pueblo de Dios y acrecentarlo siempre, Cristo 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...»⁷⁶.

Todos, como cristianos, participamos del sacerdocio real de Cristo, ontológicamente iguales por el bautismo, el sacerdocio ministerial está al servicio del sacerdocio real. El servicio es esencial en la misión, más aún, la misión es servicio y por ello, para los que participan del sacerdocio ministerial es imprescindible la disponibilidad al servicio a ejemplo de Cristo que se rebajó hasta lavar los pies a sus discípulos.

«El Señor Jesús, después de orar al Padre, llamó hacia sí a los que quiso y designó a doce para que vivieran con El y para enviarlos a anunciar el Reino de Dios (cf. Mc 3,13-19; Mt 10,1- 42). Con estos Apóstoles (cf. Lc 6,13) formó una especie de Colegio o grupo estable, y eligiendo de entre ellos a Pedro lo puso al frente de él (cf. Jn 21,15-17)»⁷⁷.

Estas líneas señalan tres aspectos en referencia a Jesús antes de la elección: *oración, libertad y finalidad* a la vez que indican cómo está estructurado el grupo. De aquí se puede extraer una lección para nuestros días. Vivimos en una sociedad en la que justamente se reclaman derechos pero se olvidan deberes. En el ámbito eclesial cuantas veces, esgrimiendo la bandera de la igualdad, no se escuchan voces exigiendo ciertos derechos al mismísimo Dios. Hombre o mujer ¿quién eres tú para exigir esto o lo otro a Dios? ¿A qué títulos puedes recurrir para tal exigencia? La respuesta está en la Escritura y la recuerda la LG: «eligió a los que quiso». Los instituyó a modo de colegio, es decir, grupo estable con uno al frente, elegido no por el grupo sino por el mismo Jesús, por eso tanto la estructura como la autoridad han de deducirse de la Revelación. Así lo declara la «Nota explicativa previa» n. 1, añadida al final de la constitución en referencia al c. III.

Jesús envía a los Apóstoles, con Pedro como cabeza; a este colegio le sigue el colegio episcopal que con el sucesor de Pedro presiden y dirigen la Iglesia. La misión de Jesús es una misión universal antropológica y cronológicamente. Jesús y los apóstoles murieron pero la misión permanece; en la continuidad de la misión se da una sustitución.

76. Ib. n. 18.

77. Ib. n. 19

ción de sujetos. Los apóstoles tuvieron colaboradores a quienes confiaron consolidar la obra iniciada por ellos y estos a su vez eligieron otros varones probados que se hicieran cargo de su ministerio y así hasta nosotros. El Vaticano II ha sido el concilio del episcopado, cumbre del ministerio sagrado y plenitud del sacramento del Orden, con la triple misión: enseñar, santificar regir de la que participan también, a su modo, los presbíteros. A los obispos les asisten los presbíteros que han sido consagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, servidores del pueblo. Los diáconos en comunión con el obispo y su presbiterio están al servicio del Pueblo de Dios⁷⁸. Subrayó la colegialidad que, en honor a la verdad, está aún en mantillas.

La dimensión de servicio, en referencia a la jerarquía, es una constante en todo el capítulo tercero. Podrá el fiel o una comunidad lamentarse de la mayor o menor entrega de sus pastores pero lo que no podrá es culpar al concilio de no haberlo tratado y exigido. No se puede negar que en este aspecto se han conseguido logros, como pueden ser la cercanía, la sencillez, el trato, etc., si bien aún quedan aspectos, de capital importancia para la vida de la Iglesia en los que el influjo del concilio no ha tenido aún acceso después de cuarenta años.

• **Iglesia infalible.** No quisiera pasar por alto el tema de la infalibilidad. Incluso hoy, apenas se escucha la palabra infalibilidad, la mente de muchos vuela al Papa, desconociendo u olvidando que la infalible es la Iglesia:

«Esta infalibilidad que el divino Redentor quiso que tuviera su Iglesia cuando define la doctrina en cuestiones de fe y de moral... El Romano Pontífice, Cabeza del Colegio episcopal, goza de esta infalibilidad en virtud de su ministerio, cuando, como Pastor y Maestro de todos los fieles, que confirma en la fe a sus hermanos (cf. Lc 22,32), proclama por un acto definitivo la doctrina en cuestiones de fe y moral»⁷⁹.

Se trata de una y única infalibilidad si bien el ejercicio se lleva a cabo través de varios canales: el pueblo de Dios en el creer, los obispos dispersos por el mundo en comunión entre ellos y con el sucesor de Pedro, el concilio ecuménico y el Papa cuando habla «ex cathedra», siempre que se pronuncie sobre verdades de fe y costumbres dentro de la comunión eclesial.

78. cf. Ib. n. 21.28.29.

79. Ib. n. 25.

• **Los laicos.** En un concilio de las características del Vaticano II no podía faltar un capítulo dedicado a los laicos que son:

«todos los cristianos, excepto los miembros del orden sagrado y del estado religioso reconocido en la Iglesia»⁸⁰.

Los laicos son pueblo de Dios y su misión es de carácter secular⁸¹, es decir, que actúan más en medio del mundo ordenando las realidades temporales al Reino. Por tanto gozan de la dignidad de hijos de Dios, que es igual para todos. Están llamados a trabajar en la misión común que es edificar el cuerpo místico de Cristo y en su continua santificación. Pero están especialmente llamados:

«a contribuir al crecimiento y santificación incesante de la Iglesia... tienen como vocación especial el hacer presente y operante a la Iglesia en los lugares y circunstancias donde ella no puede llegar a ser la sal de la tierra sino a través de ellos... pueden también ser llamados de diversas maneras a cooperar más directamente con el apostolado de la Jerarquía»⁸².

Subraya la importancia del laico en la tarea evangelizadora e invita a que se les abra por doquier el camino para que participen con celo y activamente en la obra salvífica de la Iglesia. Concluye citando la *Epístola a Diognetum*, 6: «Lo que es el alma en el cuerpo, eso han de ser los cristianos en el mundo»⁸³.

• **Iglesia llamada a la santidad:** El capítulo V dedicado a la universal vocación a la santidad en la Iglesia añade una pincelada más a la configuración del nuevo rostro. Durante siglos y más incluso en el s. XX, daba la impresión que la santidad era algo privado, propio y poco menos que exclusivo de los llamados estados de perfección, en referencia sobre todo al clero, monjes, religiosos y religiosas. La LG después de reafirmar la santidad de la Iglesia en virtud de la unión a Cristo y enriquecerla con el don del Espíritu Santo, añade:

«Por eso, todos en la Iglesia, pertenezcan a la Jerarquía o sean regidos por ella, están llamados a la santidad»... «En los diversos géneros de vida y ocupación, todos cultivan la misma santidad»⁸⁴.

80. Ib. n. 31.

81. A. M.^a CALERO, *El laico en la Iglesia. Vocación y misión*, Madrid 1997.

82. LG. n. 33.

83. Ib. n. 38.

84. Ib. n. 39.41.

La constitución no privilegia ningún estado sino que invita y estimula a todos en las situaciones y circunstancias que se encuentren a santificarse y mostrar en las actividades temporales la caridad con que Dios amó al mundo. Todos los cristianos, dentro del propio estado, están invitados y aun obligados a buscar la perfección y la santidad. En cualquier estado la comunión íntima con Dios, determina la perfección y el mayor grado de santidad.

• **Iglesia invitada a seguir los consejos evangélicos.** El capítulo VI aborda el tema de los religiosos y en él recalca la validez de los consejos evangélicos que, aunque no pertenece a la estructura jerárquica de la Iglesia, sí pertenece a su vida y santidad. Y hace un elogio a cuantos desde ese ámbito se entregan y trabajan por los demás:

«Por eso este sagrado Sínodo anima y alaba a los hombres y mujeres, a los Hermanos y Hermanas que, en los monasterios, en las escuelas y hospitales o en las misiones, adornan a la Esposa de Cristo con su constante y humilde fidelidad consagrada y prestan a todos los hombres los servicios más diversos y generosos»⁸⁵.

• **Iglesia en camino hacia el Reino.** El capítulo VII presenta la índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial. El destino del hombre es la vida futura, una vida en comunión, fin de la peregrinación que inserta al hombre en la gloria, en koinonía perfecta y definitiva con Cristo Cabeza y con Él en la Trinidad. El «ya» de la redención está en acto pero es al final de los tiempos cuando el «todavía no» tendrá su pleno cumplimiento:

«Cristo, elevado de la tierra, atrajo a sí a todos los hombres (cf. Jn 12,32 gr.). Al resucitar de entre los muertos (Ro 6,9), envió su Espíritu de vida a sus discípulos, y por medio de Él constituyó a su Cuerpo, la Iglesia, sacramento universal de salvación...»⁸⁶.

La plenitud de los tiempos ha llegado (cf. 1Co 10,11) y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada al igual que el triunfo del bien sobre el mal, de la vida sobre la muerte, de la gracia sobre el pecado. La garantía: la resurrección de Jesucristo que es el sí del Padre al sacrificio y auto donación del Hijo, por eso aguardamos con

85. Ib. n. 46.

86. Ib. n. 48.

fe firme «la esperanza bienaventurada y llegada de la gloria del gran Dios y Salvador nuestro Jesucristo» (Tit 2,13). Entre la Iglesia, siempre en camino⁸⁷ y los ciudadanos del Reino existe una comunión:

«Por tanto, la unión de los miembros de la Iglesia peregrina con los hermanos que durmieron en la paz de Cristo de ninguna manera se interrumpe. Más aún, según la constante fe de la Iglesia, se refuerza con la comunicación de los bienes espirituales»⁸⁸.

En virtud de la comunión de bienes, los ciudadanos del Reino incesantemente interceden por los hermanos que aún peregrinan en la tierra. La constitución subraya esta comunión a la que un día, todos como Cuerpo de Cristo, tendremos cabida.

• **María Madre y modelo de la Iglesia.** El capítulo VIII, objeto de tantas discusiones, quedó finalmente dentro de la constitución con el título: «La Santísima Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia». Es como el broche de oro al trabajo conciliar sobre la Iglesia. Pablo VI en el discurso de clausura de la tercera etapa conciliar afirmaba: «Es la primera vez que un Concilio Ecuménico presenta una síntesis tan amplia de la doctrina católica sobre el puesto que María Santísima ocupa en el misterio de Cristo y de la Iglesia».

La LG, contempla a María partiendo de la dimensión soteriológica, Dios que quiere salvar al mundo «al llegar la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo, nacido de mujer,... para que recibiéramos la adopción de hijos» (Ga 4,4-5). Este Hijo:

«...por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo y por obra del Espíritu Santo se encarnó de la Virgen María. Este misterio divino de la salvación se nos revela y se continúa en la Iglesia...»⁸⁹.

El concilio, exponiendo la doctrina sobre la Iglesia, explica la función de María en el misterio del Verbo encarnado y del Cuerpo místico. Contempla la figura de María en el AT. La promesa en el paraíso (cf. Gé 3,15), la joven que dará a luz un Hijo cuyo nombre será

87. J. RATZINGER, *La iglesia. Una comunidad siempre en camino*, Madrid 1992.

88. LG. n. 49.

89. Ib. n. 52.

Emmanuel (cf. Is 7,14)⁹⁰. Presenta a María en la Anunciación, resaltando su aceptación, santidad e inmunidad del pecado, nueva criatura, la llena de gracia. Subraya la unión de la Madre e Hijo en la Encarnación, nacimiento y en los años de vida en Nazaret. En la vida pública del Hijo aparece la Madre intercediendo, como en las bodas de Caná, haciendo que el Hijo comenzara los milagros (cf. Jn 2,1-11). Es la primera oyente y primera discípula. Le siguió hasta la cruz donde, el Hijo agonizante la encomendó al discípulo. María está reunida con los apóstoles e implora el don del Espíritu Santo y terminado el curso de su vida terrena, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial y coronada por el Hijo como Reina⁹¹.

Los números siguientes presentan a María en relación con la Iglesia, su misión maternal en favor de los hombres, que en nada oscurece ni disminuye la mediación única de Cristo. Todo lo que ella tiene lo recibe del Hijo. Ella es como virgen y madre, tipo de la Iglesia. Como ya enseñó S. Ambrosio:

«La Madre de Dios es figura de la Iglesia, como ya enseñaba San Ambrosio: en el orden de la fe, del amor y de la unión perfecta con Cristo»⁹².

María es tipo de la virginidad de la Iglesia por la fe: creyó y obedeció. Por la esperanza que siempre mantuvo no obstante los momentos difíciles por lo que atravesó, desde el anuncio de su maternidad hasta la cruz. Por la caridad: se autodona totalmente al Hijo y a su causa, amando al Hijo y en El a los demás.

La Iglesia es también madre y virgen. Madre mediante la escucha de la palabra de Dios y el bautismo que engendran a una vida nueva a los hijos concebidos por obra del Espíritu y nacidos de Dios. Y virgen porque guardando pura e íntegramente la fe se asemeja a la Madre de su Señor⁹³. María virgen y Madre, la Iglesia virgen y madre. Cristo amó a María, Cristo amó la Iglesia, se sacrificó por ella para que apareciera «sin mancha ni arruga sino santa e inmaculada» (Ef 5,25-27). La Iglesia tendrá su perfecta realización en la Jerusalén celeste. María es el tipo de la futura y definitiva glorificación. La LG ofrece una visión magnífica y profunda de María desde una doble

90. cf. Ib. n. 54.55.

91. cf. Ib. nn 54.55.56.57.58.59.

92. Ib. n. 63.

93. cf. Ib. nn. 63.64.

perspectiva: cristológica y eclesiológica. El culto mariano en su ejercicio habrá de referirse siempre a Cristo por quien y para quien existe María; y será eclesial, litúrgico y ecuménico porque es Cristo y su Iglesia quienes lo actúan. El conocimiento de María, tipo y modelo de la Iglesia, lleva al conocimiento del Cristo total y hace sentir la Iglesia como sacramento de Cristo, sacramento de salvación «signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano»⁹⁴, hace sentir a Cristo presente en su Iglesia en la liturgia al «edificar cada día a los que están dentro para ser templo santo en el Señor y morada de Dios en el Espíritu»⁹⁵ y hace sentir la dimensión apostólica y ecuménica de los miembros del Pueblo de Dios comprometidos en la edificación de la unidad.

CONCLUSIÓN: De lo expuesto creo poder responder al enunciado del título:

«La Iglesia es la congregación de los creyentes en Cristo a raíz de la resurrección y envío del Espíritu Santo en Pentecostés enviada a proclamar la buena nueva a todas las gentes, celebrar la fe en un Dios amor y participar de su gracia en los sacramentos. El pueblo de Dios, cuerpo de Cristo y sacramento de salvación» (LG n. 9).

La Iglesia es una comunidad de origen trinitario, elegida, convocada y reunida en el nombre del Señor, el pueblo de Dios, cuerpo místico, sacramento de salvación encaminada a todos los hombres sin excepción. En virtud del Bautismo, los miembros gozan de igualdad ontológica y si bien hay algunos que presiden, lo hacen no en nombre propio sino en nombre de Cristo. Gira en torno a Cristo y no en torno a sí misma ni en torno a los que «mandan» y su misión es el anuncio del Reino. Goza de la dimensión profética, sacerdotal y carismática. En ella, por voluntad de su Señor, todos hermanos, la **autoridad: servicio**. Vive de una fe y unos sacramentos; tiene una ley compendiada en un solo precepto: la caridad; un único destino: la visión, el gozo en el ágape trinitario. Por eso, la Iglesia en el aquí y ahora de su peregrinación, tú y yo, el nosotros eclesial, ha de ser unidad, trabajar por la unidad para que el mundo crea (cf. Jn 17,21). Una Iglesia abierta a las demás iglesias cristianas, al diálogo con las otras religiones, al mundo, a la cultura, a los gozos, alegrías, sufrimientos, tristezas y a

94. Ib. n. 1.

95. cf. SC nn. 2.7.

la ingente problemática que atañe a la humanidad. Se puede afirmar con Dejaive que: «La constitución «Lumen Gentium» aparecerá ciertamente en el futuro como el inicio de una nueva era... representa innegablemente, a mi parecer, un cambio decisivo en la eclesiología católico-romana... Se puede decir que hemos pasado de una Iglesia institución a una Iglesia comunidad, de una Iglesia-poder a una Iglesia pobre y peregrina»⁹⁶.

Nada extraño, pues, que la teología se incline hoy por la eclesiología de comunión; al cristiano corresponde reflejarla pues ha de ser miembro activo, responsable, crítico. Esta Iglesia cristocéntrica y pneumatológica es antropocéntrica en cuanto que el sujeto a salvar es el hombre. Cristo ama a su Iglesia y por su Espíritu la conduce hacia el esjaton definitivo. Él, Cabeza y María, su Madre y Madre de la Iglesia, son santos, de ahí la nota de la santidad que confesamos en el Credo. Gozan ya de lo que la Iglesia espera al término de su peregrinación. Por todo ello, ánimo Iglesia. Y tú cristiano que eres Iglesia, sé amante y sembrador de unidad, constructor de paz, de comunión para que la Iglesia, el «Christus totus», brille en el mundo como icono y espejo de la koinonía trinitaria. En ella hay defectos, aspectos que deben cambiar. Pero a pesar de todo, como bien escribió Martín Descalzo: «Yo amo a la Iglesia, porque es mi madre»⁹⁷». Esta es la Iglesia que el concilio quiso.

96. G. DEJAIVE, «L'eclesiologia del Vaticano II», in *L'eclesiologia del Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, pp. 87-88. J. M.^a TILLARD, *Église D'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Paris 1987.

97. J. L. MARTÍN DESCALZO, *Yo amo a la Iglesia*, Madrid 1996, p. 18.

**RETOS ECUMÉNICOS
DE LA «DIGNITATIS HUMANAЕ»**

PEDRO LANGA AGUILAR, O.S.A.
Centro Teológico San Agustín

EXORDIO

El cuadragésimo aniversario de la clausura del Vaticano II ha dado pie a una cadena de celebraciones oportunamente registradas en literatura miscelánea que va llegando estos meses a bibliotecas y librerías. Constituciones, decretos y declaraciones tuvieron su turno, mejor o peor aprovechado luego por los especialistas y con más o menos resonancia en el pueblo de Dios. Así que al entero acervo documental de la magna cumbre le asiste hoy de algún modo, como digo, su correspondiente celebración evocadora. Todavía flotan en el aire, por ejemplo, los ecos de las constituciones *Lumen gentium*¹ y *Dei Verbum*², del decreto *Unitatis redintegratio*³, y de la declaraciones *Nostra aetate*⁴ (NA) y *Dignitatis humanae* (DH)⁵.

1. Vid. JUAN PABLO II: «*Lumen gentium*, un hito en el camino de la Iglesia. Cuarenta años después de la constitución dogmática» [ZENIT: 21.XI.2004]. Cf. «Bajo el lema «Trinidad y comunión: A los 40 años de la *Lumen Gentium*», se desarrollará en Salamanca, del lunes 25 al miércoles 27 de octubre, el XL Simposio de Teología Trinitaria» [INFOMADRID: 22.X.2004].

2. *La Iglesia debe renovarse y rejuvenecer siempre* [VIS: 16.IX.2005]. «El Papa recibió esta mañana en Castelgandolfo a los participantes en el Congreso Internacional “*La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*”, que se celebra en Roma del 14 al 18.IX, por iniciativa del PCPUC y la Federación Bíblica Católica (FBC). El motivo del congreso es conmemorar el 40 aniversario de la promulgación de la “*Dei Verbum*” del Vaticano II».

3. Del organizado en Madrid los días 10-12.XII.2004 por el Centro Ecuménico Misioneras de la Unidad y Asociación Centro Ecuménico, vid. las actas en PE 64-65 (2005) 5-223. Y en Salamanca, a RODRÍGUEZ GARRAPUCHO, F. (ed.), «40 años del Decreto conciliar *Unitatis redintegratio*. Evocación histórica y perspectiva de futuro»: *Diálogo Ecuménico* 124-125 (2004) 237-670.

4. Vid. *Congreso mundial en Roma para celebrar los 40 años de la «NA»* [ZENIT: 22.IX.2005]. Remitiéndose a la DH, la Santa Sede afirma el compromiso ecuménico de la Iglesia católica por sostener el derecho humano a la libertad de religión y de

Con esta última en el punto de mira y supuesto su conocimiento después de celebraciones anuales bastantes y convulsos cambios de sociedad todavía no lejanos⁶, tal vez se antoje fuera de sitio lo que me propongo⁷. En honor a los hechos, sin embargo, es preciso admitir su razón de ser⁸. Iré más lejos: quizás sea en los retos ecuménicos de nuestros días donde mejor se nota la importancia del poliédrico texto.

conciencia, en los términos propuestos por la Declaración universal de los derechos humanos y las otras instancias internacionales a las que se adhiere. Igualmente afirma el respeto por las otras religiones y sus seguidores, según lo solemnemente establecido por el Vaticano II en la declaración *NA*.

5. Nunca sin el pájaro negro de la polémica: vid. lo que sobre el congreso organizado por el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum y por la “Becket Fund” (que el card. Poupard abrió el 5-XII-95) titulaba un rotativo madrileño: S. M., «El Vaticano conmemora el XXX aniversario de la declaración más polémica del Concilio. *Dignitatis humanae* significó el apoyo a la libertad religiosa» [ABC: 6-XII-95, p. 71]. RICO PAVÉS, J., «A los cuarenta años de la declaración *Dignitatis humanae* del concilio Vaticano II»: PE 66 (2005) 107-124.

6. Vid. SCATENA, S., «La questione della libertà religiosa: momenti di un dibattito dalla vigilia del Vaticano II all’inizio degli anni novanta»: *Cristianesimo nella Storia* 21(2000) 587-644; ROUQUETTE, R., S. J., «El Concilio Vaticano II»: FLICHE-MARTIN (codir.), *Historia de la Iglesia*, vol. XXVIII, Edicep Valencia 1978, vid. esp. 2. *Deberes del Estado respecto a la religión, la Iglesia y el mundo*, p. 527-33 (para la DH). ALBERIGO, G., *Breve historia del concilio Vaticano II (1959-1965)*, Sígueme, Salamanca 2005: contiene, entre otros temas de interés, las relaciones entre el mundo y la Iglesia, la libertad religiosa, las relaciones con los judíos y los no cristianos (cf. VN 2.497 [2005] 44).

7. Los puntos de vista más trabajados de la DH suelen ser el histórico, jurídico, ético, político-social, filosófico y algo el teológico. Omitido prácticamente el ecuménico. Vid. CORRAL, C., S. J. (prol.), *La libertad religiosa. Análisis de la declaración «Dignitatis humanae»*, Ed. Razón y Fe S.A., Madrid 1966; MADELIN, H., «La liberté religieuse et la sphere du politique»: NRT 97 (1975) 110-126, 914; MEDINA OROZCO, J., «La libertad religiosa y la autoridad civil: Una perspectiva»: EfMex 8 (1990) 5-15. GÓMEZ MIER, V., *De la tolerancia a la libertad religiosa. Exigencias metodológicas de la ética cristiana a la luz del decreto conciliar «Dignitatis Humanae»*, PS Editorial, Madrid 1997; ID., *Libertades y catolicismo*, Asociación para el Progreso de la Educación, Madrid 2003; O’DONNELL, C., «Libertad religiosa»: ID., *Diccionario de Eclesiología*, Ed. San Pablo, Madrid 2001, 653-656; J. card. HERRANZ «El derecho a la libertad religiosa en la sociedad contemporánea». Conferencia del 27-XI-2004 en Roma [Biblioteca Almuñ: www.almudi.org/app/asp/articulos].

8. Vid. GÚRPIDE, P., *Carta pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa*, Bilbao [sn] 1964; MONROY, J. A., *Libertad religiosa y ecumenismo*, Irmayol, Madrid 1967 [para los protestantes españoles]. Muy bien tratado lo ecuménico de DH por WILLEBRANDS, J., «La libertad religiosa y el ecumenismo»: HAMER, J.- CONGAR, Y. (codir.), *Vaticano II. La libertad religiosa. Declaración “Dignitatis humanae personae”*. Texto latino y traducción española. Comentarios de Mons. Pavan, Mons. J. Willebrands, Mons. E.-J. De Smedt, J. Hamer, J. Courtney Murray, Y. Congar y P. Benoit. Presentación española por Jesús Aguirre, Taurus, Madrid 1969, 295-311. Cf. para el CEI, HEBLY, A., «Religionsfreiheit und der Ökumenische Rat der Kirchen»: *Ökumenische Rundschau* 32 (1983) 41-56.

Porque si el interés de cuanto sobre la libertad religiosa trata va de suyo, tampoco se me negará que donde más se cuestiona hoy el preciado tesoro de la libertad es, justamente, en lo que el ecumenismo denuncia y pide sin que, al menos de momento, termine de llegar.

De ahí, pues, que se imponga conocer el alcance de esos desafíos. El de la libertad religiosa ciertamente no es sólo problema ecuménico, pues afecta por de pronto al hombre todo, y a todo hombre, en su condición religiosa. Pero algunas expresiones y palabras hoy frecuentes pudieran servir para que nos adentremos en esa plaza cosecheros de comunión ecuménica: así, la unidad cristiana, el diálogo interreligioso, los fundamentalismos (de corte religioso muchos), los fenómenos relativista, laicista, globalizante y posmoderno, etcétera. Conceptos todos que apuntan, como se ve, a la libertad del hombre, unos porque la defienden o fomentan, otros porque la combaten o destruyen. Y si a libertad unimos verdad, y cotejamos una y otra con la fe, hallaremos sobrados motivos para el epígrafe de marras⁹.

1. QUÉ PRETENDIÓ EL CONCILIO CON LA *DIGNITATIS HUMANA*

Afrontar el orden jurídico-social y la validez de un derecho humano y civil al libre ejercicio de la religión basando éste sobre la dignidad humana y aclarando que su radical exigencia consiste en que el hombre se vea libre de toda coacción y obstáculo para vivir su fe, culto, testimonio y práctica religiosa, lo mismo privada que pública. La DH dibuja la estructura de un argumento racional de este derecho, señala las normas de sus límites y el deber de la autoridad civil por facilitar en la sociedad el libre ejercicio de la religión. Especifica luego las implicaciones de la libertad religiosa para Iglesias y comunidades eclesiales, y entiende el derecho humano a ella por la Revelación¹⁰.

9. Vid. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia. El cristianismo y las religiones del mundo*, Sígueme, Salamanca 2005. Vid. al respecto mi recensión «Buscando la verdad» en: VN 2.484 (2005) 44. Benedicto XVI: «al rapporto tra verità e libertà, il Concilio Vaticano II ha dedicato un'attenta riflessione. In particolare, i Padri Conciliari hanno approvato, proprio quarant'anni or sono, una Dichiarazione concernente la questione della libertà religiosa, cioè il diritto delle persone e delle comunità a poter ricercare la verità e professare liberamente la loro fede» (*Angelus* 4.12.2005)

10. Vid. BENOIT, P., O. P., «La libertad religiosa a la luz de la Revelación»: HAMER, J.-CONGAR, Y. (codir.), 257-67; PAVAN, P., «El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales»: IB., 189-256: esp. V. *La libertad religiosa a la luz de la Revelación*, 242-256.

Nuestro documento sólo pretende mostrar la armonía entre libertad religiosa, en sentido jurídico-social, y cristiana, ambas a la luz de la Escritura Sagrada y de la Iglesia. Se limita, pues, a sugerir que una y otra especie de libertad se relacionan, pero sin especificar cómo ni en qué. Termina con pastoral exhorto¹¹ a los fieles y una respetuosa llamada a la conciencia de los hombres¹², y vuelve a insistir en el valor de la libertad religiosa y de la religión para el mundo actual¹³, o sea el de hace cuarenta años¹⁴.

No se propuso la DH, en consecuencia, una teología completa de la libertad. Hubiera tenido que desarrollar el concepto de libertad cristiana; el de libertad de la Iglesia en su ministerio; el de fe cristiana como respuesta libre a la llamada divina y, por último, el jurídico de libertad religiosa en cuanto derecho humano y civil fundado en el hombre-imagen de Dios¹⁵. Eludo escribir aquí de su historia y vicisitudes¹⁶. Lo han hecho in extenso sus redactores, quienes, al decir de Congar en su Diario¹⁷ y antes en miscelánea, fue uno de ellos, no pa-

11. Vid. DE SMEDT, Mons. E.-J., «Las consecuencias pastorales de la Declaración»: HAMER, J.- CONGAR, Y. (codir.), 269-94.

12. Paso adelante en el progreso de la civilización (cf. PAVAN, P., *Libertà religiosa e pubblici poteri*, Milán 1965, 164) y en la doctrina católica al poner a la Iglesia al mismo nivel de la conciencia común de la humanidad civilizada (COURTNEY MURRAY, J., «Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa»: HAMER, J. CONGAR, Y. [codir.], 143-88). Subrayó el primado de la conciencia y la naturaleza social de la búsqueda de la verdad.

13. Vid. COURTNEY MURRAY, J., «La declaración sobre la libertad religiosa»: *Concilium* [=C] 15 (1966) 5-19: 5.

14. Para el texto oficial latino-español de la DH uso C. VATICANO II, *Constitutiones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar*. Introducciones históricas y esquemas. Con el nuevo texto latino oficial, por concesión de la Santa Sede, BAC 252, Madrid ⁵1967, p. 782-804.

15. «De la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor» (DH 1, citando la *Pacem in terris*). Dignidad que deriva de ser persona y se extiende, por tanto, a todos los hombres. Vid. ORLANDIS, J., «La dignidad de la persona humana, balance del Siglo XX» [julio-agosto 2002] (www.encuentra.com/incluidos). Oportunas reflexiones sobre la *Pacem in terris* y los derechos humanos: en concreto las libertades fundamentales de la persona humana, en GÓMEZ MIER, V., *Libertades y catolicismo*, Madrid 2003, *passim*.

16. Vid. HAMER, J., «Historia del texto de la Declaración»: HAMER, J.- CONGAR, Y. (codir.), 69-141. GÓMEZ MIER, V., 55-60; RICO PAVÉS, J., «A los cuarenta años de la declaración *Dignitatis humanae* del concilio Vaticano II»: PE 66 (2005), esp. I. *Historia de la declaración DH*, donde sigue de cerca la colaboración de Hamer citada en esta nota.

17. Vid. *Mon Journal du Concile*, Cerf, París 2002, 2 vols.

saron de la veintena¹⁸. Debemos agradecerle desahogos como éste: «Después de la Misa [donde se han levantado las excomuniones entre Roma y Constantinopla] se da el resultado de las votaciones finales. Yo esperaba 120 *Non placet* contra el *De libertate*¹⁹. Ahora bien, ello es totalmente de otro modo: *De libertate* [votantes. 2.386/ *Placet*: 2.308/ *Non placet*: 70/ nulos 8]»²⁰. Y más adelante: «*De libertate religiosa*: cooperación en todo, muy particularmente en los números de la parte teológica y en el *proemium* que es de mi mano»²¹.

A estas alturas de la película conocemos también las tendencias del equipo redactor. Porque en el Concilio hubo corrientes encontradas con peso específico dentro de los esquemas: el propio Decreto de Ecumenismo *Unitatis redintegratio* es buena prueba²². Pero a veces fueron puntos de vista muy plurales dentro de una misma línea: caso de la DH²³. En el Aula se enfrentaban el temor al indiferentismo agnóstico y la prisa por hacer a la Iglesia protagonista de libertad y justicia. Pablo VI, más inteligente que todo eso, resumía nuestro quehacer pre-

18. A saber: los Mons. Willebrands, De Smedt, Pavan; PP. J. Courtney Murray, J. Hamer, Stransky y el propio Congar. El Dr. Thijssen y el profesor J. Feiner. Componían la subcomisión del Secretariado los Mons. Willebrands, De Smedt, Cantero, Primeau y el P. Degrijse. Ayudaron en la sección de Escritura, los PP. S. Lyonnet y McCool, del Instituto Bíblico; y después, el P. Benoit, de la Escuela Bíblica [cf. CONGAR, Y., «Advertencia», en: HAMER, J.-CONGAR, Y. (codir.), 21-25]. A estos nombres podríamos añadir los de C. Colombo, Feiner, Becker y Michalon.

19. Nada extraño conocida la difícil andadura del documento. Vid., entre otros, KÜNG, H., *Libertad conquistada. Memorias*, Editorial Trotta, Madrid 2004, esp. *Retroceso: la "semana negra" del concilio* (532-35); *Bloqueo de la libertad religiosa* (540-43).

20. *Mon Journal*, II, 509. El esquema XIII (GS): 2.391 votantes/ *Placet* 2.309/ *Non placet* 75 / nulos 7].

21. *Mon Journal*, II, 511. Vid., BOSCH, J., O. P., «En el centenario del nacimiento del padre Congar (Pliego)»: VN 2.442 /2004) 23-30.

22. Vid. LANGA, P., «El Decreto "UR". De su elaboración a su promulgación»: PE 64-65 (2005) 29-54 [Actas del Congreso de Ecumenismo en el 40 aniversario de UR, estimables colaboraciones de S. Madrigal, F. Rodríguez Garrapucho, S. del Cura y E. Bueno sobre la estructura del Decreto]. Cf. LANGA, P., «Participación de los teólogos en la elaboración de "Unitatis redintegratio"»: *Diálogo Ecueménico* 124-125 (2004) 315-56 [40 años del Decreto conciliar "Unitatis redintegratio". *Evocación histórica y perspectiva de futuro*, con firmas de ilustres ecumenistas].

23. Vid. las líneas De Smedt - Murray, o moralistas — teólogos. Cf. lo que Congar dice en *Mon Journal*, II del Lunes 10.V.1965, del Martes 11.V.1965, o del Martes 21.IX.65, cuando entre las 22 h y media noche, Willebrands y Arrighi remiten al papa una relación que le impulsa a intervenir a favor de una votación, cuyo resultado, en la mente del papa, es que habrá una Declaración *De libertate religiosa*, que el concilio está *por* la libertad religiosa. Veronese le dice a Congar que esta votación es el pasaporte de Pablo VI para la ONU.

valiéndose de dos admoniciones comunes: «en materia de fe, ¡nadie sea impedido!, ¡nadie sea obligado!». El cardenal Poupard asegura que la DH tuvo «compleja historia, ardua preparación, fogosa discusión y contrastada recepción»²⁴. Y el cardenal Kasper, que «se omitió por mucho tiempo reconocer que en la historia moderna de la libertad religiosa, largamente criticada por los Pontífices, intervinieron también motivos cristianos». Y luego de aludir al *drama del humanismo sin Dios* denunciado por de Lubac, este aviso a navegantes: «Toda antropología y teología del siglo XX debe tener en cuenta que en este período una catástrofe humana como la de Auschwitz se convirtió en una horrenda realidad»²⁵. Teológicamente, resumiendo, hubiese ido más de acuerdo con la disposición de los teólogos actuales, partidarios la mayoría de ver los efectos de la ley natural en el presente orden histórico de gracia. Hubiera sido una doctrina más rica. Pero el Concilio tenía razones para no proceder así²⁶.

2. POR QUÉ NO PRESENTÓ UNA TEOLOGÍA COMPLETA DE LA LIBERTAD

Dado que la DH representa el único documento conciliar dirigido al mundo en general, hubiera sido impropio empezar con doctrinas sólo cognoscibles por revelación y sólo aceptables por fe. Lo que el mundo en general y en particular los fieles necesitaban entonces y hoy necesitan saber es qué piensa la Iglesia sobre libertad religiosa en cuanto derecho humano y civil: y ocioso hubiera resultado a la postre, quién lo duda, negar que la doctrina de la Iglesia, tal y como aparece formulada en el siglo XIX, se ve algo ambigua y punto menos que desconectada de lo que hoy tenemos, dando así pie a confusión y recelos en grandes sectores de la opinión pública. La estructura teológica del argumento, además, hubiera originado problemas aún discutidos entre

24. GENINAZZI, L., «Libertà religiosa, la profezia di Montini», en *Tra Storia e Memoria*. In corso a Brescia il colloquio internazionale sul fondamentale documento conciliare [DH]: *Avvenire* Sabato 25 settembre 2004. «Con il documento DH il Pontefice [Paolo VI] indicò la strada per «scardinare» i regimi totalitari», insistió Poupard.

25. *Comprensione teologica dell'uomo: 2. Grandezza e miseria dell'antropologia moderna*. Conferencia pronunciada en el PC para la Cultura dentro del Año 2000 (Jubileo).

26. Vid. J. C. MURRAY, «La declaración sobre la libertad religiosa», 5-6.

teólogos²⁷. Tampoco esta vez H. Küng se morderá la lengua recordando que «los papas del siglo XIX no sólo rechazaron con fuerza repetidas veces la libertad religiosa, sino que la llamaron expresamente *peste, delirio* (Gregorio XVI) y producto pernicioso del espíritu moderno»²⁸.

Vista hoy, por el contrario, como precioso don del Espíritu, la libertad no es exclusiva de la Iglesia visible, como tampoco la saludable acción del Consolador concluye dentro de esa misma Iglesia. Ello es de primer interés ecuménico y su discusión ha de fluir delicada, sutil, en cada uno de sus aspectos, algo imposible en un documento breve, como el Vaticano II quería que fuese la DH. Terciaba oportuno también un elemento de prudencia pastoral al definirse la libertad cristiana frente a los poderes de la tierra —he ahí los mártires— y dentro de la Iglesia —he ahí los ministerios carismáticos, base de cautelosa protesta cuando el ejercicio de la autoridad rebasa los límites legítimos—. La libertad en la Iglesia, huelga decirlo, es hoy problema crucial, lo fue también en san Pablo con los Gálatas (cf. Ga 5. 13), y asunto en resumen complicado. Indiscreto hubiera sido, pues, afrontarlo directamente en un corto documento del Vaticano II, que se propuso distinguir entre libertad religiosa en lo jurídico-social y libertad cristiana, porque confundirlos hubiera sido desastroso²⁹.

Por supuesto que el problema de la libertad cristiana —fundamento, ejercicio y límites— habrá de resolverse dialogando juntos pastores y pueblo. Algo que se brinda más eficaz publicada la Declaración, cuyo plan, aunque modesto, y pese a lo arriba dicho, no carece de valor teológico. Habrá más claridad si el análisis fluye a la luz de los grandes movimientos históricos del XIX, a los que la Iglesia, como antes recordaba H. Küng, se opuso enérgicamente³⁰.

Antes de abrirse el Vaticano II y luego en la celebración fue voz común que para medir su voluntad ecuménica habría dos piedras de toque: la libertad religiosa y los matrimonios mixtos. Lo de veras ecu-

27. V. g. la relación exacta libertad cristiana-libertad religiosa. Y la evolución de la doctrina, desde la *Mirari vos* hasta la *Dignitatis humanae personae*.

28. *Libertad conquistada. Memorias*, pp. 541; 533. 540-543. C. MURRAY, J., «Hacia una inteligencia del desarrollo...», 143-188; GNÁGI, A., «Constitución de la Iglesia y modelo de Estado. Un difícil caminar entre fidelidad y oportunismo»: C 177 (1982) 30-38, esp. *El problema de los derechos humanos, sobre todo de la libertad religiosa*, 36-38; GÓMEZ MIER, V., *Libertades y catolicismo*, esp. «Una muralla de citas antiguas contra la libertad», 55-60.

29. Vid. J. C. MURRAY, «La declaración sobre la libertad religiosa», 7 ss.

30. Es lo que J. Courtney Murray expone en su artículo de la nota anterior.

ménico del Concilio, no nos engañemos, aletea sobre sus grandes constituciones *Dei Verbum*, *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*. Cualquier especialista sabe reconocerlo así. Lo cual no impide, claro es, admitir que también la opinión pública, insisto, era sensible a las predichas cuestiones. Sobre todo en cuanto a lo indispensable de una postura sincera y clara sobre libertad religiosa para generar condiciones de confianza ecuménica. Así las cosas, pues, y dando el giro que debo hacia el argumento que centra mi reflexión, habré de limitarme al ecumenismo, aunque la libertad religiosa, bien se me alcanza, no sea sólo problema ecuménico.

3. POR QUÉ LA LIBERTAD RELIGIOSA NO ES SÓLO PROBLEMA ECUMÉNICO

Porque no afecta sólo al cristiano en sí, lo dije antes, sino al hombre todo en cuanto ser religioso. De hecho, su reivindicación no intenta sólo asegurar a los cristianos el decidirse, sin coacción externa, por tal o cual confesión cristiana³¹; ni siquiera pretende la elección exclusiva entre las diversas religiones del mundo, sino que ofrece a todos la posibilidad de, al margen de constreñimientos, optar por una religión o, inclusive, por una actitud de increencia. «Esta es exactamente —a juicio del cardenal Willebrands, otro de sus artífices— la posición de la Declaración conciliar DH»³².

Fueron muchas las modificaciones desde que el documento empezó a elaborarse hasta que se promulgó. Cuando era sólo anexo del Decreto sobre el Ecumenismo, bajo el título *Declaratio prior*, así principiaba: «La importancia de esta Declaración no escapará a la mente

31. Entendiendo aquí ecumenismo en sentido lato, o sea en cuanto término de relaciones entre Iglesias y comunidades cristianas, y, a la vez, entre religiones o diálogo interreligioso. «Si un día —precisa Willebrands— la palabra “ecumenismo” debiera llegar a significar todo intento de aproximación entre los hombres, más allá de las fronteras del cristianismo, incluso más allá del campo de las religiones, tendríamos que aceptar esta evolución. Pero no es menos indudable que tenemos derecho a proceder a un allanamiento general. En la medida en que esto atañe a la unidad cristiana, el Ecumenismo tiene un sentido muy específico, muy denso, y que se distinguirá siempre de cualquier otro sentido más amplio. La unidad a la que aspiran los cristianos está basada en la Palabra de Cristo, en sus sacramentos, en su misión de extender el Evangelio. De ello se deduce incluso una manera especial, completamente propia, de concebir la persona humana, su misión, su dignidad» (J. WILLEBRANDS, 295, nota 1).

32. «La libertad religiosa y el ecumenismo», 296.

de ninguno de los que acepten ponderar cuidadosamente lo mucho que puede contribuir a establecer contactos y relaciones serenas y apacibles entre los cristianos una justa noción de la libertad religiosa; esta noción es una condición indispensable para todo diálogo ecuménico»³³. Ello cuadraba en un documento donde la Declaración iba de anexo a un esquema sobre el Ecumenismo. Pero la perspectiva de la libertad religiosa, en sí misma, es, vuelvo a repetirlo, infinitamente más vasta³⁴. Por supuesto que afecta al cristiano como tal, pero antes que a nadie al hombre religioso.

Empieza por sugerir lo suyo el título unido al subtítulo. Nótese que se trata de libertad *en materia religiosa*, expresión escogida intencionadamente, pues deja toda la amplitud deseada al campo de la libertad en cuestión. De modo que, por lamentable que para nuestra fe sea el fenómeno de un ateísmo, galopante por los días del Vaticano II, la Declaración quiere decir que la libertad de decidirse sin coacción exterior alguna se les reconozca igualmente a los ateos. La libertad en materia religiosa contiene también, por tanto, la libertad (no ante Dios, sino ante la organización humana y la sociedad civil) de escoger el ateísmo. Este subtítulo, de colosal magnitud teológica, figura en el texto desde la segunda redacción (23.IX.1964)³⁵. La libertad religiosa estriba, consiguientemente, en la dignidad de la persona humana, ya que todos los hombres, sin distinción de color, raza, creencia, han sido creados a imagen de Dios³⁶, lo que nos emplaza de lleno, es bien curioso, en la base misma del ecumenismo.

33. «Huiusmodi declarationis momentum neminem fugit, qui attendere velit, quantum recta libertatis religiosae consideratio conferat ad contactus et relationes sereno et pacato animo instaurandos inter christianos; huiusmodi consideratio est condicio omnino necessaria ut dialogus oecumenicus haberi possit» (2ª redacción conciliar). Para las sucesivas redacciones, HAMER, J., O. P., «Historia del texto de la Declaración»: HAMER, J-CONGAR, Y. (codir.), 69-135; también, I. *Cuadro de las votaciones sobre el esquema de la libertad religiosas* (135-38); II. *Documentación complementaria* (139-141).

34. La dignidad de la persona humana es, en nuestro tiempo, objeto de una conciencia cada vez más viva; cada vez son más numerosos los que reivindican para el hombre la posibilidad de obrar en virtud de sus propias opciones y con responsabilidad totalmente libre; no bajo la presión de una coerción, sino guiada por la conciencia de su deber (LR, número 1).

35. Vid. HAMER, J., O. P., «Historia del texto de la Declaración», 92 ss.

36. Vid. J. WILLEBRANDS, 296 s, aportando el hermoso texto del Si 15, 11-17.

4. SIN LIBERTAD RELIGIOSA NO HAY VERDADERO DIÁLOGO ECUMÉNICO

Ni tampoco interreligioso, dicho sea de paso, pues de suyo el diálogo reclama reciprocidad y, por ende, cierta igualdad: *par cum pari*, dice UR 9. Viniendo a faltar ésta, el diálogo se hace imposible. ¿Pueden tenerlo el carcelero y su prisionero, el profesor y su alumno, el rey y su vasallo? La necesaria igualdad aquí dicha en modo alguno es nivelación de las opiniones que las partes dialogantes emiten. Antes bien, conforma el método del verdadero encuentro, supone conceder que el otro tiene alguna cosa que decir, objeciones que hacer, y que tú y yo nos podemos ayudar para que nuestra fidelidad al Señor sea mayor. La igualdad del *par cum pari* atañe a la búsqueda, eso sí, no al dogma. En resumen, sin libertad nunca podremos hablar de igualdad en la búsqueda.

Lo que de veras impide que el diálogo se produzca es, según explicó en su día Congar, la pura autoafirmación o autojustificación, el mirar a los otros con desconfianza, desprecio y agresividad³⁷: eso tiene toda la pinta de un desnivel de oportunidades. Respetar la «alteridad» del otro, mimar su libre albedrío es condición básica para dialogar. Hasta Juan XXIII y el Concilio, muchos no se creyeron que el diálogo con la Iglesia católica fuera posible, porque nutrían sobre ella sospechas de intolerancia, si no en el terreno de los hechos, al menos en el de los principios³⁸. Las comisiones mixtas saben que la verdad impone al diálogo teológico desafíos de recíproco respeto, correlativa comprensión y escrupulosa obediencia al espíritu de la verdad. Curiosamente la expresión *par cum pari*, tecnicismo lingüístico actual del diálogo, figuró ya en la instrucción *Ecclesia catholica* publicada por el Santo Oficio el 20.XII.1949³⁹. Sería penoso que corriese pareja suer-

37. En el fondo, los grandes enemigos del diálogo son: la actitud de poder, el espíritu de cuerpo, la reducción de las convicciones a una realidad sociológica. Partiendo de ahí, se defiende uno y se ataca; el otro es un enemigo, un peligro; o bien hay que conquistarle, hay que llevarle a nuestras posiciones.

38. «Vorschläge für den Dialog», en *Kerygma und Dogma*, 1966, t. 12. pp. 181-186: 181s. Vid. citado en WILLEBRANDS, J., 297 s.

39. «Este documento, importante en la historia católica del Ecumenismo —dice Willebrands, ya metido en estas lides cuando salió el documento— trata de las conferencias y reuniones “organizadas de común acuerdo, para que cada una de las dos partes, católica y no católica, asista para discutir en un plano de igualdad (*par cum pari*) de las cuestiones de fe y de moral, y exponga, como cosa suya propia, una doctrina de su confesión...” (número IV)» [p. 298].

te, pues sobre el papel estuvo, sí, pero en la práctica faltaba. Y si algunos dudaron de su eficacia entonces, por algo sería.

Entre las notas características del diálogo ecuménico, cuya condición es la libertad religiosa, sobresale la de comunión. El diálogo es más exigente donde la comunión es más intensa. Los que entablan conversación lo hacen sobre la base de los bienes cristianos poseídos en común, bien a sabiendas de que una cosa es poseerlos en común y otra en comunión. Es entonces diálogo de hermanos, por mucho que estén aún por encontrarse las formas de verdadera vida fraternal.

En julio de 1965 la Comisión para los asuntos internacionales del CEI presentaba las siete exigencias esenciales para la libertad religiosa⁴⁰, y en la última sesión conciliar el obispo de Mónaco, Mons. Rupp⁴¹, pidió que el Concilio las hiciera suyas confirmándolas con su autoridad, señal de que eran perfectamente aceptables por parte de la Iglesia. En realidad, el Concilio no sólo dio en términos equivalentes este significativo paso, sino que las justificó desde la Biblia, la experiencia humana y la reflexión filosófica, impidiendo con ello toda apariencia de oportunismo en su proceder.

5. ACOGIDA DISPENSADA A LA DECLARACIÓN

Sólo semanas después de la clausura conciliar, febrero de 1966, el pastor de la Iglesia reformada de Suiza, Lukas Vischer⁴², informa al Comité Central del CEI reunido en Ginebra de que la votación del 19.XI.1965 sobre la DH ha sido un acontecimiento capital del Vaticano II, cuyo Secretariado para la Unidad ha tenido con el texto una tarea increíblemente difícil hasta vencer los obstáculos. Y concluye con lógica: que una oposición relativamente fuerte se haya mantenido en sus trece hasta el final prueba la envergadura del paso; tanta, que modifica en sus mismas bases la actitud de la Iglesia católica con el mundo.

Es comprensible por eso que la DH le parezca en definitiva indispensable para solucionar —o apaciguar— los problemas proselitista y de matrimonios mixtos⁴³. Las resoluciones del Comité luego, más re-

40. SOEPI, 22 de julio de 1965.

41. Obispo de Mónaco (1962-1971), vid. AS I/III, 271; I/IV, 204-205; II/II, 329-331; II/IV, 455-456.

42. Vid. Vischer, Lukas, en: BOSCH, J, *Diccionario de ecumenismo*, Verbo Divino, Estella 1998, 406.

43. Vid. WILLEBRANDS, J., 300-301.

servadas sin duda que las de Vischer aunque igualmente elogiosas, alertan al ilustre observador conciliar sobre un artículo del Dr. A. T. Carrillo de Albornoz aparecido en *The Oecumenical Review*, y abogan por ulteriores consultas fraternas que disuelvan las dificultades que aún persisten⁴⁴. «Es un gran documento, acaso a la postre el mayor en la perspectiva ecuménica que ha salido de las deliberaciones del segundo Concilio Vaticano»⁴⁵, se puede leer en ese artículo, cuyo autor, no obstante, opone dos reservas.

Una sobre este pasaje: «En la difusión de la fe religiosa y en la introducción de costumbres es necesario abstenerse siempre de toda clase de actos que puedan tener sabor a coacción o a persuasión inhonesta o menos recta, sobre todo cuando se trata de personas rudas o necesitadas. Tal modo de obrar debe considerarse como abuso del derecho propio y lesión del ajeno» (*laesio juris aliorum*)⁴⁶. Esto le parece al doctor Carrillo apelación a que el Estado intervenga, con el riesgo, si lo hace, de que utilice la coacción⁴⁷, pero no repara en que también hay violaciones en la vida social que no surgen del poder del Estado⁴⁸.

La otra, sobre la eclesiología católica llevada al dintel de la DH⁴⁹: algo no exigido directamente por contexto de libertad religiosa y, en consecuencia, según el articulista, «esencialmente anti-ecuménico»⁵⁰. Mas también aquí se olvida de recordar que su cuestionado punto recorre la *Lumen gentium* y que a nadie debe parecer antiecuménico que

44. *Minutes...*, Ginebra, 1966, pp. 49-50. Vid. VISCHER, L., «Il movimento ecumenico e la Chiesa cattolica»: FEY, H. E. (dir.), *Storia del movimento ecumenico dal 1517 al 1968. IV. L'avanzata ecumenica (1948-1968)*, EDB, Bologna 1982, 641-721: 697.

45. «The Oecumenical and World Significance of the Vatican Declaration on Religious Liberty», en *Oecumenical Review* 18 (1966) 58-84. El texto citado, p. 81.

46. DH 4.

47. Vid. «The Oecumenical and World...», p. 73.

48. «En esto nos cuesta trabajo seguirle. ¡Hay tantas violaciones del derecho de los demás en la vida social y familiar que no surgen a consecuencia del poder del Estado! La Declaración sobre la libertad religiosa, ¿no dice explícitamente que las autoridades civiles se limiten al orden público? (Cf. LR, 7). Cuando un padre de familia no pone todo su corazón en la educación de sus hijos, cuando es algo negligente en torno al bienestar normal de su hogar, viola con toda realidad los derechos de su mujer y de sus hijos, sin que por ello el Estado tenga el poder de intervenir. Este actuará sólo en los casos de abuso graves y manifiestos. Porque sólo entonces está amenazado el orden público» (302 s).

49. «Creemos que esta única religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica...» (DH, I, p. 783).

50. «The Oecumenical and World...», p. 78.

una confesión cristiana, en este caso la católica, recuerde su propia doctrina; extremo, después de todo, incluso de agradecer, ya que es una de las condiciones del diálogo. Su presencia en la DH obedece, sobre todo, a razones pastorales internas de la Iglesia católica: era preciso decir claro que afirmar sin reticencias la libertad religiosa en modo alguno entraña relativismo en materia eclesiástica —muchos obispos se lo temían—, sino que la Iglesia católica no tiene necesidad de cubrir con un tupido velo su eclesiología para poder afirmar con la misma firmeza sus convicciones sobre libertad religiosa. Los extraños a ella podían saber a qué jugaba en esto Roma tras haber puesto el Concilio las cartas boca arriba⁵¹.

Es más, «nosotros profesamos la libertad religiosa, no *a pesar de* nuestra eclesiología, sino directamente *en razón de* ella. Por su propia naturaleza, nuestra eclesiología no es una doctrina que se imponga desde fuera; al contrario, se propone a la libre adhesión de la fe. Tanto, que hacer traición a la libertad sería hacer traición a nuestra eclesiología»⁵². De no haber obrado así, pues, la Iglesia católica tampoco hubiese aparecido creíble en su acogida de la libertad. Las muy breves afirmaciones eclesiológicas al principio de la Declaración, por otra parte, deben leerse a la luz de los documentos conciliares que tratan más explícitamente del argumento: v. g. *Unitatis redintegratio* y *Lumen gentium*.

6. A FAVOR DEL TESTIMONIO CRISTIANO Y EN CONTRA DEL PROSELITISMO

Durante su elaboración y luego de promulgada, se pensó que la DH quitaría vigor al esfuerzo misionero: si no hay derecho a imponer una religión es que todas son buenas. Pero no⁵³. Tiende antes que nada a

51. Vid. WILLEBRANDS, J., 303 s.; O'GRADY, D., *Las cartas boca arriba*, BAC, Madrid 1997.

52. WILLEBRANDS, J., 304.

53. La misma Declaración disipa los malentendidos: cf., v. g., DH, 14, un número por cierto de la mejor misionología: Vid. LANGA, P., «El ecumenismo y las misiones»: *Misiones Extranjeras* 179 (2000) 397-406. Todo el número está dedicado al argumento ecuménico-misional. Buenas reflexiones al respecto en los dos libros de DHAVAMONY, M., *Teología de las religiones. Reflexión sistemática para una comprensión cristiana de las religiones*, San Pablo, Madrid 1998; *Pluralismo religioso y misión de la Iglesia*, Edicep, Valencia 2002. PCPUC, *Il dialogo interreligioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, a cura di Francesco Gioia, Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994, 816 (*Missione*).

reforzar la acción misionera volviéndola más verdadera y justa. No impone renunciar al testimonio de la verdad, sino a los medios no homogéneos del mensaje de Cristo. Nos lleva incluso a la verdad de los métodos evangélicos: predicación de la Palabra, testimonio de vida; martirio de sangre si acaso.

Sí se opone de la cruz a la fecha contra el proselitismo en sentido peyorativo, o sea el conjunto de esfuerzos para conseguir adeptos a cualquier precio y por todos los medios eficaces, sin reparar en su cualidad⁵⁴. El Concilio desechó esta palabra, introducida en la redacción con que el esquema llegó de largo a la comisión central, junio de 1962⁵⁵: parecía dar recomendaciones sólo a los misioneros católicos. Su definitiva redacción incorporó la idea, sí, pero bajo otra forma, en clave distinta y con un texto excelente, equilibrado y sobrio⁵⁶.

Valioso también sobre proselitismo el estudio que el CEI presentó al Comité Central de San Andrew's en 1960, y en 1961 a la Asamblea General de Nueva Delhi: «El proselitismo, dice, no es algo absolutamente diferente del testimonio: es la corrupción del testimonio. Se corrompe el testimonio cuando se usan sutil o abiertamente la adulación, el soborno, la presión indebida o la intimidación para provocar la aparente conversión; cuando colocamos el éxito de nuestra Iglesia antes que el honor de Cristo; cuando cometemos la deshonestidad de comparar el ideal de nuestra Iglesia con los logros reales de otra; cuando tratamos de hacer adelantar nuestra causa levantando falso testimonio contra otra Iglesia; cuando personal o colectivamente reemplaza-

54. Lo común hoy es el sentido peyorativo. Vid. BOSCH, J., «Proselitismo»: *Diccionario de ecumenismo*, Verbo Divino, Estella 1998, p. 337-39; O'DONNELL, C., «Proselitismo»: *Diccionario de Eclesiología*, San Pablo, Madrid 2001, p. 893-894; GONZÁLEZ MONTES, A. (dir.), *Enchiridion Oekumenicum*, I (Salamanca 1986) nn. 336, 367-70, 393-402, 567-71, 815, 1180-87; II (Salamanca 1993) nn. 152-53, 157, 219, 331, 1042, 1051, 1059-1060, 1082, 1560, 1614-1618

55. He aquí el pasaje: «Además (la Iglesia) los exhorta (a sus hijos) a conducirse con discreción en las relaciones con los de fuera (Col 4, 5), absteniéndose de toda maniobra abierta u oculta que nazca de un proselitismo repudiable, y de todos los medios inconvenientes o deshonestos (como el dinero, las promesas, las mentiras, las amenazas o la violencia)... Que se preocupen de extender la luz de la vida, utilizando los medios naturales y sobrenaturales de los que el mismo Dios se sirve [«Praeterea (Ecclesia) ipsos (= filios) adhortatur ut, in sapientia ambulantes ad eos, qui fons sunt (Col 4, 5) vitatis omnibus apertis vel contortis improbi proselytismi molimentis seu mediis impropriis vel inhonestis (ut sunt argentum, blanditiae, mendacium, minae vel coactio); (...) lumen vitae diffundere satagant mediis naturalibus et supernaturalibus quibus ipse Dominus usus est» (núm. 1)].

56. Se trata de DH 4. Vid. WILLEBRANDS, J., 305-306.

mos el amor por cada alma individual que nos concierne por el afán de conquista. Tal corrupción del testimonio cristiano indica falta de respeto a la naturaleza del hombre y falta de reconocimiento del verdadero carácter del evangelio. Es muy fácil reconocer estas faltas y pecados en otros, pero es necesario reconocer que todos estamos expuestos a caer en uno u otro de ellos»⁵⁷.

El recurso al proselitismo y el abandono de los métodos evangélicos ha tenido nefastas consecuencias en el pueblo cristiano, muy bien descritas por el cardenal Beran al término del Concilio⁵⁸, y por no pocos tras el desplome del Muro de Berlín y de la Unión Soviética, abriendo marcha ya el humanismo cristiano auspiciado en la entrevista por Juan Pablo II y Gorbachov⁵⁹. La toma de conciencia de esta dificultad exige unificar recursos de inteligencia y de organización para combatirla. No será fácil, porque muchos grupos religiosos que practican el proselitismo huyen también del diálogo interconfesional, pero habrá que intentarlo para «evitar que los imperativos de la eficacia no arrastren por encima de la fidelidad a Cristo y a la conciencia cristiana»⁶⁰.

7. POR QUÉ LA DH NO SE APOYÓ DIRECTAMENTE EN SAN PABLO

Salvo al final⁶¹, cierto es que no acudió expresamente a la enseñanza paulina de la libertad⁶², aunque san Pablo sí esté latente. El cardenal

57. BOSCH, J., «Proselitismo», 338; VISCHER, L., «El movimiento ecumenico...», 667.

58. BOSCH, J., «Proselitismo», 338s; WILLEBRANDS, J., 307.

59. Vid. LANGA, P., «El ecumenismo en los conflictos del Este de Europa»: *Religión y Cultura* [=RyC] 216 (2001) 87-115, esp. *La caída de la URSS y sus consecuencias*, 102-107.

60. WILLEBRANDS, J., 308. Los documentos al respeto en clave ecuménica son numerosos. Vid. del CEI, *Témoignage chrétien, prosélytisme et liberté religieuse*, Nueva Delhi, 1961; *Vers un témoignage commun. Un appel à établir des relations responsables dans la mission et à renoncer au prosélytisme*, Ginebra 1997; de la Comisión mixta CEI-Iglesia católica, *Témoignage commun et prosélytisme* (1970); *Témoignage commun* (1982), y *Le défi du prosélytisme et l'appel au témoignage commun* (1995). Importancia especial tiene la *Déclaration commune de Balamand* (1993), de la Comisión mixta internacional para el diálogo teológico entre la Iglesia ortodoxa y la Iglesia católica.

61. «Quiera Dios y Padre de todos que la familia humana mediante la diligente observancia de la libertad religiosa en la sociedad, por la gracia de Cristo y el poder del Espíritu Santo, llegue a la sublime e indefectible *libertad de la gloria de los hijos de Dios* (Rm 8, 21)» (DH 15, p. 803).

62. «En efecto, vosotros, hermanos míos, habéis sido llamados a la libertad» (Ga 5,13). Y también: «Cristo nos ha liberado para que vosotros quedéis libres» (Ga 5,1).

Bea se ocupó de la cuestión en Roma, finales de 1963, mediante conferencia de amplísima resonancia⁶³. La libertad paulina, dijo, tiende a que el hombre, en vez de encerrarse en su egoísmo, se entregue de lleno a la verdad, la justicia, el prójimo, a Dios⁶⁴. Es preciso, pues, examinar la libertad de responsabilidad, efecto de ser el hombre imagen divina, y la de elegir, cuyo pleno ejercicio vendrá de la gracia. Para el cristiano la dignidad humana coincide con la de hijo de Dios liberado, por Cristo, de esta triple cautividad: pecado, muerte y ley.

Semejante dignidad presupone la libertad más radical, o sea la de elección; libertad que dista de ser menospreciada por la Biblia, toda vez que es propio del hombre elegir entre bendición y maldición, vida y muerte; dicho de una vez, estar en constante conversión. Una doctrina, como se ve, de inspiración agustiniana⁶⁵, objeto de preciosos comentarios en la Edad Media⁶⁶, que distingue bien entre *imago creationis*, *imago recreationis* e *imago similitudinis*. Tríada también aplicable a la imagen de Dios interpretada con arreglo a libertad-liberación. Tres «libertades» concatenadas que, según el misterio de Dios, se reducen a una⁶⁷.

De ahí que la libertad religiosa, condición social para un mejor ejercicio de la libertad de elección, encuentre relevancia en el desarrollo histórico del misterio salvador. Va directamente ligada a esta de elección, la cual no es pura y simplemente conquista de la reflexión filosófica sin vínculo con el dato revelado. Dice, de hecho, la Biblia: Dios «ha dejado al hombre a su albedrío» (Si 15,14), expresión, recuérdese, con categoría de terminología técnica desde las primeras líneas de la Declaración (*proprio suo consilio*)⁶⁸.

63. Willebrands se refiere (308) a la que Bea pronunció el 13.XII.1963 en el Campidoglio sobre *La libertà religiosa e le trasformazioni sociali*. Fue editada en 14 revistas y en siete lenguas y difundida en todos los continentes. Para más detalles, vid. la gran biografía escrita por su secretario SCHMIDT, St., *Agostino Bea, il cardinale dell'unità*, Città Nuova Editrice, Roma 1987, 662 s.

64. Willebrands cita por la ed. francesa (cf. nota anterior) «Liberté religieuse et transformations sociales»: DE 61 (1964) col. 261-274: 263

65. Para las distintas clases de libertad en san Agustín, vid. DJUTH, M., «Libertad (*Libertas*)»: FITZGERALD, A. D. (dir.), *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2001, 805-09, con abundante bibliografía, aunque pobre para libertad religiosa (vid. mi recensión «En torno a un diccionario de san Agustín»: RyC 219 [2001] 867-74).

66. Cf., por ejemplo, santo TOMÁS, *Summa Theologica*, Iª Pars, qu. 93, a. 4.

67. WILLEBRANDS, J., 308-309.

68. «De la dignidad de la persona humana tiene el hombre de hoy una conciencia cada día mayor, y aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actua-

El Concilio lo corrobora cuando afirma que «el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón»⁶⁹. La revelación, anótese el matiz, va en primer lugar, antes que la razón, como principio de conocimiento de la libertad humana. Ampliamente recuerda la DH que Cristo ha respetado al hombre —no sería el mismo sin libertad— al proclamar su mensaje de salvación. E igual hicieron los Apóstoles⁷⁰.

Si primero aparece lo de la experiencia humana y la reflexión filosófica, no es porque se le dé importancia mayor, sino por más accesible a los humanos; evítese, pues, convertir tal conducta pedagógica en juicio de valor. Tampoco será inútil si recordamos que el fermento evangélico «contribuyó poderosamente a que la humanidad, en el decurso de los siglos, percibiera con más amplitud la dignidad de la persona»⁷¹, dentro del amplio dominio de la experiencia humana y de las convicciones filosóficas.

Pudo la presentación teológica, siendo así, enlazar más explícitamente con los temas paulinos. Ahora bien, si el Concilio Vaticano II se ciñó a un aspecto concreto fue no más que por evitar que la yuxtaposición de dos nociones distintas (aunque correlativas) oscureciese la claridad, acreciendo así las vacilaciones de quienes se hallaban ante un asunto para ellos relativamente nuevo. Cristo, verdad encarnada, nos revela por su pasión y muerte la libertad religiosa. Su divinidad le permitía imponer su verdad, *la* verdad. Y su muerte en cruz mostró que renunciaba libremente al ejercicio de su autoridad soberana para reconciliar al mundo con su Padre. Respetó la libertad de todos los hom-

ción goce y use de su propio criterio (*proprio suo consilio*) y de libertad responsable, no movido por coacción (*coercitione*), sino guiado por la conciencia del deber» (DH 1, p. 782)

69. DH 2, p. 784 s.

70. «Cristo, que es Maestro y Señor nuestro (cf. Jn 13, 13), manso y humilde de corazón (cf. Mt 11, 29), atrajo e invitó pacientemente a los discípulos (cf. Mt 11, 28-30; Jn 6, 67-68). Ciertamente apoyó y confirmó su predicación con milagros para excitar y robustecer la fe de los oyentes, pero no para ejercer coacción sobre ellos [...]. Los Apóstoles, enseñados con la palabra y con el ejemplo de Cristo, siguieron el mismo camino. Desde los primeros días de la Iglesia, los discípulos de Cristo se esforzaron por convertir a los hombres a la fe de Cristo el Señor, no por la acción coercitiva ni con artificios indignos del Evangelio, sino, ante todo, por la virtud de la palabra de Dios» (DH 11, p. 796 s. WILLEBRANDS, J., 309 s).

71. DH 12, p. 799.

bres, comprendidos sus adversarios, la de quienes no querían creer en él, y la de los que le clavaron en la cruz⁷².

8. PREOCUPANTES RETOS ECUMÉNICOS A LA LUZ DE LA DH

El siglo XXI va a ser en ellos pródigo. La Iglesia tendrá que empezar oponiéndose a la orquestada ofensiva contra la dignidad humana, hoy entre luces y sombras⁷³, pues muertos los totalitarismos europeos, ateos ellos y promotores de impunes violaciones en derechos humanos, el cristianismo quiere abrirse esperanzado a pueblos, ¡ay!, aún sin libertad religiosa: comunistas, musulmanes y por ahí adelante⁷⁴. «Libertad religiosa —decía el cardenal Herranz un año atrás— no significa que todas las religiones son iguales, que todas son verdaderas, y que cada uno es libérrimo para escoger la que más le guste. En una sociedad de cultura tendencialmente subjetivista y relativista, como la nuestra, no faltan quienes piensan que también en la esfera religiosa cada uno puede comportarse como en una especie de supermercado, donde se podría elegir el propio Dios como se elige el tipo de dentífrico o detergente que más guste. Pero no es así. La verdad, especialmente la verdad sobre Dios, es una realidad objetiva, no subjetiva; absoluta, no relativa; que no depende de nuestra razón o de nuestra voluntad aunque las reclame. Por eso, si todos los hombres están moralmente obligados a buscar siempre la verdad, esa obligación es especialmente fuerte en todo lo que se refiere a la verdad sobre Dios y sobre lo que Dios ha revelado [cf. DH 1]». Y añadía: «Derecho a la libertad religiosa quiere decir que en materia religiosa —y salvada la recordada obligación moral de buscar la verdad sobre Dios— ninguna persona puede ser forzada a actuar contra su conciencia, ni debe ser impedida de profesar su religión en privado y en público»⁷⁵.

72. Vid. DH 11.

73. Vid. MOLTSMANN, J., «Derechos del hombre, derechos de la humanidad y derechos de la naturaleza»: C 228 (1990) 311-329.

74. «No faltan regímenes en los que, si bien su constitución reconoce la libertad del culto religioso, sin embargo, las mismas autoridades públicas se empeñan por apartar a los ciudadanos de profesar la religión y por hacer extremadamente difícil e insegura la vida a las comunidades religiosas » (DH 15, p. 802).

75. *El derecho a la libertad religiosa en la sociedad contemporánea*. Conferencia pronunciada en el Seminario «Cristianismo y empresa» en Roma, 27-XI-2004: *Biblioteca Almudí* (www. almudi. org).

Flojos algunos puntos de la Declaración, algo tendrá que decir para fortalecerlos la experiencia posconciliar, no poca; mucho, el total recurso a la doctrina paulina; y casi todo, como siempre, la teología⁷⁶. Según la *Donum veritatis* «libertad del acto de fe no significa libertad en relación con la verdad, sino la libre autodeterminación de la persona en conformidad con su obligación moral de acoger la verdad. El acto de fe es un acto voluntario [...]. Como lo ha recordado la declaración DH (nn. 9-10), ninguna autoridad humana tiene el derecho de intervenir, por coacción o por presiones, en esta opción que sobrepasa los límites de su competencia. El respeto al derecho de libertad religiosa constituye el fundamento del respeto al conjunto de los derechos humanos»⁷⁷, entre ellos el de anunciar a los hombres la verdad de la salvación⁷⁸, desdichadamente aún no aprendido en tantos sitios del planeta.

En el complejo mundo de la libertad religiosa predominan la de opinión o de conciencia; la de culto; y la de organización eclesial⁷⁹. Y en el no menos apasionante movimiento ecuménico, a su vez, el diálogo interreligioso, el ecumenismo propiamente dicho y la vida interna de las Iglesias, tres frentes abiertos en la actualidad —no son los únicos— por donde la sociedad contemporánea propina golpes bajos a los derechos humanos, y muy concretamente al de libertad religiosa. Memorícemos un poco.

A) *Diálogo interreligioso*. Parece mentira que se nos quiera convencer de libertad religiosa mientras se hace la vista gorda sobre asesinatos en nombre de Dios⁸⁰; sobre el trágala de la fe o degollina al

76. Vid. PHILIPS, G., «Los métodos teológicos del Vaticano II»: AA.VV., *Al servicio teológico de la Iglesia. Homenaje a Yves Congar*, Sal Terrae, Santander 1975, 13-35, esp. 30 ss.; MUÑOZ I DURAN, M., *Yves-M. Congar. Su concepción de teología y de teólogo*, Herder, Barcelona 1994, esp. *El pluralismo teológico*, 135 ss.

77. “*Donum veritatis*”. *Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo (24-V-1990)*, 36: CDFE, *El don de la verdad sobre la vocación eclesial del teólogo*. Instrucción y comentarios (card. J. Ratzinger, y otros). Prólogo de Mons. Ricardo Blázquez, Ed. Palabra, Madrid 1993, p. 53.

78. «La Iglesia ha recibido de su Señor la tarea de anunciar a todos los hombres la verdad de la salvación y la realiza caminando sobre las huellas de Cristo, consciente de que «la verdad no se impone de otra manera sino por la fuerza de la verdad misma, que penetra suave y fuertemente en las almas» (DH 1)» (“*Donum veritatis*”, 36, p. 53 s).

79. Vid. ROBERT, J., «Situación y papel político de las Iglesias en Francia»: C 177 (1982) 87- 92: 87s.

80. Dijo Juan Pablo II en Asís 2002: «las personas y las comunidades religiosas manifiesten su más neto y radical repudio de la violencia, de toda violencia, a partir de la que pretende disfrazarse de religiosidad, inspirándose en el nombre sacrosanto de Dios para ofender al hombre».

canto; sobre vivir de espaldas a la mujer, a golpe de poligamia y serrallo; y en fin, sobre dialogar sin reciprocidad niveladora: hay países musulmanes contrarios a que se alcen iglesias en su territorio, cuando a sus mezquitas en Occidente no se les pone trabas de ningún género⁸¹. El *Espíritu de Asís*⁸² deja entender con su *Decálogo*⁸³ que a la religión que no condene los fundamentalismos religiosos la ecumenicidad se le queda manca y el humanismo tullido⁸⁴. La cumbres en la ciudad del Poverello, por eso, no han sido sino bellos cánticos a la DH. «Que el tren haya elegido como destino la paz y la justicia, la reconciliación de los pueblos y de las religiones, ¿no es acaso una gran ambición y, a la vez, una espléndida señal de esperanza?», escribía por Asís 2002 el cardenal Ratzinger⁸⁵.

Pueril sería no distinguir entre las consignas islámicas y el fundamentalismo que a veces las empaña. Visitando Kazajstán a raíz del 11-S, Juan Pablo II tendió la mano a sus líderes, cordiales con él. Ni la religión, pues, debe cohibir a la política, ni ésta condicionar a la reli-

81. Vid. TEISSIER, H., «Ser Iglesia en una sociedad islámica»: C 239 (1992) 52-63; GARAUDY, R., «Los derechos del hombre y el islam: fundamentación, tradición, violación»: C 228 (1990) 221-37; GAMAL-AD-DIN-MAHMUD, «Los derechos humanos en el islam»: C 253, (1994) 495-507; AR KOUN, G., «¿Es el cristianismo una amenaza para el islam?»: C 253 p. 445-57.

82. El de las cumbres 1986 y 2002, ésta como consecuencia de los abominables atentados del 11-S. Vid. LORIGA, P., «Encuentro de civilizaciones»: *Ciudad Nueva*, 420 (marzo 2002); ZANZUCCHI, M., «La oración de la humanidad»: *Ib.* (marzo 2002). Asís testimonió la unidad posible entre las religiones sobre la paz; y un cambio de rumbo en la historia de los pueblos. Vid. ETCHEGARAY, card. R., «El Espíritu de Asís» (*fratefrancesco.org*); JUAN PABLO II, «A los representantes de las Iglesias cristianas y comunidades eclesiales y de las religiones del mundo congregadas en Asís, durante la clausura de la *I Jornada de Oración por la Paz en Asís* (27.X.1986)»: *Ib.*; GREINACHER, N., «Glosa de actualidad. En camino hacia una asamblea ecuménica de paz»: C 210 (1987) 181-83.

83. *Decálogo de Asís por la Paz*: Declaración conjunta de los participantes en la Jornada de Oración por la paz en el mundo, celebrada en Asís el 24.I.2002, en presencia de Juan Pablo II y de los representantes de las distintas confesiones religiosas, para expresar un compromiso común inspirador de la acción social y política de los gobiernos.

84. «Ninguna religión nos obliga a matar de manera indiscriminada, y cuantos han dicho lo contrario lo han hecho distorsionando las religiones en cuyo nombre hablaban», declaró en Asís 2002 el rabino Israel Singer. Y Juan Pablo II: «Las tinieblas se alejan encendiendo las luces de la fe; el odio, sólo con el amor» (hasta 28 veces pronunció la palabra paz en su discurso).

85. «El Esplendor de la Paz de Francisco»: *30 Giorni*, enero 2002; *fratefrancesco.org*; ROTZETTER, A., «Francisco de Asís, un puente hacia el islam»: C 280 (1990) 333-43.

gión. Armonía, más bien, entre ambas⁸⁶, que si los fundamentalismos religiosos son capaces de lo peor, la política, por su parte, cuando fomenta desigualdades sociales e injusticias, no hace sino avivar el fuego de la discordia. De ahí la libertad religiosa para que la religión no rebaje su pacífica disponibilidad al diálogo y a la tolerancia.

La historia no viene sino a dar la razón a quienes propugnan que no se puede hacer derivar directamente un derecho a la libertad religiosa de las fuentes mismas de la religión, verbigracia la Biblia o el Corán. Toda religión, por pretenderse la verdadera sobre un plano universal, recela mucho de quien se convierte a otra. La misma tolerancia con los infieles, o con los otros fieles aún por convertirse, no es cosa que ruede sola, sino que precisa de una válida motivación. Más aún, ni siquiera se practica la tolerancia con los de la propia religión que a nivel doctrinal o con su conducta se alejan de la *fe verdadera*.

Recordaba no hace mucho la Conferencia Episcopal de Alemania el tortuoso camino de los católicos hasta sacar a flote la DH y la NA. Ello supuso hacer de los derechos humanos un modelo válido para el islam, pues tal definición, en vez de sólo extrínseca, interesa también lo religioso⁸⁷. El juridicismo de las minorías religiosas sobre libertad religiosa, conversión o apostasía, sigue constituyendo a menudo la prueba del nueve: en algunos países islámicos aún se castiga con la muerte cualquier forma de misión, aunque luego el mismo islam reivindique tal derecho para sí. Tampoco ayudan declaraciones sobre derechos humanos⁸⁸ a cargo de instituciones islámicas oficiales de leve representatividad y de gran ambivalencia: reconocen el derecho a la libertad religiosa, sí, pero desde concepciones islámicas del derecho lo recortan; son, además, concepciones inaceptables y opuestas al diálogo interreligioso, aparte de suministrar una pretendida legitimación a los más radicales, quienes de salida tampoco es que lo pretendan.

Hay, sí, musulmanes cultos favorables a que se reconozca el derecho a la libertad religiosa, lo cual es más de valorar cuanto que en el islam, por carecer de una estructura jerárquica autoritativa, también las

86. Vid. DURÁN, C., «Cooperación cristiano-musulmana. Ejemplos desde España hasta Afganistan»: C 203 (1986) 39-45.

87. Vid. KÜNG, H. - MOLTSMANN, J., «“Ethos” de las grandes religiones y derechos humanos»: C 228 (1990) 169-170.

88. AA.VV., «Ecumenismo. Ética de las grandes religiones y derechos humanos»: C 228 (1990) 165-329; DOCUMENTACIÓN, «La Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos»: C 253 (1994) 483—94; AA.VV., «El islam, un desafío para el cristianismo»: C 253, p.381-582.

personas cultas y sus escuelas asumen notable relieve. Lástima que luego pequen de incoherentes⁸⁹. Seguir a Cristo, pues, continúa provocando discriminación, martirio incluso, según el «Informe 2005 sobre la libertad religiosa en el mundo»⁹⁰. Ahora bien, que dentro del islam existan diferencias entre intelectuales, escuelas, países, no ha de verse sino como un acicate más al pluralismo, algo a urgir para que éste, el islam, no se atrinchere detrás de la obsolescencia. Objetan algunos que una visión así es muy selectiva, porque las fuerzas reformistas son al cabo minoría irrelevante, cosa que por lo común no es cierto. Y aunque lo fuese, valdría la pena considerarlas⁹¹. El cristianismo y las otras religiones, también el judaísmo, pese a su intolerancia, que también le afecta, están llamados a entenderse⁹².

B) *Ecumenismo*. En la progresiva tensión del proselitismo entre Roma y la Ortodoxia rusa⁹³ no siempre se dice que las Iglesias ortodoxas, habituadas a tachar a la católica de proselitista, olvidan con frecuencia que su terca norma canónica de excluir a los demás evangelizadores en el territorio propio choca de lleno con el derecho universal a evangelizar y ser evangelizado. Su eclesiología de cercar territorios se da de bruces con el derecho a la libertad religiosa. Proselitismo y uniatismo, pues, no son fenómenos a despachar por las buenas. Si el principio es que ni se impida ni se coaccione la conciencia de na-

89. Ahora mismo hay en Indonesia, por ejemplo, un intenso debate sobre si el islam se debe limitar al plano de la religión y sólo indirectamente al político. Intelectuales cercanos al islam tradicional (Nahdlatul Ulama; y el ex presidente indonesio Abdurrachman Wahid), se muestran mucho más flexibles que los sostenedores de un islam reformado (Muhammadiyah). Sin embargo, el mismo jefe de la Muhammadiyah, Shafi'i Maarif, declaraba no ha mucho su disposición a proteger a los cristianos, si fuesen agredidos por extremistas musulmanes.

90. *Luces y sombras de la libertad religiosa en el mundo*. Entrevista con el director de la sección italiana de «Ayuda a la Iglesia Necesitada» (Roma, 25.VII.2005: *Zenit*). Elocuente con *Zenit*, A. Tamburrini, director de la sección italiana de dicha asociación pública de derecho pontificio, redactora del «Informe 2005 sobre la libertad religiosa en el mundo».

91. MÜLLER, J., S.I., «Guerra di civiltà tra cristianesimo e islàm. La libertà religiosa tra il diritto e la realtà»: *La Civiltà Cattolica*, quaderno 3638, I (19.I.2002) 119-132.

92. Vid. KUSCHEL, K. - J., *Discordia en la casa de Abrahán. Lo que separa y lo que une a judíos, cristianos y musulmanes*, Verbo Divino, Estella 1996; BINETR, E. CHENU (eds.), *La liberté religieuse dans le Judaïsme, le Christianisme et l'Islam*, París 1981; STUBENRAUCH, B., *Dogma dialógico. El diálogo interreligioso como tarea cristiana*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2001.

93. Vid. AA.VV., «La santa Iglesia rusa y el cristianismo occidental»: C 268 (1996) 933-1126.

die, sale de ahí un abierto repudio a establecer minifundios en la pastoral —esto es mío, aquello tuyo, etc.—, que ya el Apóstol censuró: «Yo soy de Pablo», “Yo de Apolo”, “Yo de Cefas”, “Yo de Cristo”. ¿Está dividido Cristo?» (1 Co 1, 12-13)⁹⁴.

Otro problema surge con el Estado confesional. España es un buen ejemplo. Los retos ecuménicos en esto imponen más equidad. Parece de mal gusto criticar como sectario, porque lo es, un comportamiento cerrado de las Iglesias ortodoxas en sus países mientras la mayoría católica en los suyos nada quieren saber de lo acatólico. Misionología, por tanto, pastoral, catequesis son, entre otras, disciplinas teológicas cuyos planteamientos precisan de revisión. Ya lo denunció el Sínodo para África⁹⁵. Y por extensión habría que decir lo propio de la religión cristiana y de las otras del Libro, o proféticas como dice H. Küng, no siempre acordes al espíritu de la DH, lo que, por mor de la inmigración, platea hoy muchos quebraderos de cabeza en el diálogo interreligioso.

La Guerra de los Balcanes con su carga religiosa, el conflicto católico-protestante de Irlanda, la salida de las catacumbas de Iglesias greco-católicas en los antiguos países de la Unión Soviética a las que no se ha querido devolver, o se ha hecho de forma rancia y poco generosa, sus templos⁹⁶, los desaires (por decirlo suave) que las Iglesias ortodoxas griega y rusa, no así rumana, hicieron a Juan Pablo II impidiéndole viajar pastoralmente hasta la minoría católica de aquellos territorios indica hasta qué punto se cuartejan todavía las paredes de la libertad religiosa. Muy lamentable y triste, sin duda, máxime sabiendo que el moderno ecumenismo arranca de principios del siglo XX, a cuyos esfuerzos en pro del argumento corresponden la *Declaración universal de los derechos humanos* (1948)⁹⁷, la encíclica *Pacem in*

94. Vid. UR 1 (BAC 252, p. 726).

95. De cuya celebración publicó una edición especial con todas las intervenciones *L'Osservatore Romano*: vid. *I lavori dell'Assemblea speciale per l'Africa del Sinodo dei Vescovi*. Prima parte, *Dalla Santa Messa di apertura alla 14ª Congregazione Generale*. Seconda parte, *Dalla 15ª Congregazione Generale alla solenne Santa Messa di chiusura*, Supplemento a *L'Osservatore Romano*, Tipografia Vaticana - Editrice L'Osservatore Romano 1994.

96. El número C 174 (1982), dedicado al tema *Religión e Iglesias en la Europa oriental*; HOUSE, F., «The Witness of the Russian Church»: *One in Christ* 19 (1983) 219-226; KOURIEDOV, V., «La législation soviétique sur la religion et la liberté de conscience»: *Istina* 32 (1978) 20-31; ROUSSELET, K., «Les chrétiens évangéliques baptistes en Union Soviétique»: *Études* 368 (1988) 257-268.

97. VALCÁRCEL ALFAYATE, E., *El Concilio y la ONU en la libertad religiosa de los pueblos*, Afrodísio Aguado, Madrid 1968; COSTE, R., *La foi chrétienne et la «Déclaration Universelle des Droits de l'Homme»*, NRT 111 (1989) 710727.

terris (1963), la DH (1964) y la *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación basadas en la religión o las creencias*, publicada por las Naciones Unidas (1981).

Cumple, por tanto, dialogar más y mejor en busca de un entendimiento sacramental y pastoral. Asombra que a fecha de hoy haya jerarcas y teólogos ortodoxos apoyando la rebautización cuando acogen a un católico en su Iglesia, praxis que, en pura teología, nos lleva hasta los donatistas de África en el siglo IV. Conviene entonces, repito, dejar sentado que el ecumenismo no admite conductas antisacramentales y obsoletas. Por eso mismo también la Iglesia católica debe revisar su pastoral en países confesionalmente católicos (caso de España), donde prosigue señora de la situación. Las denuncias de Benedicto XVI sobre relativismo, laicismo, secularismo, etcétera, y el citado fenómeno inmigratorio exigen mayor coraje pancristiano. No habrán de verse como concesiones de la prepotencia a la debilidad, del de arriba al de abajo, del que todo lo tiene y a través de los poderes fácticos nada se le niega al que apenas cuenta con lo puesto. Ello será, más bien, actuar conforme al derecho de libertad religiosa. Las comisiones mixtas del movimiento ecuménico han dado aquí laudables pasos, mayormente a propósito del uniatismo y del proselitismo. Aún así, su cura de humildad debe redoblar en dosis de intensidad y frecuencia. Sólo insistiendo, apurando, reviviendo, tolerancia y libertad religiosa serán en el ecumenismo fruta madura; y la unidad total, meta cercana. La libertad religiosa entre Iglesias es básica: por fuera y por dentro; de los poderes civiles y del eclesiástico.

C) *La vida interna de las Iglesias*. En sendos estudios sobre el fundamentalismo y las grandes religiones, Jürgen Moltmann⁹⁸ y Hans Küng⁹⁹ abordan nuestro tema dentro del ámbito protestante y del católico, respectivamente. A ortodoxos y protestantes dedican también lúcido análisis Christos Yannaras¹⁰⁰ y Miroslav Volf¹⁰¹. El de la libertad religiosa intraeclesial es, pues, asunto de actualidad por sí mismo y a causa de los que con él tienen que ver.

Evidentemente que la libertad religiosa puede quedar herida, anu-

98. «Fundamentalismo y modernidad»: C 241 (1992) 539-47.

99. «Contra el fundamentalismo católico romano de nuestro tiempo»: C 241, p. 549-62.

100. «El reto del tradicionalismo ortodoxo»: C 241, p. 497-505.

101. «El reto del fundamentalismo protestante»: C 241, p. 521-35.

lada, cohibida por regímenes totalitarios y democráticos¹⁰². También, aunque no lo parezca, por religiones e Iglesias. La DH apenas se adentró en este bosque, hoy de inusitado interés. Muy bien lo prueba desde Juan Pablo II, para los católicos, Peter Hebblethwaite¹⁰³. Ciertamente que sus derechos están recogidos en el *Código de Derecho canónico*¹⁰⁴ y en el nuevo *Catecismo*¹⁰⁵. A nadie se le oculta que el fundamentalismo católico, reconocido por parte de la teología contemporánea, no lo resume sólo —aunque sea lo que más vende de cara a la galería— el trato incriminatorio con algunos teólogos de los últimos pontificados: en la eclesiología y autoridad del papa, Hans Küng¹⁰⁶; Edward Schillebeeckx, en cuestiones cristológicas de ejercicio ministerial; Leonardo Boff, para teología de la liberación y metodología *marxista*; y Charles Curran, en problemas morales del aborto y la homosexualidad. Sólo es una muestra. Todo buen historiador recuerda la *crisis modernista* de San Pío X (1903-1914) y la *nouvelle théologie* con Pío XII (1939-1958). Millones de telespectadores pudieron ver el 12.III.2000 a Juan Pablo II presidiendo la inolvidable ceremonia en San Pedro, cuando la Iglesia pidió perdón por sus faltas perpetradas contra la libertad religiosa¹⁰⁷.

Hay quien quiere ver la raíz de todo esto en la actitud centralizadora del papado. Hoy mismo son bastantes los que afirman que la influencia de los *nuevos movimientos* en la Iglesia católica sobrepasa con mucho a la de teólogos y obispos. En el fondo se trata de asuntos eclesiológicos (como la colegialidad) ligados a la libertad religiosa, y a un Vaticano II no bien asimilado. Quizás sea H. Küng el teólogo más empeñado en batirse el cobre por defender la libertad en sus múltiples facetas. El simple título de muchos libros y artículos suyos

102. El jueves 24.IX.1964 intervenía el cardenal König en el Concilio sobre la libertad religiosa [AS III/II, 468-470]: «no se puede callar —dijo— el hecho de países enteros donde la libertad religiosa no existe. Lo que es contrario a la Declaración de las Naciones Unidas, contrario a la misma ciencia, al progreso social y a la dignidad del hombre» (fue muy aplaudido).

103. «¿Un Papa fundamentalista?»: C 241, p. 507-19.

104. Vid. CIC 215; 218-219; 226 § 2; 227; 748.

105. Vid. nn 450; 1907; 2211; 2245.

106. «Contra el fundamentalismo católico romano de nuestro tiempo»: C 241 (1992) 549-62.

107. ACCATTOLI, L., *Quando il Papa chiede perdono. Tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1997; BLÁZQUEZ, N., *Los pecados de la Iglesia. Sin ajuste de cuentas*, San Pablo, Madrid 2002.

lo dice¹⁰⁸. El cardenal que recientemente le cerró las puertas de una iglesia en Barcelona donde pretendía presentar la edición española de sus memorias no hizo, pues, ningún favor a la libertad religiosa¹⁰⁹. Afortunadamente, en cambio, su antiguo colega de Tubinga, hoy Benedicto XVI, ha tenido la elegancia intelectual de concederle audiencia, mesa y mantel, para sorpresa de quienes se sienten cruzados del dogma y a lo peor en libertad religiosa andan faltos de peso¹¹⁰. Cuenta Congar que en la mañana del 19.XI.1963 vino a saber en el Aula del Vaticano II que algunos le acusaban de haber plegado el dogma a los no católicos: «¡Es penoso, comenta entristecido, ver hombres tan poco abiertos, tan poco informados, tan poco dotados de lo que hay que tener para afrontar el mundo moderno real!»¹¹¹. En efecto, pero de sobra sabía el sabio dominico que la vida reserva estas sorpresas y la vida nos lleva como la corriente a la caña de bambú. Otros no se harían de decir que la vida la vamos haciendo nosotros.

«Donde actúa el Espíritu del Señor, reina la libertad» (2 Co 3, 17). Ya digo arriba, y por algo lo digo, que en este tema de la libertad religiosa será cuestión de enriquecer el análisis con más teología paulina. Una libertad que modernamente no es entendida como autonomía conquistada, ni como ilimitada disposición de uno mismo, sino más bien desde el punto de vista bíblico, esto es, como libertad liberada (Ga 5, 1) que se concreta, según enseña el mismo Apóstol, en una espirituali-

108. *Libertad conquistada. Memorias*, Editorial Trotta, Madrid 2004; JENS, W. - KUSCHEL, K.-J., *Teología de la libertad. Diálogo con Hans Küng*, Editorial Trotta, Madrid 1998, donde se incluye el texto completo de la lección de despedida que Hans Küng dictó en la Universidad de Tubinga con motivo de su nombramiento como profesor emérito, todo él en torno a este tema.

109. «Si algo se pone de manifiesto en las memorias de Hans Küng es su apasionada reivindicación de la libertad y su empeño para que la Iglesia se abra a lo que Juan XXIII llamaba «los signos de los tiempos». Hans Küng plantea problemas ineludibles y obliga a reflexionar y a cambiar. Por eso me parece normal que se le discuta. Sin embargo, me entristezco cuando se pretende silenciarle. Si yo le entiendo bien, la vocación ecuménica de Hans Küng empieza por la reivindicación del diálogo transparente y fraterno en el seno de la Iglesia católica a la que él, yo y muchos de los presentes pertenecemos» (Dr. D. Rafael AGUIRRE, *elcorreodigital: Aula de cultura virtual*, Bilbao, 12.XI.2003).

110. Vid. PILSEL, D., «Necesitamos una ética que acepten todas las religiones»: VN 2.497 (2005) 8-10. Y en portada: *Hans Küng cuenta su visita al Papa: De la decepción a la esperanza*. La prensa internacional se hizo eco de la entrevista. Vid. *Benedicto XVI sostiene amistoso diálogo con teólogo disidente Hans Küng* (Vaticano, 26.IX.2005: ACI).

111. *Mon Journal*, I, 544.

dad y una praxis de perseverancia y resistencia. «Ser cristiano — ha llegado a escribir H. Küng— significa ser radicalmente hombre»¹¹². Y el hombre es más hombre en la medida en que es más libre, que no lo creó Dios para la esclavitud, sino para la libertad. Eclesialidad y libertad guardan, claro es, estrechísima relación. No faltan por eso teólogos sosteniendo que, si desde una perspectiva histórica y psicológica muchos rasgos de la Inquisición resultan comprensibles, desde el Evangelio de Jesús jamás se la pueda justificar.

EPÍLOGO

Buen ejemplo el de la DH para una hermenéutica del Vaticano II¹¹³: los seres humanos todos, hijos de Dios, por racionales y con libre albedrío, o sea personalmente responsables, deben buscar la verdad empezando por la religión. La libertad religiosa, por tanto, es un derecho que no surge de una disposición subjetiva de la persona, sino de su misma naturaleza. Se comprende entonces que también perdure en quienes no satisfacen la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella. La DH, resumiendo, sigue con su reclamo a la paz y a la reconciliación, y con su demanda de espacios libres para la fe¹¹⁴.

El 8.XI.2005 salió a la luz el *Informe Anual sobre Libertad Religiosa Internacional 2005*¹¹⁵. Luego de haber reconocido «avances significativos», la secretaria de Estado norteamericana, Condoleezza Rice, denunciaba: «Por todo el globo se persigue o asesina todavía a personas por practicar su religión o incluso sólo por ser creyentes»¹¹⁶. Vietnam, China y Arabia Saudita han «demostrado voluntad de implicarse en mejorar», añadió, para concluir que lo han hecho Georgia, India, Turkmenistán y los Emiratos Árabes Unidos. Pero la libertad religiosa, pese a lo cual, sigue siendo en muchos países una utopía.

112. *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996, parte D III, pp. 589-639.

113. Vid. RUGGIERI, G., «Para una hermenéutica del Vaticano II»: C 279 (1999) 13-28.

114. MELLONI, A., «L'eredità della «Dignitatis humanae». Libertà religiosa e coscienza dal Vaticano II ad oggi, giovedì 3.V.2001» [www.fondazione sancarlo.it/].

115. «Informe sobre libertad religiosa en el mundo» [19.XI.2005: *Zenit*]. Esta séptima edición examina 197 países y territorios.

116. El informe volvió a nombrar los ocho «Países de Particular Preocupación» (Birmania, China, Corea del Norte, Eritrea, Irán, Arabia Saudita, Sudán y Vietnam) cuyos gobiernos han tolerado graves violaciones de la libertad religiosa durante el pasado año.

El antiguo vicepresidente del Consejo Mundial de las Sinagogas, rabino Ángel Kreiman, conmemorando en Roma el cuadragésimo de la NA (27.X.2005), reconoció llegada «una nueva etapa en la relación entre judíos y cristianos»¹¹⁷ y que «el diálogo con los judíos no es opción, sino obligación. Hora es de conocer mejor las diferencias para respetarse recíprocamente, aceptándonos como somos, amándonos precisamente por lo que somos. Para los rabinos observantes es momento de pensar que la Iglesia no es enemiga de Israel, sino su mejor aliada». En dicho diálogo, aclaró, «no se trata sólo de decir que cristianos y judíos son amigos [...], hay que añadir que son el fundamento de la lucha contra el paganismo de nuestro tiempo, el cual se expresa en las formas del terrorismo, del secularismo, del materialismo, del racismo»¹¹⁸.

«Nuestra Declaración —manifestó Congar en su día— va a tener consecuencias imprevisibles durante dos o tres siglos. Estoy convencido de que dará buenos frutos: disolverá montones de desconfianza sobre la Iglesia católica. Pero no nos hagamos ilusiones: aportará prácticamente agua al molino de la indiferencia religiosa y a esta convicción, hoy extendida, de que *todas* las reglas de la moralidad están en la sinceridad y en la intención subjetivas»¹¹⁹. Benedicto XVI, en fin, ha tenido que reconocer justamente por los días del cuadragésimo de la DH, que después de cuarenta años «sigue siendo de gran actualidad. De hecho —denunció no sin pena—, la libertad religiosa está lejos de ser garantizada en todas partes. En algunos casos se niega por motivos religiosos o ideológicos; otras veces, aún siendo reconocida de forma escrita, es obstaculizada en la práctica por el poder político o, de forma más solapada, por el predominio cultural del agnosticismo y del relativismo»¹²⁰. Uno piensa que los retos de la DH agazapados detrás de las tapias del siglo XXI distan de ser irrelevantes: diríase que por ellos pasa el Vaticano II entero. Será entonces cuestión de lidiar tales astados de uno en uno, siquiera fuere sólo para evitar sangre en el ruedo. *El Quijote*, cuyo IV centenario ha corrido parejo al cuadragésimo de nuestra Declaración, dice que de sabios es guardarse hoy para mañana, y no aventurarse todo en un día. Sabia y sutil consigna.

117. «El diálogo judeocristiano está entrando en una “tierra prometida”» [31.X.2005: *Zenit*].

118. «El diálogo judeocristiano está entrando en una “tierra prometida”» (*Ib.*).

119. *Mon Journal*, II, p. 370 (día 5.5.1965)

120. BENEDICTO XVI: «La libertad religiosa está lejos de ser garantizada» (4.12.2005: VIS); «Benedicto XVI felicita la Navidad a la Curia Romana» (22.12.2005: VIS).

**EL EL MUNDO POR LOS POBRES.
EL LEGADO DE LA CONSTITUCIÓN
*GADIUM ET SPES***

RAMÓN SALA, O.S.A.
Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid)

Es evidente que nuestro mundo no es el de los años 60'. Los tiempos han cambiado. Como lo actual está siempre vinculado a un espacio y a un tiempo determinados, no han faltado quienes han observado que *Gaudium et spes* (GS) contempló el mundo con una mirada «eurocéntrica» y en una coyuntura histórica definida para cuestionar su vigencia en otras circunstancias espacio-temporales. Se trataría de un documento occidental y obsoleto. El análisis riguroso del significado que la Constitución pastoral da a las nociones de «mundo» y de «hoy» muestra, sin embargo, lo infundado de tan precipitada conclusión¹. En ella «mundo» es el mundo de los hombres, el género humano, la familia humana universal (cf. GS 2b). Se pone el acento no sobre el cosmos, sino sobre la humanidad. Tiene, por tanto, un valor antropológico y social universal más allá de las diferencias geográficas o culturales. Por otra parte, el «hoy» de GS tampoco es cronológico, sino cristológico: Cristo, el mismo ayer, hoy y siempre, alfa y omega, principio y fin de la historia humana (cf. GS 10b; 45). Cristo es el sentido de la totalidad del tiempo, en quien se recapitula el misterio de la historia. Esta es, en definitiva, la clave de su permanente actualidad.

Sobre la GS «quedan algunas cosas por decir y muchas más por hacer», afirma atinadamente uno de los últimos comentaristas de la misma². El problema de la pobreza la atraviesa transversalmente de principio a fin. ¿Qué tiene todavía que decir al respecto este documento conciliar? Estas páginas no tienen otra pretensión que releer el capítulo de los pobres en el mundo y el hoy de la cuarta Constitución del Vaticano II. Cuenta el autor referido al final de su libro la siguiente

1. Cf. A. NIRAPPEL, «Towards a Definition of the Term 'World' in *Gaudium et Spes*»: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 48 (1972) 89-126; G. CAVIGLIA, «Gesù Cristo, 'punto focale dei desideri della storia e della civiltà' (GS 45), incontro affascinante tra eternità e tempo»: *Salesianum* 54 (1992) 41-78.

2. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Iglesia en el corazón del mundo*, Madrid 2005.

«florequilla» atribuida a S. Francisco: una de sus primeras comunidades poseía un manuscrito del NT, algo totalmente insólito en una época en que «un NT valía más que un caballo». Cierta día una pobre viuda fue a pedir limosna a los mendicantes. Como no tenían otra cosa que aquel ejemplar, sin dudar, el *poverello* de Asís le entregó el preciado tesoro de la comunidad para que lo vendiera, «porque mejor es hacer lo que dice la Biblia que leerla». Y concluye: «Sin duda, también es mejor hacer lo que dice la GS que leerla (aunque, evidentemente, no hay que contraponer lo uno a lo otro)». Lo suscribimos plenamente, sin añadir una coma.

1. LA IRRUPCIÓN DE LOS POBRES EN EL CONCILIO VATICANO II. GÉNESIS DE UNA CONVERSIÓN

1.1. Un precursor de nombre Juan

A lo largo del siglo XX se va fraguando lentamente el movimiento de conversión de la Iglesia a los pobres, tras el nefasto olvido de su causa durante la segunda mitad del siglo precedente. Se trata de una orientación que aparece muy tímidamente en sus inicios, pero que va a cristalizar a raíz del Vaticano II con más fuerza incluso que otros movimientos de renovación (como el bíblico, el litúrgico o el patrístico) que habían preparado el Concilio y parecían haber recibido acogida oficial en sus documentos. En realidad, ha sido el movimiento de conversión a los pobres el que, de una forma silenciosa, casi imperceptible y pese a ambigüedades y altibajos, ha marcado de un modo más decisivo los años del Postconcilio.

Todavía a comienzos del siglo pasado dominaba en la Iglesia una mentalidad perfectamente retratada para la posteridad en aquellas palabras del Papa San Pío X: «Es conforme al orden establecido por Dios que, en la sociedad humana haya... patronos y proletarios, ricos y pobres, sabios e ignorantes, nobles y plebeyos»³. En este contexto se explica la terrible confidencia, tantas veces citada, que algunos años después hacía Pío XI al card. Cardjin, fundador de la JOC: «Hemos perdido a la clase trabajadora»⁴. Palabras duras porque la Iglesia no

3. *Acta Pii X*, I, 119.

4. Citado por L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid 1992, 72.

podía perder a quienes fueron los predilectos de Jesús según el orden del evangelio. Esto lo comprendió perfectamente un profeta contemporáneo: el beato Juan XXIII, el Papa bueno.

Con ocasión del 70º aniversario de la *Rerum novarum*, Juan XXIII, que ya desde el comienzo de su breve pontificado había puesto de manifiesto una especial sensibilidad hacia la «cuestión social», publicaba la carta encíclica *Mater et Magistra* (1961). A partir de la enseñanza de sus predecesores, en ella introducía dos importantes novedades. Desde el punto de vista metodológico, abandonaba el habitual procedimiento deductivo que hacía aparecer la doctrina social como un código de principios abstractos y adoptaba uno inductivo más atento a la evolución reciente de la situación mundial (cf. MM 236). En cuanto a los temas, retomaba el magisterio tradicional de la Iglesia, pero depurándolo de su típico tono moralizante⁵. Un mes antes de la solemne apertura del XXI Concilio Ecuménico Vaticano II, en el célebre *Radiomensaje* del 11 de Septiembre de 1962, Juan XXIII expresaba su deseo de que la Iglesia se convirtiera de nuevo a los pobres: «La Iglesia se presenta como es, y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres»⁶. En la mente del Papa Juan la tarea principal del Concilio que había convocado debería ser la recuperación y el impulso de la vitalidad *ad extra* de una Iglesia que, ante las exigencias y necesidades de los pueblos y al servicio de la dignidad humana, quería presentarse como la Iglesia de los pobres. Inmediatamente los Padres conciliares hacían propio aquel deseo con su *Mensaje a todos los hombres* (20 de Octubre)⁷, en términos que anticipaban ya el lenguaje de la futura Constitución pastoral.

La víspera de la clausura de la Primera Sesión del Concilio, el día de la Inmaculada del mismo año 1962, tuvo lugar la memorable intervención en el aula conciliar de mons. Giacomo Lercaro, cardenal de Bolonia, cuyos pasajes más significativos reproducimos a continuación:

5. Después de la Escritura, esta encíclica es la fuente más citada en GS (17 veces).

6. «Ecclesia Christi lumen gentium» en *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, IV, 524.

7. «Convolet imprimis igitur sollicitudo nostra ad humiliores, pauperiores debilioresque, Christum sequentes, misereamur super turbam fame, miseria, ignorantia laborantem; constanter in eos respicientes qui, deficiente auxilio oportuno, nondum ad vivendi rationem homine dignam pervenerunt» (*Nuntius ad universos homines mittendus* en *Acta Synodalia* I, I, 255). Con la alusión expresa al Radiomensaje de Juan XXIII, el mensaje identifica en la paz y la justicia social los problemas más urgentes que debe afrontar la Iglesia en el Concilio.

Quiero decir que el misterio de Cristo en la Iglesia es siempre, pero sobre todo hoy, en nuestros días, el misterio de Cristo en los pobres, ya que la Iglesia como ha dicho el Santo Padre Juan XXIII, es la Iglesia de todos, pero especialmente «la Iglesia de los pobres».

Leyendo el sumario de todos los esquemas, que se nos entregó ayer, quedé algo confuso y desagradablemente sorprendido al encontrar en él esta laguna...

No cumpliremos debidamente nuestra tarea, no tendremos en cuenta con espíritu abierto el designio de Dios y la espera de los hombres, si no ponemos como centro y alma del trabajo doctrinal y legislativo de este Concilio el misterio de Cristo en los pobres y la evangelización de los pobres.

Es, en efecto, un deber evidente, concreto, actual, urgente de nuestra época:

- en una época en que, cotejándola con otras, los pobres parecen ser menos evangelizados, y en que sus cuerpos parecen alejados y extraños con relación al misterio de Cristo en la Iglesia;
- en una época en que el espíritu de los hombres inquiere y escruta entre las cuestiones angustiosas, casi dramáticas, el misterio de la pobreza y la condición de los pobres, de cada individuo y también de los pueblos que viven en la miseria pero que se hacen conscientes, una vez más, de sus derechos propios;
- en una época en que la pobreza de la mayoría (los dos tercios de la humanidad) es injuriada, teniendo presente las riquezas inmensas de una minoría; época en que la pobreza inspira un horror cada vez más grande a las masas y en que el hombre carnal siente la sed incoercible de riquezas...

No satisfaceríamos a las exigencias más urgentes y más profundas de nuestro tiempo (incluyendo nuestro gran anhelo de favorecer la unidad de todos los cristianos), sino que las defraudaríamos, si únicamente tratáramos el tema de la evangelización de los pobres como uno de tantos del Concilio.

Si de verdad, como se ha dicho reiteradas veces, la Iglesia es el tema de este Concilio, puede afirmarse en consonancia con la verdad eterna del Evangelio, y al mismo tiempo de acuerdo perfecto con la coyuntura presente: el tema del Concilio es la Iglesia en tanto que, esencialmente «la Iglesia de los pobres»...⁸

8. *Ibid.*, I, IV, 327-330 (traducción mía).

Vale la pena subrayar que el prelado italiano pronunciaba un cierto *mea culpa* eclesial e insinuaba ya una llamada a escrutar los signos de los tiempos para «cumplir el designio de Dios» y «no defraudar las exigencias urgentes y profundas de nuestro tiempo». De nuevo aparece aquí claramente el lenguaje que adoptará GS. Los ecos de esta intervención no dejaron de resonar a lo largo de las sesiones sucesivas del Vaticano II, tanto dentro como, sobre todo, fuera del aula.

1.2. Dentro y fuera del aula conciliar

El tema de los pobres en la misión de la Iglesia entró en el Concilio durante la Tercera Sesión de la mano del primer esquema de la GS presentado a debate, conocido como «esquema XIII»⁹. En su n. 17 este documento consideraba la evangelización de los pobres como un «signo preclaro de la venida del reino de Dios», afirmando que los cristianos, puesto que reconocen a Cristo en sus hermanos más pobres, no pueden vivir en la abundancia mientras haya quienes padecen hambre. Muchas de las intervenciones de los padres giraron en torno al problema de la pobreza en el mundo¹⁰. Se oyó que no correspondía a la misión de la Iglesia la salvación de «almas incorpóreas», sino de personas humanas de carne y hueso y que, en consecuencia, promoviendo la «pobreza evangélica» ella debería contribuir a erradicar la «pobreza infrahumana» y sus causas. Que para ello tendría que comenzar por renovarse a sí misma y presentarse ante el mundo, no como mera espectadora del sufrimiento de los hombres, sino como «pobre» e inmersa en el mundo de los pobres.

9. *Schema de Ecclesia in mundo huius temporis* (cf. *Ibid.*, III, V, 116-142). El tema de GS no estaba previsto entre los esquemas elaborados por las comisiones preparatorias del Concilio. Al final de la Primera Sesión se realizó un drástico recorte de los mismos con el que pasaban de 70 a 20. En la segunda mitad de Enero de 1963, la recién nombrada Comisión de Coordinación redujo la lista a 17, el último de los cuales, titulado «Sobre los principios y acción de la Iglesia para el bien de la sociedad» (cf. *Ibid.*, V, I, 483-504) era nuevo. Al comenzar la Tercera Sesión, por una nueva reducción, los esquemas se convirtieron en 13. El «esquema XIII», conocido también como «Texto de Zurich», escrito originalmente en francés, tuvo cuatro redacciones previas antes de ser introducido en el aula conciliar el 20 de Octubre de 1964. Constaba de un *Proemio*, una conclusión y cuatro capítulos, e iba acompañado por cinco *Adnexa* (cf. *Ibid.*, III, V, 147-191), cuyo texto fue entregado a los padres pero no se sometió a debate.

10. Cf. *Ibid.*, III, V, 369ss; III, VI, 298ss.

Entre las propuestas concretas, varios obispos de distintas nacionalidades pedían el liderazgo de la Iglesia a la hora de formar la conciencia cristiana respecto a los pobres y solicitaban que un seglar expusiera el problema ante la asamblea. Algunos padres sugerían incluso la creación de un secretariado especial dedicado al tema. El patriarca greco-melquita Maximos IV recordó expresamente al grupo de obispos que, desde el comienzo del Concilio, estudiaba la cuestión «La Iglesia y los pobres»¹¹.

Efectivamente, durante los cuatro años que duró el Concilio, un grupo de obispos se estuvieron reuniendo periódicamente en el Colegio belga de Roma para dialogar y profundizar sobre el tema en un intento por conseguir atraer la atención del Concilio sobre el mismo. La aplaudida intervención del card. Lercaro fue un revulsivo que había suscitado grandes esperanzas. Aunque en cierta medida quedaron frustradas, fruto de ese impulso fueron textos conciliares como LG 8c y los de la Constitución pastoral que examinaremos en el apartado siguiente. De todos modos, en la última sesión del Concilio, a finales de Noviembre de 1965, mientras en el aula conciliar se discutía todavía el esquema que se iba a convertir en la GS, el grupo hizo público un documento que algunos bautizaron como «esquema XIV». Redactado en forma de manifiesto, constaba de 13 puntos en los que los obispos afirmaban entre otras cosas:

Evitaremos, en nuestra conducta y relaciones sociales, todo lo que pueda dar la impresión de que concedemos privilegios, prioridades o cualquier forma de preferencia a los ricos y a los poderosos (por ejemplo, en banquetes ofrecidos o aceptados, en diferencias de clases en los servicios religiosos) (n. 6)

Conscientes de las exigencias de la justicia y de la caridad y de sus relaciones mutuas, trataremos de transformar las «obras de beneficencia» en «obras sociales» basadas en la caridad y en la justicia... (n. 9). Dado que la colegialidad de los obispos encuentra su más evangélica realización en tomar a cargo entre todos a las masas humanas en estado de miseria física, religiosa y moral —las dos terceras partes de la humanidad—, nosotros nos comprometemos:

— a participar, según nuestros medios, en los gastos urgentes de los episcopados de naciones pobres;

11. Cf. *Ibid.*, III, V, 492-494. Algunos datos sobre sus orígenes e integrantes en R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la «Gaudium et spes»*, Madrid 2000, 28-29.

- a favorecer, según el plan de los organismos internacionales, más como testigos del evangelio, tal y como el Papa hizo en la ONU, la puesta en marcha de estructuras económicas y culturales que no sigan fabricando naciones proletarias en un mundo cada día más rico, sino que permitan a las masas pobres salir de su miseria (n. 11)¹².

Cuando se dio a conocer el texto lo suscribían más de cien obispos. No es un documento oficial, pero es un excelente testimonio colegial de la voluntad de la Iglesia del Vaticano II de convertirse a la causa de los pobres.

Ciertamente Pablo VI no firmó aquel texto, pero de algún modo había asumido ya personalmente el compromiso de la Iglesia con los últimos de la tierra cuando dos meses antes de la clausura del Concilio pronunció su *Discurso a la Asamblea General de la ONU* (4 de octubre de 1965). Junto al encuentro en Jerusalén con el patriarca ortodoxo Atenágoras y su peregrinación a la multirreligiosa India, este nuevo viaje traducía de forma excepcional el espíritu de diálogo con el mundo, que el papa Montini había manifestado en su encíclica programática *Ecclesiam suam* (1964). Por primera vez en la historia de la Iglesia, el sucesor de Pedro se encontraba ahora, como portavoz de la Iglesia universal y «experto en humanidad», con los representantes de todo el mundo, reunidos en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York. Allí, dirigió un mensaje de esperanza en el que subrayaba la aspiración común de la humanidad a la igualdad, la solidaridad y la convivencia pacífica entre los pueblos, haciendo suya también la voz de los pobres¹³.

La Constitución Pastoral *Gaudium et spes* fue promulgada el 7 de Diciembre de 1965 al final de la última sesión del Concilio. En su *Discurso de clausura*, haciendo un balance de lo descubierto por el Concilio¹⁴, Pablo VI señalaba que la Iglesia había aprendido a reco-

12. La cita completa en J.L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio IV*, Madrid 1966³, 490-493.

13. «Nous faisons Nôtre aussi la voix des pauvres, des déshérités, des malheureux, de ceux qui aspirent à la justice, à la dignité de vivre, à la liberté, au bien-être et au progrès» («Au moment de prendre la parole» en *Insegnamenti di Paolo VI. Encicliche e discorsi di Paolo VI* III, 509). Cf. *Populorum progressio* 4.

14. Representa seguramente la primera interpretación «auténtica» de GS (cf. J. MOURoux, «El discurso de Pablo VI en la Clausura del Concilio (7 de Diciembre de 1965)» en Y. CONGAR – M. PEUCHMAURD, eds., *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral 'Gaudium et spes'* III, Madrid 1970, 235-241).

nocerse como «sirvienta de la humanidad» y exhortaba a sus hermanos en el episcopado en estos términos: «en el rostro de todo hombre, especialmente si se ha hecho transparente por las lágrimas y dolores, debemos reconocer el rostro de Cristo, el Hijo del hombre»¹⁵.

2. «EL GOZO Y LA ESPERANZA... SOBRE TODO DE LOS POBRES». MEMORIA PERMANENTE DE LA MISIÓN DE LA IGLESIA

2.1. *Præsertim pauperum* (GS 1)

El gozo y la esperanza, la tristeza y la angustia de los hombres de nuestro tiempo, *sobre todo de los pobres y de todos los afligidos*, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón (GS 1)¹⁶.

Con el adverbio «*præsertim*» («sobre todo», «especialmente») y empleando el lenguaje de las bienaventuranzas (cf. Q 6, 20-21), ya las palabras iniciales del *Proemio* de la Constitución pastoral evidencian explícitamente que su mensaje universal se dirige en primer lugar a dar respuesta a las aspiraciones y al dolor «sobre todo de los pobres y de todos los afligidos». Son ellos los que mejor encarnan para la Iglesia las esperanzas y las angustias de la humanidad¹⁷ en el mundo actual. A lo largo de la primera parte del documento esta atención prioritaria a los pobres (se usa el sinónimo *egentes*) como destinatarios de la misión de la Iglesia en el mundo reaparece de nuevo de forma expre-

15. *Acta Synodalia* IV, VII, 661 (cf. GS 93a). Había tenido que transcurrir casi un milenio desde que el 3 de Septiembre de 1076 Gregorio VII escribiera la tristemente célebre frase: «Ecclesia non est ancilla, sed domina» (*Registrum Gregorii VII*, IV, 3a, en E. CASPAR, *Das Register Gregors VII*, Berlin 1955², 298).

16. Citamos los textos de GS según la edición bilingüe de la Conferencia Episcopal Española (*Concilio Ecu­ménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid 1993, 298-499). Para facilitar su localización, el número del documento va seguido, en su caso, por una referencia alfabética que indica el párrafo correspondiente.

17. La perspectiva de la esperanza de la humanidad penetra todo el documento según la intención manifestada por los redactores de la subcomisión central que en Ariccia decidieron modificar significativamente el orden de la formulación inicial del texto de Zurich: se sustituye «*Gaudium et luctus, spes et angor*» (*Acta Synodalia* III, V, 116) por «*Gaudium et spes, luctus et angor*» (*Ibid.*, IV, I, 435).

sa en otras dos ocasiones. Primero en el siguiente texto del capítulo 1 sobre «*la dignidad de la persona humana*»:

La Iglesia tiene que hacer presentes y casi visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, renovándose y purificándose sin cesar bajo la guía del Espíritu Santo. Esto se obtiene, en primer lugar, con el testimonio de una fe viva y madura educada para ser capaz de percibir con lucidez las dificultades y superarlas. Numerosos mártires dieron y dan un preclaro testimonio de esta fe. Fe que debe manifestar su fecundidad impregnando toda la vida de los creyentes, también la profana, impulsándolos a la justicia y al amor, *sobre todo con los necesitados* (GS 21e).

GS 21 trata de la «actitud de la Iglesia frente al ateísmo». En ese marco, inspirándose directamente en LG 8 (nota 17), indica la importancia del testimonio de la Iglesia y de sus miembros al servicio de la dignidad humana para hacer visible en el mundo el amor de Dios Padre que se ha manifestado visiblemente a los hombres en Jesucristo (cf. Jn 1, 18; 3,16; 14,9). Porque cuando la Iglesia ha descuidado esta tarea, ha ocultado culpablemente el verdadero rostro de Dios contribuyendo a la génesis del ateísmo (cf. GS 19c). Sin embargo, a pesar de las infidelidades de sus miembros (cf. GS 43f), como reconoce el párrafo citado, su constante histórica es «el testimonio de una fe viva y madura» que tiene en los mártires de todos los tiempos sus mejores embajadores. Y termina destacando que la fe, así entendida, debe llevar necesariamente al compromiso con los pobres.

La misma expresión se encuentra también en GS 42 dentro del capítulo 4, el «corazón de la Constitución pastoral», titulado «*Función de la Iglesia en el mundo actual*»¹⁸:

Ciertamente, la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social, pues el fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa fluyen tareas, luz y fuerzas que pueden servir para constituir y fortalecer la comunidad de los hombres según la ley divina. Más aún, donde fuere necesario, según las circunstancias de tiempo y lugar, ella misma puede, e incluso debe, suscitar obras destinadas al servicio de

18. Adopta el mismo título general del documento anteponiéndole la expresión «*De munere*» y es efectivamente el puente entre la primera y la segunda parte. Cf. Y. CONGAR, «El papel de la Iglesia en el mundo de hoy (1ª parte, capítulo IV)» en *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral 'Gaudium et spes'* II, 373-403.

todos y especialmente de los necesitados, como las obras de misericordia u otras semejantes (GS 42b).

A propósito de «la ayuda que la Iglesia procura ofrecer a la sociedad humana», el texto señala que la Iglesia no se identifica con ningún sistema político, económico o social porque su «misión propia» es de orden religioso (cf. nota 11)¹⁹. Ahora bien, precisamente en razón de ese fin, está en condiciones de promover todo aquello que, en el orden temporal, contribuya al servicio de la comunidad humana. Atenta a los «signos de los tiempos» («según las circunstancias de tiempo y lugar»), su misión incluye el deber de asumir compromisos de carácter temporal, especialmente a favor de los pobres cuando se trata de defender la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales²⁰. El principio enunciado en este pasaje constituye el punto de partida de un itinerario que desembocará, inmediatamente después del Concilio, en la opción preferencial de la Iglesia por los pobres.

En los tres apartados que siguen, asumiendo la perspectiva hermenéutica desarrollada por la propia Constitución pastoral con su método inductivo (ver, juzgar y actuar), presentamos el análisis descriptivo de la realidad de los pobres en el mundo actual, el fundamento cristológico que ilumina esa realidad y las pautas de acción que propone la Iglesia, tal y como se exponen en GS. Como se podrá comprobar el lema comentado, incluso de modo explícito (cf. GS 27, 57, 69, 84, 86), sirve de hilo conductor de los textos objeto de estudio.

19. No se habla de orden «espiritual», sino «religioso». Como apunta Congar: «si lo 'religioso' es lo concerniente al Dios vivo, engloba todo el destino del hombre. En estas condiciones, precisamente cuando la Iglesia es menos *del* mundo, es cuando puede estar más *en* el mundo» (*Ibid.*, 395).

20. GS 76e: «Ciertamente, las realidades temporales y las que en la condición humana trascienden este mundo están estrechamente unidas entre sí, y la Iglesia se sirve de medios temporales cuando su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios otorgados por la autoridad civil... Pero, la Iglesia debe poder, siempre y en todo lugar... emitir un juicio moral también sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas...».

2.2. Un signo de los tiempos: el clamor de los pobres

Encabezando la *Exposición introductoria* («La condición del hombre en el mundo de hoy»), GS 4 introduce por primera y única vez la expresión «signos de los tiempos»²¹ en un epígrafe que se titula «Esperanza y angustia». Tras indicar que forma parte de la misión de la Iglesia el «deber permanente» de prestar atención a los mismos, la Constitución pastoral esboza en este número una descripción general de los rasgos que caracterizan la situación del mundo actual. Junto a la constatación de «profundos y rápidos cambios» (GS 4b) y de la desorientación que provoca el progreso en los campos del poder y saber humanos y en las normas que rigen la sociedad (GS 4c), descubre como uno de sus signos principales el clamor de los pobres.

Nunca ha tenido la humanidad tanta abundancia de riquezas, posibilidades y poder económico, y, sin embargo, todavía una enorme parte de la población mundial se ve afligida por el hambre y la miseria y es incalculable el número de los totalmente analfabetos. Jamas tuvieron los hombres un sentido tan agudo de la libertad como hoy, y sin embargo surgen nuevos tipos de esclavitud social y psicológica. El mundo siente vivamente su propia unidad y la mutua interdependencia de unos con otros dentro de la necesaria solidaridad, y sin embargo se ve gravísimamente dividido por fuerzas antagónicas, pues aún subsisten agudas discordias políticas, sociales, económicas, «raciales» e ideológicas y no falta el peligro de una guerra capaz de destruirlo todo (GS 4d).

Este párrafo describe el panorama actual de la humanidad por medio de contrastes: entre las enormes posibilidades de bienestar para todos y las mayorías que continúan sin cubrir las necesidades básicas (alimento, educación); entre la conciencia universal de la propia libertad y la aparición de nuevas formas de sometimiento (social, psicológico); entre la percepción del mundo como una «aldea global» («la mutua interdependencia de unos con otros dentro de la necesaria soli-

21. En el documento hay otras alusiones más o menos explícitas (cf. GS 11a; 44b; 50b; 76ce; 87c; etc.). Se debe a *Pacem in terris* (1963) la introducción de la categoría evangélica de los «*signa temporum*» en el lenguaje del Magisterio. En esa encíclica designan en particular tres «fenómenos que caracterizan la época moderna»: la promoción económica y social de las clases trabajadoras, el ingreso de la mujer en la vida pública y la nueva configuración política mundial (PT 21-25). Tanto GS como los demás documentos del Concilio (cf. PO 9b, AA 14c, UR 4a) emplean la expresión en el sentido moderno indicado.

daridad»²²) y los conflictos (políticos, sociales, económicos, raciales e ideológicos) que dividen y amenazan a la humanidad.

Un poco más adelante, la misma *Exposición introductoria*, al repasar «los desequilibrios en el mundo actual», en GS 8d insiste en la brecha existente «entre las categorías sociales de diverso género» y «entre naciones ricas, menos desarrolladas y pobres». El número siguiente señala cómo crece al mismo tiempo la conciencia entre las personas y los pueblos de la injusticia de tales desequilibrios, y de la urgencia de «un orden político, social y económico que esté cada vez más al servicio del hombre» (GS 9a). En este contexto de «las aspiraciones más universales del género humano», GS 9 ofrece una magnífica descripción que ilustra de una forma gráfica quienes son los pobres a los que se refiere la Constitución pastoral:

De ahí que muchos exijan insistentemente aquellos bienes de los que se consideran privados por la injusticia o por un reparto no equitativo. Los países en vías de desarrollo... quieren participar de los beneficios de la civilización moderna, no sólo en el campo político, sino también en el económico, y desempeñar libremente su papel en el mundo. Sin embargo, aumenta cada día su distancia y muchas veces su dependencia, incluso económica, con respecto a las naciones más ricas que avanzan más rápidamente. Los pueblos que pasan hambre interpelan a los más opulentos. Las mujeres reivindican, allí donde aún no lo han conseguido, la igualdad de derecho y de hecho con los hombres. Los obreros y campesinos desean no sólo adquirir lo necesario para alimentarse, sino desarrollar mediante su trabajo sus dotes personales y participar en la ordenación de la vida económica, social, política y cultural. Ahora, por primera vez en la historia humana, los pueblos están persuadidos de que los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todos (GS 9b).

Se puede apreciar que el texto, lejos de dar definiciones teóricas, identifica a los «pobres» bajo una doble caracterización. En un primer nivel, englobando a poblaciones enteras del planeta, los países del llamado «Tercer mundo» («los pueblos que pasan hambre»). Después se refiere igualmente a determinados colectivos marginados, en particu-

22. Cf. GS 25-26. El término «*solidarietas*» (GS 4d; 32e; 57f; 90a) no se encuentra en los precedentes documentos oficiales del Magisterio. A partir de GS se incorpora a su lenguaje como sinónimo de *coniunctio*, *communio* o *fraternitas-caritas* (cf. R. PARENT, «Solidarité, communion, parti-pris. Pour une théologie de la pratique de solidarité»: *Studia Moralia* 31 (1993) 105). Cf. O. RODRÍGUEZ MARADIAGA, «La globalización de la solidaridad» en www.unis.edu.gt/infogral/2003.pdf.

lar, las mujeres, el mundo obrero y los trabajadores del campo. Por otra parte, su condición se presenta también distinguiendo dos indicadores: los bienes económicos y los bienes culturales, «de los que se consideran privados por la injusticia o por un reparto no equitativo». Desde el punto de vista económico, se subraya que aumenta la dependencia de los países pobres con respecto a los más ricos, y por otro lado, la legítima aspiración de las clases trabajadoras a participar en la ordenación de la vida económica. Desde el punto de vista del acceso a la cultura, se pone de relieve la convicción de que los beneficios de la civilización moderna deben ponerse al alcance de todos sin exclusiones.

En el capítulo 2 dedicado a «*La comunidad humana*», ante la situación descrita, es decir, «las excesivas desigualdades económicas y sociales entre los miembros o los pueblos de una única familia humana», se formula el siguiente diagnóstico a modo de conclusión: «resultan escandalosas y se oponen a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y también a la paz social e internacional» (GS 29c).

Efectivamente, el número inicial del capítulo 3 («*La vida económico-social*») de la segunda parte, sobre «Algunos aspectos de la vida económica» (GS 63), reitera el diagnóstico apuntado casi al pie de la letra en el siguiente texto:

En un momento en que, el desarrollo de la vida económica, si se coordina de manera racional y humana, podría mitigar las desigualdades sociales, con demasiada frecuencia se convierte en una exasperación de éstas y también, a veces, en un retroceso de las condiciones sociales de los débiles y en un desprecio de los pobres. Mientras una multitud inmensa carece de cosas completamente necesarias, algunos, aun en regiones menos desarrolladas, viven en la opulencia o malgastan los bienes. El lujo y la miseria coexisten. Y mientras unos pocos gozan de un grandísimo poder de decisión, muchos carecen de casi toda posibilidad de actuar por iniciativa propia y con responsabilidad, viviendo frecuentemente, además, en condiciones de vida y de trabajo indignas de la persona humana²³.

Semejantes desequilibrios económicos y sociales se advierten tanto entre la agricultura, la industria y los servicios como entre las diferentes regiones de una misma nación. Cada día es más grave la oposición entre las naciones económicamente más desarrolladas y las restantes, que puede poner en peligro la misma paz mundial (GS 63cd).

23. Cf. GS 71f.

Y con respecto a este último punto citado, es decir, como una amenaza contra la paz mundial, en el capítulo 5 («*La paz y la comunidad de los pueblos*»), a propósito de «la carrera de armamentos» se denuncia lo escandaloso de que «mientras se gastan riquezas inmensas en preparar armas siempre nuevas, no se puede dar un remedio suficiente a tantas miserias actuales del mundo entero» (GS 81b), para declarar solemnemente: «la carrera de armamentos es una plaga gravísima de la humanidad y perjudica a los pobres de modo intolerable» (GS 81c).

2.3. «Cristo mismo clama en los pobres» (GS 88)

Varios pasajes de la Constitución pastoral iluminan a la luz de la Palabra de Dios la misión de una Iglesia comprometida en favor de los pobres. Recurriendo a textos neotestamentarios de claro contenido social, GS 27, inculcando «el respeto a la persona humana», insiste en el cuidado y la cercanía de la Iglesia a los más necesitados como una exigencia práctica y urgente. Primero, con la alusión implícita (nota 8) a dos versículos de la Epístola de Santiago (cf. Sant 2,15-16) y la referencia a la «parábola del rico y el pobre Lázaro» (nota 9, cf. Lc 16,19-31):

Descendiendo a consecuencias prácticas y muy urgentes, el Concilio inculca el respeto al hombre, de modo que cada uno, sin ninguna excepción, debe considerar al prójimo como *otro yo*, cuidando, en primer lugar, de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente, para que no imiten a aquel rico que se despreocupó totalmente del pobre Lázaro (GS 27a).

Y a continuación, en el párrafo siguiente, con la cita textual del mensaje central de la «parábola del juicio final» (cf. Mt 25, 31-46). Estamos ante la perícopa clave, según GS, para entender la predilección de la Iglesia por los pobres.

En nuestros días sobre todo, urge la obligación de acercarnos a cualquier otro hombre y servirle activamente cuando llegue la ocasión, ya se trate de un anciano abandonado por todos, de un trabajador extranjero injustamente despreciado, de un desterrado o de un niño nacido de una unión ilegítima..., del hambriento que interpela nuestra conciencia, recordándonos la palabra del Señor: *Cuantas veces hici-*

teis esto a uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis (Mt 25, 40) (GS 27b).

Hay que observar que el documento en este pasaje comienza utilizando de nuevo el adverbio *praesertim* con la connotación teológica que tiene para nuestro tema, como se ha indicado en precedencia. Sigue una enumeración de algunos «rostros de la pobreza» (ancianos, inmigrantes, exiliados, niños, hambrientos), sin otra pretensión que la de traducir con ejemplos actuales, el perfil de los sujetos concretos con los que Cristo se identifica personalmente hoy al hilo de la parábola evangélica²⁴.

Tras una minuciosa reseña de violaciones de los derechos fundamentales de la persona, entre las que incluye ciertas condiciones vitales y laborales calificadas como «infrahumanas» e «ignominiosas» respectivamente, el párrafo final de GS 27 ofrece una valiosa enseñanza sobre la dignidad humana: los atentados contra ella suponen una injusticia flagrante, «deshonran más a quienes los practican» que a quienes la padecen y ofenden a Dios mismo porque «son totalmente contrarios al honor debido al Creador» (GS 27c)²⁵.

La segunda parte de GS contribuye a descubrir todavía más claramente el fundamento cristológico de la tarea de la Iglesia en el mundo de los pobres. En el último número de la sección 2 del capítulo 3 (*La vida económico-social*) que trata de «*Algunos principios que rigen toda la vida económico-social*», GS 72 señala la estrecha relación existente entre el empeño social, guiado por la justicia y el amor, y el servicio al Reino de Dios proclamado por Jesús, según el espíritu de las bienaventuranzas²⁶.

Los cristianos, que participan activamente en el actual progreso económico-social y luchan por la justicia y la caridad, tienen que convencerse de que ellos pueden contribuir mucho a la prosperidad de

24. En su primera encíclica Juan Pablo II exhortará a recordarla siempre, comentando: «Esta escena escatológica debe ser siempre *aplicada* a la historia del hombre, debe servir siempre de *metro* de los actos humanos, como un esquema esencial del examen de conciencia de cada uno y de todos» (RH 16).

25. Cf. GS 29b. Según la Escritura «quien oprime al débil ultraja a su Hacedor» (Prov 14, 31). Dios mismo se identifica con la suerte de los oprimidos y sus derechos son los derechos de los pobres económica o socialmente (cf. E. HAMEL, «Fundamentación bíblico-teológica de los derechos del hombre según la Constitución 'Gaudium et spes'» en R. LATOURELLE, ed., *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después* (1962-1987), Salamanca 1989, 755-756).

26. «Pues el espíritu de pobreza y el de caridad son gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo» (GS 88a).

la humanidad y la paz del mundo. En estas actividades deben dar preclaro ejemplo individual y colectivamente. Adquiridas la competencia y la experiencia absolutamente necesarias, mantengan el recto orden en las actividades temporales en fidelidad a Cristo y a su Evangelio, de modo que toda su vida, tanto individual como social, se impregne del espíritu de las bienaventuranzas, particularmente del de pobreza.

Todo el que, obedeciendo a Cristo, busca ante todo el Reino de Dios, obtiene por ello un amor más fuerte y más puro para ayudar a todos sus hermanos y para llevar a cabo la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad (GS 72ab).

La justicia y el amor, por tanto, no sólo no se contraponen, sino que se implican mutuamente en el compromiso social del cristiano. El texto del segundo párrafo se completa con once citas del NT sobre el recto uso de los bienes (nota 16). Todas ellas tienen como finalidad ilustrar la obligación de socorrer al necesitado.

Además de la Escritura, la tradición de la Iglesia constituye otra fuente de la enseñanza de la Constitución pastoral en este campo.

Dios ha destinado la tierra y todo cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos, de modo que los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la guía de la justicia y el acompañamiento de la caridad. Cualesquiera que sean las formas de la propiedad, adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos según las circunstancias diversas y cambiantes, hay que tener siempre en cuenta este destino universal de los bienes. Por lo tanto, el hombre, al servirse de esos bienes, debe considerar las cosas externas que posee legítimamente, no sólo como suyas, sino también como comunes, en el sentido de que han de aprovechar no sólo a él, sino también a los demás. Por lo demás, todos los hombres tienen derecho a tener una cantidad de bienes suficiente para sí y para los suyos. Así lo pensaron los Padres y Doctores de la Iglesia, al enseñar que los hombres están obligados a ayudar a los pobres y, por cierto, no sólo con los bienes superfluos. Quien se encuentre en necesidad extrema tiene el derecho de procurarse de las riquezas ajenas lo necesario. Habiendo en el mundo tantos hombres oprimidos por el hambre, el sagrado Concilio urge a todos, particulares y autoridades, a que, acordándose de aquella frase de los Padres: «Alimenta al que muere de hambre, porque si no lo alimentas, lo matas», según las posibilidades de cada uno, compartan y empleen realmente sus bienes, sobre todo proporcionándoles, tanto a los individuos como a los pueblos, ayuda para que puedan ayudarse y desarrollarse ellos mismos (GS 69a).

Inspirándose en el antiguo postulado del «destino universal de los bienes», invocado mediante la referencia expresa a una serie de máximas, tanto patrísticas como escolásticas («quien se encuentre en necesidad extrema tiene el derecho de procurarse de las riquezas ajenas lo necesario»²⁷; «alimenta al que muere de hambre, porque si no lo alimentas lo matas», cf. notas 11-12), el documento conciliar se posiciona inequívocamente en continuidad con la doctrina tradicional de la Iglesia, reponiendo nuevamente el compromiso cristiano hacia los más pobres. Una opción solidaria entendida como un auténtico deber y no sólo como un simple consejo: «los hombres están obligados a ayudar a los pobres y, por cierto, no sólo con los bienes superfluos» (nota 10)²⁸. Esta exigencia no sólo incumbe a los individuos, sino también de modo especial a los poderes públicos, que tienen la responsabilidad de procurar los medios necesarios para erradicar el hambre y la miseria. Por último, es interesante notar que la frase final del texto (introducida gramaticalmente otra vez con la reiterada cláusula *praesertim*) sobrepasa la caridad hacia los pobres concebida en un sentido puramente asistencialista y está sugiriendo ya la idea de promoción social («ayudar a ayudarse»).

Finalmente, la identificación de Cristo con el clamor de los pobres constituye el tema central de GS 88. Es un texto que se encuentra en la sección 2ª («*La construcción de la comunidad internacional*») del último capítulo de la segunda parte (cap.5: *El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos*). Lleva por título «Tarea de los cristianos en la prestación de ayudas». Ahí se afirma de modo elocuente:

Los cristianos deben cooperar de buen grado y de todo corazón en la construcción de un orden internacional con el respeto auténtico de las libertades legítimas y la amistosa fraternidad de todos, tanto más cuanto que la mayor parte del mundo sufre todavía tan gran necesidad, *que el mismo Cristo parece elevar su voz en los pobres* para provocar la caridad de sus discípulos. Por consiguiente, que no sirva de escándalo para los hombres que algunas naciones, cuya población

27. «In extrema necessitate omnia sunt communia, id est communicanda» (cf. *Summa Theologiae* II-II, q.66, a.7). Fue el decretista medieval Huguccio de Pisa en 1189 el primero en defender esta tesis.

28. GS 88b: «Más aún, corresponde a todo el Pueblo de Dios, yendo a su cabeza, con la palabra y el ejemplo, los obispos, mitigar, en la medida de sus fuerzas, las miserias actuales, y esto, como mostraba la costumbre antigua de la Iglesia, no sólo con los bienes superfluos, sino también con los necesarios».

muchas veces es en su mayoría cristiana, tengan abundancia de bienes, mientras otras se ven privadas de lo necesario para vivir, atormentadas por el hambre, las enfermedades y todo tipo de miseria... (GS 88a).

2.4. El compromiso activo con los pobres

Evocando nuevamente la escena del juicio final de Mt 25, el número final de la *Conclusión* de GS afirma que los cristianos, fieles al Evangelio y «unidos a todos los que aman y practican la justicia», tienen «una tarea inmensa» en el mundo actual al servicio de los hombres. Porque «no todos los que dicen ‘Señor, Señor’ entrarán en el reino de los cielos, sino aquéllos que hacen la voluntad del Padre (cf. Mt 7, 21) y ponen con energía manos a la obra» (GS 93a).

Aplicando «los principios y las luces que manan de Cristo» (GS 46b) a la problemática concreta del mundo actual en sus diversos ámbitos (familiar, cultural, socio-económico, político e internacional), toda la segunda parte de la Constitución pastoral se presenta como un «programa de praxis»²⁹.

Entre los valores positivos de la cultura actual que constituyen una cierta *praeparatio Evangelii*, el número que abre la sección 2ª del capítulo 2 («*Algunos principios para la recta promoción de la cultura*») descubre «la voluntad de hacer más favorables para todos las condiciones de vida, especialmente (*praesertim*) para aquellos que sufren privación de su responsabilidad o pobreza cultural» (GS 57f). Y por ello, al comienzo de la sección siguiente («*Algunas tareas más urgentes de los cristianos respecto a la cultura*»), GS 60 considera un deber de la Iglesia contribuir a «liberar de la miseria de la ignorancia», instando a trabajar por el reconocimiento efectivo del «derecho de todos a la cultura» sin discriminación y por «proporcionar a todos el suficiente acervo de bienes culturales». Ello supone remover «las condiciones de vida y de trabajo que impiden las aspiraciones culturales de los hombres y destruyen en ellos el afán de cultura», en especial las de las clases trabajadoras y las mujeres³⁰.

29. Y. CONGAR, «El papel de la Iglesia en el mundo de hoy», 375.

30. «Esto vale especialmente para los agricultores y los obreros, a quienes es preciso dar tales condiciones para realizar su trabajo, que no impidan, sino más bien fomenten su cultura humana. Las mujeres actúan ya en casi todos los ámbitos de la vida,

La Constitución pastoral ofrece abundantes orientaciones prácticas «de justicia y equidad» (GS 63e) sobre «*La vida económico-social*» (capítulo 3) retomando con especial énfasis las directrices del magisterio pontificio en materia económica. En GS 66 hay un llamamiento general, dirigido en especial a los poderes públicos, a «hacer todos los esfuerzos posibles para que... se supriman lo más rápidamente posible las enormes desigualdades económicas que existen hoy y que frecuentemente crecen unidas a la discriminación individual y social». Trata de favorecer expresamente a tres colectivos de trabajadores. En primer lugar, a los agricultores para que «no sigan en la situación de ciudadanos de inferior categoría». También a los inmigrantes y sus familias para ayudarles a «procurarse una vivienda decente» y en su «incorporación a la vida social del país o región que los acoge». Por último, a aquellos que trabajan en la industria para que tengan acceso a «una formación técnica y profesional adecuada» y a un subsidio en casos de enfermedad o jubilación.

Los números siguientes reivindican los principales derechos sociales de los trabajadores: el derecho al trabajo, a unas condiciones laborales dignas, a una justa remuneración y al descanso y tiempo libre (GS 67); el derecho a participar en la gestión de la empresa, a designar sus representantes o delegados, a fundar sindicatos y el derecho de huelga (GS 68); el derecho a la seguridad social (GS 69b).

En relación con el orden económico internacional, GS presta una particular atención a los más desfavorecidos. Así, por ejemplo, en un número sobre «inversiones y política monetaria» interpela a las autoridades responsables en estos términos:

Téngase, además, siempre presentes las necesidades urgentes de las naciones o regiones económicamente menos desarrolladas. En la política monetaria, procúrese no dañar el interés de la propia nación o de las otras. Cuídese, además, que los económicamente débiles no sufran daño injustamente a causa del cambio de valor de la moneda (GS 70).

En la misma línea se pronuncia el número siguiente (GS 71) dedicado al derecho de propiedad. Está estratégicamente colocado sólo después de tratar del destino universal de los bienes (GS 69). Es de

pero es conveniente que puedan asumir plenamente su papel... Todos deberán reconocer a la mujer la participación propia y necesaria en la vida cultural y promoverla» (GS 60c). Cf. GS 67c.

cir, es ese principio lo que considera GS un valor prioritario y no la propiedad privada. Es verdad que, según la doctrina social de la Iglesia, la propiedad privada es un derecho fundamental³¹ de la persona que siempre debe ser reconocido y garantizado (cf. nota 13); pero nunca en perjuicio del «carácter social» que grava sobre él «por su propia naturaleza» y al que está subordinado. «Corresponde a la autoridad pública evitar que alguien abuse de la propiedad privada en contra del bien común» (cf. notas 14 y 15). Para corregir tales abusos, desgraciadamente frecuentes en los países pobres, se insta a promover las reformas pertinentes encaminadas a restablecer la justicia (remuneración, condiciones laborales, seguridad en el empleo, ayudas para la educación), incluyendo, en su caso, cuando lo exija el bien común, la redistribución de la propiedad mediante una expropiación, con las debidas garantías.

La Iglesia tampoco rehuye el compromiso a favor de los pobres en el terreno de la política (capítulo 4), cuando defiende que se respeten los derechos de las minorías o la libertad de pensamiento y religiosa «para que todos los ciudadanos, y no sólo algunos privilegiados, puedan gozar realmente de los derechos personales» (GS 73c).

Analizando las causas de las guerras, al comienzo de la última sección del capítulo 5 («*La construcción de la comunidad internacional*»), se recuerda que:

Para construir la paz se requiere, ante todo, que se erradiquen las causas de discordia entre los hombres con las que se alimentan las guerras, sobre todo las injusticias. No pocas de ellas provienen de las excesivas desigualdades económicas y del retraso de los necesarios remedios (GS 83).

Seguidamente, GS 84 reclama la necesidad de un ordenamiento internacional que proteja el bien común universal, sobre todo (*praesertim*) en «numerosas regiones que sufren todavía una miseria intolerable». A tal fin, se insta a los organismos internacionales a adoptar medidas globales tendentes a cubrir las necesidades básicas (alimenticias, sanitarias, educativas, laborales) de los pueblos y, en particular, a «fomentar el progreso general de las naciones en vías de desarrollo», «socorrer en sus sufrimientos a los prófugos» o «ayudar a los inmi-

31. Todas las encíclicas sociales venían repitiendo que la propiedad privada era un «derecho natural» (RN 16; QA 45; MM 19; PT 21). A pesar de ser reclamada varios padres, GS elude tal afirmación.

grantes y a sus familias». Por su parte, la Iglesia celebra y respalda todo esfuerzo «por intensificar continuamente los intentos para aliviar la enorme miseria».

En el ámbito de «la cooperación internacional en el campo económico» se subraya la imposibilidad de «procurar ayuda material a los países en vías de desarrollo» sin modificar las leyes vigentes del comercio internacional, indicando que, además, «con generosidad y sin ambición», «los países desarrollados deben prestar otras ayudas en forma de donativos, préstamos o inversiones» (GS 85b). Y entre las «normas oportunas» que propone GS 86 se reafirma «el deber gravísimo» de respetar las reglas de un comercio justo entre los países ricos y los pobres:

Así, en la negociación con las naciones más débiles y pobres, tienen que considerar con atención el bien de éstas, pues éstas necesitan para su propio sustento los beneficios que reciben de la venta de sus productos...

Fúndense las instituciones adecuadas para promover y ordenar el comercio internacional, sobre todo con las naciones menos desarrolladas y para compensar los defectos que proceden de la excesiva desigualdad de poder entre las naciones. Esta ordenación, unida a ayudas técnicas, culturales o monetarias, debe proporcionar los auxilios necesarios para que puedan conseguir convenientemente el desarrollo de su economía (GS 86bc).

También ante el fenómeno de la explosión demográfica de los pueblos del tercer mundo, la Constitución pastoral insiste en la urgencia de la cooperación de los países ricos. Poniendo a disposición de aquéllos los avances de la técnica, «una vez que se haya establecido además un orden social mejor y se haya distribuido más justamente la propiedad de las tierras» con el fin de «conseguir lo necesario para el sustento y la adecuada instrucción de los hombres», contribuirían a mejorar mucho sus condiciones de vida (GS 87a).

Como colofón, GS 90, el último número de la segunda parte de la Constitución pastoral, sienta las bases del organismo que encarna el compromiso permanente de la Iglesia con la causa de los pobres:

El Concilio, teniendo en cuenta la inmensidad de las calamidades que oprimen todavía ahora a la mayor parte de la humanidad y para fomentar en todas partes juntamente la justicia y el amor de Cristo hacia

los pobres, juzga muy oportuna la creación de algún organismo de la Iglesia universal que tenga como misión estimular al conjunto de los católicos para promover el progreso de las regiones indigentes y la justicia social entre las naciones (GS 90c).

Este pasaje sugiere los dos principios fundacionales que inspirarán la creación de la *Pontificia Comisión para la Justicia y la Paz*³²: «fomentar en todas partes juntamente la justicia y el amor de Cristo hacia los pobres», o traducido al lenguaje secular, «promover el progreso de las regiones indigentes y la justicia social entre las naciones». Las múltiples iniciativas de este dicasterio, que será elevado a Consejo Pontificio en 1976, así como también del Pontificio Consejo *Cor Unum*, creado en 1971, velan por mantener vivo para la posteridad un legado inestimable de GS a la Iglesia.

3. DE LA IGLESIA EN EL MUNDO A LA OPCIÓN PREFERENCIAL POR LOS POBRES. RELECTURAS POSTCONCILIARES

3.1. De Medellín a Roma

El Postconcilio ha sido marcado de un modo decisivo con la impronta de la conversión a los pobres propugnada por GS. En esta materia, como en el conjunto de sus enseñanzas, la Constitución pastoral fue promulgada, por primera vez en la historia de los concilios, con la conciencia de su provisionalidad, es decir, de la necesidad de ser recibida e interpretada de forma contextualizada y actualizada³³. De ahí que, durante la primera etapa de su recepción (1966-1985), la Iglesia emprenda un itinerario que asocia indisolublemente la tarea evangelizadora con el compromiso por los pobres³⁴. Una trayectoria que avan-

32. Motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* (6 de enero de 1967): AAS 59 (1967) 27. Cf. PP 5; OA 52.

33. GS 91b: «Ciertamente, ante la inmensa diversidad de situaciones y de formas de cultura humana en el mundo, esta propuesta, en la mayoría de sus partes, presenta deliberadamente un carácter general; más aún, aunque proclama la doctrina ya recibida en la Iglesia, dado que se trata no pocas veces de realidades sometidas a incesante evolución, *deberá ser todavía continuada y ampliada*». Cf. *Nota al título* (nota 1).

34. Cf. G. GIRARDI, «De la 'Iglesia en el mundo' a la 'Iglesia de los pobres'. El Vaticano II y la teología de la liberación» en C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO, eds., *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 429-463.

za desde *Populorum progressio* (1967) y que desembocará, a través de Puebla (1979), en el *Sínodo extraordinario sobre el Concilio* (1985).

Pablo VI, que acababa de erigir la nueva *Pontificia Comisión Justicia y Paz* obedeciendo el mandato conciliar (cf. GS 90c), fijaba la ruta a seguir en la encíclica sobre el desarrollo de los pueblos: «nuestra caridad por los pobres del mundo —y son legión infinita— debe hacerse cada vez más atenta, más activa, más generosa» (PP 76)³⁵. *Populorum progressio* reitera y desarrolla lo ya adquirido por la Constitución pastoral en relación con la apuesta decidida de la Iglesia por los pobres. Este documento, que representa, junto con la *Redemptor hominis* (1979), el mejor comentario del magisterio a la GS³⁶, va acuñar la frase «los pobres son cada vez más pobres, mientras los ricos se hacen cada vez más ricos» (PP 57) que hará fortuna en documentos pontificios sucesivos. Teniendo también a la Constitución conciliar como fuente directa de inspiración, pronto llegarán la carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971) y los sínodos sobre la justicia en el mundo (1971) y sobre la evangelización (1975). Fruto de este último, es la exhortación *Evangelii nuntiandi* (1975). Este documento ofrece una visión integral de la evangelización donde se reconoce abiertamente en el anuncio evangélico un mensaje de liberación³⁷, que incluye como una tarea ineludible la promoción humana y la lucha por la justicia. Paralelamente, en este período tienen lugar las asambleas del episcopado latinoamericano de Medellín y Puebla.

La II Asamblea General del CELAM (Medellín 1968) significó la recepción del Vaticano II en América Latina y simultáneamente el alumbramiento de la teología de la liberación (TL)³⁸. Dedicaba expre-

35. La cita procede de una alocución a los Padres conciliares tras el viaje de Pablo VI a la ONU (AAS 57 (1965) 896).

36. En 1995, con ocasión de los 30 años de la Constitución pastoral, Juan Pablo II, evocando su participación directa en el proceso de su elaboración, confesará que «proprio l'intima conoscenza della genesi della *Gaudium et spes* mi ha consentito di apprezzarne a fondo il valore profetico e di assumerne ampiamente i contenuti nel mio magistero dalla prima encíclica» y que en la *Redemptor hominis* recoge «la eredità della Costituzione conciliare» (PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *Gaudium et spes. Bilancio di un trentennio* (Laici Oggi 39), Città del Vaticano 1996, 9-10).

37. Cf. EN 29-35. «La Iglesia se esfuerza por integrar siempre la lucha cristiana por la liberación en el diseño universal de la salvación que ella misma anuncia» (EN 38).

38. Partiendo de la enseñanza de GS 1 y 69, los obispos latinoamericanos dirigen su mensaje a los que «tienen hambre y sed de justicia» afirmando que «Es el mismo Dios quien, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que hecho carne, venga a liberar a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el peca-

samente uno de sus documentos (14) al tema de la pobreza. En él, tras distinguir sus diversas acepciones (carencia de bienes, pobreza espiritual, compromiso voluntario) y proclamar el deseo de una Iglesia «evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos», se habla ya de dar «preferencia efectiva a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa» (*Pobreza* n.9), siguiendo el ejemplo de Cristo. Pero va a ser el documento final de la siguiente asamblea, celebrada en Puebla (1979) y presidida ya por Juan Pablo II³⁹, el que consagre oficialmente por primera vez la expresión «opción preferencial por los pobres» (OPP): «Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una *opción preferencial por los pobres*, con miras a su liberación integral» (*Documento de Puebla* n. 1134). Es un tema recurrente en todo el documento, además de tener asignado un capítulo propio (el primero de la cuarta parte). Ahí se explica el significado de la expresión:

El compromiso evangélico de la Iglesia, como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados (cf. Lc 4, 18-21; *Discurso inaugural* III,3). La Iglesia debe mirar, por consiguiente, a Cristo cuando se pregunta cuál ha de ser su acción evangelizadora. El hijo de Dios demostró la grandeza de ese compromiso al hacerse hombre, pues se identificó con los hombres haciéndose uno de ellos, solidario con ellos, y asumiendo la situación en que se encuentran, en su nacimiento, en su vida y, sobre todo, en su pasión y muerte, donde llegó a la máxima expresión de la pobreza.

Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama. Es así como los pobres son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús (nn.1141-1142).

La «OPP»⁴⁰ nace en un contexto eclesial y con un contenido marca-

do, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión...» (*Justicia* n.3). Una conferencia de G. Gutiérrez en Chimbote (Perú) en Julio de 1968, poco antes de Medellín, marca el nacimiento de la teología de la liberación.

39. A pesar de su brevísimo pontificado, su predecesor tuvo ocasión de manifestar también su talante al respecto de modo espontáneo (cf. JUAN PABLO I, «Autoridad y libertad en la Iglesia»: *Ecclesia* 1904 (1978) 9).

40. La expresión condensa la tercera de las acepciones de «pobreza» señaladas en Medellín. El adjetivo «preferencial» evita de forma inequívoca por sí solo toda inter-

damente cristológico, como el texto anterior pone claramente de relieve. Se trata de una opción «exigida por la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos» (n. 1154) sin otra finalidad que hacer a los pobres realmente partícipes del anuncio de Cristo Salvador (cf. n. 1153). Esta fue la tarea a la que dedicó su vida y su ministerio el arzobispo de San Salvador, mons. Romero (1917-1980). Un año después de la III Asamblea del CELAM, con motivo de su discurso de investidura *honoris causa* por la Universidad de Lovaina, el profeta y mártir de los pobres resumía de forma magistral el mensaje de Puebla. De él extractamos las siguientes frases pronunciadas sólo un mes y medio antes de que muriera asesinado:

En una palabra, la Iglesia no sólo se ha vuelto hacia el pobre, sino que hace de él el destinatario privilegiado de su misión, porque, como dice Puebla, ‘Dios toma su defensa y los ama» (n. 1142). [...] Esta opción de la Iglesia por los pobres es la que explica la dimensión política de su fe en sus raíces y rasgos fundamentales. Porque ha optado por los pobres reales y no ficticios, porque ha optado por los realmente oprimidos y reprimidos, la Iglesia vive en el mundo de lo político y se realiza como Iglesia también a través de lo político. No puede ser de otra manera si es que, como Jesús, se dirige a los pobres. [...] sabemos ahora mejor qué significa la encarnación, qué significa que Jesús tomó carne realmente humana y que se hizo solidario de sus hermanos en el sufrimiento, en los llantos y quejidos, en la entrega. Sabemos que no se trata directamente de una encarnación universal, que es imposible, sino de una encarnación preferencial y parcial; una encarnación en el mundo de los pobres. Desde ellos podrá la Iglesia ser para todos, podrá también prestar un servicio a los poderosos a través de una pastoral de conversión; pero no a la inversa, como tantas veces ha ocurrido⁴¹.

Inmediatamente la afortunada expresión va a encontrar eco en todas las latitudes de la Iglesia universal e incluso por parte de las otras iglesias cristianas, recibiendo el refrendo constante del Papa Juan Pablo II. Retomando el «tono roncalliano» escribía en *Laborem exercens* (1981): «La Iglesia está vivamente comprometida en esta causa por-

pretación excluyente (lo que hace innecesarios matices ulteriores). Sin duda, es «el aporte más importante de la vida y la reflexión de la Iglesia de América Latina» (G. GUTIÉRREZ, «Renovar la opción por los pobres»: *Sal Terrae* 83 (1995) 677).

41. O.A. ROMERO, «La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres» (2 de Febrero de 1980), citado por J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Vicarios de Cristo, Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*, Madrid 1991, 333-337.

que la considera como su misión, su servicio, como verificación de su fidelidad a Cristo, para poder ser verdaderamente la *Iglesia de los pobres*» (LE 8). Porque probablemente pasaron más desapercibidas que otros textos de su magisterio inicial que tocan la cuestión (cf. DM 8; FC 64), citamos a modo de ejemplo las enfáticas palabras del Pontífice en un discurso al Colegio cardenalicio y a la Curia romana pronunciado el 21 de Diciembre de 1984:

Aprovecho gustoso esta ocasión para reafirmar que el compromiso hacia los pobres constituye un motivo dominante de mi acción pastoral, la constante solicitud que acompaña mi servicio diario al pueblo de Dios. He hecho y hago mía tal «opción»; me identifico con ella. Y estimo que no podría ser de otra forma, ya que éste es el eterno mensaje del evangelio: así ha hecho Cristo, así han hecho los apóstoles de Cristo, así ha hecho la Iglesia a lo largo de su historia, dos veces milenaria⁴².

Al cumplirse el vigésimo aniversario de la clausura del Concilio se celebró en Roma el *Sínodo extraordinario de los Obispos sobre el Vaticano II* (1985)⁴³. Representa la primera revisión oficial de la aplicación de sus enseñanzas a la vida de la Iglesia. En relación con la Constitución pastoral, el card. R. Etchegaray, presidente del Consejo Pontificio *Iustitia et Pax*, explicaba que la primera parte de GS había supuesto la reconciliación de la Iglesia no tanto con el mundo, sino más bien consigo misma. Según él, los dos últimos pontífices habían extraído de ella «no sólo el carácter ético de toda actividad social, sino el fundamento religioso de la ética social». Sobre el compromiso de la Iglesia del futuro con la causa de los pobres hay que reseñar la intervención del brasileño A. Lorscheider. Con la clarividencia de quien hablaba desde la propia experiencia pastoral volvía a auspiciar una «Iglesia de los pobres» movida exclusivamente por la fidelidad a Cristo. Haciendo un balance de la recepción del texto conciliar el card. Danneels destacaba entre los aspectos positivos que la OPP había en-

42. «Un'opzione, inoltre, basata essenzialmente sulla parola di Dio e non su criteri apportati da scienze umane o ideologie contrapposte, che frequentemente riducono i poveri a categorie socio-politiche o economiche astratte. Un'opzione però decisa e irrevocabile» (*Discorso ai cardinali e ai prelati della curia romana* n. 9; *Regno-doc.* 3 (1985) 72). Cf. *Discorso inaugurale de la IV Asamblea del CELAM*, n. 16 (Santo Domingo, 12 de Octubre de 1992).

43. Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi. Seconda assemblea generale straordinaria (24 novembre-8 dicembre 1985)*, Roma 1986.

trado a formar parte del pensamiento y de la praxis eclesial. En cambio, constataba entre los aspectos negativos el crecimiento de la pobreza y la miseria en los países pobres. El *Mensaje a los fieles*, al invitar a la aplicación en profundidad de las cuatro constituciones del Vaticano II, proclama, parafraseando el párrafo inicial de la Constitución pastoral, que debe realizarse «en el servicio a los hombres y, sobre todo, a los pobres»⁴⁴. Igualmente, tras expresar la voluntad «de llevar el Concilio a la práctica y a la vida de la Iglesia», la *Relatio finalis* comienza empleando de nuevo el lenguaje de GS 1. En la última sección de su segunda parte, titulada «Misión de la Iglesia en el mundo», respecto a la actualidad de GS, señala que la situación de violencia y miseria que allí se constata sigue aumentando en el mundo, por lo que ello requiere «una reflexión teológica nueva y más profunda que interprete tales signos a la luz del Evangelio». Posteriormente el documento sinodal aborda expresamente el tema de la «opción preferencial por los pobres y la promoción humana»⁴⁵ y entre las sugerencias finales propone que se estudie cómo llevarlas a la práctica. En definitiva, el Sínodo acreditaba y respaldaba el anhelo profundo de la OPP que animaba a la TL.

3.2. Del segundo al tercer milenio

A mediados de los años 80', el apogeo de la TL, a pesar de sus detractores, hacía patente que se había producido un histórico cambio de perspectiva en la recepción de la Constitución pastoral. Había convertido a los pobres en los primeros interlocutores de la misión de la Iglesia en el mundo⁴⁶ y a la opción preferencial por ellos en una exigencia de auto-identificación de la Iglesia, diferente de la auto-conciencia que había manifestado en el Vaticano II, cuando su mirada se había fijado mayormente en las sociedades modernas secularizadas. En consecuencia, la óptica común de la eclesiología liberacionista va a ser

44. *Nuntius ad Christifideles* III (*Ibid.*, 551).

45. Cf. «*Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrat pro salute mundi*». *Relatio finalis* II, D, 6 (*Ibid.*, 568-569).

46. Se hablaba entonces de la irrupción de los pobres como «nuevo sujeto histórico». Cf. G.GIRARDI, «De la 'Iglesia en el mundo' a la 'Iglesia de los pobres'. El Vaticano II y la teología de la liberación», 445-446; L. SARTORI, «Sviluppi delle coordinate teologiche della *Gaudium et spes*» en *La costituzione conciliare Gaudium et Spes vent'anni dopo*, Padova 1988, 42-43.

la de una Iglesia encarnada que se encuentra a sí misma en el encuentro con los pobres⁴⁷.

Entre el Sínodo de 1985 y el Jubileo del 2000 se inaugura una nueva fase de recepción de GS, caracterizada, en palabras del card. J. Ratzinger, por «la búsqueda de un nuevo equilibrio, después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo moderno»⁴⁸. A nivel mundial la Iglesia va a asistir al final de la «guerra fría» y a la hegemonía del sistema económico neoliberal a escala planetaria. Una etapa en la que precisamente el compromiso de la Iglesia con los pobres, impulsado poderosamente durante el largo pontificado de Juan Pablo II y asumido formalmente por todos, sin embargo va a ser un factor determinante de la polarización de las posiciones dentro de la Iglesia⁴⁹, hacia el recelo de los nostálgicos de la restauración o hacia la decepción de los patrocinadores de un Vaticano III.

En esta etapa, la OPP se ha generalizado en el lenguaje de la Iglesia postconciliar. Con más o menos matices, no hay documento del magisterio que renuncie a su empleo. Incluso la primera Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Libertatis nuntius* (1984), que cuestionaba ciertas «desviaciones» de la TL, tuvo buen cuidado en comenzar aclarando que «esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la *opción preferencial por los pobres*». La siguiente, *Libertatis conscientia* (1986), reconocía que la OPP no es un signo de sectarismo o particularismo, sino manifestación del ser y de la universalidad de la misión de la Iglesia, aunque «dicha opción no es exclusiva» (n. 68)⁵⁰.

Según Juan Pablo II, las palabras iniciales de GS expresan el «motivo fundamental» inspirador de todo el documento. Se parte de la constatación del estado de «miseria» en el que viven millones de seres humanos. Frente a esa situación, la Constitución pastoral quiere decir una palabra de «gozo y esperanza» (SRS 6). Bajo la inspiración

47. En este contexto, la primera Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la TL, *Libertatis nuntius* (1984) había mostrado su preocupación por la ideologización de la idea de pueblo en sentido clasista y marxista (cf. DH 4730-4741).

48. J. RATZINGER-V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, 72.

49. Algún comentarista no ha dudado en afirmar que en torno a este tema se puede hablar sin falso pudor de «dos iglesias» (cf. J. I. GONZÁLEZ-FAUS, *Nueva evangelización, nueva Iglesia* (Aquí y Ahora 19), Santander 1992, 23-24).

50. DH 4761.

conciliar y en continuidad con la enseñanza de Pablo VI, el Papa considera que la perspectiva de la liberación se ha convertido en un «nuevo modo» de afrontar aquellas situaciones y en un principio de acción. Aunque no está libre de «peligros de desviación», la aspiración a la liberación tiene valores positivos y es algo «noble y válido» (SRS 46). Para subrayar que el Reino de Dios tiene un alcance universal, recuerda que Jesús se ha dirigido en primer lugar a los pobres (cf. Lc 4, 18), a los que ha proclamado bienaventurados (cf. Lc 6, 20), haciéndoles «vivir ya una experiencia de liberación» (RM 14) con acciones a su favor reveladoras del amor del Padre hacia los necesitados (cf. Lc 15, 1-32). En numerosas ocasiones el magisterio de Juan Pablo II ha reiterado la predilección de la Iglesia por los pobres⁵¹. La Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987), conmemorativa del vigésimo aniversario de *Populorum progressio*, describe el alcance de «la opción o amor preferencial por los pobres» en estos términos:

Esta es una opción o una *forma especial* de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes.

Pero hoy, vista la dimensión mundial que ha adquirido la cuestión social, este amor preferencial...no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarlo significaría parecernos al «rico epulón», que fingía no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta (cf. Lc 16, 19-31).

Nuestra *vida cotidiana*, así como nuestras decisiones en el campo político y económico, deben estar marcadas por estas realidades. Igualmente los *responsables de las naciones* y los mismos *organismos internacionales*... no han de olvidar dar la precedencia al fenómeno de la creciente pobreza. Por desgracia, los pobres, lejos de disminuir, se multiplican no sólo en los países menos desarrollados, sino también en los más desarrollados, lo cual resulta no menos escandaloso (SRS 42bcd).

El tema va a conocer un renovado impulso al comenzar la última década del siglo pasado a través de dos importantes documentos

51. Indica esa precedencia empleando, además de «*praesertim*», otras expresiones como «*imprimis*» «*anteponens*», «*optio*», «*amor potior*», «*cura praecipua*», etc.

pontificios. Dando vigencia universal a la opción de Puebla para la misión de la Iglesia, en la encíclica *Redemptoris missio* (1990) Juan Pablo II vuelve a expresar el deseo de que la Iglesia en el mundo sea la «Iglesia de los pobres» (RM 60). Para ello debe dar testimonio de Cristo «asumiendo posiciones valientes y proféticas contra la corrupción del poder político y económico» al servicio de los más pobres (RM 43). Una exigencia que dimana de la «nueva evangelización», según él, consiste en convencer a los poderosos de que «ya ha llegado el momento de hacerse realmente hermanos de los pobres» (RM 59). Por su parte, la encíclica *Centesimus annus* (1991), actualizando un siglo después el mensaje social del Papa León XIII, vuelve a explicar el significado de la expresión OPP, ampliando su horizonte hacia las que posteriores documentos llamarán «nuevas pobreza» (cf. CA 57). De nuevo, la conclusión de la parábola del juicio final (Mt 25, 40) es el pasaje que ilumina un texto que pone de relieve que el Evangelio no es una teoría, sino «una motivación para la acción»: «El amor por el hombre y, en primer lugar, por el pobre, en el cual la Iglesia ve a Cristo, se hace concreto en la promoción de la justicia» (CA 58). Posteriormente, citando el mismo versículo evangélico en defensa de la vida humana contra la «cultura de la muerte», el Papa insistirá en la importancia de las «obras» para hacerse cargo con «preferencia especial» de los pobres (EV 87).

La IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano (Santo Domingo 1992), se situaba expresamente en continuidad con las conferencias de Medellín y de Puebla para reafirmar la OPP. Una opción «firme e irrevocable» (aunque «no exclusiva ni excluyente») y, por otro lado, basada en «criterios evangélicos», según Juan Pablo II aclaraba en su apertura⁵². Una opción que reta a una profunda conversión personal y eclesial para ser capaces de «descubrir en los rostros sufrientes de los pobres el rostro del Señor» (n. 178). La segunda parte del *Documento final* denunciaba las causas del creciente empobrecimiento del continente y proponía un conjunto de desafíos y líneas de acción pastoral (cf. nn. 179-181). Entre las cuestiones prioritarias (tercera parte), los obispos de América Latina asumían «con renovado ardor la opción

52. «Estos criterios evangélicos de servicio a los necesitados evitarán cualquier tentación de connivencia con los responsables de las causas de la pobreza, o peligrosas desviaciones ideológicas, incompatibles con la doctrina y la misión de la Iglesia» (*Discurso inaugural* n. 16. 12 de Octubre de 1992). Cf. *Documento de Santo Domingo* n. 178.

evangélica preferencial por los pobres» haciendo propio «el grito de los pobres» (n. 296.1).

En la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994), con vistas a la celebración del año jubilar, el Papa identificaba en el diálogo «abierto, respetuoso y cordial» con el mundo y en el atento discernimiento en el testimonio de la verdad la tarea legada por la Constitución pastoral (cf. TMA 36). Y para el último año de la fase preparatoria del Jubileo, «recordando que Jesús vino a *evangelizar a los pobres* (Mt 115; Lc 7,22)», indicaba el imperativo de «subrayar más decididamente la *opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los marginados*» mediante iniciativas concretas⁵³.

Algunos estudios recientes pronostican o, al menos, insinúan que con el Jubileo del nuevo milenio se habría abierto un tercer período de recepción de la GS⁵⁴. Sea como fuere, lo cierto es que nuestro tema ha merecido una atención muy particular por parte de la carta apostólica con motivo de tal evento. En efecto, el programa diseñado en *Novo Millennio Ineunte* (2001) reconoce que el Concilio Vaticano II ha sido una gracia para la Iglesia del siglo XX y nos ofrece «una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza» (NMI 57). Este documento repasa «el panorama de la pobreza» en el mundo, las pobrezas de siempre y las nuevas (cf. NMI 50), y augura una apuesta más activa y concreta de la Iglesia por los más pobres en el milenio que se estrena:

Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquéllos con

53. TMA 51: «los cristianos deberán hacerse voz de todos los pobres del mundo, proponiendo el Jubileo como un tiempo oportuno para pensar, entre otras cosas, en una notable reducción, si no en una total condonación de la deuda internacional, que grava sobre el destino de muchas naciones». En NMI 14 el anterior pontífice se congratulará por lo logrado al respecto. También un gesto simbólico en este sentido ha sido su decisión de entregar el remanente de las aportaciones económicas destinadas a cubrir los gastos del acontecimiento jubilar para sufragar distintas obras caritativas (cf. NMI 53).

54. Cf. V. BOTELLA CUBELLS, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y Teología*, Salamanca-Madrid 1999, 21-52; L. BOEVE, «*Gaudium et spes* and the crisis of Modernity: the end of the dialogue with the World?» en M. LAMBERIGTS – L. KENIS, eds., *Vatican II and its Legacy*, Louvain 2002, 83-94; N. METTE, «*Gaudium et Spes* – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil»: *Münchener Theologische Zeitschrift* 54 (2003) 114-126; D. MOLINA, «Iglesia-mundo: una relación cambiante»: *Sal Terrae* 92 (2004) 163-174; S. MADRIGAL, «Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II» en G. URIBARRI, ed., *Teología y Nueva Evangelización*, Bilbao 2005, 13-95; E. BORGMAN, «*Gaudium et spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario»: *Concilium* 312 (2005) 499-508.

los que El mismo ha querido identificarse... (Mt 25, 35-36). Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia⁵⁵.

No debe olvidarse, ciertamente, que nadie puede ser excluido de nuestro amor, desde el momento que «con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre» [GS 22b]. Ateniéndonos a las indiscutibles palabras del Evangelio, en la persona de los pobres hay una presencia especial suya, que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos (NMI 49).

Es sumamente importante destacar que en este párrafo Juan Pablo II vuelve a insistir en el fundamento cristológico de la opción por los pobres enlazando el pasaje de Mt 25 con la cita de GS 22, probablemente el texto más rico producido por el Vaticano II desde el punto de vista de la cristología⁵⁶ y uno de los más comentados en el Postconcilio. Seguidamente, el Papa proclama que es la hora de «una nueva imaginación de la caridad» para que los pobres se sientan en la Iglesia como «en su casa», propugnando un estilo más eficaz y creíble de evangelización en el que necesariamente las obras deben seguir a las palabras (NMI 50).

No cabe duda de que la Constitución pastoral sigue siendo hoy un documento abierto y controvertido, capaz de suscitar todo tipo de reacciones. En el encuentro mundial de Loreto, conmemorativo de los treinta años de GS, el teólogo de la economía de mercado M. Novak,

55. En el discurso de apertura de la IV Asamblea del Consejo Ecu­ménico de las Iglesias (Uppsala 1968), su presidente Visser't Hooft presentó la cuestión de la opción por los pobres de la siguiente manera: «un cristianismo que haya perdido su dimensión vertical se habrá perdido a sí mismo. Pero un cristianismo que utilice las preocupaciones verticales como medio para rehuir responsabilidades ante los hombres no será ni más ni menos que una negación de la encarnación. Es hora de comprender que todo miembro de la Iglesia que rehuya en la práctica tener una responsabilidad ante los pobres es tan culpable de herejía como el que rechaza una de las verdades de la fe» (citado por A. GARCÍA LUCIO, «La caridad política: motor del compromiso social»: *Corintios XIII* (1998) 52). Por su parte, I. Ellacuría decía que «la OPP es una de las notas de la verdadera Iglesia, al nivel de aquellas que antiguamente definíamos como una, santa, católica y apostólica» (I. ELLACURÍA, «Las Iglesias latinoamericanas inter­pelan a la Iglesia de España»: *Sal Terrae* 70 (1982) 221).

56. Cf. GS 10; 32; 39; 45. Sobre el tema el mejor estudio hasta la fecha sigue siendo el de TH. GERTLER, *Jesus Christus. Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschen. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoral­konstitution «Gaudium et Spes» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Leipzig 1986.

antiguo embajador USA y director del *American Enterprise Institute*, le dio una interpretación neoliberal perfectamente acomodada y legitimadora del capitalismo global⁵⁷. En las antípodas de tal visión, para el teólogo belga afincado en Brasil J. Comblin en GS los pobres no ocupan el lugar que deberían de acuerdo con el NT. Según él, el documento conciliar, al que califica de «ideológico», no aporta nada nuevo porque adopta el punto de vista de la burguesía occidental y se limita a reflejar el modelo liberal democristiano de sociedad⁵⁸. Lo curioso es comprobar cómo lecturas tan radicalmente sesgadas sorprendentemente coinciden. Los extremos se tocan.

CONCLUSIONES

Es el momento de sacar algunas conclusiones. Tras un recorrido seguramente incompleto, pero que ha procurado alternar lo diacrónico y lo sincrónico en una visión de conjunto, ahora estamos en condiciones de ofrecer un balance que resuma de alguna manera el legado irrevocable de la Constitución pastoral en relación con los pobres. Creo que, siendo fieles a una «hermenéutica de la reforma» o «de la renovación en la continuidad» (Benedicto XVI), de lo expuesto se derivan importantes consecuencias para la praxis pastoral de la Iglesia, no sólo desde el punto de vista de la moral cristiana, sino también de la teología fundamental.

En el campo de la moral social, GS representa un punto de inflexión, sancionado con la autoridad de un Concilio, de la ampliación de horizontes respecto a las mediaciones de la caridad. Junto a la labor asistencial y las acciones de promoción humana (cf. GS 42b; 69a), que han sido una constante en la obra social de la Iglesia a lo largo de la historia, hoy las situaciones de pobreza y marginación reclaman, además, una especial atención a las mediaciones políticas (cf. GS 76e). La dimensión política de la caridad requiere abordar las causas y no sólo los efectos de las injusticias y desigualdades. Y en el mundo de hoy exige profundos cambios en las estructuras de la economía internacional que impidan la globalización de la miseria. Juan Pablo II lo ha denominado «una nueva imaginación de la caridad».

57. Cf. M. NOVAK, «Attenti al trionfalismo!» en *Gaudium et Spes. Bilancio di un trentennio*, 82-85.

58. Cf. J. COMBLIN, «Signos de los tiempos»: *Concilium* 312 (2005) 527-540.

Mayor repercusión, si cabe, puede tener para el futuro de la misión evangelizadora de la Iglesia la orientación que, a nuestro juicio, proporciona la recepción de la teología GS sobre la materia. La atención prioritaria de la Iglesia por los pobres, con las implicaciones para la ética individual y social que de ella se desprenden, se basa, ante todo, en presupuestos cristológicos y eclesiológicos que traspasan los postulados morales de la llamada «doctrina social». Ello no quiere decir que GS represente una «ruptura» respecto al magisterio social de la Iglesia (su segunda parte se sitúa en continuidad con él). Pero sí subraya un rango y un enfoque diverso; en absoluto se trata de otro documento más. Por otra parte, si como se ha dicho, según la antropología de GS, «Cristo entra en la definición del hombre» (cf. GS 22ab), El entra especialmente en la definición del pobre por cuya voz, además, sigue hablando personalmente (cf. GS 88a). La OPP es una opción cristológica. No hace falta decir que la opción primordial de la Iglesia es por Cristo. Lo que hay que recordar es que ésta incluye indisolublemente la opción por los pobres. Por consiguiente, dicha opción (que como se ha insistido con redundancia nunca es excluyente), si se puede decir así, tampoco es opcional. Finalmente, conviene tener siempre presente que GS no es la Constitución conciliar sobre «el mundo actual», ni siquiera sobre «la Iglesia y el mundo», sino sobre «la Iglesia *en* el mundo». La Iglesia no está más allá o por encima del mundo, sino que se encuentra en medio del mundo como sacramento universal de salvación (cf. GS 45a) allí donde los discípulos de Cristo hacen propias las esperanzas y angustias del género humano, sobre todo de los pobres, en cada momento de la historia. Esta Iglesia que se reconoce a sí misma en su misión entre los pobres es seguramente el aspecto menos explorado que se deriva de la eclesiología del Vaticano II y cuyas consecuencias están todavía por desentrañar.

La angustia de los pobres ha alimentado siempre la amargura, el odio y la venganza, pero parece como si hoy un *tsunami* de resentimiento se hubiera esparcido por el mundo. Cuando las actuales desigualdades entre continentes se acentúan de manera sangrante, solamente queda la esperanza de hacer retroceder el espectro de la miseria y del hambre. En medio de las voces que claman por «enterrar» la Constitución pastoral, bien por su ingenuo «optimismo», bien por considerarla superada, el mundo de hoy sigue escuchando la voz de Dios en el grito de los pobres como el susurro de una brisa suave (cf. 1Re 19, 12). Con GS la Iglesia del Vaticano II aprendió a reconocerla y

desde entonces ha emprendido un camino sin retorno para darle una respuesta.

Las mayorías empobrecidas del planeta siguen esperando. De la respuesta que se dé dependerá su actitud ante los valores del Occidente cristiano. Desde la fe las condiciones inhumanas de existencia no pueden esperar ni excusas ni complicidad. Para el cristianismo en los pobres y en la apuesta por su dignidad hay una epifanía del Dios de Jesús. El recuerdo permanente del Dios de los pobres hace mirar de frente los problemas del presente para salir a buscar a Cristo allí donde El está: en el rostro de los aplastados por la injusticia. Dios no interviene milagrosamente en el huracán de las revoluciones, pero su Espíritu fortalece el corazón de los hombres, afinando su conciencia y empujándoles a trabajar en la construcción de un mundo más justo. La solidaridad con los pobres ha sido desde la antigüedad uno de los empeños principales de la Iglesia. Pero hoy su ejercicio se ha convertido en el testimonio más claro de una fe viva y, para muchos extraños a la Iglesia, en un criterio inequívoco de su credibilidad.

**LA VIDA RELIGIOSA: DE REGULARES
A ESPECIALMETE CONSAGRADOS.
40 AÑOS DESPUÉS DEL CONCILIO VATICANO II**

PEDRO LUIS MORÁIS ANTÓN, O.S.A.
Centro Teológico San Agustín

El 1 de enero de 1900 publicaba León XIII las Actas del Concilio Plenario de América Latina celebrado en Roma. El capítulo XVI estaba dedicado a los «Regulares». Con este mismo título, el 27 de mayo de 1586, Sixto V, constituye la *Congregatio super consultationibus regularium*¹. Estos datos manifiestan claramente el sentido regular y jurídico de entender la vida religiosa en un periodo anterior al Vaticano II, al igual que casi toda la vida de la Iglesia.

En el Concilio Vaticano II la Iglesia hace un alto en el camino para preguntarse por su propia identidad y sentido. Con la constitución *Lumen Gentium* quiere mostrar lo que ella dice de sí misma y con la Constitución *Gaudium et Spes* su misión en el mundo actual. La vida consagrada por estar «en el corazón mismo de la Iglesia» (VC 3), ha hecho junto con ella este cuestionamiento sobre su ser y finalidad en el mundo actual.

El Concilio Vaticano no surge de la nada. El Espíritu Santo fue preparándolo muchas veces en el silencio de la vida de la Iglesia, hasta que el Papa Juan XXIII convoca a los Pastores de la Iglesia para leer e interpretar los nuevos «signos de los tiempos». El Concilio se ilumina con la reflexión y experiencia de vida de personas y comunidades consagradas de religiosos que habían «vuelto a los orígenes», profundizando en los estudios escriturísticos y patrísticos gracias a los trabajos de dominicos y jesuitas en Jerusalén, Roma y otros lugares; al llamado «movimiento litúrgico» alentado por el aporte del monasterio benedictino de María Laach, etc.

1. Fue confirmada con la Constitución *Immensa* (22 de enero de 1588). En 1601 dejó de tener vida independiente para ser unida a la *Congregatio pro consultationibus episcoporum et aliorum praelatorum*, siendo disgregada de nuevo por San Pío X con la Constitución *Sapientí consilio* (29 de junio de 1908) y recibe el nombre de *Congregación de Religiosos*.

La renovación de la vida consagrada entra en la renovación conciliar no en sus esquemas, sino a través de sus participantes. Y orientará después esta renovación de la Vida Religiosa a volver a los orígenes de su fundación. «La adecuada adaptación y renovación de la vida religiosa comprende a la vez el continuo retorno a las fuentes de toda vida cristiana y a la inspiración originaria de los Institutos» (PC 2). Esta vuelta debe ser en lo general y en cada instituto particular.

I. SITUACIÓN DE LA VIDA RELIGIOSA ANTES DEL CONCILIO

Podemos decir que toda la riqueza que el Espíritu Santo ha suscitado a lo largo de los siglos había sido reducida a una serie de normas y cánones recogidos en el Código de 1917. No obstante debemos evaluar lo institucional y lo visible de esta realidad, que es la Vida Religiosa, sin olvidar su dimensión trascendente.

Haré antes algunas apreciaciones, porque como dice Severino M. Alonso «Quien no distingue, confunde. Y, de hecho, se han confundido muchas cosas, al no distinguirlas adecuadamente y al concederles el mismo valor y la misma importancia práctica, cuando se trata de realidades y de valores muy diversos. En la misma comprensión de la Iglesia, se han valorado más los elementos externos, jurídicos y sociales, que los elementos interiores, espirituales y carismáticos. El Concilio, a este propósito nos ha recordado que corresponde a la genuina naturaleza de la Iglesia ser, a la vez e irrenunciablemente, divina y humana, teológica y jurídica, mística y social, carismática e institucional, invisible y visible. Pero, de tal manera, que estas dos dimensiones, aun siendo esenciales y constitutivas del misterio de la Iglesia, no están al mismo nivel ni tienen la misma importancia, ya que lo humano debe estar ordenado y subordinado a lo divino, lo jurídico a lo teológico, lo social a lo místico, lo institucional a lo carismático y lo visible a lo invisible (Cf. SC 2)»².

El Concilio reconoce las diferencias de estilo en la vivencia de los consejos evangélicos, pues «desde los orígenes de la Iglesia hubo hombres y mujeres que se esforzaron por seguir con más libertad a Cristo por la práctica de los consejos evangélicos y, cada uno según su modo

2. ALONSO, Severino María, *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Madrid 2001, p. 31.

peculiar, llevaron una vida dedicada a Dios, muchos de los cuales bajo la inspiración del Espíritu Santo, o vivieron en la soledad o erigieron familias religiosas a las cuales la Iglesia, con su autoridad, acogió y aprobó de buen grado³. De donde, por designios divinos, floreció aquella admirable variedad de familias religiosas que en tan gran manera contribuyó a que la Iglesia no sólo estuviera equipada para toda obra buena (Cf. Tim., 3,17) y preparada para la obra del ministerio en orden a la edificación del Cuerpo de Cristo, sino también a que, hermo-seada con los diversos dones de sus hijos⁴, se presente como esposa que se engalana para su Esposo, y por ella se ponga de manifiesto la multiforme sabiduría de Dios» (PC 1).

En la primera mitad del siglo IV, algunos cristianos poblaron las zonas desérticas de Egipto septentrional formando colonias de eremitas, cuyos dichos se recogieron en los *Apophthegmata Patrum*. Algunos de estos eremitas reunieron en torno a sí grupos de discípulos, que dieron origen al cenobitismo egipcio o pacomiano, caracterizado por una disciplina fuerte, a veces ruda. Y durante ese mismo tiempo, en Asia Menor, aparecía un cenobitismo basado en la noción de comunidad-Iglesia-cuerpo de Cristo, bajo la guía doctrinal de San Basilio.

¿En qué consistió la gran intuición del monacato primitivo? Lo esencial de aquella intuición genial consistió en realizar un modo de ser alternativo. Es decir, lo que los primeros monjes quisieron, a toda costa, fue ser personas diferentes de cómo era el común de la gente en aquel tiempo. Por eso se fueron, como hombres solitarios, al desierto profundo. Por eso practicaron la ascesis más dura y exigente que uno se pueda imaginar. Por eso se esforzaron por vivir la sorprendente libertad que tuvieron ante toda clase de personas constituidas en poder y autoridad. Y la libertad ante la misma sociedad, sin importarles lo que de ellos se dijera o se pensara, por más que los tuvieran por gente extraña y hasta extravagante. Por eso soportaron hambre y desnudez, soledad y desamparo, miedos de muerte y sufrimientos indecibles. Todo eso fue necesario, a juicio de aquellos hombres, para crear las condiciones que hicieran realmente posible ser diferentes»⁵.

3. a) Secuela Christi casto, pobre y obediente con mayor libertad; b) Vida dedicada a Dios; c) Según un modo peculiar; d) inspiración del Espíritu Santo. e) Institución aprobada por la Iglesia.

4. 1) Joyas que hermosean a la esposa (unida al esposo y a él consagrada) y 2) servicio de los hombres

5. CASTILLO, José María *El futuro de la vida religiosa. De los orígenes a la crisis actual*, Madrid 2004, pp. 172s.

Es evidente que la preocupación fundamental de los monjes se centraba no en lo que tenían que hacer, sino en lo que tenían que ser. Es lo que de verdad les importaba y lo que manifiestan constantemente en su mundo interior de preocupaciones y proyectos, de lucha y ordenamiento de sus ideas, sentimientos y pasiones. Tal vez esta afirmación escandalice a muchas personas de hoy día, acostumbrados a que la Vida Religiosa tiene que hacer algo para mejorar el mundo. Pero hay que decir que «el agente de transformación más fuerte que se puede dar en una sociedad o en una situación determinada no es lo que los ciudadanos hacen, sino lo que los ciudadanos son»⁶. En esta línea se ha manifestado principalmente la vida religiosa a lo largo de todos los tiempos: Los religiosos desean ser cristianos, en el sentido de ser otros cristos. La Vida Religiosa aparece fundamentalmente como la «secuela Christi».

En el mismo siglo IV aparece también el monacato en Occidente con matices diversos, dependiendo de las regiones y prevaleciendo el monacato benedictino desde el siglo VI. Aunque con frecuencia en el curso de los siglos se ha unido a la vida monástica el sacerdocio y el apostolado en sus varias formas, sin embargo el monacato como tal no comporta ninguna unión necesaria con la vida clerical y con el apostolado individual en manera alguna.

Los *Canónigos Regulares*, que unen el estado y oficio clerical con la observancia de la vida comunitaria religiosa y de los consejos evangélicos, toman su propio origen de la comunidad clerical que vivía junto al Obispo. Fue San Agustín, a finales del siglo IV y principios del siglo V, quien dio a esta forma de vida religiosa los trazos más característicos.

Las *Órdenes Mendicantes* surgen en el inicio del siglo XIII, caracterizadas por la pobreza corporativa que completa la pobreza individual y comporta la incapacidad de poseer también como entidad. Además de este severo carácter de la pobreza, al que para casi todas las Órdenes fue después, por las circunstancias de los tiempos, más o menos ampliamente derogado, los Mendicantes tienen como carácter común la unión de la vida regular al ministerio sacerdotal, apostólico, misionero, o caritativo en diversas formas, y la centralización del régimen que tiene como cabeza a un Superior mayor, con plenos poderes, y la organización en Provincias. Esquema por ellos introducido y después transmitido a las formas religiosas posteriores.

6. *Idem*, p. 174.

A caballo entre los siglos XVI y XVII, aparecen los *Clérigos Regulares* que tienen como fundamento del apostolado sacerdotal, en el sentido más pleno de la palabra, la vida regular que acomodan a las diversas necesidades de los tiempos, sin hacerla menos severa. Y las *Congregaciones Religiosas Clericales*, pías asociaciones de clérigos, y después también de laicos, que viven en comunidad y sin querer llegar a ser verdaderas órdenes religiosas, se dedican a la propia perfección, al apostolado o a obras de caridad.

A finales del siglo XVII surgen las *Congregaciones Religiosas Laicales*, caracterizadas por ser comunidades de laicos dedicados principalmente a la instrucción (enseñanza y catequesis) de los niños y de los jóvenes, cuidado de los enfermos, encarcelados, desocupados, etc. De hecho excluyen formalmente los propios miembros del sacerdocio.

León XIII en la Constitución *Conditae a Christo Ecclesiae*, fechada el 8 de diciembre de 1900, admitió a las Congregaciones de votos simples entre las Religiones estrictamente tomadas y parecía que nada quedaba por añadir en la disciplina del estado canónico de perfección.

La Iglesia reconoce la importancia de estas vías para alcanzar la santidad de vida, por eso ella se reserva el derecho de erigirlos y ordenarlos como dispensadora de la multiforme gracia de Dios: «Para que la profesión pública y solemne de santidad no se frustrara y sufriera detrimento, la Iglesia, cada vez con mayor rigor, quiso reconocer este estado canónico de perfección únicamente en las sociedades por ella erigidas y ordenadas, es decir, en las Religiones, cuya forma y disposición general hubiera ella aprobado con su magisterio después de maduro y lento examen, y cuya institución, y estatutos, en cada caso particular, no sólo los hubiera discutido una y otra vez doctrinalmente y en abstracto, sino que los hubiera experimentado de hecho y en la práctica. Tan severa y absolutamente están definidas estas cosas en el Código de Derecho, que en ningún caso, ni siquiera excepcionalmente, se admite el estado canónico de perfección si su profesión no se emite en una Religión aprobada por la Iglesia»⁷.

El Código Piano-Benedictino de 1917, dedica la segunda parte del segundo libro a «los Religiosos»⁸, donde define el «estado religioso» como «el modo estable de vivir en común, por el cual los fieles, además de los preceptos comunes, se imponen también la obligación de

7. Cons. Apost. *Provida Mater Ecclesia*, n. 5.

8. Cf. C. D. C. (1917), cc. 487-672.

practicar los consejos evangélicos mediante los tres votos de obediencia, castidad y pobreza»⁹. Presenta así la noción general del estado religioso considerado en abstracto. Dos cosas son necesarias a este estado religioso: la profesión de los Consejos evangélicos mediante el compromiso de los votos públicos y la incorporación a una comunidad de aquellos que la abrazan y que se opone a la vida solitaria; y en consecuencia, la habitación común bajo un mismo techo, la observancia de unas mismas leyes bajo un mismo superior, la participación de los mismos medios para la consecución del fin específico del Instituto y la provisión común de las necesidades por los encargados en nombre de la comunidad. En ningún caso aparece el aspecto teológico o carismático de este estado.

La vida en comunidad que en los orígenes de este movimiento religioso no era esencial, lo es en este momento por la regulación de la autoridad de la Iglesia.

Para sintonizar otros aspectos más teológicos de la Vida Religiosa en este tiempo necesitamos ir a otros documentos del magisterio que presentan como «finalidad principal» de los religiosos «el contemplar las cosas divinas buscando tan sólo a Dios y uniéndose a El, y transmitir las a los demás, han de recordar bien que en modo alguno pueden darse por satisfechos, según es preciso y con los frutos de tarea tan santa y para elevarse a una sublime unión con Cristo, si no tienen en abundancia aquel conocimiento profundo y siempre perfectible de Dios y de sus misterios que se adquiere mediante los estudios sagrados»¹⁰.

En los siglos XIX y XX irrumpen con fuerza las asociaciones de laicos sin votos religiosos, que ya habían aparecido en la Iglesia con San Felipe Neri y San Vicente de Paúl, y que tienen como finalidad la santificación de sus miembros a través de acciones apostólicas concretas. El Código Piano-Benedictino, las llama «Sociedades de hombres o de mujeres que viven en común sin votos», y las define como asociaciones que «imitan la manera de vivir de los religiosos viviendo en comunidad bajo el régimen de superiores según las constituciones aprobadas, pero sin estar ligados por los tres votos públicos acostumbrados, no es religión propiamente dicha, ni sus socios se designan en sentido propio con el nombre de religiosos» (can. 673 § 1)

Por último, Pío XII reconoce y regula otro tipo de Institutos que «en el foro que llaman externo, se esfuerzan y empeñan en conducir

9. *Idem.* 487, pp. 193 s.

10. Pío XII, Constitución *Sedes Sapientiae*, 6 (31 de mayo de 1956).

de la mano a sus miembros hacia la vida de sólida perfección»¹¹. Estas Asociaciones que no tienen profesión pública de los consejos evangélicos, recibirán el nombre de «Institutos Seculares» y comenzaron a fundarse, no sin especial inspiración de la Divina Providencia, en la primera mitad del siglo XVIII, para fielmente «seguir en el mundo los consejos evangélicos y ejercitar con mayor libertad los oficios de la caridad»¹². A partir de esta constitución se rompe la sinonimia tradicional entre vida consagrada y vida religiosa, porque aparece una nueva forma de vida consagrada en medio del mundo diferente de los religiosos. Esta forma se trata de un nuevo don del Espíritu a la Iglesia para transformar el mundo desde dentro e impregnarlo del espíritu del Evangelio.

Dos datos son interesantes de este periodo del magisterio de Pío XII para la comprensión de la Vida Religiosa: la distinción que hace entre los «esfuerzos de perfección de los particulares en el foro interno» y el esfuerzo «externo» de las sociedades que conducen a sus miembros a la perfección de vida¹³. Y considerar el estado público de perfección o estado religioso «entre los tres principales estados eclesiásticos, y en él únicamente buscó la Iglesia el segundo orden y grado de personas canónicas» y esto le viene «de la estrecha y peculiar relación que dice a la eficaz y bien planeada prosecución del fin de la Iglesia, que es la santificación»¹⁴.

El periodo preconiliar no manifiesta un estancamiento o decadencia de la Vida Religiosa como institución, más bien todo lo contrario. El Espíritu Santo ha seguido acompañando a su Iglesia con nuevos dones y la afirmación de los ya recibidos. La identidad de la Vida Religiosa era fuerte por considerarse un estado más elevado de perfección, gozar de un prestigio social fruto de este estatus y de la eficacia de sus obras apostólicas. E incluso la utilización de un hábito que reforzaba el sentido de pertenencia a estas instituciones.

II. LA VIDA RELIGIOSA EN EL CONCILIO

El capítulo VI de la constitución *Lumen gentium* comienza hablando de «los consejos evangélicos de castidad consagrada a Dios, de

11. Cons. Apost. *Provida Mater Ecclesia*, n. 8 (2 de febrero de 1947).

12. *Idem*, n. 9.

13. *Idem*, n. 8.

14. *Idem*, n. 4.

pobreza y de obediencia», en vez de las personas que profesan esos consejos. El Concilio da así un trato diferente a los religiosos y a los obispos y laicos a los que anteriormente ha dedicado ya un capítulo. Aunque este capítulo VI y el decreto *Perfectae caritatis*, sean los dos textos conciliares más importantes, necesitaremos recurrir a otros contextos para descubrir toda la riqueza del Concilio sobre la vida religiosa.

Agruparé ahora en tres apartados las conclusiones fundamentales:

1.º) Los consejos evangélicos son de origen divino y constituyen un estado de especial consagración

El Concilio considera los «consejos evangélicos» como «fundados en las palabras y ejemplos del Señor» y como «don divino que la Iglesia recibió de su Señor y que con su gracia conserva siempre» (LG 43). Los consejos son de origen divino y más específicamente cristológico. No dependen de la voluntad humana en su constitución sino que proceden de la manera concreta de vivir Cristo su vida terrena (Cf. PC 1). Y este don será mantenido para siempre porque Dios es fiel.

La profesión de los consejos evangélicos mediante los votos u otros compromisos sagrados equivalentes constituye un estado de vida (Cf. LG 44 y PC 1). Y los cristianos que los profesan realizan una «consagración especial», es decir, una unión especial con Dios a través de la imitación de la vida terrena de Cristo casto, pobre y obediente. «Mas, en medio de tanta diversidad de dones, todos los que son llamados por Dios a la práctica de los consejos evangélicos y fielmente los profesan se consagran de modo particular al Señor, siguiendo a Cristo, quien, virgen y pobre, redimió y santificó a los hombres por su obediencia hasta la muerte de Cruz» (PC 1).

En el Decreto *Perfectae Caritatis*, promulgado apenas un año más tarde que la *Lumen Gentium*, manifiesta la dimensión vocacional de la consagración. Es Dios el que llama y el cristiano quien responde con la profesión de los votos. Los miembros de cualquier instituto que por la «profesión de los consejos evangélicos, respondieron a un llamamiento divino, de forma que, no sólo muertos al pecado, sino también renunciando al mundo, vivan únicamente para Dios. Entregaron, en efecto, su vida entera al servicio de Dios, lo cual constituye sin duda una *peculiar consagración*, que radica íntimamente en la consagración

del bautismo y la *expresa con mayor plenitud*» (PC 5). Esta consagración supone que la persona coloca a Dios en el centro de su vida y a Él se entrega totalmente. Como toda consagración supone también una separación de lo profano o segregación del mundo, manifestado en el compromiso del cumplimiento de los consejos evangélicos. A partir de la profesión de los votos se entrega «totalmente al servicio de Dios sumamente amado, en una entrega que crea en él una especial relación con el servicio y la gloria de Dios» (LG 44).

Esta consagración le da un «título nuevo y especial» diferente de la consagración bautismal, puesto que «ya por el bautismo había muerto al pecado y estaba consagrado a Dios». La profesión de los consejos evangélicos «extrae de la gracia bautismal fruto más copioso» y libera al religioso 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» (LG 44).

Algunos se oponen a colocar la identidad de esta nueva consagración que realiza la vida religiosa en una expresión de «mayor plenitud» de la consagración bautismal; de un «plus» signo del perfeccionamiento del bautismo. Consideran que el único «plus» de gracia y santidad, después del bautismo, es el Espíritu Santo en el corazón del creyente en la medida que este obedece al Padre y ama al prójimo, y ese plus no está unido a ningún estado de vida, sino que depende de la vida teologal de la persona. Es decir, la mayor o menor santidad dependería de la respuesta personal de cada uno y no del estado en que se encuentra. Esto es cierto, pero también lo es que hay «estados que favorecen esa mayor perfección». Hemos visto cómo se llega a este estado, no por simple iniciativa sino por llamada divina.

El mismo Concilio presenta a la Iglesia como sacramento de la vida eterna y medio de salvación para el género humano: «Como Cristo realizó la obra de la redención en pobreza y persecución, de igual modo la Iglesia está destinada a recorrer el mismo camino a fin de comunicar los frutos de la salvación a los hombres» (LG 8; cf. 13). Y lógicamente la Iglesia es un «estado de perfección» porque es santa y santifica a sus miembros, pero también es pecadora y existe la posibilidad de que aquellos que han entrado en ella no lleguen a la salvación: «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 cuerpo», pero no «en corazón»» (LG 14). Precisamente citando a San Agustín. Y por el contrario, es posible la salvación de otros que no

estén en la Iglesia: «Ni el mismo Dios está lejos de otros que buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, puesto que todos reciben de Él la vida, la inspiración y todas las cosas y el Salvador quiere que todos los hombres se salven. Pues quienes, ignorando sin culpa el Evangelio de Cristo y su Iglesia, buscan, no obstante, a Dios con un corazón sincero y se esfuerzan, bajo el influjo de la gracia, en cumplir con obras su voluntad, conocida mediante el juicio de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna» (LG 16)

Es necesario que recordemos la distinción que hacía el Papa Pío XII entre «foro externo» y «foro interno». El estado de consagración que es la vida religiosa, pertenece al foro externo. Es un medio, un camino que nos lleva a la santidad, a la plenitud de la caridad. Pero este medio será inútil si no acompañamos el caminar en el «foro interno», con la ordenación de nuestros pensamientos, deseos y sentimientos. «Vigilen, pues, todos por ordenar rectamente sus sentimientos, no sea que en el uso de las cosas de este mundo y en el apego a las riquezas, encuentren un obstáculo que les aparte, contra el espíritu de pobreza evangélica, de la búsqueda de la perfecta caridad» (LG 42) Y busquen tener «los mismos sentimiento que tuvo Cristo» (LG 42)

Cristo es el ungido, el consagrado por excelencia. La consagración religiosa manifestará más plenamente la unión del cristiano con Cristo en la medida que su compromiso sea realizado «por un vínculo más firme y más estable» que «represente mejor a Cristo, unido con vínculo indisoluble a su Iglesia» (LG 44). El cristiano así comprometido será una imagen más exacta del Cristo encarnado y un signo de su realidad gloriosa actual y unido indisolublemente a la Iglesia. La última norma de la «vida religiosa es el seguimiento de Cristo, tal como lo propone el Evangelio, todos los Institutos han de tenerlo como regla suprema» (PC 2 a).

El Concilio da una importancia manifiesta a la castidad como expresión de la consagración a Dios. «Debe ser estimada como un don eximio de la gracia, pues libera de modo singular el corazón del hombre para que se inflame más en el amor de Dios y de todos los hombres, y, por ello, es signo especial de los bienes celestes y medio aptísimo para que los religiosos se consagren fervorosamente al servicio divino y a las obras de apostolado» (PC 12; cf. LG 42).

En *Lumen Gentium* se lee: «Los consejos evangélicos de castidad consagrada a Dios...» («Concilia evangelica castitatis Deo dicatae...») (LG 43). Con «dicatae» parece que quiere señalar la especial relación

de la castidad con Dios y, al mismo tiempo, dejar claro que no basta con ser casto. Es necesario indicar la finalidad de la castidad que es por Dios. Podríamos encontrarnos personas que guardan el celibato porque no han encontrado pareja, o porque no quieren asumir los compromisos de una familia, o por dedicación a una profesión, etc., y esto no tiene en sí mismo nada de sagrado ni santo.

En definitiva, la profesión de los tres consejos evangélicos es lo que caracteriza de pleno la vida religiosa como manifestación de la consagración especial a Dios. Y si tuviésemos que apurar más todavía el análisis habría que decir que sería la castidad dedicada a Dios.

2.º) La Vida Religiosa pertenece por derecho divino a la constitución original de la Iglesia como elemento necesario de su vida y santidad

La especial consagración que realiza la profesión de los consejos evangélicos está en relación con la llamada universal a la santidad, tema novedoso y unificador de toda la teología conciliar. La santidad consiste en la plenitud de la caridad porque quien permanece en la caridad permanece en Dios (Cf. LG 42). Cada uno de los miembros de la Iglesia debe buscar esta plenitud de la caridad en su estado concreto: «Quedan, pues, invitados y aun obligados todos los fieles cristianos a buscar la santidad y la perfección de su propio estado». Esta caridad es precisamente la que «gobierna», «da forma» y «conduce a su fin» a todos los «medios de santificación» (LG 42), incluido el estado originado por la profesión 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» (LG 42).

Después de exponer cómo el amor a Dios y a los hermanos es el distintivo del discípulo de Jesucristo, dice que la plenitud del amor es «ofrecer la vida por Él y por sus hermanos», como hicieron los mártires en el seguimiento de Jesucristo. El martirio es, pues, «considerado por la Iglesia como un supremo don y la prueba mayor de la caridad. Y, si es don concedido a pocos, sin embargo, todos deben estar prontos a confesar a Cristo delante de los hombres y a seguirle por el camino de la cruz» (Cf. LG 42).

A renglón seguido coloca los consejos evangélicos, con lo que in-

dica también su carácter martirial y de don que tampoco se da a todos pero que debemos buscar. Y entre los consejos evangélicos destaca el «precioso don» para que se consagren a sólo Dios con un corazón que en la virginidad o en el celibato se mantiene más fácilmente indiviso. Esta perfecta continencia por el reino de los cielos siempre ha sido tenida en la más alta estima por la Iglesia, como señal y estímulo de la caridad y como un manantial extraordinario de espiritual fecundidad en el mundo (LG 42).

Los votos y, especialmente, el de castidad son fruto del amor indiviso a Dios y, al mismo tiempo, instrumentos que facilitan a los cristianos alcanzar el amor de Dios. Por eso, el estado de la vida religiosa pertenece de pleno a la identidad de la Iglesia. «No se pueden cumplir fielmente los votos si no hay amor a Dios, porque la «práctica de los consejos evangélicos está animada y regulada por esta caridad» (PC 6).

Este estado de santidad o especial consagración que emana de la profesión de los consejos evangélicos es algo constitutivo de la Iglesia, forma parte de su misterio: «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» (LG 44). En otro pasaje confirmamos esta pertenencia a la identidad de la Iglesia cuando dice del Pueblo de Dios, «que en sí mismo está integrado de diversos elementos»: unos «desempeñan el ministerio sagrado en bien de sus hermanos» y otros «en el estado religioso tendiendo a la santidad por el camino más arduo estimulan con su ejemplo a los hermanos» (LG 13).

La *Gaudium et Spes*, refiriéndose al servicio que la Iglesia da a los hombres, diferencia claramente dos vocaciones: la de los laicos, que se dedican al servicio temporal de los hombres; y la de los religiosos, llamados para dar testimonio público de permanente aspiración a la morada celeste, lo que pertenece a su modo esencial de ser religiosos: «Mas los dones del Espíritu Santo son diversos: si a unos llama a dar testimonio manifiesto con el anhelo de la morada celestial y a mantenerlo vivo en la familia humana, a otros los llama para que se entreguen al servicio temporal de los hombres, y así preparen la materia del reino de los cielos» (GS 38).

En otro pasaje, haciendo mención a la dimensión misionera de la Iglesia, dice que la Vida Religiosa «por una más íntima consagración a Dios, hecha en la Iglesia, indica claramente también la naturaleza

íntima de la vocación cristiana» (AG 18). Tanto es así que considera a la Vida religiosa, especialmente la contemplativa, «la plenitud de la presencia de la Iglesia» (AG 18). Las vocaciones a la vida consagrada son el fruto y el signo de que el Evangelio ha arraigado en la iglesia local.

Los consejos evangélicos «son un don divino que la Iglesia recibió» y por eso la Iglesia con su autoridad y bajo la guía del Espíritu Santo «se preocupó de interpretar estos consejos, de regular su práctica e incluso de fijar formas estables de vivirlos» (LG 43). El estado de los consejos evangélicos como don de Dios, no depende de la Iglesia en su existencia, pero sí la forma de regularse en el tiempo. A la Iglesia corresponde discernir los dones de Dios en el mundo y animarlos y favorecerlos, al igual que cada miembro de esta Iglesia acepta y acoge el don de Dios que le hace personalmente.

La Iglesia como don de Dios al mundo para su salvación y santificación, facilita a sus miembros la experiencia salvadora de Dios. Cuando ella discierne y acoge esta particular experiencia de santidad la instituye en camino de salvación y santificación. «Partiendo de una semilla puesta por Dios» se han 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 el bien de todo el Cuerpo de Cristo» (LG 43) El Concilio en su «vuelta a los orígenes» reconoce que la vida religiosa no sea comunitaria en alguna de sus formas, en contraposición a la normativa del Código de 1917.

El estado de vida religioso queda constituido como un «medio» que ofrece a sus miembros «las ventajas de una mayor estabilidad en el género de vida, una doctrina experimentada para conseguir la perfección, una comunión fraterna en el servicio de Cristo y una libertad robustecida por la obediencia, de tal manera que puedan cumplir con seguridad y guardar fielmente su profesión y avancen con espíritu alegre por la senda de la caridad» (LG 43)

Por último indicar que el Concilio reconoce la consagración con «diferente carácter» de «las sociedades de vida común sin votos», denominadas según la terminología del Código Piano-Benedictino, y los «institutos seculares» (Cf. PC 1) que «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» y les invita a mantenerse fieles

a «propia fisonomía secular, a fin de que puedan realizar con eficacia y en todas partes el apostolado, para el que nacieron (PC 11).

3.º) Vida religiosa como expresión viviente del misterio de la Iglesia, como Cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios que tiende a la gloria eterna

El mismo esquema que nos ofrece el Concilio colocando la vida religiosa entre el capítulo V y el capítulo VII, nos ayuda a dar el salto entre el ser «medio de santidad» a ser «sacramento de esa santidad», es decir, de ser un medio para realizar la experiencia de Dios a ser una manifestación de esta experiencia para el mundo. El Concilio inserta así la vida religiosa en la vocación de la Iglesia «y desde la vocación de toda la Iglesia a la santidad y como inauguración y presencia anticipada de la condición escatológica de la misma Iglesia ya en esta etapa terrena»¹⁵.

«Y como los consejos evangélicos tienen la virtud de unir con la Iglesia y con su ministerio de una manera especial a quienes los practican, por la caridad a la que conducen, la vida espiritual de éstos es menester que se consagre al bien de toda la Iglesia» (LG 44); «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» (PC 1). Con estas palabras el Concilio quiere indicar la dimensión apostólica de la vida Religiosa y su misión primera y fundamental que es el «deber de trabajar según las fuerzas y según la forma de la propia vocación» para que el «reino de Cristo se asiente y consolide en las almas y para dilatarlo por todo el mundo». (LG 44). Deben estar «dedicados al servicio de la Iglesia, ya que ella recibió esta donación que de sí mismos hicieron» (PC 5). Ella es la que acoge la manifestación del amor a Dios de los religiosos.

La profesión de los consejos evangélicos «aparece como un signo que puede y debe atraer eficazmente a todos los miembros de la Iglesia a cumplir sin desfallecimiento los deberes de la vida cristiana» (LG 44).

Por otro lado muestra la dimensión escatológica de nuestra vida y vocación donde estamos llamados a la ciudad celeste. Por eso la vida

15. ALONSO, Severino María, *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Madrid 2001, p. 15.

religiosa «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. Y como el Pueblo de Dios no tiene aquí ciudad permanente, sino que busca la futura, 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» (LG 44)

La vida religiosa, en efecto, prolonga en el aquí y ahora de la vida eclesial el modo de vida y de existencia de Cristo, y, al mismo tiempo, adelanta e inaugura la vida nueva y definitiva del cielo que Él manifestó en su vida terrena. Dicho de otro modo, la Vida religiosa es signo de la santidad de la unión con Dios en Cristo Jesús en el misterio de la encarnación y, también, signo de la unión definitiva con este Dios en el cielo: «La prosecución de la caridad perfecta por la práctica de los consejos evangélicos tiene su origen en la doctrina y en los ejemplos del Divino Maestro y que ellas se presentan como proclamo signo del Reino de los cielos» (PC 1)

Así, «cuanto más fervientemente se unan a Cristo por medio de esta donación de sí mismos, que abarca la vida entera, más exuberante resultará la vida de la Iglesia y más intensamente fecundo su apostolado» (PC 1).

El apostolado «pertenece a la misma naturaleza de la vida religiosa, puesto que tal acción es un ministerio santo y una obra de caridad propia de ellos, que la Iglesia les ha encomendado y que han de realizar en su nombre» (PC 8).

El Concilio insiste mucho en el carácter y finalidad propios de cada instituto porque son una gran riqueza que Dios ha dado a su Iglesia. Una maravillosa variedad de agrupaciones religiosas «contribuyó a que la Iglesia no sólo esté apercibida para toda obra buena y pronta para el ministerio en la edificación del Cuerpo de Cristo, sino también a que aparezca adornada con la variedad de dones de sus hijos, como esposa engalanada para su marido y por ella se manifieste la multiforme sabiduría de Dios (PC 1). Por eso es un bien para toda la Iglesia la variedad de los diferentes carismas, caracteres y finalidades propias de cada instituto y por eso, los miembros de cada instituto están obligados a «conocer y conservar con fidelidad el espíritu y los propósitos

de los fundadores, lo mismo que las sanas tradiciones» (PC 2b). Y desde este espíritu y carácter propio de cada uno deben hacer suyas y fomentar las empresas e iniciativas de la Iglesia en materia bíblica, litúrgica, dogmática, pastoral, ecuménica, misional, social, etc. (Cf. PC 2 c, PC 3). El Concilio incluso anima a actualizar las obras de los religiosos y a abandonar aquellas que son «menos conformes al espíritu y a la índole genuina del Instituto» (PC 20) Y por eso la Iglesia «protege y favorece la índole propia de los diversos institutos religiosos» (LG 44).

No debemos olvidar que volver a los orígenes es recobrar la genuina experiencia de Dios hecha por los fundadores. Esta experiencia paradigmática es un medio para que cada miembro del instituto religioso pueda realizar también, en las circunstancias actuales, su unión con Dios. Para ello es preciso guardar con fidelidad el carisma propio del instituto y buscar en él su propia renovación espiritual, sin necesidad de ir a beber de otros pozos.

Desde sus orígenes la Vida Religiosa es una entrega total a Dios a imitación de Jesucristo. «Toda la vida religiosa de sus miembros ha de estar imbuida de espíritu apostólico, y toda su actividad apostólica ha de estar, a su vez, informada de espíritu religioso. Así, pues, para que primordialmente respondan a su llamamiento a seguir a Cristo y servirle en sus miembros, es necesario que la acción apostólica de los mismos proceda de la unión íntima con Él. De este modo se fomenta la misma caridad para con Dios y para con el prójimo» (PC 8). No se puede entender un religioso que pierda su rumbo y se deje guiar en su vida por otros intereses. Deja de ser religioso aunque en el «foro externo» continúe perteneciendo a un instituto.

La profesión de los Consejos evangélicos «aunque implica la renuncia de bienes que indudablemente han de ser estimados en mucho, no es, sin embargo, un impedimento para el verdadero desarrollo de la persona humana, antes por su propia naturaleza lo favorece en gran medida» (LG 46). Una de las consecuencias naturales de la consagración es la renuncia. Dedicar el amor absolutamente a una realidad, tiene como consecuencia la renuncia a otras realidades que quizá pudieran distraerlo. Así los religiosos fieles a su consagración a Dios y a la aspiración a los bienes de lo alto, han de abandonar las cosas del mundo y seguir «a Cristo como lo único necesario, escuchando su palabra y dedicándose con solicitud a las cosas que le atañen. (PC 5). Los religiosos deben «estimular y fomentar» «el ejercicio de las vir-

tudes, principalmente de la humildad y obediencia, de la fortaleza y de la castidad, por las cuales se participa en el anonadamiento de Cristo y a su vida mediante el espíritu» (PC 5).

Este alejamiento del mundo, no es una fuga mundi, sino un medio para «buscar y amar ante todo a Dios, que nos amó primero y procurar con afán fomentar en toda ocasión la vida escondida con Cristo en Dios, de donde fluye y se urge el amor al prójimo para la salvación del mundo y la edificación de la Iglesia» (PC 6). «Y nadie piense que los religiosos, por su consagración, se hacen extraños a los hombres o inútiles para la sociedad terrena. Porque si bien en algunos casos no sirven directamente a sus contemporáneos, los tienen, sin embargo, presentes de manera más íntima en las entrañas de Cristo y cooperan espiritualmente con ellos, para que la edificación de la ciudad terrena se funde siempre en el Señor y se ordene a Él, no sea que trabajen en vano quienes la edifican» (LG 46).

III. EL POSCONCILIO Y LA CRISIS DE LA VIDA RELIGIOSA

Estos tres pilares de la Vida Religiosa, que hemos visto anteriormente, abrieron nuevas expectativas y un itinerario de búsqueda posconciliar.

Apenas dos años después del Concilio Pablo VI cambia el nombre de la Sagrada congregación de Religiosos, pasando a denominarse *Congregación para los Religiosos y los Institutos seculares*¹⁶, y finalmente, Juan Pablo II la denominará *Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica*¹⁷. Estos cambios no son caprichosos y son un signo del itinerario que ha ido realizando la Vida Religiosa a lo largo de todos estos años.

El camino de estos años, aún fecundo en vida y santidad, ha sido casi una batalla que ha dejado no pocas heridas en la vida de los Institutos. La Vida Religiosa es sometida a pruebas y purificaciones, y se tiene la impresión de que algunos consagrados han perdido el sentido profundo de su consagración como primera y absoluta entrega a Dios, sustituyendo este elemento esencial y fundamental con varias formas de activismo dentro de la comunidad eclesial o dentro de la sociedad civil.

16. Constitución *Regimini Ecclesiae Universae* (15 agosto 1967).

17. Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (28 de junio de 1988).

Una primera etapa de este periodo posconciliar ha estado marcada por el gozo de volver a beber en las propias fuentes evangélicas y en el espíritu de los orígenes del Instituto, de redescubrir la propia identidad carismática con los contenidos teológicos y espirituales de la propia vocación y, actualizarlo en un modo nuevo de ser y trabajar en la Iglesia y en el mundo. La vuelta a los orígenes se ha conseguido al menos en su dimensión intelectual y documental.

Pero la crisis más fuerte de la Vida Religiosa vino decantada a raíz de la discusión de la Constitución Dogmática de la Iglesia donde la «Vocación universal a la santidad» aparece como el tema que generaba mayor simpatía e iluminaba los diferentes temas de la identidad de la Iglesia.

Si todos están llamados a la santidad ¿qué pasa con el religioso «el profesional de la vida de perfección»? Se fue creando un ambiente negativo que les señalaba como los «modernos fariseos» por considerarse «los destinatarios natos y tal vez, los únicos propietarios del don de la santidad»¹⁸. Este ambiente influyó tremendamente en la vida de los religiosos llevándoles al empeño en borrar toda las diferencias entre el «estado Religioso» y los otros estados. «Para muchos el ideal era una vida que se acomodase a la del laico»¹⁹. Aunque esta situación inició ya en el periodo conciliar, podemos decir que se viene arrastrando hasta ahora.

La falta de una formación humana y teológica adecuada por parte de muchos religiosos y la poca claridad para comprender la naturaleza de la propia vocación, es decir, desconocimiento de lo que se es y se debe ser como religioso²⁰, se unieron entonces a una dificultad para ver qué era renovación en lo permanente y adaptación en lo mudable.

Hubo una cierta tendencia a plantear la recepción del Concilio, y la «puesta al día» de la vida consagrada, en simples términos de una inquieta búsqueda de eficacia en el quehacer.

En esta crisis de identidad ha sido necesario volver a los orígenes de la Vida Religiosa en general. Y al mismo tiempo lo hacía cada instituto en particular como lo pidió el Concilio. Retomar el carisma específico es al mismo tiempo dar la oportunidad de redescubrir la

18. BANDERA, A., *Religiosos en la Iglesia ¿Avances? ¿Retrososos?*, Madrid 1955, p. 190.

19. *Idem*, p. 191.

20. ALONSO, Severino María, *La vida consagrada. Síntesis teológica*, Madrid 2001, p. 87.

propia vocación, redescubrir que Cristo ha llamado al religioso a seguirle. Estos diferentes dones de la vida religiosa nos muestran la riqueza de experiencias y animan a descubrir el camino propio para cada vocacionado. Cada uno de estos caminos pueden presentar mejor o peor la imagen del Cristo encarnado. Pero para cada persona en particular el mejor camino de la imitación de Cristo será el que le lleve a la plenitud de su salvación. Los caminos son iguales en su finalidad. Todos conducen a la santidad de la unión con Dios en Cristo; pero son diferentes en cuanto su ejemplaridad o modo de realizarse, es decir, dependiendo de la imagen de Cristo que transmiten al mundo y a la Iglesia.

El Papa Pablo VI tuvo que salir al paso para orientar esta situación: «Nos proponemos dar una respuesta a la inquietud, a la incertidumbre y a la inestabilidad que se manifiesta en algunos, y a alentar igualmente a aquellos que buscan la verdadera renovación de la Vida Religiosa. La audacia de algunas transformaciones arbitrarias, una exagerada desconfianza en el pasado, aún cuando ofrece un testimonio de la sabiduría y el vigor de las tradiciones eclesiales, una mentalidad demasiado preocupada por conformarse precipitadamente a las profundas transformaciones que agitan nuestro tiempo, han podido inducir a algunos a considerar caducas las formas específicas de la vida religiosa. ¿No se ha llegado incluso a hacer abusivamente apelación al Concilio para ponerla en discusión, hasta en sus mismos principios?» (ET 2).

Una segunda etapa, años setenta y ochenta, ha estado marcada por el esfuerzo que han realizado los institutos en el proceso de renovación y adaptación de las estructuras, de la documentación jurídica y doctrinal, y el estudio serio de sus orígenes para buscar el Carisma fundacional. Ha sido la etapa más difícil debido a las tensiones entre la conservación de las sanas tradiciones y el empuje de la renovación, muchas veces exasperadas por las tensiones sociales y por el secularismo. Se dieron conflictos, desalientos y también dolorosos abandonos. Las Constituciones renovadas están llenas de contenido evangélico y teológico; de sentido eclesial y de espíritu del propio instituto; y en general, todas ellas manifiestan con mayor claridad la propia identidad del instituto.

Pero al final de este periodo las bajas y deserciones han sido muchas en los institutos. Ha crecido el secularismo y las personas consagradas no son las únicas que viven la tensión entre secularismo y auténtica vida de fe, entre la fragilidad de la propia humanidad y la fuerza de la gracia; ésta es la condición de todos los miembros de la Iglesia.

No podemos ignorar que la vida consagrada ha perdido estimación y significatividad con respecto al periodo preconiliar, e incluso la sociedad ha crecido en desconfianza frente a ella. Y ante la progresiva crisis religiosa que asalta a gran parte de nuestra sociedad, las personas consagradas, se ven obligadas a buscar nuevas formas de presencia y a ponerse no pocos interrogantes sobre el sentido de su identidad y de su futuro.

Junto al impulso vital, capaz de testimonio y de donación hasta el martirio, la vida consagrada conoce también la insidia de la mediocridad en la vida espiritual, del aburguesamiento progresivo y de la mentalidad consumista. La compleja forma de llevar a cabo los trabajos, pedida por las nuevas exigencias sociales y por la normativa de los Estados, junto a la tentación del eficientismo y del activismo, en muchos casos han ofuscado la originalidad evangélica y debilitado las motivaciones espirituales. Y por otro lado, nos encontramos con aquellos que siendo personas piadosas, rodeadas de prácticas reglamentadas, además de ser buenos servidores, adolecen de experiencia religiosa, de ese encuentro personal con el Cristo vivo que determina la opción de nuestra vida de sentir y vivir con Cristo, por Él y en Él como realidad última.

Pero a pesar de haber actualizado la propia identidad del instituto en los documentos, la disminución de los miembros y su envejecimiento, evidente en algunas partes del mundo, hace surgir la pregunta sobre si la vida consagrada es todavía un testimonio visible, capaz de atraer a los jóvenes.

Un tercer momento, en el que se encuentra la vida religiosa, es el de afrontar la actualización de las estructuras apostólicas a las nuevas situaciones eclesiales, sociales y culturales según las nuevas constituciones y directorios. Todos esos cambios estructurales, legislativos y doctrinales tan valiosos se han quedado a medio camino porque no han logrado renovar realmente a los miembros de estos institutos. No han sido capaces de tocar el corazón y la vida de los religiosos para cambiar sus actitudes más profundas. Con el paso de los años muchas de las esperanzas suscitadas por el Concilio Vaticano II se han ido desvaneciendo y la desesperanza, la falta de vibración y de entusiasmo constituyen ahora un cierto clima ambiental, que es el que da a la vida religiosa su atonía generalizada. Tal vez hayamos gastado demasiadas energías en la adaptación de nuestras estructuras, quizá gastamos mucho tiempo en buscar formas nuevas para «expresar y vivir unos con-

tenidos no suficientemente clarificados todavía; mientras esto sucedía, hemos descuidado la verdadera renovación, que es primordialmente interior y que dice relación inmediata a la persona. Hemos olvidado o no hemos tenido bastante en cuenta, la severa amonestación del Concilio: «Ordenándose ante todo la vida religiosa a que sus miembros sigan a Cristo y se unan a Dios por la profesión de los consejos evangélicos, 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, a la que, incluso al promover las obras externas, se ha de dar siempre el primer lugar» (PC 2e)²¹.

Ante esta situación cabe preguntarse: ¿Cómo pasar de la renovación oficial, estructural y documental, a la auténtica renovación de las personas y de la propia vida?

En primer lugar, la Vida Religiosa debe enfrentarse al espejo recién limpio de su identidad, porque solamente la verdad libera. Unido a esto es necesario y urgente «una vigorosa experiencia del Dios vivo, un encuentro vital con la persona de Jesucristo»²². Veámoslo a continuación.

1. La *Vita consecrata* y el *Derecho Canónico*, nueva imagen de la Vida Consagrada

Para poder renovar la realidad es necesario clarificar los conceptos y asumir los compromisos. Una vez renovado el cuerpo de la letra en los institutos religiosos, es necesario adecuar el lenguaje de cada uno al lenguaje de la institución, ya sea el instituto o la Iglesia. No podemos entendernos si hablamos diversos lenguajes. «Y no debido a la polivalencia interna de la palabras, ni a la riqueza intrínseca de los conceptos por ellas expresados —lo que daría origen a un legítimo y enriquecedor pluralismo—, sino a las maneras divergentes e incluso opuestas de entender los mismo elementos básicos de la vida Religiosa»²³. Con la edad moderna se puso de moda la hermenéutica para interpretar el significado de los textos antiguos, sobre todo bíblicos y patrísticos. Y tal vez, hemos olvidado que en la aceleración de nuestra vida actual, es necesario hacer esta hermenéutica incluso a las pa-

21. *Idem*, pp. 18 s.

22. *Idem*, p. 19.

23. *Idem*, p. 21.

labras de nuestro tiempo. No es lo mismo una palabra en boca de un abuelo, de un padre o de un hijo aunque estemos en el mismo año y siglo XXI. Hoy más que nunca es necesario unir a las palabras que utilizamos lo que queremos decir, para poder entendernos. Y creo que una buena muestra de esto es la nueva Encíclica del Papa Benedicto XVI «Dios es amor» donde uno de los fines que se propone es clarificar la palabra «amor» en nuestro mundo que tanto la utiliza. Clarificar los conceptos es colocar las bases para un posible entendimiento con este mundo de hoy que ha dejado de entender nuestro lenguaje religioso y académico.

Los consagrados necesitan ponerse de acuerdo para saber si es lo mismo clausura que contemplación; estar juntos que estar unidos; observancia que fidelidad; pobreza que economía; castidad consagrada que continencia, etc. Para no confundir lo esencial con lo accesorio, lo nuclear con lo periférico.

No solamente los Institutos están haciendo este camino de redescubrimiento y actualización. La madre Iglesia les ha acompañado con su magisterio. La etapa posconciliar hasta nuestros días ha sido rica en documentos. Algunos de ellos han abundado en directrices jurídicas culminando con la promulgación del Código de Derecho Canónico (25 de enero de 1983).

La exhortación postsinodal «Vita consecrata» del Papa Juan Pablo II, recoge los aportes del Sínodo de 1994, cuyo tema de reflexión fue «La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo». Basta una mirada al esquema del texto para comprobar que se trata de una profundización en el ser y en el quehacer de la vida consagrada. Es un texto importante porque recoge la reflexión de los pastores de muy diferentes Iglesias particulares. Finalmente, el planteamiento de la exhortación apostólica se hace eco del proceso de maduración en la comprensión de las propuestas del Concilio.

Estos dos documentos confirman las orientaciones del Concilio considerando la Vida Religiosa una especial consagración a Dios por medio de los consejos evangélicos.

En la parte tercera del libro segundo dedicado al «Pueblo de Dios», el Código de Derecho Canónico nos presenta a la Vida Consagrada, para después mostrar los diferentes modos de realizarse en los institutos. Y dice que «la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos es una forma estable de vivir en la cual los fieles, siguiendo más de cerca a Cristo bajo la acción del Espíritu Santo, se dedican

totalmente a Dios como a su amor supremo, para que, entregados por un nuevo y peculiar título a su gloria, a la edificación de la Iglesia y a la salvación del mundo, consigan la perfección de la caridad en el servicio del Reino de Dios y, convertidos en signo preclaro en la Iglesia, pronuncien la gloria celestial» (can. 573 § 1). Veamos las características comunes que confirman lo que ya hemos visto en el Concilio.

a) *La Vida Religiosa, nueva y especial consagración*

La especial consagración dice de la nueva forma de participación de la persona en Cristo, es decir, la dedicación a Él «por un nuevo y peculiar título». La profesión religiosa señala la profundidad y fuerza de esta consagración, que consiste en la total donación de la vida a Dios, amado sobre todas las cosas. Así los votos de castidad pobreza y obediencia se constituyen a la vez en expresión de la especial consagración y al mismo tiempo en medio para adquirir la plenitud del amor de Dios. Juan Pablo II recogiendo las orientaciones del sínodo dice: «Las *personas consagradas*, que abrazan los consejos evangélicos, reciben una nueva y especial consagración que, sin ser sacramental, las compromete a abrazar —en el celibato, la pobreza y la obediencia— la forma de vida practicada personalmente por Jesús y propuesta por Él a los discípulos. Aunque estas diversas categorías son manifestaciones del único misterio de Cristo, los laicos tienen como aspecto peculiar, si bien no exclusivo, el carácter secular, los pastores el carácter ministerial y los consagrados la especial conformación con Cristo virgen, pobre y obediente» (VC 31).

Esta consagración especial que viene indicada por «un nuevo y peculiar título», es diferente del título propio que recibe todo bautizado, pues lo que caracteriza a esta consagración es la profesión de los consejos evangélicos. «Todos en la Iglesia son consagrados en el Bautismo y en la Confirmación, pero el ministerio ordenado y la vida consagrada suponen una vocación distinta y una forma específica de consagración, en razón de una misión peculiar» (VC 31).

La consagración religiosa es trinitaria. «Por tanto, la vida consagrada está llamada a profundizar continuamente el don de los consejos evangélicos con un amor cada vez más sincero e intenso en dimensión *trinitaria*: amor a *Cristo*, que llama a su intimidad; al *Espíritu Santo*, que dispone el ánimo a acoger sus inspiraciones; al *Padre*, ori-

gen primero y fin supremo de la vida consagrada. De este modo se convierte en manifestación y signo de la Trinidad, cuyo misterio viene presentado a la Iglesia como modelo y fuente de cada forma de vida cristiana» (VC 21).

En primer lugar, Dios Padre aparece como el centro de la Vida Consagrada: El consagrado «se dedica totalmente a Dios como a su amor supremo».

La dimensión cristológica viene manifestada por el seguimiento «más de cerca de Cristo» en la profesión de los consejos evangélicos, que de alguna manera hacen revivir el género de vida propio de Jesús. Este «más de cerca» hace referencia a la diferencia que viene marcada por la «forma específica» del seguimiento de Jesús, la profesión de los consejos asemeja al religioso a Cristo como vivió concretamente su vida terrena, pero no en cuanto a la vocación al seguimiento a la que están llamados todos los bautizados. «Verdaderamente la vida consagrada es *memoria viviente del modo de existir y de actuar de Jesús* como Verbo encarnado ante el Padre y ante los hermanos. Es tradición viviente de la vida y del mensaje del Salvador» (VC 22).

La dimensión carismática que nos indica el origen gratuito y divino de la vocación a la vida consagrada «bajo la acción del Espíritu Santo».

«En la tradición de la Iglesia la profesión religiosa es considerada como *una singular y fecunda profundización de la consagración bautismal* en cuanto que, por su medio, la íntima unión con Cristo, ya inaugurada con el Bautismo, se desarrolla en el don de una configuración más plenamente expresada y realizada, mediante la profesión de los consejos evangélicos. Esta posterior consagración tiene, sin embargo, una peculiaridad propia respecto a la primera, de la que no es una consecuencia necesaria. En realidad, todo renacido en Cristo está llamado a vivir, con la fuerza proveniente del don del Espíritu, la castidad correspondiente a su propio estado de vida, la obediencia a Dios y a la Iglesia, y un desapego razonable de los bienes materiales, porque todos son llamados a la santidad, que consiste en la perfección de la caridad. Pero el Bautismo no implica por sí mismo la llamada al celibato o a la virginidad, la renuncia a la posesión de bienes y la obediencia a un superior, en la forma propia de los consejos evangélicos. Por tanto, su profesión supone un don particular de Dios no concedido a todos, como Jesús mismo señala en el caso del celibato voluntario (cf. *Mt* 19, 10-12). A esta llamada corresponde, por otra parte,

un don específico del Espíritu Santo, de modo que la persona consagrada pueda responder a su vocación y a su misión» (VC 30).

El Código de derecho canónico después de presentar a la vida consagrada habla de los diferentes modos de vivir esta especial consagración, entre los que están los institutos de Vida Religiosa, que son lo que a nosotros nos interesan en este momento.

El estado religioso es un estado público y completo de vida consagrada. A los preceptos comunes para todos los fieles se añaden los tres consejos evangélicos de castidad, pobreza y obediencia, obligatorios por medio de los *votos* perpetuos o temporales que se han de renovar al vencer el tiempo para el que fueron emitidos y *públicos*, *es decir*, recibido por el superior y aceptados como tales por la Iglesia (can. 1192 § 1), y vivir «vida fraterna en comunidad» (Cf. 607 § 2). Con respecto al Código anterior la novedad está en manifestar que esa vida común tiene que ser «fraterna». No tendría sentido en sí mismo una simple vida en común.

Los religiosos viven *in claustrum, extra mundum*, es decir, una cierta separación del mundo que tomará una concreción diferente dependiendo del carácter y la finalidad propios de cada Instituto (can. 607 § 3). Este elemento, aunque venga indicado en un tercer momento, no significa que tenga menos importancia entre las características de esta consagración a Dios en la Vida Religiosa. Es un signo externo que ayuda a diferenciar el estilo de la Vida Religiosa de las otras formas de consagración. Por eso el Concilio reconoce la importancia del hábito religioso propio de cada Instituto como un signo externo de su consagración (cf. PC 17).

Como hemos dicho anteriormente lo que nos interesa es la Vida religiosa, pero hemos venido presentando también los otros estilos de consagración con el fin de ayudar a descubrir la diferenciación de los diferentes carismas.

Seguidamente de los institutos de vida religiosa el Código de derecho canónico presenta otro modo de vivir la vida consagrada que son los *Institutos seculares*. Estos se caracterizan porque sus miembros «viviendo en el mundo, aspiran a la perfección de la caridad, y se dedican a procurar la santificación del mundo sobre todo desde dentro de él» (C 710). Sus miembros realizan la profesión de los consejos evangélicos a través de algún vínculo sagrado, que no es el de los votos públicos (C 711).

Como hizo notar Pablo VI, se da una profunda y providencial coincidencia entre el carisma de los institutos seculares y una de las líneas más importantes y claras del Concilio: la presencia de la Iglesia en el mundo. La vida consagrada secular es precisamente la consagración de la secularidad, la unión indisoluble y esencial entre la vida secular y la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos, con la audaz misión de superar el dualismo Iglesia-Mundo, y el de ser un arquetipo de la presencia del Evangelio y de la Iglesia en el siglo. Los consagrados seculares «manifiestan y ejercen su propia consagración en la actividad apostólica y, a manera de levadura, se esfuerzan por impregnar todas las cosas con el espíritu evangélico, para fortalecer e incremento del Cuerpo de Cristo» (C. 713 § 1).

Dado que realizan su apostolado en el mundo, no se exige a sus miembros que lleven vida fraterna en común, sino que vivan según convenga a su misión (C. 714), e incluso están dispensados del hábito religioso.

Los fieles consagrados a Dios en los Institutos seculares practican la «sequela Christi», mediante la profesión de los tres consejos evangélicos obligatorios por un vínculo sagrado, y entregan la propia vida a Cristo y a la Iglesia, comprometiéndose en la santificación del mundo sobre todo trabajando desde dentro de él (can. 710). Con el apelativo de seculares se ha querido subrayar que la persona que profesa este estado de vida consagrada no modifica la condición que tiene en el siglo y que continúa viviendo y actuando en medio del Pueblo de Dios sin salir del propio ambiente social (can. 711; can. 713 § 2) según el modo de vida secular que les es propio.

Tanto el Código como la exhortación *Vita Consecrata* reconocen otras dos formas de vida consagrada la *Vida eremítica* o anacorética, caracterizada por una separación más estricta del mundo, en el silencio de la soledad, dedicados a la oración asidua y a la penitencia para la alabanza de Dios y la salvación del mundo, siempre que realicen la profesión pública de los tres consejos con votos o con otros vínculos sagrados (can. 603, cf. VC 7). Y las *vírgenes consagradas* que no reciben estrictamente la denominación de Vida Consagrada, en el sentido técnico-jurídico del término. Es una forma de vida cristiana, con una cierta consagración especial. Fue la primera forma de «seguir más de cerca a Cristo», que apareció en los primeros siglos de la Iglesia. Ofrecen a Dios sólo la castidad y no hacen referencia explícita a los otros dos consejos evangélicos de pobreza y obediencia. Por eso este

tipo de consagración no es Vida Religiosa en sentido estricto que hemos visto, sino que «se asemeja» a la misma. (can. 604, cf. VC 7).

En la última parte del libro II, el Código presenta a las *Sociedades de vida apostólica* «cuyos miembros, sin votos religiosos, buscan el fin apostólico propio de la sociedad y, llevando vida fraterna en común, según el propio modo de vida, aspiran a la perfección de la caridad por la observancia de las constituciones» (C. 731 §1).

Con la actualización del nuevo Código se planteó la cuestión de si deberían figurar entre los institutos de vida consagrada siguiendo el esquema antiguo. Ello podía desfigurar la naturaleza e índole de estas sociedades que definitivamente no son religiosas ni de vida consagrada en el sentido estricto de comprometerse en el ejercicio de los consejos evangélicos. Pero la confusión viene ya desde los propios textos del Concilio que las incluye dentro del esquema de la vida religiosa: «La misma Jerarquía, siguiendo dócilmente el impulso del Espíritu Santo admite las reglas propuestas por varones y mujeres ilustres, las aprueba auténticamente después de una más completa ordenación, y, además está presente con su autoridad vigilante y protectora en el desarrollo de los Institutos, erigidos por todas partes para la edificación del Cuerpo de Cristo, a fin de que crezcan y florezcan en todos modos, según el espíritu de sus fundadores» (LG 45), y las define todavía con la terminología del Código de 1917: «Mas 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, este Sagrado Concilio establece lo siguiente que, sin embargo, no expresa más que los principios generales de renovación y acomodación de la vida y de la disciplina de las familias religiosas y también, atendida su índole peculiar de las sociedades de vida común sin voto y de los institutos seculares» (PC 1).

El Código de Derecho canónico de 1983 hace la diferencia entre institutos de vida consagrada y las sociedades de vida apostólica, que de alguna manera ha triunfado, pues ha quedado establecida incluso en el nombre de la *Sagrada Congregación para Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica*.

Estas sociedades no son institutos de vida consagrada, pero sí debemos considerarlas institutos de perfección, pues tienden a la perfección de la caridad por la observancia de las constituciones (Can 731 § 1); de ahí su parentesco con la vida consagrada. Por otro lado son sociedades seculares, no religiosas, pues no emiten los votos de religión

públicos, aunque pueden emitir otros votos o promesas para sujetarse al apostolado o a la vida común. Las características propias de estas sociedades son el apostolado propio indicado en las constituciones, la vida fraterna en común y la aspiración a la perfección de la caridad (Can 731).

Cuando el Papa Juan Pablo II en la *Vita consecrata* presenta las diferentes formas de vida consagrada dice a este respecto: «Merecen especial mención, además, las *Sociedades de vida apostólica* o de vida común, masculinas y femeninas, las cuales buscan, con un estilo propio, un específico fin apostólico o misionero. En muchas de ellas, con vínculos sagrados reconocidos oficialmente por la Iglesia, se asumen expresamente los consejos evangélicos. Sin embargo, incluso en este caso la peculiaridad de su consagración las distingue de los Institutos religiosos y de los Institutos seculares» (VC 11).

No hay duda que tanto estas sociedades como los institutos seculares son los más afines a la mentalidad del Concilio que ha deseado una Iglesia encarnada en el mundo. Y esto ha hecho que la vida religiosa haya querido seguirles los pasos en muchos de los aspectos. Pero no hemos de olvidar que la vida religiosa tiene como carácter fundamental una cierta separación del siglo, precisamente para ser ante este mundo signo de su aspiración futura.

b) *La vida consagrada es un don divino, constitutivo de la santidad de la Iglesia*

Los consejos evangélicos «fundados en la doctrina y ejemplo de Cristo Maestro, son un don divino que la Iglesia ha recibido del Señor y conserva siempre con su gracia» (can. 575) y «el estado de quienes profesan los consejos evangélicos en esos institutos pertenecen a la vida y a la santidad de la Iglesia» (C.574 § 1).

Más énfasis pone el papa Juan Pablo II cuando habla de este don de la Vida Religiosa en cuanto elemento constitutivo de la Iglesia: «*La vida consagrada está en el corazón mismo de la Iglesia* como elemento decisivo para su misión, ya que ‘indica la naturaleza íntima de la vocación cristiana’ y la aspiración de toda la Iglesia Esposa hacia la unión con el único Esposo. En el Sínodo se ha afirmado en varias ocasiones que la vida consagrada no sólo ha desempeñado en el pasado un papel de ayuda y apoyo a la Iglesia, sino que es un don precioso y nece-

sario también para el presente y el futuro del Pueblo de Dios, porque pertenece íntimamente a su vida, a su santidad y a su misión» (VC 3). En esta consagración no es el compromiso humano lo que tiene la prioridad. La iniciativa viene de Cristo, que pide un pacto de libre consentimiento cuando se le sigue. Es Él quien, tomando posesión de la persona humana, la «consagra», y la reserva para su servicio directo.

La vida y la santidad de la Iglesia no estarían completas sin este don de la Vida Consagrada, que ella recibe del Espíritu Santo. Por eso todos en la Iglesia, no sólo los que han asumido esta forma de vida, tienen que apoyar y promoverla (C. 574 § 1). Todos los fieles, por el hecho de estar bautizados, podrían ser llamados a este estado de Vida Consagrada, pero, de hecho, no todos son llamados. Aunque inicialmente no hay un criterio selectivo, porque el Espíritu sopla donde quiere, este estado de vida no es para todo el Pueblo de Dios.

También el *Catecismo* de la Iglesia Católica presenta la Vida Religiosa como el «don que la Iglesia recibe de su Señor y que ofrece como un estado de vida estable al fiel llamado por Dios a la profesión de los consejos. Así la Iglesia puede a la vez manifestar a Cristo y reconocerse como Esposa del Salvador», y está «invitada a significar la caridad misma de Dios, en el lenguaje de nuestro tiempo» (n. 926).

Y el Papa Juan Pablo II reconoce la importancia de la Vida Religiosa: «Como expresión de la santidad de la Iglesia, *se debe reconocer una excelencia objetiva a la vida consagrada*, que refleja el mismo modo de vivir de Cristo. Precisamente por esto, ella es una manifestación particularmente rica de los bienes evangélicos y una realización más completa del fin de la Iglesia que es la santificación de la humanidad. La vida consagrada anuncia y, en cierto sentido, anticipa el tiempo futuro, cuando, alcanzada la plenitud del Reino de los cielos presente ya en germen y en el misterio, los hijos de la resurrección no tomarán mujer o marido, sino que serán como ángeles de Dios (cf. Mt 22, 30). En efecto, la excelencia de la castidad perfecta por el Reino, considerada con razón la ‘puerta’ de toda la vida consagrada, es objeto de la constante enseñanza de la Iglesia» (VC 32).

Puede pensarse, y de hecho existen, formas de Vida Consagrada que no esté institucionalizada, es decir, que no tengan un reconocimiento público por parte de la Iglesia. Son las que realizan las personas que, en forma privada, asumen la forma de vida propia de los consejos evangélicos, sin aprobación especial de la autoridad eclesial.

Pero, además de estas formas, de carácter privado, existen las de

carácter público, realizadas a través de los Institutos de Vida Consagrada, que tienen personalidad jurídica pública dentro de la Iglesia, es decir, son un sujeto de derecho y obligaciones dentro de la Iglesia, y que cuentan con la garantía de ser un don dado por el Espíritu Santo a la Iglesia, y reconocido por su autoridad (can. 573 § 2). La Vida Consagrada como don que es para la Iglesia es reconocida y regulada por ella. Esta aprobación es para los Institutos concretos, no para la Vida Consagrada en sí misma, que como hemos visto es de origen divino.

Porque la Iglesia ha recibido como un don la vida consagrada, ha de cuidar con solicitud constante de este «talento» y ha de procurar que en sus manos se multiplique, por eso ella es la responsable de interpretar el significado de los consejos evangélicos, de regular su práctica, de aprobar las forma estables de vivirlos, de procurar que, a través de ellos, los institutos crezcan y se vitalicen y estén unidos cada día más estrechamente a la misma iglesia, según el espíritu de los fundadores y de las sanas tradiciones (C. 576). Cada instituto tiene, un fin, un espíritu, un carácter y tradiciones propias, que son corroboradas por la autoridad de la Iglesia que acoge el don y regalo del Espíritu a través del fundador (cf. C. 578; PC 2, LG 45). Todo ello representa una gran riqueza para la vida de la Iglesia.

«Las personas consagradas están llamadas a ser fermento de comunión misionera en la Iglesia universal por el hecho mismo de que los múltiples carismas de los respectivos institutos son otorgados por el Espíritu para el bien de todo el Cuerpo místico, a cuya edificación deben servir. Es significativo que, en palabras del Apóstol, “el camino más excelente”, el más grande de todos, es la caridad, la cual armoniza todas las diversidades e infunde en todos la fuerza del apoyo mutuo en la acción apostólica. A esto tiende precisamente el *peculiar vínculo de comunión* que las varias formas de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica tiene con el sucesor de Pedro en su ministerio de unidad y de universalidad misionera» (VC 47)

c) *La misión es ser signos de Cristo encarnado y de Cristo glorioso*

La profesión de los consejos evangélicos identifica al religioso con Cristo para que sea signo suyo. «Mediante la profesión de los consejos evangélicos la persona consagrada no sólo hace de Cristo el cen-

tro de la propia vida, sino que se preocupa de reproducir en sí mismo, en cuanto es posible, ‘aquella forma de vida que escogió el Hijo de Dios al venir al mundo’. Abrazando la *virginidad*, hace suyo el amor virginal de Cristo y lo confiesa al mundo como Hijo unigénito, uno con el Padre (cf. Jn 10, 30; 14, 11); imitando su *pobreza*, lo confiesa como Hijo que todo lo recibe del Padre y todo lo devuelve en el amor (cf. Jn 17, 7.10); adhiriéndose, con el sacrificio de la propia libertad, al misterio de la *obediencia* filial, lo confiesa infinitamente amado y amante, como Aquel que se complace sólo en la voluntad del Padre (cf. Jn 4, 34), al que está perfectamente unido y del que depende en todo. Con tal identificación «conformadora» con el misterio de Cristo, la vida consagrada realiza por un título especial aquella *confessio Trinitatis* que caracteriza toda la vida cristiana, reconociendo con admiración la sublime belleza de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo y testimoniando con alegría su amorosa condescendencia hacia cada ser humano» (VC, 16).

En el Evangelio, el Señor Jesús expresa claramente las condiciones necesarias para realizar su seguimiento: «El que quiera venir detrás de mí, que renuncie a sí mismo, que cargue con su cruz cada día y me siga» (Lc 9, 23). Y San Pablo dice que seguir a Jesucristo, vocación de todos los cristianos, significa «reproducir la imagen» del Hijo de Dios (Cf. Rom 8, 29). Si todos estamos convocados al seguimiento de Cristo, ¿qué es lo que diferencia a los religiosos?

La dimensión sacramental de la Vida Consagrada se manifiesta de dos maneras: Por un lado, representa y revive el género de vida asumido por Cristo en su vida terrena, y por otro, manifiesta su vida gloriosa, los bienes del Cielo, ya presentes en forma incoada, en nuestro tiempo. Es un anuncio de la resurrección futura y la gloria del Reino. A los religiosos se les «confía la misión de señalar al Hijo de Dios hecho hombre como *la meta escatológica a la que todo tiende*, el resplandor ante el cual cualquier otra luz languidece, la infinita belleza que, sola, puede satisfacer totalmente el corazón humano» (VC 16)

La vida religiosa, «como consagración total de la persona, manifiesta el desposorio admirable establecido por Dios en la Iglesia, signo de la vida futura. De este modo el religioso consuma la plena donación de sí mismo como sacrificio ofrecido a Dios, por el que toda su existencia se hace culto continuo a Dios en la caridad» (C. 607. § 1). Así podemos resaltar como elementos fundamentales de este tipo de vida consagrada: La entrega total de la persona a Dios manifestada

en la donación y el sacrificio, y ser signo de la unión de Cristo con su Iglesia y de la plenitud de la vida futura donde se realizará la comunión definitiva con Dios. Como nos dice el Papa Benedicto XVI: «El consagrado vive en el tiempo, pero su corazón está proyectado más allá del tiempo y testimonia al hombre contemporáneo, con frecuencia absorbido por las cosas de este mundo, que su verdadero destino es el mismo Dios»²⁴. El religioso debe ser signo preclaro de la vida futura.

La misión de la vida religiosa, por tanto, es fruto de su consagración, de su experiencia de Dios. La vida y el amor recibidos de Dios es lo que se trasmite a la Iglesia y al mundo. El «primer objetivo de la vida consagrada es el de hacer visibles las maravillas que Dios realiza en la frágil humanidad de las personas llamadas. Más que con palabras, testimonian estas maravillas con el lenguaje elocuente de una existencia transfigurada, capaz de sorprender al mundo» (VC, 20).

El Papa Benedicto XVI dirigiéndose a los consagrados de la diócesis de Roma dice: «El libro de los Hechos de los Apóstoles, tras la descripción de la fraternidad vivida en la comunidad de los cristianos, revela, como una lógica consecuencia, que ‘la Palabra de Dios iba creciendo; se multiplicó considerablemente el número de los discípulos’ (6, 7). La difusión de la Palabra es la bendición que el Dueño de la mies ofrece a la comunidad que se toma en serio el compromiso de hacer crecer la caridad en la fraternidad»²⁵. Entre los discípulos de Jesús, los reunidos en las comunidades religiosas, mujeres y hombres «de toda lengua, raza, pueblo y tribu» (Ap 7,9), han sido y siguen siendo todavía una expresión particularmente elocuente de este sublime e ilimitado Amor. Nacidas «no del deseo de la carne o de la sangre» ni de simpatías personales o de motivos humanos, sino «de Dios» (Jn 1,13), de una vocación divina y de una divina atracción, las comunidades religiosas son un signo vivo de la primacía del Amor de Dios que obra maravillas y del amor a Dios y a los hermanos, como lo manifestó y vivió Jesucristo.

La misión no es algo que se impone desde fuera, sino que tiene que surgir desde el espíritu, desde nuestra experiencia de Dios que se comunica espontáneamente. Esto no tiene que justificar nuestra inacción diciendo que no tenemos esa experiencia y por tanto no comunicamos nada. Si no hay nada que comunicar debemos preguntarnos

24. BENEDICTO XVI, *Discurso a los consagrados de la diócesis de Roma*, 10 diciembre 2005.

25. *Idem*.

¿Qué religiosos somos? Porque sin esa experiencia de Dios los votos se convierten en una carga pesada, en un martirio sin gloria, en una sucesión de comportamientos y palabras vacías o degenera en una simple profesión o funcionario, aunque este sea el de la caridad. «Cada uno según los propios dones y las gracias recibidas, debe caminar sin vacilación por el camino de la fe viva, que excita la esperanza y obra por la caridad» (LG 41). Sin este caminar toda imagen aunque sea muy semejante al Cristo, no será una verdadera imagen.

Porque si la sal se vuelve sosa, ¿quién la salará? «Los consagrados y las consagradas están llamados a ofrecer a la humanidad desorientada, cansada y sin memoria, testimonios creíbles de la esperanza cristiana, ‘haciendo visible el amor de Dios, que no abandona a nadie’ y ofreciendo al hombre desorientado razones verdaderas para seguir esperando. ‘Si nos fatigamos y luchamos es porque tenemos puesta la esperanza en Dios vivo’ (1 Tm 4,10)»²⁶. Por consiguiente, la misión para los religiosos no es cuestión de activismo sino de significado, de sentido. Significado y sentido que debemos encontrar en la propia vida para poder ofrecer a los demás. No es tanto cuestión de hacer sino de ser. Ese ser que da un color especial a todo lo que hace el religioso. Un ser que debe transmitir la divinidad de la que es portador por la experiencia profunda de Dios en su vida.

Juan Pablo II en la exhortación postsinodal *Vita Consecrata* presenta las diferentes formas de vida consagrada. Después de mencionar la vida monástica de Oriente y Occidente, el Orden de las vírgenes, los eremitas y las viudas, y los institutos dedicados totalmente a la contemplación continúa diciendo: «En Occidente han florecido a lo largo de los siglos otras múltiples expresiones de vida religiosa, en las que innumerables personas, renunciando al mundo, se han consagrado a Dios mediante la profesión pública de los consejos evangélicos según un carisma específico y en una forma estable de vida común, para un multiforme servicio apostólico al Pueblo de Dios» (VC 9). Y después de hacer una descripción más detallada de todos estos dones de Dios a su Iglesia, acaba exhortando a los religiosos a «continuar en cada época tomando ejemplo de Cristo el Señor, alimentando en la oración una profunda comunión de sentimientos con Él (cf. Flp 2, 5-11), de modo que toda su vida esté impregnada de espíritu apostólico y toda su acción apostólica esté sostenida por la contemplación» (VC 9).

26. Cf. *Pasión...*, 365-366.

Hasta aquí he intentado dar una idea fundamental de la identidad de la vida religiosa donde se pueda ver reflejado el religioso, pero ¿esto será suficiente?

2. Separarse del mundo y renovar la experiencia de Dios de los fundadores

No basta tener las ideas claras y las normas renovadas. Es necesario hacer un experiencia fuerte de Dios que despierte nuestro amor en su seguimiento.

Pienso que solamente se superará la crisis de la vida religiosa cuando los miembros de los institutos religiosos asimilen la propia identidad de hijos amados por Dios y elegidos para estar con Él. Y esta experiencia vigorosa que convierte la ciencia en sabiduría y las ideas en vivencias sólo se consigue en ese ejercicio de fe viva que llamamos oración, entendida como ese acto de fe en el Dios personal al que le entregamos toda nuestra existencia y acción. Donde nuestras decisiones y acciones ya no dependen de nosotros sino del Dios vivo al que nos entregamos, para poder decir con San Pablo: «Ya no soy yo el que vivo es Cristo quien vive en mi» (Gal 2, 20). Cristo no vino a transformar estructuras o instituciones, su vida se caracterizó por tocar el corazón de las personas.

El Concilio ha considerado de enorme importancia la vuelta a los orígenes para renovar la vida religiosa. Inicialmente es una vuelta al Evangelio donde se nos muestra la experiencia religiosa de Jesús de Nazaret. Él es el paradigma de toda consagración. En su vida descubre el amor del Padre y asume ser el Hijo amado y predilecto de Dios. Este gesto viene manifestado en el pasaje del bautismo de Jesús sobre el que descende el Espíritu Santo, amor del Padre (Mt 3, 16s; Mc 1, 11). Es el elegido del Señor en el que coloca su complacencia (Lc 3, 22). Esta elección y unción de Jesucristo es en función de su misión salvadora (Mt 12, 18) a la que entregará toda su vida. Para discernir las circunstancias de esta misión el Espíritu le lleva al desierto (Lc 4, 1-13; Mt 4,1-11 y Mc 1, 12-13) y allí tendrá que enfrentarse a las tres grandes tentaciones, paradigmas de todas las tentaciones. Jesús hace el bien y libera a los oprimidos por el diablo porque Dios está con Él (Cf. Hech 10, 38). La satisfacción de la misión produce alegría en el Espíritu Santo y suscita la oración de alabanza al Padre por haberle entregado esa misión (Lc 10, 21s).

También la vuelta a los orígenes de cada Instituto significa recuperar la experiencia de Dios que ha hecho cada fundador en su seguimiento de Cristo. Y al mismo tiempo esta experiencia se hace paradigma para cada uno de los miembros del Instituto. Es una ayuda más a hacer ese itinerario hacia Dios.

Por eso el Derecho canónico manda a los consagrados «observar con fidelidad la mente y propósitos de los fundadores» que es su identidad carismática y viene identificado con la expresión «patrimonio propio». (C. 578). Comprende los siguientes elementos: naturaleza, fin, espíritu y carácter, todo ello constituye un carisma recibido de Dios por la Iglesia, y reconocido por la autoridad eclesiástica. Ni los miembros del Instituto pueden modificar por su cuenta el patrimonio del mismo, pues estaréis modificando el modo de profesar los consejos evangélicos y estaría apareciendo una nueva forma que ni la autoridad eclesiástica puede modificar arbitrariamente el estilo de vida propio de un Instituto previamente aprobado, sin entrar en contradicción consigo misma. Esto no quita que los miembros puedan a lo largo del tiempo, realizar la necesaria adaptación del propio Instituto a las circunstancias de los tiempos.

También el Papa Juan Pablo II nos dice que a los religiosos se les «pide la fidelidad al carisma fundacional y al consiguiente patrimonio espiritual de cada Instituto. Precisamente en esta fidelidad a la inspiración de los fundadores y fundadoras, don del Espíritu Santo, se descubren más fácilmente y se reviven con más fervor los elementos esenciales de la vida consagrada» (VC 36).

Todos los carismas o vocaciones, en cuanto existencia cristiana (don encarnado) son históricos y socialmente significativos, lo importante es saber qué significan para el hombre concreto. La vida religiosa quiere ser ese referente del absoluto de Dios, del totalmente otro, del trascendente, de lo tremendo, de lo radical y en definitiva del límite que nos llena de miedo y nos descubre la radicalidad de la vida. La vida sólo tiene sentido porque existe la muerte. La vida religiosa sólo tiene sentido desde el absoluto de Dios. Y por eso está en crisis en una sociedad en la que todo parece relativo y se vive del consenso. Dios ha muerto y con él todo lo que le puede significar. Por eso la necesidad de revitalizar esta vida religiosa.

Jesús en el Evangelio nos coloca dos condiciones para seguirle la «negación de uno mismo» y la «asunción de la cruz» (Lc 8, 23-26). Esto se traduce en la vida religiosa en la profesión de los consejos

evangélicos y, más concretamente, en la separación del mundo: «El testimonio público que han de dar los religiosos a Cristo y a la Iglesia lleva consigo una separación del mundo que sea propio del carácter y de la finalidad de cada instituto» (C. 607 § 3).

Si en el postconcilio los religiosos renunciaron al hábito porque era signo de poder y de privilegio y deseaban un acercamiento a los otros miembros del Pueblo de Dios, ¿no habría que recuperar algún signo «contra cultural» en el mundo de hoy secularizado y alejado de Dios?

En los religiosos de clausura la separación del mundo será más radical y manifiesta, pero de alguna manera tiene que reflejarse también en los otros institutos religiosos. Es la tradicional «fuga mundi» que deberemos reinterpretar para adaptarla a las nuevas circunstancias, pero reconociendo la importancia que tiene. El aspecto negativo que supone el apartarse del mundo queda compensado por el amor y por el gozo del encuentro con Dios. La vocación religiosa es un don de Dios muy especial para que «gocen de este don peculiar en la vida de la Iglesia y favorezcan su misión salvífica de acuerdo con el fin y el espíritu del instituto» (C 574 § 2)

La separación del mundo representa la interioridad de esta vocación, o lo que en otros términos podemos llamar contemplación. El Concilio reconoce la dimensión contemplativa como elemento esencial de la Vida Religiosa. La renovación de la Vida religiosa no se hará solamente en las estructura exteriores, «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, a la que, incluso al promover las obras externas, se ha de dar siempre el primer lugar» (PC 2 e). Esta renovación de la Vida religiosa es una tarea de «todos los miembros del Instituto» (PC 4) y «depende principalmente» de su «formación» por eso «han de procurar ir perfeccionando cuidadosamente a lo largo de toda su vida esta cultura espiritual, doctrinal y técnica» (PC 18). Aún así, se debe tener en cuenta «que la renovación, más que de la multiplicación de las leyes, ha de esperarse de una más exacta observancia de la regla y constituciones» (PC 4).

Separación que no es una fuga del mundo sino un acercamiento a Dios para volver al mundo como hizo Jesús después de su bautismo y desierto.

El desierto, como signo del abandono del mundo, es el lugar de la experiencia de Dios. No es una ‘fuga mundi’ para vivir sin problemas,

sino que es el lugar donde la persona no puede huir ni distraerse de sí mismo para enfrentarse a su propia realidad y facilitar la experiencia de Dios. Es el lugar de la lucha contra sí mismo. Es el lugar del discernimiento y crecimiento para poder después afrontar los valores del mundo contrarios a Dios. Un religioso, ¿cómo puede ayudar a otras personas a realizar la experiencia de Dios si anteriormente no ha hecho el itinerario? Uno de los problemas serios de hoy día es la falta de maestros espirituales que ayuden a otros en el caminar.

No solamente Cristo se retiró al desierto antes de su vida pública, hemos visto también cómo la vida religiosa inicia su andadura en los eremos. Y sabemos de muchos fundadores y modelos de vida religiosa (Agustín de Hipona, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús, Teresa de Calcuta, etc.) que en la separación del mundo hicieron la experiencia de Dios, volvieron después al mundo con otra visión y juicio para desempeñar su misión apostólica.

Cada persona es diferente porque Dios la ha querido diferente y le ha pedido una misión diferente. Así también cada comunidad o instituto religioso. La misión lleva por su propia naturaleza a la inserción, a escuchar al mundo y caminar a su compás. Estar metidos en el mundo pero no perdidos en él (Cf. Jn 17,15). Hoy tenemos todavía muchos religiosos sumergidos en el vértigo de una acción que llaman 'evangelizadora' y que, muchas veces, encubre de hecho un doloroso e inconfesado vacío interior. Huyen de la soledad y de todo aquello que pueda colocarlos ante el espejo de su yo para no ver sus heridas. Y por otro lado, religiosos que están apartados del mundo porque no salen de los muros de sus conventos donde han construido sus nidos de seguridad, pero no para estar más cerca de Dios.

Solamente Cristo y su Espíritu son capaces de transformar interiormente una persona, los demás cambios estructurales sólo la tocarán superficialmente. Y el mismo servicio a los hombres se vuelve estéril si no se hace desde Cristo y movidos por su Espíritu. El religioso no puede olvidar que un cuerpo sin alma es un cadáver. Y ésta solamente se alimenta con la presencia de Dios como nos dice Agustín «Vida de mi alma»: «Por esta razón eres tú mejor que éstos; a ti te digo; ¡oh alma!, porque tú vivificas la mole de tu cuerpo prestándole vida, lo que ningún cuerpo puede prestar a otro cuerpo. Mas tu Dios es para ti hasta la vida de tu vida»²⁷.

27. AGUSTÍN, San, *Confesiones*, X, 6, 10. cf. I, 5, 5.

Solamente podremos ser testigos del Espíritu Santo si Él está con nosotros y sabemos que está con nosotros si manifestamos los frutos del Espíritu Santo que son «amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, dominio de sí; contra tales cosas no hay ley. Pues, los que son de Cristo Jesús, han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias» (Gal 5, 22-25).

El papa Pablo VI dice a los religiosos: «La alegría de pertenecer a Él para siempre es un incomparable fruto del Espíritu Santo que vosotros ya habéis saboreado. Inundados de este gozo, que Cristo os conservará en medio de las pruebas, sabed mirar con confianza el porvenir. Este gozo, en la medida que se irradiará desde vuestras Comunidades, será para todos la prueba de que el estado de vida escogido por vosotros os ayudará, a través de la triple renuncia de vuestra profesión religiosa, a realizar la máxima expansión de vuestra vida en Cristo. Mirando a vosotros y a vuestras vidas, los jóvenes podrán comprender bien la llamada que Jesús no cesará jamás de hacer resonar en medio de ellos. El Concilio, en efecto, os avisa: recuerden los religiosos que el ejemplo de su vida es la mejor recomendación del Instituto y la más eficaz invitación a abrazar la vida religiosa»²⁸.

He intentado hacer un recorrido mostrando el gran paso que ha dado la Vida Religiosa de estar caracterizada por la regularidad de una regla o norma, a retomar sus orígenes siendo la expresión de una especial consagración. Especial consagración que se realiza por parte de Dios para ser signos de su presencia amorosa y alegre en el mundo.

28. PABLO VI, Exhortación apostólica *Evangelica Testificatio* (29 de junio de 1971).

**PRESENCIA DE SAN AGUSTÍN
EN EL CONCILIO VATICANO II**

JESÚS ÁLVAREZ MAESTRO, O.A.R.
Casa 'San Ezequiel Moreno' (Madrid)

Es San Agustín el escritor cristiano y Santo Padre al que más acuden todos los pensadores cristianos y no cristianos, los Papas y los concilios. Una vez más el Concilio Vaticano II ha hecho cierto el dicho popular: *Sermón sin Agustino, mesa sin vino*. Sin beber en el hontanar de las ideas agustinianas hubiera quedado manco. Aceptamos con gusto esto sus hijos los agustinos. Muchas veces he citado sobre este particular el pensamiento de Harnack: *Praeter apostolum Paulum (et Luterum reformatorem) nullum hominem habuit Ecclesia christiana qui possit cum Augustino comparari*. Convencido de esto comencé recogiendo las citas que hace el mismo concilio, o mejor, sus redactores y teólogos, de San Agustín.

Estamos en familia y he pensado decir, contando con vuestra confianza, cuanto he podido adivinar estudiando los documentos del concilio sobre *La Presencia de San Agustín* en el mismo. Es el tema que me propusieron. Permitidme que comience con una invitación del gran pensador africano al iniciar sus trabajos sobre la Trinidad: *Cuando te sientas seguro, ven conmigo, si dudas busca conmigo, cuando reconocas tu error vuelve a mí, y si adviertes mi error ven también conmigo, juntos buscaremos la verdad mejor*¹. La ley de Cristo, la caridad, nos estimula a buscar juntos la verdad. Tanta humildad por parte del mejor pensador del Cristianismo me emociona. Con su ejemplo me atrevo a deciros: Vayamos juntos buscando el pensamiento de San Agustín nuestro Padre en sus obras, rastreando los caminos de sus ideas a través de los siglos. Lo hice en mis libros *Teología del pueblo judío, según San Agustín y Judíos y Cristianos ante la historia*; recientemente he examinado someramente a los principales escritores judíos antiguos y modernos en la revista *Avgvstinus*, enero-junio 2005. Lo

1. *De Trin.* I, 3, 5: PL 42, 822.

hago ahora buceando en el concilio. Os repito: *Venid conmigo, juntos buscaremos la verdad mejor.*

LAS CITAS EXPLÍCITAS DE SAN AGUSTÍN

Después de cuatro siglos de historia de la Iglesia fue San Agustín el pensador cristiano que mayor impulso dio a la eclesiología que le había precedido. El pensamiento de Agustín prevalece hasta nuestros días con muchas de sus ideas convertidas en fe de la misma Iglesia, es decir, incorporadas a la fe universal de la misma. La Iglesia fue iluminada por San Agustín, pero San Agustín no es la Iglesia sino uno de los miembros más eminentes de ella. En la Iglesia abundaron siempre los luceros conectados a Cristo y que han proyectado su luz sobre los documentos doctrinales del Vaticano II. Esta luz ha llegado irradiada a todos los hombres de fe.

En este estudio me han precedido ilustres hermanos agustinos, que he recogido en la bibliografía. El P. José Morán escribió ya un artículo en la revista *Augustinianum* el año 1966. La presencia del pensamiento agustiniano en el concilio la encuentra en la fidelidad de Agustín a la Sagrada Escritura, en su teología como historia de la salvación, su cristocentrismo teológico, la armonía entre los dos testamentos, la alianza entre cultura e historia y en el sentido positivo de los valores humanos y materiales. Son también éstas las ideas clave que dan unidad a toda la enseñanza del concilio. El P. Morán encuentra esta unidad en las citas principales que hace el concilio a la eclesiología en general de San Agustín. Él mismo resume las ideas conciliares agustinianas en *la Iglesia del servicio, la Iglesia de la caridad, la Iglesia de la unidad, la Iglesia de la verdad, la Iglesia del testimonio, la Iglesia viva*. El P. Morán enriqueció este estudio con un libro, *Sellados para la santidad*, comentando el Decreto *Perfectae caritatis* y la vida monástica del fundador africano.

Idéntica reflexión se hizo el P. Argimiro Turrado en la *Semana agustiniana de Pavía*, el año 1975. Su estudio lo centró en la Iglesia Cuerpo de Cristo y la salvación, según San Agustín. Argimiro fundamenta este trabajo en rica bibliografía agustiniana, pero marginando el uso que ha hecho el concilio del pensamiento del Santo.

Por mi parte, comenzaré diciendo que el concilio fue muy frugal acudiendo al pensamiento de San Agustín en la redacción de sus do-

cumentos. La *Lumen gentium* lo cita 18 veces (algunas referencias se repiten) y le siguen su paisano San Cipriano y Santo Tomás con 10 cada uno, Ignacio de Antioquía con 7; la *Dei Verbum* trae su nombre en 6 ocasiones, después de él viene San Ireneo con 3; la *Sacrosanctum Concilium* lo recuerda 3 veces, a San Ignacio 2; la *Gaudium et spes* 3 veces, a Santo Tomás 2. Los redactores de los Decretos no fueron más generosos: El *Christus Dominus* no lo cita nunca; el *Presbyterorum Ordinis* 3 veces y sigue Santo Tomás con otras 3; el *Optatam totius* 1, igual que a San Cipriano, Ambrosio y Buenaventura; el *Perfectae caritatis* no sabe que San Agustín existió; idéntico silencio guarda el *Apostolicam actuositatem*; en el *Orientalium ecclesiarum* se le honra recordando el concilio cartaginense del año 419 al que asistió; en *Ad gentes* 8 veces viniendo después San Cirilo, San Gregorio y Orígenes con 3; en el *Unitatis redintegratio* están igualados Agustín y el Crisóstomo con 1 y el *Inter mirifica* le guarda un respetuoso silencio. Las Declaraciones no fueron más generosas con este pensador universal: La *Dignitatis humanae* cita a San Agustín, Santo Tomás, Lactancio y Ambrosio 1 vez a cada uno, la *Gravissimum educationis* lo ignora por completo, la *Nostra aetate* igualmente. Atendiendo a las pocas veces que el concilio acude a San Agustín significa poco decir que el Santo es el Padre más citado. El documento en el que ha estado más presente el pensamiento agustiniano ha sido la *Lumen Gentium*. En total son 55 referencias contando las que traen más de una cita. Le sigue Santo Tomás con 25.

Me detendré un momento en aquellos documentos en los que no aparece el nombre de Agustín. ¿Es que los redactores del *Christus dominus* acerca de los obispos ignoraban sus bellos pensamientos sobre el episcopado? ¿Ignoraban los teólogos del *Apostolicam actuositatem* su interés por la formación de sus sacerdotes en la vida común y su celo apostólico? ¿Los del *Perfectae caritatis* no sabían que es el fundador más grande de la Iglesia, con San Benito, del monacato de Occidente? ¿Nada habían leído de lo que escribió sobre la virginidad o la vida consagrada a Cristo? El mismo Decreto *Inter mirifica* hubiera ganado mucho impregnándolo del espíritu de Agustín, que puso todos los medios a su alcance para difundir el Evangelio. Igualmente hubiera sido positivo introducir en las Declaraciones sus ideas sobre la dignidad humana y la libertad, su celo y doctrina sobre la educación de adultos o espíritu apostólico con judíos, paganos, donatistas y maniqueos.

La búsqueda del pensamiento de Agustín en el concilio no puede hacerse solamente por las citas explícitas del Santo. Subyace a través de todas las enseñanzas conciliares, según han demostrado el P. Morán y Argimiro. Su famosa frase *la Iglesia desde Abel* preside toda la *Lumen gentium* y lleva al concilio a la más brillante definición de la Iglesia como «un sacramento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1). Es, pues, el designio salvador de Dios para toda la humanidad. Esta concepción agustiniana comprende toda la Iglesia desde la eternidad, pasando por el principio del mundo hasta el fin de los siglos y vida celeste. A Cristo podemos referirnos de tres maneras, dice San Agustín: como Dios, como Dios-Hombre y como Cristo total, con Cabeza y miembros. En este sentido equivale a la Iglesia. Parecen dos, pero son uno. Todos los justos, *desde el justo Abel hasta el fin del mundo*, son miembros de Cristo. Me sorprende que no dijera desde Adán y Eva, cuya fiesta celebra la Iglesia en su Santoral. Nadie puede dudar de la salvación de nuestros padres, a los que Dios prometió el redentor. San Agustín se fijó más en ellos en relación con el pecado y el nuevo Adán redentor².

Otros temas agustinianos como la Iglesia Luz que brota de Cristo, presencia de Dios y de Cristo en ella, la Iglesia-sacramento o signo salvador, el nuevo Pueblo de Dios, el Cuerpo Místico (aunque no conoció este adjetivo), el Espíritu Santo que le da vida, misión y necesidad de ella, su constitución, la *ecclesia mater*, su identidad con la *Católica*, etc. han hecho las delicias de todos los pensadores cristianos que bebieron en la fuente del obispo de Hipona. Sucede lo mismo en temas como la vida consagrada, el culto, el ecumenismo etc. San Agustín les fue menos necesario a peritos y redactores del concilio en problemas más prácticos como son los Decretos disciplinares o las Declaraciones en las que la Iglesia se posiciona ante los grandes temas del mundo moderno. No les pareció necesario acudir a él, aun cuando hubiera sido muy útil su pensamiento también en los Decretos y Declaraciones en los que casi se le silencia o silencia del todo.

Mi trabajo consiste en buscar el contexto de aquellos lugares donde el concilio confiesa y hace suya la doctrina de Agustín, siguiendo el hilo de cada uno de sus documentos. No siempre la fidelidad del concilio es perfecta. Tampoco podemos pretender que su doctrina sobre cristología, eclesiología, mariología, escatología, etc. provengan de

2. *Serm.* 341, 9, 11: PL 39, 1. 499.

San Agustín. Pertenecen a la fe de la Iglesia. No debe extrañarnos, por consiguiente, que las citas sean muchas veces meramente ocasionales.

LUMEN GENTIUM

Esta Constitución nos recuerda desde el principio que los *elegidos* fueron predestinados por el Padre eterno a participar con Cristo en la vida divina. Debemos reconocer con todos los agustinólogos que no ha podido ser precisado el concepto de Agustín sobre el misterio de la predestinación. Su célebre definición dice que es *la presciencia y predestinación de los beneficios de Dios con que ciertísimamente se salvan quienes se salvan*³. El Dios que prevé el futuro desde toda la eternidad destina los *beneficios y bienes espirituales* a los elegidos. Esto no destruye la libre colaboración de la voluntad humana de forma que el mismo Agustín atribuye en las *Confesiones* su conversión a las oraciones y lágrimas de su madre.

En esta providencia, que negaban los semipelagianos, y en la que se compaginan la acción de Dios y la acción del hombre se apoya toda la historia de la salvación. Para San Agustín la Iglesia ocupa ahora la última etapa de esta historia. El concilio también reconoce la concesión de los *beneficios* divinos «en la historia del pueblo de Israel y en la Antigua Alianza». En este momento recuerda la doctrina agustiniana sobre la Iglesia prefigurada desde el origen del mundo y preparada en la alianza con Israel (LG 2). Contemplando la Iglesia universal en la casa del Padre el concilio ve en ella con San Agustín a todos los justos *desde el justo Abel hasta el último elegido*⁴.

El Espíritu Santo santifica a la Iglesia (LG 4). De acuerdo con este pensamiento la Iglesia tiene su origen en la Trinidad eterna y su muchedumbre está ahora unida en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo⁵. Sin duda alude a la ininterrumpida historia de salvación revelada en el Antiguo y Nuevo Testamento, admirablemente expuesta por San Agustín. Pero aquí trata directamente de la blasfemia contra el Espíritu Santo, que no se puede perdonar mientras persista el corazón impenitente, así como tampoco los demás pecados. Pero todos se perdonan en la Iglesia, que tiene el Espíritu Santo. Con

3. *De dono persev.* 14, 35: PL 45, 1. 014.

4. *Serm.* 341, 9, 11: PL 39, 1. 499 sgs.

5. *Serm.* 71, 20, 33: PL 38, 463 sgs.

el Espíritu Santo están en el justo inseparablemente el Padre y el Hijo. Resistir impenitentes a la unidad de la Iglesia es pecado contra el Espíritu Santo. El Padre y el Hijo también perdonan los pecados con el Espíritu Santo en la Iglesia. Todo comienza en Dios y termina en Dios.

La Iglesia que se identifica con el Cuerpo de Cristo es una de las ideas más acariciadas por San Agustín. Cristo instituyó una Iglesia, su *Cuerpo*, vivificado por el Espíritu Santo al modo del alma en el cuerpo humano⁶. El concilio se ha contentado con la cita de uno de sus sermones (LG 7). Lástima que no haya visto en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia Cuerpo místico de Cristo más que la comparación de la acción vivificadora del Espíritu Santo en él al modo del alma en el cuerpo humano. Se trata de una idea olvidada durante siglos por la teología, empeñada en contemplar el aspecto social de la Iglesia. Pío XII nos obligó a volver a San Agustín, verdadero Doctor de la eclesiología, según Pierre Batiffold⁷. San Agustín no dio una definición de la Iglesia, más bien, se preocupó de sus elementos esenciales como los sacramentos, la jerarquía, carácter visible, etc., sobre todo, en la controversia antidonatista. Por encima de todo, sin embargo, estaba embelesado con la unión *sublime, divina y misteriosa*⁸ de los fieles con Cristo en su Iglesia. La Iglesia es el Cuerpo de Cristo, cuerpo formado por todos los que están unidos a él por la gracia, que hoy llamamos Cuerpo místico. Teniendo en cuenta los estudios y abundante bibliografía sobre la materia resulta defraudante esta sola alusión a San Agustín. Los que tienen el Espíritu Santo están dentro de la Iglesia y no pueden poseerlo los que están fuera de ella. Al obispo de Hipona le preocupaban siempre los miembros escindidos del Cuerpo de Cristo y que son *dedos, brazos, manos, etc.* no vivificados por el Espíritu. Igualmente contra Fausto⁹ se admira San Agustín de la hermosa comparación del apóstol San Pablo (1 Cor 12, 1-26) entre la unión de los miembros del cuerpo humano y la unión de las diversas funciones y carismas en los miembros del Cuerpo de Cristo. Contradice esto, dice, a la doctrina de Fausto sobre los dos dioses o principios bueno y malo.

En su marcha a través de la historia ve el concilio a la Iglesia igual que San Agustín, visible y espiritual a un tiempo, «peregrinando entre

6. *Serm.* 268, 2: PL 38, 1. 232 y en otros lugares.

7. *Le catholicisme de saint Augustin*, París 1929, introd. p. VI.

8. *Contr. Faust* XXI, 8: PL 42, 392

9. *Ibidem*

las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios» (LG 8). Con esta frase tomada literalmente del Santo quiere el concilio exponer el carácter visible y espiritual a un tiempo de la Iglesia¹⁰. No acepta Agustín la comparación entre las diez plagas de Egipto y la liberación del pueblo de Israel con las diez persecuciones del Imperio romano, como si la undécima, la del anticristo, fuera ya señal de la liberación definitiva. Así pensaban algunos de su tiempo; sin embargo, las persecuciones anticristianas desde Herodes, pasando por la de Saulo, fueron muchas más. La Iglesia ha superado también las de los arrianos y las de los persas. La Iglesia no puede contar las persecuciones contra ella.

La Iglesia está formada con los elementos propios de una sociedad religiosa a la que responde su organización externa. El concilio ha sido tacaño a la hora de exponer esta característica eclesial. San Agustín, sin embargo, fue muy generoso defendiendo la naturaleza social y jurídica de la Iglesia. Pertenece a la historia y sufre las mismas vicisitudes, no exentas de sobresaltos, al ritmo que hace su historia la sociedad civil, que formaba el Imperio. Por eso pudo describir su historia en la Ciudad de Dios.

La Ciudad terrena y la Ciudad de Dios poseen un fin distinto, pero ambas son a la vez de vocación universal. La Iglesia tiene un fin espiritual y comprende a los fieles del Señor en ese mundo y a los bienaventurados del cielo. Es una congregación compuesta de toda clase de pueblos y gentes, unidos también con lazos visibles y externos. Ninguna razón de ser tenía ya la antigua división entre judíos y gentiles. Los une la fe y la caridad, mas no por ello están excluidos del Cuerpo de Cristo los pecadores. Algo totalmente distinto de la Iglesia constituida por los santos y predestinados de tantos herejes. En ella están perfectamente bien combinados los valores divinos y humanos, sin dominio de unos sobre otros, como si fuera superior el poder sacerdotal sobre el poder del Imperio, según los teólogos de la Edad Media.

El Cuerpo místico de Cristo es para San Agustín, ya hemos advertido que no conoció este adjetivo, visible e invisible, dotado por Cristo de lazos externos que lo cohesionan y unen a su Cabeza. Son los sacramentos los que justifican y unen a los miembros de este Cuerpo con Cristo, le dice a Fausto¹¹. Las circunstancias obligaron a Agustín

10. *De Civ. Dei* XVIII, 52, 2: PL 41, 614.

11. *Contr. Faust.*, 19, 11: PL 42, 355.

a escribir más del bautismo que de ningún otro sacramento contra los donatistas. El otro sacramento que más une a la Iglesia es la Eucaristía, que a su vez está compuesta también de un elemento externo, las especies, y de otro interno, que es Cristo, la fuente de la unión y de la vida en su Iglesia. La Eucaristía es el Cuerpo de Cristo; por eso puede decir a sus fieles: *Cuando recibes el cuerpo de Cristo contestas: Amen. Sé, pues, miembro del Cuerpo de Cristo para que tu Amen sea verdadero*¹².

Menos explícito fue San Agustín hablando de los demás sacramentos, de carácter también visible e invisible, y que unen a los fieles con el Cuerpo de Cristo. Las controversias del tiempo no le dieron motivo para ello. *El sacramento del crisma es santo como los demás signos visibles, igual que el mismo bautismo*, le dice al donatista Petiliano¹³. En su libro *El Espejo de la Escritura* enumera el famoso pasaje de Santiago calificándolo de *precepto*. La confirmación vincula más estrechamente a Cristo por las mociones internas del Espíritu Santo. Las sagradas órdenes son necesarias *para hacer cristianos y para que vivan los cristianos*¹⁴. El matrimonio es un sacramento¹⁵, que anticipa el amor santo de los bienaventurados en el cielo. Por la *gran penitencia*, que el santo llama también, *el poder de las llaves*, la Iglesia nos otorga el perdón de nuestras faltas graves¹⁶. Pelagianos, semipelagianos, donatistas y maniqueos tuvieron oportuna respuesta, exponiendo a la vez Agustín el carácter visible del Cuerpo de Cristo.

Afirma el concilio, en el c. II sobre el Pueblo de Dios (LG 11), comentando 1 Cor 7, 7, que los cónyuges se ayudan a santificarse unidos y en la procreación y educación de los hijos y que tienen su propia gracia dentro del Pueblo de Dios, y cita: «la continencia y castidad de los cónyuges es don de Dios»¹⁷. La continencia y la castidad sólo las pueden sobrellevar y comprender aquellos a los que les ha sido dada esta gracia. Este don pertenece a nuestra obediencia a la llamada de Dios.

«El sentido de la fe y los carismas en el pueblo cristiano» (LG 12) no pueden fallar cuando manifiesta un asentimiento universal en las

12. *Serm.* 272: PL 38, 1. 247.

13. *Contra litt. Petiliani* II, 104, 239: PL 43, 342.

14. *Ep.* 228, 4: PL 33, 1. 015.

15. *De bono conjug.* 24, 32: PL 40, 394.

16. *De Símbolo*, 7, 15: PL 40, 636.

17. *De dono persev.* 14, 37: PL 45, 1. 015 sgs.

cosas de fe «desde el obispo hasta los últimos fieles seculares»¹⁸. Estaba comentando San Agustín contra los pelagianos, siguiendo a San Cipriano, que Dios en su presciencia puede llevarse al justo «para que la malicia no le perturbe su inteligencia» (Sap. V, 11, 7). Se trata, dice, de una gracia de Dios, no de nuestros méritos. Así lo ha entendido siempre el libro santo de la autoridad de la Iglesia, *desde los obispos a los fieles, laicos, penitentes y catecúmenos*.

El concilio asume la célebre distinción agustiniana, abundantemente perfilada por los teólogos a través de los siglos, sobre la pertenencia a la Iglesia en cuerpo, pero no en el corazón (LG 14). No alcanzan la salvación, dice Agustín, los incorporados a este Pueblo *en cuerpo* y no en el *corazón*¹⁹. Está claro que la controversia donatista tenía como centro la aclaración del concepto de Iglesia. Más en concreto, la posibilidad de salvación fuera de la Iglesia visible. El famoso axioma *fuera de la Iglesia no hay salvación* fue matizado por Agustín con su célebre frase *la Iglesia desde Abel*, siguiendo por los patriarcas y los justos del antiguo pueblo de Dios. La discusión entre Agustín y Ticonio sobre este tema, con las debidas distinciones por ambas partes, ha sido bien expuesta por Joseph Ratzinger²⁰. Para San Agustín la *ciudad de Dios* y la *ciudad del diablo* caminan juntas. A Donato le dice que se salvan todos los bautizados que entran en el Arca de Noé sin necesidad de recibir otro bautismo, pero también puede suceder que algunos bautizados dentro de ella estén a la vez fuera de ella. A esto obedece su distinción entre estar dentro de ella *in corde* o solamente *in corpore*, en el Arca o fuera de ella. La pertenencia o no a la Iglesia la establece la caridad, que no pueden tener los que rompieron la unidad, como los herejes y cismáticos. En el Tratado sobre San Juan 61 habla del secreto del amor de Cristo, que ama también a los miembros futuros de la Iglesia.

En el c. III sobre la constitución jerárquica de la Iglesia acude el concilio (LG 19) de nuevo a San Agustín²¹, donde nos dice que la única puerta de la Iglesia es Cristo y con él los apóstoles que nos predicán el reino de Dios. Son los obispos administradores de la gracia de Dios (LG 26). En toda comunidad presidida por un obispo está presente

18. *De praed. sanct.* 14, 27: PL 44, 980.

19. *De bapt. contr. Donat.* V, 28, 39: PL 43, 197 y también *Ibid.* III, 19, 26, col. 152; V 18, 24, col. 189; *In Joan. ev. tract.* 61, 2: PL 35, 1. 800, y otros lugares.

20. *El Nuevo Pueblo de Dios*, Ed. Herder, Barcelona 1. 972, pp. 17 sgs.

21. *Enarr. in Ps.* 86, 4: PL 37, 1. 103.

Cristo. A este propósito nos recuerda el concilio la doctrina agustiniana contra Fausto²², que ve en la paloma soltada por Noé cuando regresa al Arca con un ramo de olivo verde, a los bautizados fuera de la Iglesia que vuelven a ella cuando no les falta la enjundia del amor. También cita el concilio un sermón de Agustín a los catecúmenos competentes²³ diciéndoles que la Palabra y la Eucaristía nos hacen miembros de Cristo, que está presente de este modo maravilloso en su Iglesia.

La alusión más explícita a San Agustín se refiere a la unidad entre obispos y laicos (LG 32). Aquí encuentra luz en el Santo que pide oraciones a sus fieles para sobrellevar juntos las cargas del episcopado, diciéndose *siervo* y *consiervo* de ellos. Era consciente de que la múltiple y difícil acción pastoral exige la oración de unos por otros, el obispo por sus ovejas y éstas por el obispo para bien de todos. El concilio no pudo resistirse a citar completa su famosa frase: *Si me asusta lo que soy para vosotros, también me consuela lo que soy con vosotros. Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano. Aquel nombre expresa un deber, éste una gracia, aquél indica un peligro, éste la salvación*²⁴.

Un hombre de esta sensibilidad espiritual tenía que llamar la atención del concilio refiriéndose a la necesidad de la oración de todos, obispos y fieles, llamados a la santidad (LG 40). Se trata de una aclaración de Agustín²⁵ sobre algo que escribió acerca del bautismo contra los donatistas. La trae Posidio en su *Vita*. Agustín mantenía el propósito de su santidad en medio de todas las dificultades y tareas de la predicación. Miraba a la Iglesia *sin mancha ni arruga* (Ef. 5, 27) una vez resucitada. Mientras tanto, confiesa Posidio, según Agustín tendrá que decir diariamente: «perdónanos nuestros pecados» (Mt 6, 12).

Jesús envió a sus apóstoles a cumplir la misión que había tenido encomendada el antiguo Pueblo de Dios, pero con mensaje nuevo y bajo la guía de pastor nuevo, que era Cristo. Siempre que los fieles se congregan bajo sus legítimos pastores son Iglesia y Pueblo de Dios. La Iglesia es además creación y construcción del Espíritu apareciendo en primer término los signos externos y temporales. Todos los creyentes son miembros de este pueblo viviendo en comunión unos con otros y todos con Cristo. San Agustín ha expuesto admirablemente los con-

22. *Contr. Faust.* XII, 20: PL 42, 265.

23. *Serm.* 57, 7: PL 38, 389.

24. *Serm.* 340, 1: PL 38, 1. 483.

25. *Retractaciones* II, 18: PL 32, 637.

ceptos de Iglesia como comunidad de salvación escatológica, templo del Espíritu, Cuerpo de Cristo, etc. La noción Pueblo de Dios no se encuentra explícita en sus escritos, pero sí sus características históricas y sociales.

El concilio se ha preocupado solamente del matrimonio, que multiplica con la gracia al pueblo de Dios, de la fe que lo une y de los miembros que se contentan con pertenecer a él externamente o *en el cuerpo*. También podríamos distinguir en el Pueblo de Dios, como Agustín en la Iglesia, la totalidad de los llamados a la salvación por la voluntad salvífica universal de Dios y los que le pertenecen por confesión externa de la fe incorporados a ella por medio del bautismo. En este sentido todo el pueblo de Dios invisible tendría su consumación en la gloria. Estaríamos hablando del pueblo de Dios, *desde Abel*, de todos los que han sido elegidos por la gracia de Dios. La distinción sería legítima habiendo usado el Santo la imagen de Pueblo de Dios. Igualmente legítima sería la distinción entre pueblo de Dios y estado, como hicimos antes hablando del carácter social de la Iglesia.

El concilio se mostró aquí demasiado parco con el Doctor de la Eclesiología en problemas tan queridos de él como la institución de los apóstoles, la sucesión apostólica, el primado de Pedro y la autoridad del obispo de Roma. Algo más generoso con el más grande de los Padres fue en el Decreto *Presbyterorum Ordinis*, en el que hace al Santo algunas alusiones importantes. Fueron estos temas muy queridos por él dentro del gran problema de la unión eclesial contra los donatistas.

Los miembros de la Iglesia no son para Agustín todos iguales. Jesucristo mismo dio a su Iglesia los poderes que ella tiene para cumplir su misión. En concreto son tres: *el poder del gobierno*, *el poder sacramental* y el de *dispensar el evangelio*. San Agustín enumera todos los órdenes eclesiásticos desde el ostiario hasta el episcopado sin olvidar a los metropolitanos y primados de las iglesias locales. En la cumbre de la autoridad se encuentra el primado de Pedro, que asegura y fundamenta la unidad de la Iglesia. Pedro representa a la Iglesia cuando recibió el poder de las llaves, pero el poder no le fue dado a la comunidad sino a él que la representa²⁶. Muchos investigadores sostienen incluso que Agustín defendió el primado del obispo de Roma, en virtud de la sucesión apostólica, de toda la Iglesia.

26. *In Joan. ev. Tract.* 124, 5; PL 35, 1. 973.

El poder de los milagros y la infalibilidad son otros de los signos de la autenticidad de la Iglesia. Esta infalibilidad se debe a la presencia continua de Cristo sobre ella y a la asistencia del Espíritu Santo. De esta forma la Iglesia es la *columna y el fundamento de la verdad*, según San Pablo. Incluso ella nos garantiza la autoridad de la Escritura, *él mismo no creería en el Evangelio si no le impeliera a ello la autoridad de la Iglesia*. Sin esta ayuda de Jesucristo nuestras especulaciones nos habrían conducido a toda clase de errores²⁷. Jesucristo es, pues, para San Agustín la verdadera Cabeza que gobierna a su Iglesia.

Es de justicia reconocer con Grabowski que San Agustín no empleó nunca el término *jerarquía* refiriéndose a la autoridad en la Iglesia y que ésta ocupa un lugar secundario en la eclesiología agustiniana. Fue ésta una preocupación ocasional del Santo mientras que demostró abundantemente su predilección por los problemas espirituales de la Iglesia. Sin embargo, el Cuerpo Místico de Cristo posee para él una organización jerárquica. A los donatistas les reprocha que esperan la salvación *sin obispo ni clero*²⁸ y repite su distinción entre las dos clases de hombres que integran la Iglesia, el *pueblo* y el *clero*, los *laicos* y los *clérigos*²⁹. Los términos empleados en esta distinción son abundantes en sus diversas obras. Difícilmente se puede comprender la ausencia de Agustín en ese tema conciliar.

En el capítulo IV sobre Los Laicos se refiere nuevamente a San Agustín en la famosa frase que ya hemos recordado, como hermanos de los obispos. Dice hermosamente San Agustín: *Si me aterra el hecho de que soy para vosotros, eso mismo me consuela, porque estoy con vosotros. Para vosotros soy el obispo, con vosotros soy el cristiano. Aquél es el nombre del cargo, éste el de la gracia; aquél, el del peligro; éste, el de la salvación*³⁰. El concilio le ha recogido esta frase literalmente (LG 32). No cuenta con San Agustín Lutero cuando anatematiza en su obra *De Captivitate Babilónica Ecclesiae* a los que distinguen al sacerdote de los simples cristianos. Grabowski nos recuerda los diversos términos empleados por el obispo de Hipona para significar esta distinción: *clero, milicia de la clericatura, clérigos, orden de los clérigos, los ordenados en los diversos grados del ministerio, los prepósitos o la prepositura de la Iglesia y orden de los clérigos*.

27. *Enarr. in Ps.* 9, 12: PL 36, 122.

28. *Contr. Cresc.* II, II, 13: PL 43, 474.

29. *Serm.* 211, 5, 4: PL 38, 1. 056.

30. *Serm* 340, 1: PL 38, 1. 483.

Los laicos, pues, ocupan un lugar destacado en la eclesiología agustiniana. Les llama *plebe, laicos, pueblo, congregación de los laicos* o simplemente *congregación*, es decir, por Dios llamados a formar parte de su *congregación* o *asamblea* santa. La doctrina agustiniana sobre la función laical de los bautizados en la Iglesia, su sacerdocio, su participación en el culto divino y en la predicación del Evangelio no llamó la atención de los peritos conciliares. Ni siquiera cuando el concilio se refiere a temas que Agustín mimó en sus escritos como la *unidad en la diversidad, el apostolado de los laicos* como miembros del Cuerpo Místico de Cristo o *el testimonio de la vida*. El laico es para San Agustín en la Iglesia un gran testigo de Cristo.

Sobre la vocación a la santidad del c. V (LG 40) repite con San Agustín que *como todos tropezamos en muchas cosas (Sant 3, 2) tenemos continua necesidad de la gracia de Dios*³¹. La espiritualidad cristiana mereció al P. Capánaga un grueso libro de la serie Mayor de la BAC. Pero tampoco en esto fue necesaria al concilio la luz de Agustín. La vocación a la santidad nos viene a todos de Dios y de nuestro único modelo Cristo. El Doctor de la Caridad encontró el fundamento de la piedad cristiana en la *contemplación de la verdad*. Desde aquí estableció este principio: *La sabiduría del hombre es la piedad*³². Esta idea la repite en la *Ciudad de Dios* y en el libro *De spiritu et littera* contra Pelagio y Celestio. Toda la Moral de Agustín descansa en Dios, fin del hombre, en el *De beata vita* y también en el *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum, De Trinitate* y *De Civitate Dei*. De todos es bien conocido también que esta idea invade sus *Confesiones*. Por todo ello sorprende que el concilio haya preferido citar a otros hombres en su capítulo V.

Sobre los consejos evangélicos asegura el concilio (LG 42) con el santo que *la caridad gobierna todos los medios de santificación, los informa y los conduce a su fin*³³. Jesús propone múltiples consejos para que los observen sus discípulos³⁴. Con dos citas mantiene, sin embargo, la misma sobriedad. Para San Agustín la primera y fundamental consagración le viene al cristiano por el bautismo. No conoció los votos, como después los practicaron las Órdenes religiosas, en él predomina la importancia del bautismo. La única fuente de la santidad es

31. *Retract* II, 18: PL 32, 637sgs.

32. *Enarr. in Ps.* 2, 1: PL 40, 231.

33. *Enchir.* 121, 32: PL 40, 288 sgs.

34. *De sancta virginitate*, 15, 15: PL 40, 403.

Cristo, de ahí la necesidad de nuestra comunión con él. El mérito y el demérito, la práctica de la caridad y la perfección comprenden, según San Agustín, grados diferentes. Todos los preceptos se resumen en el amor. Igualmente los consejos como la virginidad y la pobreza son una prueba de amor a Dios y al prójimo por Dios.

El Capítulo VI sobre Los Religiosos no hace ni siquiera mención al Santo obispo. Creo, sin embargo, que San Agustín estableció los principios de la vida religiosa consagrada tal como hoy la conocemos. La distinción entre preceptos y consejos es en él patente. Los preceptos son obligatorios y no se pueden transgredir sin cometer pecado, los consejos, en cambio, pertenecen a la libre voluntad del que quiere servir generosamente al Señor. Esta es la explicación que da en las Confesiones a la invitación que hizo Jesús al joven rico del Evangelio³⁵. Idéntica explicación nos ofrece comentando a San Pablo 1 Cor 7, 25 donde dice que sobre la virginidad no tiene precepto del Señor³⁶. En la carta 157 refuta el error de Pelagio que tenía por precepto la pobreza³⁷. Por último, hablando a los monjes de su tiempo les advierte que su forma de vida es *un más alto grado de santidad*³⁸.

El capítulo VII sobre la Índole escatológica de la Iglesia (LG 49) habla con Agustín de los que llegaron a la patria y *no cesan de interceder por nosotros*³⁹. En esta sola alusión a San Agustín encuentro un gran paralelismo entre el concilio y el santo. Es bien sabido que la escatología cristiana comprende la muerte, el juicio particular y universal, la necesidad de purificación para ver a Dios, el fin del mundo y la resurrección final, con la posibilidad de una condenación. El concilio habla solamente de la felicidad perpetua y de la comunión entre la Iglesia celeste y la Iglesia terrena. Sólo se ha fijado en la contraposición que hace el obispo de Hipona entre la región de los vivos y la región de los muertos en la que existen *el trabajo, el dolor, el temor, la tribulación, la tentación, el gemido, el suspiro*. En la región de los vivos, en cambio, todo será felicidad.

San Agustín nos da pie para hacer con su pensamiento una escatología perfecta. Sin embargo, tuvo un trato preferencial para el cielo

35. *Conf.* XII, 19, 24: PL 32, 835.

36. *De sancta virginitate*, 14, 14: PL 40, 402.

37. *Ep.* 157, 4, 36: PL 33, 691.

38. *De op. monachorum* 16, 19: PL 40, 564. ARMAS, G. , *La Moral de San Agustín*, Madrid 1954.

39. *Enarr. in Ps.* 85, 24: PL 37, 1. 099.

y la visión de Dios, fuente de nuestra eterna felicidad⁴⁰. Dejando a un lado las discusiones a que ha dado lugar su pensamiento último sobre la naturaleza de esta visión de Dios⁴¹, bastan para convencerse de esto las bellas páginas que ha escrito el P. Capánaga sobre los términos de Agustín *la visión de paz, la paz del sábado, la paz del reposo, la paz sin ocaso, la Jerusalén celeste. Es la paz a la que aspiran todas las cosas*⁴². A este contexto de alegría, esperanza y optimismo agustiano corresponde la célebre definición que nos dejó escrita del cielo: *Allí descansaremos y contemplaremos, contemplaremos y amaremos, amaremos y alabaremos. Esto será el fin que no tiene fin*⁴³. Merece la pena haber llorado junto a los ríos de Babilonia suspirando por la Sión celeste.

San Agustín no escribió un tratado sobre Mariología, pero estableció los principios del mismo de forma original. Por eso es tan rica la bibliografía de los estudiosos sobre esta materia. Haré una breve síntesis.

El dogma de Éfeso lo formula de esta manera: *Nosotros creemos en Jesucristo, Señor nuestro, nacido por obra del Espíritu Santo de María Virgen*⁴⁴. En ella se unieron para siempre la humanidad y Dios, todos fuimos asumidos en María. Y de otro modo: *María concibió la carne de Cristo por la fe*⁴⁵. El Verbo de Dios se hizo verbo antes en la mente y en el corazón de María.

María fue Virgen perpetua; tenía su virginidad ofrecida a Dios con voto y por ello exalta su hermosura. La virginidad de María es un privilegio de la Madre y del Hijo: *Ella concibió siendo virgen, le dio a luz quedando virgen, virgen permaneció*⁴⁶. No se cansa de repetirlo y de ponerla como modelo de belleza y de virtud.

En la controversia contra Pelagio proclama la santidad absoluta de María: *Exceptuada, pues, la santa Virgen María, sobre la cual, por el honor debido al Señor, cuando se trata de pecado, no quiero tener absolutamente ninguna discusión...*⁴⁷. Dejemos para los especialistas el estudio en Agustín del privilegio de la concepción inmaculada de

40. *De civit. Dei*, XXII, 29, 1: PL 41, 797.

41. *Retract.* II, 41: PL 32, 647.

42. *De civ. Dei* XIX, 13-14: PL 41, 640-642.

43. *De civ. Dei* XXII 30: PL 41, 804.

44. *Serm.* 215, 4: PL 38, 1074.

45. *Contr. Faustum* XXIX 4: PL 42, 490.

46. *In Joan. ev. Tract.* 8, 8: PL 35 1. 455.

47. *De nat. et gratia* 37, 47: PL 44, 267.

María. La dignidad de ser madre de Cristo exigía para él un grado de gracia y santidad superior al de todos los santos. Su dignidad es tan grande que Agustín ve a la Iglesia imitando a la madre de su Señor siendo también *madre y virgen*⁴⁸. La *Lumen Gentium* 53 asume esta cita de su libro sobre la virginidad⁴⁹.

Mucho antes que el concilio y Pablo VI Agustín proclamó a María madre de la Iglesia. Engendró a nuestra cabeza y es madre de los miembros de Cristo. Después de la maternidad divina de María es este el principio más importante de la mariología agustiniana. Por su participación de este modo en la redención nos ha merecido también nuestra incorporación a Cristo. María es tipo de la Iglesia, según el concilio (LG 63) y Agustín⁵⁰. Toda la Iglesia es virgen, *aunque sean en ella pocas las vírgenes consagradas*. Sobre la antítesis Eva-María, tan repetida en Agustín, no le ha recogido el concilio ningún pensamiento. En cambio hace suyo (LG 63) este otro mucho más hermoso: *La Iglesia imitando a la madre del Señor es madre y virgen dando a luz a Cristo*⁵¹.

María, virgen y madre, es símbolo perfecto y personificación de la Iglesia virgen y madre también: *Adorna a la Iglesia, como a María, la integridad perpetua y la incorrupta fecundidad*⁵². Nada más semejante a María que la Iglesia engendrando hijos de Dios. La Iglesia recibe a Cristo por la fe y nos da a Cristo del mismo modo que María *guardó mejor la verdad en la mente que la carne en su seno*⁵³. Lástima que el concilio no haya explotado más explícitamente toda la doctrina y el cariño que encierra la concepción agustiniana de la *Ecclesia mater*. La espiritualidad cristiana se alimenta de estas dos verdades: concebir a Cristo en nuestra mente y en nuestro corazón y darlo a luz en los demás.

Estos son los pilares del culto y devoción mariana de San Agustín. Toda espiritualidad cristiana debe consistir en imitar a María y a la Iglesia. San Agustín fue un gran admirador de ambas. Nadie como él ha ensalzado la pureza virginal, la maternidad divina, la fe y entrega a Dios de María. Pero la devoción agustiniana termina en la imitación:

48. *Serm.* 191, 3: PL 38, 1. 10.

49. *De sancta virginitate*, 6, 6: PL 40, 399.

50. *In Joan. ev. Tract.* 12: PL 35, 1. 499.

51. *Serm.* 191, 2, 3: PL 38, 1. 010.

52. *Serm.* 195, 2: PL 38, 1. 018.

53. *Denis*, XXV MA I, 163.

*Imitadla en cuanto os sea posible... Lo que os admira en la carne de María obradlo en lo íntimo de vuestras almas. Pues el que profesa una fe que justifica concibe a Cristo y el que lo confiesa con su boca para salvarse da a luz a Cristo*⁵⁴. Hasta en sus *Confesiones* y en relación con su conversión dedicó Agustín a María un recuerdo y agradecimiento entrañables⁵⁵. La devoción mariana nos dirá después que por ella vamos a Cristo.

Este brevísimo resumen de la Mariología agustiniana nos es suficiente para advertir fácilmente que a través de todos sus documentos en los que de una u otra manera el concilio habla de María ha ido glosando pensamientos de San Agustín, especialmente en el capítulo VIII de la *Lumen gentium* a ella dedicado. Podemos afirmar que cuanto se dice de ella en todo el concilio es netamente agustiniano, aun cuando sólo nos hicieron sus teólogos relatores cuatro citas directas del Santo.

El c. VIII de la *Lumen gentium* se sirve de estas tres ideas agustinianas sobre María: «Es verdadera madre de los miembros de Cristo... por haber cooperado con su amor a que naciesen en la Iglesia los fieles, que son miembros de aquella cabeza»⁵⁶; María es «miembro excelentísimo y enteramente singular de la Iglesia y como tipo y ejemplar acabadísimo de la misma en la fe y en la caridad, a quien la Iglesia... venera como a madre amantísima»; y también *es parte de la Iglesia, un miembro santo, un miembro excelente, un miembro supereminente, pero un miembro de la totalidad del cuerpo, ella es parte de la totalidad del cuerpo y el cuerpo entero es más que uno de sus miembros*⁵⁷. Agustín ha fundamentado también principalmente el principio mariológico de la antítesis Eva-María (LG 56), repetido constantemente por los Padres y teólogos: *La muerte vino por Eva, por María la vida*⁵⁸. Para justificar la espiritualidad y devoción marianas acude el concilio a esta glosa refiriéndose a la Iglesia: «A imitación de la Madre de su Señor, por la virtud del Espíritu Santo, conserva virginalmente una fe íntegra, una esperanza sólida y una caridad sincera» (LG 64). Idéntico pensamiento se encuentra en San Agustín⁵⁹.

No quiso el concilio hacer un documento exclusivamente mariano, prefirió ver a María dentro de la Iglesia. La idea en sí misma es cien

54. *Serm.* 191, 4: PL 38, 1011.

55. *Conf.* IV 12, 19 PL

56. *De sancta virginitate* 6: PL 40, 399.

57. *Serm.* 25, 7-8: PL 46, 937-938.

58. *Serm.* 51, 2, 3: PL 38, 335; *Serm.* 232, 2: PL 38, 1. 108.

59. *In Joan. ev. Tract.* 13, 12: PL 35, 1. 499; *Serm* 191, 2, 3: PL 38, 1. 010.

por cien agustiniana. Agustín formuló todos los principios de la Mariología actual, pero nunca hubiera hecho una mariología independiente de la eclesiología. María es para San Agustín el más precioso adorno de la belleza de la Iglesia. Está dentro de ella y es la joya más hermosa de ella. Todo este capítulo VIII de la *Lumen gentium* es un resumen de pensamientos mariológicos agustinianos. Lo son también otros sobre María dispersados en el resto de los documentos conciliares. Muchos los recibió Agustín de la tradición precedente, otros pertenecen a la tradición cristiana posterior. Buscar exclusivamente el pensamiento agustiniano es obra de investigación gigantesca que está por hacerse buscando las fuentes concretas del concilio.

Podemos concluir que la rica eclesiología agustiniana no tuvo el eco debido en la *Lumen gentium* del Vaticano II. Lo más sobresaliente de Agustín fue su amor a la Iglesia inseparable de su amor a Cristo. Su célebre simbolismo entre Marta y María, Lía y Raquel le sirvió para anteponer la contemplación a la acción o lo que es lo mismo la piedad, el amor que da sentido a la acción. En este sentido decía a los fieles en uno de sus sermones: *Cuanto más ames a la Iglesia de Cristo tanto más poseerás al Espíritu Santo*⁶⁰. Hablando de la Iglesia Agustín engendra un grande amor hacia ella. Los hombres y la Iglesia no son separables, tampoco Cristo y los hombres; no es lícito, pues, separarlos por el amor. Amando a la Iglesia amamos al *Cristo total*.

DEI VERBUM

Esta Constitución abre con una especie de lema para toda ella sacado de San Agustín: La divina revelación se trasmite *para que todo el mundo oyendo crea el anuncio de la salvación; creyendo espere, y esperando ame*⁶¹. Cristo se hizo hombre para que viéramos cuánto nos ama Dios. Toda la Escritura, Antigua y Nueva, habla de Cristo, de la misericordia y humildad de Dios en él. Con este amor tendrá que narrar la verdad cristiana el catequista y diácono de Cartago? Deogracias.

Sobre la transmisión de la revelación (DV 11), y la inerrancia de los libros santos, dice con San Agustín, que los *libros de la Escritura enseñan con fidelidad y sin error la verdad*⁶². Refiriéndose a la figura

60. *In Joan. ev. Tract.* 32, 8.

61. *De catechizandis rudibus*, 4, 8; PL 40, 316.

62. *De Gen. ad litt.* 2, 9, 20; PL 33, 270; *Epist.* 82, 3; PL 34, 277.

del cielo, tal como la describe el Génesis, comenta que los escritores sagrados sólo intentaron enseñar las cosas que aprovechan a la salvación. Cuando leemos algo en la Escritura contrario a la verdad o el código es falso o no hemos comprendido lo que quiere decir el autor sagrado. El tomo de la Patrología latina está equivocado.

En el número 12 nos enseña que Dios habló por medio de hombres y a manera humana. De este modo explica Agustín la eternidad prometida al reino de Israel y la reprobación de Saúl. Dice: *Dios habla por hombres y en lenguaje humano*⁶³. Posteriormente se refiere el concilio en el mismo número a los géneros literarios para entender la Escritura y acude otra vez a San Agustín⁶⁴, que tiene en cuenta las *costumbres* de aquellos tiempos. El tomo de Migne está equivocado.

La DV 16 recuerda el repetido pensamiento agustiniano sobre el Nuevo Testamento latente en el Antiguo y patente en el Nuevo: *El Nuevo testamento está latente en el Antiguo y el Antiguo está patente en el Nuevo*⁶⁵. El tomo de Migne está equivocado.

El Santo habla del *predicador vacío y superfluo de la palabra de Dios, que no la escucha en su interior*⁶⁶. De esta idea se sirve la DV 25 para recomendar a los catequistas y predicadores el estudio de la Sagrada Escritura.

Acertaron los peritos conciliares acudiendo a San Agustín a la hora de redactar la Constitución sobre la Palabra de Dios. Ningún santo Padre escribió tanto sobre esa Palabra. Sus comentarios exegéticos a los libros del Antiguo y del Nuevo Testamento son una obra auténticamente faraónica. Dios es pan para San Agustín, que tanto suspiró por él, Cristo es pan para su Iglesia, la Palabra de Dios es también pan. Los que están bien nutridos con este pan alcanzan a comprender mucho de las verdades eternas⁶⁷. Cristo es la Palabra, el Verbo de Dios. Esta Palabra nos hace capaces de hablar de Dios y de entenderlo de algún modo. Dios nos ha comunicado su verdad, *que es el mejor manjar de las almas, con las palabras de los hombres*⁶⁸. Con la Escritura se nos ha entregado el corazón de Cristo, *nuestro alimento nutritivo*⁶⁹.

63. *De civ. Dei* XVII, 6, 2: PL 41, 537.

64. *De doctr. christ.* III, 18, 26: PL 33, 75.

65. *Quaest in Hept.* 2, 73: PL 33, 623.

66. *Serm.* 179, 1: PL 38, 966.

67. *Enarr. in Ps.* 8, 8: PL 36, 112.

68. *Contr. adv. leg. et prophet.* I, 15, 26: PL 42, 616.

69. *Enarr. in Ps.* 21, 2, 15: PL 36, 175.

La Escritura nos deleita y alimenta sin que lleguemos nunca a comprender los misterios de Dios; por eso nunca terminaremos de explorarla: *El manjar nuestro de cada día en la tierra es la doctrina de Dios que diariamente se da en la Iglesia*⁷⁰. En la espiritualidad cristiana, según San Agustín, la Palabra de Dios sustenta a las almas y sin ella se mueren⁷¹. Más todavía, el pan de la verdad, es decir, la Palabra de Dios que predica la Iglesia se hace carne en la Eucaristía⁷². Acertaron los teólogos del concilio citando a San Agustín en esta Constitución sobre la Palabra de Dios, aun habiéndose olvidado de otros pensamientos más bellos del Santo.

SACROSANCTUM CONCILIUM

Después de una breve introducción nos recuerda esta Constitución el origen de la Iglesia (SC 5). Dice con San Agustín: *Del costado de Cristo muriendo en la cruz nació el admirable sacramento de la Iglesia*⁷³. Esta idea repetida por los Padres y la Tradición, aunque no compartida por todos los teólogos, la expuso San Agustín en sus *Enarraciones*; para él al modo que fue creada la mujer del costado de Adán dormido la Iglesia surgió del costado de Cristo dormido en la cruz.

Cristo está presente en la Iglesia dando la vida a los fieles por medio de los sacramentos (SC 7) y alude a la célebre sentencia agustiniana: *Bautice Pablo, bautice Pedro... es Cristo el que bautiza*⁷⁴. Siguiendo a San Agustín acertó Pío XII con la mejor definición de la Iglesia en la *Mystici corporis Christi*: «La Iglesia es Cristo». El cuerpo y los miembros forman un todo. Donde está Cristo está la Iglesia. Sólo Cristo salva, pero entendiendo con él a su Iglesia.

En el c. II (SC 47) cita la maravillosa frase de Agustín sobre la Eucaristía: *sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad*⁷⁵. De acuerdo con San Agustín la reforma litúrgica propugnada por el concilio y que tantas resistencias y desilusiones ha provocado hubiera logrado la verdadera renovación con unos cristianos unidos en la auténtica piedad y en el amor que brota del culto a Dios. Nadie, según San

70. *Serm.* 56, 10: PL 38, 381.

71. *Enarr. in Ps.* 130, 12: PL 37, 1712.

72. *Serm.* 130, 2: PL 38, 726.

73. *Enarr. in Ps.* 138, 2: PL 37, 1. 785.

74. *In Joan. ev. Tract.* 6, 1, n. 7: PL 35, 1. 428.

75. *In Joan. ev. Tract.* 26, c. 6, n. 13: PL 35, 1. 613.

Agustín, puede participar del Espíritu de Cristo sino el que participa del Cuerpo de Cristo. Las propiedades del sacramento eucarístico son comunes en distinta medida a los demás sacramentos de la Iglesia.

Parco también en verdad fue el concilio con quien ha sido llamado el Doctor de la plegaria, de la pública y de la privada. La Liturgia es el culto oficial de la Iglesia, de la Cabeza y de los miembros, a Dios. Jesucristo es el sumo sacerdote de la Liturgia cristiana. El concilio Vaticano II intentó renovar este culto a Dios centrando su atención en la audición de la Palabra de Dios y en la celebración principalmente de la Eucaristía. En este sentido las tres citas agustinianas de esta constitución corresponden a los tres fundamentos de la Liturgia cristiana. En el capítulo dedicado al oficio divino faltan también las ricas ideas de Agustín sobre los salmos como oración de la Iglesia.

San Agustín, escribió P. Purrat, supo unir admirablemente la especulación teológica con la plegaria. Dios no es para él un Dios lejano. El cristiano ora ahora con Cristo. *Pues Cristo íntegro es justamente Cabeza y Cuerpo; por eso en todos los salmos de tal manera hemos de oír la voz de la Cabeza que al mismo tiempo percibamos la de los miembros*⁷⁶. Esto hace la plegaria cristiana distinta en sublimidad y grandeza a la plegaria del hombre no cristiano que sigue buscando a Dios. Que Cristo ore con la Iglesia es el mayor don que Dios ha podido hacer a los hombres⁷⁷.

Sucede lo mismo con cada uno de los miembros de Cristo con los que Cristo mezcla su clamor. La oración de los creyentes es oración de Cristo: *Nuestra Cabeza intercede con nosotros ante el Padre* (Rom 8, 34); *recibe a unos miembros, flagela a otros, purifica a otros, consuela a otros, crea a otros, llama a otros, revoca a otros, corrige a otros, reintegra a otros*⁷⁸. Cristo se compromete así con su Iglesia y con cada uno de sus miembros. Con estos se hace suplicante en el tiempo y *es juntamente con el Padre escuchador eterno*⁷⁹.

Por consiguiente, la primera condición de todo acto de adoración, acción de gracias, súplica o petición de perdón es hacerse Cuerpo de Cristo, que ora contigo como hombre y como Dios⁸⁰. De este modo quiere Agustín que ore el cristiano de acuerdo con la fórmula paulina

76. *Enarr. in Ps.* 56, 1: PL 36, 662.

77. *Enarr. in Ps.* 85, 1: PL 37, 1. 081.

78. *Ibid.* 85: PL 37, 1. 085.

79. *Ep.* 130, 19: PL 32, 501.

80. *Serm.* 227, 1: PL 38, 1. 083.

asumida por la Liturgia: *Por Cristo, con él y en él*. La Liturgia es la fuerza mayor para elevar el espíritu a Dios. Las alegrías y las penas de los hijos de Dios se convierten de esta manera en oración de Cristo. A todos nos recomienda la oración continua al modo dice de los monjes de Egipto que *tienen frecuentemente oraciones, pero las tienen brevísimas y rápidas*⁸¹. San Agustín se preocupó igualmente de la oración pública de la Iglesia y de la oración privada enseñándonos a combinar la acción y la contemplación con los ejemplos clásico de Marta y María, Lía y Raquel, Pedro y Juan. En las *Confesiones* nos cuenta su experiencia y emoción cuando cantaba en la iglesia, recién convertido, los que hoy llamamos *salmos graduales* (9, 2).

Los sermones de Agustín son una admirable fuente de la historia de la liturgia cristiana en África para conocer las fiestas, la celebración de Pascua o Pentecostés, la cuaresma, la penitencia pública, la práctica del ayuno y sus abusos⁸². La fiesta de la Epifanía la recibió la iglesia africana de la *ecclesia orientalis*⁸³. En el libro *De cura pro mortuis gerenda* recuerda que la Iglesia se vio obligada a reglamentar los sepelios en los templos. El predicador de la homilía debe formarse directamente en la Sagrada Escritura y en modelos acreditados, siendo a la vez oyente interior de la palabra que tiene que predicar⁸⁴. Son las dos reglas de otro de la auténtica homilética.

GAUDIUM ET SPES

Esta Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual nos recuerda en el c. I (GS 21) el tal vez más célebre de los pensamientos de San Agustín: *Nos hiciste, Señor, para ti, y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti*⁸⁵. Agustín da gracias a Dios por su conversión y prorrumpe en alabanzas después de haberle encontrado. Sabe muy bien que el que busca a Dios termina encontrándolo. Primeramente lo invocamos, después lo encontramos y luego brotan la fe y la alabanza con nueva invocación. Dios comienza en todo el proceso de la conversión.

81. *Ep.* 130, 20; PL 33, 502.

82. *Serm.* 210, 10 sgs.

83. *Serm.* 202, 2.

84. *De doctr. christ.* 4, 15, 32; *Serm.* 179, 1.

85. *Conf.* I, 1; PL 32, 661.

En el c. I de la parte II (GS 48) afirma que el matrimonio *tiene a Dios por autor*⁸⁶. San Agustín habla aquí también de *bienes y fines y valores varios* del matrimonio: la sociedad del matrimonio, la unión conyugal, la procreación de los hijos, la continencia del sexo, la fidelidad mutua de los esposos y el amor. Y resume Agustín todos estos fines en los tres ya conocidos: *fides, proles, sacramentum*⁸⁷. Después añade con San Pablo que la virginidad es obra más perfecta.

La preocupación social de esta Constitución merece al concilio otra referencia al pensador africano. De los bienes superfluos, c. III (GS 69), dice, que los ricos están obligados a ayudar a los pobres *no sólo con los bienes superfluos, sino también con muchos que creemos necesarios*⁸⁸. El Santo comenta el gesto de María derramando un perfume costoso a los pies de Jesús y dice que los pelos representan los bienes superfluos: *Si tienes bienes superfluos dáselos a los pobres y secas los pies de Jesús*. Más todavía, si nos contentamos con lo necesario necesariamente nos encontraremos con muchos bienes superfluos. Apuntando a la justicia asegura que los bienes superfluos pertenecen a los demás. Como es lógico en esta sagrada Constitución el recurso más frecuente son las encíclicas sociales de los últimos Papas. Los redactores de este documento no creyeron oportuno acudir al pensamiento de San Agustín para iluminar los problemas más acuciantes de nuestro tiempo tratados en el famoso «esquema 13»: Situación del hombre en el mundo actual, vocación y dignidad de la persona humana, la comunidad humana, misión de la Iglesia en el mundo, problemas más urgentes: el matrimonio, progreso y promoción de la cultura, actividad económica, comunidad política, guerra y paz, misión de las iglesias particulares.

Todos estos temas fueron ya preocupación de San Agustín en su tiempo. Un hombre de su estatura trascendía los hechos y las personas contemplando siempre la filosofía del futuro. La historia del hombre y del imperio romano es para él un modelo de la historia universal. Conoció la cultura griega, romana y oriental enriqueciéndolas con su propia impronta cristiana, que ha dominado durante siglos. No inventó las verdades de la fe, pero las transmitió con fórmulas nuevas hasta llegar a hombres como San Anselmo o Tomás de Aquino.

86. *De bono conjugali*, III, 3: PL 40, 375-376, 394.

87. *Idem*, XXIV, 32.

88. *In Joan. ev. Tract.* 50, 6: PL 35, 1. 760; *Enarr. in Ps.* 147, 12: PL 37, 192.

San Agustín ha sido el inspirador del pensamiento cristiano sobre todos los temas tratados en la *Gaudium et spes* en los siglos que precedieron al concilio. Harnack se atreve a calificarlo de *el primer hombre moderno*. Todos los eruditos actuales lo consideran inspirador del pensamiento religioso y filosófico de nuestro tiempo. No deja de llamarnos la atención por ello el silencio de esta Constitución en temas tan urgentes para la humanidad. Ciertamente que se trata de un documento pastoral y no doctrinal, pero los principios doctrinales en los que se apoya, iluminados por San Agustín, siguen siendo válidos para expresar la actitud de la Iglesia ante los problemas del mundo contemporáneo. Algunos ejemplos pueden servirnos para comprenderlo.

Todos los problemas citados tienen por sujeto al hombre. Pues bien, en San Agustín el hombre es principalmente un misterio abierto al Dios infinito, capaz de dialogar con él y a la vez criatura de él necesitada. Esta es la razón por la cual las ciencias antropológicas no lo pueden comprender. Este hombre reconoce que es criatura de Dios, dependiente de él, comprende el mundo que lo rodea y a la humanidad y de esta forma se agranda el misterio. Conoce y distingue el bien del mal, el amor del odio de forma que su propio misterio lo lleva a pensar en el misterio de Dios. Se acrecienta el misterio viéndose como persona, señor de sí mismo, libre y responsable. Agustín sabe por su propia experiencia que este hombre tan pequeño está, sin embargo, abierto a la intimidad del infinito amor de Dios.

El hombre es una persona finita y trascendente, que sólo puede realizarse en la comunicación y diálogo con el otro. Aquí radica su capacidad para la vida sobrenatural y para el diálogo con Dios, esa es la razón de su dignidad y de su grandeza. Conecta esta antropología agustiniana con la propia experiencia personal del Santo *viviendo un día lejos de Dios, buscando a Dios y queriendo gozar de la unión con Dios*⁸⁹. Más todavía, nos comenta este autor un sermón predicado por Agustín en Cartago hacia el año 414 en el que el obispo de Hipona hace una descripción de los hombres de su tiempo: *epicúreos, estoicos y cristianos*. Este es también un retrato perfecto de la humanidad desde hace veinte siglos, antes y después del Vaticano II: Unos son materialistas que ponen la felicidad exclusivamente en los goces sensibles, otros espiritualistas que la ponen en bienes espirituales y los terceros, los cristianos, en la posesión de Dios. El concilio se preocupó de re-

89. CAPÁNAGA, V. , *Agustín de Hipona*, BAC maior, Madrid 1974, p. 5.

cordar al hombre moderno que su verdadera felicidad está en Dios (GS 18). De este modo la Iglesia cristiana es para este mundo como una luz del mundo futuro. La idea no puede ser más agustiniana⁹⁰.

Escojo otro ejemplo de la *Gaudium et spes* fijándome en el otro término de la constitución: el Mundo. La reflexión agustiniana sobre el mundo sigue fielmente los pasos de la Escritura. Todo en él, con el hombre incluido, ha sido creado por Dios, *juntamente con el tiempo*⁹¹. No es el momento de examinar si San Agustín fue defensor de la creación simultánea o evolucionista a partir de las *rationes seminales*. A nadie se le puede negar la facultad de interpretar libremente estos problemas⁹². Tampoco estos problemas cosmogónicos preocuparon al concilio. A ambos les interesaba su teología.

El creador ha puesto el mundo en nuestras manos de forma que su destino está ligado al hombre. El pecado afectó también al mundo, que no es capaz de redimirse a sí mismo. Su liberación comenzó con la encarnación del Verbo de Dios en el hombre. Porque existe el mal y el pecado dentro de él, ya en el siglo II, los cristianos comenzaron a hablar de la «huida del mundo». San Agustín, en cambio, vio sus peligros, pero también advirtió que el hombre encuentra a Dios en el mundo, su reino está presente y dentro de él y en él se desarrolla haciendo el bien. Agustín fundó el monacato y a la vez enseñó el camino de la espiritualidad cristiana a los que viven en el mundo. Esta dimensión positiva agustiniana permaneció en la teología durante la Edad Media.

En los Tratados sobre San Juan expone admirablemente cuanto en el mundo es pecado o invitación al pecado. En este sentido, designando las fuerzas y poderes contrarios a Dios, el mundo es malo. Por eso el cristiano tiene que saber *estar en el mundo* (Jn 17, 11) y *no ser del mundo* (Jn 18, 36). Al P. Capánaga le gusta llamar a esta lucha «la agonía cristiana», idéntica a la agonía personal de Agustín durante largos años.

Resumido así el pensamiento agustiniano sobre los dos temas principales de la *Gaudium et spes* resulta sorprendente el silencio de los redactores sobre él. Tanto más, teniendo en cuenta la similitud de situación del Vaticano II, después de una guerra mundial tan catastrófica que hizo perder la fe en la Providencia a tantos pensadores, con el

90. *Serm.* 138, 3: PL 38, 1. 126.

91. *De civ. Dei* XI, 6: PL 41, 322.

92. *De Gen. ad litter.* V, 1, 1: PL 34, 321; *Ibíd.* 1, 20-21, 40-41 *col.* 261-262.

autor de la *Ciudad de Dios*, después de la caída de Roma en las manos de Alarico el año 410. El pensador que nos dio las claves para entender la acción de la Providencia en el desmoronamiento del imperio romano tiene también las claves para entender este mundo desgarrado por las guerras, injusticias y miserias morales. Su filosofía de la historia, bien iluminada por la fe, goza de perenne actualidad. Al final el triunfo será de la Ciudad de Dios. Este es el fin de la acción de Dios en el mundo. La Iglesia comparte también ahora *los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres* (GS 1).

CHRISTUS DOMINUS

El decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos no hace ni una sola alusión a San Agustín. Serio fallo por parte de los peritos y redactores. Quedan justificados por la naturaleza misma de los decretos. Pero aun así no se comprende este silencio sobre la vida de un pastor que daba personalmente las limosnas a la puerta de la iglesia a los pobres, que hacía la visita pastoral a sus distantes feligreses cabalgando sobre una humilde burra o vivía su espíritu comunitario con sus propios presbíteros. Más extraño es el silencio sobre su doctrina acerca del episcopado.

San Agustín reconoce la diferencia y distinción entre el presbiterado y el episcopado contra Arrio⁹³. A San Jerónimo le hizo esta aclaración en carta especial afirmando a la vez la superioridad del episcopado⁹⁴. El obispo es sucesor de los apóstoles y su autoridad viene de Dios⁹⁵. Por primera vez aparece en la historia el término *parroquia* aplicado por San Agustín a su propia diócesis⁹⁶.

Prescindiendo de otros problemas disciplinares de este decreto en relación con los obispos mi sorpresa se funda en el olvido de San Agustín cuando habla de los pastores. Los obispos son pastores del pastor supremo, rabadanes y ovejas, como sus fieles, del rebaño de Cristo⁹⁷. Grabowski ha recogido sus expresiones de humildad no hablando nunca de *mi pueblo*, sino dirigiéndose siempre al *pueblo de*

93. *De haeresibus ad Quodvultdeum*, 53: PL 42, 40; *Ep.* 209, 3: PL 33, 954.

94. *Ep.* 82, 3, 33: PL 33, 290.

95. *De bapt. contr. Donat.* 2, 2, 3: PL 43, 128.

96. *Ep.* 209, 2: PL 33, 953.

97. *Enarr. in Ps.* 126, 3: PL 37, 1. 669.

*Dios, rebaño de Cristo, pueblo celestial de Jerusalén, miembros de Cristo, a la vez que se siente unido a su pueblo como consiervo y condiscípulo del mismo Señor y Maestro. De esta humildad y conciencia de poseer una autoridad de servicio ha recogido el concilio una cita de Agustín en la *Lumen Gentium*, diciendo a sus fieles: Para vosotros soy obispo, con vosotros soy cristiano.*

Resultan emocionantes sus sermones dirigiéndose a los malos pastores que *se alimentan con la leche y la carne de sus ovejas* y no las alimentan con los buenos pastos de la Palabra de Dios. Lo que no recordó el concilio pueden leerlo todos los obispos en el Breviario. La autoridad episcopal tiene el derecho de *ser el primero, el intendente, gobernar, presidir, regir*; los obispos son *doctores* que explican y defienden el depósito de la fe, *dispensadores de los misterios de Dios y ministros de los sacramentos*, hacen sus *ofrendas por el pueblo, lo defienden y oran por él*. Los obispos son *administradores de los bienes de la Iglesia y tienen un poder especial para juzgar*⁹⁸.

PRESBITERORUM ORDINIS

La teología del sacerdocio se encontraba ya en tiempo de San Agustín perfectamente desarrollada. Incluso la distinción entre sacerdote y presbítero venía usándose desde San Cipriano⁹⁹, de forma que en San Agustín nos encontramos con los términos *laico, diácono, presbítero y obispo* perfectamente diferenciados. Todos tienen en común que pueden hablar directamente con Dios por ser miembros del Cuerpo de Cristo. Todos los cristianos son de este modo sacerdotes en cuanto miembros del único sacerdote. No es, pues, este nombre exclusivo de presbíteros y obispos¹⁰⁰. Todos somos, nos dice San Pedro (1 Pe 2, 5, 9), *un sacerdocio santo para ofrecer sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo... nación santa... sacerdocio real*. En realidad San Agustín repetía doctrina de la Escritura y de la tradición precedente.

Ya dijimos que, según San Agustín, los miembros de la Iglesia no son todos iguales. El sacerdocio tiene un carácter social en la constitución de la Iglesia para que en ella se salvaguarden la verdad, la visibilidad, la unidad y el culto. Dentro de la comunidad de los segui-

98. Cfr. GRABOWSKI, *The Church*, pp. 107-109.

99. *Ep.* 61.

100. *De civ. Dei*, XX, 10: PL 41, 676.

dores de Cristo hay quienes desempeñan una función especial en relación con la Eucaristía y los demás sacramentos. Estos poderes le vienen al presbítero de Cristo en virtud de una *elección*, como Matías, es decir, la ordenación con imposición de manos, no de los fieles; esta elección es una gracia de Dios¹⁰¹. El presbítero puede apelar al sacrificio irrepetible de Cristo, acercarse de este modo a la santidad divina, tiene que entregarse al misterio de Dios y al servicio de los fieles. Con emoción confiesa que ha conocido a muchos obispos, presbíteros y diáconos *óptimos* y *santísimos*¹⁰².

Con Grabowski podemos resumir la teología del presbiterado, según San Agustín, en cuatro puntos principales: 1. Se llega a ser presbítero en la Iglesia por medio de ordenación especial¹⁰³; él mismo llegó a este rango y de éste al episcopado¹⁰⁴; 2. El presbítero y el obispo tienen funciones sagradas en común, como la administración de sacramentos y la predicación de la Palabra de Dios al pueblo¹⁰⁵; 3. En la Iglesia es *preposición* de un grado inferior al obispo¹⁰⁶; 4. Finalmente, el presbítero tiene poder de suspender de su oficio a ministros de rango inferior y él mismo puede ser excomulgado por su obispo¹⁰⁷.

La santidad del presbítero en San Agustín deriva de su participación en el sacerdocio de Cristo. En cartas y sermones habla de su espiritualidad, a él se refiere cuanto dice de los pastores buenos y pastores malos o de la armonía entre acción y contemplación. Su santidad debe descansar en la Palabra de Dios que predica y en la celebración de la Eucaristía.

El concilio ha escogido en este decreto (PO 2) tres auténticas perlas del pensamiento agustiniano. El sacrificio toma su eficacia del sacrificio de Cristo y pretende que *todo el pueblo redimido, es decir, la congregación y sociedad de los santos, ofrezca a Dios un sacrificio universal por medio del Gran sacerdote, que se ofreció a sí mismo por nosotros en la pasión, para que fuéramos el cuerpo de tan sublime Cabeza*¹⁰⁸. El pueblo de Dios se reúne por la Palabra de Dios, predica por los sacerdotes (PO 4) afirma este decreto. San Agustín añade

101. *Enarr. in Ps.* 77, 19: PL 36, 824.

102. *De mor. Ecc.* I, 32, 69: PL 1. 339.

103. *Ep.* 21, 3: PL 33, 88.

104. *Serm.* 355, 1, 2: PL 39, 1. 569.

105. *Ep.* 21, 3 PL 33, 89.

106. *De fide et opere* 17, 32: PL 40, 219.

107. *Ep.* 108, 19: PL 33, 417; *Ep.* 77, 2: PL 33, 266.

108. *De civ. Dei* 10, 6: PL 41, 284.

que con toda razón se busca esta palabra en los sacerdotes. *Los apóstoles predicaron la Palabra de la verdad y engendraron las Iglesias no para ellos sino para Cristo*¹⁰⁹. Resalta el concilio otro pensamiento de Agustín (PO 14) sobre la actividad pastoral, que debe fluir de la caridad: *Apacentar el rebaño del Señor es oficio de amor*¹¹⁰. Los redactores citan equivocadamente el *Tract.* 132. El obispo de Hipona estaba comentando aquí la triple promesa de amor que hace Pedro a Jesús.

El Decreto conciliar recomienda a sus sacerdotes la comunión eclesial. San Agustín se refiere a este tema principalmente cuando habla del carácter social de la Iglesia entendiendo la comunión de una iglesia con otra iglesia. Le preocupaba en la controversia con los donatistas la adhesión a las sedes apostólicas y a la sede de Pedro. Esta unión es señal de pertenencia a la Iglesia Católica y al Cuerpo de Cristo.

OPTATAM TOTIUS

Comienza este Decreto conciliar sobre la formación sacerdotal por reconocer que «la tan deseada renovación de todo la Iglesia depende, en gran parte, del ministerio de los sacerdotes». En el capítulo II se preocupa del deber de fomentar las vocaciones «que afecta a toda la comunidad cristiana». El sacerdote es el agente principal del apostolado en la Iglesia.

No podemos pretender encontrar en San Agustín los principios que avalan la formación del sacerdote en los seminarios de nuestro tiempo. Sin embargo, encontramos en él ideas luminosas sobre este hombre de Dios, que ha de buscar siempre su perfección y santidad. Necesita desarrollar una personalidad estrictamente sacerdotal con el fin de estar preparado para cumplir una tarea sagrada. La vida espiritual y la instrucción tienen que ir juntas siempre. La comunión eclesial exige al sacerdote una buena formación fundada en la autoridad y en la obediencia. Se trata, por consiguiente, de una tarea de responsabilidad personal, que incluye una clase de formación de acuerdo con la Iglesia a la que el sacerdote debe servir.

La formación del sacerdote supone la asunción de los valores que la Iglesia ha recibido de Cristo y debe transmitir a los hombres. Son los valores eclesiales los que tiene que saber manejar después de haberlos

109. *Enarr. in Ps.* 44, 23: PL 36, 508.

110. *In Joan. ev. Tract.* 123, 5: PL 35, 1. 967.

experimentado en su vida. Ha de ser una formación integral, es decir, lo más perfecta posible. De este modo acrecienta su capacidad apostólica. Por su carácter sagrado el sacerdote ha de estar adornado con las virtudes cristianas, bien fundamentadas en virtudes naturales como la lealtad, la honradez, la responsabilidad, etc. El sacerdote tiene que estar preparado para amar y servir generosamente a Dios y a la Iglesia y a enseñar esto a los demás. La espiritualidad cristiana de Agustín es válida para todos, clérigos y laicos.

Todo este Decreto está justificado con una sola cita que hace de San Agustín (OT 9): *En la medida que cada uno ama a la Iglesia, posee al Espíritu Santo*¹¹¹. El apostolado, según San Agustín, es actividad principal del corazón. Amar a la Iglesia supone conocerla, discernir en ella el trigo y la paja, ver en ella a Cristo. Será necesario también sacrificarse por ella. Sin amor nadie se sacrifica por algo y a la vez el sacrificio aumenta el amor. San Agustín no ha tratado explícitamente de la formación sacerdotal de los seminarios, tal como hoy la entendemos; pero trabajó toda su vida por formar a sus sacerdotes en el misterio de la Iglesia y en su amor. En su tiempo el sacerdote es un hombre sacado del pueblo fiel, tal como lo fue él mismo por el obispo Valeriano. Pero no hay duda de que estableció el verdadero fundamento de la formación sacerdotal apelando al amor a la Iglesia. El concilio así lo testimonia.

Por sus cartas y sermones sabemos también cuáles eran los deberes del ostiario, acólito, el subdiácono, diácono, sacerdote y obispo, tal como nos consta por la tradición precedente. De los subdiáconos nos dice que hacían vida monástica con él y practicaban la pobreza¹¹². Su libro *De catequizandis rudibus* es más explícito sobre los deberes de los diáconos catequistas de adultos, que se preparaban para el bautismo. Podemos, pues, concluir que la formación clerical en tiempos de Agustín consistía fundamentalmente en la vida común, la lectura monacal, el estudio de los libros santos y la oración.

PERFECTAE CARITATIS

Desde los primeros tiempos hubo cristianos que quisieron seguir fielmente al Señor renunciando a todo en una forma de vida que hoy

111. *In Joan. ev. Tract.* 32, 8: PL 35, 1. 646.

112. *Serm.* 256, 8: PL 39, 1. 577.

llamamos de consagración y que el concilio quería renovar. En este decreto no se cita a San Agustín ni una sola vez. ¿Es que no dijo nada sobre votos o vida consagrada? Es el mejor maestro conocido de las virtudes cristianas de pobreza, obediencia, virginidad y castidad, fundador antes que San Benito del monacato de Occidente, que había conocido en Roma y en Milán, enamorado de la vida común entre los seguidores del Señor. Todas las formas modernas de vida consagrada, tanto apostólicas como contemplativas, pueden alimentar su espiritualidad en maravillosas enseñanzas agustinianas.

Recordamos sus obras explícitas como *De sancta virginitate, De opere monachorum*, aun tratando de un problema muy particular o su famosa *Carta 211*. Recojo por su brevedad y concisión el resumen dedicado por Portalié a la vida religiosa en San Agustín¹¹³. Entra, dice, dentro de un *discreto, moderado y práctico ascetismo*. Mas no se contenta con hacer los mejores elogios a la virginidad en su libro, sino que recomienda la continencia perpetua, *mejor que el matrimonio siendo éste bueno*¹¹⁴. Su *Regla*, eminentemente práctica, ha sido adoptada por la mayor parte de las Órdenes e Institutos de la Iglesia occidental. San Agustín defiende la consagración a Dios por medio de los votos¹¹⁵, la profesión religiosa en general tomando el velo las vírgenes¹¹⁶, la obediencia al prepósito del monasterio¹¹⁷, la pobreza evangélica¹¹⁸, que recomienda también a sus clérigos¹¹⁹.

La ascética de la vida espiritual de los consagrados, aplicada a la vida religiosa, difícilmente supera a la de San Agustín. No puede menos, por lo tanto, de llamarnos la atención la ausencia del Doctor de la caridad en el Decreto conciliar dedicado a la «aspiración a la caridad perfecta por medio de los consejos evangélicos».

APOSTOLICAM ACTUOSITATEM

Nos encontramos ante otro documento conciliar sobre el apostolado de los seglares, para el que San Agustín no ha existido en la Iglesia.

113. *A Guide to the Thought of St. Augustine*, Chicago 1960, p. 285.

114. *Opus imperfectum contr. Julianum IV*, 122: PL 45, 1418.

115. *Serm.* 148, 2, 2: PL 38, 799; 224, 3, 3: PL 38, 1094; *Ep.* 127, 6: PL 33, 486.

116. *Ep.* 150: PL 33, 645.

117. *Ep.* 211: PL 33, 958-965.

118. *De opere monachorum* 25, 32: PL 40, 572.

119. *Serm.* 356, 8-10: PL 39, 1577

Los poderes sacerdotales, proféticos y de gobierno del seglar cristiano en la Iglesia provienen de su bautismo en virtud del cual se hace miembro de Cristo Cabeza y participa de su vida. Es bien sabido con qué énfasis resalta esto San Agustín hablando especialmente del sacerdocio laical. Para él, pues, la vocación cristiana es al igual que para el concilio vocación al apostolado, a la difusión del conocimiento y amor de Cristo. El seglar cristiano vive en la *Civitas* del mundo prolongando en ella el Cuerpo de Cristo.

San Agustín fue muy parco hablando de la jerarquía de la Iglesia, pero recalcó firmemente su carácter desigual entre clérigos y laicos. Ni el problema jerárquico ni el lugar que ocupa el seglar dentro de la Iglesia fueron motivo de controversia en aquel tiempo. *Clérigos y laicos son sacerdotes de Cristo*, aunque con un grado de participación diferente. Establecido este principio le fue fácil al obispo de Hipona establecer los deberes y obligaciones de los bautizados respecto a Cristo y a su Iglesia. También aquí los grados de imposición son distintos.

Comparando la *Ciudad de Dios* con la *Ciudad del mundo* encuentra también en la primera dos clases de personas: los que mandan y los que obedecen¹²⁰. Mas no por ello el laico es en la Iglesia una persona meramente pasiva. Clérigos y laicos son distintos con deberes distintos¹²¹. Su obra principal es ofrecerse a sí mismo en sacrificio con Cristo; *el Señor te quiere a ti*, dice a sus fieles¹²². Ni maniqueos ni donatistas discutieron esto al santo Doctor. Nos es desconocida más allá de esta diferencia entre clérigos en sus diferentes clases y laicos la organización eclesiástica en tiempo de San Agustín.

Merece la pena advertir que en los escritos de San Agustín son *prepósitos* todos los miembros de la clericatura desde el ostiario hasta el obispo e igualmente son *prepósitos* los superiores de los monasterios de monjes y monjas¹²³. La importancia del apostolado del laico en la Iglesia podemos deducirla también de la exaltación que hace de la virginidad y de los casados en medio del mundo¹²⁴. Otra forma de colaborar con la Iglesia es que los casados sobrelleven las desgracias y tribulaciones con la paciencia del santo Job¹²⁵.

120. *De civ. Dei*, XIX, 13: PL 41, 640.

121. *Ibíd.*

122. *Serm.* 48, 2: PL 38, 317.

123. *Ep.* 211, 11: PL 33, 962; 7, 11: PL 1382-1384.

124. *Enarr. in Ps.* 132, 5: PL 37, 1. 731.

125. *De Urbis excidio*, 1, 1: PL 40, 717.

De todo esto podemos deducir que, aun no habiéndose propuesto San Agustín explícitamente el problema del apostolado de los seglares en la Iglesia, nos dejó señalados los principios teológicos que lo justifican y defienden en el Decreto del concilio Vaticano II. El laico no es, pues, para el obispo de Hipona un elemento pasivo que obedece en la Iglesia. La humildad con que les trata en sus sermones demuestra que les reconoce una gran dignidad. Todos los hermanos de Cristo están llamados a ser santos de formas diferentes en la casa de Dios. El seglar cristiano es miembro del Cuerpo de Cristo y de la Iglesia y tiene que dar testimonio de esta fe con la palabra y con la vida. Sus exhortaciones en los sermones en este sentido son innumerables. Debemos reconocer que el Doctor africano sigue proyectando su luz sobre la Iglesia en ese campo.

ORIENTALIUM ECCLESiarUM

Es evidente que tratando de las iglesias orientales católicas no podía el concilio recordar a San Agustín. Su historia, sus instituciones, sus ritos, su organización, etc. eran noticia sin importancia peculiar en tiempo del Santo. Los discípulos de los apóstoles llegaron a Cartago de las iglesias orientales de Siria, Alejandría y Asia Menor, según afirma el mismo San Agustín en sus cartas¹²⁶. Hasta el cisma de Donato la iglesia africana de Cartago disfrutó de una autoridad semejante a la de la iglesia de Roma. Lo más famoso de ella fueron sus mártires, hombres como Tertuliano, Conmodiano, San Cipriano, San Agustín y sus célebres 27 concilios, celebrados del siglo IV al V. La Iglesia oriental y la Iglesia occidental se aceptaron mutuamente hasta el siglo IX.

Precisamente por esto llama la atención con agrado que hablando de la constitución de nuevos Patriarcados cite el Decreto los cánones 17 y 57 sobre la institución de los Patriarcados, del Sínodo Cartaginense del 419 al que asistió San Agustín. Previamente habían sido establecidos en la Iglesia por los concilios de Nicea (a. 325), el de Constantinopla, del 381 y posteriormente por el de Calcedonia del 451, en su c. 12. Los cánones de este Sínodo cartaginense se encuentran en la colección titulada *Codex Canonum Ecclesiae Africanae*. En este Sínodo quedaron reconocidos los Patriarcados de Alejandría y Antio-

126. *Ep.* 43, 7: PL 33, 163; *Ep.* 52, 2: PL 33, 194.

quía y se defendió a la vez al Vicariato apostólico de Tesalónica contra las pretensiones de Constantinopla. El Papa Bonifacio I asumió estas decisiones proclamando a la vez que la iglesia de Roma era la cabeza de todas las iglesias.

El otro detalle aportado por San Agustín sobre las iglesias orientales se refiere a la fiesta de la epifanía de la que ya hemos recordado que, según él, había sido importada al África de la Iglesia oriental.

AD GENTES

Se trata del documento conciliar más agustiniano después de la *Lumen Gentium*. Abre este Decreto formulando los principios doctrinales de la misionología cristiana: El amor de Dios a todos los hombres, la redención universal de Cristo, la universalidad del Evangelio entregado por Jesús a su Iglesia. Estos son también los fundamentos de la actividad misionera, según San Agustín. La propagación de la fe cristiana fue la primera empresa de los apóstoles y de muchos otros misioneros cristianos desconocidos. San Agustín contempla a la Iglesia como un don precioso de Dios destinado a toda la humanidad. Tiene, pues, el derecho y la obligación de predicar el mensaje de Cristo a todos los pueblos. Por adversas que sean para ella las condiciones políticas y sociales de los pueblos nunca podrá renunciar a esa misión. Pertenece a la entraña misma de la «Católica», que la deberá cumplir anunciando la fe en su Señor con el testimonio de la caridad.

La iglesia africana estuvo siempre rodeada de paganismo por todas partes. El padre de Agustín, Patricio, se convirtió por el testimonio de su esposa Mónica. Algunos familiares y amigos eran también paganos. En el siglo III había crecido considerablemente el número de cristianos en África y en general en todo el imperio; sin embargo, seguían siendo minoría. El impulso principal vino de los emperadores cristianos desde la conversión de Constantino. El mayor repudio, por el contrario, vino de la aristocracia romana que no quiso sacrificar su cultura y grandeza conseguidas con el imperio. Agustín nos informa en sus sermones y cartas de la labor misionera de los obispos africanos. Él mismo, aun bloqueado por la controversia donatista y la lucha antimaniquea y antipelagiana, refuta con frecuencia los reparos paganos contra el Cristianismo y aun reconoce que la vida de algunos cristianos representa un impedimento mayor que la escisión de la Iglesia

para la actividad misionera¹²⁷. Los matrimonios entre cristianos y paganos son igualmente un obstáculo a la difusión de la fe cristiana.

Desconocemos los métodos misioneros de la iglesia africana, aunque nos son bien conocidos los personales de Agustín. Todo cristiano, asegura, tiene el deber de conducir a sus conocidos paganos a Cristo, como hizo la samaritana con sus paisanos¹²⁸. Su contacto epistolar con paganos lo aprovechó bien para derrochar amabilidad y refutar falsos argumentos contra la fe¹²⁹. También desaprobó falsos métodos misioneros de algunos grupos cristianos¹³⁰. En dos momentos distintos constata que los paganos comenzaban ya a ocultar las estatuas de sus dioses¹³¹, aunque hacia el año 400 reconoce que *existen en África numerosas tribus a las que aún no se ha anunciado el Evangelio*, ante las cuales no lleva a cabo acción alguna misionera, aunque espera su conversión¹³². Una vez convertidos los paganos quedan residuos de paganismo en su corazón¹³³.

No basta cristianizar el imperio, el deber misionero nos obliga a cristianizar a los «bárbaros»¹³⁴. No nos consta que Agustín tuviera oyentes paganos en sus sermones, pero ciertamente los tenía hasta entre sus amigos. El obispo es el responsable de la labor misionera de una comunidad cristiana incumbiéndole la animación, la coordinación y la supervisión. Esta obligación pertenece también a los seculares cristianos y les invita a que lleven al bautismo *a cuantos puedan*¹³⁵. Las leyes de Teodosio, confiesa, no permiten ahora las persecuciones contra los paganos, que hemos sufrido los cristianos; más todavía, las conversiones tienen que ser completamente libres¹³⁶. Algunos judíos se convertían también, como sucedió en los primeros días¹³⁷, pero aunque manifiesta cierta oposición firme al Judaísmo no puede ser acusado de antisemitismo.

La catequesis en tiempo de Agustín estaba encomendada a los diáconos y a los presbíteros, según los tiempos; pero no se olvida el

127. *Serm.* 5, 8; 47, 28; *Enarr. in Ps.* 70, 1, 17, 10.

128. *In Joan. ev. Tract.* 15, 33; *Serm.* 25, 8 Denis.

129. *Enarr. in Ps.* 54, 13; *Ep.* 16-17; 233-234; 132; 135-137; 90-91; 232.

130. *Ep.* 50; 91, 8; 62, 17; 47, 3.

131. *Enarr. in Ps.* 40, 1, 57; 70, II, 4, 30.

132. *Ep.* 199, 46; 93, 24.

133. *Enarr. in Ps.* 80 14.

134. *Ep.* 197, 4; 199, 46.

135. *Serm.* 25, 8 Denis.

136. *Serm.* 62, 17 sgs.

137. *Ep.* 82, 17; 196, 11; *Contr. Faustum* 12-13.

Santo de recalcar este deber a los padres de familia que tienen que transmitir la fe a sus hijos y cumplen con ello *una función episcopal y misionera*¹³⁸. Son, pues, agentes principales de la misión de la Iglesia.

Esta conciencia de universalidad y la fuerza del amor fueron las armas de la primera Iglesia para difundir la fe, según el Decreto *Ad Gentes*. San Agustín nos recuerda que algunos donatistas sostenían que la fe llegó al África predicada por Simón el Cireneo¹³⁹. Ya hemos dicho que los primeros misioneros de la iglesia africana vinieron del Oriente; sin embargo, siempre tuvieron con grande orgullo la creencia de que Cartago era hija de los apóstoles. Cierta tradición antigua atribuía la predicación cristiana en África a San Pedro o a su discípulo Crescencio. Lo cierto para San Agustín es que África debe su fe a Roma y a sus misioneros¹⁴⁰.

El decreto *Ad Gentes* (AG 1) ha recogido varios textos de San Agustín, pero no ciertamente los más substanciales para fundamentar su misionología. Los apóstoles, siguiendo las huellas de Cristo, crearon las iglesias: *Roma y Cartago son hijas de los apóstoles.... los apóstoles te predicaron y engendraron*¹⁴¹.

La misión de la Iglesia es la misma misión del Hijo (AG 3). A este propósito nos trae de San Agustín el siguiente comentario: *No está sanado lo que no ha sido asumido por Cristo*¹⁴². Alma y cuerpo del hombre han sido salvados por Cristo, dice a los apolinaristas, porque fueron por él asumidos. De este modo demuestra que el Espíritu Santo no nos redimió porque no se encarnó¹⁴³. En este segundo texto citado por el Decreto dice que el Espíritu Santo se apareció en forma de paloma en el bautismo de Jesús significando la inocencia y el amor.

Reconoce aquí el concilio que el Espíritu Santo da la vida a la Iglesia (AG 4). Fue ésta una doctrina muy querida de Agustín. La Iglesia habla en todas las lenguas y supera así la confusión de Babel¹⁴⁴ y reúne a todos en la catolicidad de la fe¹⁴⁵. Estos textos citados por el decreto son sermones predicados con ocasión de la fiesta de Pentecostés aludiendo al cisma donatista. A todas las lenguas y a todos los

138. *In Joan. ev. Tract.* 51, 13.

139. *Serm.* 46, 41: PL 38, 294.

140. *Ep* 43, 7: PL 33, 163.

141. *Enarr. in Ps.* 44, 23 PL 36, 508, 513.

142. *In Joan. ev. Tract.* 23, 6: PL 35, 1. 585.

143. *De agone christiano*, 22, 24: PL 40, 302.

144. *Enarr. in Ps.* 54, 11: PL 36, 636, *Serm.* 271: PL 38, 1. 245.

145. *Serm.* 266, 267, 268, 269: PL 38, 1.225-1.237; *Serm.* 175, 3: PL 38, 946.

pueblos los abraza la Iglesia con la caridad. En la confusión de lenguas estaba representada la soberbia humana y en la humildad de los apóstoles la unión de la Iglesia. Lo que hace el alma en el cuerpo humano eso hace el Espíritu Santo en la Iglesia¹⁴⁶.

Hablando el concilio de los deseos de fraternidad que tenemos todos en nuestro corazón (AG 8) repite un pensamiento de Agustín tratando del amor en la familia: *Amemos aquello que puede ser conducido con nosotros a aquel reino donde nadie dice: Padre mío, sino todos al único Dios: Padre nuestro*¹⁴⁷.

La actividad misionera discurre entre la primera y la segunda venida del Señor (AG 9). La Iglesia misionera recoge cuanto de bueno hay sembrado en el corazón y culturas de los hombres y lo sana, eleva y completa¹⁴⁸: Es éste uno de los textos agustinianos más enjundiosos sobre la inculturación griega y romana del Cristianismo, así como de todos los países de misión. *La iglesia, dice, convoca a ciudadanos de todas las razas y lenguas... sin preocuparse de la diversidad de costumbres, leyes o estructuras que ellos tengan para conquistar o mantener la ciudad terrena... con tal de que no pongan obstáculos a la religión...* Coincide plenamente con la misionología del Vaticano II.

Por último, el Decreto (AG 14) se apoya en San Agustín para sostener su doctrina sobre la pertenencia a la Iglesia por el deseo y buena voluntad: Los catecúmenos son ya de la Iglesia de Cristo, asegura el santo Doctor¹⁴⁹ *porque tienen el signo de la cruz en la frente.*

UNITATIS REDINTEGRATIO

San Agustín tuvo que sufrir en su propia carne el problema ecuménico de su tiempo con el cisma donatista. A él dedicó sus mejores esfuerzos y hasta le tocó padecer persecución. El cisma no terminó hasta el concilio de Cartago del 411, gracias al tesón del obispo de Cartago Aurelio y de su buen amigo Agustín, aunque siguieron sus ramificaciones. Consagrado obispo de Cartago Ceciliano el año 311 no fue aceptado por los obispos de Numidia alegando que el obispo consagrante había sido *tráidor* en la persecución de Diocleciano. En su lugar consagraron a Mayorino, a quien después sucedió Donato, que

146. *Serm.* 267, 4: PL 38, 1231.

147. *De sermone domini in monte*, I, 41: PL 33, 1. 250.

148. *De civit. Dei* 19, 17: PL 41, 646.

149. *In Joan. ev. Tract.* 11, 4: PL 35, 1476.

dio el nombre al cisma. Para comprender a Agustín en su controversia con los donatistas es preciso tener en cuenta que estaban inficionados de nacionalismo y por ello fueron perseguidos por diversos emperadores, partidarios a su vez de la Iglesia católica. Los vagabundos o *circumcelliones* llenaron de terror aquella región de África, tal vez infectados también de ideas políticas contra el Imperio.

Teológicamente los donatistas eran rigoristas, defensores de la «Iglesia de los santos de Novaciano y de la invalidez de los sacramentos administrados por los *traditores* y por sus amigos. Consecuentemente rebautizaban a los convertidos a su iglesia, la única verdadera constituida por santos. Nunca aceptaron el argumento de San Agustín sobre Cristo, el verdadero ejecutor de los sacramentos. Existieron en África hasta la invasión musulmana.

San Agustín sufrió de ellos molestias, persecuciones, insultos; su actitud en cambio, hacia los donatistas en sus numerosos escritos, debates, cartas, concilios fue dialogante y llena de comprensión. Creía en la fuerza de sus razones. A veces apeló a la fuerza impelido por sus excesos y crueldades¹⁵⁰; pero mantuvo siempre la serenidad tanto en los escritos dirigidos a los paganos, como a herejes y cismáticos. Rechazó enérgicamente la pena de muerte¹⁵¹. Al margen de los problemas sociales y políticos vinculados a donatistas y herejes Agustín fue un hombre del mejor corazón ecuménico de nuestro tiempo. Demuestra esto su talante en la *Ciudad de Dios* o en el *De vera religione*, dirigidos a los paganos. Otro ejemplo lo tenemos en su *Tratado contra los judíos*, que termina de este modo:... *prediquemos esto con caridad hacia ellos*¹⁵².

Este Decreto (UR 3) expone admirablemente su espíritu ecuménico con los hermanos separados, incorporados por el Bautismo a Cristo y que por ello, dice, «reciben con justo derecho el nombre de cristianos». Se sirve de San Agustín, para quien los bautizados son hijos de la Iglesia¹⁵³. El decreto conciliar ha recogido con esta sola cita de Agustín el fundamento y raíz del ecumenismo. Añádase a esto la pertenencia a Cristo y a la Iglesia *en el corazón*, según el santo obispo y habremos comprendido el carácter ecuménico del pensador africano. En esta *Enarración* exhorta a los fieles a la caridad y a rezar por los

150. *Ep.* 88, 7: PL 33, 302-309; *Ep.* 185, 25: PL 33, 804; *Ep.* 89: PL 33, 309-313.

151. *Ep.* 100: PL 33, 366; *Contr. Cresconium* III, 50, 55: PL 43, 526.

152. PL 42, 51-64.

153. *Enarr. in Ps.* 32, 2, 29: PL 36, 299.

paganos y por los separados de la Iglesia para que vuelvan a la unidad. Son nuestros hermanos, aunque ellos, negando nuestro bautismo, no lo quieren reconocer.

INTER MIRIFICA

Se trata del último de los Decretos del concilio. Después de la invención de la imprenta los medios de comunicación social que más han afectado a la actividad apostólica de la Iglesia se han desarrollado en los siglos XIX y XX. San Agustín no conoció otros medios que los libros, la correspondencia sirviéndose de los caminos de piedra romanos, el púlpito de Hipona y la humilde burra con la que hacía la visita pastoral a sus fieles. Lógicamente el decreto no lo menciona en ninguna de sus ideas prácticas.

Sin embargo, al obispo de Hipona le preocupan todos los medios que sirvan a la Iglesia para cumplir su misión evangelizadora y pastoral. Muchos de sus principios sobre la libertad y los derechos de la Iglesia para predicar el Evangelio son válidos para nuestro tiempo. La Iglesia es para el Santo un camino de salvación y de perdón para toda la humanidad. ¿Quién le puede negar el derecho a difundir por todos los medios este mensaje?

En la *Ciudad de Dios* contempla a la Iglesia desarrollando su vida y actividad dentro de la sociedad civil, el estado romano. Ser cristiano no es para él un privilegio, sino un derecho de todos los hombres llamados a la salvación. Esta sociedad religiosa tiene sus derechos que le vienen de arriba y además traspasa las fronteras del imperio. Aun siendo su misión espiritual contribuye más que nadie a la justicia y a la paz de los pueblos. Son ideas suficientes para entender el pensamiento de Agustín dentro de un contexto de la sociología moderna. De acuerdo con esta política tenemos que interpretar el decreto conciliar en relación con el uso de los medios de comunicación y el deber de las autoridades civiles de respetar los derechos de la Iglesia a desarrollar su actividad evangelizadora y pastoral.

DECLARACIONES

La primera de las tres se titula **Dignitatis humanae** y trata de la libertad religiosa. Una sola cita de Agustín, auténticamente fundamental

en el documento, le ha servido al concilio (DH 10) para ilustrar esta Declaración. En ella predomina el pensamiento de la libertad en el acto de fe¹⁵⁴. Nadie puede ser forzado a abrazar la fe, le dice a Petiliano. Recomienda la misericordia, pero admite, sin embargo, la severidad contra los pérfidos. Sólo justifica la fuerza contra el mal comportamiento.

La declaración gira en torno a la cualidad que más sobresale de la dignidad humana: la libertad y responsabilidad de la persona. Se trata naturalmente de la libertad religiosa de cada uno de los hombres y de las comunidades y de los derechos de la Iglesia frente a los poderes civiles para ejercer su misión. Los principios agustinianos que hemos recordado para fundamentar el derecho de la Iglesia a usar los medios de comunicación modernos sirven igualmente para justificar sus derechos fundamentados en los derechos de la persona humana.

La declaración conciliar es una clara manifestación de personalismo, es decir, un intento de exaltar la dignidad humana. Manuel Mounier, Zubiri, Laín Entralgo, Urs von Balthasar lo hicieron vinculando a la persona con el otro. San Agustín lo hizo afirmando que *cada hombre es persona e imagen de la Trinidad en cuanto ser espiritual*¹⁵⁵. Tal vez a esta declaración le faltó poner el fundamento de la libertad con San Agustín en el hombre imagen de Dios.

GRAVISSIMUM EDUCATIONIS

Ni siquiera sonaba a los oídos de los relatores el nombre de Agustín como autor del libro *De Catechizandis rudibus*. Tampoco aquí la problemática de los tiempos de Agustín tiene algo que ver con la época moderna en relación con la enseñanza y la educación. El santo obispo conoce el origen del vocablo *educatio*, derivado de *educere*, que significa extraer. Consiste en ir sacando poco a poco la imagen de Dios que todos tenemos grabada en el alma. En este sentido agustiniano el fin de la educación y el fin de la persona humana son coincidentes desde el punto de vista natural y sobrenatural. La Declaración se ha contentado con exponer este derecho principal de la persona.

Tampoco interesó al concilio hacer una clasificación de las diversas formas de educación según su objetivo: preescolar, de adultos, física, etc. Siempre fue prevalente en la Iglesia su preocupación por la

154. *Contr. litt. Petiliani*, 1. 2, 83: PL 43, 315; *Ep.* 35: PL 33, 135.

155. *De Trinitate* XV, 7, 11: PL 42, 1.065.

educación religiosa. San Agustín valoró mucho la educación en la virtud de la castidad y de la caridad como parte de la educación cristiana del que aspira al seguimiento integral de Cristo, ejercitándose en toda clase de deberes.

La faceta más conocida de San Agustín en el terreno de la educación tiene que ver con la formación de los adultos en la fe a la que dedicó su libro *De catequizandis rudibus*, dirigido al diácono Deogracias, encargado de la educación de los catecúmenos. Ante todo le recomienda que exponga a los convertidos adultos el lado agradable de la fe, que no sea cansino y les ponga ejemplos que ganen su atención. Esta es también la pedagogía del Vaticano II manifestando el rostro más hermoso de la Iglesia a los hombres de nuestro tiempo. En este sentido muchas de las ideas de Agustín hubieran sido iluminadoras en esta Declaración.

NOSTRA AETATE

Nada aprovechable encontraron los redactores del concilio en San Agustín para esta Declaración. ¿Acaso fue un intransigente y extremista? Es el documento más corto del concilio. No se alude al Santo en el mensaje del concilio ni cuadraba con el Breve de la clausura. Tampoco en el discurso de Juan XXIII de apertura o en el de la clausura de su primera parte, ni en el de la apertura de Pablo VI de la segunda sesión, ni en el de clausura de esta segunda etapa, así como en el de apertura de la tercera sesión o en el de clausura de esta tercera, aun siendo este Papa tan aficionado a la lectura y estudios de los escritos de San Agustín.

Pablo VI, experto agustinólogo, lo cita en el Discurso de 10 de septiembre de 1965 en la apertura de la cuarta y última sesión. El amor nos dirige al conocimiento de la verdad, según aquella sentencia de San Agustín: *Ninguna cosa se conoce perfectamente si no se ama perfectamente*¹⁵⁶. Así debían proceder los Padres conciliares, con un grande amor a la Iglesia.

No aludió al Santo en su discurso para promulgar tres Decretos conciliares, ni en el de la promulgación de la Constitución sobre la sagrada revelación y el Decreto sobre apostolado seglar, ni en el de

156. *De diversis quaest.* 83: PL 40, 24.

clausura en la basílica vaticana o en el de la plaza de San Pedro con la misma ocasión.

CONCLUSIÓN

Nos quedan por investigar los olvidos de los teólogos conciliares y, sobre todo, las pistas de luz que les daba el Santo, como Jesús en el cuadro de Murillo iluminando el camino a San Juan de Dios, que lleva de noche a un enfermo sobre sus hombros. Sin advertirlo, por la influencia de Agustín en el pensamiento tradicional cristiano, fueron también iluminados. Nos recuerda esto la hermosa concepción agustiniana sobre el *maestro interior*.

Permitidme que os advierta dónde encuentro la dependencia mayor del concilio Vaticano II de San Agustín: En su empeño por mostrar al mundo una Iglesia con el rostro más hermoso. Hasta me atrevería a afirmar que el obispo de Hipona logró este objetivo en su tiempo con más elegancia que el concilio. Esta hermosura la manifiesta incluso cuando tiene que defender a la Iglesia contra los herejes. Su apología resulta siempre gratificante al espíritu. Se me ocurre esta anécdota de Chesterton sobre cierto marino inglés que ya jubilado visitó todos los países del mundo buscando el que fuera más hermoso para vivir en él. Con esta idea se fue adentrando en todos los países en los que trabajando como marino había visitado sus puertos. Cuando encontró el que él creía más hermoso de la tierra se quedó en él. Tiempo después y disfrutando ya de sus fuentes, ríos y montañas descubrió lleno de alegría que había vuelto a Inglaterra.

La Iglesia de Agustín y la del Vaticano II, con todos sus hombres pecadores dentro, es lo más bello que ha hecho Dios. No soy investigador, sí, tal vez, un teólogo de tercera división. No os extrañéis de que mi trabajo os haya parecido más un sermón que una conferencia teológica.

La eclesiología, dice Hans Küng, adquiere matices diferentes si la expone un teólogo, un maestro espiritual de las comunidades cristianas o un apologeta impugnando a los herejes. Pero San Agustín es un pensador, un teólogo que ama a la Iglesia y le duele; pero sobre todo es un hombre que cree en la verdad, buscó la verdad y creyó haberla encontrado en ella. El misterio de la Iglesia se ilumina con las ideas

que nos dieron de ella, bajo el color de los prismas más diversos, desde el anacoreta hasta el mayor genio cristiano, Agustín de Hipona.

Para entender a la Iglesia es preciso juzgarla desde la fe. Se trata de una comunidad de fe o congregación de fieles. Fue el primero San Agustín en distinguir la fe en el Dios que existe (*credere Deum*), en su palabra (*credere Deo*) o entrando en él (*credere in Deo*). Tanto el concilio como Agustín contemplan a la Iglesia desde esta triple perspectiva. De ahí su belleza¹⁵⁷. Porque creemos en la Iglesia, a la Iglesia y desde la Iglesia pudo afirmar Agustín que *no creería en el evangelio si no se lo garantizara la autoridad de la Iglesia*. La fe en Dios y la fe en Cristo suscitan y estimulan nuestra fe en la Iglesia. El hombre moderno choca con grandes dificultades para creer en la Iglesia precisamente por empeñarse en contemplarla desde fuera, desde su visibilidad. La lucha entre la Ciudad de Dios y la Ciudad del diablo no es la lucha entre una Iglesia visible y otra invisible. El Vaticano II habla con Agustín de una Iglesia o Ciudad de Dios que peregrina entre las vicisitudes del mundo y los consuelos divinos.

No menos iluminadora encuentro para el concilio la idea agustiniana sobre el Reino de Dios o Señorío de Cristo en el mundo en relación con el *Imperium* que había ilusionado a no pocos pensadores cristianos desde Constantino. El Estado y la Iglesia separados y colaborando mutuamente, según el concilio, caminan para Agustín relacionándose mutuamente hacia una consumación del Reino de Dios en la patria celeste. El poder civil dimana de la Providencia divina, pero ha de estar fundado en la justicia y favorecer siempre la adoración de Dios. La Ciudad de Dios termina de este modo en el Reino de Dios consumado en el cielo de los elegidos. El Reino de Cristo aquí es como una especie de Reino milenario que un día se convertirá en el Reino eterno de Dios y de Cristo. Sin embargo, muchos teólogos de la Edad Media identificaron o unieron de tal modo la Cristiandad y el Imperio que sacaron de la Ciudad de Dios de Agustín a los herejes, musulmanes, judíos y paganos. Con el Vaticano II hemos vuelto a la gloriosa concepción principal de Agustín viendo a la Ciudad de Dios uniendo a todos los hombres en un plan salvador de Dios hasta que su Reino resplandezca en todo su esplendor.

La exclusión que padecieron los judíos en la Edad Media quisieron justificarla algunos teólogos con la autoridad de Agustín. Pero no,

157. *In Joan. ev. Tract.* 29, 6; 48, 3.

los judíos están para este santo Doctor dentro de la Ciudad de Dios. La Iglesia vivía a su lado y tenía que evangelizarlos¹⁵⁸. La convivencia durante siglos entre judíos y cristianos fue igualmente enriquecedora para ambos.

Ciertamente San Agustín combatió con ardor a los herejes. Sin embargo, se mostró con ellos grandemente respetuoso. Baste este testimonio: *Pues no penséis, hermanos, que pudieron surgir las herejías por obra de algunas almas pequeñas. Sólo hombres grandes crearon las herejías*¹⁵⁹. Reconoce también el Santo nuestra culpa advirtiendo que los herejes se llevaron muchas de nuestras doctrinas por no haberlas nosotros estimado y observado como debíamos. De aquí debemos partir para entender el movimiento ecuménico y el diálogo interreligioso del concilio. Si no aceptamos la sinceridad y grandeza de los herejes a la vez que nuestra parte de culpa el ecumenismo será un fracaso. Tal vez a San Agustín le faltara cierta comprensión ante la recomendación del concilio de que en ese diálogo no haya ni vencedores ni vencidos. Quería que aceptaran su verdad porque para él era la verdad de Dios.

Tenemos que reconocer, que San Agustín influyó poderosamente en la represión de los herejes de la Edad Media. Sin embargo, no es menos cierto que agotó todas las posibilidades de diálogo, de palabra y por escrito, para convencer a los donatistas y siempre se opuso a la pena de muerte aun siendo la herejía una ruptura de la unidad del Imperio. Sólo después de su fracaso y ante casos fragantes de violencia y de orden público apeló a la fuerza contra ellos interpretando a San Lucas 14, 23, el *compelle intrare*.

¿Son los pecadores miembros de la Iglesia? A San Agustín se debe la distinción primera entre pertenecer al cuerpo o al alma de la Iglesia, *in corpore* o *in corde*. El trigo y la cizaña están mezclados en ella. En un alarde de amor a la Iglesia la definió como una *casta meretriz*.

Ante el panorama de tantas herejías y deformaciones cristianas en todos los tiempos resulta legítimo preguntarse si la Iglesia de verdad, la auténtica Iglesia de Jesús puede ser descubierta. Es evidente que siendo un don de Dios para toda la humanidad no está escondida a nuestros ojos. Desde el concilio de Constantinopla del 381 (Lo conoció San Agustín?) confesamos nuestra fe en la Iglesia dotada de cua-

158. ALVAREZ MAESTRO, Jesús, OAR, *Teología del pueblo judío*, ed. El Reino, Madrid 1970.

159. *Enarr. in Ps.* 124, 5: PL 37, 1. 632.

tro propiedades que a la vez son otras cuatro notas distintivas que sirven para conocerla. La Iglesia es una, por la caridad de sus miembros, santa por el fin que tiene asignado, católica, por su universalidad y apostólica por sucesión legítima. La Iglesia, pues, no está escondida debajo del celemín. San Agustín acude a ellas para exaltar su grandeza ante sus fieles cristianos sirviéndose también de ellas para demostrar a los herejes cuál es la verdadera Iglesia. Lo hace en cada caso con matices diferentes. Contra los donatistas acentúa la santidad frente a los pecados de los donatistas desde su origen y su catolicidad o universalidad frente al pequeño grupo de Donato. La presuntuosa actitud de los maniqueos pretendiendo explicar con la razón, entre otros, el misterio del bien y del mal brinda a Agustín la ocasión de pregonar la sabiduría de la Iglesia enseñando la verdadera doctrina de Jesús, el consentimiento de todos los pueblos y razas de la tierra, la autoridad moral de que disfruta en el mundo por los milagros que en ella se operan, la alegría de su esperanza mucho mejor que el pesimismo maniqueo, los ejemplos de caridad que en ella se multiplican constantemente desde su origen, su catolicidad evidente a todos los ojos y la apostolicidad o legítima sucesión apostólica. La Iglesia, pues, poseía para Agustín unas propiedades que avalaban su credibilidad al modo de verdaderas credenciales. El concilio no ha querido hacer apología.

Durante la controversia antidonatista la Iglesia era para Agustín la *Católica* por antonomasia y católico es el cristiano unido a la Iglesia universal, es decir, no separado de ella como los herejes. Católico significó ortodoxo o auténtico cristiano, siempre perfectible. Con el Edicto de Teodosio del 380 llegó a significar el verdadero ciudadano romano. Sin embargo, gracias a la influencia de San Agustín el calificativo católico siguió significando la universalidad de la Iglesia hasta nuestros días. Hoy mismo las iglesias separadas quieren llamarse también católicas, pero advierte Hans Küng, tienen que acudir a otro sobrenombre llamándose viejo-católica, cristiano-católica, anglocatólica, etc. Se cumple de este modo la observación de San Agustín a los herejes y cismáticos de su tiempo que *cuando hablan no con los suyos, sino con los extraños, sólo llaman católica a la que es católica. Porque no puede entenderse, si no la distinguen con el nombre con que es llamada por todo el orbe*¹⁶⁰.

La Reforma del siglo XVI quiso también hacer suyo este nombre

160. *De vera religione*, 7, 12: PL 34, 128.

quitándosele a la Iglesia que abandonaban llamándola romana. Tampoco han logrado su objetivo. San Agustín nos avisó ya de esto: *Aunque todos los herejes quieren llamarse católicos, no hay hereje al que un extraño le pregunte dónde se reúne «la católica», que se haya atrevido jamás a señalar su propia basílica o su propia casa*¹⁶¹. Hans Küng reconoce que muchas iglesias protestantes han tenido que renunciar a este título. Una vez más Agustín lleva razón con siglos de anticipación.

El repetido axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación» fue interpretado rigurosamente por los Padres y teólogos Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, Cipriano, Jerónimo. La Iglesia era como el arca de Noé fuera de la cual no se salvó nadie del diluvio. Agustín distinguió entre herejías graves y leves y excluía también de la salvación a los herejes de baja calidad¹⁶². Este mismo rigor se observa en su discípulo Fulgencio de Ruspe. Sin embargo, San Agustín matizó la propuesta en el sentido de aceptar la pertenencia a la Iglesia y la posibilidad de salvación en ella con la buena voluntad del corazón¹⁶³. Los escolásticos medievales desconocieron este Agustín comprensivo y liberal hasta el punto de ser igualmente rigoristas que los Padres citados. Fue necesario llegar al siglo XVI con Trento, Belarmino y Suárez para que se aplicara a la salvación por la Iglesia la distinción del bautismo recibido *in re vel in voto*, y más tarde al Vaticano II, que asume la distinción de San Agustín de pertenecer a la Iglesia *en el cuerpo y en el corazón* (LG 14) y nos habla de los que *desconocen inculpablemente el evangelio de Cristo y su Iglesia*, de que *la divina Providencia no niega los auxilios de la salvación a los que sin culpa no llegaron todavía a un claro conocimiento de Dios... y llevan una vida recta... o le buscan con sinceridad de corazón* (*Ibid.* 16). De modo explícito el concilio asumía la doctrina de San Agustín.

De la santidad de la Iglesia habla muchas veces Agustín, pero lo hizo principalmente refiriéndose al texto de San Pablo a los romanos sobre la Iglesia esposa de Cristo *sin mancha ni arruga*. Dos son los sentidos diversos, según el Santo, que tiene la frase paulina: Carece de mancha y arruga la Iglesia interna e invisible constituida por Cristo y las cosas de Cristo; la Iglesia visible, en cambio, está constituida por hombres pecadores que necesitan la salvación del Señor y no será

161. *Contr. ep. Manichaei* 4, 5: PL 42, 175.

162. *Serm. ad Caesariensis ecclesiae plebem* 6, CSEL 53, 174.

163. *De Bapt. contr. Donat.* V, 28, 39: PL 43, 197; III, 19, 26: PL col. 152; V, 18, 24 col. 189; *In Joan. ev. Tract.* 61, 2: PL 35, 1800.

sin mancha ni arruga hasta su presentación escatológica por Cristo al Padre. Refiriéndose a las muchas veces que habló de la santidad de la Iglesia nos hace esta aclaración en sus *Retractaciones*: *Cuando en mis libros califico a la Iglesia como sin mancha ni arruga, no ha de entenderse como si ya lo fuera, sino que se prepara para serlo. Porque, de presente, por razón de su mucha inexperiencia y flaqueza de sus miembros tiene que confesar de nuevo cada día «Perdónanos nuestros pecados»*. La Iglesia va de camino, de la mano de Cristo, como dice el concilio con palabras de Agustín *peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios* (LG 8).

No es el momento de exponer la doctrina de Agustín sobre el primado de Pedro o el del Romano Pontífice. Lo hicieron ya expertos agustinólogos. El concilio, que habló abundantemente de esto, no se acordó de San Agustín. Lo verdaderamente cierto en esta materia es que San Agustín entendió el texto de Mateo 16, 18 sgs. en el sentido del poder de atar y desatar dado a la Iglesia. *Por la primacía de su apostolado Pedro la representaba de manera general... era el primero de los apóstoles... Mas cuando se le dijo «a ti te daré las llaves del reino de los cielos» él representaba a toda la Iglesia. La Iglesia, pues, que tiene su fundamento en Cristo, de éste recibió, en Pedro, las llaves del reino de los cielos, esto es el poder de atar y desatar los pecados. Porque lo que la Iglesia tiene como propio, esto es simbólicamente Pedro en la piedra; por este símbolo se entiende ser Cristo la piedra, Pedro la Iglesia.*

En el Decreto *Apostolicam actuositatem* sobre el sacerdocio general y el apostolado de los laicos no necesitó luz alguna el concilio de San Agustín. Sin embargo, el obispo de Hipona conoció una Iglesia en la que el laico tenía muchas más prerrogativas que antes del concilio Vaticano II. Él mismo fue eminente escritor cristiano y apóstol antes de recibir el sacerdocio ante los insistentes ruegos de los fieles y de su obispo Valerio. Mucho de lo que debe la Iglesia a Agustín lo hizo por ella siendo laico. Como Agustín fueron siempre muchos los bautizados que desarrollaron un brillante apostolado en la Iglesia. El autor del libro *De Magistro* fue de laico un maestro dentro de ella con sus libros escritos principalmente en Casiciaco *Contra Academicos, De beata Vita, De Ordine, Soliloquia* y *De Immortalitate Animae*.

La Iglesia, la Ciudad de Dios peregrina, tiene según San Agustín un futuro, un día séptimo de descanso hacia el cual camina: *Esta séptima edad será nuestro sábado, cuyo final no será un atardecer, sino*

*el día del Señor como un octavo día eterno, que fue santificado por la resurrección de Jesucristo, y prefigura el descanso eterno no sólo del cuerpo, sino también del espíritu. Allí vacaremos y veremos, veremos y amaremos, amaremos y alabaremos. He aquí lo que será en el fin sin fin. ¿Pues qué otro es nuestro fin, sino llegar al reino que no tiene fin?*¹⁶⁴.

Debemos confesar con satisfacción que San Agustín estuvo muy presente como hilo conductor en los documentos principales del Vaticano II. No obstante, es justo reconocer también que las citas del pensador africano son muchas veces ocasionales y sin aprovechar de ellas todo el sentido que el Santo les dio. Parece como si peritos y redactores sólo hubieran pretendido demostrar la verdad del concilio con la verdad del obispo de Hipona.

Tal vez, por mi parte, no he acertado, limitando mi investigación a la presencia de San Agustín en el concilio. A mi entender deberíamos hacer los agustinos otro trabajo mucho más profundo y más serio: Estudiar todos los temas tratados en el concilio: La Iglesia y cada uno de sus problemas, la Iglesia y el mundo, la Palabra de Dios, la Liturgia, el episcopado, el monacato, etc. en San Agustín citando dentro de ellos al concilio Vaticano II. De esta forma se vería qué es lo agustiniano, qué es lo tradicional y cuáles fueron las novedades de este concilio. Es, pues, necesario otro congreso agustiniano.

BIBLIOGRAFÍA

Directamente relacionados con el tema:

- FAVALA, Gaspare, «La Chiesa comunione de salvezza. Dottrina cattolica e pensiero agostiniano dopo il Concilio Vaticano II»: *La Civiltà Cattolica* 122 (1971) 439-452.
- MORÁN, José, «La presenza di S. Agostino nel Concilio Vaticano II»: *Augustinianum* 6 (1966) 450-488.
- MORÁN, José, «Sellados para la santidad. Comentario teológico-agustiniano al Decreto *Perfectae Caritatis* del Concilio Vaticano II»: *Archivo teológico agustiniano* (1967)
- TURRADO, Argimiro, *Chiesa e Salvezza. Atti della Settimana Agostiniana Pavese 1973*, Pavía 1975, 19-44.

164. *De civ Dei* XXII, 30, 5: PL 41, 804.

Representativo en esta materia:

DÍAZ, Gonzalo, OSA - MISCIOSCIA, Stefania, *Pablo VI cita a San Agustín. Apuntes del Papa Montini*. San Lorenzo del Escorial, Madrid 2004, 345 pp.

Otros libros consultados:

CAPÁNAGA, Victorino, *Agustín de Hipona*, Madrid 1974.

Gran Enciclopedia Rialp, Ed. Rialp, Madrid 1974.

GRABOWSKI, *The Church*, New York 1957.

JEDIN, Hubert - REGGEN, Konrad, *Manual de Historia de la Iglesia*, vol. IX, Barcelona 1984.

KÜNG, Hans, *La Iglesia*, Barcelona 1968.

PORTALIÉ, Eugène, *A Guide to the Thought of St. Augustine*, Chicago 1960.

RATZINGER, Joseph, *El Nuevo Pueblo de Dios*, Barcelona 1972.

**CUARENTA AÑOS DE LA CONSTITUCIÓN
DEI VERBUM. BALANCE Y PERSPECTIVAS**

JOSÉ MANUEL SÁNCHEZ CARO
Rector de la Universidad Católica de Ávila

1. INTRODUCCIÓN

En un reciente trabajo acerca de los cuarenta años de la Constitución dogmática sobre la divina revelación, *Dei Verbum*, el autor comienza aludiendo al significado de los cuarenta años. Recuerda que, en términos bíblicos, 40 años es un lapso importante; es el tiempo transcurrido por Israel en el desierto, hasta transformarse en una verdadera comunidad y tomar luego posesión de la tierra prometida de Canaán. Evoca también los cuarenta días y cuarenta noches que Jesús permaneció en el desierto, sufriendo la tentación; y los cuarenta días después de la resurrección, cuando confirmó la fe de sus discípulos. Además de ser el número que se identifica con una generación¹. Todo ello hace significativa esta fecha y nos lleva a preguntarnos si, en estos cuarenta años, al igual que sucede con la cifra bíblica, la constitución *Dei Verbum* ha servido para hacer un recorrido transformador a la Iglesia, al menos en lo relativo a la Escritura y a la palabra de Dios.

Por otra parte, no cabe duda de que esta constitución, al igual que todo el concilio, se sitúa en la senda abierta por los otros dos grandes concilios precedentes, el concilio de Trento y el concilio Vaticano I. El primero porque, en el marco de la reforma protestante, centrada en la Sagrada Escritura, es el momento que marca una reflexión a fondo sobre no pocas de las cuestiones relacionadas con la Sagrada Escritura; el segundo, porque, como respuesta a una sociedad que confía bá-

1. Se trata de la ponencia de Mons. John Onaiyekan, Arzobispo de Abuja, Nigeria, en el Congreso *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*, organizado por la Federación Bíblica Católica y el Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, celebrado en Roma los días 14 al 18 de septiembre de 2005, con ocasión del 40 aniversario de la *Dei Verbum*. El título de la ponencia es «De *Dei Verbum* a *Novo Millennio Ineunte*. El proceso de recepción de *Dei Verbum* a la luz del cambio de paradigma en los últimos 40 años». Cf. http://www.deiverbum2005.org/Paper/onaiyekan_s.pdf

sicamente sólo en la razón, tuvo que definir la dimensión sobrenatural de la Escritura y abordar las cuestiones relativas a la revelación.

Lo ha puesto de relieve claramente el cardenal Walter Kasper recientemente, haciendo un sustancioso recorrido por los problemas de las relaciones entre Sagrada Escritura, Tradición y Magisterio desde Trento, para luego afirmar que en DV el Concilio Vaticano II abordó con honestidad las cuestiones que habían quedado arrinconadas desde hacía demasiado tiempo, se interesó de nuevo por el problema ecuménico, suavizó la relación entre interpretación histórica y eclesiológica de la Escritura y acogió la primera en el seno de la Iglesia². En el fondo, las cuestiones tratadas en esos dos concilios, coincidentes con las principales tratadas en la *Dei Verbum*, son como todos sabemos las relativas a la naturaleza de la revelación, la Escritura, la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. Con relación a la Escritura, la constitución es particularmente rica e importante. Probablemente sea el documento magisterial solemne más amplio y completo que, en la Iglesia católica haya nunca tratado de la Sagrada Escritura. En particular, como veremos, tienen una gran importancia las cuestiones en torno a la interpretación bíblica y a su presencia en la vida de la Iglesia.

2. BREVE NOTA SOBRE LA RECEPCIÓN DE LA *DEI VERBUM*

Todos conocemos bien las amplias discusiones que suscitó este documento, el único que recorrería todas las sesiones del Concilio, hasta encontrar su actual formulación y no es el caso de volver a repetir las una vez más³. En términos generales, y aunque en no pocos

2. W. KASPER, «*Dei Verbum audiens et proclamans*, «escuchar la palabra de Dios con devoción y proclamarla con valentía». La Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la revelación», en *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*, op. cit.

3. Sobre la historia y elaboración de la *Dei Verbum*, puede verse específicamente U. BETTI, «Storia della costituzione dogmatica *Dei Verbum*», en *La costituzione dogmatica sulla divina rivelazione* (Turín-Leumann 1967, 4ª ed.) 11-68; pueden además consultarse los comentarios, por ejemplo, G. RUIZ, «Historia de la constitución «*Dei Verbum*», en L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Comentarios a la constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación* (Madrid, BAC 1969) 3-99; segunda edición ampliada, L. ALONSO SCHÖKEL - A. M. ARTOLA (eds.), *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario a la Const. «Dei Verbum»* (Bilbao, Mensajero 1991). Muy completo, R. BURIGANA, *La Bibbia nel Concilio. La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II* (Bologna, Il Mulino 1998). Recientemente ha vuelto a relatar

aspectos supuso un cambio importante en la percepción de la revelación y de la Escritura en la Iglesia, puede decirse que la Constitución ha sido ampliamente recibida en la Iglesia actual, si bien no han dejado de surgir discusiones, algunas importantes, como veremos. Para la organización de nuestro trabajo, dividiremos la exposición en dos grandes capítulos, siguiendo en esto la misma organización del documento conciliar: la recepción de su enseñanza sobre la revelación (capítulos I-II) y la recepción de cuanto dice acerca de la Escritura Sagrada (capítulos III-VI). En torno a estas dos profundas realidades de la Iglesia, íntimamente relacionadas entre sí, pero no idénticas, se mueve toda la Constitución. Y en torno a estos dos polos, organizaremos básicamente nuestra exposición. Con relación a la primera, las cuestiones pendientes —en parte desde la reforma protestante y Trento, pero también desde el Vaticano I, que estudió la revelación en la Iglesia frente al ambiente racionalista del momento— son, como veremos, el concepto de revelación, y su relación con la Tradición y el Magisterio de la Iglesia. Acerca de la Escritura, las cuestiones son del máximo interés: su naturaleza, la interpretación, y el lugar de la Escritura en la vida de la Iglesia.

Ha sido el papa Benedicto XVI, quien en su discurso a los participantes en el Congreso de la Federación Bíblica Católica, con ocasión de los cuarenta años de la *Dei Verbum*, ha expresado una valoración bien positiva de la recepción y de los frutos de este documento en la Iglesia:

«Agradecemos a Dios que en estos últimos tiempos, gracias también al impulso dado por la Constitución dogmática *Dei Verbum*, se ha revalorizado profundamente la importancia fundamental de la Palabra de Dios. A raíz de esto se ha producido en la vida de la Iglesia una renovación, sobre todo en la predicación, en la catequesis, en la teología, en la espiritualidad y en el mismo camino ecuménico. La Iglesia siempre tiene que renovarse y rejuvenecerse, y la Palabra de Dios, que nunca envejece ni se agota, es un medio privilegiado para este fin. Es efectivamente la Palabra de Dios la que, por medio del Espíritu, nos guía siempre de nuevo hacia la verdad completa (cf. Jn 16,13)».

los antecedentes y pormenores del itinerario conciliar de la *Dei Verbum* J. A. GONZÁLEZ GARCÍA, «La Palabra de Dios en el Postconcilio. Recuperando una realidad vital», en S. L. PÉREZ LÓPEZ (ed.), *Cuarenta años de postconcilio. Retos pastorales* (Santiago de Compostela, Instituto Teológico Compostelano 2005) 81-104.

Por otra parte, en el mismo congreso, Mons. John Onaiyekan, Arzobispo de Abuja en Nigeria, a quien se había encomendado la ponencia sobre la recepción de la DV en estos últimos cuarenta años, se expresa con términos positivos acerca del asunto, subrayando que con la DV la Biblia, en gran medida, se ha convertido de nuevo en el libro de la Iglesia; la Escritura Sagrada se ha vuelto vital para los estudios teológicos, comenzándose a realizar el deseo del Concilio de que ella sea el alma de la teología; la exégesis bíblica científica, ya animada por documentos como la *Providentissimus Deus* de León XIII, y la *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII, se ha convertido en tarea habitual de los exegetas católicos, que pueden dialogar sobre este asunto prácticamente en términos de igualdad con sus colegas de otras confesiones; además, esta constitución ha sido un gran paso, para facilitar el diálogo ecuménico entre las Iglesias, y ha dejado despejado el camino para una valoración positiva de las Escrituras judías⁴.

Como vamos a ver enseguida, no todo ha sido ni es fácil, pero, en general, las valoraciones de la recepción de este documento del Vaticano II puede decirse que han sido positivas, según puede verse consultando la bibliografía existente al respecto⁵.

3. SOBRE LA REVELACIÓN Y LA FE

Ya en el mismo comienzo de la Constitución, el planteamiento que se hace sobre la revelación es notablemente diferente a cuanto la teología hasta aquel momento venía subrayando. De una revelación centrada en la manifestación de las verdades necesarias para la salvación, hecha por Dios a los hombres en un tiempo determinado, que se con-

4. J. ONAIYEKAN, «De *Dei Verbum* a *Novo Millennio Ineunte*. El proceso de recepción de *Dei Verbum* a la luz del cambio de paradigma en los últimos 40 años», op. cit. http://www.deiverbum2005.org/Paper/onaiyekan_s.pdf

5. Pueden verse algunas valoraciones de la constitución en los primeros veinticinco años, p. ej. R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)* 95-158; Facultad de Teología San Vicente Ferrer, *La Palabra de Dios y la hermenéutica. A los 25 años de la Constitución «Dei Verbum» del Concilio Vaticano II*. Actas del VI Simposio de Teología Histórica (Valencia 1991); N. CIOLA (ed.), «La «*Dei Verbum*» trent'anni dopo. Miscellanea in onore di Padre Umberto Betti o.f.m. (Roma, Pontificia Università Lateranense 1995): *Lateranum* 61 (1995) 265-641; una valoración más actual de los efectos de la constitución en estos últimos cuarenta años, cf. H. SAUER, «Die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*», en F.X. BISCHOF/S. LEIMGRUBER [ed.], *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte* (Würzburg 2004) 232-251.

cluye con el último apóstol, pasa en el n. 2 a describir la revelación como la autorevelación de Dios a los hombres y la manifestación de su voluntad, que se lleva a plenitud por Cristo, palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo. La revelación se describe, pues, primariamente en categorías personales, como una conversación entre amigos. Paralelamente, la fe es descrita como respuesta personal ante Dios (frente al concepto más reductor, tan divulgado por los clásicos catecismos de Astete y Ripalda, que describen la fe como «creer lo que no vimos»). La fe lleva consigo, por tanto, una adhesión intelectual y un ejercicio libre de la voluntad, que acepta a una persona y con ella, cuanto ella manifiesta, siempre naturalmente, con la ayuda imprescindible de la gracia. Este concepto personalista de revelación y de fe, deriva en gran parte de la teología personalista católica, especialmente de origen francés, frente al concepto de revelación como depósito de verdades, clásico en la teología neoescolástica, vigente en muchos lugares hasta las mismas vísperas del Concilio⁶. La acentuación de la dimensión personal de la fe llevó en algunos casos a dejar en la sombra precisamente la dimensión de comunicación de verdades, subrayando al Dios que se comunica, pero olvidando en parte lo que Dios comunica. Es un peligro ya previsto por la misma constitución en el n. 6, donde se insiste en que la revelación es no solamente de la persona de Dios, sino también de verdades, y que tiene como finalidad la salvación. Este aspecto lo ha subrayado de una manera interesante G. Collins, haciendo

6. Una visión clásica de la neoescolástica, puede leerse en el clásico tratado de S. TROMP, *De Revelatione Christiana* (Roma, PUG 1950) 70-72; en el extendido manual de los años cincuenta y sesenta, *Sacrae Theologiae Summa* I (Madrid, BAC 1950) 89, M. Nicolau define la revelación como *manifestatio veritatis occultae homini factae per Deum*. Para una presentación personalista de la fe, y con ella de la revelación, recordemos las obras de J. Mouroux en los años cuarenta, entre ella la más leída, *Creo en ti. Estructura personal de la fe* (Barcelona, Juan Flors 1964); original francés de 1949; una síntesis accesible del pensamiento de este autor, en J. MOUROUX / J. COLOMER, «Carácter personal de la fe», en L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Comentarios a la constitución «Dei verbum»*, op. cit. 194-217. Sobre esta cuestión, cf. también la tesis doctoral de D. CUEVAS GÁMEZ, «*Placuit Deo in sua bonitate seipsum revelare* : génesis, historia y alcance teológico de *Dei Verbum* n. 2. Algunas aportaciones a la teología de la revelación (Roma, Università Pontificia Salesiana 1997). Para una visión histórico-teológica del concepto de revelación entre los dos últimos concilios, cf. H. BROUILLARD, «Le concept de Révélation de Vatican I à Vatican II», en J. AUDINET, *Révélation de Dieu et langage des hommes* (París 1972); se encontrarán también muy buenas exposiciones históricas en la última edición de S. PIÉ NINOT, *La Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15)* (Salamanca, Secretariado Trinitario 2001, 4ª ed. renovada).

hincapié en la dimensión histórica de la revelación (dimensión de pasado) y su dimensión actual (dimensión de presente). Según este autor, que recorre varios documentos conciliares en los que se evidencia cómo el concilio Vaticano II usa el concepto de revelación en estas dos claves temporales, sería más preciso hablar de revelación fundante y revelación dependiente: «En cuanto a la auto-comunicación de Dios, los apóstoles han participado de un modo fundante, más tarde los demás cristianos han participado de un modo dependiente, es decir, que dependen de los testimonios apostólicos»⁷. La revelación pasada sería la revelación fundante, mientras que la dependiente es la revelación en acto. Desde esta perspectiva adquiere una respuesta más matizada la cuestión de cuándo la revelación fundante se cerró. La respuesta tradicional —con la muerte del último apóstol—; o la más radical de Rahner —con la muerte y resurrección de Cristo— puede completarse de manera más exacta considerando el tiempo en que los apóstoles y los primeros misioneros de la Iglesia, bajo la guía del Espíritu Santo, interiorizaron plenamente los contenidos de la revelación y sus consecuencias. De este modo, en las dos fases de la revelación se mantendría perfectamente su doble dimensión: la dimensión personal de automanifestación de Dios, y la dimensión de contenido o manifestación de verdades⁸.

Todavía hay otras dos dimensiones enlazadas entre sí, que ha puesto especialmente de relieve el texto de *Dei verbum*. Se trata de la presentación de la revelación por medio de obras y palabras intrínsecamente unidas (n. 2), así como la dimensión histórico-salvífica de la revelación, que es una consecuencia de lo anterior (n. 3-4). En relación a lo primero, fue importante la obra de R. Latourelle, *Theologie de la révélation*, aparecida en 1963⁹. Se recogía en esta obra una amplia historia de la teología de la revelación, católica y protestante, incorporando las reflexiones últimas acerca de la dimensión interpersonal de la revelación, así como su dimensión histórica, recordando que el culmen de la revelación es la Palabra hecha carne, es decir, Cristo

7. J. COLLINS, «Revelación: pasado y presente», en R. LATOURELLE, (ed.), *Vaticano II*, op. cit. 102; cf. también de J. COLLINS, *Theology of Revelation* (Cork 1968) 45-49; *Fundamental Theology* (Nueva York/Londres 1981) 101-102.

8. Véase el artículo y los trabajos de Collins, citados en la nota anterior.

9. R. LATOURELLE, *Théologie de la Révélation* (Brujas/París, Facultés S. I. de Montreal 1963); la segunda edición (1966) incorpora ya una reflexión sobre la constitución conciliar; hay traducción española, *Teología de la Revelación* (Salamanca, Sígueme 1966; 7ª ed. 1989).

mismo, revelador del Padre en un momento culminante de la historia con hechos y palabras¹⁰.

Por otra parte, la acentuación de la dimensión histórica de la revelación respondía también a una recuperación de la historia en el ámbito de la interpretación de la Biblia, frente al dominio de una interpretación existencialista y a-histórica como la de R. Bultmann. El manifiesto que publican el año 1961 W. Pannenberg, teólogo sistemático protestante, y un pequeño grupo de exegetas del círculo de Heidelberg, influidos especialmente por la teología veterotestamentaria de las tradiciones bíblicas de Gerhard von Rad, es todo un programa incluso en el título: «La revelación como historia»¹¹. La primera de las siete tesis defendidas, afirma que la auto-revelación de Dios, según los testimonios bíblicos, no se ha realizado directamente, al modo de una teofanía, sino indirectamente, por medio de los hechos históricos de Dios. Esta afirmación no está lejos de la recogida en la constitución. No obstante, por varias razones que ahora no son del caso, estamos todavía lejos de la estructura cuasi sacramental de la revelación, hecha de acontecimientos, que encuentran su aclaración en las palabras; y de palabras, que apoyan su credibilidad en hechos.

Inmediatamente, se pasa a exponer brevemente la revelación en el contexto de la historia de la salvación. Este concepto había sido discutido en los años anteriores al Vaticano II sobre todo en ámbitos protestantes. La discusión se centraba entre una pura dimensión vertical de la Historia de Salvación, como defendía R. Bultmann (Cristo se hace presente en el hoy de la existencia del creyente que acoge con fe la palabra de Dios en la Escritura), y una dimensión horizontal (la historia es el ámbito de la salvación, que se desarrolla por etapas y tiene su punto culminante en Cristo)¹². El Concilio, sin excluir la presencia

10. R. LATOURELLE, *op. cit.* 1989, 454-458.

11. W. PANNENBERG y otros, *La revelación como historia* (Salamanca, Sígueme 1977; original de 1961); puede seguirse todo este recorrido en L. MALDONADO, *El menester de la predicación* (Salamanca, Sígueme 1972) 83-109; cf. S. LANZA, «*Gestis verbisque*. Fecondità di una formula», en N. CIOLA, *La Dei Verbum* *op. cit.* 49-78: *Lateranum* 61 (1995) 315-44..

12. Cf. la recensión de R. Bultmann a la obra clave de Cullmann, en «*Heisgeschichte und Geschichte*, zu O. Cullmann «*Christus und die Zeit*»: *Theologische Literaturzeitung* 73 (1948) 659-666; también, O. CULLMANN, *La Historia de la Salvación* (Barcelona 1967). Una exposición de la discusión y sus consecuencias, se encontrará en E. RASCO, «*Dos estudios sobre la Historia de la Salvación*»: *Gregorianum* 48 (1967) 326-339; L. MALEVEZ, «*le message de Jésus et l'histoire du salut*»: *Nouvelle Revue Théologique* 89 (1967) 113-34.

viva de Cristo en cada momento de la historia (dimensión vertical), hacía una exposición histórica y progresiva de la salvación (dimensión horizontal), dando así un marco concreto a la revelación. En este contexto, y como un preámbulo de la revelación positiva, sitúa el concilio la revelación parcial de Dios por medio de la obra de la creación, asumiendo en ese contexto la doctrina del Vaticano I, tradicional en la Iglesia desde Rom 1,20 (cf. DH 3015). El relieve dado a la dimensión histórico-salvífica de la revelación tuvo sus efectos de una manera importante en la exposición catequética de la historia bíblica. Lo que hasta ese momento había sido «historia sagrada», es decir, una exposición historizada y plana, sin distinguir grados de historicidad, del relato bíblico, pasaba ahora a convertirse en historia de salvación. Dos publicaciones en España marcan esta orientación del Concilio con toda claridad: la exposición de la religiosa reparadora Margarita Riber, y el catecismo de la Conferencia Episcopal Española «Con vosotros está». Los dos pequeños volúmenes de la autora primera son, a mi modo de ver, la primera presentación del contenido de la Biblia en clave de historia de salvación, superando el esquema de las clásicas historias sagradas. El catecismo aludido, aparte su mayor o menor funcionalidad, marca un hito, al utilizar masivamente la Escritura y al adoptar, dentro del esquema pedagógico y didáctico exigido por los preadolescentes a los que va dirigido, una exposición acorde con el esquema general de la historia de la salvación¹³. Por otra parte, es clara la influencia de toda esta doctrina en la elaboración y orientación del Catecismo de la Iglesia católica, que se inicia precisamente con una presentación personalista de la revelación de Dios, enmarcada en el esquema de la historia de la salvación¹⁴.

13. M. RIBER, *Biblia y catequesis. I. Antiguo Testamento* (Madrid, PPC 1964); *Biblia y catequesis. II. Nuevo Testamento* (Madrid, PPC 1965); CEE, *Con vosotros está*, 4 vol. (Madrid, Secretariado Nacional de Catequesis 1976); ID., *Con vosotros está. Manual del educador. I. Guía doctrinal*, 2 vol. (Madrid, Secretariado Nacional de Catequesis 1976); sobre esta interesante cuestión, véase el extracto de la tesis de J. L. MARTÍN BARRIOS, *La dimensión bíblica de la pastoral catequética en España desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días* (Roma, Pontificia Università Salesiana 1992), con amplia bibliografía.

14. *Catecismo de la Iglesia Católica*. Nueva edición conforme al texto latino oficial (Madrid, Asociación de Editores del Catecismo 1999) nn. 50-184, pp. 23-56.

4. SOBRE LA TRADICIÓN

En el capítulo II de la constitución se trata de la transmisión de la revelación. Esta transmisión es llevada a cabo por los apóstoles, enviados por Jesucristo y asistidos por el Espíritu Santo, mediante la predicación, el ejemplo de vida, las instituciones y la Escritura. Notemos, pues, que el nacimiento de la Escritura se sitúa en la línea de la tradición (n. 7). En consecuencia, se afirma que los libros sagrados (se trata directamente de los escritos por los apóstoles, por tanto del NT) expresan de un modo especial la predicación apostólica (n. 8). Los evangelios, consecuentemente, no son biografías. Además, se nos dice que la tradición (oral y escrita) es parte constitutiva del Pueblo de Dios, la Iglesia, y crece en ella con la ayuda del Espíritu Santo (n. 8). Se trata, pues, de una Tradición viva.

En cuanto a la relación entre Tradición y Escritura, evitando la afirmación de la doble fuente de la revelación, hasta entonces relativamente común, se enseña que ambas manan de la misma fuente, se unen en un mismo caudal, corren hacia un mismo fin (n. 9). No son por tanto dos fuentes diversas de la revelación. Este fue uno de los asuntos más discutidos y tiene trascendencia ecuménica.

Finalmente se expresan de manera matizada las relaciones entre Escritura, Tradición y Magisterio. El depósito sagrado de la Palabra de Dios, confiado a la Iglesia, lo constituyen la Tradición y la Escritura (no el Magisterio). Lo propio del Magisterio de la Iglesia es «interpretar auténticamente la palabra de Dios, oral o escrita». Pero en ningún caso está por encima de la palabra de Dios, sino a su servicio. Se trata, pues, de tres realidades diferentes, de diversa importancia, aunque ligadas entre sí (n. 10).

Muchas son las consecuencias de las afirmaciones aquí contenidas. Se eliminaba la interpretación del decreto de la sesión IV del concilio de Trento sobre la aceptación de los sagrados libros y las tradiciones (DH 1501-05), en el sentido de afirmar dos fuentes diversas de la revelación, con lo que se abría un claro horizonte hermenéutico, pero, además, se reforzaba la relación entre Tradición y Escritura, hasta el punto de que, por una parte, la Escritura es producto de la Tradición viva de la Iglesia, y necesita de ella, bajo la asistencia del Espíritu, para ser constantemente interpretada y actualizada; por otra parte, la Tradición necesita siempre la referencia a la Escritura, ya que ésta es, formalmente, la única *locutio Dei*, la única y verdadera palabra de Dios.

Es en este sentido, como ha sido posteriormente profundizado el concepto de Tradición viva, que se presenta como una Tradición dinámica, movida por el Espíritu, como una epiclesis constante de la Escritura en la Iglesia, según la expresión de la liturgia oriental, que se oyó en el Concilio. La Tradición, así concebida, es una tradición dinámica, que consta de la doble dimensión de ser memoria viva de la Iglesia, que remite constantemente a los hechos y palabras fundantes de la Iglesia, y profecía siempre alerta de la misma Iglesia, mediante la cual, con la luz del Espíritu, la Iglesia va descubriendo constantemente la respuesta de la Escritura a los interrogantes de cada tiempo¹⁵.

Son muchas las consecuencias de este planteamiento, que se han ido desarrollando a lo largo de los últimos cuarenta años. Desde el punto de vista positivo, las consecuencias ecuménicas de esta visión de la Tradición viva de la Iglesia han sido importantes. El documento más relevante es sin duda la relación de Montreal, de la Comisión «Fe y Constitución» del Consejo Ecuménico de las Iglesias, acerca de la Tradición y las tradiciones en la Iglesia en 1963. No podemos pasar por alto este año. Es el segundo año del Vaticano II, concilio al que por primera vez asisten observadores de otras Iglesias cristianas; y es también el año en que asisten por primera vez a una Conferencia de Fe y Constitución representantes de la Iglesia ortodoxa (como asistentes de pleno derecho) y representantes de la Iglesia católica (como observadores). La cercanía entre la concepción de Tradición y el vocabulario usado con el de la *Dei Verbum* es notable. Todos vivimos en el seno de la Tradición que nos llega desde el AT y el Evangelio, en el que hunde sus raíces, se afirma. Somos cristianos —dice la relación de Montreal— por la Tradición del Evangelio (la *parádisis* del *kerigma*) testimoniada en la Escritura y transmitida en el seno de la Iglesia, y mediante ella por la acción del Espíritu Santo¹⁶. La recuperación de la Tradición,

15. Véase sobre todo esto la original exposición de L. Alonso Schökel acerca del dinamismo de la Tradición, en L. ALONSO SCHÖKEL, (dir.), *Comentarios a la constitución «Dei Verbum»*, op. cit. 266-310; también, M. SEMERARO, «Temi ecclesiológici nel capitolo secondo de la *Dei Verbum»*, en N. CIOLA (ed.), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo*, op. cit. 123-145; *Lateranum* 61 (1995) 389-411; datos interesantes, con bibliografía, en S. PIÉ NINOT, *La Teología Fundamental*, op. cit. 601-5.

16. Cf. E. FLESSEMAN VAN LEER - J. M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *Autoridad e interpretación de la Sagrada Escritura en el movimiento ecuménico* (Universidad Pontificia, Salamanca 1991; Ginebra 1980), y especialmente mi ensayo introductorio «Para un diálogo ecuménico sobre Teología de la Sagrada Escritura, a propósito de las relaciones de Fe y Constitución sobre autoridad e interpretación de la Sagrada Escritura»: *Diálogo Ecuménico* 26 (1991) 263-289, con bibliografía complementaria sobre la cuestión.

especialmente en los cultivadores de la tradición canónica de la Escritura, es otro de los síntomas de acercamiento ecuménico, a partir de esta concepción dinámica de la Tradición viva de la Iglesia, como veremos un poco más adelante al tratar de la interpretación bíblica.

Sin embargo, también tuvo consecuencias menos positivas en la Iglesia este concepto de Tradición viva. Recordemos que, con ocasión de la ilegítima ordenación episcopal conferida por el arzobispo cismático M. Lefebvre el 30 de junio de 1988, fue Juan Pablo II quien afirmó que, en las raíces de una tal acto estaba la influencia decisiva de un concepto de tradición que, además de ser contradictorio en sí mismo por el hecho de oponerse «al magisterio universal de la Iglesia, que reside en el obispo de Roma en el colegio episcopal», es también incompleto, «porque no tiene en cuenta suficientemente el carácter vivo de la Tradición»¹⁷. De este modo se percibe la importancia del concepto de Tradición para la teología y la vida de la Iglesia.

Las consecuencias de la doctrina expuesta para la relación entre Tradición y Escritura por una parte, y Magisterio de la Iglesia por otra son también importantes. En primer lugar, han evitado la tentación de situar el Magisterio de la Iglesia al lado de la Escritura y la Tradición. En efecto, el Magisterio no es fuente de la revelación, sino intérprete auténtico de la Tradición y la Escritura, sobre la cual en ningún caso puede estar, puesto que su misma naturaleza es la de servir a la Palabra, nunca sustituirla. Por otra parte, la Escritura se ha situado en el mismo ámbito en que nace la Tradición viva de la Iglesia, es decir, en el seno de la comunidad cristiana, de la cual forma parte constitutiva. En consecuencia, toda lectura auténtica de la Escritura ha de hacerse en el mismo ámbito en el que ésta ha nacido, bajo la acción del mismo Espíritu con que fue escrita. Ese Espíritu, que puede soplar donde quiera, está sin embargo garantizado únicamente en la comunidad eclesial, y de él responden quienes tienen la responsabilidad de

17. «La raíz de este acto cismático se puede individualizar en una imperfecta y contradictoria noción de Tradición: imperfecta porque no tiene suficientemente en cuenta el carácter vivo de la Tradición, que —como enseña claramente el Concilio Vaticano II— arranca originariamente de los Apóstoles, «va creciendo en la Iglesia con la ayuda del Espíritu Santo; es decir, crece la comprensión de las palabras e instituciones transmitidas, cuando los fieles las contemplan y estudian repasándolas en su corazón...» (*Dei Verbum* 8). Pero es sobre todo contradictoria una noción de Tradición que se oponga al Magisterio universal de la Iglesia, el cual corresponde al Obispo de Roma y al Colegio de los Obispos. Nadie puede permanecer fiel a la Tradición si rompe los lazos y vínculos con aquél a quien el mismo Cristo, en la persona del Apóstol Pedro, confió el ministerio de la unidad en su Iglesia», Carta Apostólica *Ecclesia Dei* (2 de julio de 1988) n. 4.

mantener fielmente la enseñanza apostólica, es decir, los obispos y el papa, el Magisterio de la Iglesia. Como he afirmado en otra parte, la Sagrada Escritura ha sido confiada a la Iglesia, que es por tanto el lugar por excelencia de la acogida y comprensión de la Escritura y de la Tradición. El oficio del Magisterio de la Iglesia viene exigido por la naturaleza jerárquica de ésta y su tarea no es colocarse sobre la Escritura, sino interpretarla auténticamente. De este modo, la Escritura es en la Iglesia la norma última y definitiva, *norma normans non normata*. La tarea del Magisterio de la Iglesia es ponerse a la escucha de la Palabra, custodiarla celosamente y explicarla con fidelidad, todo lo cual hace con la asistencia del Espíritu Santo. De esta manera la interpretación de la Escritura que hace el Magisterio es auténtica (*Dei Verbum* 10b) y su interpretación es norma próxima obligatoria, *norma normata*, para toda la comunidad eclesial¹⁸.

Las consecuencias prácticas de esta actitud en la Iglesia posconciliar las expresa mejor que nadie el florecimiento actual de la exégesis en la Iglesia católica y, como veremos, la importante aportación positiva de la misma Pontificia Comisión Bíblica en estos últimos años. Ya la nueva normativa de la Comisión, promulgada en 1971 por Pablo VI, cambia totalmente su orientación y es fruto de esta nueva manera de relacionarse estudiosos y magisterio de la Iglesia, expresada en los números estudiados de manera general y concretada en el n. 23 de la Constitución con relación a los exegetas. La finalidad de la Comisión, se dice en la nueva normativa, es promover adecuadamente los estudios bíblicos y ayudar al Magisterio de la Iglesia en la interpretación de la Escritura; sus miembros han de ser estudiosos de las ciencias bíblicas; se puede solicitar en determinados momentos la opinión de expertos no católicos, y la Comisión ha de estar en contacto con las instituciones dedicadas a los estudios bíblicos, tanto católicas como no católicas¹⁹. Los temas estudiados y los documentos aportados suponen

18. Véase A. M. ARTOLA / J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*. Introducción al estudio de la Biblia 2 (Estella, Verbo Divino 1992, 3ª ed.) 351-6; G. ARANDA, «Magisterio de la Iglesia e interpretación de la Escritura», en J. M. CASCIARO (ed.), *Biblia y hermenéutica*. VII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra (Pamplona 1986) 529-62; R. E. BROWN, *Biblical Exegesis and Church Doctrine* (Londres 1986); buena síntesis con bibliografía en F. A. Sullivan, «Magisterio», en R. LATOURELLE - R. FISICHELLA - S. PIÉ NINOT (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental* (Madrid, Paulinas 1992) 841-9.

19. *Enchiridion Biblicum*. Documenti della Chiesa sulla Sacra Scrittura. Edizione bilingue (Bologna, EDB 1993) = EB, nn. 722-739.

un cambio notable de la actitud de la PCB con relación a la exégesis y a los exegetas. Todos ellos tienen gran interés y suponen una actitud positiva y orientadora, que ha merecido la mejor acogida²⁰.

Finalmente, no sería completa esta relación de efectos del capítulo presentado de la constitución, si no dejásemos constancia de lo que ha supuesto en la reorganización de la Teología Fundamental. No es éste el lugar de hacer una crónica que ha sido ya escrita con detalle. Baste indicar que, a conclusión del concilio Vaticano II la teología fundamental se hallaba sumida en una cierta crisis de identidad, tanto por lo que se refiere a las cuestiones que debía tratar, como al método de tratarlas. Se ha hecho un camino largo, y hoy florecen de nuevo los estudios de teología fundamental, con una orientación básica, la de intentar comprender mejor el misterio de Dios y presentarlo como creíble, de manera que se muestre cómo una opción de fe es una actitud no absurda e irracional, sino razonable y «sensata». Pero la teología fundamental se ha enriquecido además con una serie de cuestiones teológicas y fronterizas y especialmente con la discusión de cuestiones epistemológicas propias de la filosofía y la teología, que hacen de ella uno de los campos más apasionantes de la reflexión teológica actual²¹.

20. Hasta ahora, los documentos más importantes publicados por la PCB son el relativo a Biblia y Cristología de 1984 (EB 909-1039), sobre la unidad y diversidad de la Iglesia en 1988 (EB 1093-192); sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia (1993) y sobre el pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana (2001).

21. Véase el libro diagnóstico, dirigido por R. LATOURELLE y G. O'COLLINS, *Problemas y perspectivas de Teología Fundamental* (Salamanca, Sígueme 1982, original italiano de 1980), especialmente el primer apartado sobre problemas de identidad y método, con trabajos de J.-P. Torrell, D. Tracy, R. Latourelle y C.M. Martini; interesante es también G. LORIZIO, «La rivelazione fra Teologia e Filosofia in alcune figure del pensiero post-moderno», en N. CIOLA (ed.), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo*, op. cit. 7-48 = *Lateranum* 61 (1995) 273-314; una equilibrada presentación histórica, con especial incidencia en el período comprendido entre la constitución *Dei Verbum* y la encíclica *Fides et ratio* de Juan Pablo II (1988), más una bibliografía de las recientes publicaciones de teología fundamental, en S. PIÉ NINOT, *La teología fundamental*, op. cit. 30-85; ejemplo del amplio campo de preocupaciones de la teología fundamental actual es el *Diccionario de Teología Fundamental* de 1990-1992, citado en nota 18; el artículo «Teología Fundamental» (1437-71), elaborado por los editores del Diccionario y enriquecido en varias perspectivas por autores españoles, es la mejor síntesis para entender el camino realizado, las dificultades habidas, la orientación actual y la diversidad de intereses de esta rama de la teología. En él se presenta la Teología Fundamental como una disciplina específica del saber teológico, cuyo objeto material y formal propio sería la *automanifestación* y la *autoentrega* de Dios en Jesucristo y la *autocredibilidad* de esta manifestación que él constituye por su presencia en el mundo. Por otra

5. SOBRE LA NATURALEZA DE LA ESCRITURA

Los capítulos III al V de la constitución se dedican a la Sagrada Escritura y, probablemente, sea en este campo donde puedan percibirse mejor los efectos de un documento conciliar que ha sido definido recientemente como la «Carta Magna» de la exégesis católica²². Algo parecido afirma el relator de la ponencia sobre la recepción de la *Dei Verbum* en el congreso de la Federación Bíblica Católica sobre los cuarenta años de este documento conciliar. En efecto, Mons. John Onaiyekan, Arzobispo de Abuja, Nigeria, afirma que, gracias a la constitución, la Biblia se ha convertido plenamente en el libro de la Iglesia; la Sagrada Escritura vuelve a ser el alma de la teología; la exégesis científica ha florecido y los estudios bíblicos han recibido un notable impulso, continuando y fortaleciendo el impulso de anteriores documentos pontificios, como las conocidas encíclicas bíblicas *Providentissimus Deus* (1893) y *Divino Afflante Spiritu* (1943); se ha facilitado el diálogo ecuménico; y se ha puesto de relieve el valor de las Escrituras judías, coincidentes con el Antiguo Testamento cristiano²³. Estas optimistas apreciaciones son muy justas, como veremos, y reflejan algunas de las riquezas de vida bíblica que la constitución ha hecho posible.

parte, la diversidad de cuestiones «fronterizas» que abarca hoy la Teología Fundamental puede verse en el número que cada año dedica a esta disciplina la revista *Concilium* a partir del número 46 (1969), donde se expone la situación de la teología fundamental en aquel momento.

22. C. Ettl, «The Rediscovery of the Word of God. The Second Vatican Council and the *Dei Verbum*»: *Bulletin Dei Verbum* 72/73 (2004) 4-10. El Boletín es la publicación oficial de la Federación Bíblica Católica. El autor dice que la *Dei Verbum* es la carta magna tanto de la exégesis católica, como de la pastoral bíblica: «In article 12 the fundamental principles of historical criticism are quite clearly laid out, for the first time in the context of a conciliar document. Moreover, these principles are explicitly endorsed and acknowledged as necessary. The historical character of revelation and the human form of its transmission are emphasized (...) It is hardly surprising therefore that for many Catholic biblical scholars this very article 12 of the *Dei Verbum* represented something like the «Magna Charta» for their exegetical work. The fact that Catholic biblical scholars have been able to move about freely for a long time now in the wide field of biblical interpretation, employing all the reasonable aids and methods, and that they are able to do so with considerable self-confidence – all of this they attribute in no small way to the Second Vatican Council and above all to the *Dei Verbum*».

23. J. ONAIYEKAN, «De *Dei Verbum* a *Novo Millennio Ineunte*. El proceso de recepción de *Dei Verbum* a la luz del cambio de paradigma en los últimos 40 años», *op. cit.* http://www.deiverbum2005.org/Paper/onaiyekan_s.pdf

Pero, vayamos por partes. El n. 11, primero del capítulo III, junto con el n. 13 expresan de manera sobria los datos básicos acerca de la naturaleza de la Escritura. Se nos dice que la Escritura contiene y ofrece la revelación, y que esto es posible por haber sido escrita bajo la inspiración del Espíritu Santo. A su vez que ésta es la razón decisiva por la cual la Iglesia ha recibido estos libros como canónicos. Inmediatamente se hace una sobria descripción de la inspiración, subrayando que los verdaderos autores literarios de los escritos bíblicos son los hagiógrafos, de los que Dios se ha valido, respetando su libertad e inteligencia, para comunicar a los hombres lo que él quería. En toda esta exposición lo característico es que se asumen fórmulas ya conocidas por Trento y el Vaticano I, fórmulas tradicionales y voluntariamente genéricas, no estrictamente técnicas o conceptuales, para evitar con todo cuidado apoyarse en cualquier escuela teológica. Finalmente, se da una orientación muy importante a la cuestión de la verdad, «que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra».

Los párrafos anteriores tienen, en un primer análisis, más importancia por lo que no dicen, que por lo que afirman. En efecto, en el primer documento presentado a los Padres del concilio se proponía una recepción oficial en la Iglesia de la teoría instrumental, para explicar la colaboración entre Dios y los hagiógrafos. Basta con leer cualquiera de las historias de este documento, como las reseñadas anteriormente, para percatarse de ello. Hasta tal punto esto se hizo notar, que en un primer momento pareció que el documento nada avanzaba sobre la teología de la inspiración. Así, por ejemplo, si quisiéramos resumir lo que sobre este punto concreto dice un actual historiador de la teología, podríamos resumirlo en una sola frase: el fin de las discusiones de escuelas²⁴.

En realidad, hasta ese momento la discusión sobre la inspiración había originado uno de los debates más movidos de la teología católica²⁵.

24. Cf. B. SESBOUÉ, *Historia de los dogmas. IV. La Palabra de la Salvación* (Secretariado Trinitario, Salamanca 1997; París 1995) 425-37; cf. también la presentación que hace Antonio Izquierdo del reciente simposio sobre la Escritura inspirada, en A. IZQUIERDO, *Scrittura ispirata. Atti del Simposio internazionale sull'ispirazione, promosso dall'Ateneo Pontificio «Regina Apostolorum»* (Ciudad del Vaticano. L.E.Vaticana 2002) 13-16, con interesante y abundante bibliografía. Es significativo el título de la obra de O. LORETZ, *Das Ende der Inspirationstheologie: Chancen eines Neubeginns* (Stuttgart 1974) 2 vol.

25. Para la historia de la teología de la inspiración antes e inmediatamente después del concilio, pueden verse J. BEUMER, *La Inspiración de la Sagrada Escritura*. Histo-

De hecho, tras el concilio, todos los manuales de introducción a la Biblia, tanto por lo que se refiere a la teología de la inspiración, como a la interpretación bíblica aparecen como inservibles para la docencia y se vive un primer momento de desconcierto. El clásico tratado *De inspiratione* se remite a la teología fundamental, en el tratado de la revelación; el *De canone* es remitido a la eclesiología; y el *De interpretatione* se remite a las cuestiones de hermenéutica que se estudian en la filosofía. Como he escrito en otra parte, la orientación en parte controversiástica de nuestros manuales de Introducción General a la Sagrada Escritura, pierde ahora su sentido y significación. Los grandes temas de discusión acerca de la inspiración bíblica y la inerrancia dejan de tener la importancia que hasta ahora tenían. Y la reflexión filosófica sobre hermenéutica, junto con las aportaciones de Bultmann, comienzan a crear problemas en los tratados de hermenéutica, siempre tan teóricamente claros. Nada tiene de particular que haya un tiempo en que nadie se atreva a publicar un manual. De hecho, como ya he dicho otras veces, el proyecto francés de rehacer la Introducción a la Biblia de Robert-Feuillet, sigue incompleto hasta hoy. Se le ha añadido el adjetivo «crítica» al sustantivo introducción, se publicó en 1974 la introducción al AT y se han añadido muchos suplementos a la del NT. Pero nunca se ha publicado el volumen primero, que supiera el tratado de introducción general de la anterior edición preconiliar²⁶.

El primer manual verdaderamente postconciliar es el de V. Mannucci en 1981. Es, sin duda, el primero que, conservando básicamente la estructura de los clásicos manuales de Introducción General a la Escritura, asume los resultados del Vaticano II, especialmente de la *Dei Verbum*, con toda conciencia. Además está escrito con verdadero espíritu postconciliar. La sobriedad de su tratamiento de la inspiración bíblica, su tratamiento del canon, abierto ecuménicamente y dialogan-

ria de los Dogmas I, 3b (Madrid, BAC 1973); J. T. BURTCHAEEL, *Catholic Theories of Biblical Inspiration since 1810* (Cambridge 1969); B. VAWTER, *Biblical Inspiration* (Londres 1972); A. M. ARTOLA, «Treinta años de reflexión sobre la inspiración bíblica»: *Estudios Bíblicos* 47 (1989) 363-415; ID., *La Escritura inspirada. Estudios sobre la inspiración bíblica* (Bilbao Universidad de Deusto 1994); ID., «Inspiración y verdad en la Biblia. Desde la *Providentissimus Deus* hasta hoy», en A. GALINDO GARCÍA / J. BARRADO BARQUILLA (eds.), *León XIII y su tiempo* (Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca 2004) 547-669.

26. H. CAZELLES (ed.), *Introduction à la Bible. II. Introduction critique à l'Ancien Testament* (París, Desclée 1973); versión española, Barcelona, Herder 1981; A. GEORGE - P. GRELOT, *Introduction critique au Nouveau Testament* (París, Desclée 1977) 5 vol.; versión española, Barcelona, Herder 1983, 2 vol.

do con las nuevas corrientes de la teología protestante, y su tratamiento lleno de interés de la hermenéutica bíblica suponían una renovación en el campo de la introducción católica a la Biblia²⁷. Después, como reconocen todos, hay que poner el de la Asociación Bíblica Española, concretamente los dos primeros volúmenes de la colección *Introducción al Estudio de la Biblia*. Por lo que la inspiración y al canon se refiere, sus autores son Antonio María Artola y yo mismo. La primera edición es de 1989²⁸.

Afortunadamente, en los últimos quince años la investigación y el estudio acerca de la inspiración se ha vuelto a plantear, si bien ahora sin ribetes polémicos, buscando soluciones al misterio de fe que representa la colaboración de un autor humano con Dios, para constituir un libro plenamente humano y plenamente divino, desde perspectivas no pocas veces originales²⁹.

Por otra parte, la nueva manera de plantear la inspiración bíblica debe poder dar respuesta, por una parte, a la realidad humana del texto. Desde este ángulo, un texto bíblico puede ser sometido a interpretación crítica igual que cualquier otro texto antiguo. Esta dimensión humana garantiza, por tanto, la legitimidad de los métodos histórico-

27. V. MANNUCCI, *Bibbia come parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura* (Brescia 1981); versión española en Bilbao, Desclée 1985, aunque debe usarse la segunda edición o las posteriores, pues la primera está plagada de errores; cf. mi recensión en *Salmanticensis* 30 (1983) 94-6.

28. A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios. Introducción al estudio de la Biblia 2* (Estella, Verbo Divino 1989; la tercera edición es de 1992. Está actualmente en proceso de revisión.

29. Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, «La Biblia, libro sagrado. Teología de la inspiración en los últimos diez años», *Salmanticensis* 48 (2001) 81-121; aquí se revisan, entre otros, los siguientes estudios: A. M. ARTOLA, *La Escritura inspirada. Estudios sobre la inspiración bíblica* (Universidad de Deusto (Bilbao 1994); F. MARTÍN, *Pour une théologie de la lettre. L'inspiration des Écritures* (Cerf, París 1996); E. NODET, «De l'inspiration à l'Écriture», *RB* 104 (1997) 237-74; M.A. Tábet, *Teologia della Bibbia. Studi su ispirazione ed ermeneutica biblica* (Armando, Roma 1998); T. E. FRETHEIM - K. FROELICH, *The Bibel as Word of God in a Postmodern Age* (Fortress, Minneapolis 1998); S. M. SCHNEIDERS, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (Harper Collins, Nueva York 1991); trad. francesa: *Le texte de la rencontre. L'interprétation du Nouveau Testament comme écriture sainte*, *Lectio Divina* 161 (Cerf, París 1995); A. DOS SANTOS VAZ, «Repensar a Teologia da inspiração da Bíblia»: *Didaskalia* 28 (1998) 59-91. Además, se presentan también la obra indicada de Mannucci y la de M. A. TÁBET, *Introduzione generale alla Bibbia* (Ed. San Paolo, Casinello Balsamo 1998); versión española revisada y actualizada, en Madrid, Ed. Palabra 2003; 2ª ed. 2004. A estos trabajos conviene añadir el interesante simposio internacional reciente, editado por A. IZQUIERDO, *Scrittura ispirata*, reseñado anteriormente.

críticos o de otro tipo, que se apliquen a los textos bíblicos y evita las lecturas fundamentalistas, que hacen coincidir, de manera más o menos consciente, la revelación con el texto escrito inspirado. Pero, además, como veremos, la inspiración garantiza la dimensión divina del texto. Este dato impide que un exegeta creyente considere interpretación suficiente de un texto bíblico el trabajo anteriormente indicado. Es más, impide, a mi juicio, que el exegeta pueda hacer un trabajo puramente filológico o crítico de un texto bíblico sin tener en cuenta en el fondo la naturaleza especial del texto que está tratando, ya que la inspiración bíblica del texto forma parte necesaria de la precomprensión del exegeta creyente. Esta dimensión es la que hace posible que el exegeta católico interprete el texto en el ámbito del Espíritu. Por supuesto, el Espíritu actúa donde quiere, pero su presencia está garantizada objetivamente sólo en el ámbito de la Iglesia³⁰. La relación entre inspiración e interpretación bíblica es así uno de los trabajos más interesantes en el quehacer de la teología de la Biblia, que además se extiende a otros aspectos llenos de interés: la discusión sobre la inspiración del texto bíblico, que ha sido y es usado en la Iglesia en diversas versiones, como, por ejemplo, las que existen entre la Biblia hebrea y la versión de los Setenta y, en consecuencia, entre la Vulgata y la Vetus Latina; la relación entre inspiración y canon, ya que parece que, en último término, la recepción canónica de la Biblia como Sagrada Escritura por la Iglesia se lleva a cabo mediante la percepción carismática de su naturaleza inspirada; la posibilidad de detectar textos inspirados en literaturas sagradas de otras religiones³¹. Todas estas

30. Sobre la influencia de la inspiración en una adecuada hermenéutica bíblica católica, cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, «La lectura eclesial de la Biblia»: *Communio. RevIntCat* (ed. española) 8 (1986)269-91; ID., «Hermenéutica bíblica y teología. Reflexiones metodológicas», en J. MORALES - J. ALVIAR - M. LLUCH (eds.), *Cristo y el Dios de los cristianos. hacia una comprensión de la teología*. XVIII Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra. Pamplona, 9-11 de abril de 1997 (Pamplona, Universidad de Navarra 1998) 207-239 = *Scripta Theologica* 29 (1997) 841-875. Acerca de la importancia de una buena concepción de inspiración bíblica, para evitar el fundamentalismo, cf. ID., «Escritura», en J. L. MARDONES (ed.), *Diez palabras clave sobre fundamentalismos* (Estella, Verbo Divino 1999) 47-80.

31. Sobre el canon bíblico, la constitución se limitó a retomar las palabras de Trento. Pero durante los últimos cuarenta años ha nacido toda una serie de investigaciones no sólo acerca de la historia del canon bíblico —que ha sido cada vez más precisada—, sino sobre todo acerca de la función hermenéutica de una consideración canónica de la Escritura. En este campo los nombres decisivos han sido Brevard S. Childs y James A. Sanders; cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, «El canon del Antiguo Testamento: Historia, Hermenéutica, Teología» en *Actas del Simposio Bíblico Nacional*. Salamanca 26-29 sep-

cuestiones, así como los diversos ensayos para conseguir un modelo o paradigma que ayude a comprender el misterio de la inspiración vuelven hoy a ser objeto de estudio, sin perder energías en las antiguas disputas de escuela. En conjunto, pueden retomarse, abreviadas las conclusiones a las que yo mismo llegaba tras el análisis de los trabajos de estos últimos diez años acerca de la inspiración: 1) Tras una larga época en la que parecía que la cuestión de la inspiración bíblica estaba dormida, vuelve a reflexionarse sobre ella y vuelven a publicarse grandes manuales de Introducción General a la Sagrada Escritura. 2) No parece que la línea de establecer un paralelismo con la inspiración profética sea la más cultivada. La experiencia del pasado, que lleva a caminos sin salida, así como el exceso de especulación teológica escolástica, que la acompañó, sugieren emprender otros caminos. 3) Parece que uno de los caminos privilegiados es precisamente el camino del análisis lingüístico, aunque está todavía por ver cuáles serán los resultados que permanezcan. 4) En todo caso, se da hoy una preferencia al estudio de la inspiración del texto sobre el estudio de la inspiración de los hagiógrafos. 5) En este estudio, se tiene en cuenta con frecuencia y es una vía todavía no del todo explorada, la comparación con el misterio de la encarnación, en la línea de lo dicho en DV 15. Es el camino de lo que podemos llamar la teoría de la consagración de la palabra, que une observaciones sobre el texto y referencia a la encarnación. 6) Se dan sugerencias para el estudio de los efectos, consecuencias o derivaciones de la inspiración, en una línea que va mucho más allá que el de garantizar la pura verdad bíblica, ya superada la cuestión de la inerrancia. Este es también un camino de gran interés. 7) No están aún claras las líneas de una teología de la palabra de Dios escrita, que sería probablemente una de las consecuencias más interesantes del nuevo modo de tratar la inspiración bíblica. 8) Se une siempre el tema de la inspiración bíblica con el de la hermenéutica. Ésta es una de las consecuencias más interesantes en la actualidad. 9) Falta por establecer igualmente una conexión clara y aceptada por todos entre inspiración bíblica y canon de la Biblia. 10) Se favorecen ensayos para

tiembre 1982 (Madrid: Univ. Complutense 1984) 435-56; Id., «El canon del Nuevo Testamento. Problemas y planteamientos», *Salmanticensis* 29 (1982) 309-39. La bibliografía hoy es inmensa; el último panorama actual puede leerse en la obra colectiva de L.M. McDONALD / J. A. SANDERS (eds.), *The Canon Debate* (Peabody, Massachusetts, Hendrickson Publishers 2002), donde se dan cita casi todos los protagonistas del interesante debate sobre el canon en los últimos cuarenta años.

explicar dónde se insertaría la inspiración bíblica, a partir de la composición del texto, según diversos métodos hermenéuticos existentes³². He aquí un panorama rico y lleno de interés, donde parecía que se cerraba una puerta al trabajo teológico, tras la sobria afirmación de DV 11 acerca de la inspiración de la Sagrada Escritura.

Un camino diferente, aunque siempre unido al de la inspiración, siguió la discusión acerca de la verdad de la Escritura. De todos es conocido, cómo el problema de la verdad, suscitado ya por el mismo Celso, vivo en toda la época patrística, y resucitado con aires nuevos en el famoso caso Galileo, tuvo su más ardua y encendida discusión a finales del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. Los descubrimientos científicos y arqueológicos de este siglo y el siguiente, las nuevas corrientes de la historia crítica, todo ello parecía poner en tela de juicio la verdad de una Biblia, que había pasado de ser el libro seguro y «científico» por excelencia en la Edad Media, a considerarse un libro lleno de mitos acientíficos, sin valor histórico y lleno de leyendas. La cuestión de la «inerrancia» o carencia de error en la Biblia, como se denominaba, llegó a ser tan viva, que pasó a denominarse sin más «la cuestión bíblica», condicionando durante mucho tiempo la orientación de la reflexión teológica sobre la inspiración bíblica. Fue precisamente esta discusión lo que hizo intervenir al papa León XIII, escribiendo la *Providentissimus Deus* en 1893, que será siempre la primera gran encíclica bíblica. La intervención posterior de Pío XII en la *Divino Afflante Spiritu*, aceptando los géneros literarios, ponía un punto de paz y tranquilidad, después de difíciles discusiones y orientaciones restrictivas de la Pontificia Comisión Bíblica³³. La constitución *Dei Verbum* da un paso más y presenta no una solución a problemas concretos, como se venía haciendo, sino un principio, que permite plantear la cuestión de otra manera y más de raíz. La Biblia se presenta sobre todo como un libro religioso. Lo que garantiza la inspiración divina es la verdad de este libro, no parcial o restringida a algunas partes, sino de todo el libro. Pero aquella verdad, «que Dios

32. Cf. mi trabajo, ya citado, «La Biblia, libro sagrado. Teología de la inspiración en los últimos diez años»: *Salmanticensis* 48 (2001) 120-121.

33. Cf. por ejemplo, el estudio histórico y conceptual, en los mismos días del concilio, de O. LORETZ, *Die Wahrheit der Bibel* (Friburgo Br. 1964); ofrece un buen estado de la cuestión, además de los manuales ya señalados, R. JACOB, «La verdad de la Sagrada Escritura», en L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Comentarios a la constitución «Dei Verbum»*, *op. cit.* 392-417.

hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra». La expresión, muy matizada y muy discutida, como puede verse en los comentarios a la constitución, expresa en un primer momento el aspecto formal, bajo el que la Escritura tiene una verdad garantizada: en ella se garantiza todo y sólo aquello que es necesario para nuestra salvación.

Pero, en realidad, la cuestión es más compleja. De hecho, a lo largo de la discusión hemos ido aprendiendo, que el concepto de verdad no es unívoco, sino que recibe muy diversos matices según la época, la cultura y la filosofía que lo usa. En nuestro caso, al hablar de verdad bíblica, los problemas surgieron sobre todo por entender esta verdad en el sentido de la adecuación del entendimiento a la realidad, en el más puro estilo aristotélico-tomista. Pero la verdad bíblica es más compleja. Participa de la cultura hebrea, que presenta la verdad como la firmeza de la palabra de Dios y, por ende, de sus portavoces los profetas. La verdad, así, genera no tanto certeza, cuanto confianza y firmeza. De este modo, en el mundo griego lo opuesto a verdad es falsedad, mientras que en el ámbito semítico lo opuesto es más bien mentira, y en el marco de una filosofía existencialista lo opuesto sería ilusión. El conocido teólogo y escriturista Prosper Grech, prologando estas reflexiones, resume así esta reflexión: «Consecuencia de lo dicho es que verdadero es lo que realmente es, lo que coincide con una locución o promesa, o lo que es auténtico. En último análisis, la verdad de una revelación depende de la autenticidad del encuentro del receptor de la manifestación con el Tú de Dios, de la fidelidad de la conceptualización de esta experiencia o encuentro, de la adecuación tanto del género literario como de la manera de expresar este género. Sin olvidar que cada género literario tiene su verdad específica»³⁴. En correspondencia a lo que ocurre en el hagiógrafo, puede decirse que la verdad de un escrito bíblico garantiza que este escrito 1) expresa fielmente el contenido de la revelación; 2) lo mantiene vivo en la comunidad; 3) y lo interpreta correctamente³⁵. La conclusión a que llega este autor, tras finos análisis, es que tenemos en la Biblia una verdad completa en el sentido de suficiente, pero no necesariamente completa en absoluto; se trata de una verdad que va enriqueciéndose cons-

34. P. GRECH, «Quid est veritas? Rivelazione e ispirazione: nuove prospettive», en N. CIOLA (ed.), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo*, op. cit. 147-58 = *Lateranum* 61 (1995) 413-24; la cita en p. 152 (418).

35. *Ibid.* 156 (422), con otras sugerencias interesantes acerca de la verdad de la Escritura.

tantemente con otros fragmentos de verdad esparcidos por el mundo y en otras religiones, los cuales pueden descubrirse y recibirse mediante el diálogo. De esta manera, la Biblia no es un libro cerrado en sí mismo, sino abierto a comunicar su verdad a otros y a recibir de ellos parte de la verdad completa, hacia la cual nos guía el Espíritu. Esta es, pues, la tarea del intérprete de la Escritura: no sólo llevar a cabo una exégesis científica y aséptica, sino un medio de ir conduciendo a los lectores de la Biblia hasta la fe, siempre movida por la caridad, según la conocida expresión agustiniana³⁶.

6. LA INTERPRETACIÓN DE LA ESCRITURA

Las discusiones sobre la verdad y la inspiración bíblicas nos han conducido inevitablemente al punto en que nuestra concepción de la Escritura tiene consecuencias inmediatas: su interpretación. DV dedica a esta cuestión el importantísimo n. 12, en que se dan orientaciones básicas para la interpretación de la Biblia. Los dos primeros párrafos se refieren a la necesidad de trabajar el texto como se trabaja cualquier otro texto humano. Así, el primer párrafo, no siempre todo lo coherente que quizá un académico habría deseado, establece que, para conocer lo que Dios quiere decir en la Escritura, es preciso conocer la intención del autor humano. Y para ello es necesario tener en cuenta los géneros literarios y otros elementos característicos y propios del modo de expresarse y de la cultura de los autores humanos, asumiendo así las aportaciones de las dos grandes encíclicas bíblicas de León XIII y Pío XII, a las que ya hemos hecho varias veces referencia. En el tercer párrafo se enuncia un principio básico, que aborda la interpretación de la Escritura desde el punto de vista de su condición específica de texto que contiene la revelación. El principio es el de la lectura en el Espíritu, que después se explicita en los tres principios clásicos, la necesaria atención a la unidad y el contenido de la Escritura, a la Tradición viva de la Iglesia y a la Analogía de la fe.

Se trata, sin duda, de un texto decisivo para el exegeta católico. Y supone una toma de postura decidida y valiente a la hora de aceptar todos los instrumentos legítimos de la crítica literaria e histórica, sin renunciar en absoluto a la naturaleza divino-humana de la Escritura,

36. Cf. *Ibid.* 158 (424).

como consecuencia de la inspiración bíblica. No se trata aquí de hacer la historia de cómo se llegó a este texto. Todos los comentarios a *Dei Verbum* lo relatan con más o menos detalle. En el fondo se hallaba la cuestión de la aceptación de los métodos histórico-críticos en el campo exegético católico. Conviene no olvidar que esos métodos nacieron unidos a determinadas concepciones de tipo ideológico, que no siempre respetaban la dimensión trascendente de la Escritura sagrada. Por fortuna, se había avanzado no poco en ese camino, desde los más antiguos pioneros como Richard Simon a finales del siglo XVIII, hasta los más recientes de comienzos del siglo XX, cuya figura representativa máxima fue el padre Marie-Joseph Lagrange, fundador de la Escuela Bíblica de Jerusalén. Precisamente, el libro conmemorativo del centenario de esta Escuela es quizá la mejor historia de las difíciles vicisitudes, por las que tuvo que pasar la exégesis católica a lo largo de la primera mitad del siglo XX³⁷. Frente a los ataques que este método sufrió en alguna de las sesiones conciliares, hay que reconocer que el camino quedó suficientemente allanado, cuando en pleno concilio, el año 1964, se publicó la Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica *Sancta Mater Ecclesiae* sobre la historicidad de los evangelios (EB 644-59). Por primera vez se permite al exegeta católico el uso del método de la «historia de las formas», siempre que lo utilice con cautela, evitando las connotaciones ideológicas que a veces van unidas a este método (EB 647). La segunda afirmación decisiva es la aceptación oficial de la triple etapa por medio de las cuales el evangelio llega hasta nosotros en los escritos: la persona de Jesucristo, la predica-

37. Sobre el padre Lagrange, cf. P. BENOIT, *El Padre Lagrange al servicio de la Biblia. Recuerdos Personales* (Bilbao, Desclée 1973); para el método histórico-crítico, cf. AA.VV., *Naissance de la méthode critique. Colloque du centenaire de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem* (París, Cerf 1992). Para la historia reciente de la interpretación de la Biblia, pueden verse, entre otros, J. L. VESCO (ed.), *Cent'anni di esegesi. I. Antico Testamento. L'École Biblique di Gerusalemme* (Bologna, EDB 1992; or. francés: París, Cerf 1990); J. MURPHY O'CONNOR (ed.), *Cent'anni di esegesi. II. Il Nuovo testamento. L'École Biblique di Gerusalemme* (Bologna, EDB 1992; or. francés: París, Cerf 1990); G. DI SEGALLA (ed.), *Cento anni di studi biblici (1893-1993). L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Convegno di studio, Padova 1994 = *Studia Patavina* 43 (1994) 1-186; R. FABRIS (ed.), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea* (Bologna, EDB 1992); C. SAVART - J. N. ALETTI (eds.), *Le monde contemporain et la Bible. Bible de tous les temps 8* (París, Beauchesne 1985); J. BARTON (ed.), *La interpretación bíblica, hoy* (Santander, Sal Terrae 2001; or. inglés: Cambridge, Camb. University Press 1998); una presentación sintética con bibliografía, en A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia. 2. Biblia y Palabra de Dios* (Estella, Ed. Verbo Divino 1995, 4ª ed.) 247-314.

ción de los apóstoles, la consignación por escrito de la tradición apostólica por los autores sagrados (EB 648-51). El documento fue decisivo. Baste decir que es la primera vez que se nombra el método histórico crítico en un documento oficial. Aunque en la DV no se menciona directamente este método, sin duda se encuentra bajo las afirmaciones de los dos primeros párrafos del n. 12, sobre todo si tenemos en cuenta que este documento es explícitamente citado más adelante, en el n. 19, cuando se trata de los evangelios.

Durante los años posteriores al concilio los biblistas católicos han empleado éste y otros métodos con gran libertad y, en general, con suficiente prudencia y sentido de Iglesia. No obstante, hubo —y hay— dificultades a la hora de ser aceptado plenamente como método habitual de la exégesis bíblica. Casi treinta años después de la promulgación de la constitución conciliar, el año 1993, a los cien años de la encíclica *Providentissimus*, publicaba la Pontificia Comisión Bíblica un documento sobre la interpretación de la Biblia en la Iglesia, que resumía bien en su introducción la situación vivida en esos treinta años. En primer lugar se constata el avance realizado en el campo de la exégesis católica: «Los estudios bíblicos han tomado un notable impulso en la Iglesia católica, y se reconoce cada vez más su valor científico en el mundo de los especialistas y entre los fieles (...) Quienes han adquirido una seria formación en este campo, consideran ya imposible volver a un estado de interpretación precientífica, que juzgan, no sin razón, claramente insuficiente». Pero inmediatamente, casi de forma paradójica, se constata igualmente la oposición nacida frente a los métodos histórico críticos: «Pero en el momento mismo en que el método científico más corriente —el método «histórico-crítico»— es practicado habitualmente en exégesis, y también en la exégesis católica, este método se encuentra *sujeto a discusión*: por una parte, en el mundo científico mismo, por la aparición de otros métodos y acercamientos, y por otra parte, por las críticas de numerosos cristianos, que lo juzgan deficiente desde el punto de vista de la fe»³⁸. ¿Qué había pasado?

Las críticas más importantes al método histórico crítico, críticas que reflejaban un malestar en no pocos ámbitos de la Iglesia, aparecen en una serie de artículos de François Dreyfus, publicado en la *Revue Biblique* entre los años 1975-79. El título del primer artículo indica ya

38. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid, PPC 1994) 27-29; cursiva original del documento.

el tono de la discusión: «Exégesis en la Sorbona, exégesis en la Iglesia». Es decir, la exégesis científica, como recoge la introducción del mismo documento de la Pontificia Comisión Bíblica, lejos «de permitir un acceso más fácil y más seguro a las fuentes vivas de la palabra de Dios, hace de la Biblia un libro cerrado, cuya interpretación siempre problemática requiere una refinada técnica, que hace de ella dominio reservado a algunos especialistas»³⁹. Este «secuestro» de la Biblia por los especialistas, hace imposible o muy difícil el acceso a ella del pueblo de Dios, y exige otros métodos de interpretación bíblica. Dreyfus toma opción por un método de actualización de la Biblia, una opción hermenéutica, dice, que no tiene por qué complicarse la vida en las intrincadas hipótesis del método histórico crítico, un método que está vuelto hacia el pasado, mientras que lo necesario es interpretar el texto para el presente y mirando al futuro.

Un segundo momento importante en esta discusión lo marca las críticas dirigidas por el entonces cardenal Ratzinger a la exégesis científica y, concretamente, al método histórico crítico⁴⁰. El mismo año el teólogo francés René Laurentin tercia en la discusión, recordando que

39. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, op. cit. 29-30; Los problemas planteados durante los años posteriores a *Dei Verbum* a la exégesis en general y a la exégesis católica en particular, así como sus antecedentes históricos recientes, han sido tratados con frecuencia. Baste aquí señalar algunos trabajos más interesantes. Hay que notar en primer lugar el artículo de F. REFOULÉ, «L'exégèse en question»: *Le Supplément* 111 (1974) 391-423, que tuvo el mérito de plantear crudamente el tema; después, la interesante serie de trabajos de F. DREYFUS, «Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église»: *Revue Biblique* 82 (1975) 321-359; «L'actualisation à l'intérieur de l'Écriture»: *Revue Biblique* 83 (1976) 161-202; «L'actualisation de l'Écriture»: *Revue Biblique* 86 (1979) 5-58; 161-193. De este tiempo es también el trabajo de P. GRELOT, «L'exégèse biblique au carrefour»: *Nouvelle Revue Théologique* 108 (1976) 416-434; 481-511. Véase igualmente, desde una perspectiva preferentemente histórica, R. MORGAN - J. BARTON, *Biblical Interpretation* (Oxford 1988), obra que debe completarse con el trabajo colectivo dirigido por R. FABRIS (ed.), *La Bibbia nell'epoca moderna e contemporanea* (Bologna 1992), y con la obra colectiva, dirigida también por John BARTON, *La interpretación bíblica, hoy* (Santander, Sal Terrae 2001; original inglés de 1998). En nuestra lengua puede ser útil consultar los números monográficos «Leer la Biblia hoy», *Iglesia viva* 113 (1984) y «Leer la Escritura», *Communio. Revista Católica Internacional* 8 (1986). Una visión de conjunto con bibliografía actualizada en A. M. ARTOLA - J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios* (Estella ³1992) 243 sg. Para la situación en España, se encontrará una exposición sintética con la bibliografía más importante, en J. M. SÁNCHEZ CARO, «La investigación bíblica en España desde la *Providentissimus Deus*. Un siglo de estudios bíblicos en España», en A. GALINDO GARCÍA - J. BARRADO BARQUILLA (eds.), *León XIII y su tiempo*, op. cit. 595-628.

40. Cf. V. MESSORI, *Rapporto sulla fede* (Cinisello Balsamo, Ed. Paoline 1985) 74-77.

en la exégesis un católico no puede olvidar la fe, cosa que con demasiada frecuencia sucede al usar unos métodos científicos, que siguen llenos de presupuestos ideológicos contrarios a ella. Por su parte, también él, como sucedía a Dreyfus, prefiere los métodos sincrónicos y, concretamente, el método semiótico o exégesis estructural, que en ese momento tiene gran auge en Francia⁴¹. Pero hay otra publicación, unos pocos años después, que tiene interés para nuestro asunto. Se trata de la publicación que recoge las conferencias de la «Erasmus Lecture», una iniciativa sobre temas religiosos interdisciplinares. El simposio al que me refiero, organizado por el *Rockford Institute Center on Religion and Culture* durante el mes de enero de 1988 en Nueva York, tenía como objeto estudiar la situación en las Iglesias de la interpretación de la Biblia, especialmente en relación con el método histórico-crítico. Se trataba de un simposio de dos días, con cuatro conferencias públicas y cuatro sesiones de diálogo a las que asistieron diecisiete especialistas, biblistas y teólogos sistemáticos⁴². A este simposio fue invitado el cardenal Ratzinger, quien tuvo una de las cuatro lecciones públicas, con el siguiente título: *La interpretación de la Biblia en crisis. Cuestiones sobre los fundamentos y los criterios de la actual exégesis*⁴³. El cardenal retoma las objeciones que ya conocemos al método histórico-crítico: clausura de la lectura bíblica a los no iniciados, elaboración de hipótesis interminables, radicalización de la exigencia

41. R. LAURENTIN, *Come conciliare l'esegesi con la fede* (Brescia, Queriniana 1986; or. francés 1985).

42. R. J. NEUHAUS (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis: the Ratzinger Conference on Bible and Church* (Gran Rapids, Eerdmans 1989). El volumen recoge las conferencias dictadas en esa ocasión por el Cardenal J. Ratzinger, el exegeta católico R. E. Brown, el obispo luterano W. H. Lazareth y el profesor de la Iglesia reformada G. Lindbeck. En el libro se recogen también los interesantes coloquios que con esta ocasión se celebraron entre los participantes y otros varios exegetas y teólogos norteamericanos.

43. *Biblical Interpretation in Crisis: On the Question of the Foundations and Approaches of Exegesis Today* (pp. 1-23); este trabajo se publicó también en italiano, sin citar su procedencia, en L. PACOMIO (ed.), *L'esegesi cristiana oggi* (Cassale Monferrato 1991) 93-102, junto a otros trabajos sobre el tema de I. de la Potterie, G. Colombo y E. Bianchi, además de un texto de R. Guardini; se tocan los problemas de la exégesis católica hoy desde una perspectiva preferentemente teológica. Puede completarse el ambiente de la discusión con otros trabajos del tiempo, como *Schriftauslegung im Widerstreit*, *Quaestiones Disputatae* 117 (Friburgo Br., Herder 1989); J. WIKS, «Biblical Criticism criticized»: *Gregorianum* 72 (1991) 117-128. Expone bien todo el contexto y la problemática R. Fabris, «Dalla *Dei Verbum* a «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa»», en N. CIOLA (ed.), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo, op. cit.* 234- 61 = *Lateranum* 61 (1995) 501-27.

de racionalidad intrahistórica. Ante ello, sigue afirmando, sólo caben dos posturas, o el fundamentalismo, que se cierra a toda exégesis científica, o una hermenéutica actualizadora del texto. Por supuesto, esta situación, que a juicio del cardenal se agrava por una serie de métodos que son más bien una descomposición de la hermenéutica bíblica misma, no es consecuencia de la *Dei Verbum*, aunque tampoco en el concilio se pudo evitar. Y aquí emite su diagnóstico de la recepción de la constitución a estas alturas: se ha olvidado la parte teológica de la constitución, como si fuera algo del pasado, y se ha entendido el texto únicamente como una aprobación oficial e incondicionada del método histórico-crítico. Y la consecuencia de ello, a su juicio, habría sido la separación entre exégesis y teología dogmática. Finalmente, el cardenal pide una «crítica de la crítica», una autocrítica del método histórico crítico, con la finalidad especialmente de desvelar los presupuestos filosóficos que con frecuencia se ocultan tras su aplicación. En último término, afirma, el problema actual de la interpretación bíblica no es tanto un problema de uso de métodos, cuanto de hermenéutica y de presupuestos para elaborar la hermenéutica correcta.

Es interesante, a este respecto, el dato que el editor de las conferencias de Nueva York ofrece en su presentación del libro. Efectivamente, en el prólogo de este libro Richard John Neuhaus, moderador del simposio y editor del volumen, refiere lo siguiente: «Algunos de los participantes dijeron que estábamos embarcados en una indagación que iba a requerir al menos el trabajo de una entera generación. El Cardenal Ratzinger me ha informado posteriormente de que esta obra y las cuestiones suscitadas en el simposio han sido asumidas por la Pontificia Comisión Bíblica para su trabajo durante los próximos años. La comisión, me dice, desea continuar debidamente el estudio ecuménico de las interesantes cuestiones que se suscitaron en el simposio de Nueva York el pasado enero⁴⁴». Esta pequeña anécdota sitúa el contexto concreto en que nace el documento de la Pontificia Comisión Bíblica «La interpretación de la Biblia en la Iglesia». Para compren-

44. «It was said by several participants that we were embarked upon an exploration that would be the work of a generation, at least. Cardinal Ratzinger has informed me subsequently that this paper and the questions engaged by the conference has been adopted for its next several years of work by the Pontifical Biblical Commission. The commission will in due course, he says, want to pick up on the ecumenical examination of these issues so notably initiated in New York this January past», R. J. NEUHAUS (ed.), *Biblical Interpretation in Crisis, op. cit.* XII.

der bien lo que en él se dice, hay que tener en cuenta el trasfondo de la discusión actual sobre la interpretación de la Biblia, una cuestión que preocupa a todos y que no sólo se limita a exponer y juzgar de metodologías diversas, sino que se prolonga cada vez más en una inevitable reflexión hermenéutica, como ya puso de relieve también el conjunto de documentos sobre la Biblia, emanados de la Comisión Fe y Constitución, perteneciente al Consejo Ecuménico de las Iglesias⁴⁵.

El documento es, sin duda, un trabajo excepcionalmente valioso y valiente. Empieza ya a notarse lo dicho en el mismo discurso del papa Juan Pablo II, con ocasión de la presentación del documento. Así, el papa, entrando de lleno en lo que preocupaba por esos años a la comunidad de estudiosos de la Biblia y a la misma Iglesia, partiendo de que la Escritura es palabra encarnada (como lo es de otra manera Cristo), afirma: «La Iglesia de Cristo toma en serio el realismo de la encarnación, y por eso atribuye gran importancia al estudio *histórico-crítico* de la Biblia»⁴⁶. Y un poco más adelante añade: «Este estudio no basta. Para respetar la coherencia de la fe de la Iglesia y de la inspiración de la Escritura, la exégesis católica debe estar atenta a no limitarse a los aspectos humanos de los textos bíblicos. Es necesario sobre todo ayudar al pueblo cristiano a captar más nítidamente la palabra de Dios en estos textos...»⁴⁷. Entre estas dos exigencias se mueve el documento de la Comisión, que está claramente articulado en cuatro partes: una descripción de los métodos exegéticos actualmente en uso, con algunas notas críticas; una exposición de cuestiones hermenéutica de tipo general, en la cual incluye un poco por sorpresa la tradicional doctrina de los sentidos de la Escritura; exigencias propias de la interpretación católica; y un apartado final sobre la interpretación de la Biblia en la vida de la Iglesia⁴⁸.

45. Cf. la obra ya citada de E. FLESSEMAN-VAN LEER - J. M. SÁNCHEZ CARO (eds.), *Comisión Fe y Constitución. Autoridad e interpretación de la Sagrada Escritura en el movimiento ecuménico* (Salamanca 1991), donde se encontrarán los documentos de la Comisión sobre temas bíblicos.

46. Véase el discurso en PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano 1993) 3-17; especialmente los nn. 7-8; edición española de PPC, que usará de ahora en adelante, cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia, op. cit.*, discurso del papa n. 7, p. 11.

47. Discurso n. 9; *La interpretación, op. cit.* 13.

48. Dada la importancia del documento, no faltaron comentarios, muchos de los cuales ayudan a hacerse una imagen de la situación de la exégesis católica en los años noventa. Recordemos aquí sólo algunos: J. ASURMENDI, «Cien años de exégesis católica»: *Salmanticensis* 41 (1994) 67-82; AA.VV., *Die Interpretation der Bibel in der*

Como ya apunté en otro lugar, no decepciona el documento, cuando se buscan en él las cuestiones hermenéuticas. Las observaciones que hace la comisión sobre este punto se encuentran sobre todo en el apartado II (cuestiones de hermenéutica) y en el apartado III (dimensiones características de la interpretación católica). Con muy buen criterio, en ninguno de estos dos apartados se expone una criteriología que quiera presentarse como exhaustiva o completa ni, mucho menos, una teoría hermenéutica de la interpretación bíblica, aunque se constata la necesidad de elaborar una, que por otra parte no ha de ser necesariamente siempre la misma de manera invariable, sino que evolucionará en la medida en que nuestra reflexión sobre los componentes de esa teoría hermenéutica evolucione. Se ofrece además una serie de criterios, tomados de la reflexión de los teólogos y biblistas sobre la naturaleza de la Biblia y de la experiencia de la vida de la Iglesia en este campo.

No es el caso de hacer aquí un análisis del documento, que ya he realizado en otra parte⁴⁹. Baste indicar en conclusión, que el documento parte, como es lógico, de la naturaleza de la Biblia —Sagrada Escritura para los creyentes—, para establecer algunos criterios, que no se presentan como exhaustivos. El conjunto nos ofrece una síntesis, con aspectos todavía sin solucionar, entre las afirmaciones más comúnmente aceptadas de la hermenéutica contemporánea y la praxis exegética de la Iglesia a lo largo de la historia. Aunque la presentación que se hace no es inmune a ciertas críticas, en conjunto, se debe afirmar que este documento tiene el mérito de plantear las cuestiones clave de la hermenéutica bíblica católica contemporánea y que sus aportaciones son valiosas para establecer una criteriología de la interpretación bíblica. Cuán necesario sea establecer con claridad esos criterios, se pone de manifiesto en las propuestas programáticas de algunos grandes exegetas contemporáneos, en este caso pertenecientes a la tradición protestante, cristianos de reconocida piedad, por otra parte. Me estoy re-

Kirche, Stuttgarter Bibelstudien 161 (Stuttgart, Kath. Bibelwerk 1995); J.A. FITZMEYER, *The Biblical Commission's Document «The Interpretation of the Bible in the Church». Text and Commentary*, Subsidia Bíblica 18 (Roma, PIB 1995); PCB, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Commento a cura di G. GIBERTI - F. MOSETTO (Leuman, Elledici 1998), con amplia bibliografía y otros trabajos acerca del documento; J. M. SÁNCHEZ CARO, «Criterios de interpretación de la Biblia en la Iglesia», en F. GARCÍA LÓPEZ - A. GALINDO GARCÍA (eds.), *Biblia, Literatura e Iglesia* (Salamanca, UPSA 1995) 133-154.

49. Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, «Criterios de interpretación de la Biblia en la Iglesia», *op. cit.*

firiendo a Ulrich Luz y Gerhard Theisen. Ambos, cada uno en contexto diferente, piensan que debe separarse radicalmente su trabajo científico exegético en la Universidad sobre la Biblia de su fe en la Sagrada Escritura, como fieles pertenecientes a la Iglesia. Y lo justifican con el hecho de que su trabajo se realiza en una Universidad laica y en una sociedad secularizada. Como he dicho alguna vez, respeto ese criterio, pero no puedo compartirlo plenamente. A mi manera de ver, desde la perspectiva católica, no es posible hacer una división tan radical entre lo que Dreyfus llamaba «exégesis en Sorbona y exégesis en Iglesia». Pero éste, sin duda, es uno de los problemas más importantes que tiene planteado el exegeta católico en este momento⁵⁰.

7. SOBRE EL VALOR DEL AT

El capítulo cuarto de la constitución conciliar está dedicado todo él al Antiguo Testamento. De él se afirma, primero, que encierra la economía de la salvación y por eso sigue siendo válido hoy (n. 14). Además, se dice, que la importancia del AT radica en dos datos complexivos. En primer lugar, los libros del AT muestran el trato de Dios con los hombres y nos ayudan a conocer mejor a Dios y a los seres humanos. Además, contienen elementos, aunque imperfectos, de la pedagogía divina; encierran enseñanzas sublimes sobre Dios y tesoros de oración, y en ellos se esconde el misterio mismo de la salvación. En segundo lugar, estos libros son importantes para el cristiano, porque preparan la venida de Cristo (n. 15). Finalmente, en el n. 16 se presenta sobriamente la complementariedad de ambos testamentos, con la conocida fórmula agustiniana *novum in vetere latet, vetus in novo patet*.

No siempre se ha recibido de forma pacífica el AT. Basta leer el importante comentario de L. Alonso Schökel a este capítulo de la constitución, para percatarse de las dificultades y, al mismo tiempo, los

50. Así, el discurso inaugural y programático, pronunciado en la sesión anual de la Sociedad Internacional para el estudio del NT por U. Luz con este título, «Kann die Bibel heute noch Grundlage für die Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft», *New Testament Studies* (Cambridge 1998) 317-39; véase una respuesta desde perspectiva católica de M. REISER, «Bibel und Kirche. Eine Antwort an Ulrich Luz», *Trierer Theologische Zeitschrift* 1 (1999) 62-81; la postura de G. Theissen puede leerse en «Die Überzeugungskraft der Bibel. Biblische Hermeneutik und modernes Bewusstsein», *Evangelische Theologie* 60 (2000) 412-31.

desafíos que ha supuesto la lectura del AT en la Iglesia durante todos los tiempos⁵¹. Las cuestiones planteadas son básicamente dos: ¿tiene todavía vigencia y valor el AT para un cristiano? En caso de respuesta afirmativa, ¿cómo debe leerlo? A la primera cuestión se han dado numerosas y diferentes respuestas, independientemente del hecho significativo de que la Iglesia, de uno u otro modo, siempre ha leído el AT como palabra de Dios en la liturgia, y siempre lo ha leído en conexión con el NT. Es más, desde los tiempos de Marción la Iglesia ha defendido la legitimidad y la necesidad de leer el AT⁵². Es más, la teoría de los diversos sentidos de la Escritura, iniciada de manera sistemática por Orígenes, nace precisamente de la necesidad de leer de manera actualizada y con los ojos del NT algunos libros del AT, especialmente, entre otros, el Cantar de los Cantares. La constitución venía así a reafirmar lo que siempre ha sido una constante en la Iglesia, y especialmente en la Iglesia católica: el valor del AT en sí mismo, a pesar de sus limitaciones con respecto a la nueva alianza de Jesucristo, su valor insustituible a la hora de comprender los escritos neotestamentarios y la legitimidad de una lectura del AT con los ojos del NT, al estilo de la lectura que encontramos en el episodio de Emaús (Lc 24).

Estas son las cuestiones básicas, no pequeñas, que, de manera resumida, se plantean en la Iglesia con respecto al AT. Todas ellas, y alguna más, han sido reasumidas por la Pontificia Comisión Bíblica en un bello e interesante documento publicado el año 2001, con el título «El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana»⁵³. En

51. Cf. el comentario a este capítulo, en L. ALONSO SCHÖKEL (dir.), *Comentarios a la constitución «Dei Verbum»*, op. cit. 495-574; para un panorama del florecimiento de los estudios hebreos en España, de gran tradición, cf. el número especial de *Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos. Sección de hebreo. Cincuenta aniversario 50* (2001) 1-276, con panoramas muy interesantes sobre los estudios hebreos en España, los estudios sobre apócrifos del A.T., acerca de las importantes investigaciones targúmicas a partir de la obra de Díez Macho, sobre Qumrán, el NT, la lengua y literatura rabínica, la literatura hispano-hebraica y los estudios sefardíes. Interesante también el artículo de M. PÉREZ, «Hermenéutica judía en Sefarad. Exégesis bíblica de los autores hispano-hebreos», en A. GALINDO GARCÍA - J. BARRADO BARQUILLA (eds.), *León XIII y su tiempo*, op. cit. 629-650. En estos trabajos se encontrará una abundante bibliografía sobre la materia.

52. Puede verse una exposición sintética de la cuestión, con la bibliografía más importante en A. M. ARTOLA / J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, op. cit. 536-62.

53. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana* (Ciudad del Vaticano, Libreria Ed. Vaticana 2002; Madrid, PPC 2002); uso esta última edición.

la presentación que de este documento hace el entonces cardenal Ratzinger, presenta como especialmente significativa la dificultad que encontraba Agustín de Hipona para aceptar el Antiguo Testamento como cristiano, dificultad que sólo pudo solucionar cuando Ambrosio de Milán le abrió los ojos a una interpretación cristiana (alegórica) de esos escritos, cuyo origen se encuentra en Orígenes y, más atrás, en Filón de Alejandría. Pero, ¿es legítimo este tipo de lectura en los tiempos de la exégesis histórico crítica? ¿No ha quedado desacreditada, como método exegético riguroso, la demasiado libre lectura alegórica de Filón, de Orígenes y de tantos Padres y escritores antiguos de la Iglesia? Por otra parte, el mismo cardenal recuerda la dificultad real de las iglesias de la Reforma para aceptar plenamente el AT, sobre todo a causa de la contraposición luterana entre ley y evangelio, obras de la ley y salvación por la fe. Esta dificultad es la que se encuentra en los tratadistas contemporáneos protestantes y halla su más radical expresión en la conocida proposición de Harnack en 1920, afortunadamente sin eco notable entre los escrituristas: «Rechazar el Antiguo Testamento en el siglo II (alude a Marción), fue un error que la gran Iglesia condenó con razón; mantenerlo en el siglo XVI fue un destino al que la Reforma todavía no se podía sustraer; pero, desde el siglo XIX, conservarlo todavía en el protestantismo como documento canónico, de igual valor que el Nuevo Testamento, es consecuencia de una parálisis religiosa y eclesial»⁵⁴.

Y, sin embargo, la raíz del valor del AT se encuentra precisamente en la asunción que de él hicieron Jesús y los apóstoles en la primera Iglesia. Así, el documento de la comisión, aborda en una primera parte la recepción de las escrituras sagradas judías por la Iglesia primera, tal como queda reflejado de manera directa en el Nuevo Testamento. El proceso de recepción de los Escritos veterotestamentarios y de producción del NT comporta un cierto paralelismo al realizado por el mundo judío de la época. Es un proceso de relaciones constantes entre Tradición y Escritura, Tradición que se hace Escritura, Escritura que fecunda la Tradición (nn. 9-11). Incluso determinados modos de lectura e interpretación de la Escritura propios del judaísmo fueron asumidos con pocas variantes por el cristianismo, si bien con variantes notables. El centro de la Escritura ya no era la Ley, sino Cristo; y por eso mismo, los cristianos dieron mayor importancia a los escritos de los profetas.

54. *Ibid.* 5-7.

Aborda después las relaciones entre AT y NT, presentando los modos de lectura que a lo largo de los siglos se han empleado para leer el AT desde el Nuevo, proponiendo una lectura cristiana matizada y distinta, según los diferentes pasajes del AT (n. 21) y tratando los temas básicos de esa lectura (23-63). La conclusión de este largo análisis, que ocupa la parte central del documento, es que los cristianos tienen una hermenéutica del AT diferente de la judía, pero que nace de las mismas raíces. El AT, a la luz del Nuevo, recibe una plenitud de sentido, que supone por una parte continuidad entre Antiguo y Nuevo Testamento, pues ambos tienen muchas cosas en común; por otra, discontinuidad, puesto que hay elementos importantes del Testamento Antiguo que no han sido recibidos por el Nuevo; y finalmente, se da una progresión o avance o novedad en el NT, que en realidad es un camino que lleva al Testamento Antiguo a su plenitud (nn. 64-5). La parte final del documento trata acerca del juicio que encontramos en el NT sobre el pueblo judío, un análisis necesario tras el holocausto de la segunda guerra mundial. El análisis, hecho con rigor, lleva a la conclusión de que las acusaciones que encontramos en el NT se mueven en la misma línea que las que podemos encontrar por parte de los profetas en el AT y, en consecuencia, como afirma en su presentación el cardenal Ratzinger, «son siempre temporales por esencia y presuponen también siempre nuevas posibilidades de salvación»⁵⁵. En resumen, un documento denso, lleno de sugerencias, que completa ampliamente las propuestas de la constitución *Dei Verbum*, aunque, a mi juicio, no propone, quizá porque no sea por ahora posible, una hermenéutica global, que ayude a aceptar la lectura novedosa del AT hecha desde el Nuevo, sin dejar de lado el sentido literal original y la aceptación del método histórico-crítico.

8. SOBRE LA NATURALEZA DE LOS EVANGELIOS Y SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO

El capítulo quinto de la constitución está enteramente dedicado al Nuevo Testamento, que completa la economía de la salvación. Su origen es Cristo y la predicación apostólica, especialmente por lo que se refiere a los evangelios. El origen apostólico de los evangelios tiene

55. *Ibid.* 11.

su fundamento en que éstos transmiten la predicación apostólica, no necesariamente en que hayan sido escritos por apóstoles (nn. 17-18). Por otra parte, la historicidad de los evangelios se declara como algo fundamental, aunque no se exige que los evangelios sean obra histórica en sentido técnico. Retomando cuanto ya dicho en la Instrucción de la PCB *Sancta Mater Ecclesia* (EB 648-51), se recuerdan las tres etapas de su composición: la vida y palabra de Jesús, la predicación apostólica, la consignación por escrito (n. 19). Esta cuestión es especialmente importante en la discusión exegética de entonces y de ahora, como veremos enseguida. Finalmente, se hace una sintética presentación de los otros escritos del NT (n. 20).

Como puede verse, el peso de cuanto aquí se dice cae sobre las afirmaciones acerca de los evangelios y, especialmente, acerca de la historicidad de los evangelios. Es importante la acentuación de que los evangelios no son biografías, sino que recogen la predicación apostólica sobre Jesús, su mensaje de salvación. Pero los padres conciliares, igual que cualquier cristiano consciente, sabe muy bien que esa predicación apostólica no se funda sobre fantasías, sino sobre un núcleo histórico que es decisivo, para la fe cristiana, cuyo punto central —y el máximo escándalo— es que Jesús de Nazaret, un judío al que se puede situar en un tiempo y un lugar concreto, que pasó haciendo el bien, que es poderoso en obras y palabras, ha muerto realmente y ha resucitado, dando un significado nuevo a la vida de los hombres y mujeres que le conocen y le aceptan como hermano e hijo de Dios. De hecho, el texto conciliar, como la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica, nacen en medio de la «segunda búsqueda» sobre la historicidad de Jesús⁵⁶. La primera, o «antigua búsqueda» (*the Old Quest*), que abarcaría los años 1778-1906, de neto corte liberal, había visto su solemne esquela de defunción en la clásica obra de Albert

56. Una bibliografía anotada, C. A. EVANS, *Life of Jesus Research. An annotated Bibliography* (Leiden / Nueva York, Brial 1989; 2ª ed. 1996); crónica de las distintas etapas de la investigación, como acompañante de la bibliografía anterior, en B. CHILTON - C. A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluation of the State of Current Research* (Leiden / Nueva York, Brial 1994). Una presentación general del itinerario recorrido por las tres «búsquedas» u oleadas de investigaciones, con bibliografía muy completa, en G. SEGALLA, «La verità storica dei vangeli e la «terza ricerca» su Gesù», en N. CIOLA (ed.), *La «Dei Verbum» trent'anni dopo, op. cit.* 195-234 = *Lateranum* 61 (1995) 461-500; buena presentación en S. PIÉ NINOT, *La teología fundamental, op. cit.* 336-351; desde la perspectiva de un teólogo dogmático dedicado a la cristología, cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología. I. El camino* (Madrid, BAC 2005) 244-302.

Schweitzer sobre la historia de las investigaciones acerca de la vida de Jesús⁵⁷. La «nueva búsqueda» (*The New Quest*) abarca los años 1953-1975 y está marcada por la reacción de los discípulos de Bultmann, empezando por E. Käsemann, contra su escepticismo histórico. A establecer un juicio y unos criterios sobre estas investigaciones es a lo que se dedica la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica sobre Biblia y cristología de 1984⁵⁸. La búsqueda de la historicidad de Jesús (y por consiguiente, del valor histórico de los evangelios) continúa con la «tercera búsqueda» (*the Third Quest*), que abarca desde 1975 hasta hoy. Esta última oleada de investigaciones sobre el Jesús histórico, de cuño preferentemente norteamericano, parte de una consideración nueva de la fuente Q, que se considera como el hipotético texto más primitivo acerca de Jesús, añadiendo —en igualdad con los evangelios canónicos— el evangelio de Tomás y algunos otros evangelios apócrifos. Las características de esta nueva etapa de investigación acerca de la historicidad de Jesús son una severa crítica a la demasiado analítica crítica de las formas y un mayor énfasis en la historia de las tradiciones de los dichos de Jesús; menos importancia al criterio de semejanza usado como criterio histórico (desterrar todo lo que en los evangelios suene a judío o a primera comunidad), puesto que crea un Jesús esquizofrénico; menos interés en la dimensión kerigmática de Jesús, que puede desviar de la investigación histórica; y una serie de acentos: en la recuperación del ambiente histórico, cultural y antropológico judío y mediterráneo; en la colocación de los dichos de Jesús en un marco histórico más amplio; en una cierta plausibilidad histórica de los evangelios; y en la apertura a otras ciencias, especialmente a las ciencias sociales. No es el caso de discutir aquí logros y críticas, con nombres tan importantes como E.P. Sanders, J.D. Crossan, G. Theisen, J.P. Meier y, sobre todo, por lo que de ello se ha hablado, el *Jesus Seminar*, iniciado en 1985 y en el que se decide la autenticidad de los dichos de Jesús por votación. El trabajo realizado es admirable, los datos re-

57. A. SCHWEITZER, *Investigaciones sobre la vida de Jesús*. Clásicos de la ciencia bíblica IV (Valencia, Edicep 1990-2000) 2 vol., original alemán de 1906.

58. EB 909-1039; ed. original, *Bible et Christologie* (París, Cerf 1984), con prefacio de H. Cazelles, y trabajos explicativos de miembros de la Comisión; texto español, en PCB, *Biblia y Cristología* (Murcia, Instituto Teológico Franciscano 1988), sin los estudios explicativos; hay otra edición posterior, junto con otros documentos de la Comisión Teológica Internacional, en R. SANZ VALDIVIESO (ed.), *Pontificia Comisión Bíblica. Comisión Teológica Internacional, Biblia y Cristología. Unicidad y diversidad en la Iglesia. La interpretación de los dogmas. Texto bilingüe* (Murcia, Instituto Teológico Franciscano 1990).

cogidos ingentes. Sabemos mucho acerca de lo que rodea a Jesús. Sin embargo, sobre Jesús mismo los resultados son menos de fiar. La frase con que un teólogo actual resume gran parte de esta investigación, aunque dicha con evidente exageración y no poca ironía, no deja de reflejar una cierta realidad: «Ese Jesús de ese hipotético protoevangelio, surgido de esa hipotética comunidad, merece sólo una fe hipotética. Tal fe está en las antípodas de la real fe cristiana en Jesús, Cristo e Hijo»⁵⁹. También en este campo queda aún mucho por trabajar, no sólo para lograr hipótesis y reconstrucciones más o menos sensacionalistas, sino para conseguir un consenso sobre aquellos datos históricamente válidos acerca de Jesús y de los evangelios, que nos ayuden a fundamentar la fe del cristiano en la Iglesia.

9. LA ESCRITURA EN LA VIDA DE LA IGLESIA

El último capítulo de la constitución quiere como recoger cuanto ha dicho acerca de la Escritura, para proyectarlo sobre la Iglesia, de manera que ayude a su revitalización constante. Tras expresar la estima de la Iglesia por la Escritura, se presenta el pan de la palabra en paralelo con el pan eucarístico, se nos asegura que en ella habla hoy Dios a sus hijos y que ella es sustento y vigor de la Iglesia (n. 21). Si piden luego versiones de la Biblia bien hechas, recomendando en este campo la cooperación ecuménica, en un claro guiño a la colaboración con las Sociedades Bíblicas protestantes (n. 22). Dirigiéndose a continuación a los exegetas y teólogos, se les propone el estudio de la Escritura sin olvidar su contexto eclesial (Padres, liturgia); se anima el trabajo en común de exegetas; se pide la colaboración con el Magisterio de la Iglesia; y se les recuerda su responsabilidad en la preparación de ministros de la Palabra. Concluye este apartado con una palabra de ánimo a los estudiosos de la Biblia (n. 23). Inmediatamente se dedican unas palabras a la relación entre la Sagrada Escritura y la teología: la Escritura y la Tradición han de ser cimiento (*fundamentum*) de la Teología; la Escritura es como el alma de la teología y su estudio es imprescindible para el ministerio de la palabra (n. 24). Finalmente, se recomienda la lectura asidua de la Escritura a todos, especialmente a quienes han de anunciar de alguna manera la palabra de

59. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, op. cit. 289-90.

Dios o la tienen que meditar constantemente. Se pide en especial la unión entre lección de la Escritura y oración, recomendando la *lectio divina* o lectura espiritual de la Escritura, para lo cual conviene tener ediciones y traducciones adecuadas, lo que es responsabilidad de los obispos (n. 25). Y cierra este capítulo eminentemente pastoral con una exhortación final a la estima y aprecio de la Escritura Sagrada (n. 26).

Este capítulo supone un cambio muy grande en la actitud oficial de la Iglesia mantenida durante muchos siglos, en los cuales, por razones que no son ahora del caso, se procuró mantener alejados a los fieles del contacto directo con el texto bíblico. En este campo puede decirse que la Iglesia ha vivido y está viviendo una cierta primavera bíblica⁶⁰. Se multiplican las ediciones de la Biblia, se aumenta la presencia de la Escritura en las lecturas de las celebraciones litúrgicas, se multiplican los círculos bíblicos, se llevan a cabo versiones ecuménicas, la Escritura impregna la elaboración teológica actual. Una crónica de los logros que en estos últimos años se han conseguido en estos campos llevaría consigo una larga relación de iniciativas y de obras publicadas⁶¹.

Por lo que se refiere a la proclamación de la Escritura en las celebraciones litúrgicas, bastaría con remitir a la reforma litúrgica y a los nuevos leccionarios, para percatarse del inmenso cambio que hemos vivido en estos últimos cuarenta años. Más complicado es el panorama de las relaciones entre Escritura y teología. Todos estamos de acuerdo en que la Escritura es el alma de la teología⁶². No es tan claro el modo de integrar Escritura y reflexión teológica, que puede tener di-

60. C. ETTL, a quien ya hemos citado, habla también del n. 22 de *Dei Verbum* como de la Carta Magna de la pastoral bíblica: «In summary, it could be said that the *Dei Verbum*, particularly article 22, represents the «Magna Charta» for the work of all those who are actively engaged in biblical pastoral ministry. Their goal is to cultivate an awareness of the importance of the Bible and to support the formation of all the faithful in the right use of the Bible»; «The Rediscovery of the Word of God. The Second Vatican Council and the *Dei Verbum*»: *Bulletin Dei Verbum* 72/73 (2004) 4-10.

61. Véase, por ejemplo, el capítulo dedicado a la Biblia en la vida de la Iglesia en A. M. ARTOLA / J. M. SÁNCHEZ CARO, *Biblia y Palabra de Dios*, op. cit. 411-36.

62. Véase también el texto de *Optatam totius* 16: «Fórmense (los futuros sacerdotes) con especial diligencia al estudio de la Sagrada Escritura, la cual debe ser como el alma de toda la teología (*Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae veluti anima esse debet, peculiari diligentia alumni instituantur*)». Aquí, por primera vez, se dice en directo, que la Sagrada Escritura ha de ser como el alma de toda la teología, mientras que en los demás textos esta afirmación parecía referirse más bien al estudio o cultivo de la Escritura.

versos modelos⁶³. No cabe duda de que la catequesis ha sabido integrar de manera viva la Escritura en sus exposiciones y contenidos. Basta con echar una ojeada al *Catecismo de la Iglesia Católica* y a los catecismos de la Iglesia española, para percatarse de la gran distancia que los separa, tanto del clásico catecismo de Trento, como de los Astete y Ripalda de hace cuarenta años. Especialmente, tres logros importantes pueden señalarse como hijos directos de la influencia de *Dei Verbum* en la Iglesia durante estos últimos cuarenta años. El primero es la gran riqueza de materiales y métodos para el uso pastoral de la Biblia, en unos años que se han caracterizado por una rica creatividad. El segundo, la creación de la Federación Bíblica Católica, pues, si bien la primera idea se remonta al canónigo austriaco Pius Parsch en 1950, uno de los renovadores de la liturgia en la Iglesia, en realidad la Federación nace para poner en marcha el capítulo VI de la *Dei Verbum* en 1969, teniendo como padrinos nada menos que al cardenal Bea y al cardenal Willebrands, presidente del Secretariado para la Unión de los Cristianos. Actualmente la FBC cuenta con 311 Asociaciones de 127 países, repartidos por todo el mundo. El tercero, la aparición de algunos documentos de gran importancia en la actualidad, que en cierto modo son hijos de esta constitución. Tales son la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI y las dos últimas instrucciones de la Pontificia Comisión Bíblica, de los que ya hemos hablado.

Muy importante es el auge que está tomando la lectura espiritual de la Biblia en sus diversas adaptaciones de la clásica *lectio divina* monacal⁶⁴. Es llamativo, que en el reciente congreso internacional, organizado por la Federación Bíblica Católica, el papa, primero, y

63. Véase, por ejemplo, J. M. SÁNCHEZ CARO, «Escritura y Teología» en: L. ALONSO SCHÖKEL / A. M^a. ARTOLA, *La Palabra de Dios en la historia de los hombres. Comentario temático a la Constitución «Dei Verbum» del Vaticano II sobre la Divina Revelación*. Edición de los XXV años de la promulgación (1965-1990). (Bilbao, Universidad de Deusto / Ed. Mensajero 1991) 607-630 = «Teología sistemática y hermenéutica bíblica»: *Revista Española de Teología* 49 (1989) 185-208, con pocas variantes.

64. Véase, como ejemplo para estos años, el libro en colaboración de S. A. PANIMOLLE (ed.), *Ascolto della parola e preghiera. La «lectio divina»* (Ciudad del Vaticano 1987). La bibliografía sobre la *lectio divina* es actualmente muy abundante; he aquí algunos títulos: G. M. COLOMBÁS, *La lectura de Dios. Aproximación a la «lectio divina»* (Zamora, Monte Casino 1982); La Casa de la Biblia, *La Biblia en grupo* (Estella, Verbo Divino 1997); M. MASINI, *La «lectio divina». Teología, espiritualidad, método* (Madrid, BAC 1991); G. ZEVINI, *La lectio divina en la comunidad cristiana. Espiritualidad. Método. Praxis* (Estella, Verbo Divino 2005; or. italiano de 1999).

varios de los ponentes después, han señalado el cultivo de la *lectio divina* como uno de los caminos más importantes para la renovación de la vida en la Iglesia. Benedicto XVI recomienda ampliamente la antigua tradición de la *lectio divina*: «la asidua lectura de la Sagrada Escritura acompañada de la oración realiza aquel íntimo coloquio en el que, leyendo, se escucha a Dios que habla y, rezando, se le responde con un corazón abierto y confiado (cf. DV 25). Esta praxis, si se promueve eficazmente, traerá a la Iglesia —estoy convencido de ello— una nueva primavera espiritual. En cuanto punto clave de la pastoral bíblica, la *lectio divina* hay que alentarla cada vez más mediante el uso de métodos nuevos, valorados con atención, de acuerdo con el paso de los tiempos. Nunca hay que olvidar que la Palabra de Dios es lámpara para nuestros pasos y luz en nuestro camino (cf. Sal 118/119,105)»⁶⁵. Por su parte, el cardenal Kasper, al final de su intervención, trata sobre la *lectio divina*, como procedimiento para confrontarse la Iglesia y cada creyente adecuadamente con la Palabra de Dios: «Por esto, considero que la sugerencia práctica más importante de la «Dei Verbum» es la renovación de la tradición bíblica y patristica de la «Lectio divina», que consiste en la lectura espiritual, hecha en comunidad o individualmente, de la Sagrada Escritura, acompañada de la oración; en ella, Dios nos sale al encuentro con su amor y establece con nosotros un diálogo (cf. DV, 25). En ella está presente el mismo Jesucristo (cf. SC, 7)»⁶⁶. Y palabras parecidas pronunció también en la misma ocasión el cardenal C.M. Martini, para quien el actual movimiento bíblico es una consecuencia directa de la constitución.

10. VALORACIÓN FINAL

Resumo ahora, en unas breves notas y sin pretensión de ser exhaustivo, algunos de los logros de la constitución *Dei Verbum* a lo largo de sus primeros cuarenta años, así como algunas de las tareas pendientes:

1. Concepto más completo y articulado de revelación, como automanifestación de Dios, que llega a su culmen en Jesucristo. Pro-

65. Texto recogido de la página web <http://www.deiverbum2005.org/>

66. W. KASPER, «*Dei Verbum audiens et proclamans*», “escuchar la palabra de Dios con devoción y proclamarla con valentía”. La Constitución dogmática *Dei Verbum* sobre la revelación», en *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia*, op. cit. <http://www.deiverbum2005.org/>

blema: acentuar tanto la dimensión personal, que ocultemos que Dios revela también contenidos, mediante hechos y palabras.

2. Concepto más vivo y articulado de Tradición, que no es sólo el depósito de las verdades reveladas, sino sobre todo y principalmente la revelación recibida en la Iglesia y constantemente vivificada por la acción del Espíritu que en ella habita. En este sentido la Escritura es parte de la Tradición viva de la Iglesia, pues en ella ha nacido, y sigue revelándonos el tesoro inagotable de la palabra de Dios, mediante su lectura en el mismo Espíritu en que fue escrita, el Espíritu que está garantizado a la Iglesia. Concepto de grandes posibilidades ecuménicas, como se ha mostrado con la declaración de Montreal, de la Comisión Fe y Constitución, del Consejo Ecuménico de las Iglesias. Necesidad de superar en la Iglesia reacciones ante este concepto de tradición, apoyadas en una visión estática e inmutable de la tradición eclesiástica, cuyo caso más significativo y doloroso ha sido la ruptura de Mons. Lefebvre.

3. Revitalización de la historia de la salvación, como clave pedagógica para leer la Escritura, para exponer el mensaje de salvación en la Iglesia, superando así a las antiguas historias sagradas. Síntesis de la historia de la salvación horizontal (el desarrollo del designio divino de salvación a lo largo de la historia hasta el *eskhaton* final, y de sus manifestaciones actuales (dimensión vertical de la salvación).

4. Presentación abierta y de amplio valor ecuménico, de la revelación mediante hechos y palabras, no solamente en la historia, sino además con apertura a la revelación por la creación (el hecho de los orígenes), si bien en este punto queda mucho por trabajar.

5. Nuevo clima en las relaciones entre Magisterio e investigación teológica y bíblica. La constitución ofrece unas pautas llenas de interés, que, a pesar de las dificultades, van dando sus frutos, si bien en este campo todavía se debe trabajar mucho, tanto por parte de los estudiosos (a los que su capacidad investigadora no les autoriza a dictar la fe de la Iglesia), como por parte de las instituciones eclesiales (que deben arbitrar procedimientos claros, presididos tanto por el afán de buscar la verdad, como por la más exquisita caridad, expresada en dar todas las oportunidades posibles de diálogo).

6. Liberación de la teología de la inspiración de corsés ideológicos de escuela. Nuevos intentos de explicación teológica. Pero en este campo existe siempre el peligro, por parte del exegeta, de olvidar la naturaleza de la Escritura y actuar como puro crítico literario o histórico. Es tarea de teólogos y exegetas seguir profundizando en la natu-

raleza de la inspiración bíblica, de manera que pueda a la vez salvar la cualidad de palabra de Dios que tiene la Escritura, sin disminuir en nada su plena cualidad de escrito humano. Sólo en esta línea se encontrará una hermenéutica que haga justicia a la necesidad de exégesis científica y a la exigencia de un más pleno conocimiento de la palabra de Dios, evitando la exégesis puramente racionalista y las tentaciones fundamentalistas, abiertas o encubiertas.

7. Debate interesantísimo acerca del canon, llevado a cabo en el mejor espíritu ecuménico. Las posiciones acerca del canon de la Escritura entre las diversas confesiones religiosas se han acercado, a partir de un mejor conocimiento de la historia del canon, hecho sin prejuicios ideológicos. La discusión sobre la interpretación canónica de la Escritura, aparte sus limitaciones, está ayudando a recuperar, por otro camino, el concepto de Tradición, en conexión con la Escritura, como dos realidades necesarias, dependientes y constantemente relacionadas.

8. Aunque tenemos ya estudios valiosos sobre la Escritura como palabra de Dios, aún no se ha logrado la síntesis necesaria. Queda por dilucidar en qué sentido la Escritura es palabra de Dios, qué sucede cuando se proclama en voz alta en la asamblea litúrgica o en la soledad de la lectura individual. Cuál sea la relación entre palabra profética y palabra inspirada, que tantas dificultades ha creado a la hora de interpretar adecuadamente la inspiración bíblica.

9. Aunque el problema de la verdad en la Escritura no es hoy tan acuciante como durante los años de la cuestión bíblica, no cabe duda de que la actual discusión filosófica, que desconfía de verdades absolutas y apenas si deja resquicio para descubrir fragmentos de verdad, tiene su influencia inevitable en el tratamiento de esta clásica cuestión, que necesita ser revisada en esta línea.

10. Hay que andar también el camino abierto por algunos escrituristas y teólogos sobre otros efectos de la inspiración. Por ejemplo, la fuerza de la Escritura, su capacidad para suscitar la fe, para congregar a la comunidad, su específica y propia unidad, su santidad, etc.

11. La discusión acerca de la interpretación de la Escritura ha puesto de relieve que el problema no está tanto en los métodos, cuanto en la hermenéutica que se siga, la cual siempre está condicionada por un pensamiento filosófico. Aunque tenemos ya muchos datos para construir unos principios básicos de hermenéutica bíblica, en este punto todavía debemos llegar a un consenso más amplio. Por otra parte, la discusión sobre los métodos histórico-críticos debe considerarse bási-

camente superada, después del documento de la PCB. No obstante, siempre existe un doble peligro: tratar la Escritura como un libro antiguo, al que se le aplican sin más determinados métodos, sin ni siquiera cuidar si en ellos van involucrados prejuicios ideológicos contrarios a la naturaleza de la Biblia; y prescindir de todo estudio, deslizándose por la senda de una actualización acrítica, que es el mejor camino para desembocar en el fundamentalismo. Este problema del fundamentalismo, tan crecido hoy, debe preocupar de manera especial. Sólo puede atajarse con una formación bíblica sencilla, pero adecuada del pueblo cristiano. Por supuesto, el método histórico-crítico no es el único. La riqueza de métodos y acercamientos a la Biblia, tanto diacrónicos como sincrónicos, es afortunadamente muy grande. Hay que usarlos todos con el suficiente conocimiento y la suficiente distancia crítica.

12. También se ha logrado un verdadero acercamiento a la exégesis y hermenéutica judía, especialmente por lo que se refiere a la exégesis targúmica, al conocimiento de los apócrifos vetero-testamentarios y a la exégesis rabínica. La colaboración en este campo es hoy mayor que nunca. Y de ellos hay que felicitarse. Por otra parte, es necesario seguir profundizando en la hermenéutica cristiana del AT, de manera que la lectura actualizada que siempre ha practicado la Iglesia, pueda encontrar su lugar, sin sumergirse únicamente en la alegoría, sino partiendo del sentido literal. En este sentido, nos falta una reflexión coherente sobre los sentidos clásicos de la Escritura, articulada con una teoría hermenéutica capaz de aplicarse a toda la Escritura.

13. Acerca de la investigación actual del Jesús histórico, los exegetas católicos deben participar plenamente en ella. Pero nunca podrán olvidar que cualquier reserva metodológica que se haga, puede convertirse inevitablemente en conclusión que afecte al pleno conocimiento de la figura de Jesús. Es preciso trabajar a fondo en los apasionantes campos que se han abierto en los últimos años sobre este tema; pero parece necesario conservar siempre una actitud crítica, sanamente escéptica acerca de los resultados que se nos presentan como decisivos. El peligro de construir certezas sobre hipótesis no es mera especulación teórica. Por otra parte, es necesario una formación de los ministros sagrados y predicadores, para que no acepten ingenuamente los evangelios como crónica histórica. Entre el extremo de la antigua historia sagrada y el actual minimismo histórico, es preciso encontrar un camino, en el que nos va la credibilidad del evangelio y la fundamentación de la fe de muchos cristianos.

14. Finalmente, felicitémonos por la dimensión que en la Iglesia católica ha adquirido la pastoral bíblica. Cuidemos las versiones de la Biblia. Aunque siempre es bueno que haya varias, pienso en la necesidad de una versión de referencia, que sea a la vez texto de lectura, de catequesis y de liturgia. La fuerza educativa y cultural de un texto así, que acaba impregnando la memoria del cristiano —y en parte también la del no cristiano— no debe despreciarse. La actual iniciativa de la Conferencia Episcopal Española, promoviendo una versión de la Escritura con estas características merece toda alabanza. No importa que tarde en salir. Lo importante es que, cuando se edite, sea un texto maduro, exacto, bello y con vocación de permanencia.

He aquí algo de lo mucho que podría haberse dicho. Pero basta con repasar lo poco que he podido recoger en estas páginas acerca de la influencia de la constitución *Dei Verbum*, para descubrir que se trata de un documento de especial importancia para la vida de la Iglesia. Probablemente sea, con la constitución sobre Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, el documento que más inmediata y visiblemente ha influido en la vida de la Iglesia. Como se ha podido ver, y como sucede siempre en la historia, esta constitución ha respondido a muchas de las cuestiones que la teología y la vida de la Iglesia tenía planteadas sobre la revelación y la Sagrada Escritura. Como también podía esperarse, la vida sigue y quedan aún muchas tareas por realizar, además de las nuevas cuestiones planteadas. Baste por ahora levantar acta de la mucha vida que la constitución ha generado. Y, podemos estar seguros, de la que todavía queda por alumbrar. Que, desde la perspectiva del historiador, cuarenta años son un pequeño lapso de tiempo, para medir la influencia de un acontecimiento como el Concilio Vaticano II. Y, sin embargo, ya hay razones más que suficientes, para dar gracias a Dios por el don que este concilio y este texto ha supuesto para la Iglesia de Dios.

**CLAROSCUROS DE LA IGLESIA ESPAÑOLA
POSTCONCILIAR**

JUAN MARÍA LABOA GALLEGO
Profesor Jubilado de la Universidad Pontificia de Comillas

Tras cuarenta años, nuestra percepción del Vaticano II y de la situación de la Iglesia española postconciliar sigue siendo confusa y desconcertante, aunque seamos capaces de intuir su importancia decisiva en nuestra historia religiosa contemporánea.

En realidad, la asimilación de un concilio por parte de la comunidad eclesial resulta necesariamente lenta y no siempre es lineal, sobre todo si trata de aceptar y asimilar no sólo una doctrina sino también un talante y un espíritu. En nuestros días, seguimos necesitando más lecturas, más reflexión y bastante más estudio de sus textos, de las circunstancias históricas en las que se produjo y de las diversas expectativas de sus autores. En efecto, pocas épocas en la historia de la Iglesia han resultado tan novedosas, enriquecedoras, desconcertantes, apasionantes.

Benedicto XVI en su discurso a la Curia romana en la Navidad de 2005 ha hablado sobre la «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura» y la «hermenéutica de la reforma», es decir, la renovación de la continuidad, como formas de comprender la recepción posterior del concilio. Toda simplificación es comprometida, pero hemos podido observar cómo de manera inmediata han surgido las interpretaciones interesadas que han colocado con desenvoltura en la primera hermenéutica aquellas renovaciones que no gustaban y en la segunda sólo aquellas digeribles, interpretándolas no según la mente de los Padres conciliares sino según su talante actual. El tema debe seguirse atentamente porque sus consecuencias nos atañen a todos.

Pretendo en estas reflexiones considerar qué ha supuesto el Concilio en la vida de la Iglesia española y rastrear sus consecuencias, su impacto y el grado de seguimiento a lo largo de estos años, señalando, también, algunas incoherencias o manipulaciones que, a mi entender, han dañado el desarrollo postconciliar. Teniendo en cuenta en todo

momento las consideraciones de Hélder Cámara al final de la primera sesión: «Resultaría increíble que al regresar a nuestro país nosotros respondiéramos a quienes os preguntaran sobre el Concilio: hemos tratado de liturgia y de teología. Eso está muy bien para nosotros, pero el pueblo se escandalizaría, no sin razón, si hemos carecido de antenas para los problemas muy graves que pesan sobre ellos».

Resulta necesario partir de la situación de nuestra Iglesia antes del Concilio, una Iglesia traumatizada por la guerra civil y en buena parte identificada con el bando vencedor, cerrada en sí misma, que desconfiaba de los aires «modernistas» de las Iglesias centroeuropeas, con una cierta visión mesiánica de su realidad. Al mismo tiempo, iba tomando lentamente protagonismo un clero más joven, sin lastres políticos, formados, a menudo, en universidades romanas, alemanas o francesas¹.

El desfase existente entre la teología española y la teología dominante en las deliberaciones de la asamblea conciliar explica, en parte, las resistencias que encontró después el Concilio en algunos ambientes españoles². No se conocen aun estudios sobre los peritos españoles que acompañaron a los obispos y sobre sus aportaciones, pero conocemos suficientemente sus preocupaciones primordiales y el talante de sus escritos.

Tras cuatro años llenos de sorpresas y desconciertos, el día de la Inmaculada de 1965, jornada conclusiva del concilio Vaticano II, los obispos españoles hicieron público un documento pastoral dirigido a la iglesia española, en el que manifestaron con claridad su aceptación sin reservas de unas líneas y un pensamiento antes no compartido. La realidad es que se trató de una decisión voluntarista que no derivó, a menudo, en una conversión de ideas y sentimientos, por lo que en muchas diócesis las resistencias al cambio fueron permanentes.

Sin embargo, el Concilio y la Iglesia se pusieron de moda en el país. Radio y TV acercaron a los hogares españoles los temas y las discusiones conciliares. Los libros religiosos y los cronistas conciliares eran leídos con avidez. La sociedad española era consciente de que algo importante e irreversible estaba sucediendo. «Después de largo tiempo —escribía Mons. Palenzuela— de una actitud de defensa y

1. LABOA, Juan María, *Los años que vivimos peligrosamente*, Universidad Comillas, Madrid 2004.

2. LABOA, Juan María, «Los obispos españoles y el Vaticano II», en *Miscelánea Comillas*, 44(1986). 45-68; 52(1994)57-80; 54(1996)63-92.

repliegue ante el mundo moderno, la iglesia española ha empezado con el Vaticano II una nueva relación con el mismo».

Como era de suponer, la perplejidad y, a veces, la alarma reflejada en muchos eclesiásticos a lo largo de las sesiones conciliares encontraron su prolongación en las reacciones de la clase política española y en una parte importante del mismo clero. Con la Constitución «*Gaudium et Spes*», la Iglesia asumió una postura neta sobre la persona humana y sus derechos, sobre la sociedad y sus estructuras, sobre la presencia del cristiano en la vida sindical, económica y política, sobre las atribuciones del Estado y sobre sus limitaciones. Todos estos temas resultaron conflictivos en la situación española. La más alta instancia de la Iglesia daba argumentos y respaldaba actitudes contrarias a lo predicado por el régimen político. Los debates sobre la libertad religiosa y sobre el esquema XIII suscitaron también inquietud en los políticos del Régimen y en los sacerdotes que, más tarde, se encuadraron en la «*Hermanidad Sacerdotal*», quienes, frecuentemente, mantuvieron un protagonismo no tanto propositivo cuanto acremente combativo y retardatario³.

Después del Concilio, de nuevo en sus diócesis, buena parte del episcopado español, cuyos miembros fueron renovándose gracias a la intervención directa de Pablo VI, se dispuso a colocar a la Iglesia española en la onda conciliar. «A partir de 1971, los españoles han pasado al primer plano de la escena internacional en cosas de Iglesia», escribía el conocido periodista y teólogo francés René Laurentin. En el decenio siguiente al Concilio, esta Iglesia nuestra se comprometió con entusiasmo en la tarea de poner en práctica el espíritu conciliar. Revisó sus estructuras pastorales, defendió su independencia con respecto al mundo político y favoreció la renovación eclesial. La Iglesia española postconciliar se convirtió en uno de los sectores más dinámicos y con mayor capacidad crítica y renovadora de la estructura social. Casi necesariamente, no fue capaz de superar el peligro de politización, tan presente en la historia eclesial española, sobre todo por el papel que le tocó aceptar de impulsora de la evolución democrática de la sociedad española⁴.

La Iglesia se convirtió en un hervidero de ilusiones, iniciativas y

3. Basta leer la colección de la revista «*Iglesia-Mundo*», revista subvencionado por algunos políticos del Régimen y muy seguida por algunos sacerdotes.

4. GONZÁLEZ DE CARDENAL, Olegario, *La Iglesia en España 1950-2000*. Madrid 1999.

grupos activos de toda clase, experiencias personales y comunitarias. Un pueblo tan encerrado, guiado pasivamente, obediente y, aparentemente, homogéneo como era el católico español pareció descolocarse. Un argumento injusto y malévola mente invocado señala que el concilio fue la causa del aparente desbarajuste y protestantización de la Iglesia. A esta frívola acusación debemos responder que resulta más fácil y, desde luego, más verosímil achacar la situación a la debilidad de ciertas situaciones eclesiales anteriores que impidieron renovarse y responder a la presión ambiental de un cambio histórico originado fuera de la Iglesia.

Naturalmente, este cambio de talante y de concepción produjo tensiones e incertidumbre sin cuento entre fieles y sacerdotes que observaban cómo se ponían en cuestión o se marginaban tantas prácticas o doctrinas consideradas hasta entonces medulares. ¿Cuál fue la reacción de la conciencia católica? No cabe duda de que el instinto de fe fue más fuerte que el instinto de conservación de las propias idiosincrasias históricas. Pero el tránsito de esta decisión, nacida de una fe que se quería mantener fiel a sí misma, hasta unas realidades doctrinales, institucionales y colectivas de lo que ese Concilio implicaba, iba a ser largo, complicado, doloroso y no pocas veces verdaderamente conflictivo.

De todas maneras, aunque pueda parecernos una pregunta de ciencia-ficción, ¿podemos imaginarnos la situación de nuestra Iglesia sin las energías, proyectos y documentos conciliares, ante el cambio generalizado en el que nos encontramos?

LA ASAMBLEA CONJUNTA OBISPOS-SACERDOTES

He escrito bastante sobre este tema y a ello me remito⁵. Nunca se ha dado en la historia eclesial española la conjunción de una preparación meticulosa de unos textos comunes, por parte de cientos de sacerdotes que se reunieron durante meses en casi todas las diócesis españolas, y la dedicación de un examen serio sobre la realidad diocesana y nacional, tal como la que se produjo en vísperas de la Asamblea. Al mismo tiempo, unos diecisiete mil sacerdotes respondieron a una encuesta meticulosa que ofreció la mejor radiografía existente del clero español en un momento determinado de la historia. No pocos escrito-

5. LABOA, Juan María, «La Asamblea Conjunta. La Transición de la Iglesia española»: *XX Siglos* 50(2001)4-34.

res han considerado que esta Asamblea supuso la recepción gozosa del concilio en la Iglesia española. El modo, todavía hoy desconcertante y misterioso, en que fue dinamitado este acontecimiento está en el origen de muchas actitudes, desesperanzas y desconfianzas todavía existentes.

La diferente visión e interpretación del concilio y el consiguiente enfrentamiento se manifestó en dos eclesiologías: la tradicional y la que fue tomando cuerpo al calor de los documentos conciliares. Sin embargo, la situación resulta más enrevesada de lo que pueda aparecer en un primer momento. Todos los estudios resaltan la nueva conciencia eclesial iluminada por la «Lumen Gentium», la nueva conciencia de los laicos de su condición de creyentes y de su responsabilidad eclesial, la renovación de la vida religiosa, los nuevos modos y talentos en la presidencia y dirección de las Iglesias por parte de los obispos y sacerdotes, el serio intento de conseguir otra forma de presencia en la sociedad española, aunque esté resultando más difícil de lo que se pensaba convivir con la democracia y, sobre todo, la laicidad. Por muy desconcertados o pesimistas que se encuentren muchos cristianos en nuestros días, no puede olvidarse el avance y transformación de nuestro cristianismo tras el concilio. Sin embargo, aunque ningún dirigente eclesial optaría hoy por la eclesiología postconciliar, asistimos ininterrumpidamente a una lectura del concilio desde talentos y posturas preconculares. No se trata, desde la lectura de las dos hermenéuticas, de acabar con el pasado sino de interpretar el concilio desde los presupuestos y talante de quienes dirigieron el cambio conciliar. De otra manera, hoy nos quedaría la sensación de que gobiernan la Iglesia y dirigen la interpretación conciliar quienes en otro tiempo constituían la minoría conciliar.

EL ENTRAMADO IGLESIA-ESTADO

Quiero citar algunos documentos o actitudes colectivas episcopales que replantearon la vigencia del entramado político-religioso existente tras la guerra civil, señalando la nueva postura conciliar de la Iglesia española:

- el documento sobre libertad religiosa de 1968
- la declaración sobre libertad sindical del mismo año

- el comunicado sobre pobreza política, cultural y social de España, de 1970
- la celebración y las conclusiones de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de 1971
- el documento sobre apostolado seglar de 1972
- el fundamental documento sobre «La Iglesia y la comunidad política» de 1973
- el documento de la CEASO sobre «actitudes cristianas ante la situación económica» de 1974
- la carta colectiva sobre la reconciliación de 1975.

El cambio de actitud y de talante que estos y otros documentos implicaron tuvieron como consecuencia la disminución de la influencia y el poder de la Iglesia en determinados ambientes e instituciones, pero, como contraposición, aumentó su credibilidad para anunciar a Dios como Padre de todos los hombres⁶.

Sin embargo, no está resultando fácil esta clarificación posterior. Los católicos colaboraron, sin duda, positiva y eficazmente en el advenimiento de la democracia, pero las relaciones entre la Iglesia y el Estado han resultado complicadas y discontinuas. Durante los años de gobiernos socialistas nos hemos encontrado con la paradoja desconcertante de que si bien una parte muy importante de los votantes socialistas se consideran católicos, no han sido capaces de reaccionar cuando el Gobierno, por ellos votado, ha legislado y actuado contra lo que ellos creían o lo que ellos consideraban su matriz religiosa ¿Falta de formación, de información? ¿Reflejos lentos, ausencia de tejido asociativo capaz de encauzar sus exigencias y sus protestas? ¿Ausencia de una orientación clara de la Iglesia? El caso de los votantes del PP no es igual, pero resulta parecido. No participan tanto del anticlericalismo anacrónico que todavía caracteriza muchas reacciones socialistas, pero el liberalismo anacrónico, también, anticlerical, empapa con profusión las huestes de uno y otro partido⁷.

6. LABOA, Juan María, «Pablo VI, el régimen político y la sociedad española», en AA.VV. *Pablo VI y España. Giornate di Studio*, Ed. Istituto Paolo VI, Brescia 1996, pp. 17-44.

7. BOTTI, A. - MONTESINOS, N., «Anticlericalismo y laicidad en la postguerra, la transición y la democracia (1939-1995)», en LAPARRA, E. - SUÁREZ CORTINA, M., *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid 1998; LABOA, Juan María, «Las difíciles relaciones Iglesia-Estado», en TUSSELL, J. - SINOVA, J., *La Década Socialista*, Madrid 1992.

No hay duda de que nos encontramos ante la confrontación cultural de dos concepciones de vida (agnóstica y religiosa), presentes en el mundo cultural y político y que ha caracterizado desigualmente estos cuarenta años. Si tuviéramos que señalar un tema central en la situación de estos cuatro decenios, tendríamos que hablar del cambio vertiginoso de las costumbres, talante e ideas dominantes en la sociedad española. El ambiente cultural es otro y no ha sido adecuadamente valorado por el mundo cristiano. La Iglesia ha seguido preocupada por la enseñanza, por la presencia social, pero da la impresión de que no ha manifestado una atención suficiente ni inteligente al cambio cultural. En el mundo de los medios, de la literatura, de la universidad, la percepción más aguda nos señala que la cultura, a menudo, se desarrolla al margen y paralela a la Iglesia⁸. La irrelevancia pública de la fe tiene mucho que ver con su irrelevancia cultural, que, sin embargo, no guarda relación con el número significativo de sus instituciones culturales, sus publicaciones y sus intelectuales. Llama la atención la desproporción entre los medios y los resultados. ¿Se trata de lo que los sociólogos llaman espiral del silencio, es decir, del complejo que muchos cristianos sienten al testimoniar su fe, de forma que buena parte de nuestros creyentes se encuentran en situación de anonimato? ¿Por qué buena parte de la teología española, que ha adquirido una calidad antes impensable y que cuenta con exponentes de primera categoría, se mantiene en un gueto que impide sea suficientemente conocida? Podemos afirmar que los teólogos españoles actuales conocen bien el pensamiento contemporáneo y son capaces de dialogar con cualquiera de nuestros intelectuales, afirmación que difícilmente puede repetirse a la inversa. Sin embargo, debemos añadir con amargura otro motivo de preocupación: en nuestros días se está produciendo en teólogos y moralistas una cierta autocensura de opiniones y propuestas por miedo al nuevo talante inquisidor renacido, que no afecta a los insensatos que se aprovechan de las censuras que reciben sino a quienes desde el sentido eclesial podrían enriquecer la elaboración teológica y moral tan necesaria en nuestros días.

Por una parte, dentro de la comunidad eclesial ha faltado, a menudo, una clarificación y un reforzamiento de la identidad propia de la Iglesia y de los católicos en el terreno propiamente religioso y moral,

8. Llama la atención cómo en los siguientes libros el tema o los autores cristianos apenas aparecen: GRACIA, Jordi, *La resistencia silenciosa*, Barcelona 2004; FUSI, Juan Pablo, *Un siglo de España. La cultura*, Madrid 1999.

reafirmando su propia autonomía histórica institucional, doctrinal y vital. Por otra, aunque no han faltado voces y documentos importantes de los obispos, en general, no han sido leídos ni seguidos. No olvidemos documentos tan importantes como «Cristianos en la Vida pública», «Testigos del Dios vivo» o «La verdad os hará libres», que no han sido suficientemente asimilados por quienes profesando ser creyentes no sienten la necesidad de ser testigos.

El déficit más grave de la comunidad católica española ha consistido en su deficiente conciencia de pertenecer a una comunidad concreta y diferenciada, con sus valores y señas propias, que les obliga a vivir, aportar y presentar sus exigencias en la sociedad española a la que pertenecen con pleno derecho. Mientras no se consiga esto, la Iglesia española será débil e incoherente en su constitución interna y en sus relaciones con las instancias políticas y con los demás grupos.

Quisiera señalar, también, aunque sea de pasada, una causa de nuestra debilidad eclesial actual que me parece importantísima: la desaparición de tantas comunidades de cristianos que complicaban y enriquecían la vida cristiana española en los primeros años de la transición, y la desesperanza de tantos laicos que vivieron con entusiasmo los cambios conciliares, convencidos de que, en adelante, su participación y responsabilidad en la marcha de las comunidades iba a ser la propia de un bautizado. Si en el Estado resulta necesaria la presencia viva, libre y creadora de la sociedad civil, en la Iglesia, si la queremos viva, con sabiduría vital y con dimensión eclesial de la existencia cristiana, resulta imprescindible un laicado conscientemente comprometido. Hoy la Iglesia está, ciertamente, presente en la sociedad, pero, ¿y los cristianos?. Por otra parte, no cabe duda de que los llamados movimientos no sustituyen este rico y variado entramado eclesial.

EL IMPACTO DEL CONCILIO

El clero español, mayoritariamente joven, no había vivido la guerra ni estaba condicionado por ella y aceptó entusiasmado el espíritu conciliar, lo puso en práctica e intentó extraer sus consecuencias. Buena parte del episcopado y no pocos sacerdotes más ancianos, por el contrario, no acabaron de comprender la nueva situación, aunque intentaron aceptarla por disciplina y espíritu de obediencia. El mundo laico, más estrechamente compenetrado con el franquismo, no digirió el con-

cilio, pero los movimientos apostólicos lo siguieron sin fisuras. Por todo ello, podemos comprender los malentendidos, desconciertos y enfrentamientos de todo orden, surgidos en el ámbito eclesial. Creo que podemos afirmar que, en general, la Iglesia se asomaba al futuro mientras que la clase política y aledaños se refugiaba en la defensa del pasado⁹.

En nuestro país, el Concilio coincidió con la transición de una dictadura a una democracia que no contaba con antecedentes asentados, con la transición vertiginosa de una sociedad muy tradicional, en buena medida rural, a una sociedad urbana e industrializada, con una inmigración y emigración masiva, con una ausencia de identidad cultural y cristiana llamativa y con una fascinación acrítica por cuanto significase modernidad y progresismo¹⁰.

En estas circunstancias se produjo la aceptación y asimilación del Concilio. ¿En qué medida? Una comunidad tan compleja y desigualmente formada asimila un concilio por etapas, con altibajos, con dificultades, sobre todo, cuando esta recepción coincide con un cambio tan profundo tanto social como político y cultural.

LOS DOCUMENTOS CONCILIARES

Si queremos comprender la historia de la asimilación del concilio por parte de la comunidad creyente española debemos tener en cuenta cómo fueron conocidos y asimilados los documentos más importantes¹¹.

La **Lumen Gentium** chocó frontalmente con la eclesiología dominante en nuestros presbiterios, que hablaba de Iglesia «sociedad perfecta», con una jerarquía demasiado alejada en su concepción y en la vida práctica de los demás miembros eclesiásticos, con un laicado pasivo y marginal. En España era claro el sentido de Iglesia universal y el del papel del Papa, pero estaba mucho menos desarrollado el sentido de Iglesia Local. Incluso me atrevería a decir que el papel del obispo como sucesor de los apóstoles quedaba no pocas veces reducido al de monaguillo de lujo del Sumo Pontífice.

9. LABOA, Juan María, *El Postconcilio en España*, Madrid 1988; MONSEGÚ, B., c. p., «posconcilio», 2 vols. Madrid 1975.

10. RUIZ-JIMÉNEZ, J., *Iglesia, Estado y Sociedad en España, 1930-1982*. Barcelona 1984; PÉREZ DÍAZ, Víctor, *El retorno de la Sociedad Civil*. Madrid 1987, pp. 411-466.

11. LABOA, Juan María (dir.), *El Postconcilio en España*. Madrid 1988.

En estos años transcurridos se ha transformado la imagen y presencia del obispo en el presbiterio y en la comunidad diocesana, al tiempo que la Iglesia es percibida como una realidad mas cercana, aun a costa de perder su aureola de perfección y magisterio. No obstante, seguimos sin asimilar la teología de la Iglesia local y de la colegialidad. Siguen siendo problemas que desconciertan a los creyentes el modo de elección de los obispos al margen de la comunidad eclesial y la escasa autonomía de la Conferencia Episcopal, que en nuestro país ha vivido casos de sonrojante intervención de las instituciones romanas con el fin de que se eligiera al llamado candidato de Roma frente al deseado por la mayoría de los obispos. Una vez más, en lugar de lo soñado por la mayoría conciliar, es decir que la curia romana fuera el órgano técnico de ayuda al gobierno colegial, las Iglesias nacionales siguen dependiendo de una manera pecaminosa de un organismo cada día más mastodóntico y menos servicial. Otro tanto sucede con el hecho comprobado de que el Consejo presbiteral y el Consejo de Laicos son organismos sin contenido real.

La **Dei Verbum** favoreció un vuelco espectacular en la vida de muchos cristianos. Existía ya antes del concilio un claro entusiasmo por el movimiento de renovación bíblica, pero fue la difusión y aplicación de los principios de la «Dei Verbum» lo que desencadenó el espectacular despliegue bíblico, favorecido por la digna e inteligible traducción de los libros litúrgicos. La vida espiritual de los cristianos ha quedado marcada como nunca por esta realidad.

Por otra parte, la implantación de la lengua vernácula tuvo como consecuencia no necesaria, pero, probablemente, inevitable, la depreciación de la lengua latina y griega en los estudios seminarísticos, con la consecuencia de un evidente empobrecimiento cultural. No debemos olvidar la pérdida irreparable del gregoriano, no a causa del documento, ciertamente, pero que se produjo al mismo tiempo.

La **Sacrosanctum Concilium** fue aceptada y seguida masivamente a través de la reforma litúrgica, con una gozosa y seria participación en los ritos y con una preparación comunitaria antes impensable. El influjo en la vida religiosa ha resultado inmenso, aunque, a veces, el clero renovador no ha sabido siempre sustituir y compensar las necesidades de los fieles al suprimir prácticas y tradiciones trasnochadas. El pueblo cristiano ha experimentado con frecuencia como un vacío: se quitaban ritos, costumbres y actos que formaban parte de su vida, sin que, a menudo, fueran sustituidas por otras mas acordes con el espíri-

tu conciliar. Las décadas de los sesenta y setenta parecieron convertirse en el tema litúrgico en una tierra de nadie que servía como campo de continua experimentación. Por el contrario, en los últimos años parece haberse congelado el tema litúrgico, demostrando una incapacidad bochornosa para responder a las demandas de los cristianos contemporáneos. Entre estos temas, señalaría el «impasse» existente en la catequesis de Confirmación y el temor a reconducir la «religiosidad popular» hacia un cristianismo más interior y consecuente.

La **Gaudium et Spes** se convirtió en España, dadas sus condiciones sociopolíticas y el modelo de iglesia que había predominado después de la guerra, en un documento crucial. No sólo el régimen político imperante, sino una buena parte de los católicos más tradicionales se sintieron desconcertados y agredidos. De hecho, en este documento quedaba en entredicho todo el sistema sociopolítico español. Se reconocía el derecho de los obreros a fundar sindicatos libres y a la huelga, se condenaba el absolutismo de un solo hombre o de un partido político, y se enumeraban otras muchas exigencias sobre la distribución de la riqueza y la defensa de los derechos humanos. Pocos documentos eclesiales han sido estudiados y comentados con tanto interés por los medios universitarios españoles y han tenido tanto influjo en la vida social española.

En ese tiempo se repitió en nuestro país un fenómeno propio de las sociedades que viven en regímenes totalitarios, me refiero a lo que se llama función tribunicia de la Iglesia y la religión. Al estar prohibidos los partidos políticos y los sindicatos y al contar la Iglesia con organizaciones, medios y posibilidades, ejercía, movida por el ideal evangélico, por el interés de otros grupos y por la fuerza de los hechos, funciones que en otras situaciones políticas ejercen los partidos y grupos de presión. Por el contrario, con la democracia, pareció que los movimientos apostólicos perdían buena parte de su sentido, al tiempo que los laicos perdían su protagonismo dando paso a una Iglesia sin presencia ni influjo social.

La declaración **Dignitatis humanae personae** fue probablemente el documento que más impactó en España, ya que representó la vuelta de página de una historia y de una situación plurisecular. No resultó fácil asumirla, aunque hay que reconocer que la gran mayoría del clero y del pueblo la aceptaron con sumisión y prontitud, aunque, evidentemente, resultó más difícil comprenderla y valorarla en su fundamentación doctrinal. Supuso una dolorosa ruptura con la tradición es-

pañola de intolerancia religiosa al reconocer a todos los ciudadanos su derecho a seguir y practicar sus convicciones religiosas, no sin peligro del irenismo de no pocos.

El Concilio se enfrentó con los dos retos que han mareado la historia de los dos últimos siglos: la relación de la Escritura con la tradición y la relación de la Iglesia con el mundo. Los peligros de esta dialéctica podían haber sido el de una cierta protestantización y el de una indiscriminada conversión al mundo. Evidentemente, como era de preveer, en más de una ocasión se han traspasado los límites de ambos temas y no pocos han asumido un cristianismo a la carta o el criterio de una verdad subjetiva sometida a modas o gustos personales, pero creo que se puede afirmar que esta problemática ha estimulado nuestra teología y ha ofrecido las condiciones para una redefinición de nuestra identidad, buscada, concretada y desarrollada a partir de la tradición y de la difícil experiencia de estos últimos años.

LOS AÑOS POSTCONCILIARES: CRISIS Y RENOVACIÓN

Apareció en nuestro país un pluralismo de diverso tipo: por una parte, el originado por las diferentes eclesiologías, cada día más manifiestas y, por otro, a causa de las diversas ideologías políticas, no sólo más activas, sino también más respaldadas por los documentos conciliares. En un catolicismo como el nuestro, tradicionalmente muy monolítico, este pluralismo resultó desconcertante y, para muchos, inaceptable.

En el interior de la Iglesia, la solidez y la solidaridad habitual parecieron resquebrajarse peligrosamente. Apareció el planteamiento político como factor de división y junto a ello un abanico de opciones ideológicas, teológicas, eclesiológicas, pastorales, vitales, no siempre coherentes ni sistematizadas, más emocionales que racionalizadas, que separaron a clérigos y laicos en diversos grupos y tendencias. A propósito de nombramientos, experiencias pastorales, pronunciamientos o decisiones, cada grupo respondía aprobando o condenando, según estuvieran de acuerdo o no con sus propios planteamientos. Resultó más frecuente la descalificación que el acuerdo, la división que la comunión, y, a menudo se dio la impresión de que consideraba más importante el triunfo de un planteamiento determinado o de un grupo concreto que el fruto pastoral de la comunidad.

Los cambios económicos y demográficos, con sus profundas repercusiones espirituales y culturales, hicieron perder actualidad y eficacia a muchas instituciones eclesíásticas sobre las cuales se había apoyado durante siglos la vida de la Iglesia. Mientras la parroquia rural se despoblaba, las urbanas crecían desproporcionadamente y no podían ofrecer las referencias y los servicios de una comunidad real a grupos humanos excesivamente extensos, poco cohesionados entre sí y agitados por un movimiento continuo, sea por razones laborales, urbanísticas o turísticas. Los colegios, los centros juveniles, movimientos apostólicos, organizaciones católicas, profesionales o de asistencia tampoco quedaron libres de los impactos provocados por las nuevas situaciones económicas, culturales, ideológicas y políticas. Algunas de ellas, como los movimientos especializados de Acción Católica, que llegaron a ser una importante realidad renovadora y evangelizadora, sucumbieron finalmente ante las presiones de instituciones políticas y por la intolerancia de algunos sectores de la misma jerarquía con las que, de hecho, eran incompatibles¹². Fue ésta una grave pérdida para la Iglesia española y, al mismo tiempo, no sin duros y dolorosos sacrificios, una importante colaboración a la renovación política de la sociedad española.

En los últimos años sentimos, con frecuencia, la sensación de que la Iglesia no es tanto un espacio de comunión cuanto un reino de taifas: demasiadas divisiones, demasiados grupos encontrados, demasiada desconfianza. Justo en el momento en el que las congregaciones religiosas se integran en la pastoral diocesana, parecen surgir nuevos grupos o motivos de división y una inexplicable desconfianza episcopal hacia los religiosos que, a menudo están demostrando una creatividad y una libertad de espíritu admirable. No cabe duda de que el pluralismo es bueno y enriquecedor, pero nos exige ser capaces de aceptar que «en la casa de mi padre hay muchas estancias».

Durante algunos años el cambio y la actualización ha coincidido con un aparente desvalimiento y descomposición: numerosas secularizaciones de sacerdotes y exclaustración de religiosas, con los efectos traumáticos de todos conocidos, disminución de la práctica religiosa,

12. MONTERO, F., «La crise de la JEC dans le contexte de l'Action catholique espagnole. 1966-1968», en CHOLVY, *Mouvements de jeunesse chrétiens et juifs: sociabilité juvénile dans un cadre européen*. París 1985, pp. 395-415; MONTERO, F. (coord.), «El Movimiento Católico en España»: *XX Siglos* 49 (2001); GUERRA CAMPOS, J., *Crisis y conflicto de la Acción Católica Española*. Madrid 1989.

crisis profunda de asociaciones apostólicas, aparente puesta en cuestión de la identidad sacerdotal, religiosa o incluso seglar. En poco tiempo la crisis se instaló no sólo en lo que puede considerarse formas históricas del catolicismo sino también en la esencia de instituciones, modos de presencia, ritos y espiritualidad. Pero esta crisis coincidió en el tiempo con una enorme carga de buena voluntad, creatividad y generosidad.

Años más tarde, paradójicamente, parecen coincidir un evidente amainar de la crisis con una fuerte desesperanza y cansancio. Parece que faltan objetivos que ilusionen y den coherencia a un esfuerzo colectivo de la Iglesia, que faltan programas que inyecten esperanza y que proporcionen horizontes de futuro, más allá de anécdotas, chismorreos y pequeñeces. No faltan buenos deseos, ni dedicación, ni organigramas, ni programación, pero tengo la sospecha de que falta no pocas veces, creatividad y aceptación de la situación real. Y me pregunto si no se debe también a la media de edad del clero, demasiado elevada para mantener ímpetus y entusiasmos más propios de otras edades, y a la falta de respeto por las diversas sensibilidades y actitudes de los creyentes.

El tema del envejecimiento del clero está resultando dramático. Por una parte, la clase dirigente eclesial tiene mucha edad y cada año tendrá más. En una sociedad mayoritariamente joven, que cuenta con cuadros muy jóvenes, la Iglesia constituye una sociedad dirigida por la experiencia, pero, más difícilmente, por la creatividad, el empuje y la ilusión. En una sociedad en la que se elige a su máximo dirigente con casi setenta y nueve años resulta embarazoso aceptar la dimisión de los obispos al cumplir setenta y cinco años. En un mundo en permanente cambio, un poco de sosiego es conveniente, pero la falta de empuje y capacidad de adaptación puede resultar empobrecedora. En una sociedad en la que los jóvenes se han desenganchado en gran parte de la Iglesia, la ausencia de sacerdotes y líderes jóvenes dificulta la capacidad de captación y de comunicación.

Y, sin embargo, tal vez como nunca, la Iglesia católica española constituye un sorprendente espacio de solidaridad por medio del pujante multiforme voluntariado, de los valientes proyectos de Cáritas¹³, del Proyecto Hombre, de Manos Unidas, y de tantas otras experiencias y actividades llevadas adelante por multitud de cristianos.

13. SÁNCHEZ JIMÉNEZ, J., *Caritas española, 1942-1997. Acción Social y Compromiso cristiano*. Madrid 1998.

No podemos olvidar tampoco el desarrollo de una teología bien fundamentada, original, con exponentes brillantes, tras siglos de esterilidad. Han aumentado las Facultades de Teología y los centros de estudios teológicos que ofrecen una preparación seria y rigurosa en el campo teológico, aunque, últimamente, parecen multiplicarse los miedos y las sospechas ante lo que no es estrictamente oficial. De todas maneras, sólo una Iglesia incapaz de afrontar con valentía el estado real en el que se encuentra puede permitirse el lujo de mantener tantas instituciones académicas con tan pocos estudiantes. El empobrecimiento de profesores, alumnos e instituciones resulta dramático.

LA IGLESIA EN UNA SOCIEDAD PLURAL

Los católicos han intentado una progresiva recuperación de la función religiosa y no política de la Iglesia, aunque tenemos que admitir que no está resultando fácil la presencia de la Iglesia en una sociedad plural y secularizada. Se era plenamente consciente de la necesidad de mantener nítida e independiente la función religiosa, pero no siempre ha resultado fácil encontrar la presencia adecuada, sobre todo cuando desde el poder político se ha sido más beligerante que neutral y cuando católicos y no católicos no son capaces, todavía, de ponerse de acuerdo en cómo debe ser la presencia de la religión en una sociedad laica, pero no laicista¹⁴.

Como consecuencia del nuevo clima de crítica y mayor espontaneidad, cayeron muchas falsas apariencias: de respeto universal, de eficacia evangelizadora y moral, de monolitismo interior, de aceptación universal. Grandes lagunas e indigencias eclesiales, que poco antes pasaban inadvertidas han comenzado a aparecer con dimensiones preocupantes. Además, los cambios religiosos y morales han dejado al descubierto la escasa formación religiosa de buena parte de los católicos españoles, la falta de compromiso en la vida de la propia Iglesia y de preparación doctrinal ante los nuevos problemas.

Pero estos años dolorosos han demostrado también una vitalidad, unas energías y una dedicación sorprendentes. Estas actitudes y dificultades han facilitado la manifestación de una vitalidad interior, de una fuerza religiosa y social de nuestros creyentes, de un vigor y de una

14. CASANOVA, J., «Dimensiones públicas de la religión en las modernas sociedades occidentales»: *Iglesia Viva* 178-179(1995)395-410.

generosidad extraordinarios. Las dificultades teóricas y prácticas, los conflictos estrictamente eclesiales o políticos han provocado la reacción de muchas conciencias, ha estimulado la reflexión de los teólogos, han originado el nacimiento de muchas iniciativas apostólicas comunitarias que favorecen el despertar de la responsabilidad de muchos cristianos.

Como colofón de este somero análisis, quisiera describir la situación de la actual Iglesia española con los siguientes rasgos, descripción que hay que tomar con la misma prudencia, necesidad de matices y voluntad de complementarlos con que lo hago yo mismo:

— Un agrio anticlericalismo, presente, sobre todo, en ámbitos intelectuales y culturales, que olvida el papel determinante desarrollado por grupos eclesiales durante los últimos años del régimen de Franco y durante la transición, y que se caracteriza por rasgos decimonónicos y anacrónicos, pero que goza de una proyección de enorme influjo al contar con la televisión y con algunos de los periódicos y revistas más importantes. Esta actitud ha llevado a olvidar, marginar o rechazar las figuras culturales recientes, la tradición, la historia tanto en la cultura civil como en la religiosa, produciendo la sensación de que era necesario comenzar de nuevo, sin las ataduras del pasado, casi siempre juzgado negativa y peyorativamente. Añado la práctica de una tolerancia y permisividad totales, sin criterios objetivos de comportamiento y con el acusado rechazo de cuanto signifique autoridad institucional, normas o límites impuestos por una autoridad, un código positivo y, de manera especial, la institución religiosa.

— Encontramos católicos en todos los partidos políticos, habiéndose quebrado en gran parte la identificación entre catolicismo y partidos concretos. Sin embargo, parece que puede afirmarse que esta presencia, incluso masiva, no ejerce un influjo acorde con su número. Hay quien piensa que esta situación, en sí positiva, representa, en realidad, una dispersión en el anonimato¹⁵.

— Poco a poco van configurándose dos posturas surgidas de una misma situación. Algunos quieren forzar la propia cohesión grupal e institucional a base de enfrentarse a enemigos comunes. Otros, por su parte empiezan a preguntarse si no es hora de agruparse para llevar adelante proyectos y programas positivos acordes con su fe y su inspiración religiosa. En este sentido, el documento episcopal «Cristianos

15. DÍAZ SALAZAR, R., *La izquierda y el cristianismo*. Madrid 1998; BADA, J., *La izquierda, ¿de origen cristiano?* Zaragoza 1979.

en la Vida Pública», que no consiguió el eco que merecía, ofreció un panorama realista y sugerencias de acción valiosas.

— Ha decaído el espíritu misionero en el clero y en los fieles, situación en la que no ha influido, como se ha repetido a menudo, el documento sobre la libertad religiosa sino la aceptación relativista e irénica de las religiones. Incluso hemos perdido capacidad de reacción ante la increencia y el ateísmo. Sin embargo, la presencia de misioneros y misioneras españoles en países de misión continúa siendo impresionante, y su seguimiento por parte de los medios de comunicación constituye una de las cartas positivas de presentación con que cuenta la Iglesia. Una vez más, necesitamos lograr un lenguaje, unos símbolos y unos modos de presencia acordes con la sensibilidad actual.

— Existe entre los creyentes un cierto cansancio, una desilusión colectiva, fruto de diversos factores: la constatación de que los esfuerzos y los cambios conciliares no han producido la mejora esperada, el descubrimiento de que los cambios de estructuras por importantes que sean no resuelven por sí solos los grandes problemas y, últimamente el temor de que tanto esfuerzo haya resultado inútil, ya que se teme una marcha atrás jerárquica que desautorice las luchas, trabajos y logros del pasado. En este tema debemos tener en cuenta el cambio de orientación presente en el pontificado de Juan Pablo II. El fracaso con sordina de la Asamblea Conjunta constituyó el pistoletazo de salida. Con el nuevo papa llegaron a los cargos directivos quienes la habían condenado. El nuevo nuncio representó el nuevo rumbo y actuó en consecuencia, y D. Ángel Suquía sucedió a Tarancón en Madrid, primero, y más tarde en la presidencia de la Conferencia Episcopal. Aumentó la condescendencia con el estilo anticonciliar por la densidad de la resistencia al cambio, salieron de sus madrigueras los sectores más anticonciliares que supieron manejar su inercia conservadora y su rechazo a abandonar la pastoral de cristiandad, obviamente inservible en una España tan plural y laicizada.

Si a esto añadimos el que diócesis y congregaciones religiosas no han sido capaces de ofrecer a sus miembros objetivos que ilusionen y justifiquen su vocación, y la división y desconfianza mutua persistentes entre grupos eclesiales que se enfrentan no sólo doctrinalmente, sino también o sobre todo pastoral y psicológicamente, podemos comprender la desesperanza de los mayores y el desconcierto pasota de los jóvenes.

— La sospecha difusa de que se intenta reinterpretar el Concilio Vaticano II desde unas claves que, en el fondo, son las que se inten-

taron cambiar en los años sesenta. En muchos sacerdotes y laicos que han dedicado sus mejores años y esfuerzos al cambio, promovido por el Concilio surge la sospecha de que han perdido el tiempo y de que se encuentran dentro de un túnel del tiempo espantoso, en el que no han transformado, sino maquillado la realidad. No quiere decir esto que este colectivo no sea consciente de las dificultades, desviaciones y exageraciones existentes, pero siguen creyendo que su esfuerzo tenía una razón de ser y un objetivo que temen hoy sea sutilmente desautorizada.

De hecho, no cabe duda de que se ha producido un rebrote de un maquillaje nacionalcatolicismo, apoyado en una visión catastrofista de la sociedad, de la política, de la economía, y del sentimiento, expresado con sonrisa de comprensión, de que el Vaticano II debe ser reinterpretado desde unas claves que este sector de la Iglesia ha poseído siempre y que ahora comienzan a recuperarse —según afirman— para la salvación de la Iglesia y del mundo.

— Peligro de privatizar la fe. Esta privatización ha llevado al alejamiento de muchos cristianos de la Iglesia, siendo esta última la que conlleva aspectos institucionales, tales como jerarquía, autoridad, orden, dogmática, normativa etc. De hecho, hoy, cualquier cristiano analiza críticamente las relaciones con su Iglesia, parecen situarse a su margen, no se sienten identificados con ella. Han comenzado abandonando muchas prácticas y normas, antes obligatorias, y han terminado por debilitar los lazos que les ligaban a la institución. No era bueno un espíritu de cuerpo cerrado y provinciano que desembocaba en intolerancia, pero resulta insostenible a la larga una ausencia de identificación con la comunidad eclesial. A esto habría que añadir la pretensión práctica de un cristianismo a la carta, que elige o margina cuanto parece más racional o adecuado o más anticuado e impropio.

Nos encontramos en este sentido con una Jerarquía que ha perdido prestigio entre la población, incluso creyente, y bien sabemos la escasa capacidad anunciadora de una institución desprestigiada.

— Según algunos sociólogos, el catolicismo español se encuentra en situación anómica. Es decir, una buena parte de los católicos españoles no sienten la presión de las normas religiosas derivadas de su fe, carecen de ideas claras sobre qué quiere la Iglesia de ellos, no ven en esta misma Iglesia programas y metas bien definidas, perciben el universo de su fe católica como un caos triste, en el que se entrecruzan opiniones para todos los gustos, han dejado de encontrar sentido a

palabras nucleares de su teología personal. Ven en los moralistas la usual repetición de las normas y condenas sin que tengan en cuenta la realidad social y los obispos o jerarcas que han abandonado la creatividad y voluntad de responder a las necesidades sociales y espirituales actuales.

— Se ha reforzado la opción por los pobres, los movimientos apostólicos, los planteamientos pastorales. La formación y la vida apostólica de sacerdotes, religiosos y religiosas están marcados por una sensibilidad y una dedicación antes impensable. La teología, la formación de los seminaristas, la ubicación de las casas de religiosos han experimentado un cambio positivo notable. Este es, probablemente, el camino que más futuro tiene para el hombre de nuestros días. El testimonio de una comunidad que da igual importancia a la palabra, el rito y la caridad, tal como sucedió en los primeros tiempos del cristianismo, constituye el mayor activo del cristianismo.

Sin embargo, quiero expresar una preocupación creciente. Observo con perplejidad que en no pocos de nuestros seminarios, la sensibilidad por la defensa de la justicia y de los menos favorecidos está peligrosamente difuminado, como si la caída del muro de Berlín y la desaparición del comunismo supusiera la superación de la marginación y la pobreza. No está mal preocuparse por la liturgia, pero no por eso deja de ocupar su lugar central la parábola del Buen Samaritano.

— El desarrollo del ministerio de la palabra ha representado un reto no siempre resuelto por los sacerdotes al seguir estos demasiado supeditados a conceptos, imágenes y vocabularios que nada dicen a nuestros contemporáneos.

— Los numerosos grupos de oración, formados a menudo por seculares, existentes en parroquias y otros centros, y el convencimiento de tantos seculares de que es necesario formarse teológicamente constituye una realidad enormemente positiva. En todas las diócesis existen centros de formación teológica para seculares que congregan a miembros de instituciones de apostolado, a profesores de religión y, en general, a laicos conscientes de la necesidad de una formación teológica profunda. Nunca antes se había dado una preocupación y un interés tan grande por conocer las bases, las fuentes de la doctrina y el desarrollo teológico. Hoy contamos con un número creciente de seculares licenciados e incluso doctores en teología. No resulta difícil de comprender la importancia que puede tener este hecho en un futuro próximo.

— En las celebraciones litúrgicas se destaca la fraternidad cristiana como signo de la fraternidad entre los hombres. La Parroquia no acaba de encontrar su exacto emplazamiento en la pastoral actual, y las residencias de religiosos, frecuentadas sobre todo por su dirección espiritual y sus confesionarios, han perdido buena parte de su atractivo, mientras que muchos cristianos se sienten más atraídos a vivir su religiosidad en grupos informales, más comprometidos con la realidad de cada día, más espontáneos y, ciertamente, menos sometidos a las normas de la jerarquía.

— Creo que es hora de reconocer la intensa acción educativa realizada por la Iglesia en las regiones y en los sectores sociales menos favorecidos. Sería revelador confeccionar la nómina de líderes políticos y sindicales, de enseñantes y de profesores universitarios, formados en instituciones eclesiales, tales como seminarios, noviciados o movimientos apostólicos. La Iglesia aparecería como uno de los más eficaces factores de movilidad social y de promoción personal en la España de la modernidad.

— Se puede afirmar la coincidencia de Cáritas, Justicia y Paz, Semanas Sociales y Pastoral Penitenciaria en un empeño comprometido por asimilar y poner en práctica en sus respectivos sectores las enseñanzas del Vaticano II. Muchos católicos han buscado aplicar el Concilio comprometiéndose en los problemas políticos, económicos y sociales de la variopinta realidad social española, participando tanto en la preparación de la reforma política y social española como en la transición hacia la democracia¹⁶. Tal vez, a menudo, los buenos propósitos no fueron suficientes, pero no cabe duda de que en pocos momentos de la historia la conciencia religiosa de los creyentes españoles se ha aplicado con tanto ahínco a plantear y solucionar los problemas existentes en la sociedad.

— Los documentos colectivos episcopales han bajado de la abstracción a lo concreto. Recordemos algunos: los principios cristianos relativos al sindicalismo (1968); «la Iglesia y los pobres» (1970); sobre la «Iglesia y la comunidad política» (1973); el problema del paro (1981); «Testigos del Dios Vivo», «Cristianos en la Vida Pública» y «La Verdad os hará libres», y tantos otros, entre los que cabe recor-

16. GONZÁLEZ BOLADO, J. L., *Padre Llanos. Un jesuita en el suburbio*. Madrid 1991; FORCANO, B., *Diamantino García: el cura de los pobres*. Madrid 2001; HERMES, G., «Los precursores de la oposición clerical a Franco (1958-1959)»: *Historia 16* 58(1981)19-26.

dar las frecuentes intervenciones sobre el terrorismo, la conciencia nacional, etcétera. Los documentos son buenos pero no son leídos. También tendríamos que señalar el poco provecho que saca la Iglesia de su sorprendente capacidad de convocar semanalmente a nueve millones de creyentes. Tal vez se escribe y se habla demasiado mientras que carecemos de capacidad de testimonio y liderazgo.

En general, se puede concluir que, a pesar de todas las dificultades, se da una mayor conciencia de la condición cristiana, más deseo de participación y responsabilidad dentro de la Iglesia, más respeto y libertad para el diálogo, más apertura a los problemas del mundo actual, más alimento con la Palabra de Dios y una liturgia más vivida.

No cabe duda de que se trata de una Iglesia distinta, más cercana y atenta a los problemas del momento. No es tan hierática, no se presenta, ciertamente, tan uniforme aunque no dé cabida a un pluralismo enriquecedor; no es todavía un espacio de comunión en el que confraternicen todas las sensibilidades presentes en su seno, pero, al menos, se es consciente del problema; no parece muy dispuesta a abandonar su constante tono magisterial y le cuesta disponerse a escuchar y aprender. Respeta más a las otras confesiones religiosas y está dispuesta a participar en todos los asuntos en los que se trabaje en favor del bienestar y la justicia humana sin tener tan en cuenta los objetivos o la rentabilidad confesional. Sigue siendo la Iglesia de la mayoría de los españoles, aunque cada día de manera más tenue, y procura, en medio de dificultades y, tal vez de contradicciones, poner su influjo y sus medios al servicio de las necesidades de todos los ciudadanos.

No podría terminar sin mostrar algunas preocupaciones personales, aunque sospecho que compartidas. La situación actual del cristianismo en España constituye un reto apasionante a nuestra fe, a nuestra coherencia, a nuestra capacidad de análisis y a nuestra valentía para responder adecuadamente a la situación. Se trata de un cristianismo plural, propio de una sociedad bastante madura y, también, muy plural. Una Iglesia que se ampare en una única sensibilidad, mentalidad y espiritualidad tiene todas las cartas para fracasar rotundamente y no dar respuesta a las exigencias del Evangelio.

Nuestro catolicismo ha forjado, a menudo, un espíritu de cuerpo en función de enemigos concretos: el protestantismo, el liberalismo, el socialismo. Hoy en día, repetir este método resulta imposible y, además, nocivo. Sólo lo conseguiremos con una fe madura y un convencimiento de nuestros cristianos de que son miembros de pleno dere-

cho. Sobran las palabras vacías y resulta urgente una mayor participación adulta y responsable de los cristianos en la marcha de la Iglesia.

Los religiosos hoy han superado en gran parte su aislamiento pastoral y su cambio de actitud con respecto a la diócesis ha supuesto un avance para el bien pastoral de la misma, asumiendo responsabilidades de zonas pastorales según orientaciones generales de la diócesis, enriqueciendo la acción de la Iglesia. A pesar de sus indudables dificultades, han manifestado una llamativa creatividad y libertad de espíritu. Sin embargo, a medida de que se hacen más diocesanos, da la impresión de que no pocos obispos desconfían más, tal vez, ilusionándose con que los llamados movimientos les son más fieles. No hace falta insistir en lo injusto, peligroso y quimérico de tal apreciación.

La secularización de sacerdotes y la disminución de vocaciones constituye uno de los fenómenos que más ha marcado los últimos años eclesiales, aunque, por otra parte, la situación actual de los seminarios y del clero parece manifestar que quienes lo podían no han sido capaces de afrontarle valiente y adecuadamente.

Resulta urgente para nosotros reflexionar sobre la situación actual y compararla con lo que se vivía y pensaba hace veinte y cuarenta años. ¿Ha progresado la recepción o, de alguna manera, se ha congelado lo que fue y representaba el concilio? Mientras tanto, deberíamos evitar la tentación de una Iglesia recogida en sí misma en la que esté ausente su carácter misionero y profético en el mundo, señalando la vigencia de las dos grandes Constituciones (*Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes*), y manteniendo la identidad de una Iglesia que no se preocupe de encontrarse compacta prescindiendo del mundo, sino que se vuelve misionera ante el mundo, reconociendo el pluralismo de culturas y siendo capaz de ofrecer un mensaje interpelante para todas ellas.

**CONCILIO VATICANO II.
HACIA UNA COMPRENSIÓN DEL MISMO,
A LOS CUARENTA AÑOS DE SU CELEBRACIÓN**

ANTONIO ITURBE SÁIZ, O.S.A.
Monasterio San Lorenzo de El Escorial

(ESQUEMA DEL POWER POINT)

1. Papas anteriores al Concilio, que de alguna manera lo anticiparon: León XIII, Pío X y Pío XII.

2. A la muerte de Pío XII es elegido Papa el anciano Angelo Giuseppe Roncalli, un 28 de octubre de 1958, quien asume el nombre de Juan XXIII. Todo el mundo piensa que va a ser un Papa de transición, pero desde el primer momento de su pontificado rompió todos los moldes seguidos por sus antecesores. Y, ante el asombro de propios y extraños, abrió las ventanas al Espíritu para que una bocanada de aire fresco irrumpiese en la Iglesia.

Había que redescubrir el dinamismo interno de la Iglesia, era necesario proyectarla al exterior afrontando los signos de los tiempos. Menos condenas y confrontaciones y más diálogo, empatía y paz. Sus primeras decisiones fueron celebrar un sínodo diocesano, un Concilio y la reforma del Derecho Canónico.

La celebración del Sínodo romano en 1960 fue un fracaso, al ser programado y realizado sólo desde «arriba», sin contar con las bases, ni con la realidad de la ciudad y diócesis de Roma. Al menos sirvió para saber cómo no debía ser el próximo Concilio.

3. Calendario del Concilio.

- Primera sesión y ceremonia solemne de apertura del Concilio Vaticano II: 11 de octubre de 1962.
- Segunda sesión: 29 de septiembre, 1963.
- Tercera sesión: 14 septiembre, 1964.
- Cuarta sesión: 14 de septiembre, 1965.

- Solemne ceremonia de clausura del Concilio Vaticano II en la plaza San Pedro de Roma, 8 de diciembre, 1965.

4. Solemne inauguración del Concilio Vaticano II, el 12 de octubre de 1962.

Los obispos participantes al Concilio fueron entre 2.300 y 2.400. A estos hay que añadir los peritos y los observadores de las confesiones cristianas no católicas: en total unos 2860, de los cuales 1116 fueron europeos, 995 americanos, 345 asiáticos, 331 africanos y 73 de Oceanía.

A los pocos días de iniciarse el Concilio surge el conflicto entre la URSS y EEUU, provocado por la colocación de misiles atómicos en la Cuba de Fidel Castro.

Kennedy llega a decir el 23 de octubre: «La situación es incontrolable. Dentro de seis horas quizás me vea obligado a pulsar el botón, y esto significa que antes de que todo haya terminado puede haber 1.200 millones de muertos».

Juan XXIII interviene en el grave conflicto y logra que se apacigüen los ánimos, se retiren los misiles de Cuba y se aleje la amenaza de una nueva guerra. Dos semanas después, el Papa decide escribir la encíclica «Pacem in terris» dirigida a «todos los hombres de buena voluntad». Será publicada un Jueves Santo (1963).

El 8 de diciembre de 1962 se clausura la primera sesión del Concilio, sin la promulgación de documento alguno, pero se decide reorganizar los trabajos y la formación de una comisión que coordine y rehaga los 17 esquemas, que después se quedarán en 16.

El 31 de mayo de 1963 Juan XXIII recibe el viático y la unción de los enfermos, y muere santamente el 3 de junio, a las 19, 45. En su testamento dejó escrito: «Lo que más vale en la vida es Jesucristo bendito, su santa Iglesia, su Evangelio, la verdad y la bondad».

5. El 21 de junio de 1963 hay «fumata bianca». Montini ha sido elegido Pastor de la Iglesia y adopta el nombre de Pablo VI, quien antes de reiniciar el Concilio, publica en agosto de 1963 su primera encíclica «Ecclesiam suam», en la que despliega los tres ejes sobre los que ha de girar el Concilio: conciencia, renovación y diálogo.

Conciencia: «es la hora en que la Iglesia debe profundizar en la conciencia de sí misma».

Renovación: «La Iglesia no puede permanecer inmóvil e indiferente

ante los cambios del mundo que la rodea... Por una parte, la vida cristiana, tal como la Iglesia la defiende y promueve, debe continuar y valerosamente evitar todo cuanto pueda engañarla, profanarla, sofocarla, como para inmunizarse contra el contagio del error y del mal; por otra, no sólo debe adaptarse a los modos de concebir y de vivir que el ambiente temporal le ofrece y le impone, en cuanto sean compatibles con las exigencias esenciales de su programa religioso y moral, sino que debe procurar acercarse a él, purificarlo, ennoblecerlo, vivificarlo y santificarlo; tarea ésta, que impone a la Iglesia un perenne examen de vigilancia moral y que nuestro tiempo reclama con particular apremio y con singular gravedad».

Diálogo: «La Iglesia debe entablar diálogo con el mundo en el que tiene que vivir. El mundo necesita que nos acerquemos a él y le hablemos».

6. La segunda sesión empieza un 29 de septiembre y termina el 4 de diciembre de 1963.

Después de la experiencia de la primera sesión conciliar, Pablo VI, con el fin de poner un poco de orden en el funcionamiento del Concilio, nombra moderadores de los plenos a los siguientes cardenales: Agagianian, Döpfner, Lercaro y Suenens, con la oposición de la Curia.

En el discurso de apertura de la segunda etapa conciliar, Pablo VI declaró ante los miembros del Concilio su fidelidad a la teología pastoral, en la línea de Juan XXIII: «Ni nuestra obra mira como fin principal el que se discutan algunos puntos principales de la doctrina de la Iglesia, sino más bien el que se investigue y se exponga de la manera que requieren nuestros tiempos».

«El Concilio tiende a una nueva reforma. Pero atención: no es que al hablar así y expresar estos deseos reconozcamos que la Iglesia católica de hoy pueda ser acusada de infidelidad sustancial al pensamiento de su divino Fundador, sino que más bien el reconocimiento profundo de su fidelidad sustancial la llena de gratitud y humildad y le infunde el valor de corregirse de las imperfecciones que son propias de la humana debilidad. No es, pues, la reforma que pretende el Concilio un cambio radical de la vida presente de la Iglesia, o bien una ruptura con la tradición en lo que ésta tiene de esencial y digno de veneración, sino que más bien en esta reforma rinde homenaje a esta tradición al querer despojarla de toda caduca y defectuosa manifestación para hacerla genuina y fecunda».

7. Tercera sesión: del 14 de septiembre al 21 de noviembre 1964.

En el discurso de clausura de la tercera sesión, Pablo VI dijo: «Quisiéramos, finalmente, que la doctrina de la Iglesia irradiara también, con algún reflejo de atracción al mundo profano en el que vive y del que está rodeada; la Iglesia debe ser el signo alzado en medio de los pueblos para ofrecer a todos la orientación de su camino hacia la verdad y la vida. La Iglesia no se olvida nunca de la humanidad y es para el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar. La Iglesia, perfeccionando su pensamiento y su estructura, no trata de apartarse de la experiencia propia de los hombres de su tiempo, sino que pretende de una manera especial comprenderlos mejor, compartir mejor con ellos sus sufrimientos y sus buenas aspiraciones, confirmar el esfuerzo del hombre moderno hacia su prosperidad, su libertad y su paz».

Durante el Concilio dos momentos histórico jalonan el pontificado de Pablo VI:

- 1.º El encuentro y abrazo con Atenágoras, Patriarca de Constantinopla, en Jerusalén, rompiendo de este modo siglos de distanciamiento, incomprendiones y excomuniones entre Oriente y Occidente (5 de enero de 1964).
- 2.º Y su presencia en la ONU, pidiendo con energía: «¡Nunca jamás la guerra! Es la paz la que debe guiar el destino de los pueblos y de toda la humanidad» (4 de octubre de 1965).

8. Cuarta sesión: del 14 de septiembre al 8 de diciembre 1965.

En el discurso de apertura de la cuarta y última etapa conciliar, Pablo VI recordó cuál debe ser la misión de la Iglesia en el mundo: «Nosotros nos sentimos responsables ante toda la humanidad. A todos somos deudores. La Iglesia, en este mundo, no es fin de sí misma; está al servicio de todos los hombres; debe hacer presente a Cristo a todos, individuos y pueblos, del modo más amplio, más generoso posible; ésta es su misión. Ella es portadora del amor, favorecedora de la verdadera paz.

9. Obispos protagonistas en el Concilio.

- Sector «Alianza Europea» (renovador): el alemán Frings, el austríaco König y la mayoría de obispos de Alemania, Austria, Bélgica, Holanda y Suiza. Este grupo estaba asesorado entre otros por K. Rahner.

- Sector «Coetus Internationalis Patrum» (conservador): los italianos Ottaviani, Siri, Ruffini, el norteamericano Spellman y la mayoría de obispos italianos, españoles e hispanoamericanos. El francés Lefebvre y el brasileño Antonio de Castro fueron de los más intransigentes en mantener las posiciones de este grupo. Ambos, después del Concilio fueron excomulgados por su rebeldía y desobediencia.

10. Teólogos y personalidades más destacadas que directamente, como peritos, o indirectamente influyeron en el Concilio Vaticano II: Rahner; Congar, Chenu, Schillebeeckx, Ratzinger, De Lubac, Danielou, Hans Küng, Murray, Haering, Von Balthasar, Maritain, Guitton...

11. Documentos del Concilio Vaticano II.

— **Constitución:** es un documento sistemático que expone de manera orgánica la doctrina de la iglesia sobre algún tema fundamental, con una impronta pastoral:

- Dei Verbum (sobre la divina Revelación)
- Lumen Gentium (sobre la Iglesia)
- Sacrosanctum Concilium (sobre la sagrada liturgia)
- Gaudium et Spes (sobre la Iglesia en el mundo actual)

— **Decreto:** es un documento menos orgánico en lo doctrinal, que tienen por finalidad motivar y ordenar el comportamiento de la Iglesia en un área determinada:

- Ad Gentes (sobre la actividad misionera de la iglesia)
- Presbyterorum Ordinis (sobre el ministerio y la vida de los presbíteros)
- Apostolicam Actuositatem (sobre el apostolado de los laicos)
- Optatam Totius (sobre la formación sacerdotal)
- Perfectae Caritatis (sobre la adecuada renovación de la vida religiosa)
- Christus Dominus (sobre el ministerio pastoral de los obispos)
- Unitatis Redintegratio (sobre el ecumenismo)
- Orientalium Ecclesiarum (sobre las iglesias orientales católicas)
- Inter Mirifica (sobre los medios de comunicación social)

— **Declaración:** es el posicionamiento del Concilio, en nombre de la Iglesia, frente a determinados problemas, que plantea el mundo moderno:

- Gravissimum Educationis (sobre la educación cristiana)
 - Nostra Aetate (sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas)
 - Dignitatis Humanae (sobre la libertad religiosa = el derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa).
- **Breve pontificio:** mensaje del Concilio a distintos estamentos de la sociedad y clausura del mismo:
- Mensaje a la humanidad (en la clausura del Concilio Vaticano II)
 - In Spiritu Sancto (para clausurar el Concilio Vaticano II)

12. Postconcilio.

Una vez terminado el Concilio todos esperábamos grandes reformas en la actividad pastoral de la Iglesia. Sin embargo, tras dos años dedicados con entusiasmo a dar a conocer el Concilio, se inició una fuerte crisis de identidad: crisis de obediencia, de vocaciones, de sacerdocio y de vida religiosa, crisis familiar y sexual, descrédito de la doctrina social de la Iglesia, simpatía por el socialismo real, reacción ante la *Humanae Vitae*. Al mismo tiempo en el mundo bulle la guerra de Vietnam, la revolución del 68, Medellín, la Teología de la Liberación.... Roma consciente de esta crisis, se asusta y se repliega en los propios bastiones, amenazados por el marxismo y el relativismo consumista.

A la muerte de Pablo VI (1978) el Postconcilio está aletargado. Es nombrado Papa Albino Luciani, de 65 años, con el nombre de Juan Pablo I. Hombre bueno y de consenso, fue elegido por reformadores y conservadores, pero su pontificado sólo duró un mes.

Juan Pablo II (1978-2005), pontífice polivalente y de larga duración, ha sido poco aceptado por los reformadores y muy en línea con los continuistas. Los temas candentes y más polémicos siguen en su letargo.

Hoy amplios sectores de la Iglesia no se sienten a gusto con el postconcilio. Algunos acusan a Roma de infidelidad y falta de coraje para llevar adelante el Concilio. Otros, los conservadores, piensan que la Iglesia ha ido demasiado lejos y es necesario poner las cosas en su sitio. Para los primeros el Concilio fue una etapa que despejaba el camino de nuevas etapas, para los segundos es la meta final.

Ante esta situación el Papa actual, Benedicto XVI, en su discurso a la Curia Romana (22-XII-05) hace este balance del Concilio: «se ha dado un choque de dos hermenéuticas contrarias: la hermenéutica de la discontinuidad y ruptura, y la hermenéutica de la reforma o renovación en la continuidad. Con la primera se corre el riesgo de terminar en una ruptura entre la Iglesia preconiliar y la Iglesia postconiliar. La hermenéutica de la reforma quiere transmitir la doctrina pura e íntegra, sin atenuación o tergiversación. Es necesario que esta doctrina cierta e inmutable sea respetada fielmente, se profundice y presente de manera que corresponda a las exigencias de nuestro tiempo. Cuarenta años después lo positivo es más grande y está más vivo de cuanto no lo pareciera en la agitación de los años alrededor de 1968. No podemos olvidar que también en nuestra época, la Iglesia sigue siendo ‘un signo de contradicción’. No podía ser intención del Concilio abolir esta contradicción del Evangelio frente a los peligros y errores del ser humano. Lo que pretendía hacer era dejar de lado contradicciones erróneas o superfluas para presentar a este mundo nuestro la exigencia del Evangelio en toda su grandeza y pureza. El paso dado por el Concilio hacia la edad moderna pertenece en definitiva al problema perenne de la relación entre fe y razón, que se presenta siempre en formas nuevas. Así, hoy podemos volver nuestros ojos con gratitud al Concilio Vaticano II: si lo leemos y recibimos guiados por una justa hermenéutica. Sólo así el Concilio puede ser y será cada vez más una gran fuerza en la renovación siempre necesaria de la Iglesia».

Con todo, el Cardenal Martini hace seis años, en el Sínodo para Europa (1999) expresaba a través de la ficción de un sueño sus anhelos a los obispos reunidos en Roma. Venía a decirles que era necesario un Nuevo Concilio afrontase una serie de «problemas espinosos», empezando por el del completo ejercicio de la colegialidad episcopal. Como él otros muchos cristianos piden este Concilio Vaticano III, el cual debería centrarse en una serie de temas candentes y pendientes: como son la promoción de la justicia, una revisión de la moral sexual, el celibato opcional de los sacerdotes, la admisión de la mujer al sacerdocio y la democratización de la Iglesia. Objetivos todos ellos importantes, aunque de valor desigual para la vida y la misión de la Iglesia.

13. ¿Soplará de nuevo el Espíritu Santo en su Iglesia? ¿Cuándo? Juan XXIII supo combinar admirablemente dos niveles de obediencia:

obediencia incuestionable en el foro externo y obediencia interior que incluye la profundidad del ob-audire, del estar a la escucha del Espíritu y ofrecer la propia vida por fidelidad a la llamada «pro justitia agonizare pro anima tua et usque ad mortem certa pro justitia» (Diario del alma). ¿No será esto mismo lo que nos pide hoy el Espíritu a todos los cristianos, empezando por la Jerarquía?

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR EL DÍA 27
DE FEBRERO DE 2006, FESTIVIDAD DE
SAN LEANDRO, EN LOS TALLERES
DE IMPRENTA TARAVILLA,
MESÓN DE PAÑOS, 6.
28013 MADRID



CENTRO TEOLÓGICO
San Agustín