

DIEGO M. MOLINA, S.J.*

ECOS DEL VATICANO II EN LA REVISTA *ESTUDIOS ECLESIASTICOS*

Fecha de recepción: julio 2012.

Fecha de aceptación y versión final: septiembre 2012.

RESUMEN: Este artículo quiere presentar la manera en la que la revista *Estudios Eclesiásticos* fue dando a conocer la celebración y el desarrollo interno del Concilio Vaticano II (1962-1965). Con este objetivo, el autor ha retomado una serie de artículos que fueron publicados en la revista con ocasión del concilio ecuménico, donde se analizaban los contenidos de algunos documentos conciliares más relevantes y su problemática específica: *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*.

PALABRAS CLAVE: concilio ecuménico, colegialidad episcopal, iglesia, revelación, liturgia.

Echoes of the Second Vatican Council in «Estudios Eclesiásticos»

ABSTRACT: This article presents the way in which the review *Estudios Eclesiásticos* announced the celebration and development of the Second Vatican Council (1962-1965). For this purpose, the author has picked up a series of articles that were published in the magazine on the occasion of the ecumenical council. In those studies have been analyzed the most significant documents: *Lumen gentium*, *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*.

KEY WORDS: ecumenical council, episcopal collegiality, church, revelation, liturgy.

* Profesor de la Facultad de Teología de Granada; diegomolina@probesi.org

Hace noventa años que la revista *Estudios Eclesiásticos* vio la luz, fecha que coincide con el cincuenta aniversario del comienzo del concilio Vaticano II, el mayor acontecimiento eclesial del siglo xx. Esta doble conmemoración, si bien de distinto signo y calado como es evidente, es la razón por la que nos proponemos revisar cómo el Vaticano II apareció en las páginas de esta revista.

Juan XXIII anunció su intención de convocar un concilio ecuménico el 25 de enero de 1959. Fue un anuncio imprevisto que, evidentemente, supuso una sorpresa para todos. La imprecisión del anuncio papal, así como el temor que pudo despertar en algunas instancias de la propia Iglesia¹ explica el escaso eco que tuvo la noticia en *L'Osservatore romano* (algo que contrasta con el espacio que se le dio en los medios de comunicación de todo el mundo).

Poco a poco la maquinaria conciliar se puso en marcha con la creación de la comisión antepreparatoria en mayo de ese mismo año y con la puesta en marcha de diez comisiones, coordinadas por una comisión central, en junio de 1960.

A nivel teológico la convocatoria del concilio dio lugar a la aparición de numerosas publicaciones en el ámbito internacional sobre aquellos temas que se preveían serían tratados en la reunión conciliar, algo que no ocurrió en el ámbito español. De hecho, la convocatoria conciliar pilló a la iglesia española todavía en una situación de simbiosis con el estado como no estaba ninguna otra en Europa. En España religión y cultura, orden político y esfera religiosa aparecían en perfecta trabazón, con lo que cualquier afirmación religiosa, como las que habría de hacer el concilio, tenía repercusiones en el orden político. Esta situación provenía del desarrollo concreto de la realidad española tras la guerra civil y duró hasta el propio concilio Vaticano II que fue el que obligó en gran medida a repensar tal situación².

En ese contexto el anuncio del concilio supuso para unos susto, para otros esperanza y para todos un compás de espera³. Durante la celebración del concilio todos en España esperaban que la asamblea ratificase sus pun-

¹ Cf. H. RAGUER, *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*, Barcelona 2006, 44-46.

² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La recepción del Concilio Vaticano II en España. Reflexiones a los cuarenta años de su clausura: Anales de la Real Academia de Ciencias Políticas y Morales* 83 (2006) 205-230, esp. 211-215.

³ Cf. *ib.*, 215s.

tos de vista y algo que quedó claro es que «ni los obispos ni los teólogos españoles jugaron papel decisivo en las congregaciones generales o en los grupos de trabajo. Más aún, para no pocos teólogos y obispos españoles lo que estaba ocurriendo se les convirtió en un real problema de conciencia»⁴.

Esta situación peculiar de la Iglesia española puede explicar el hecho de que no encontramos en la teología española artículos importantes de la época preconiliar que, de alguna manera, contribuyesen a los trabajos que después llevaría a cabo el concilio.

En concreto, en la revista *Estudios Eclesiásticos* no aparece ningún artículo desde la convocatoria hasta prácticamente la propia inauguración del concilio en 1962 sobre alguno de los temas que se podían prever iba a tratar la asamblea de obispos⁵. El número de artículos crecerá a partir de la aprobación de los documentos conciliares, hasta ocupar buena parte de los números publicados entre 1965 y 1969, y así poco a poco iremos encontrando contribuciones que comentan algunos documentos importantes⁶ o que tratan los temas principales o más controvertidos de las constituciones y decretos principales del Concilio, especialmente cuestiones eclesiológicas, algo que no extraña porque «el Vaticano II es sin duda el Concilio que más por extenso y con mayor originalidad nos ha expuesto la doctrina sobre la Iglesia»⁷. Entre dichas cuestiones aquellas que fueron más debatidas en el concilio (y que lo seguirán siendo en el posconcilio) reciben mayor atención, como puede ser el tema de la colegialidad episcopal⁸, mientras que otras se irán abriendo paso progresi-

⁴ *Ib.*, 216.

⁵ El primer artículo que hace referencia al concilio se encuentra en el número de julio-septiembre de 1962 y se debe a la pluma de Jesús A. Arrieta sobre la colegialidad episcopal.

⁶ Contamos con comentarios a la Constitución sobre la Liturgia [A. UDINA, S.J., *Constitución conciliar acerca de la liturgia. Relaciones con la teología*: EE 39 (1964) 435-458], a la Constitución sobre la revelación [J. ALEU BENÍTEZ, *La Constitución dogmática sobre la Divina revelación*: EE 43 (1968) 23-59] y a la constitución dogmática sobre la Iglesia [J. SALAVERRI, *La constitución «de ecclesia» y su valoración en el Vaticano II*: EE 41 (1966) 275-302], faltando un comentario a la constitución pastoral sobre la Iglesia.

⁷ J. SALAVERRI, a.c., 275.

⁸ Este tema aparece en muchos de los artículos y es el asunto principal de J. A. ARRIETA, *La Colegialidad Episcopal: Un tema en vistas al próximo Concilio*: EE 37 (1962) 295-341; 38 (1963) 5-56; C. POZO, *La Teología del Episcopado en el Capítulo 3.º de la Constitución «De Ecclesia»*: EE 40 (1965) 139-161, y E. OLIVARES D'ANGELO, *Análisis e interpretaciones de la «Nota praevia explicativa»*: EE 42 (1967) 183-205, además de la

vamente hasta ganar importancia, como ocurre con los intentos de síntesis entre las nociones de pueblo de Dios y cuerpo de Cristo para profundizar en el misterio de la Iglesia⁹.

La recepción del Vaticano II por parte de la Iglesia española fue variada y así es posible distinguir una corriente que buscó la reforma en la continuidad, la cual veía el Vaticano II en continuidad con toda la tradición de la Iglesia, especialmente con los concilios de Trento y Vaticano I; una segunda corriente, que encontraba dificultad en conciliar el Vaticano II con las afirmaciones magisteriales de los siglos XIX y XX y una tercera corriente integrada por los que querían ir más allá de lo que el Vaticano II había proclamado¹⁰.

La primera corriente fue la mayoritaria en la iglesia española, y de la misma manera también en *Estudios Eclesiásticos*, si bien aun dentro de la misma se pueden rastrear diversos acentos, por los que algunos autores insistirán más en la continuidad del Vaticano II con la enseñanza anterior, mientras que otros querrán subrayar lo novedoso que el Concilio ha propuesto, algo que confiamos se trasluce en la exposición de este artículo.

Optamos en este trabajo por la presentación de las diversas colaboraciones de manera temática frente a una presentación cronológica de los artículos, ya que creemos que así podremos acercarnos más a las diversas cuestiones tratadas y a los diferentes enfoques que se dieron en la revista. Dedicaremos el primer punto a la calificación teológica de los documentos del Vaticano II para agrupar después los diferentes temas tratados en torno a los grandes documentos emanados del Concilio.

1. EL VALOR DE LOS TEXTOS DEL VATICANO II

Benedicto XVI, en el discurso a los miembros de la curia de la Navidad de 2005, exponía: «En la recepción del Concilio, ¿qué se ha hecho

colaboración más tardía de Á. ANTÓN, *Primado y colegialidad en la discusión del sínodo*: EE 45 (1970) 5-34.

⁹ Tratado en la revista por J. A. ARRIETA, *El problema de la expresión del misterio de la Iglesia en las imágenes de la escritura*: EE 41 (1966) 25-70, y Á. ANTÓN, *Hacia una síntesis de las nociones «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios» en la eclesiología*: EE 44 (1969) 161-203.

¹⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, a.c. (nota 2), 218-220.

bien?, ¿qué ha sido insuficiente o equivocado?, ¿qué queda aún por hacer?», y constataba las dificultades que el concilio ha ido encontrando en las últimas décadas, consecuencia, según el Papa, de la equivocada interpretación de los textos conciliares. Para el Papa existen dos maneras diferentes de interpretar el concilio, maneras que él calificaba de «hermenéutica de la discontinuidad» y «hermenéutica de la reforma». Mientras la primera pretende, según el Papa, interpretar el concilio independientemente de la tradición de la Iglesia, la segunda considera el Vaticano II en continuidad con toda la tradición, especialmente con los concilios de Trento y Vaticano I. Con este análisis acerca de la recepción del concilio, Benedicto XVI no hace sino retomar lo que ya expuso, de forma más extensa, en su «Informe sobre la fe» del año 1985, cuando se estaban celebrando los veinte años de la clausura del concilio y que precedió al sínodo de ese mismo año, que tenía por tema la recepción del concilio.

Esta problemática, que como se ve sigue estando de actualidad, parte, en primer lugar, de una pregunta más sencilla: ¿qué valor doctrinal tienen las constituciones y decretos del Vaticano II?, pregunta que ya se formuló en la misma sala conciliar y que fue prontamente tratada por diversos autores. En la revista *Estudios Eclesiásticos* podemos descubrir dos líneas de profundización de esta problemática: por una parte los artículos que se escriben para esclarecer en recto la cuestión (cuál es la autoridad doctrinal de los documentos del Vaticano II) y, por otra parte, contamos con tres artículos que tratan sobre lo que podríamos llamar la «evolución del dogma» y que, en último término, toman postura sobre la evolución que estaba ocurriendo en el posconcilio.

Sobre el primer punto, el valor doctrinal de los documentos del Vaticano II, la opinión es unánime: «El concilio no ha querido formular definiciones infalibles»¹¹ debido al carácter pastoral con el que fue convocado. Con esto ningún documento del Vaticano II presenta una doctrina irreformable, algo que es subrayado especialmente cuando se comenta *Lumen Gentium*¹². Con todo también se destaca que «el progreso de la Iglesia aun en el orden dogmático no se realiza en línea exclusiva de ver-

¹¹ D. ITURRIOZ, *La autoridad doctrinal de las constituciones y decretos del concilio Vaticano segundo*: EE 40 (1965) 283-300, aquí 283.

¹² Así lo subraya C. Pozo, *La Teología del Episcopado en el Capítulo 3.º de la Constitución «De Ecclesia»*: EE 40 (1965) 141, cuando afirma: «nada puede considerarse definición si claramente no se dice». De igual manera lo desarrolla J. SALAVERRI, a.c. (nota 6).

dad, de conceptos, sino en línea de vida»¹³. El Vaticano II, por tanto, si bien no quiso definir y no definió nada como infalible, ha supuesto un avance excepcional en la profundización de la fe católica¹⁴.

Más interesantes nos parecen las reflexiones en torno a las fórmulas dogmáticas y a su posible evolución que aparecen en tres artículos del año 1968 y 1969. Como señala Ignacio Riudor, el Vaticano II nos ha invitado a

«plantearnos con toda sinceridad si no habíamos considerado demasiado estáticamente las decisiones del Magisterio de los siglos anteriores; si no habíamos extendido indebidamente lo definitivo e inmutable de las formulaciones dogmáticas; si no debemos aceptar con humildad, que no pocas veces el ambiente polémico en que aparecieron la mayoría de las formulaciones dogmáticas las habían endurecido con exceso»¹⁵.

En el año 1968 el Papa Pablo VI llamó la atención sobre la posibilidad de relativismo que tenía el proceso de evolución de las formulaciones dogmáticas y filosóficas, algo a lo que se van a referir los dos artículos que aparecieron ese mismo año. En el primero de ellos el P. José A. de Aldama plantea el origen de las fórmulas dogmáticas y después las conecta con el acto de fe¹⁶. Afirma así que «es imprescindible la identidad entre el mensaje y su aceptación en el acto de fe, hasta el punto de no ser acto de fe la aceptación de un supuesto mensaje que en realidad no responde a lo palabra de Dios. Llamada divina y respuesta humana tienen que estar sintonizadas en la vida real», identidad que se logra a través de la fórmula dogmática, que es por eso «garantía segura del acto de fe»¹⁷.

¹³ D. ITURRIOZ, a.c., 288.

¹⁴ Podemos considerar la opinión de D. Iturrioz como ejemplo de esta actitud: «el singular valor pastoral y por lo tanto el excepcional peso de autoridad, que, dentro de la categoría de infra-infalible, tienen estos documentos conciliares, por el estudio que en las comisiones les ha precedido, por las discusiones a que en la misma aula conciliar fueron sometidos, por la aprobación ponderada del episcopado universal. Todo eso constituye, sin duda, un paso importante para que en su día, bajo la dirección del Espíritu Santo, esta enseñanza conciliar madure en doctrina de fe, y sea proclamada como tal por el magisterio infalible de la Iglesia» (300).

¹⁵ I. RIUDOR, *Perennidad y relatividad de algunas formulaciones dogmáticas sobre la Iglesia*: EE 44 (1969) 139-159, aquí 139.

¹⁶ J. A. DE ALDAMA, *Origen de las fórmulas dogmáticas*: EE 43 (1968) 5-14.

¹⁷ *Ib.*, 11.

Las fórmulas dogmáticas, pues, se encuentran, una vez elaboradas en medio de unas circunstancias históricas concretas, más allá de dichas circunstancias, debido en último término, a la «exigencia absoluta de una total identidad entre el mensaje divino y su aceptación humana por la fe»¹⁸.

De igual manera Cándido Pozo¹⁹ se plantea «la relación entre el dato revelado, contenido en la definición dogmática y proclamado en ella precisamente en cuanto revelado, y su formulación histórica»²⁰, cuestión que también afecta a la misma palabra revelada de Dios. Parte de la posibilidad que tiene Dios de comunicarse en términos humanos, algo que necesita la «analogía entis», con lo que la discusión con K. Barth entra de lleno en el artículo. Recurriendo a *Dei Verbum*, el autor señala cómo «con respecto a la Sagrada Escritura, el principio exegético más fundamental, en la valoración hecha por el Concilio Vaticano II, parte del hagiógrafo, para, a través de no sólo de sus palabras, sino de su mentalidad, encontrar el sentido objetivo de la Palabra de Dios»²¹. Frente al anterior artículo del P. Aldama, Pozo ya distingue entre las «palabras» (que habrá que traducir) y los «conceptos», que son los que portan el contenido de la formulación. Son estos conceptos lo que no pueden ser eliminados so pena de dejar a la palabra de Dios sin ningún contenido. Pozo, por lo tanto, acepta la posibilidad de cambiar las palabras de las formulaciones (como, de hecho, ya ha ocurrido en la historia cuando se profesó la fe en la única persona divina de Cristo con términos de la escuela alejandrina en el Concilio de Éfeso y con términos de la escuela de Antioquía en la «Formula unionis» de San Cirilo y Juan de Antioquía), pero llama la atención de lo dificultoso de tal proceso. El que se mantenga o no un término técnico por parte del magisterio dependerá del «riesgo, mayor o menos, de que un cambio de terminología traiga consigo un cambio de contenido»²². Frente a ello «sobre los conceptos incorporados a las fórmulas dogmáti-

¹⁸ Ib., 14. La formulación del artículo es contundente: «Las circunstancias históricas pasaron; la fórmula quedó. Quedó no en pura historia, sino en la vida misma de la Iglesia. Y quedó así precisamente porque más hondo que las circunstancias históricas en que nació, está la exigencia absoluta de una total identidad entre el mensaje divino y la aceptación humana por la fe. Es toda la existencia de la fe en la Iglesia la que se encuentra aquí comprometida».

¹⁹ C. Pozo, *Dato revelado y formulaciones filosóficas*: EE 43 (1968) 15-22.

²⁰ Ib., 15.

²¹ Ib., 17.

²² Ib., 21.

cas, sea cual fuere el ambiente cultural de que se toman, recae la garantía de infalibilidad»²³.

El artículo de Ignacio Riudor del año siguiente puede ser considerado como una respuesta a estos dos artículos anteriores. Riudor se centra en diversas fórmulas eclesiológicas que han experimentado una evolución en cuanto a su comprensión, lo que ha producido, *de facto*, que se entiendan hoy de manera diversa a como eran comprendidas en otro tiempo²⁴. Ante la idea, que aparecía en el artículo de Pozo de que el hombre nunca puede ser «regla de la palabra de Dios», Riudor argumenta que

«en el fondo de esta frase, que expresa una verdad tan indiscutible, podría existir un falso presupuesto de que la Palabra de Dios no puede ser comprendida mejor e incluso desarrollarse con nuevos dinamismos a través de los tiempos. El elemento humano de expresión de la Palabra de Dios, precisamente por ser humano, ha de seguir el curso de la historia de la humanidad; y así puede encontrar expresiones nuevas en las nuevas filosofías o en las nuevas formas de lenguaje que vayan apareciendo»²⁵.

Y asimismo discute con el P. Aldama al que corrige su frase «las circunstancias históricas cambiaron. La fórmula quedó. Quedó no en pura historia, sino en la vida misma de la Iglesia» por «las circunstancias históricas pasaron, la fórmula pasó también. Pero quedó en la vida misma de la Iglesia el mismo contenido dogmático expresado en sucesivas fórmulas, según iban exigiendo las circunstancias concretas del tiempo»²⁶.

Los criterios para cambiar las fórmulas dogmáticas son variados: el más claro es cuando el propio magisterio así lo hace, actuando lo que ya aparecía en la famosa cita de San Agustín en *De Baptismo* 2,3,4; cuando el magisterio usa una fórmula como sinónima de otra (Iglesia, sacramento universal de salvación sustituye al *extra ecclesiam nulla salus*); y por fin cuando se produce la aceptación por parte del pueblo de Dios de ciertos documentos que en principio no tenían un valor superior a otros emanados por la misma autoridad²⁷.

²³ Ib.

²⁴ El artículo es el citado en nota 15. En concreto trata el tema de las notas de la Iglesia (141-145), del axioma «*extra ecclesiam nulla salus*» (145s), del sacerdocio común de todos los bautizados (146s) y «uno de los dogmas eclesiológicos que ha experimentado una mayor evolución a través de la historia, el primado del Papa» (147).

²⁵ I. RIUDOR, a.c. (nota 15), 155.

²⁶ Ib., 155.

²⁷ Cf. ib., 155-157.

En el diferente acercamiento que estos autores hacen al problema de la evolución del dogma, creemos que el planteamiento de Riudor se encuentra justificado por lo que podríamos llamar la «unidad en la diversidad», algo que aparece en el decreto *Unitatis redintegratio* en orden al diálogo de la Iglesia católica con las otras confesiones cristianas, donde se afirma, por una parte, la legitimidad del pluralismo en la expresión teológica de la verdad revelada, y, por otro, a nuestro entender, también la posibilidad de formulaciones dogmáticas diferentes.

Así UR 4:7 establece que es legítima la diversidad en formas de espiritualidad, ritos litúrgicos y disciplina con tal de salvaguardar la unidad en lo esencial²⁸. El número 17 sobre las verdades reveladas (*de indole propria Orientalium in divinis tractandis*) explica las divergencias teológicas por la manera diferente con que el espíritu oriental y el occidental intentan entender, profundizar y formular las verdades reveladas, ya que lo hacen en el contexto de unas categorías de pensamiento que le son familiares e inteligibles a cada pueblo.

Pensamos además que una lectura atenta de *Unitatis Redintegratio* y de *Dei Verbum* lleva a aceptar también la posibilidad de formulaciones dogmáticas diversas, aunque a primera vista pueda parecer obvio que una misma fe revelada ha de llevar a una misma expresión dogmática, vinculante para todos. Esta diversidad es prácticamente imposible si mantenemos una visión objetivista de la Revelación y de los dogmas, es decir, si concebimos el «depósito de la fe» como una serie de verdades comunicadas por Dios en forma de enunciados, y los dogmas como la expresión adecuada de tales verdades. Pero la *Dei Verbum* presenta la Revelación como la autocomunicación de Dios, la manifestación que Dios nos hace de sí mismo y de sus intenciones de salvación²⁹. El Concilio por ello

²⁸ Esta idea es completada desde la constatación histórica en UR 14:3: «la herencia transmitida por los Apóstoles fue recibida de distintas formas y maneras, y desde los orígenes mismos de la Iglesia se ha desarrollado diversamente aquí y allá por la variedad de genio y situaciones».

²⁹ «Dios ha querido en su bondad y sabiduría revelarse a Sí mismo y darnos a conocer el misterio de su voluntad [...] Dios invisible [...] se dirige a los hombres como a amigos y conversa con ellos para invitarlos a unirse a Él y recibirlos en su compañía» (DV 2:1 y 6:1). Este plan suyo, añade el n° 2, se realiza con hechos y palabras. Y en 4:1: «Dios nos ha enviado a su Hijo [...] para que viviera entre nosotros y nos contara la intimidad divina. Él con su presencia misma, con sus palabras y obras, signos y milagros, y sobre todo con su muerte y resurrección [...] lleva a plenitud la revelación» (DV 4:1).

define la fe como el acto «por el que el ser humano se entrega libre y totalmente a Dios, rindiéndole el homenaje de su entendimiento y de su voluntad» (DV 5). A esta primera cuestión hay que añadir que la Revelación así entendida nos llega por el testimonio personal de Apóstoles y hagiógrafos, testimonio, por tanto, en que interviene —junto a la asistencia del Espíritu Santo— la aportación personal de distintos sujetos (cf. DV 12). De ahí la diversidad en el modo de captar y expresar el misterio, máxime teniendo en cuenta que el misterio revelado desborda infinitamente la capacidad del espíritu humano. Los Apóstoles y demás transmisores (cf. 2Tim 2,2) nos dan testimonio del misterio de Cristo con su predicación, con su vida, con las instituciones que ponen en marcha, con sus escritos. Pero nos lo dan desde perspectivas espirituales distintas. Todavía hay un tercer dato, que ofrece DV 8:2 acerca de cómo «crece» en la Iglesia, bajo la asistencia del Espíritu Santo, «la percepción de las realidades y palabras transmitidas», a saber: *a)* «por la contemplación y el estudio de los creyentes...; *b)* por la íntima inteligencia que brota de la experiencia de las realidades espirituales; *c)* por la predicación de quienes, con la sucesión en el episcopado, han recibido el carisma cierto de la verdad. Así la Iglesia tiende siempre, al correr de los siglos, hacia la plenitud de la verdad divina hasta que se consumen en ella las palabras de Dios»³⁰. Lo que en *Dei Verbum* se dice de los creyentes en general lo concreta y aplica *Unitatis Redintegratio* a las Iglesias de distintas regiones y culturas³¹, según «su propio genio y situaciones» (UR 14:3); circunstancias éstas que condicionan la diversidad de experiencias espirituales de la fe, como decíamos hace un momento de los transmisores primeros.

Es en este número 14.3 de UR en el que nos apoyamos para deducir como legítimo no sólo el pluralismo teológico sino la diversidad en la

³⁰ Sobre este texto J. RATZINGER, *Das Zweite vatikanische Konzil*, LThK II,520: «Es importante [observar] que el progreso de la Palabra, en este tiempo de la Iglesia, no es considerado solamente como una función de la jerarquía, sino que tiene su origen en la realidad total de la vida de la Iglesia [...]. La experiencia espiritual de la Iglesia toda, su trato con el Señor y su Palabra —trato de fe, de oración y de amor—, hace crecer la inteligencia de lo dado al principio [...]. En este proceso de comprensión [...], el servicio del magisterio constituye un componente —crítico, productivo—, pero no lo es todo».

³¹ En coherencia con lo que LG 13:3 dice de la diversidad de pueblos e Iglesias que constituyen el pueblo de Dios y a él aportan sus *propria dona* y sus *propriae traditiones*.

expresión dogmática. Los términos de ese párrafo no están puestos al azar, son términos técnicos: «herencia transmitida (*tradita*) por los Apóstoles», «recibida», «desarrollada». Y en UR 17:1 se habla de «métodos y pasos diversos, empleados en Oriente y en Occidente, para conocer y profesar las realidades divinas».

2. COMENTARIOS A LAS CONSTITUCIONES DEL VATICANO II

Seguramente debido al carácter de la revista no encontramos comentarios completos detallados a los documentos conciliares, lo cual excedería siempre la longitud de un artículo si de hecho se quiere hacer un comentario teológico. Con todo se publicaron algunos artículos que, como hemos dicho, presentaron de manera general tres de las cuatro constituciones del Vaticano II (*Sacrosanctum Concilium*, *Dei Verbum* y *Lumen Gentium*), así como otros muchos artículos que desarrollaron aspectos concretos de estas constituciones. Ante la imposibilidad de presentarlos todos con detalle, intentaremos presentar los más importantes colocándolos en el contexto de las discusiones que subyacían a los diversos temas.

2.1. SOBRE LA LITURGIA

El primer documento aprobado por el concilio fue el dedicado a la sagrada liturgia al final de la segunda sesión, el 4 de diciembre de 1963. A este documento dedicó Antonio Udina un artículo ya en 1964³². En él destaca que SC es el primer documento conciliar que habla acerca de toda la liturgia, constituyendo más bien una «ley de base» que una «ley práctica», que habrá de ser después desarrollada en las disposiciones concretas que se dictarán³³.

³² A. UDINA, *Constitución conciliar acerca de la liturgia. Relaciones con la teología*: EE 39 (1964) 435-458. A este siguió un largo artículo en dos partes sobre la instrucción promulgada para llevar adelante las reformas contenidas en la *Sacrosanctum Concilium* que posee menos interés debido a los diversos temas que trata, a nuestro entender hoy ya totalmente asumidos [*Instrucción sobre Liturgia. Comentario teológico*: EE 40 (1965) 235 248; 435-462].

³³ Cf. A. UDINA, *Constitución conciliar...*, 436.

Nos detendremos en la idea central que desarrolla el articulista (aun cuando una mirada a las notas a pie de página es, en este caso, más jugosa que la propia lectura del artículo, ya que a través de su índole polémica se pueden descubrir, además de la postura personal del autor, los asuntos que en aquellos momentos estaban siendo discutidos por los liturgistas). Esta idea central, que versa sobre la mayor novedad de la constitución, es la de Misterio y sus términos equivalentes³⁴. Misterio, en singular, para los liturgistas se refiere a la historia de la salvación, cuyo centro es Cristo, al que sólo accedemos a través de la Iglesia, por lo que se puede decir que «el misterio de Cristo es la Iglesia»³⁵. El autor pasa después a contraponer el uso que hacen los teólogos del concepto de Misterio del que ha mostrado hacen los especialistas en liturgia, y así, frente al Misterio en singular, los teólogos hablan de los «misterios de Cristo», y si alguna vez hablan del Misterio de Cristo normalmente lo refieren a la Persona de Cristo. La diferencia de unos con otros en el tema de la Iglesia estriba en que los teólogos tratan con acento apologético de la Iglesia visible mientras que los liturgistas se acercan a ella más como el instrumento de que Dios se sirve para cumplir su plan de salvación³⁶.

En todas estas afirmaciones es fácil captar que la imagen de la teología que el autor todavía tiene (fundamentalmente de la eclesiología) es de la practicada desde Trento, en la que la Iglesia se presenta como la sociedad perfecta, que tiene como fundador a Cristo que la ha dotado de todos los medios necesarios para la salvación. Todavía no había aparecido *Lumen Gentium*, que supondrá un cambio total en esta orientación.

2.2. LA REVELACIÓN

Para algunos teólogos, la constitución dogmática *Dei Verbum* es el documento de mayor calibre, el «documento teológico mayor» del Concilio³⁷. Una nota de J. Salaverri nos presenta la historia del documento³⁸.

³⁴ Ib., 446-458.

³⁵ Ib., 450.

³⁶ Cf. ib., 453s.

³⁷ Cf., por ej., B. D. DUPUY en la presentación del libro editado por él *Vatican II. La Révélation divine* (US 70), Paris 1968, t.I, 13.

³⁸ J. SALAVERRI, *Planteamiento, discusión y éxito de la constitución dogmática «Dei Verbum» sobre la divina revelación*: EE 41 (1966) 515-523.

El esquema primero de la comisión teológica llevaba por título *De fontibus revelationis*, y contenía cinco capítulos, dedicados a «la doble fuente de la revelación», la inspiración, inerrancia y composición de la Escritura; al Antiguo Testamento; al Nuevo testamento y a la Escritura en la Iglesia. Cuando el esquema fue presentado en el aula conciliar

«se fueron manifestando las dos tendencias antagónicas. Los unos decían que no trataba como era debido de la *Tradición divina* y que era insuficiente para corregir las desviaciones de los exegetas. Los otros, que era contrario al *espíritu ecuménico* propio del Concilio y cohibía indebidamente la libertad de investigación científica de la Escritura».

Salaverri añade algo lacónico: «Fueron más eficaces las intervenciones de los segundos y entre ellas se destacó sobre todo la del cardenal Bea»³⁹.

Este esquema fue retirado por orden de Juan XXIII y antes de la discusión en el aula se hicieron dos esquemas consecutivos, para conseguir que el texto satisficiera «tanto a los *ecumenistas* como a los *defensores de la divina Tradición*»⁴⁰. Dos fueron las relaciones leídas en el aula: por la minoría, Mons. Franic pedía «con buenas razones, que en el texto se expresase claramente que era mayor el contenido objetivo de la divina Tradición que el de la sagrada Escritura»⁴¹. Se fueron haciendo sucesivos esquemas hasta que la constitución se pudo votar en la última sesión del Concilio consiguiendo la práctica aprobación unánime de la asamblea (sólo hubo seis votos en contra).

Salaverri destaca que el documento se abstiene de declarar que el contenido de la Tradición es más amplio que el de la Escritura únicamente para que «la Constitución pudiese servir de base para el coloquio con los Protestantes»⁴². El Concilio deja abierta esta cuestión tanto a nivel de contenido como a nivel terminológico, con lo que Salaverri afirma que «libremente se podía seguir sosteniendo que la Escritura y la Tradición eran *dos fuentes de la divina Revelación*»⁴³ algo que el autor extrae de la explicación dada por el relator al número 9 de *Dei Verbum*.

Es curioso notar que esta idea de Salaverri (la posibilidad de que se pueda seguir defendiendo la existencia de dos fuentes de la revelación)

³⁹ Ib., 518.

⁴⁰ Ib., 519.

⁴¹ Id.

⁴² Ib., 522.

⁴³ Id.

es compartida por Karl Barth, si bien, evidentemente, desde una consideración negativa. De hecho, el número nueve es el que despertó la crítica más dura de Karl Barth a la *Dei Verbum*. Barth tiene un juicio sobre este documento complejo, un *placet iuxta modum*, y su reserva concierne al capítulo segundo. Barth piensa que con este capítulo «se ensombrece la inequívoca declaración del capítulo I sobre la *revelatio ipsa* y de los capítulos III-VI sobre la Escritura, y se enturbia mucho también la intención misma que preside todo el conjunto —por el modo como queda colocada, junto a la *Sacra Scriptura* la *Sacra Traditio* e incluso, en el párrafo 10, el *Magisterium Ecclesiae*»⁴⁴. Si bien Barth reconoce honradamente que los problemas que las nociones de Tradición y Magisterio encierran se les plantean igualmente a las iglesias reformadas, su crítica permanece de forma clara:

«Todo considerado, (el Concilio) en este capítulo II ha preferido no salirse de la estela del Concilio de Trento e incluso tal vez acen-tuarla más profundamente. ¿Qué hay que pensar al leer en DV 9 que *ambae* (la Tradición al lado de la Escritura) han salido de la misma fuente divina, y al ver luego, al final de ese mismo número, que el Vaticano II hace suya literalmente (¡como por casualidad!) la frase más discutible de Trento: *utraque pari pietatis affectu et reverentia suscipienda et veneranda est*? ¿Qué significa *ambae*? ¿Qué significa *utraque*? ¿No se trata otra vez de dos y —según DV 10 sobre el Magisterio— hasta de tres *fontes revelationis* diferentes, aunque unidas entre sí? ¿Qué significa el cambio de orden de los dos términos en el par *Escritura-Tradición*?»⁴⁵.

En esto, como puede verse, Barth es de la opinión de Salaverri: toda-vía se puede hablar, y de hecho, se habla, de dos (o tres para Barth) fuentes de la revelación. Lo que diferencia a Barth de Salaverri es que él considera esto como una «penosa debilidad» del capítulo II, y que este era sin duda el precio que el Concilio tenía que pagar por las modificaciones, innovaciones incluso, para obtener la unanimidad tan imponente en la resolución conciliar y su ratificación por el papa Pablo VI.

Parece claro, por lo dicho hasta aquí, que el punto de discusión de la constitución volvió a ser el de la controversia clásica con los protestan-

⁴⁴ K. BARTH, «Conciliorum Tridentini et Vaticani I inhaerens vestigiis?», en *Ad limina Apostolorum*, Zürich 1967, 52-56. Ver también K. E. SKYDSGAARD, *Ecriture et Tradition, un problème résolu?*: Irénikon 42 (1969) 439-456.

⁴⁵ K. BARTH, o.c., 58-59.

tes, controversia que se desenfocó pronto hacia los términos Escritura y Tradición como si fuesen «dos fuentes» de la Revelación. De hecho, sin embargo, el Concilio de Trento distinguía un nivel superior, el de la *puritas ipsa Evangelii*, de otro nivel en que hablaba de los «libros santos» y de las *sine scripto traditiones*; Lutero mismo hizo al principio esta distinción. Fue más tarde, con la polémica, cuando se pasó a identificar Palabra de Dios con Escritura⁴⁶.

Pues bien, es ese nivel superior de la frase de Trento en el que insiste *Dei Verbum*, en su intento de dar un cambio profundo a la problemática católico-luterana. El Vaticano II desarrolla el principio tridentino, *Evangelium, fons omnis et salutaris veritatis* (DH 1501). Lo nuevo en *Dei Verbum* es que centra toda la doctrina de la Revelación en la espera y manifestación de Cristo. Se trata de la historia de la salvación y de su cumplimiento en Jesucristo. Lo nuevo es el distinto modo de presentar la Revelación que tiene el Vaticano II respecto del Vaticano I, algo que parte de dos tipos diferentes de pensamiento teológico⁴⁷.

Dei Verbum cita obviamente la declaración central del Vaticano I sobre la Revelación en *Dei Filius*, que tras afirmar que Dios puede ser conocido con la luz de la razón añade: Dios ha tenido a bien (*placuisse*) revelarse al género humano y revelarles los eternos designios de su voluntad⁴⁸. Pero el Vaticano II da a esas palabras un contexto distinto. A saber:

«Los Padres en 1870 cargaron el acento en el Dios que soberanamente manifiesta su voluntad y reclama la obediencia de la fe. Él, Dios, se revela, Él comunica su voluntad, Él exige obediencia al hombre. El Vaticano II, por su parte, desarrolla el modo de esta revelación divina: acontece en Jesucristo, en su trato con los hombres, en su Pasión y Resurrección. De un todo tan complejo, el Vaticano I extraía sólo el *qué*, sin el *cómo*, mientras que el Vaticano II va a centrarse en ese *cómo*».

Frente a la postura de Salaverri, contamos con otro artículo más matizado sobre la relación Escritura-Tradición en el capítulo II de *Dei Ver-*

⁴⁶ Pueden verse las páginas que W. Kasper dedica a este asunto en *Dogma y Palabra de Dios*, Bilbao 1968, 94-110.

⁴⁷ Esta idea la desarrolla P. HÜNERMANN, «Die Hypothek des Ersten Vatikanums», en D. SEEBER (ed.), *Brauchen wir ein Neues Konzil? Erfahrungen mit dem II. Vatikanum*, Freiburg 1987, 18-27.

⁴⁸ Capítulo II (DH 3004).

bum escrito por Antonio Vargas-Machuca⁴⁹. Para el autor *Dei Verbum* somete al concepto de Tradición a una revisión en tres puntos:

- «superación de una visión de Escritura y Tradición como dos “fuentes” yuxtapuestas y heterogéneas»;
- «desplazamiento de una consideración estática de la Tradición como conjunto de verdades transmitidas desde los tiempos apostólicos [...] a una visión dinámica y activa», y
- «ampliación del concepto de Tradición»⁵⁰.

El primer punto fue el más debatido. La solución estriba en distinguir entre el nivel sistemático y el criteriológico (como hacía Mons. Franic en su relación). Claramente el Vaticano II presenta la Escritura y la Tradición «como dos modos de transmisión de la única revelación divina, estrechamente unidos entre sí»⁵¹.

El segundo aspecto nos presenta distintos conceptos de Tradición en *Dei Verbum*. El más prevalente es el de «transmisión activa de la Palabra de Dios», concepto distinto al usado por Trento, que también aparece en *Dei Verbum* y que consistía en «costumbres y verdades dogmáticas, que no se encontraban probativamente en la Escritura y se remontaban, no obstante, a un origen apostólico»⁵². Frente a los que consideraban el concepto normal de tradición en *Dei Verbum* como positivo, Vargas-Machuca subraya que no distingue claramente entre la tradición divino-apostólica y la tradición post-apostólica como tampoco entre la infalibilidad de la Revelación y la del Magisterio⁵³.

El tercer aspecto es la ampliación del concepto de Tradición que se produce al decir el Concilio que la Tradición crece, con lo que esta adquiere un aspecto dinámico (algo muy querido por Y. Congar). La limitación que tiene esta idea es que «sitúa en el mismo plano las tres etapas de la Tradición que ya había presentado el n.7»⁵⁴: la revelación de Jesucristo y del Espíritu Santo a los apóstoles; la predicación apostólica y la transmisión de esa predicación por la Iglesia postapostólica.

⁴⁹ A. VARGAS-MACHUCA, *Escritura y tradición en la constitución «Dei Verbum», cap. II: perspectivas para el diálogo ecuménico*: EE 47 (1972) 189-204.

⁵⁰ Ib., 190.

⁵¹ Ib., 196.

⁵² Ib., 197.

⁵³ Cf. ib., 200s.

⁵⁴ Ib., 203.

2.3. LA IGLESIA

Si hay un tema que acaparó la discusión posterior al Vaticano II, este fue el eclesial. También la mayoría de los artículos de *Estudios Eclesiásticos* relativos al Vaticano II se centran en los diferentes aspectos de *Lumen Gentium*.

a) *La colegialidad episcopal*

Un teólogo clarividente escribía a finales de los años cuarenta: «El problema de la conciliación de los derechos divinos del episcopado con los derechos divinos del papa no pudo, por desgracia, discutirse [en el Vaticano I]. Y, sin embargo, una teología bien equilibrada de la Iglesia reclama que esta cuestión sea planteada y que las consecuencias se apliquen en la práctica. ¿Será ésta la obra de un concilio Vaticano II? Es el secreto del futuro»⁵⁵. Nueve años después de escrita esta página, Juan XXIII convocaba el Vaticano II, que sí se atrevió a realizar esta tarea, después de que los dos anteriores concilios no habían podido llevarla a cabo.

Cuando el concilio estaba dando sus primeros pasos apareció un largo artículo en la revista, escrito por Jesús Arrieta en los años 1962 y 1963, que trata justamente del tema de la colegialidad episcopal «en vistas al próximo Concilio»⁵⁶. El artículo presenta la «constitución colegial-episcopal de la Iglesia, contra la que de ninguna manera van las definiciones del Vaticano I»⁵⁷. El autor se muestra esperanzado con el Concilio, ya que la asamblea pretende «acrecentar el bien ya existente y buscar nuevas soluciones a los nuevos problemas que el ritmo y progreso de la vida dentro y fuera de la iglesia imponen a ésta»⁵⁸. Un concilio con estas características no quiere oponerse a los errores sino presentar la fe de manera renovada. A esta renovación pertenece la profundización en la colegialidad episcopal.

La propia convocatoria de un concilio, después de la idea que podía haberse extendido desde el Vaticano I de que ya era superflua dicha con-

⁵⁵ E. AMANN, *Vatican (concile du)*, DThC 25, col.2583.

⁵⁶ J. ARRIETA, *La Colegialidad Episcopal: Un tema en vistas al próximo Concilio*: EE 37 (1962) 295-341.

⁵⁷ *Ib.*, 298.

⁵⁸ *Ib.*, 295.

vocatoria a partir de la definición dogmática del Primado Romano y de la infalibilidad del sumo pontífice cuando habla *ex cathedra*. Es de notar que, mientras la bibliografía aportada en nota⁵⁹ es abundante, no existe ningún libro o artículo importante sobre el tema en español.

El objetivo buscado por Arrieta le lleva a dedicar la mayor parte del artículo a rastrear los fundamentos bíblicos y tradicionales que apoyan la idea de colegio. Para ello se centra en las diferentes expresiones de la colegialidad en la iglesia, algo que fundamentalmente para Ignacio de Antioquía «viene visada, sobre todo, desde el punto de vista de la Iglesia local»⁶⁰.

También hace un análisis bastante exhaustivo del Vaticano I, concilio que, debido a la interrupción sufrida, «en materia de Eclesiología queda reducido a sus enseñanzas en torno al Pontífice»⁶¹ dejando de lado la naturaleza y las prerrogativas del cuerpo del Colegio, los obispos. Ello no obsta a que en ese concilio hubiera una gran cantidad de observaciones de los padres conciliares sobre la falta del tema episcopal en el primer esquema de Iglesia, algo que acentúa la idea de que el Vaticano II ha de concluir esa labor no llevada a cabo por su homónimo⁶².

Carácter colegial tiene incluso la misma infalibilidad personal del Papa, algo para lo que el autor remite a la idea de Rahner de que el sujeto inmediato de la infalibilidad en la Iglesia es el colegio episcopal (que puede actuar o bien como tal o bien por boca solo del Papa)⁶³.

El autor termina el artículo con una previsión, que bien parece un deseo:

«Y si el estudio de los datos de la tradición, sobre todo litúrgica, diesen por resultado, como hoy día hay voces que lo auguran, una afirmación sobre la sacramentalidad del estado episcopal, es fácil entrever las consecuencias enormes que sólo de este hecho se seguirían en orden a repensar la teología del Episcopado»⁶⁴.

⁵⁹ Nos referimos a la nota 6 en *ib.*, 299s.

⁶⁰ *Ib.*, 319.

⁶¹ *Ib.*, 325.

⁶² *Cf. ib.*, 336-341.

⁶³ J. ARRIETA, *La Colegialidad Episcopal: Un tema en vistas al próximo Concilio*: EE 38 (1963) 5-56, aquí 55: «La misma infalibilidad personal del magisterio del Pontífice está imbuida de este carácter colegial: cuando el Papa define *ex cathedra* lo hace como cabeza del cuerpo de los maestros auténticos, los obispos, y en orden a la Iglesia universal».

⁶⁴ *Ib.*, 54.

El camino hacia la declaración de la sacramentalidad del episcopado y la colegialidad, con todo, no fue fácil. Joseph Ratzinger, al comentar la segunda sesión del Vaticano II señala que «ningún debate fue tan vehemente en el concilio como el de la colegialidad, que, de salir adelante, tendrá consecuencias prácticas notables. Naturalmente, aquellas fuerzas que hasta entonces habían llevado sobre sí casi todo el trabajo eclesástico veían ahí el abandono de algo acreditado y probado a cambio de inciertas y peligrosas visiones de futuro, cuyos fundamentos teológicos además les parecían dudosos»⁶⁵.

Las distintas posturas que hubo durante el concilio permanecieron después de él en la manera diversa con la que se enjuician sus resultados.

El P. Cándido Pozo publicó un comentario al capítulo tercero de *Lumen Gentium*⁶⁶, donde trata justamente de la sacramentalidad del episcopado y de la colegialidad. Pozo se centra, en primer lugar, en el tema de la sacramentalidad del episcopado, claramente declarado por el Concilio. Con ello, según el articulista, la asamblea hizo suya «lo que era, ya antes del Concilio, la doctrina más común entre los teólogos»⁶⁷.

Extraña la normalidad con la que el autor señala este punto ya que la sacramentalidad del episcopado significa, en palabras de Ratzinger, que «se inicia la voladura del muro que separó de la Iglesia antigua a la Edad Media, y con ello a la Iglesia de Occidente de las Iglesias de Oriente. También queda patente en adelante por qué en este punto ya no tiene sentido invocar a los grandes autores medievales, Pedro Lombardo, Alberto Magno, Buenaventura y Tomás de Aquino»⁶⁸. Por otro lado, Gérard Philips, que tanta parte tuvo en la preparación de *Lumen Gentium*, escribió acerca de ese párrafo: «El episcopado considerado como sacramento y como colegio, he ahí la parte más original del capítulo», y más adelante: «El vínculo entre la sacramentalidad y la colegialidad de la función episcopal constituye, a nuestro parecer, el progreso teológico más importante efectuado por el Concilio»⁶⁹. En la historia de las ideas eclesiológicas, la oscuridad

⁶⁵ J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblicke auf die Zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1964, 36.

⁶⁶ C. POZO, *La Teología del Episcopado en el Capítulo 3.º de la Constitución «De Ecclesia»*: EE 40 (1965) 139-161.

⁶⁷ *Ib.*, 143.

⁶⁸ J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 76.

⁶⁹ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano, II*, Barcelona 1969, 305-306.

que sobre este punto reinó había llegado, de hecho, hasta el siglo xx. Parece que san Jerónimo tuvo mucha parte en ello. Según él, un colegio de presbíteros de Alejandría habría estado ordenando durante un cierto tiempo al obispo del lugar. Jerónimo y su fuente (el Ambrosiaster) parecen movidos por el afán de mostrar la superioridad del presbítero frente al diácono, pero la actitud polémica del santo ha pesado mucho en el desarrollo ulterior de la teología latina, que ha dado a veces en no saber lo que distingue al presbítero del obispo⁷⁰.

El P. Pozo, en cambio, no se extiende en las consecuencias que esta asunción por parte del concilio tiene para el desarrollo de la teología del episcopado. Aún más, para el autor el concilio ha dejado todas las demás cuestiones abiertas en referencia a la relación entre presbíteros y obispos, así como todas las que plantea la historia del sacramento del orden. Ejemplo preclaro de cómo entiende el autor la identidad entre la doctrina proclamada por el Concilio y la anterior es el tema de las potestades que recibe el obispo en su consagración. Para Pozo solamente es cuestión de terminología, pero en nada se ha cambiado lo que se había dicho con anterioridad. Para él en la consagración episcopal el obispo recibe una «potestad incompleta», que sólo se perfecciona por la *missio canonica* (que equivaldría a lo que antes se nombraba como jurisdicción).

La opinión de Pozo no fue una voz aislada en la teología española de aquellos años y buscaba salvar lo que los documentos pontificios anteriores habían dicho, pero contrasta con las discusiones llevadas a cabo en la asamblea conciliar que produjeron que se excluyese «toda duda respecto de la comunicación sacramental en la consagración del *munus* de enseñar y regir»⁷¹, algo que no estaba claro en los primeros esquemas de la constitución *Lumen Gentium*. Precisamente será un profesor de la misma facultad que el P. Pozo el que discuta, desde una perspectiva canónica, estas ideas que subrayan la continuidad estricta entre la concepción pre- y postvaticana.

El P. Estanislao Olivares en su artículo *Análisis e interpretaciones de la «Nota praevia explicativa»*⁷² critica a los autores que «dicen que en la consagración episcopal recibe el obispo una postestad incompleta, la cual

⁷⁰ R. LAURENTIN, *L'enjeu du Concile. Bilan de la deuxième session*, Paris 1964, 47. Ver Y. BODIN, *Saint Jérôme et l'Eglise* (Théologie Historique 6), Paris 1966, 186-215.

⁷¹ A. ANTÓN, *Base sacramental de la estructura jerárquica de la Iglesia*: EE 42 (1967) 355-386, aquí 378.

⁷² EE 42 (1967) 183-205.

recibe su complemento ontológico con la misión canónica»⁷³, algo para él contrario a la Nota previa de *Lumen Gentium* que claramente expresa que el obispo recibe en su consagración las tres potestades, si bien no expedita⁷⁴. Para Olivares los anteriores documentos pontificios no pueden seguir siendo interpretados en sentido literal (lo cual implicaría defender «que los Romanos Pontífices conceden a los obispos la potestad de jurisdicción»), sino que, a tenor de la Nota explicativa, hay que decir que los papas les conceden solamente la «determinación de sus potestades, no las potestades mismas»⁷⁵.

Unido a la sacramentalidad del episcopado se encuentra el tema de la colegialidad, que a su vez está imbricado con la *Nota explicativa previa* a los *modos* que se comunicó a los padres por mandato de la autoridad superior inmediatamente antes de la votación final de la *Lumen Gentium*, algo que demostró que «no se ha encontrado aún la forma de realización del primado ni de formulación de su doctrina que deje claro ante las Iglesias de Oriente que una unión con Roma no significaría someterse a una monarquía papal sino restablecer el vínculo de comunión con la sede de Pedro»⁷⁶.

En el artículo citado Cándido Pozo se dedica al tema de la colegialidad únicamente para denunciar malentendidos que se han colado a partir de esta doctrina conciliar. Para ello parte de la NEP, subrayando que esta es el marco interpretativo en el que los padres conciliares votaron el capítulo tercero, por lo que se convierte en criterio de interpretación del texto conciliar⁷⁷. Para Pozo, la NEP es obra del Papa (porque aunque no fuera obra directa suya, ciertamente es él a quien se señala la «autoridad superior» de la misma). La NEP, «hecho dogmático», subraya la no sujeción del Papa al Concilio, por lo que el Papa no puede ser considerado como mero intérprete del Concilio, ni se puede afirmar que el único portador del poder supremo en la iglesia es el Colegio con el Papa...).

De manera más acertada a nuestro entender, A. Antón ofrece las líneas maestras para poder interpretar el capítulo tercero de *Lumen Gentium* y con ello la colegialidad. Es cierto que ya en el esquema de 1962 (plasmación de la teología preconiliar) se recogía la sacramentalidad del episco-

⁷³ Ib., 193.

⁷⁴ Cf. ib., 191-196.

⁷⁵ Ib., 193s.

⁷⁶ J. RATZINGER, o.c. (nota 68), 49s.

⁷⁷ Cf. C. POZO, a.c. (nota 66), 146s.

pado pero también lo es que «esta afirmación quedaba perdida en un aislamiento infecundo. Ni la colegialidad del Episcopado ni la declaración teológica de sus diversas funciones aparecían basadas sobre este fundamento sacramental»⁷⁸. Será la discusión sobre el primer esquema el que hará posible que la sacramentalidad del episcopado vaya ganando importancia, y paralelamente la colegialidad, rompiendo así las barreras en las que se hablaba hasta entonces del colegio episcopal⁷⁹. A partir de se puede ya señalar que el colegio episcopal tiene un origen divino y la colegialidad episcopal adquiere una base sacramental como después señalará claramente *Lumen Gentium*⁸⁰. Una de las consecuencias más importantes de este redescubrimiento es que el concilio fundamenta las estructuras eclesiales en una ontología de la gracia, o como dice el título del artículo de A. Antón que estamos comentando, da «base sacramental a la estructura jerárquica de la Iglesia». Otra consecuencia será el nuevo énfasis dado a la Iglesia local⁸¹. La idea de que ésta representa a toda la Iglesia era fundamental en la Iglesia antigua, y esta idea se halla claramente expresada en varios textos del Concilio: la constitución de liturgia⁸², el decreto sobre los obispos⁸³ y la constitución dogmática *Lumen gentium*⁸⁴, y este será uno de los temas más desarrollados (y discutidos) en el posconcilio.

⁷⁸ A. ANTÓN, a.c. (nota 71), 361.

⁷⁹ En el primer esquema el colegio episcopal podía ejercer su competencia ordinaria sólo de manera extraordinaria, o sea, en un concilio convocado por el papa; y los miembros de ese colegio eran solamente los obispos residenciales, lo cual implicaba que la jurisdicción dada por el papa sobre una determinada Iglesia local era el elemento constitutivo de pertenencia al colegio. El colegio episcopal, en último término, aparecía como una institución de derecho pontificio. Cf. A. ANTÓN, a.c., 362-365.

⁸⁰ Cf. ib., 378-380.

⁸¹ Cf. ib., 373-375.

⁸² «La Iglesia local, se dice en SC 41:2, reunida en torno a su obispo [...] en especial al celebrar la Eucaristía, es la más alta manifestación de la Iglesia».

⁸³ ChD 11:1 afirma que en la Iglesia local, adherida al obispo y «reunida por él en el Espíritu Santo por medio del Evangelio y de la Eucaristía, se halla y actúa realmente la Iglesia de Cristo, Una, Santa, Católica y Apostólica».

⁸⁴ Hablando del oficio del obispo, especialmente en su celebración de la Eucaristía, LG 26:1 incorpora estas frases: «La Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas comunidades locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, son llamadas en el Nuevo Testamento iglesias. Ellas son en su lugar el Pueblo nuevo convocado por Dios en el Espíritu Santo y en gran plenitud. [...] En estas comunidades [...] está presente Cristo, por cuyo poder se congrega la Iglesia una, santa, católica y apostólica».

b) *Iglesia e Iglesias*

Unitatis redintegratio. Así empieza el decreto del Concilio sobre el ecumenismo. Las dos palabras abren el texto y encierran ya el programa, con una fórmula en sí misma muy fuerte: hay que recomponer la unidad⁸⁵.

Para llevar a cabo su plan el Vaticano II realizó dos modificaciones acerca de la eclesialidad de los cristianos que no están en comunión con la Sede Apostólica romana, la primera referente a los individuos y la segunda a las comunidades.

En lo referente a los individuos contamos con un artículo de I. Riudor⁸⁶ en el que expone la evolución que la idea de pertenencia a la Iglesia sufrió desde la publicación de la *Mystici Corporis* (1943) hasta las formulaciones conciliares. Lo defendido por la encíclica (en la práctica que sólo pertenecen a la Iglesia los católicos no separados de la misma por la autoridad legítima)⁸⁷ representaba una posición que ni el esquema reformado de J. Kleutgen en el Vaticano I había profesado⁸⁸. No es extraño que estas ideas de la encíclica fueran recibidas con reticencia por los teólogos y que, terminada la guerra, los autores se esforzaron por interpretarlos del modo más benigno⁸⁹. La aportación del cardenal Bea fue impor-

⁸⁵ Al debatir en el aula conciliar el primer párrafo de *Unitatis Redintegratio*, el cardenal Joseph Ritter (Saint Louis, USA) hizo ver la dificultad del concepto mismo de unidad. El que se leía en el esquema lo sostenían sólo los católicos. El cardenal decía que hacía falta otro no menos verdadero y añadía: «todos, católicos y no católicos, deseamos ardientemente la unidad que Cristo quiere, pero podemos y debemos desear y perseguir la misma unidad». En cuanto al segundo párrafo del decreto, el vicario patriarcal de los melquitas, Joseph Tawil, echaba de menos una «teología de la división», «de la que se podría hallar alguna luz en la Sagrada Escritura» (AS II/VI, 13. 24).

⁸⁶ I. RIUDOR, *La pertenencia a la Iglesia en los dos primeros capítulos de la constitución «Lumen Gentium» del Concilio Vaticano II*: EE 40 (1965) 301-318.

⁸⁷ El texto más importante en DH 3802-3803.

⁸⁸ Cf. G. DEJAIFVE, *L'appartenance à l'Eglise du concile de Florence à Vatican II*: NRTh 99 (1977) 34.

⁸⁹ Cf. KL. MÖRSDORF, *Die Kirchengliedschaft im Lichte der kirchlichen Rechtsordnung: Theologie und Seelsorge* 1 (1944) 115-131 (artículo recogido y reelaborado en sus *Schriften zum Kanonischen Recht*, Paderborn-München 1980, 148-167), en el que distingue entre pertenencia constitucional y pertenencia activa. Por su parte K. RAHNER, *Die Zugehörigkeit zur Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius' XII M.C.C.*: ZkTh 69 (1947) 129-188 (en español: *Escritos de teología*, II, 9-94 —el título original dice «pertenencia», no «incorporación»—) recordará la doctrina tradicional sobre *membrum re* y *membrum voto* y sugería distinguir entre pertenencia (concepto más amplio) y carácter de miembro, al que *Mystici Corporis* daba un sentido muy estricto.

tante desde su nombramiento como presidente del Secretariado para la Unidad, que va a interpretar las declaraciones rígidas de MC distinguiendo entre una pertenencia plena y no plena a la Iglesia⁹⁰, algo que proclamará el Vaticano II en UR 3:1, texto al que dedica su atención el artículo de Riudor.

Sobre la eclesialidad de las comunidades no católicas encontramos en la revista dos artículos con subrayados distintos.

Contamos, en primer lugar, con la colaboración de Joaquín Salaverri, «La unidad y unicidad de la Iglesia: base dogmática del ecumenismo»⁹¹. Salaverri va a exponer largamente cómo «la unidad y la unicidad de la Iglesia [...] expresa, en síntesis el principal de los principios dogmáticos sobre los que se basa el Ecumenismo»⁹². Para desarrollar esta idea el autor parte de los documentos redactados por la comisión preparatoria del Concilio para afirmar que en UR 2 se conserva lo que ya se decía en el esquema *De unitate*, cuyo número 7, establecía: «Por fidelidad a la voluntad de Cristo, profesamos y declaramos, que solamente existe una Iglesia, ya en su estadio terrestre, y que esa verdadera Iglesia es la que gobierna el sucesor de San Pedro. Y por consiguiente, no existe otra Iglesia que pueda tenerse por verdadera y única Iglesia de Cristo»⁹³. Salaverri es consciente que el número 2 de *Unitatis Redintegratio* no dice explícitamente esas ideas, por lo que ha de recurrir a las explicaciones que dio de la comisión redactora de *Unitatis Redintegratio* a las peticiones de algunos padres conciliares de que se dijese más claramente en el texto que la Iglesia de Cristo se identificaba con la Iglesia Católica. Ante estas peticiones la comisión opina que «de todo el texto se deduce claramente la identificación de la Iglesia de Cristo con la Iglesia Católica, al decir expresamente que es la Iglesia gobernada por los sucesores de los Apóstoles con el sucesor de Pedro como cabeza»⁹⁴. Ahora bien, convertir una única explicación dada por la comisión para rechazar ciertos cambios concretos en el texto conciliar en la interpretación autorizada del documento, pasando por alto tanto otras explicaciones dadas por la comisión como los datos que aparecen en otros documentos conciliares, y que tienen que ver con el tema que se está tratando, no es la mejor manera de llegar a comprender

⁹⁰ A. BEA, *La unión de los cristianos*, Barcelona 1963, 28.30.32.33.

⁹¹ EE 42 (1967) 5-38.

⁹² Ib., 7.

⁹³ Ib., 8s.

⁹⁴ Ib., 9.

el alcance de los textos conciliares. Así no parece importarles a Salaverri la importancia concedida al Bautismo como la fuente de la que «se derivan los vínculos espirituales y sacramentales de la verdadera Unidad cristiana»⁹⁵ para interpretar que las otras iglesias cristianas son, de alguna manera, iglesias.

El tema que se plantea aquí ya había sido abordado, a su modo, por Yves Congar en 1937: qué son, a los ojos de la Iglesia, las cristiandades disidentes⁹⁶. No bastaba con preguntarse qué son, a los ojos de la Iglesia, los cristianos disidentes; el ecumenismo comenzaba cuando se admite que los otros —no sólo los individuos, sino los cuerpos eclesiales como tales— tienen también dones de Dios; en la medida en que las cristiandades disidentes hayan conservado principios de comunión con Dios, puestos por Cristo en su Iglesia, (...) podrá ser verdadero decir que las almas se santifican en ellas no *a pesar de* su confesión sino *en y por ella*⁹⁷.

Ante esta cuestión el Concilio va a responder que 1.º, hay una única Iglesia de Cristo; 2.º, la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica; 3.º, hay elementos de Iglesia en las otras confesiones cristianas; 4.º, esas comunidades son llamadas Iglesias y comunidades eclesiales; 5.º, con ello el Concilio les atribuye valor en el misterio de la salvación; 6.º, distingue, con todo, entre comunión plena y comunión imperfecta; 7.º, no formula explícitamente un criterio de eclesialidad para discernir a qué comunidades se aplican aquellos términos.

Desarrollar esta síntesis nos llevaría demasiado lejos. Solamente apuntar que la relación entre la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica no fue descrita en el concilio como de identidad sino que se usó el término *subsistit in* (LG 8:2). Esta expresión importante es también difícil de traducir, pero, a mi entender una cosa está clara: el Concilio no quiso afirmar que la Iglesia católica romana *es* el Cuerpo místico de Cristo, como se leía en el esquema previo, y todavía en el siguiente⁹⁸, lo cual se habría

⁹⁵ Ib., 25.

⁹⁶ Y. CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un oecuménisme catholique*, Paris 1937, XV, y título de la p.300.

⁹⁷ Ib., 306.

⁹⁸ El título en cursiva que resumía para los padres conciliares el número 7 del esquema previo era: *Haec igitur Ecclesia [...] est Ecclesia catholica, a Romano Pontifice [...] directa* (AS I/IV, 15); y en el esquema siguiente se decía todavía: «haec igitur Ecclesia [...] est Ecclesia catholica, a Romano Pontifice et Episcopis in eius communiōne directa» (AS II/I, 219s). Esta era la afirmación de Pío XII en *Humani generis*:

entendido como identidad exclusiva. Tanto las intervenciones a favor de la no identidad entre ambas entidades, como la del cardenal Liénart en la primera sesión⁹⁹, como la oposición del obispo Carli, dos años después, iluminan el sentido del «subsiste en»¹⁰⁰ que la comisión doctrinal mantuvo, por unanimidad¹⁰¹. Por otro lado también está claro que se mantuvo esta expresión para que concordase mejor con la afirmación acerca de los elementos eclesiales que también aparece en LG 8:2, tal como señaló en el aula el relator Mons. André Charue¹⁰². Si unimos, pues, *Lumen Gentium* a *Unitatis Redintegratio* se puede concluir que la Iglesia de Cristo subsiste en la Iglesia católica con aquella unidad descrita en UR 2, pero tal afirmación no excluye una cierta comunión que une a todos los bautizados, como dice UR 3:1.

El mismo número 3 de UR va a tratar sobre los *elementos eclesiales*, que se hallan también fuera de la estructura o del recinto visible de la Iglesia católica (LG 8:2 y UR 3:2), son elementos de santidad y de verdad (LG 8:2) y que como dones propios de la Iglesia de Cristo (ibid.) impulsan a la unidad católica.

Pero el Concilio da un paso más, al considerar en los textos la entidad misma de las comunidades eclesiales en cuanto tales, tal como habían pedido padres conciliares y observadores no-católicos¹⁰³. El primer efec-

«Algunos piensan que no les obliga la enseñanza expuesta en nuestra encíclica [MC], y apoyada en las fuentes ‘de la revelación’, que enseña que el cuerpo místico de Cristo y la Iglesia católica romana *unum idemque esse*» [AAS 42 (1950) 571].

⁹⁹ Liénart actuó el 1.12.62, el primer día en que empezó a debatirse la constitución *Lumen Gentium*: «Está claro, por tanto, que nuestra Iglesia, aunque es la manifestación visible del Cuerpo místico de Jesucristo, no puede identificarse con él en el sentido absoluto de que he hablado. [...] Pido pues instantemente que se suprima el párrafo en que se equipara absolutamente a la Iglesia católica con el Cuerpo místico Cuerpo místico y que se revise enteramente este esquema» (AS I/IV, 126s).

¹⁰⁰ AS III/I, 653: «Non placet el *subsistit in*, porque podría parecer que la Iglesia de Cristo y la Iglesia católica son dos cosas distintas, y que aquella subsiste en ésta como en un sujeto. Dígase *simpliciter et verius: ‘est’*, porque así lo dicen las fuentes».

¹⁰¹ AS III/VI, 81.

¹⁰² AS III/I, 177.

¹⁰³ Dom Christopher Butler, de la congregación benedictina inglesa, dijo que no se puede olvidar el hecho de que los cristianos «separados de la plena comunión católica están congregados en comunidades o comuniones o incluso Iglesias, que no son meras sociedades naturales sino que viven de principios evangélicos [...] aunque incompletos». Y añadía: «La naturaleza social y visible de la Iglesia se refleja de algún modo también fuera de sí en tales comunidades» (AS II/I, 462).

to fue el nombre mismo, Iglesias o comunidades eclesiales empleado en LG 15, con la justificación que de él daba la *Relatio* ¹⁰⁴, con lo que el concilio reconocía el carácter eclesial de otras comunidades (ante todo, de las Iglesias orientales separadas, pero también en cierta medida a las iglesias de la Reforma), por que poseen un significado y un valor en el misterio de la salvación (UR 3:4).

A este último tema ha dedicado I. Riudor un interesante artículo titulado «Estructura sacramental de las Iglesias y comunidades cristianas no católicas» ¹⁰⁵. Es un comentario el número 3 de UR, que trata del «valor y significación, o sea, la estructura sacramental, de las Iglesias y Comunidades cristianas no católicas» ¹⁰⁶. El mismo autor nos ofrece un resumen de lo que ha mostrado en total consonancia con lo que hemos expuesto hasta aquí:

«1.º, la Iglesia de Cristo ha de ser para todos los hombres sacramento de salvación; 2.º, los cristianos no católicos, por su fe en la Trinidad y en Cristo y por el Bautismo, quedan de una manera visible, no sólo “por cierto deseo o voto inconsciente”, como había dicho Pío XII en la *Mystici Corpori*, incorporados ala Iglesia de Cristo; 3.º, esta Iglesia visible de Cristo, como signo e instrumento de salvación, no puede ser, para ellos, la comunidad visible católica *en cuanto es una institución visible y social*, ya que no ven en ella —suponemos, naturalmente, los cristianos no católicos que están de buena fe en su confesión cristiana— la única verdadera Iglesia de Cristo; en cambio; 4.º, su comunidad separada puede ser *para ellos* este signo e instrumento visible de salvación; no precisamente —nótese bien— por los elementos que la separan, pero sí por los elementos auténticamente cristianos que tiene su Comunidad o Iglesia» ¹⁰⁷.

El comprender que las demás comunidades cristianas tienen también un valor salvífico puede ayudar, según el autor, «a comprender mejor un elemento de la unidad de la Iglesia de Cristo, que quizá habíamos olvidado demasiado: que es, al mismo tiempo, algo presente y futuro; algo existente, pero también todavía por alcanzar [...] en una palabra, que es no sólo ni principalmente una propiedad estática, sino dinámica, de la

¹⁰⁴ AS III/I, 204. Los elementos que aquí se enumeran no conciernen solamente a los individuos, sino también a las comunidades: en esto precisamente radica el principio del movimiento ecuménico.

¹⁰⁵ EE 42 (1967) 207-216.

¹⁰⁶ *Ib.*, 207.

¹⁰⁷ *Ib.*, 210s.

Iglesia»¹⁰⁸. Con esto se conecta este reconocimiento con uno de los mayores logros del Vaticano II: el redescubrimiento de la índole escatológica de la Iglesia, algo que ocurrió a petición de los episcopados de habla alemana y de los Países nórdicos. De hecho el primero que lo pidió fue el cardenal Frings, que echaba de menos en el esquema de la Iglesia un capítulo que presentase a la Iglesia siempre en tensión hacia su meta de plenitud en el Reino de Dios. Un año después el arzobispo de Paderborn conseguía la inserción en dicho capítulo de un texto decisivo: «La Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la figura del mundo que pasa»¹⁰⁹.

c) *Las imágenes de Iglesia*

La publicación el 29 de junio de 1943 de la encíclica *Mystici Corporis* por parte de Pío XII supone la sanción oficial y el reconocimiento de la categoría de cuerpo para referirse a la iglesia, algo que se venía trabajando en años anteriores. Esta encíclica viene a responder y a poner fin a ciertos desarrollos que se habían producido en el área de lengua alemana a partir del descubrimiento de la realidad mística de la Iglesia. El subrayado de que la presencia viva de Cristo y de su espíritu, y la vida que de ellos surge, es lo más esencial en la consideración de la Iglesia dio como resultado el desarrollo de una postura antiintelectual y antijuridicista en la Eclesiología. Se subrayó la diferencia entre la iglesia de la caridad y la iglesia del derecho en favor de la primera y se potenció la igualación entre la criatura y el creador al defender la idea de que entre el cristiano y Cristo existía la misma unidad que entre éste y las especies eucarísticas¹¹⁰.

¹⁰⁸ Ib., 213s.

¹⁰⁹ LG 48:3. El texto de J. Frings en AS II/I, 344.346. En las vísperas inmediatas del Concilio desempolvaba P. Tillich dos viejos artículos sobre la necesidad urgente de reintegrar en una síntesis la dimensión profético-escatológica (olvidada según él por el catolicismo) y la sacramental-sacerdotal (debilitada en el protestantismo): *Die Wiederddeckung der prophetischen Tradition in der Reformation*: NZSystTh 3 (1961) 237-278, y *Die bleibende Bedeutung der katholischen Kirche für den Protestantismus*: en ThLZ 87 (1962) 641-648. Es lícito pensar en su posible influjo en las enmiendas citadas.

¹¹⁰ De hecho, K. Pelz, sacerdote alemán, comparó esta unión entre el cristiano y Cristo con la transustanciación. Esta evolución puede explicar la crítica a la que sometió M. D. Koster la idea de «cuerpo místico» como apropiada para referirse a la Iglesia, contraponiéndola a la de «pueblo de Dios», que sería, según él, el mejor título para definir la esencia de la Iglesia en su *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn 1940.

A partir de estas ideas se minusvaloraron los aspectos institucionales de la Iglesia: se reduce el valor de la jerarquía y de su ministerio, especialmente el del papado, y se relativiza la unidad visible en favor de una unidad supraconfesional.

La encíclica, junto a la corrección de estos abusos, pone fin a la consideración de la Iglesia únicamente como sociedad y subraya la conexión de la misma con Cristo y con el misterio de la comunicación de Dios al hombre, en la medida en que la Iglesia es sostenida por el espíritu de Cristo (llamado el «alma de la iglesia»). La encíclica desarrolla, en su primera parte de marcado carácter doctrinal, las tres ideas fundamentales¹¹¹, comentando las tres partes de su título: cuerpo, de Cristo y místico.

Frente a esta imagen el concilio Vaticano II toma la de «pueblo de Dios» como la central para desarrollar su presentación de Iglesia. No se puede precisar cuándo surge la idea de «pueblo de Dios» en la eclesiología del siglo xx. De hecho, se desarrolla paralelamente a la de «cuerpo de Cristo» y poco a poco fue adquiriendo carta de ciudadanía. Desde la obra «polémica» de Koster, y que se dirigía contra el monopolio de la noción «cuerpo de Cristo» para referirse a la iglesia, pero que deseaba el mismo monopolio para la noción de «pueblo de Dios», se fueron publicando una serie de obras que enriquecieron el significado de esta fórmula y que allanaron el terreno para que el Concilio Vaticano II la acogiera como la idea rectora de su presentación eclesiológica¹¹².

Es evidente que necesitamos de imágenes para profundizar en el «misterio» de la Iglesia y que las imágenes apuntan a ciertos aspectos importantes del mismo. También es evidente que el uso de dichas imágenes, como el de los llamados modelos eclesiológicos, siempre tiene el peligro de la absolutización de una imagen, negando aspectos importantes que otras imágenes destacan. Tras el Vaticano II y debido a la historia anterior se percibió este problema con la contraposición entre las dos imágenes que hemos comentado, algo que dejó también su huella en las páginas de *Estudios Eclesiásticos*, en dos artículos con una estructura muy pareci-

¹¹¹ Cf. DH 3800-3815.

¹¹² Las obras más importantes entre las publicadas fueron L. CERFAUX, *La Théologie de l'Église suivant saint Paul*, Paris 1942 (en español: *La Iglesia en San Pablo*, Bilbao 1963); N. A. DAHL, *Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums*, Oslo 1941, y M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, III/1: *Die Lehre von der Kirche*, München 1958, 204-239.

da¹¹³. Ambos se plantean la eclesiología del cuerpo de Cristo¹¹⁴ y la del pueblo de Dios¹¹⁵ para señalar los aspectos positivos y deficientes de ambos, para terminar pidiendo¹¹⁶ y ofreciendo¹¹⁷ una síntesis entre ambas nociones.

Como afirma J. S. Arrieta: «Una sola imagen, por característica que ésta sea, no creemos pueda sugerirnos toda la dimensión del misterio de la Iglesia. Y en concreto, la imagen del “Pueblo de Dios”, a la que se quisiera dar un cierto monopolio, necesita en varios respectos ser complementada por la imagen del “Cuerpo de Cristo”» (68). De igual manera Antón termina su artículo afirmando que «esto constituirá ciertamente una de las tareas más urgentes de la eclesiología en el futuro, a saber, el armonizar justa y equitativamente en sí misma la realidad expresada en los conceptos «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios» (203). Con esto no hacen más que adelantar lo que ha sido el desarrollo posterior al Vaticano II donde se ha intentado integrar ambas imágenes de manera que la percepción del misterio de la Iglesia haya quedado más enriquecida.

d) *La Iglesia como sacramento*

«Hablar de la Iglesia como *misterio* y *sacramento* de Cristo y más aún señalar esta noción como punto de partida de la eclesiología del Vaticano II es [...] cambiar oficialmente el enfoque de toda la eclesiología. Si los eclesiólogos durante varios siglos se han sentido inclinados u obligados a poner de relieve la estructura externa del edificio de la Iglesia y a insistir en sus elementos institucionales y jerárquicos, ahora la Constitución arranca del misterio mismo de la Iglesia y de la presencia salvadora del amor del Padre en el Hijo y con el Espíritu Santo»¹¹⁸.

¹¹³ Dos artículos tratan el tema, el de J. A. ARRIETA, *El problema de la expresión del misterio de la Iglesia en las imágenes de la escritura. A propósito del cap. I de la Constitución Dogmática «de Ecclesia» del Vaticano II*: EE 41 (1966) 25-70, y el de A. ANTÓN, *Hacia una síntesis de las nociones «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios» en la eclesiología*: EE 44 (1969) 161-203. Además contamos con un artículo que comenta el capítulo segundo de *Lumen Gentium* de A. ANTÓN, *El Capítulo del Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad*: EE 42 (1967) 155-181.

¹¹⁴ Cf. J. A. ARRIETA, a.c., 62-67; A. ANTÓN, *Hacia una síntesis de las nociones «cuerpo de Cristo» y «pueblo de Dios» en la eclesiología*: EE 44 (1969), 166-172.

¹¹⁵ Cf. J. A. ARRIETA, a.c., 45-53; A. ANTÓN, a.c., 172-177.

¹¹⁶ Cf. J. A. ARRIETA, a.c., 67-70.

¹¹⁷ Cf. A. ANTÓN, a.c., 193-198.

¹¹⁸ A. ANTÓN, *Estructura teándrica de la Iglesia. Historia y significado eclesiológico del número 8.º de la «Lumen Gentium»*: EE 42 (1967) 39-72, aquí 58.

Como señala A. Antón en esta cita, el Vaticano II recuperó una noción para referirse a la Iglesia que había quedado olvidada desde la época de los Padres y que se fue recuperando a partir del siglo XIX: la consideración de la Iglesia como sacramento¹¹⁹. Esta idea se fue preparando con una serie de trabajos teológicos durante todo el siglo XX de tal forma que el Concilio encontró el camino allanado para poder convertirla en un eje de su presentación de Iglesia¹²⁰. Con ello el concilio opta por presentar a la Iglesia subrayando el aspecto trascendente de su misión (más que la realidad jurídico-visible de la misma) y, al mismo tiempo determina la presentación de las dos dimensiones del misterio eclesial (la vertical de unión con Dios y la horizontal de unión entre los hombres)¹²¹. LG 8 será central para entender la sacramentalidad de la Iglesia, ya que en él se presenta la dimensión social de la Iglesia, vehículo necesario para que el misterio eclesial se haga presente en este mundo y se establece la analogía entre el misterio del Verbo encarnado y la Iglesia.

Antes del artículo del P. Antón, ya había aparecido otro el año 1966 del P. Pozo que quería determinar el contenido del concepto sacramento aplicado a la Iglesia¹²². Para ello coloca esta idea en un contexto más amplio, en el que la humanidad de Cristo aparece como el gran instrumento por el que Dios comunica su salvación y en la medida en que somos incorporados a él nos salvamos.

«Pero Cristo Cabeza se prolonga en la Iglesia, que es su cuerpo. Sólo incorporándonos a la Iglesia podemos incorporarnos a Cristo»¹²³. Para que esta incorporación a la Iglesia se produzca no basta el esfuerzo del ser humano, sino que esto es obra de las diversas acciones sacramenta-

¹¹⁹ Algunos autores, como también bastantes Padres conciliares consideran que existía base tradicional para defender la aplicación de este concepto a la Iglesia, mientras que otros autores lo ven más dudoso. Para los primeros, cf. L. BOFF, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung. Versuch einer strukturfunktionalistischen Grundlegung der Kirche im Anschluss an das II. Vatikanische Konzil*, Paderborn 1972. Un representante de los segundos es G. Dejaifve en la reseña que le hizo a la obra de O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt 1953, cit. por C. Pozo, *La Iglesia como sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto*: EE 41 (1966) 140.

¹²⁰ Comentario de dichos trabajos en A. ANTÓN, a.c. (nota 118), 42-47.

¹²¹ Cf. *ib.*, 59.

¹²² C. Pozo, *La Iglesia como sacramento primordial. Contenido teológico real de este concepto*: EE 41 (1966) 139-159.

¹²³ *Ib.*, 145.

les concretas. El orden queda, pues, establecido: «La humanidad de Cristo es así el Proto-sacramento, por ser el primer gran instrumento de gracia. La Iglesia es el sacramento primordial como prolongación de Él. La Iglesia ejercita su acción salvadora mediante los sacramentos concretos»¹²⁴. Pozo va después a profundizar teológicamente en las dos características que la sacramentalidad de la Iglesia posee: el ser *signo* e *instrumento* de la unidad de la humanidad con Dios y de unos con otros (idea que constituye el punto de mayor conflicto con los reformados, por lo que dedica gran parte de su aportación a presentar las diferencias que existen entre católicos y protestantes)¹²⁵.

3. CONCLUSIÓN

Como era de esperar en una revista dedicada a la investigación teológica, *Estudios Eclesiásticos* contribuyó desde sus páginas a una profundización en el conocimiento de los documentos conciliares. A partir de lo expuesto en estas páginas queremos destacar tres realidades.

En primer lugar los autores de los artículos que hemos reseñado. Entre ellos, todos jesuitas, se encuentran algunos de los teólogos que han tenido una notable influencia en el ámbito español, tanto a través

¹²⁴ Ib., 145s.

¹²⁵ En este punto está Pozo, a mi entender, totalmente acertado. La mayor dificultad que hoy en día sigue habiendo en el diálogo ecuménico con los protestantes es el valor de las mediaciones. Lo señalaba para nuestro tema el *memorándum* previo a la tercera fase del diálogo luterano-católico que desembocará en la publicación en 1993 del documento «Kirche und Rechtfertigung»: «se impone [esclarecer] la comprensión de la Iglesia; más en concreto, la cuestión [...] del modo de su instrumentalidad en el plan de Dios». Tema que «suscita de nuevo, particularmente para la parte luterana, el problema de la doctrina de la justificación [...] No se trata tanto de comprender la justificación en cuanto tal [...] como de comprender justificación e Iglesia en sus mutuas relaciones o implicaciones» (*Kirche und Rechtfertigung*, Paderborn/Frankfurt 1994, 10). Lo mismo escribía tiempo después A. BIRMELE, *Le salut en Jésus-Christ dans les dialogues oecuméniques*, Paris 1986, 12: «católicos y luteranos siguen discrepando en el modo de comprender, combinadas, estas dos realidades, la salvación en Jesucristo y el papel de la Iglesia en ella. Un acercamiento [de posiciones en el diálogo] en la soteriología tiene que encontrar su traducción eclesiológica, puesto que la Iglesia tiene por misión y razón de ser la proclamación del Evangelio de salvación».

de sus escritos¹²⁶, como a través de su docencia en diversas facultades españolas y romanas.

En segundo lugar, los diversos artículos de la revista traslucen las diferentes posiciones teológicas que existían en el posconcilio en cuanto a la interpretación de sus textos. Mientras que algunos autores veían el concilio en estricta continuidad con el magisterio anterior (Salaverri, Aldama, Pozo), otros intentaron abrir nuevos caminos destacando la originalidad de la propuesta conciliar (Riudor, Antón...).

Los temas tratados en los artículos son muy diversos, pero todos ellos importantes y respondían, en gran parte, a los aspectos más debatidos de la etapa posconciliar. Sin constituir un cuerpo uniforme, algo imposible en una revista no pensada en torno a números monográficos, sino a las diversas colaboraciones que recibe, el abanico tratado es amplio y realizado con el rigor necesario para que todavía hoy se puedan leer con provecho para comprender la doctrina del Vaticano II, ya sea conectándola con la tradición de la que procede, ya sea abriéndola a desarrollos posteriores. En gran medida, ese debe ser el objetivo de una revista de investigación teológica.

¹²⁶ Por citar sólo a los más conocidos piénsese en Joaquín Salaverri y José A. de Aldama con sus colaboraciones en la *Sacrae Theologie Summa*; en Ignacio Riudor y su *Iglesia de Dios, Iglesia de los hombres* o en las numerosas publicaciones de Ángel Antón y Cándido Pozo.

