

SANTIAGO MADRIGAL, S.J. *

EL CONCILIO DE LA IGLESIA SOBRE LA IGLESIA

Fecha de recepción: octubre 2005.

Fecha de aceptación y versión final: noviembre 2005.

RESUMEN: Es hoy una afirmación común que el Concilio Vaticano II tuvo una orientación claramente eclesiológica ya desde su convocatoria y primeros pasos. Se necesita, sin embargo, profundizar en cómo fueron gestándose los grandes avances del Concilio en su concepción de la Iglesia, y cómo estas cuestiones afloran también en documentos que no hablan directamente de ella. Este artículo recorre el proceso de gestación de los documentos conciliares, mostrando la concentración eclesiológica que se da en ellos. En un segundo momento ofrece una síntesis de los rasgos principales que configuran la imagen de la Iglesia que emerge del Concilio.

PALABRAS CLAVE: Vaticano II, Iglesia, Comunión, Pueblo de Dios, Trinidad.

The Council of the Church about the Church

ABSTRACT: Today it is frequently claimed that the Second Vatican Council mainly focused on ecclesiological questions. It is necessary, however, to increase our knowledge of how these new conceptions came forth, and how these ecclesiological questions are also present in documents whose theme is not primarily the Church. This article reviews the growing process of the documents of the Council, showing their ecclesiological concentration. Secondly, a summary is offered of the main characteristics that, according to the Council, describe most accurately what the Church is.

KEY WORDS: Second Vatican Council, Church, Communion, People of God, Holy Trinity.

* Facultad de Teología, Universidad Pontificia Comillas de Madrid;
smadrigal@teo.upcomillas.es

INTRODUCCIÓN: EL DIOS DE JESUCRISTO Y LA MEDIACIÓN ECLESIAL DE LA FE

En estas Jornadas, en las que nos hemos propuesto reflexionar sobre el significado permanente del Concilio Vaticano II, no queremos esquivar esta pregunta: ¿cuál es su sentido y su alcance último? De ahí resulta el tema bifronte de esta primera mesa redonda: la cuestión de Dios y la mediación eclesial de la fe. Este interrogante se inscribe en el desafío permanente que plantea la interpretación de las afirmaciones de la última asamblea ecuménica, según el conocido estudio de W. Kasper. La pregunta nos viene dictada por las apreciaciones hechas por el Presidente del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos a propósito de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, a finales de los ochenta del siglo pasado, años marcados por una indiferencia religiosa cada vez más extendida:

«El tema que se plantea especialmente a la Iglesia y a la teología en esta situación son los presupuestos humanos de la fe (*praembula fidei*) y los accesos a la fe. En último término, se trata de la cuestión de Dios. La constitución pastoral *Gaudium et spes* ha dicho cosas esenciales y nuevas al respecto. En conjunto, el interés del concilio se limitó excesivamente a la Iglesia. En cambio, se dedicó poca atención al verdadero fondo y al auténtico contenido de la fe, a Dios, si establecemos la comparación con la atención que se prestó a la mediación eclesial de la fe. Principalmente en este punto, el Concilio Vaticano II plantea el desafío de ir más allá de los textos del concilio, siendo plenamente fieles a la tradición testimoniada por él, y, a la vista del ateísmo moderno, hacer una nueva exposición del mensaje de Jesucristo, el Dios uno y trino, en su significación para la salvación del hombre y del mundo»¹.

La mediación eclesial de la fe y el Dios de Jesucristo son dos grandes preocupaciones del quehacer teológico. Esta duplicidad nos salió al paso en el seno de un seminario de profesores sobre la nueva evangelización, como doble lectura de fondo de los textos del Concilio Vaticano II, de la Constitución pastoral en particular, una disyuntiva que ahora nos dis-

¹ W. KASPER, «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio», en: Íb., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 414.

ponemos a precisar y a profundizar². La cuestión de Dios es más importante que la cuestión de la Iglesia, pero a veces ésta última se le cruza en el camino. En este sentido resulta altamente significativo que Benedicto XVI, en un análisis reciente de la Constitución dogmática sobre la Iglesia, haya hecho suyo el entrecruzamiento presentado en este diagnóstico de J. B. Metz: «La crisis de Dios se ha cifrado eclesiológicamente»³. De esto más secundario, de la mediación eclesial de la fe, es de lo que voy a tratar ahora al hilo de la sentencia rahneriana que da título a mi intervención: «*Das Konzil war also ein Konzil der Kirche über die Kirche*»⁴.

Me remonto así a la impresión que la celebración del 21 concilio ecuménico de la Iglesia católica dejó grabada en K. Rahner, uno de sus testigos y protagonistas. En una conferencia pronunciada varias veces en enero y febrero de 1966, publicada aquel mismo año con el título de «La nueva imagen de la Iglesia», el teólogo jesuita comenzaba con la siguiente declaración:

«El Concilio Vaticano II ha terminado. Este Concilio se ha ocupado de la Iglesia en sus 16 constituciones, decretos y declaraciones: de la auto-comprensión fundamental de la Iglesia en la constitución *Lumen gentium* y en el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia; del ministerio pastoral en la constitución sobre la Iglesia, en la constitución sobre la divina revelación y en la declaración sobre la educación cristiana; del ministerio salvífico-sacramental de la Iglesia en la constitución sobre la sagrada liturgia; del gobierno de la Iglesia en el decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos; de los distintos estados de la Iglesia en los decretos sobre el presbiterado, la vida y la formación de los sacerdotes, en los decretos sobre la vida religiosa y sobre el apostolado seglar. El Concilio se ha expresado acerca de la relación de la Iglesia católica con las otras Iglesias y comunidades cristianas en el decreto sobre el ecumenismo y en el decreto sobre las Iglesias orientales, y ha tratado de su relación con las religiones no cristianas en su

² Esta doble aproximación a la Constitución pastoral puede verse en: G. URÍBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Desclée de Brouwer, Bilbao-Madrid 2005; S. MADRIGAL, *Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II*, 13-95; A. CORDOVILLA, «Gracia sobre gracia». *El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado*, 97-143.

³ Cardenal J. RATZINGER, «La eclesiología de la Constitución *Lumen gentium*», en: ÍD., *Convocados en el camino de la fe. La Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004, 130-131.

⁴ K. RAHNER, *Das neue Bild der Kirche: Geist und Leben* 39 (1966) 4-24; aquí: 4. Véase: S. MADRIGAL, *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, Santander 2006.

declaración sobre estas religiones; se ha ocupado de su relación con la cultura moderna y profana en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy y en el decreto sobre los medios de comunicación social; ha tratado de su relación con la sociedad pluralista en la declaración sobre la libertad religiosa».

Esta magnífica síntesis doctrinal daba paso a la conclusión antes anunciada: el Vaticano II ha sido «el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia». El hecho bruto es que en esta asamblea ecuménica la Iglesia ha sido no sólo el sujeto, sino también el objeto central de preocupación. Con cierta perplejidad y sorpresa, anticipándose a la valoración hecha por W. Kasper al cabo de veinte años —«en conjunto, el interés del Concilio se limitó excesivamente a la Iglesia»—, el teólogo jesuita reparaba en aquella «concentración eclesiológica» de temas, circunstancia que le presta al Vaticano II su fisonomía peculiar en la historia de los concilios. Y empieza a distinguir y a matizar con su preclara agudeza reflexiva. La afirmación de que el Vaticano II ha sido «el concilio de la eclesiología» deberá quedar resituada en un horizonte de comprensión que la relativiza: junto a esta temática específicamente eclesial se ha tocado necesariamente toda una serie completa de otras verdades que, desde el punto de vista de «la jerarquía de verdades», son *en sí mismas* de un peso más decisivo que por la pura relación que guardan respecto de la Iglesia. Por eso, se llega a preguntar si la Iglesia no tiene algo más importante que decir que cómo se entiende a sí misma, ella, cuya razón de existir no radica en sí misma, sino que si existe, existe para Dios, para el Señor, para los hombres, para el futuro, mas no para sí misma.

En el fondo, estas reflexiones de K. Rahner hacían una llamada a la modestia en este sentido preciso: no por casualidad, no por una pura decisión humana y teológica, la eclesiología se convierte en el tema número uno de un Concilio. Más bien, la relevancia de esta temática está sujeta al *kairós*, a la acción de la gracia de Dios en nuestra historia, que también se manifiesta en la historia de los concilios señalando un tema específico en la comprensión de la fe de la Iglesia. Me permito completar esta divagación teológica con algunos datos históricos: el nuevo clima espiritual creado por la profunda reforma teológica de la primera mitad de siglo xx sugería y presentaba como la tarea más urgente la elaboración de una visión global de la Iglesia. No en vano R. Guardini había hablado de «un despertar de la Iglesia en las almas», el obispo evangélico O. Dibelius habló del «siglo de la Iglesia», y el teólogo calvinista K. Barth pro-

ponía su gran síntesis bajo el título de «Dogmática eclesial» para indicar que el quehacer teológico no puede existir sino en la Iglesia.

Desde estos presupuestos voy a recordar, en primer lugar, cómo el asunto de la Iglesia se convierte en el tema por antonomasia del Vaticano II mostrando cómo domina el panorama en el mismo hacerse del texto conciliar. Este rápido recorrido por las cuatro sesiones conciliares debería indicar cómo esta concentración eclesiológica no se ha perdido en cuestiones particulares, sino que alcanza altas cotas de especulación teológica, una eclesiología de naturaleza sacramental y verdaderamente trinitaria. En el Concilio se dijeron muchas cosas sobre la Iglesia, se aportaron ideas nuevas y viejas, esenciales y accidentales, se debatieron cuestiones de naturaleza dogmática y canónica. Por ello, en la segunda parte de este trabajo resaltaré lo más nuclear de la imagen de Iglesia legada por el Vaticano II, aquello que entraña más potencial de futuro y forma parte de su significado permanente.

1. *ECCLESIA AD INTRA - ECCLESIA AD EXTRA:* BREVE HISTORIA TEOLÓGICA DEL VATICANO II

Quisiera en este momento hacer una evocación rápida de la historia teológica interna del Vaticano II, recorriendo sus cuatro períodos de sesiones de forma muy sumaria. En su libro de *memorias* el papa Benedicto XVI habla de un «consenso tácito» sobre el hecho de que la Iglesia estuviera llamada a ser el tema principal de la asamblea conciliar, en parte como continuación del proyecto abortado del Vaticano I. Aquella orientación de fondo se abrió paso al final del primer período de sesiones: «Los cardenales Montini y Suenens —escribe— trazaron planes para un implante teológico de vasto alcance de las labores conciliares, en el que el tema “Iglesia” debía ser articulado en las cuestiones “Iglesia hacia dentro” e “Iglesia hacia fuera”»⁵. Este binomio había aflorado un mes antes de la inauguración del Concilio en la famosa alocución radiofónica de Juan XXIII, el 11 de septiembre de 1962. Hoy sabemos que detrás

⁵ J. RATZINGER, *Mi vida. Recuerdos (1927-1977)*, Encuentro, Madrid 2005, 119. Una visión panorámica del Concilio puede verse en: S. MADRIGAL, *Vaticano II: memoria y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Sal Terrae, Santander 2002, 41-138.

de aquellas ideas estaba el plan del cardenal Suenens, con su propuesta de englobar los setenta esquemas elaborados por las comisiones preparatorias en torno a una mirada interna de renovación de la Iglesia y a una mirada externa que se planteara la tarea histórica y la misión de la Iglesia en el mundo moderno. En realidad, aquel plan no entró en el aula hasta el 4 de diciembre, cuando el cardenal de Malinas, contando con el beneplácito del Papa bueno, lo expuso ante los padres conciliares. Así las cosas, con cierta satisfacción, podía escribir Suenens en una carta dirigida, el 19 de febrero de 1963, a Juan XXIII: «El punto fundamental ya está conseguido, puesto que el tema central será: *Ecclesia Christi, lumen gentium*»⁶.

1.1. LA PRIMERA SESIÓN: LA LITURGIA, LA REVELACIÓN, LA IGLESIA

Al contemplar de forma retrospectiva los trabajos conciliares llevados a cabo durante el otoño de 1962 podemos afirmar que su mejor logro fue el debate sobre la constitución de la liturgia, dado el fracaso estrepitoso del esquema sobre las fuentes de la revelación y la crítica acogida del esquema sobre la Iglesia⁷. A los padres les pareció oportuno comenzar con la reforma litúrgica, un documento en el que el Concilio podía encontrar terreno apropiado para expresar el espíritu del *aggiornamento*. Aquella decisión tuvo, en parte, una motivación estratégica, en cuanto que el esquema no debía dar lugar a grandes controversias; por otro lado, gozaba de un alto valor teológico con hondas repercusiones para poder pensar sobre la Iglesia. Era una confesión de fe en la fuente de la que mana la vida de la Iglesia y, por tanto, del verdadero punto de partida de toda renovación. Era un reconocimiento de lo que constituye el corazón de la Iglesia, la comunión de la Esposa con su Esposo que se realiza en la celebración del misterio eucarístico como expresión de la adoración del Dios trinitario. Aquel texto incluía, de diversas maneras, una visión eclesioló-

⁶ Cardenal L. J. SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, Edicep, Valencia 2000, 109.

⁷ G. ALBERIGO, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965). En busca de la renovación del cristianismo*, Sígueme, Salamanca 2005. Es una buena síntesis de los cinco volúmenes de la *Storia del Concilio Vaticano II*, bajo la coordinación del historiador italiano, que hoy por hoy es obra de referencia. Véase la reflexión historiográfica de PH. CHENEAUX, «Le concile Vatican II, entre mémoire et histoire», en: F. RIVAS-R. SANZ DE DIEGO (eds.), *Iglesia de la historia, Iglesia de la fe. Homenaje a J. M. Laboa Gallego*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2005, 625-641.

gica que anticipaba el tema que estaba llamado a ser el tema central de todo el Concilio: la doctrina de la Iglesia.

El documento sobre la liturgia estaba guiado por varias ideas directrices que expresan la mentalidad del Concilio. En primer lugar va presidido por un intento de retorno a los orígenes, a la búsqueda de lo esencial; ello significa, en concreto, la revitalización y el primado de la fiesta de pascua frente a las fiestas de los santos, la importancia de la celebración dominical, la simplificación de las formas. La adopción de las lenguas vernáculas significaba la recuperación de la estructura dialogal y el subrayado del carácter comunitario de la celebración litúrgica. Junto a esta orientación de fondo hay que señalar otras dos tendencias: por un lado, se pretende destacar la dimensión de la liturgia de la Palabra junto con la del sacramento; por otro, la renovación litúrgica desea incrementar la participación de los laicos, tal y como se pone de manifiesto en la comunión bajo las dos especies. No en vano *Sacrosanctum Concilium* apela a la *actuosa participatio* de todo el pueblo de Dios en la liturgia (SC 14), exigencia que desde el sacerdocio común de todos los bautizados (*Lumen gentium*, 10) deberá tener una irradiación que, desbordando el marco litúrgico, impregne toda la vida de la Iglesia⁸. Podemos ver aquí anticipado y en germen un tema novedoso del Concilio: la teología del laicado (cap. IV de *Lumen gentium*) y la participación de los seglares en la misión y en el apostolado de la Iglesia (*Apostolicam actuositatem*).

Durante los debates salieron a la luz datos teológicos primarios hasta entonces muy relegados a un segundo plano: la Iglesia local recuperaba su carácter central como auténtica comunidad cristiana, de manera que la profesión y celebración de la fe es un acto eminentemente comunitario en torno al altar del obispo, cuya figura adquiere de nuevo el relieve de sucesor de los apóstoles (SC 41-42). En este sentido habría que indicar un importante aspecto incoado en la discusión sobre el esquema que es la descentralización en la normativa litúrgica, pues se empieza a reconocer la autoridad particular de las conferencias episcopales en un momento en el que éstas todavía no habían recibido su aprobación canónica. La importancia eclesiológica de esta decisión es de gran alcance para la teología del episcopado, pues las conferencias episcopales constituyen una entidad que sirve de puente entre el obispo individual y el papa y de este modo cobra expresión real la idea del colegio de los obispos. Sin que ape-

⁸ KASPER, *Teología e Iglesia*, 395-396.

nas se note, desde el esquema sobre la liturgia, quedaban puestos los fundamentos para una verdadera renovación de la eclesiología. El 14 de noviembre de 1962 se cerró el debate litúrgico con una votación en que fue aprobado sustancialmente aquel texto.

Se entiende, desde estos presupuestos, la suerte corrida por el primer esquema *De ecclesia*, cuyo texto se empezó a debatir el 1 de diciembre. Aquel proyecto fue rechazado porque no estaba en sintonía con esta elaboración teológica más reciente en la que se había expresado la conciencia conciliar; aquel texto seguía excesivamente ligado a una comprensión de Iglesia entendida como «sociedad»; en aquel esquema predominaban los aspectos institucionales, desconociendo la importancia del misterio que constituye la esencia de la Iglesia. En este contexto se inscribe, el 4 de diciembre, la intervención antes aludida del cardenal Suenens, en la que propuso un concilio centrado en la Iglesia con un plan articulado en doble perspectiva: *Ecclesia ad intra - Ecclesia ad extra*⁹. En la primera orientación había que explicar qué es la Iglesia en cuanto misterio del Cristo vivo en el tiempo y señalar las líneas de renovación en la evangelización, en la catequesis, en la oración, en la misión. En segundo lugar, en diálogo con el mundo, había que expresar el compromiso de la Iglesia en el terreno de la justicia social, de los derechos humanos, de la evangelización de los pobres, de la paz y de la guerra.

El entonces perito conciliar, J. Ratzinger, en una conferencia pronunciada el 18 de enero de 1963, señalaba que el mejor fruto de la primera sesión —sin ningún documento aprobado— fue la clara percepción de hacia dónde caminar, según el espíritu y la teología que se abrió paso en el debate sobre la renovación litúrgica. De esta manera, se podía esperar la superación de lo que Y. Congar había llamado el estrechamiento «jerarcológico» de la eclesiología, un proceso que venía marcando los últimos siglos. Al mismo tiempo se había conseguido un punto de partida sacramental¹⁰. En este sentido hay que decir que había sido necesario

⁹ SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, 73: «Al final de la primera sesión, en efecto, apareció de manera clara a todos que el Concilio Vaticano II sería en lo sucesivo, en la historia, un concilio centrado en la Iglesia, y que todos los esquemas yuxtapuestos hasta ese momento, serían reagrupados en torno a esta idea maestra». Véase: S. MADRIGAL, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Desclée de Brouwer, Bilbao-Madrid 2005, 69-101.

¹⁰ J. RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick*, J. P. Bachem in Köln, Colonia 1963, 26.

el desarrollo del primer período de sesiones para que tomara cuerpo la idea de un esquema de conjunto sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo.

1.2. LA SEGUNDA SESIÓN: LA MADURACIÓN DEL ESQUEMA *DE ECCLESIA*

El período de pausa que transcurre entre la primera y la segunda sesión constituyó verdaderamente una «nueva» o «segunda preparación» del Concilio¹¹. Ahora bien, la hoja de ruta para el segundo período de sesiones y para el Vaticano II en su conjunto ya estaba delineada en sus trazos más gruesos, tal y como indicaba un espectador de excepción, J. Guitton, el único observador laico en la primera sesión del Concilio: «La arquitectura dogmática del Concilio se despliega alrededor de la idea de Iglesia»¹². En una conferencia pronunciada el 14 de enero de 1963, este laico y amigo personal del cardenal Montini, describía la dinámica del Vaticano II en estos términos: como los otros concilios, va a ser un diálogo de la Iglesia consigo misma, pero lo más característico de este concilio será un diálogo con los otros cristianos, cosa que le convierte en el «concilio del ecumenismo», y un diálogo franco y respetuoso con la sociedad moderna. Aquellas indicaciones se vieron corroboradas el 29 de septiembre de 1963, cuando el papa Pablo VI inauguró oficialmente la segunda sesión conciliar. En su alocución formuló en cuatro puntos su programa conciliar: la noción o conciencia de la Iglesia; la renovación de la Iglesia; el restablecimiento de la unidad de todos cristianos; el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestro tiempo¹³.

El significado eclesiológico de la segunda sesión puede expresarse en una tesis muy sencilla: es el tiempo de maduración del esquema sobre la Iglesia y el primer momento de la aplicación de sus principios a la vida de la Iglesia (colegialidad) y a las relaciones de la Iglesia con los otros cristianos (ecumenismo). Aquel otoño, entre septiembre y diciembre de 1963, los padres conciliares deliberaron sobre tres esquemas: el de la Iglesia, el de los obispos y el del ecumenismo. Los trabajos del mes de octubre se centraron en el esquema *De Ecclesia*; los afanes del mes

¹¹ ALBERIGO, *Breve historia*, 63-68. J. GROOTAERS, «El Concilio se decide en el intervalo. La «segunda preparación» y sus adversarios», en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II, Sígueme, Salamanca 2002, 331-470.

¹² MADRIGAL, *Memoria del Concilio*, 114.

¹³ AAS 55 (1963) 847.

de noviembre, en el *De episcopis ac de diocesium regimine* y en el *De oecumenismo*.

El nuevo proyecto *De ecclesia*, reelaborado por G. Philips, fue presentado por Ottaviani el 30 de septiembre. Una vez aceptado como texto de base se procedió a la discusión de sus cuatro capítulos: 1) el misterio de la Iglesia en la historia de la economía de la salvación; 2) la constitución jerárquica de la Iglesia y sobre los obispos, llamados por su consagración a gobernar la Iglesia en comunión entre sí (colegialidad); 3) el pueblo de Dios y el laicado; 4) la común vocación de todos los creyentes a la santidad. El esquema sobre la Iglesia ha madurado a lo largo del otoño de 1963 al hilo del tema del «misterio de la Iglesia». La teología católica sobre la Iglesia previa al Concilio, tal y como se refleja en la encíclica *Mystici corporis* (1943), estaba muy marcada por Belarmino que había insistido en los aspectos institucionales y visibles de la Iglesia frente a la doctrina protestante de una Iglesia oculta. Situada en la historia de la salvación, se percibe el origen de la Iglesia en el designio salvífico del Dios uno y trino y el carácter escatológico de su peregrinación en la tierra. El esquema conciliar resultaba innovador con una lectura amplia del testimonio bíblico sobre la Iglesia: recupera junto al concepto de cuerpo de Cristo el título de pueblo de Dios, subraya asimismo su dimensión cristológica y pneumatológica, su carácter sacramental y su estructura carismática. Con la afirmación del bautismo como requisito fundamental para pertenecer a la Iglesia se ganaba un nuevo punto de partida para plantear de una manera más diferenciada la condición eclesial de los cristianos no católicos y las relaciones con las otras Iglesias y comunidades cristianas.

La cuestión de la estructura ministerial y la colegialidad de los obispos, planteada en el segundo capítulo, fue la más discutida. El debate cristalizó en torno a la colegialidad de los obispos en su calidad de sucesores del «colegio» de los apóstoles. El Concilio ha querido clarificar esta estructura colegial del ministerio eclesial, consciente por lo demás de la función específica e independiente de la colegialidad que Pedro recibe de Cristo. Así como Pedro se encuentra dentro del grupo de los doce, el obispo de Roma no está aislado sino que ha de realizar la función específica que le ha sido reconocida oficialmente por el Concilio Vaticano I, dentro del colegio, no fuera. El 30 de octubre, en una consulta promovida por los moderadores, que pudo abrirse paso sorteando muchos obstáculos, la mayoría de los padres se pronunció a favor de la colegialidad al hilo

de estas preguntas: 1) si la consagración episcopal constituye el grado supremo del sacramento del orden; 2) si cada uno de los obispos legítimamente consagrado, en comunión con el papa y con los otros obispos, es miembro del cuerpo de los obispos; 3) si el cuerpo o colegio de los obispos sucede al colegio de los apóstoles en la función de evangelizar, santificar y apacentar y si posee —junto con su cabeza, y nunca sin ella— la plena y suprema potestad en la Iglesia; 4) si dicha potestad es de derecho divino. Aquella encuesta incluía la pregunta acerca del diaconado y la reposición del diaconado permanente en la Iglesia latina.

Estos resultados, en los que volvía a expresarse la firme voluntad del Concilio para la renovación eclesial, dejaban delineada la doctrina sobre el episcopado ensamblando las nociones de colegialidad y de sacramentalidad. También con una votación se había saldado otro de los grandes debates: la cuestión de la mariología, que ha de ser considerado como un aspecto de las discusiones sobre el esquema de la Iglesia. La Comisión teológica hizo que se presentaran ante el pleno las dos posturas en liza: el cardenal König de Viena defendió la integración de la mariología en el esquema sobre la Iglesia, mientras que el cardenal Santos de Manila defendió la opinión de quienes deseaban un texto autónomo. El día 29 de octubre tuvo lugar una votación en la que triunfó, por escasa mayoría, la primera postura. La integración de la doctrina mariológica en el marco de la constitución sobre la Iglesia implica una afirmación teológica de gran calado a favor de la idea de la «Iglesia celeste», la Iglesia consumada, de forma que queda reforzada una comprensión escatológica y espiritual de la misma Iglesia. María personifica la paradoja de la gracia, la Iglesia de los pobres, la Iglesia que surge de las raíces de Israel.

Los otros dos capítulos del esquema sobre la Iglesia trataban sobre el laicado y sobre la llamada universal a la santidad. El cardenal Suenens pronunció un memorable discurso, el 22 de octubre, donde reclamó la presencia de mujeres como auditoras en el Concilio, al tiempo que recordaba la exposición paulina acerca de la estructura carismática de la Iglesia, de la presencia de apóstoles y profetas, junto con su estructura ministerial¹⁴. El esquema *De ecclesia* va a experimentar un par de modificaciones en el orden interno de los temas que han hecho hablar de la «revolución copernicana» en la gestación de *Lumen gentium*. El capítulo tercero, sobre

¹⁴ S. MADRIGAL, «Pilar Bellosillo, una mujer en el Concilio», en: *Memoria del Concilio*, 195-220.

el pueblo de Dios y especialmente de los seglares, se subdivide en dos. La primera parte, sobre el pueblo de Dios, pasará a ser el capítulo segundo, relegando el capítulo sobre la jerarquía eclesiástica al capítulo tercero: «Proceder así —decía Suenens— centraría de inmediato la Iglesia en el cristiano en cuanto bautizado y, en consecuencia, sobre lo que era común a todos los fieles, antes de toda diversidad de funciones y vocaciones»¹⁵. Esta noción de la Iglesia, asentada sobre el fundamento de la gracia bautismal, enlaza directamente con el capítulo primero, sobre el misterio de la Iglesia. En consecuencia, al quedar desplazado al tercer puesto el capítulo dedicado al ministerio episcopal pasa a formar un díptico con el capítulo sobre el laicado.

El último texto debatido a fondo durante esta sesión fue el esquema sobre el ecumenismo. Aquel documento constaba inicialmente de tres partes heterogéneas: tres capítulos estaban dedicados al problema ecuménico, un capítulo trataba de la relación de la Iglesia con Israel, otro se ocupaba del tema de la libertad religiosa. A la postre, en su forma definitiva, dieron lugar a diversos documentos. Había sonado la hora de una nueva época en las relaciones entre los cristianos separados. El debate conciliar se adentra en la relación entre «la Iglesia y las Iglesias». El esquema sobre el ecumenismo se presenta (al igual que el de los obispos) como una concreción del esquema sobre la Iglesia, que constituye su verdadero presupuesto y marco teórico¹⁶. Por lo pronto, el esquema sobre la Iglesia no es anti-ecuménico, sino que habla de la Iglesia desde su origen común y desde la totalidad de la tradición, dejando a un lado particularismos latinos y la evolución escolástica. Su capítulo inicial abandona el lenguaje escolástico («naturaleza» de la Iglesia) y habla en la clave del «misterio de la Iglesia». Esa tendencia de fondo, que da cabida al problema ecuménico, late en la visión del ministerio como servicio, en la visión del laicado situado en el corazón del pueblo de Dios, en la visión de la santidad de la Iglesia como el don que siempre le regala su Señor. Y, no en último término, en el concepto de pueblo de Dios.

En el texto que recibieron los padres en el otoño de 1963 se presentaba de forma positiva la orientación de los no católicos a la Iglesia de Roma: el bautismo establece un lazo profundo de comunión, que solidi-

¹⁵ Cardenal L. J. SUENENS, *Recuerdos y esperanzas*, 114.

¹⁶ J. RATZINGER, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode*, J. P. Bachem in Köln, Colonia 1964, 54-60.

fica la fe en Cristo, el Hijo de Dios, y esa comunidad queda expresada en la celebración de los sacramentos, en la oración, en los tesoros espirituales y en la íntima y oculta ligazón que crea el Espíritu Santo. Finalmente, como resultado de las objeciones que han planteado los observadores en la Comisión teológica, hay que esperar un último estadio en la redacción final del texto, cuando sea llevado al pleno en la tercera sesión. En este sentido será de suma importancia el reconocimiento de que los otros cristianos «celebran otros sacramentos», aparte del bautismo, «en sus propias Iglesias o comunidades eclesiales». Ello significa que estos cristianos no existen a mero título individual sino en *comunidades* cristianas, a las que hay que reconocer su significado positivo y su carácter eclesial. Efectivamente, la objeción más radical planteada por los observadores al esquema sobre la Iglesia de 1963 era precisamente de este tenor: hablaba de los cristianos no católicos sólo como individuos y, por tanto, dejaba fuera de consideración el verdadero núcleo del problema ecuménico¹⁷.

El Concilio quiso afrontar la situación histórica de la cristiandad dividida, de modo que la dificultad reside en combinar el plural «Iglesias» con el singular «Iglesia», desde la convicción de que en un cierto sentido este nombre puede ser atribuido a las comunidades de los cristianos no católicos. Desde el punto de vista histórico, la situación de las Iglesias de Oriente y las nacidas de la reforma se hallan en situación distinta. El lenguaje oficial católico-romano nunca ha retirado la denominación «ecclesia» a las Iglesias orientales; pero la situación surgida de la Reforma siguió otros derroteros. En cualquier caso, el paso decisivo dado por el Concilio estriba en esa valoración positiva de la realidad eclesial de los cristianos no-católicos, así como en el reconocimiento de su propia culpa histórica en la división.

A la hora del balance de la segunda sesión hay que decir que, aunque se han dado grandes avances en las grandes ideas (colegialidad, sacramentalidad, laicado, figura del obispo), aún no se ha llegado a la redacción definitiva del esquema sobre la Iglesia; por otro lado, se ha visto bien encauzado el ansia de búsqueda de unidad de la Iglesia de Cristo.

¹⁷ E. SCHLINK, «El decreto sobre el ecumenismo», en: O. CULLMANN (y otros), *El diálogo está abierto. Los observadores luteranos ante el Concilio*, Cultura Popular, Barcelona 1967, 203-243.

1.3. LA TERCERA SESIÓN: HACIA UNA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

Con ayuda del diario conciliar del cardenal dominico Y. Congar, puede decirse que la longitud de onda que rige los designios de la tercera sesión es la orientación del Concilio hacia una eclesiología de comunión¹⁸. «Se trataba de pasar de una eclesiología jurídica a una eclesiología de comunión centrada en el misterio mismo de la Iglesia en sus profundidades trinitarias» —escribe el cardenal de Malinas en sus *recuerdos y esperanzas* a propósito de la intención última de la constitución sobre la Iglesia¹⁹. Esta apreciación, que ha recibido su reconocimiento magisterial en el Sínodo extraordinario de obispos de 1985, coincide plenamente con los resultados del famoso estudio de A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen gentium* (1975). Habría que recordar, no obstante, que el P. Ángel Antón ya había indicado en 1969 que «la innovación de mayor trascendencia para la eclesiología y la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de comunión»²⁰.

Durante la tercera sesión, la de 1964, los padres han trabajado sobre textos ya muy debatidos durante el otoño anterior, es decir, los *De ecclesia*, *De oecumenismo*, *De episcoporum munere*. Por otro lado, llegan al aula otros importantes temas teológicos, como la revelación, el apostolado de los laicos, la Iglesia en el mundo moderno, la libertad religiosa. Entre el 16 y el 30 de septiembre se vuelve a debatir el texto sobre la Iglesia articulado en los ocho capítulos definitivos: el misterio de la Iglesia, el pueblo de Dios, la estructura jerárquica, el laicado, la vocación universal a la santidad, la vida religiosa, el horizonte escatológico de la Iglesia, la Virgen María. De nuevo, el capítulo de la colegialidad volvió a ser el caballo de batalla, en medio de premiosas votaciones. Esta misma cuestión reapareció en la discusión del texto sobre los obispos y el gobierno de las diócesis, cuyos temas dejaban aflorar la misma problemática que

¹⁸ MADRIGAL, «El Vaticano II en el *Journal du Concile* de Y. Congar», en: Íd., *Memoria del Concilio*, 21-68; aquí: 52ss. G. Alberigo coloca la descripción de esta etapa bajo la divisa: *La Iglesia es una comunión* (o.c., 107). Véase: G. RUGGIERI, «Il difficile abbandono dell'eclesiologia controversista», en: *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. III, Il Mulino 1997, 309-383.

¹⁹ MADRIGAL, *Memoria del Concilio*, 90.

²⁰ A. ANTÓN, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer sínodo extraordinario*, BAC, Madrid 1970, 34.

por aquellos días se debatía en el marco del documento sobre la Iglesia. No faltaron voces que impugnaban la afirmación de que por la consagración episcopal el obispo entraba a formar parte del colegio y recibiría así una responsabilidad en relación a la Iglesia universal. De esta manera se ponía en entredicho un punto fundamental de la concepción de la Iglesia que sustentaba además todo el esquema sobre los obispos, a saber, la idea de su corresponsabilidad con el Papa en la dirección de la Iglesia en su conjunto (cf. LG III, 23: *sollicitudo pro universa ecclesia*).

El 23 de septiembre la asamblea había comenzado a tratar otro texto que resultaba ya de entrada muy escabroso, el de la libertad religiosa. Hacia esta temática se mostraban muy sensibles los obispos de los Estados Unidos, acostumbrados a un pluralismo religioso y confesional, mientras que otros episcopados, como el español o el italiano, expresaban grandes reservas. El 25 de septiembre, el cardenal Bea presentó el nuevo proyecto de declaración sobre los judíos. Las reflexiones dentro del aula se iban a topar con las interferencias políticas tanto por parte de las organizaciones sionistas como de los países árabes. El problema consistía, en este caso, en salvaguardar el carácter y la orientación estrictamente religiosa de un documento eclesial. Entre el 30 de septiembre y el 6 de octubre se procedió a examinar el nuevo texto del esquema sobre la revelación redactado por una comisión mixta. Los teólogos que habían trabajado en su redacción (Philips, Congar, Ratzinger, Rahner) insistían en la continuidad de este nuevo documento con el decreto del concilio de Trento acerca de la Escritura y de la tradición. En cambio, algunos padres de la minoría no lo consideraban en dicha línea. Con todo, no suscitó el debate de la primera sesión y obtuvo una aprobación en su globalidad. Muchas de estas tensiones indicaban en qué grado se estaba caminando inexorablemente hacia textos de compromiso.

Por fin, el 30 de septiembre había tenido lugar la votación definitiva sobre la colegialidad, doctrina que había triunfado a pesar de una poderosa oposición y de una resistencia sistemática. Junto a la tarea ecuménica, la noción de la colegialidad episcopal es expresión de una visión de la Iglesia donde ésta aparece como comunión de Iglesias. El ritmo del Concilio se acelera, se hace incluso trepidante. El 5 de octubre entra de nuevo en el aula el esquema sobre el ecumenismo. Al día siguiente le toca el turno al esquema sobre el apostolado de los laicos. El 14 de octubre se debate y rechaza el texto sobre la vida y ministerio de los presbíteros. Por contra, vio luz verde un nuevo documento sobre las Iglesias orientales

católicas, bien sintonizado con el decreto sobre el ecumenismo y que llevaba la marca del Secretariado de Bea.

El 20 de octubre llegó a la asamblea el esquema XIII, tras un largo proceso de laboriosas redacciones. Las expectativas del Concilio estaban concentradas en torno a este documento en el que se ponía a prueba la capacidad de la Iglesia para dialogar con la sociedad moderna. Había conocido varias redacciones previas; en el aula entra el llamado «esquema de Zúrich», redactado en esta ciudad en febrero de 1964. Los teólogos discrepaban en la manera de plantear aquel esquema: ¿había que partir de la humanidad y de sus problemas sobre la base de una teología de «los signos de los tiempos»? ¿Había que insistir, por el contrario, en la vocación divina del hombre (Daniélou, Rahner) o en la imagen de Dios en el hombre (Congar, Moeller)? En último término, aquellas discusiones se remontan al problema de la relación entre la naturaleza y la gracia, entre la creación y la redención, un tema candente en la reflexión teológica inmediatamente posterior a la segunda guerra mundial. A juicio de algunos padres no se había alcanzado una síntesis equilibrada entre la perspectiva de la creación, renovada por la encarnación, por un lado, y la imposibilidad de prescindir de la cruz de Cristo, característica de la presencia cristiana en el mundo, por otro. Teólogos como Rahner y Philips juzgaban que la orientación del esquema de Zúrich era demasiado «naturalista», no distinguía bien entre el orden sobrenatural de la salvación y el orden natural de la construcción de la ciudad terrestre. Otros percibían un fuerte optimismo, característico por lo demás de un planteamiento eurocéntrico y occidental.

Aun cuando todavía quedaba mucho por hacer, se puede decir que esta tercera fase del Concilio ha sido la de mayor actividad y fecundidad. A la altura de la tercera sesión aquella incertidumbre inicial del Concilio ha quedado muy clarificada, aun cuando el trabajo pendiente sea ingente. En aquel preciso momento, el perito conciliar J. Ratzinger seleccionaba un ramillete de preguntas concretas que desgranaban la tarea teológica del Vaticano II²¹: el problema del centralismo papal como impedimento para la reunificación de la cristiandad; el problema de la cristiandad nocatólica y del ecumenismo, que se puede ver cristalizado en el debate mariológico; el debate sobre la libertad religiosa con la consiguiente reconsideración de la relación entre la Iglesia y el estado, en el marco de ese

²¹ J. RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, J. P. Bachem in Köln, Colonia 1965, 16-39.

proceso que se ha denominado «fin de la edad media» o «fin de la era constantiniana»; el problema de la relación entre la fe y la ciencia, entre la fe y la historia, tal y como se viene planteando en las nuevas condiciones marcadas por el triunfo del método histórico-crítico; el problema de la relación con la ética moderna del trabajo, de la técnica, así como las nuevas preguntas surgidas de la era tecnológica. En este ámbito se acumulan las cuestiones más espinosas que, surgidas de la intersección entre la fe y el mundo, se cobijan bajo el llamado «esquema XIII», sobre la Iglesia en el mundo de hoy.

El 21 de noviembre de 1964 tuvo lugar la clausura solemne de la tercera sesión conciliar. Ciertamente, los resultados alcanzados eran notables: la constitución sobre la Iglesia (*Lumen gentium*), con su doctrina acerca de la colegialidad episcopal, el decreto sobre el ecumenismo (*Unitatis redintegratio*), con una nueva actitud respecto de la cristiandad reformada y de las Iglesias de Oriente, y el decreto sobre las Iglesias orientales católicas (*Orientalium Ecclesiarum*)²². Sin embargo, los acontecimientos de la última semana, con la «nota previa» que, por disposición de la «autoridad superior», debía acompañar a la constitución sobre la Iglesia, así como los *modi* que bajo el mismo procedimiento debían ser introducidos en el decreto sobre el ecumenismo, arrojaban su larga y oscura sombra sobre el resplandor de aquellas decisiones. A ello se añade, finalmente, que la declaración sobre la libertad religiosa se viera entorpecida por puras razones de táctica jurídica y quedara postergada para la última sesión, cosa que había causado gran indignación entre los obispos norteamericanos. Tal es el desenlace de la tercera sesión en la llamada «settimana nera». La crisis de noviembre de 1964 muestra que los procesos históricos necesitan tiempo; las nuevas perspectivas abiertas por la idea de la colegialidad episcopal requieren también tiempo para hacerse carne y sangre en la vida eclesial cotidiana.

Podemos, finalmente, hacer balance y prospectiva a la vista de la tarea realizada y la tarea pendiente para la última sesión. De los setenta esquemas preparatorios, en el punto de partida, se han decantado tres *constituciones*: sobre la liturgia, sobre la Iglesia, sobre la revelación. Ellas constituyen por sí mismas el corazón del trabajo conciliar. Esta última todavía se halla en proceso de debate y discusión y deberá esperar al otoño de

²² M. VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo e ecumenismo (1952-1964)*, Bologna 1996.

1965. Otro tanto les ocurre a los *decretos* proyectados sobre el apostolado seglar y sobre la tarea pastoral de los obispos. Por ahora, junto con el de los medios de comunicación (*Inter mirifica*), han sido proclamados oficialmente los decretos sobre el ecumenismo y sobre las Iglesias católicas orientales. Este tipo de documentos de rango menor, que son los «decretos», representa una aplicación de los principios teológicos a las cuestiones específicas y de carácter práctico. Así las cosas, de la constitución sobre la Iglesia dependen el decreto sobre la tarea pastoral de los obispos, el decreto sobre el ecumenismo, el decreto sobre las Iglesias orientales católicas, el decreto sobre el apostolado seglar. De ella habrá que colgar igualmente los textos sobre los presbíteros y sobre la tarea misionera de la Iglesia, que han sido rechazados y, tras ser sometidos a una cuidadosa reelaboración, su debate queda también diferido para el próximo otoño. Siguen pendientes de estudio y debate los «proyectos» relativos a la vida religiosa, a la formación de los presbíteros y a la educación cristiana.

Un lugar muy especial ocupa el llamado «esquema XIII», sobre la Iglesia en el mundo de hoy, cuyo texto base ha sido aceptado globalmente, pero ha de ser sometido a una revisión profunda. En este debate, que da cabida a cuestiones sumamente complejas y delicadas como el control de la natalidad o la bomba atómica, el diálogo conciliar entre los obispos ha alcanzado un alto nivel. Su propio camino recorren las dos «declaraciones» nacidas, entre la segunda y la tercera sesión, del decreto sobre el ecumenismo. Una amplia mayoría se ha perfilado en torno a la declaración sobre la libertad religiosa, pero, a falta de votación, se desconoce el peso de la minoría. La declaración sobre los judíos, que estuvo muy mediatizada por la coyuntura política, encontraba un buen apoyo en las afirmaciones de los capítulos 9-11 de la carta a los Romanos. Sin embargo, ha conocido un destino inesperado: se ha visto integrada en una exposición sobre la teología de las religiones, es decir, a partir de la declaración sobre los judíos verá la luz una reflexión sobre la relación de la Iglesia con las religiones no-cristianas.

1.4. LA CUARTA SESIÓN: LA APERTURA DE LA IGLESIA AL MUNDO

El cuarto objetivo que Pablo VI asignó a su Concilio era el del diálogo con el mundo contemporáneo. A esta finalidad se orientaba también su primera encíclica, *Ecclesiam suam*, que había visto la luz en agosto de 1964. Su principio básico y fundamental del «diálogo» ya había encon-

trado una aplicación expresa en el decreto sobre el ecumenismo, pero estaba llamado a tener nuevas concreciones en la declaración sobre las religiones no cristianas, en el decreto sobre las misiones y, de manera eminente, en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy²³. Sin embargo, el principal presupuesto para esta actitud de diálogo iba dado en la afirmación del principio de la libertad religiosa. Desde hacía dos años este problema no acababa de obtener una aclaración satisfactoria. El ataque frontal de la *gloriosa minoritas* denunciaba que una declaración sobre la libertad religiosa contradecía el magisterio anterior de la Iglesia. Aquellos padres ponían el esquema bajo la acusación de indiferentismo, subjetivismo, laicismo, ética de situación, etc. El documento sometido a debate reposa sobre el reconocimiento de la dignidad de la persona humana, del ser humano creado a imagen y semejanza de Dios, que conoce la verdad y la ley de Dios por medio de su conciencia. Sus opciones religiosas deben estar libres de coacción por parte de la sociedad y de los poderes civiles. El texto recibió formalmente su aprobación global el 21 de septiembre, para ser perfeccionado según las enmiendas propuestas.

Aquella fecha no sólo marcaba un hito memorable para la elaboración de la declaración *Dignitatis humanae*, sino que, con sus hondas repercusiones doctrinales, eclesiales, ecuménicas, también dejaba abierta la puerta para el diálogo Iglesia-mundo. Los padres volvían ahora su atención hacia un documento que había despertado gran expectación: el esquema XIII, del que salió finalmente la «constitución pastoral» sobre la Iglesia en el mundo. Aquel esquema, al asumir la proyección intramundana de la Iglesia, quería ser *ad extra* lo que la constitución *Lumen gentium* representa como hilo vertebrador de la Iglesia *ad intra*. Su pretensión, enlazando con la doble dinámica señalada por el plan de Suenens, era la de rematar la obra del Concilio Vaticano II.

El texto, presentado el 21 de septiembre por Monseñor Garrone, fue objeto de discusión hasta el 6 de octubre. En el debate las críticas fueron abundantes y profundas. La dificultad de aquel documento se hacía palpable en la distancia sentida entre el espíritu que impulsaba a formular una nueva actitud eclesial hacia el mundo y la escasa madurez conceptual para abordar dicha problemática. Muchos rechazaban la identifica-

²³ E. VILANOVA, «La encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI y su impacto en el Concilio Vaticano II», en: X. QUINZÁ - J. J. ALEMANY (eds.), *Ciudad de los hombres, ciudad de Dios. Homenaje a A. A. Bolado*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 1999, 599-607.

ción entre progreso científico-técnico y realización de la redención. El mismo lenguaje se convertía en un problema, ya que el esquema se dirigía no sólo a cristianos sino a la humanidad entera. ¿Es posible desde el Evangelio de Cristo hacer un diagnóstico de la realidad actual con sus engranajes socio-económicos y sus configuraciones políticas, o sobre el subdesarrollo infrahumano, que escape del enunciado estratosférico? ¿Cómo traducir los principios cristianos a la multiplicidad de circunstancias humanas de forma que resulten inteligibles al hombre de hoy? En definitiva: cuando está en juego el diálogo con todos los hombres, creyentes o no, ¿debe la Iglesia hablar su propio idioma, trenzado de nociones adquiridas desde la revelación divina, o debe situarse en un terreno común, para proceder luego a una evaluación cristiana de los problemas planteados? En conjunto, la constitución pastoral se inclina por este segundo procedimiento ascensional e inductivo.

En la exposición preliminar dibuja los rasgos fundamentales del mundo moderno; seguidamente, el documento está articulado en dos partes: una primera de naturaleza doctrinal, que consta de cuatro capítulos: la vocación de la persona humana, la comunidad humana, el sentido de la actividad humana en el mundo, la tarea de la Iglesia en el mundo. La segunda parte afronta «algunos problemas más urgentes»: dignidad del matrimonio y de la familia, progreso de la cultura, la vida económica-social, la comunidad política, la comunidad internacional y la paz. El documento resultante fue motejado de «esquema francés», mientras que los teólogos alemanes exhibieron serias reticencias al método adoptado. Ciertamente, la constitución pastoral esboza en su primera parte una antropología cristiana coherente que discurre por la valoración del ser humano, de la unidad de cuerpo y alma, de la inteligencia y de la conciencia, de la libertad y de la sociabilidad, de la colisión con la muerte y el enfrentamiento con el misterio de Dios, para desembocar en Cristo, alfa y omega (cf. GS 45). Estas últimas afirmaciones están anticipadas en el n. 10, el «credo cristológico de toda la constitución»: Cristo es la clave, el centro y el fin de toda la historia humana²⁴. Pero aquí se toca el

²⁴ Véase: A. CORDOVILLA, *Gracia sobre gracia. El hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado*, 106-107. TH. GERTLER, *Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zur Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Leipzig 1986.

nervio del debate teológico conciliar: en vez de partir de los datos sobre el mundo que facilita la ciencia, ¿no sería mejor partir de una fenomenología nutrida con los datos que la fe proporciona sobre la condición del hombre y del mundo? La teología alemana quisiera invertir el recorrido a la luz de estas preguntas: ¿cómo entender con radicalidad y profundidad al ser humano sino a partir de Cristo? ¿Cómo evaluar debidamente la creación sin considerar la posibilidad de que Dios se autocomunique a lo no divino y se haga hombre? Por este camino se evitaría la yuxtaposición de los órdenes de la naturaleza y de la gracia, de la creación y de la redención, se alcanzaría una síntesis que permitiría expresar de forma íntegra la realidad humana. En estas coordenadas, el ateísmo fue el problema concreto que reclamó más atención en la discusión de la primera parte del esquema.

El 8 de diciembre de 1965 Pablo VI clausuró solemnemente el Vaticano II. Durante aquel otoño, el Concilio había trabajado sobre un bosque de textos: cuando se cerraba el primer debate sobre el esquema XIII, los padres sancionaron el decreto sobre los obispos y el gobierno de las diócesis. El 7 de octubre se comenzó a debatir el esquema sobre la tarea misionera; aquel texto, reelaborado por J. Schütte, Congar, Ratzinger, tomaba en consideración la concepción de Iglesia propuesta en las constituciones sobre la liturgia, sobre la Iglesia y el decreto sobre el ecumenismo. La asamblea dio su aprobación a los proyectos sobre la renovación de la vida religiosa y sobre la formación sacerdotal (11 de octubre). A mitad de octubre obtenían su aprobación la declaración sobre las religiones no cristianas y sobre la educación cristiana; seguidamente, entre el 13 y el 16, el Concilio examinó el esquema sobre el ministerio y la vida sacerdotal. En la sesión solemne del 28 de octubre fueron solemnemente aprobados el decreto *Christus Dominus*, cuya finalidad era desarrollar en sentido práctico los principios de la teología del episcopado sancionada en el capítulo III de *Lumen gentium*²⁵; el decreto sobre la vida religiosa *Perfectae caritatis*, como desarrollo del capítulo V de *Lumen gentium*; el decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius*; la declaración sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*; y la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas (*Nostra aetate*).

²⁵ M. FAGGIOLI, *Il vescovo e il concilio. Modello episcopale e aggiornamento nella storia del decreto «Christus Dominus» del Vaticano II*, Bologna 2005.

Las semanas del mes de noviembre estuvieron dedicadas a ultimar los trabajos concernientes a los esquemas sobre la revelación, sobre el apostolado seglar, sobre el ministerio sacerdotal, sobre las misiones, sobre la libertad religiosa y sobre la Iglesia en el mundo moderno. Los primeros resultados quedan plasmados en la sesión solemne del 18 de noviembre que estuvo dedicada a la aprobación de la constitución dogmática sobre la revelación *Dei Verbum* y del decreto sobre el apostolado seglar *Apostolicam actuositatem*. En la constitución sobre la revelación, el Concilio, que se sitúa a la escucha de la Palabra de Dios, propone la doctrina sobre la revelación y su transmisión: «para que todo el mundo con el anuncio de la salvación, oyendo, crea, y creyendo, espere, y esperando, ame» (DV 1)²⁶. La sesión solemne del 7 de diciembre significa la conclusión de los trabajos del Concilio Vaticano II. En ella recibieron su aprobación solemne la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*²⁷, el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad gentes*, el de la vida y ministerio de los presbíteros *Presbyterorum ordinis* y, finalmente, la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy *Gaudium et spes*²⁸.

Puede decirse que casi todos los documentos conciliares sancionados en el último período de sesiones, desde los que tratan de la vida y formación de los sacerdotes, del apostolado de los laicos, de la renovación de la vida religiosa, hasta los que se ocupan de la tarea misionera de la Iglesia, de la revelación divina, de la libertad religiosa, de la relación con las otras religiones y de la Iglesia en el mundo contemporáneo, están transidos de una tendencia fundamental que puede ser subsumida bajo la idea de la «apertura de la Iglesia al mundo», esa orientación implicaba por lo demás el corazón de la disputa interna durante la última sesión. La pregunta medular planteada durante la cuarta sesión del Concilio era ésta: ¿debía utilizar el esquema XIII una teología deductiva y explícita o una teología subyacente? La mayoría de los padres prefirió seguir el segundo camino con la intención de facilitar el diálogo Iglesia-mundo, desde la dificultad sentida de lograr un modo de hablar que alcance al hombre

²⁶ R. BURIGANA, *La redazione della costituzione «Dei Verbum» del Vaticano II*, Bologna 1998.

²⁷ S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione «Dignitatis Humanae» sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003.

²⁸ G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione pastorale «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000.

de hoy. Probablemente, esta intención de fondo, que enlaza con el deseo de Juan XXIII de un concilio eminentemente *pastoral*, sea lo más característico del Vaticano II en la historia de los concilios ecuménicos, elemento fundamental de su dinámica interna y de su peculiaridad histórica²⁹. En la constitución *Gaudium et spes* se percibe la peculiar fisonomía del último Concilio; así se explica también que una vez finalizada la asamblea haya sido considerado como el auténtico testamento conciliar. El Vaticano II ha buscado expresamente esa apertura al mundo hasta el punto de reconocer incluso en el ateísmo el impulso hacia lo cristiano.

Volvamos, para concluir esta primera parte de nuestras reflexiones, al problema que las puso en marcha, esto es, el entrecruzamiento de la mediación eclesial de la fe y el Dios de Jesucristo. Entiendo que esta clave de la «apertura al mundo» debe permitir conjugar el interés «excesivo» que el Concilio dedicó a la mediación eclesial de la fe —nacido del *aggiornamento* y de la renovación reclamadas por Juan XXIII y Pablo VI—, y la necesidad de «hacer, a la vista del ateísmo moderno, una nueva exposición del mensaje cristiano, el Dios uno y trino, en su significación para la salvación del hombre y del mundo», sirviéndose de un magisterio eminentemente *pastoral*. En suma: sólo el redescubrimiento y la renovación de la Iglesia podían propiciar un rejuvenecimiento del cristianismo en sus verdades y contenidos fundamentales que afecta a la misma conexión de la teología trinitaria con la eclesiología³⁰.

2. *ECCLESIA CHRISTI, LUMEN GENTIUM*: LÍNEAS ECLESIOLÓGICAS FUNDAMENTALES

Hemos recorrido, *grosso modo*, el proceso de gestación de los 16 documentos conciliares; de una manera genética, reconstruyendo brevemente la historia teológica de su redacción, he intentado establecer el modo preciso de la concentración eclesiológica del Concilio Vaticano II, que se

²⁹ J. RATZINGER, *Angesichts der Welt von heute. Überlegungen zur Konfrontation mit der Kirche im Schema XIII: Wort und Wahrheit* 20 (1965) 493-504; Íd., *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Colonia 1966.

³⁰ S. MADRIGAL, *El significado permanente del Concilio Vaticano II (1962-65): Razón y fe* 252 (2005) 317-338.

sustancia perfectamente en estas palabras de Benedicto XVI que glosan el arranque de la constitución dogmática sobre la Iglesia:

«La primera palabra de la Iglesia es Cristo, y no ella misma; la Iglesia se conserva sana en la medida en que concentra en Él su atención. El Concilio Vaticano II ha puesto esta concepción en el centro de sus consideraciones, y lo ha hecho de un modo tan grandioso, que el texto fundamental sobre la Iglesia comienza justamente con las palabras: *Lumen gentium cum sit Christus*: Cristo es la luz del mundo; por eso existe un espejo de su gloria, la Iglesia, que refleja su esplendor. Si uno quiere comprender rectamente el Vaticano II, debe comenzar por esta frase inicial»³¹.

Por mi parte, en este segundo momento, tal y como ya estaba anunciado, quisiera hacer una lectura que rescate el meollo de la imagen de Iglesia que arranca del Vaticano II. Para ello voy a distinguir estos tres niveles: la relación existencial del cristiano con la Iglesia, la auto-descripción de la Iglesia, la relación de la Iglesia con el mundo.

2.1. LA IDEA FUNDAMENTAL: LA IGLESIA SOMOS NOSOTROS

En ese primer nivel de la relación existencial del cristiano con la Iglesia recurro a una conferencia pronunciada por K. Rahner el 5 de junio de 1966, que trataba del tema de «La responsabilidad del cristiano para con la Iglesia después del Concilio»³². Allí decía que el Concilio no ha cambiado ni puesto en duda ningún aspecto de la herencia que hemos recibido de Jesucristo en la Iglesia. El Concilio ha revisado y reformulado lo eternamente verdadero, lo permanentemente antiguo, que es siempre lo más nuevo. Esta fe permanente de la Iglesia, la fe en el Dios trinitario, en Jesucristo, redentor y salvador, el legado permanente no ha cambiado en lo más mínimo por causa del Concilio, ni tampoco podía cambiar. A fin de cuentas, la intención última del Concilio era algo muy sencillo: un aumento en el corazón de los creyentes de la fe, de la esperanza y de la caridad. Proponía, en consecuencia, una tarea concreta para todos que brota de la idea fundamental en la reflexión del Vaticano II y

³¹ J. RATZINGER, «La eclesiología del Vaticano II», en: *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid 1986, 7.

³² K. RAHNER, «La responsabilidad del cristiano para con la Iglesia después del Concilio», en: *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*, Herder, Barcelona 1972, 229-246.

que ayudará a romper con el acusado clericalismo existente en la Iglesia católica. «Tenemos que apropiarnos realmente de la idea fundamental del Vaticano II y hacerla realidad hasta en los repliegues más profundos de nuestro sentimiento por así decirlo, la idea de que la Iglesia somos nosotros»³³. De ahí surge una tarea de colaboración y de inquietud, el derecho a la objeción y a la protesta, pero desde dentro. Nos invitaba a releer esta idea fundamental en la constitución sobre la Iglesia:

«La Iglesia es el pueblo santo de Dios, que a través de las aflicciones y del desierto de este tiempo busca la vida eterna y divina; la Iglesia *somos nosotros*; por eso es la Iglesia de los pecadores, la Iglesia deficiente que tiene que aprender siempre en la historia. No es sólo el lugar objetivo de salvación, que me sale al encuentro y a la cual he de hacer algunas concesiones como homenaje a la autoridad, pero frente a la cual trato de defenderme en la medida de lo posible. Con que ustedes empezasen por aprender en la Constitución sobre la Iglesia que la *Iglesia somos nosotros*, y en el fondo *yo mismo*, ya se habría logrado mucho. En realidad no puedo esperar una Iglesia diferente de mí, que soy deficiente, pecador, un ser sediento, que a través de mil vueltas y experiencias tiene que rehacer su vida una y otra vez».

El texto enseña que cada cristiano está llamado a su manera al amor perfecto de Dios, porque el espíritu de los consejos evangélicos, el espíritu del sermón el monte, el espíritu de la cruz, el espíritu de la esperanza en Jesucristo resucitado son elementos esenciales a toda vida cristiana. El apostolado propio del seglar coincide con el quehacer en su vida concreta, la tarea que impone la familia, la profesión, las obligaciones cívicas, en medio de un mundo secularizado. La constitución *Lumen gentium* nos enseña también que la Iglesia no ha de ser pensada de una forma bipartita, como si hubiera unos miembros privilegiados (sacerdotes y religiosos), que siguen un camino más elevado y componen una primera categoría de cristianos. Ello nace de una afirmación muy sencilla: de distintas y diversas maneras, los cristianos participan por el bautismo en la función sacerdotal, profética y regia de Cristo (cf. LG II, 10-12). Así, en el corazón del capítulo segundo de la constitución sobre la Iglesia, se describe al conjunto de la totalidad de los fieles, como pueblo sacerdotal y profético (1Pe 2, 5-9), señalando lo que es común a todos en el plano de la existencia cristiana antes de cualquier distinción de oficio, de vocación

³³ Ibid. 237.

o de estado. Esta eclesiología del *pueblo de Dios* o teología de la comunidad cristiana afirma el sacerdocio común y el sentido de la fe de todos los cristianos³⁴. Sobre los fundamentos de la gracia bautismal y de la participación de todos los creyentes en la función mesiánica de Cristo se asienta esa forma básica y primaria de la *comunidad* cristiana, esa unidad básica que nace de la ontología común de la gracia del bautismo, de la idéntica dignidad e igualdad fundamental previas a la diversidad generada por carisma o ministerio. En este punto se establece una conexión profunda entre la eclesiología de comunión y la eclesiología del pueblo de Dios³⁵.

Ante la pregunta, ¿dónde podemos experimentar realmente ese ser nosotros Iglesia?, nos sale al paso otro de los elementos fundamentales de la eclesiología conciliar, donde se anudan nuevamente el principio del pueblo de Dios y la Iglesia de comunión. K. Rahner enfatizaba el número 26 de la Constitución sobre la Iglesia, donde se habla de la *Iglesia local*, como lugar de la máxima actualización y presencia de la *Iglesia*. Es la comunidad concreta que se reúne en torno al altar, donde se anuncia el misterio pascual del Señor y su Evangelio, que sabe que debe ser una comunidad fraterna. Esa Iglesia concreta *es* el pueblo santo de Dios, visible en una parroquia seguramente sencilla, nada resplandeciente, que no alcanza las características ideales de una comunidad cristiana, pero donde un cristiano concreto puede encontrar su lugar y su responsabilidad, y sentirse en casa, como en familia.

Estoy convencido de la posibilidad de una relectura del capítulo segundo de *Lumen gentium* a la luz de la noción de comunión. No es difícil, ya que la categoría bíblica de *pueblo de Dios* expresa la realización histórica de la voluntad salvífica universal de Dios que constituye un pueblo de su propiedad para hacerle objeto de su bienaventuranza (LG II, 9). La reinterpretación conciliar de la unidad de la historia de la salvación se concentra cristológicamente en ese concepto de «pueblo mesiánico», cuyo principio de comunión es la nueva alianza en Cristo: «Cristo, que lo instituyó para ser comunión de vida, de caridad y de verdad, se sirve también de él como instrumento de la redención universal y lo envía a todo

³⁴ D. VITALI, *Universitas fidelium in credendo falli nequit*: Gregorianum 86/3 (2005) 607-628.

³⁵ S. MADRIGAL, «Los nombres de la Iglesia en el tiempo posconciliar: pueblo de Dios y/o misterio de comunión», en: Íb., *Vaticano II: remembranza y actualización*, 245-270.

el universo como luz del mundo y sal de la tierra» (LG II, 9). Por consiguiente, la noción de pueblo de Dios refleja con transparencia, aunque no de modo exclusivo, el *misterio de la Iglesia*. «La Iglesia es el pueblo santo de Dios» —decíamos con Rahner—, para subrayar que esa Iglesia somos nosotros. En una perspectiva más amplia, la noción de pueblo de Dios expresa el carácter histórico de la Iglesia, su provisionalidad y su dinámica escatológica, la unidad de la historia de la revelación y la unidad interna del pueblo de Dios, incluso más allá de sus confines sacramentales, de ahí su potencial ecuménico y su aptitud para expresar la orientación de la humanidad a Cristo, como germen e instrumento de la preparación del reino de Dios definitivo en el que Dios es «todo en todo» (1Cor 15, 28). Entretanto, como se afirma en LG II, 9: «Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutífera».

2.2. UN EXPERIMENTO CONCEPTUAL SOBRE LA NOCIÓN O CONCIENCIA DE IGLESIA

Estas últimas afirmaciones nos sitúan ante esa proposición presente ya en la introducción de *Lumen gentium*, donde se afirma que la Iglesia es el sacramento de la salvación del mundo. K. Rahner, que calificaba al esquema sobre la Iglesia como «el resultado más importante del Concilio», propuso en cierta ocasión el siguiente experimento conceptual: cuando un cristiano del futuro lea este documento, ¿qué es lo que subrayará, qué es lo que le sorprenderá especialmente? ¿Qué es lo que leerá como dicho para él casi proféticamente desde el pasado? El teólogo alemán no dudaba en apuntar, en primer lugar, la comprensión sacramental de la Iglesia: «*Sacramentum salutis totius mundi*: signo de la salvación del mundo»³⁶. Es la primera vez que un documento magisterial empleaba esta expresión, casi sin advertir lo que realmente se estaba diciendo. Para esclarecer su significado hay que recurrir al teólogo jesuita, pues en ello radica una parte sustancial de su aportación a la eclesiología del Concilio Vaticano II³⁷. Desde la fórmula abreviada de lo cristiano, esto es, la

³⁶ «Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana», en: K. RAHNER, *Escritos de Teología VI*, Taurus, Madrid 1969, 469-488.

³⁷ G. WASSILOWSKI, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Tyrolia, Innsbruck 2001.

gratuita autocomunicación del Dios a los hombres y al mundo, para Rahner la Iglesia es el símbolo real y el sacramento primigenio de esta autocomunicación del Dios trinitario en la verdad y en el amor. Esta forma de pensar su Iglesia expresa la incondicional autoconciencia que ella tiene de ser la fundación de Dios, de Cristo, el Señor de la historia, de ser portadora de una religión eternamente válida. Esta fórmula viene a ensanchar la comprensión reducida de la cristiandad como tabla de salvación en el naufragio del mundo, pues el adagio *extra ecclesiam nulla salus* se había entendido en un sentido muy exclusivo, muy pesimista. O, dicho de otra manera: «La Iglesia no es la comunidad de los únicos que se salvan, sino el signo de salvación de aquellos que no pertenecen a ella en la dimensión de la historia y de la sociedad». Más aún: «La Iglesia es ya sacramento de la salvación del mundo donde todavía no es Iglesia y quizá nunca llegue a serlo, ya que es la perceptibilidad histórica de la gracia, en la que Dios se autocomunica en cercanía y perdón absoluto, de la gracia que opera por doquier, que a nadie excluye, que ofrece a Dios a todos, que otorga a cada realidad humana una finalidad secreta hacia la magnificencia intradivina»³⁸.

Siguiendo con el experimento conceptual de Rahner, podemos recordar la segunda *proposición* preparada por estas reflexiones precedentes. El cristiano del futuro leerá con alegría: «La voluntad salvífica de Dios abarca también a aquellos que (sin haber recibido todavía el Evangelio) reconocen al Creador... Ni siquiera de aquellos que en sombras y en imágenes buscan al Dios desconocido está lejos Dios mismo, ya que a todos da todo, vida y hálito (Hech 17, 25-28) y porque el redentor quiere que todos los hombres se salven (1Tim 2, 4). Por tanto, los que sin culpa no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con corazón sincero y por lo mismo buscan a Dios con corazón sincero y por lo mismo buscan también de hecho, bajo la influencia de la gracia, cumplir su voluntad, la cual se manifiesta por medio de la sentencia de la conciencia, éstos pueden alcanzar la salvación eterna». El texto está tomado del párrafo 16 de *Lumen gentium*. El Concilio, de este modo, sin el más mínimo sensacionalismo, hacía una afirmación de gran alcance que debe

³⁸ RAHNER, *Doctrina conciliar de la Iglesia*, 473-474. Véase el análisis de W. KASPER, «La Iglesia, sacramento universal de salvación», en: ÍD., *Teología e Iglesia*, 325-350. Cardenal A. DULLES, *The Sacramental Ecclesiology of Lumen gentium*: Gregorianum 86/3 (2005) 550-562.

ser reconciliada al mismo tiempo con la idea de la necesidad absoluta de la fe, de la revelación y de la salvación en la Iglesia. Este intento de síntesis reclama una teología de la posibilidad del cristiano anónimo.

El significado permanente de estas proposiciones queda puesto de manifiesto en la misma serie imparable de interrogantes que desatan: ¿Cómo se puede reconciliar la absolutez del cristianismo con el reconocimiento de un significado salvífico positivo de las religiones no-cristianas? ¿Qué significa exactamente que la Iglesia de Jesucristo «subsiste en» la Iglesia católica-romana (*Lumen gentium*, 8), al mismo tiempo que se ha evitado la identificación exclusiva y absoluta que podría establecer a partir de un «es»?

Un *tercer grupo de proposiciones* extraído de la constitución sobre la Iglesia son las referentes a la colegialidad en la Iglesia, es decir, al capítulo tercero. Esta doctrina fue una de las que se vio afectada en las discusiones que tuvieron lugar durante la última semana del tercer periodo de sesiones. A día de hoy, aquellas afirmaciones sobre la colegialidad nos parecen mucho más obvias, aunque no se hayan visto libres de discusión. El fondo del debate hay que situarlo en la relación entre el primado doctrinal y jurisdiccional del papa y la potestad del episcopado universal. Con suma escrupulosidad Pablo VI vigiló para que las afirmaciones sobre la función y esencia del colegio episcopal no oscurecieran la doctrina del Concilio Vaticano I sobre el primado de jurisdicción del papa y su autoridad doctrinal. La parte final de encíclica de Juan Pablo II, *Ut unum sint*, se sitúa en esta perspectiva, si bien desde la óptica del ecumenismo, cuando invita a reflexionar sobre la función y el ministerio del sucesor de Pedro. De rebote, suministra pistas y plantea un reto que, para la teología católica, se concreta en el encargo de seguir pensando la manera de relacionarse, en la teoría y en la praxis, esos dos sujetos de la suprema y única autoridad en la Iglesia. La celebración de los sínodos de obispos durante el tiempo posconciliar constituyen esa forma de actualización del espíritu de la colegialidad episcopal, si bien no ha dejado de producir cierto malestar el hecho de que sólo se les reconozca una función deliberativa para el gobierno de la Iglesia.

Por otro lado, hoy en día nos resulta mucho más evidente la integración de la doctrina de la colegialidad episcopal en el marco de una ecle-siología de la comunión, con esa idea de Iglesia como «cuerpo de las Iglesias» (LG III, 23) o como «comunión de las Iglesias» (*Ad gentes* 38). Su fundamento último, que es de naturaleza eucarística, nos habla de la Igle-

sia como cuerpo de Cristo: «La Iglesia está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de fieles, que, unidas a sus pastores, reciben el nombre de Iglesias» (LG III, 26). Podemos concluir esta relación de los aspectos más sobresalientes de la imagen conciliar de la Iglesia con un sabroso párrafo salido de la pluma de Rahner y que nos devuelve al objetivo inicial de este trabajo:

«La necesaria y santa reflexión de la Iglesia sobre sí misma en este Concilio no va a ser el último período de la teología. Vendrá otro más importante para la cual el Concilio no ha sido sino una preparación indirecta y precursora: el periodo en el que la verdad y esperanzas últimas de la Iglesia, Dios y su Cristo se declaran nuevamente, como si se hubiese entendido en él por vez primera lo que se ha proclamado desde siempre. La doctrina de la colegialidad permanecerá entonces y será considerada, y sobre todo vivida, amorosamente; pero la hoja en la que está escrita le parecerá al cristiano del futuro casi como un palimpsesto, en el cual, si se raspa, aparecen nuevas letras aún más santas que dicen: fraternidad en Cristo. Y por eso dicho cristiano leerá frecuentemente y con devoción el capítulo segundo y el cuarto. Sonreirá un poquito durante la lectura de estos textos que le sonarán un poco a jerárquicos y otro poco a clericales y que siguen sonando a lo mismo incluso cuando tratan de los seglares y del pueblo de Dios. La amaré, sin embargo, porque en el fondo dicen que todos somos uno en Cristo»³⁹.

2.3. PRESENCIA DE LA IGLESIA EN EL MUNDO: LA TRINIDAD EN LA HISTORIA

Uno de los aspectos más característicos y prometedores de la teología posconciliar es la asunción progresiva de la categoría de «*koinonia*/comunidad» para la comprensión teórica y vivencial de la Iglesia. Esta noción facilita una comprensión de la Iglesia a partir del ministerio trinitario que está presente en los documentos más importantes del Concilio Vaticano II⁴⁰. Es bastante claro que la noción de «sacramento universal de salvación» establece la continuidad teológica entre la constitución dog-

³⁹ RAHNER, *Doctrina conciliar de la Iglesia*, 486-487.

⁴⁰ N. SILANES, «*La Iglesia de la Trinidad*». *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1981; P. TRILLING, *The genesis of the Trinitarian Ecclesiology of Vatican II: Science et Esprit* 45/1 (1993) 61-78; M. KEHL, *La Iglesia. Una ecclesología católica*, Sígueme, Salamanca 1995, 55-117; B. FORTE, *La Iglesia de la Trinidad. Ensayo sobre el misterio de la Iglesia. Comunión y misión*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1996; X. PICAZA, *Enchiridion Trinitatis*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2005, 238-261.

mática sobre la Iglesia y la constitución pastoral. Cuando la constitución pastoral quiere plantear la relación Iglesia-mundo (GS 40-45), asume esa descripción sacramental de la Iglesia anticipada en *Lumen gentium*. La perspectiva trinitaria vuelve a ser un denominador común. La constitución sobre la Iglesia se abre con un preludio trinitario (LG I, 2-4) que desemboca en la fórmula sintética de S. Cipriano, que describe a la Iglesia como el pueblo reunido con la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. El primer párrafo de la constitución *Gaudium et spes* exhibe una lógica trinitaria cuando habla de «la comunidad compuesta por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido el mensaje de la salvación para proponérselo a todos». Quisiera poner de relieve, finalmente, que es precisamente esta radicación trinitaria la que sustenta esa común visión de la Iglesia en clave sacramental.

Cuando el Concilio Vaticano II intenta dar una definición de Iglesia nos enseña ante todo una cosa: que el Dios uno y trino es el principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación. Ello tiene que ver con un presupuesto fundamental y con un concepto clave desarrollado en la constitución dogmática sobre la revelación *Dei Verbum*: «economía» de la revelación (cf. DV 16-17). La preparación evangélica a Cristo, que es la plenitud de la revelación, tiene su raíz en la historia de la salvación narrada en los libros del Antiguo Testamento. En otras palabras: el Dios que nos presenta la doctrina conciliar es el Dios de la historia de la salvación, el Dios que desde el AT se acerca progresivamente al ser humano, camina codo con codo con él y termina, en el máximo de su proximidad, enviando a su propio Hijo al mundo y, por el Hijo, al Espíritu de ambos, en quien esa presencia espacio-temporal del Hijo adquiere nuevas dimensiones. En esta perspectiva, como ha recordado K. Rahner, la reflexión teológica ha sacado al misterio trinitario del aislamiento olímpico al que se le había relegado para hacerlo el «humus» vital de la experiencia creyente. Este enfoque teológico preside la comprensión conciliar del misterio de la Iglesia.

LG I, 2-4 exhibe una estructura ternaria que hace de la Iglesia la realidad destinataria del plan del Padre y de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo conforme a esta lógica: el proyecto universal del Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3), la obra santificadora del Espíritu (LG 4) fundan la Iglesia como «misterio», es decir, como obra divina en el tiempo de los hombres. Los orígenes de la Iglesia están escondidos en lo más

hondo del misterio de Dios: la Iglesia ha sido querida por Dios Padre desde la misma creación del mundo; la Iglesia está llamada a configurarse con el Hijo Jesucristo, que «inauguró en la tierra el reinado de Dios», de modo que representa en medio de la humanidad doliente el espacio concreto del Señor glorificado, es su cuerpo y es su esposa; la Iglesia es el espacio histórico donde acontece la obra santificadora del Espíritu Santo. Los sacramentos de la eucaristía (la comunión de los santos), el bautismo y la penitencia (perdón de los pecados) son los modos eminentes en los que el Espíritu del Resucitado actualiza de forma permanente el proceso de comunicación del Dios uno y trino hasta la consumación de la historia.

Afirmar que la Iglesia está enraizada en el misterio del Dios trinitario trastoca profundamente nuestro planteamiento sobre el origen y la fundación de la Iglesia. La Iglesia no puede reducirse a las puras coordenadas de la historia y del tiempo, de lo visible y de lo disponible: viene preparada desde los orígenes del género humano (*Ecclesia ab Abel*), ha sido reunida por la acción del Logos encarnado (*Ecclesia creatura Verbi*), y es vivificada permanentemente por el Espíritu Santo (*aedificium spirituale*). Así las cosas: el misterio de la Iglesia se manifiesta desde su fundación (LG 5).

La constitución pastoral expresa bella y sintéticamente la relación Trinidad-Iglesia: «La Iglesia que procede del amor del Padre eterno, ha sido fundada en el tiempo por Jesucristo redentor, y congregada en el Espíritu Santo, tiene una finalidad salvífica y escatológica, que no se puede lograr plenamente sino en el siglo futuro» (GS 40). Por eso, podremos decir que la Iglesia es sacramento de la comunión de Dios, porque de ella ha tomado su origen. Y recordar, con ayuda de la Relación final del Sínodo de Obispos de 1985, que «la Iglesia como comunión es sacramento para la salvación del mundo». A imagen del Dios uno y trino, a imitación de un Dios que es amor (1Jn 4, 8), ser sacramento de la comunión equivale a ser signo e instrumento para la paz y reconciliación del mundo, significa comprometerse a favor de una nueva civilización del amor en la lucha por la justicia, por la libertad y la armonía entre los pueblos (cf. GS 45).

Si bien es cierto que la realidad eclesial aparece configurada como un fenómeno humano y social, no se puede ignorar —salvo riesgo de empequeñecerla— que la Iglesia está enraizada en el misterio de Dios. Entre el Dios trinitario y la Iglesia se da una relación profunda, que no es sólo

una relación de tipo causal u originaria, sino también una relación esencial de la Iglesia con el Dios que es Padre, Hijo y Espíritu Santo. Ella es así continuadora de la *misión* que Dios Padre confió al Hijo y al Espíritu Santo: «La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza, misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre» (AG 2). En su reflexión sobre el hombre, tantas veces aherrojado y encadenado en su propia soledad, H. de Lubac nos mostraba al Dios trinitario como la respuesta a esa ansia infinita de comunión característica del ser humano, pues

«nos ha creado para introducirnos juntos en el seno de su vida trinitaria... Jesucristo se ofrece en sacrificio para que seamos uno en esta unidad de las personas divinas. Ahora bien, existe un lugar en el cual, ya desde la tierra, empieza a realizarse esta reunión de todos en la Trinidad. Hay una “familia de Dios”, extensión misteriosa de la Trinidad en el tiempo, que no sólo nos prepara a esta vida unitiva y nos la garantiza plenamente, sino que nos hace partícipes ya de ella. Es la única sociedad completamente “abierta” y es ella la única que se ajusta a nuestra íntima aspiración y en la que nosotros podemos alcanzar por fin todas nuestras dimensiones... *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*: tal es la Iglesia. Ella está “llena de la Trinidad”»⁴¹.

3. CONCLUSIÓN: *ECCLESIA DE TRINITATE - ECCLESIA EX HOMINIBUS*

A esta fórmula sintética, muy del gusto de Y. Congar, nos han llevado finalmente estas reflexiones. Cuando el sabio dominico resume y presenta la obra doctrinal del Concilio, en su *Historia de la ecclesiológia*, lo hace de una forma sumamente modesta: «Por primera vez en su historia secular, la Iglesia se definió a sí misma (o, en todo caso, ella se describió) en la constitución dogmática *Lumen gentium* y en otras constituciones, decretos o declaraciones»⁴². El Concilio se configuró inicialmente bajo la divisa roncallina del *aggiornamento* pastoral. Prioritariamente, esta orientación no significa deslizamiento hacia el pragmatismo o el activismo; preocupación pastoral tampoco significa abandono u olvido de la

⁴¹ *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988, 190.

⁴² Y. CONGAR, *Historia de los Dogmas, III, 3c-d. Ecclesiológia. Desde S. Agustín hasta nuestros días*, BAC, Madrid 1976, 296.

especulación teológica. *Pastoralidad* quiere decir que la doctrina revelada sea capaz de mostrar en la realidad histórica su virtud y su fuerza salvadora. Aquí se produce ya la intersección entre la Iglesia que viene de la Trinidad y la Iglesia que construimos los humanos.

Así se entiende que el Vaticano II, queriendo ser pastoral, haya dedicado sus mejores esfuerzos y muchas de sus energías a largas horas de reflexión doctrinal. La Constitución dogmática sobre la Iglesia ha surgido de una profunda reflexión que nace de la pregunta radical dirigida a la Escritura, a la tradición y a la historia: Iglesia, ¿qué dices de ti misma? La visión cristológica y trinitaria del misterio de la Iglesia y su concepción del pueblo de Dios está llamada a ser —pese a sus altos vuelos— un elemento renovador y dinamizador. Sustancialmente, el Vaticano II ha sido una mirada profunda al interior de la Iglesia en sí misma, cuyo fruto ha sido la constitución sobre la Iglesia; el Concilio fue también una mirada inquieta fuera de la Iglesia al mundo moderno, de la que salió una constitución sobre la presencia de la Iglesia en el mundo de hoy. Finalmente, la asamblea ecuménica ha sido una mirada de fraternidad a los cristianos separados, cuyo exponente principal ha sido el decreto sobre el ecumenismo, que generó asimismo una primera aproximación a las religiones no cristianas.

Señalemos, para concluir, algunos rasgos de la imagen de Iglesia que nos ha legado el Concilio de la Iglesia sobre la Iglesia. La Iglesia se entiende mejor desde Dios y de su gracia, desde Jesucristo y desde su muerte y resurrección, desde el Espíritu que la santifica, que desde una pura contemplación histórica, sociológica o periodística. Por eso, la constitución sobre la Iglesia entiende primariamente a la Iglesia como fruto de la salvación, inscrita en la economía de la salvación. Por eso, si habla de la Iglesia-institución, con sus ministerios, con su estructura jerárquica, su ministerio pastoral y magisterial, de las diversas formas de participar en la misma misión, hay que recordar que esta reflexión encuentra su gramática profunda en esa noción de Iglesia como pueblo de Dios peregrino, como cuerpo de Cristo, templo del Espíritu (LG 17). Es la Iglesia, que en sus sacramentos y en sus instituciones, porta la imagen de este tiempo que pasa (LG 48). Así las cosas, buscando el futuro absoluto en medio de esta historia, la eclesiología del Vaticano II es muy consciente de que la Iglesia es la Iglesia santa de los pecadores. La Iglesia aparece como la comunidad de la fe, de la esperanza y del amor (LG 8; 64; 65), como la Iglesia de la Trinidad (LG 4). Esta Iglesia no sólo es la Iglesia de las pre-

rrogativas jerárquicas y de los sacramentos, sino que es también la Iglesia de los carismas (LG 12), la Iglesia del martirio (LG 42), es la Iglesia de los pobres (LG 8; 41), reflejada su fe en ese icono de María, la hija de Sión; es la Iglesia necesitada de reforma (UR 6). La Constitución sobre la Iglesia supera la distinción entre clero y laicos, entre laicos y religiosos, desde la afirmación de la participación de todos los bautizados en el triple *munus* de Cristo, profeta, sacerdote, rey, pero sobre todo desde la proximidad de Dios y la llamada común a la santidad, desde la inconfundible unidad del amor a Dios y del amor al prójimo. La Iglesia del Vaticano II se sabe situada en la fase escatológica de la historia de la salvación, en ese drama del diálogo entre Dios y el hombre que ha quedado decidido irrevocablemente en Cristo a favor de la gracia de la salvación, y por eso, en medio de esta historia, se presenta como sacramento universal de salvación.

