

## VATICANO II: LA IGLESIA ENTRE UN «ANTES» Y UN «DESPUÉS»<sup>1</sup>

**José Arturo Domínguez Asensio**  
Profesor del C.E.T. de Sevilla

*ABSTRACT: This paper offers, with some explanations and additions, a lecture delivered by its author during the 9<sup>th</sup> Conference on Theology celebrated this present year 2000 in the Centre of Theological Studies of Seville, whose general topic was "The Church between two millennia: prophecy and history".*

*KEYWORDS: The Second Vatican Council, ecclesiology.*

### **EL «ANTES»**

El Concilio Vaticano II no surgió como floración espontánea, sino que fue el término feliz de una vigorosa corriente renovadora de la eclesiología que tuvo su punto de arranque en el siglo XIX, concretamente en la Escuela de Tubinga (J. A. Möhler) y en los teólogos

---

<sup>1</sup> El presente trabajo recoge, con algunas explicaciones y añadidos, una conferencia que con el mismo ambicioso título se me encomendó como parte de las IX JORNADAS TEOLÓGICAS celebradas en el Centro de Estudios Teológicos de Sevilla durante los días 20 al 22 de Marzo de 2000 sobre el tema general «IGLESIA ENTRE DOS MILENIOS» MEMORIA Y PROFECÍA. Debo reconocer ante el lector el carácter incompleto y parcial de este trabajo: parcialidad, porque está elaborado desde un punto de vista tan subjetivo como mi dedicación a la enseñanza del tratado *De Ecclesia*; y parcial también e incompleto en cuanto a los contenidos, que sería quimérico pretender abarcar totalmente en un marco tan reducido. Dígase lo mismo respecto de la información bibliográfica.

del Colegio Romano (Passaglia, Schrader, Perrone, Franzelin). El *De Ecclesia*,<sup>2</sup> ausente de las grandes sumas medievales, había nacido como tratado autónomo en el siglo XIV en medio de las luchas entre el papado y el poder temporal: un contexto que lo configuró originariamente según lo que hoy llamaríamos un tratado de derecho público eclesiástico. Y ello, tanto por su método como por sus contenidos: soberanía pontificia, independencia papal frente a los concilios, supremacía del papado frente a los poderes temporales... Los acontecimientos posteriores (movimientos antieclesiásticos, conciliarismo, cisma occidental) reforzaron aún más esta orientación jurídica y canónica de la eclesiología. El primero en reivindicar de forma explícita la índole propiamente teológica de la eclesiología fue, si no me equivoco, el Cardenal Cayetano: «materia ista primo et principaliter est theologorum... secundario autem ad canonistas spectat».<sup>3</sup> Cambia, con ello, el método, pero los contenidos siguen siendo los mismos: la justificación doctrinal de suprema potestad pontificia, las relaciones entre el papa y el concilio, en suma, una eclesiología de la autoridad. La ruptura producida por la Reforma en el siglo XVI no alteró los contenidos. La eclesiología de la época mantuvo como objetivo la justificación doctrinal de la estructura jerárquica y sacramental de la Iglesia, aunque con un nuevo enfoque consistente en la *demonstratio catholica*, la pretensión de demostrar que la Iglesia romana es la única y verdadera *Ecclesia Christi*.

La difusión que alcanzaron las ideas regalistas y galicanas, con su insistencia en la autonomía de las iglesias nacionales, provocó como reacción defensiva una concentración cada vez mayor en

<sup>2</sup> La historia de la eclesiología ha sido objeto de la importante obra, en dos gruesos volúmenes, de A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*; I: *En busca de una eclesiología y de la reforma de la Iglesia* (Madrid-Toledo 1986); II: *De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia-misterio en el Vaticano II y en el posconcilio* (Madrid-Toledo 1987). El abundante caudal informativo de esta obra hace de ella un instrumento de consulta de gran valor.

<sup>3</sup> «Materia ista primo et principaliter est theologorum, quorum est sacram Scripturam et divina opera scrutari, secundario autem, in quantum scilicet est in sacris canonibus declarata, ad canonistas spectat. Propter quod graviter errant in hac re canonistis primo deferentes». *De comparatione auctoritatis Papae et Concilii cum apologia eiusdem tractatus* (ed. POLLET) (Roma 1936) 7. La importancia de Cayetano en este punto ha sido justamente valorada por H. JEDIN, *Zur Entwicklung der Kirchenbegriffs im 16. Jahrhundert*, en: *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche* (Firenze 1955) IV, 61s.

la defensa de la potestad pontificia. Por otra parte, la época ilustrada trajo consigo una progresiva disminución del papel social de la religión. La vida social había de articularse en torno a un derecho público basado exclusivamente en la razón, ajeno a toda confesionalidad. Con ello, la religión quedaba relegada al ámbito de lo estrictamente privado y para la Iglesia, despojada de sus antiguos privilegios, no quedaba otra salida que convertirse en una pieza más del entramado estatal como *schola publica religionis*, *publicus apparatus externi cultus*. En una palabra, según la conocida fórmula, «la Iglesia en el Estado, no el Estado en la Iglesia». La reacción defensiva consistió en una vigorosa afirmación de la autoridad del papado, percibido como una garantía eficaz de la libertad e independencia de la Iglesia: es el *ultramontanismo*, corriente en la que se alinearon notables polemistas, como Bonald, Lamennais, de Maistre, o, entre nosotros, Donoso Cortés. La reivindicación de la *libertas Ecclesiae* se llevará a cabo mediante una eclesiología centrada en la noción de *societas perfecta*, esto es, dotada de todos los medios necesarios para su misión y, por tanto, independiente del Estado. Sociedad perfecta y, además, *desigual*, es decir, articulada en torno a una jerarquía que tiene en el papado su vértice: *ubi Petrus, ibi Ecclesia, ac Petrus per Romanum Pontificem loquitur et semper in suis successoribus vivit*. En resumen: la eclesiología, desde el siglo XIV hasta el Vaticano I, se desarrolló bajo el signo de la autoridad, una autoridad que se concentra en el Papa, sucesor de Pedro y Vicario de Cristo.

Pero ya antes del Vaticano I entra en escena ese movimiento renovador al que aludimos al principio. Los teólogos de Tubinga, los maestros del Colegio Romano, se despegan de la eclesiología societaria anterior para contemplar la realidad de la Iglesia en el *misterio*, esto es, en el plan salvador de Dios, insistiendo en su estructura sacramental y en su conexión con el Verbo encarnado y redentor. Es aquí donde se produce un verdadero «giro copernicano». La visión de la Iglesia como sociedad perfecta y jerarquizada, en cuyo origen interviene Cristo como fundador y en la que el Espíritu parece relegado al papel de garante de las determinaciones de la autoridad, cede ahora el puesto a una visión de la Iglesia como expansión del misterio de Cristo, como un organismo vivo animado por el Espíritu. La exégesis bíblica y el estudio de los Padres influyeron en la consolidación de este enfoque, que da primacía a la vida

sobre la institución, a lo interior sobre lo interior, y que encarriló a la eclesiología en una dirección resueltamente cristológica, de la que es expresión la conocida descripción möhleriana de la Iglesia como la continuada y perenne encarnación del Hijo de Dios.

Estas ideas no tuvieron cabida, ciertamente, en los documentos del Vaticano I, cuya visión siguió dominada por la prioridad de la institución sobre el misterio y por la centralidad de la autoridad, en concreto, de la potestad pontificia y de su magisterio infalible. Pero brotarían con todo su vigor en el período que transcurre entre las dos guerras europeas. Este arco de tiempo es la verdadera *edad de oro* de la eclesiología. La producción teológica sobre la Iglesia alcanza dimensiones gigantescas. Es el momento en que suena el grito de júbilo de Romano Guardini: ¡la Iglesia despierta en las almas! ¡El siglo XX estaba llamado a ser *el siglo de la Iglesia*!<sup>4</sup> En el campo estrictamente teológico, la eclesiología alcanza una centralidad tal que ha permitido a K. Rahner acuñar el término *panecclesiologismo* como rasgo distintivo de la teología de la época. *Panecclesiologismo*, es decir, incluso lo que no es eclesiología se trata y se estudia *eclesiológicamente*. Las cosas no anduvieron a la zaga en el terreno de la vida eclesial. El siglo XX es testigo de acontecimientos que han dado a la Iglesia un relieve único en su larga historia. Baste recordar aquí la formidable vitalidad del movimiento misionero, el apostolado seglar asociado, la piedad eclesial fruto del redescubrimiento de la liturgia como maestra de la vida espiritual, el magisterio social pontificio, que ha dado al papado un prestigio que no había tenido jamás cuando disponía de poder temporal efectivo. La pertenencia a la Iglesia era gozosamente vivida. Las vocaciones al ministerio sacerdotal y a la vida religiosa crecían en número y su formación mejoraba de calidad. Todo, en una palabra, parecía acreditar el augurio de Guardini como una frase profética.

## El Concilio

El Vaticano II representa la culminación de la orientación que hemos descrito. Se convoca en un clima dominado por la euforia eclesial, claramente perceptible en la propia bula de convocatoria.

---

<sup>4</sup> Cf. R. GUARDINI, *Vom Sinn der Kirche* (Mainz 1922).

Ya en esto surge como un concilio atípico. Todos los anteriores se habían convocado para dar solución, a veces de forma traumática, a situaciones de crisis eclesial. Pero lo que Juan XXIII veía en crisis no era la Iglesia, sino el mundo. Es ahí donde el papa Roncalli advertía, como dejó dicho en la propia convocatoria del concilio, «una grave crisis de la humanidad, que traerá consigo profundas mutaciones». Frente a las convulsiones de una humanidad que está gestando un «orden nuevo», la Iglesia católica se presentaba a los ojos de Juan XXIII «grandemente transformada y perfeccionada..., fortalecida en su unidad social, vigorizada en la bondad de su doctrina, purificada en su interior». De este modo, Juan XXIII contemplaba un «doble espectáculo: la humanidad, sometida a un estado de grave indigencia espiritual, y la Iglesia de Cristo, pletórica de vitalidad». La Iglesia no tenía, según esto, que hacer frente a ninguna crisis interna. En la intención del papa que lo convocó, el Vaticano II estaba llamado a ser «una demostración de la Iglesia, siempre viva y siempre joven, que percibe el ritmo del tiempo, que en cada siglo se adorna de nuevo esplendor, irradia nuevas luces, logra nuevas conquistas, aun permaneciendo siempre idéntica a sí misma». Y todo ello para servir al mundo, para ofrecer «al mundo extraviado, confuso y angustiado bajo la amenaza de nuevos conflictos espantosos, la posibilidad para todos los hombres de buena voluntad, de fomentar pensamientos y propósitos de paz; de una paz que puede y debe venir sobre todo de las realidades espirituales y sobrenaturales, de la inteligencia y de la conciencia humana, iluminadas y guiadas por Dios, Creador y Redentor de la humanidad».<sup>5</sup> Así se veían las cosas a finales del 1961. Y en ese clima de euforia se convocó el Vaticano II, del que Juan XXIII esperaba, al clausurarse su primera sesión, «un nuevo Pentecostés, que hará que florezca en la Iglesia su riqueza interior y su extensión hacia todos los campos de la actividad humana, un nuevo paso adelante del reino de Cristo en el mundo».<sup>6</sup>

El Vaticano II ha sido el concilio de la eclesiología. También esto representaba una novedad. Es conocido el juicio de K. Rahner: «Este concilio ha sido un concilio de la Iglesia sobre la Iglesia. El

<sup>5</sup> Constitución apostólica «*Humanae salutis*» de 25 de Diciembre de 1961, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones, decretos, declaraciones* (Madrid 1967<sup>5</sup>) 9-22.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 1000.

concilio de la eclesiología, con una concentración tal de temas, como no se ha dado hasta ahora en ningún otro concilio, ni siquiera en el Vaticano I.<sup>7</sup> *Un concilio de la Iglesia*. La afirmación no es una simple solemnización de lo obvio. Jamás se había dado en un concilio tan numerosa concurrencia de padres conciliares. Jamás habían estado reunidos en asamblea conciliar tantos obispos de todos los continentes. La diversidad de procedencia, de raza, de lengua, de cultura, era la representación plástica –divulgada por los medios de comunicación– de la universalidad de la Iglesia. Allí se encontraba visiblemente congregada la *Catholica*, la Iglesia que «per totum orbem terrarum diffunditur».<sup>8</sup>

Y un concilio *sobre la Iglesia*. Porque la Iglesia fue el objeto de su reflexión y el contenido temático de sus documentos. La temática se fue fijando ya en la primera sesión, en el curso de la cual los cardenales Suenens y Montini propusieron estructurar todos los documentos en torno al binomio *Ecclesia ad intra* y *Ecclesia ad extra*, naturaleza (*quid sit*) y misión (*quid agat, eius actio salvifica*).<sup>9</sup> El *paneclesiologismo* culminaba así en un concilio de la Iglesia y sobre la Iglesia. Pero en este punto es obligado hacer algunas precisiones. Si es justo hablar de *paneclesiologismo*, no lo es, en cambio, hablar de *eclesiocentrismo* en relación con el Vaticano II. Más aún, dicho concilio representa precisamente la definitiva superación del *eclesiocentrismo*, que, como secuela, acompañó desde su nacimiento a la eclesiología. No se olvide que ésta no se desgajó de las grandes sumas medievales, sino que nació como tratado *autónomo*. Esta impronta nativa la configuró como discurso en el que la Iglesia era en sí misma exordio y conclusión, base y cima, punto de partida y, a la vez, meta. En la eclesiología, más que en ninguna otra parcela teológica, se ha podido apreciar la facilidad con que una dis-

---

<sup>7</sup> *Das neue Bild der Kirche: Geist und Leben* 39 (1966) 5.

<sup>8</sup> SAN AGUSTÍN, *Ep.* 52,1: PL 33, 194.

<sup>9</sup> Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 842-848. La misma estructuración se propone en el discurso de Pablo VI en la apertura de la segunda sesión del concilio Vaticano II: «Será, pues, tema principal de la presente sesión de este concilio el que se refiere a la Iglesia misma y pretende estudiar su íntima esencia para darnos, en cuanto es posible al humano lenguaje, la definición que mejor nos instruya sobre la real y fundamental constitución de la Iglesia y nos muestre su múltiple y salvadora misión». CONCILIO VATICANO II, *Constituciones...*, 1007.

ciplina *autónoma* se convierte en tratado *aislado*.<sup>10</sup> Ahora bien, precisamente el principal mérito de la renovación eclesiológica que se inicia con la escuela de Tubinga fue la inserción fecunda de la Iglesia en el *nexus mysteriorum*, en dependencia de sus fuentes divinas –la encarnación del Hijo y la misión del Espíritu Santo–, en el despliegue de la soteriología. Es esta orientación la que culmina en el Vaticano II. No en vano el primer capítulo de la constitución *Lumen Gentium* llevaba por título *De Ecclesiae mysterio*. La Iglesia quedaba así situada desde el principio en el *misterio de Dios*, esto es, en el despliegue de la economía salvífica del Dios uno y trino, en la «disposición totalmente libre y misteriosa de la sabiduría y bondad del Padre»<sup>11</sup> de hacer partícipes a los hombres de la vida divina por Jesucristo y en el Espíritu Santo. Se obtenía así una visión de la Iglesia que tiene como puntos de referencia al *Dios salvador* y al *hombre*, una eclesiología que, por ser rigurosamente *teológica*, es, con toda verdad, plenamente *antropológica*.<sup>12</sup> Todo ello suponía no la elaboración de una *nueva doctrina* sobre la Iglesia, sino, más bien, el despertar de lo que con acierto se ha llamado una *nueva conciencia eclesiológica*,<sup>13</sup> en cuya asimilación vital por todo el cuerpo eclesial –jerarquía y fieles– se cifraban las más halagüeñas esperanzas de una genuina renovación de la Iglesia en fidelidad a su origen esencial (en eso, y no en el afán incontrolado de novedades, es en lo que consiste la originalidad) y con la mirada puesta en el mundo, en la humanidad, destinataria de la misión evangelizadora que constituye la razón de ser de la Iglesia.

<sup>10</sup> Como escribió, hace ya muchos años, el cardenal Y. M. CONGAR, «el *De Ecclesia* fue principalmente y, a veces, exclusivamente, una defensa y una afirmación de la Iglesia como instrumento de mediación jerárquica [...]. En cambio, los dos términos entre los cuales se sitúa esta mediación —el Espíritu Santo, por una parte; el pueblo fiel o el sujeto religioso, por otra— casi se excluían de la consideración eclesiológica». *Jalones para una teología del laicado* (Barcelona 1965<sup>3</sup>) 62.

<sup>11</sup> *Lumen Gentium*, 2.

<sup>12</sup> Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 850-852. Extremo bien notado por Pablo VI en el discurso de clausura del Vaticano II: «la Iglesia del Concilio se ha ocupado mucho, además de sí misma y de la relación que la une con Dios, del hombre tal cual hoy en realidad se presenta». CONCILIO VATICANO II, *Constituciones...* 1070.

<sup>13</sup> Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDENAL, *La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos histórico-teológicos*, en: G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1968<sup>3</sup>) 249-278. Cf. asimismo la encíclica *Redemptor hominis* de Juan Pablo II, 3.4.11.

### El «después»<sup>14</sup>

Permítaseme recordar una obviedad: el solo hecho de su legítima celebración no es garantía de que un concilio sea fructuoso. Para que esto se produzca, es necesaria, además, su *recepción* por el cuerpo eclesial. Con dicho término, procedente del lenguaje jurídico, entendemos aquí el proceso mediante el cual el cuerpo eclesial hace suya una determinación reconociendo en ella una regla que conviene a su vida.<sup>15</sup> La recepción de un concilio se identifica prácticamente con la eficacia que tienen sus determinaciones en la vida de la Iglesia. No se trata, pues, de la mera *verdad* doctrinal, de la inmunidad de error de una decisión, sino de su *vigencia* en la vida eclesial. No es la recepción la que hace verdadera una doctrina ni tampoco lo que confiere legitimidad a su promulgación. ¿Qué aporta, entonces? Aporta vitalidad, fuerza de irradiación, hace de la determinación conciliar una contribución verdaderamente efectiva *in aedificationem Ecclesiae*. Puede decirse, según esto, que la recepción de un concilio es parte de ese concilio mismo, pues, sin ella, el concilio, por muy legítima que sea su celebración y por muy inmunes de error que sean sus determinaciones, correrá el peligro de ser un concilio celebrado en vano. La historia ofrece más de un ejemplo.

<sup>14</sup> Los trabajos tipo «balance» del Vaticano II que han visto la luz con ocasión del 20º o del 25º aniversario de su celebración son muy numerosos. Mención aparte, por su cualificada autoridad, merece el documento del Sínodo de 1985. Especial resonancia alcanzó el libro-entrevista de J. RATZINGER-V. MESSORI, *Informe sobre la fe* (Madrid 1985). Es también importante el libro de H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones* (Madrid 1985). Cf. asimismo G. ALBERIGO, *Les églises après Vatican II. Dynamisme et prospective* (Paris 1981); G. ALBERIGO-P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987). Por su referencia al ámbito español, cf. C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO, *El Vaticano II veinte años después* (Madrid 1985); J. M. LABOA (ed.), *El postconcilio en España* (Madrid 1988). Por el valor teológico de los trabajos que incluye, hay que destacar la importancia de R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1987). Una amplia visión de conjunto de la eclesiología postconciliar y de la recepción del Vaticano II puede encontrarse, con abundante bibliografía, en: A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, II, 952-1180.

<sup>15</sup> Nos basamos, para cuanto sigue, en Y. M. CONGAR, *La recepción como realidad eclesiológica*: Concilium 77 (1972) 57-86. Cf. asimismo P. FRANSSEN, *L'autorité des conciles*, en: *Problèmes de l'autorité* (Paris 1962) 59-100; A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkungen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion*: Theologie und Philosophie 45 (1970) 321-352.

Ahora bien, la propia historia atestigua que la recepción de un concilio ha sido siempre un proceso complejo, difícil, con secuelas dolorosas. En el caso del Vaticano II podía esperarse con fundamento que las cosas siguieran otro curso. En este concilio, en efecto, no se habían condenado herejías; y su actitud ante el mundo moderno fue la de volcar en él «una corriente de afecto y de admiración», de forma que el Vaticano II «ha enviado al mundo contemporáneo, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza; sus valores no sólo han sido respetados, sino honrados, sostenidos sus incesantes esfuerzos, sus aspiraciones, purificadas y bendecidas».<sup>16</sup> Todo invitaba, por tanto, a la euforia y a esperar la pronta floración de aquél «nuevo Pentecostés» que había augurado Juan XXIII en la Navidad del 1961. Y, sin embargo, las cosas no ocurrieron así. En menos de once años, con rapidez vertiginosa, la realidad postconciliar se había tornado tan hosca, que Pablo VI pudo hablar de una penetración en la Iglesia del «humo de Satanás», de «algo preternatural» venido al mundo para «sofocar los frutos del Concilio ecuménico y para impedir que la Iglesia prorrumpiese en un himno de alegría por haber readquirido la plenitud de su conciencia sobre sí misma».<sup>17</sup> Levantar acta de todas las cosas que han sucedido en la Iglesia desde el Vaticano II a nuestros días, señalando sus causas y consecuencias, es tarea inabarcable en un trabajo como éste. Para llevarla a cabo, me falta, además, esa distancia temporal que es condición necesaria de la objetividad y del juicio desapasionado. Habré de recurrir, por ello, a voces más autorizadas que la mía, para, sin pretensión de ser exhaustivo, fijar la atención en algunos aspectos del problema.

### **La desmesura en la polémica**

En el proceso de recepción del Vaticano II hubo –como ocurre casi siempre– un primer momento de euforia, que hoy juzgaríamos simplista e ingenua: parecía que el concilio, por el solo hecho de su

---

<sup>16</sup> *Alocución de Pablo VI (7.12.65) en la clausura del concilio Vaticano II*, en: CONCILIO VATICANO II, *Constituciones...*, 1071.

<sup>17</sup> *Alocución de 29.6.1972*, en: *Insegnamenti di Paolo VI*, vol. X, 707s.

celebración, era una suerte de panacea en la que todos los males encontrarían remedio y todas las esperanzas cumplimiento. Esa primera hora fue breve. Muy pronto le siguió un período en que el concilio se convirtió en objeto de enconada controversia. Dos posturas se pudieron apreciar con bastante claridad. Una, caracterizada por una actitud de reticencia ante el concilio, de sospecha y recelo, que, en sus expresiones más extremas, se convierte en un auténtico rechazo del Vaticano II por considerarlo infiel a la tradición eclesial, por ver en él una discontinuidad respecto a Trento y al Vaticano I. Otra, caracterizada por el afán de hacer tabla rasa del pasado, que contemplaba todo lo anterior al concilio bajo el signo de la caducidad, como una especie de lastre del que había que desembarazarse a toda prisa; postura que, también en sus manifestaciones extremas, desembocaba en un rechazo del propio Vaticano II, que terminaba siendo visto como insuficiente, como algo que había que rebasar críticamente si se quería lograr el ansiado encuentro y la mutua fecundación entre el espíritu cristiano y el mundo moderno.

Una mirada retrospectiva hacia ese período –me refiero a los años 1965-85– nos permite hoy apreciar con cierta serenidad varias cosas. La primera, la superficialidad. No puede menos de asombrar hoy el desparpajo, la ligereza, la falta de fundamentación, con que, en nombre de la fidelidad al concilio, se han favorecido o impugnado orientaciones teológicas o líneas de actuación pastoral. Cuando se lee hoy mucho de lo escrito en aquellos años, es inevitable la pregunta: ¿quedó desplazado el amor a la verdad por el prurito de la originalidad? En realidad, la controversia –interconfesional o intracatólica, como en el caso que nos ocupa– no es nada nuevo en la teología. La ha habido siempre. Ha sido fecunda cuando ha estado guiada por el afán, perseverante y humilde, de la verdad, mejor dicho, de la Verdad, de una Verdad que trasciende y desborda *ad infinitum* todo concepto o formulación que podamos hacer de ella y que, por ser Verdad infinita, ofrece siempre la posibilidad incesante de ir haciendo patente lo que en ella está latente. Pero la controversia es estéril y hasta contraproducente cuando sigue los derroteros del empecinamiento, de la descalificación global del contrario, de la unilateralidad que eleva al rango de *todo* lo que sólo es *parte* (en eso consiste el *partidismo*), del afán de lo novedoso o del gusto por lo «impactante». Se olvida con cierta frecuencia algo muy elemental: que la teología es una función eclesial, una tarea *in aedificationem*

*Ecclesiae*, cuyo objetivo es siempre la *fides simplicitum*, a la que con respeto y modestia ha de ayudar a convertirse en una fe lúcida, intelectualmente responsable, esto es, capaz de dar razón de su esperanza a quien la pida (cf. 1 P 3,15).

Creo sinceramente que esto último no se tuvo suficientemente en cuenta en el período postconciliar. Sin entrar en ningún juicio de intenciones, creo que hubo una buena dosis de irresponsabilidad. Teólogos y pastores olvidan a veces la repercusión que sus discusiones y divergencias tienen en la fe de los cristianos. En el caso que nos ocupa, hubo, además, un factor relativamente nuevo: la discusión saltó de los círculos académicos a los medios de comunicación y, a través de éstos, llegaba a los fieles en forma peligrosamente simplificada y tajante, desprovista de los matices que permiten apreciar su sentido. El panorama que captaban innumerables cristianos sencillos era, simple y llanamente, el de una Iglesia convertida en un vasto «campo de Agramante», del que desaparecía toda certeza y en el que todo podía ser puesto en tela de juicio, en la que no se estaba ya con ese mínimo de comodidad que se requiere para una identificación cordial. No digo que haya sido esto la causa única ni principal, pero pienso que hay aquí una raíz de esa «desafección hacia la Iglesia» de la que habló el Sínodo de 1985.<sup>18</sup> Como la historia es maestra de la vida, convendría extraer de todo esto, al menos, una lección: el teólogo está al servicio de la *aedificatio Ecclesiae*; tiene una función crítica, pero ha de velar para no deslizarse hacia el hipercriticismo; sobre todo, deberá buscar siempre y con humildad el desvelamiento, que nunca podrá ser total, de la Verdad, de una Verdad de la que él no es creador ni artífice, sino, ante todo, oyente y discípulo, de forma que sólo si es humilde discípulo de la Verdad puede desempeñar la misión de exponerla y transmitirla.

### «Nova et vetera»

¿Representaba el Vaticano II una ruptura con la tradición eclesial anterior? O, por el contrario, ¿era todavía un lastre de la época clerical del que urgía huir a toda prisa? En realidad, rechazar el Vaticano II en nombre del Vaticano I o de Trento es un contrasen-

---

<sup>18</sup> *Relación final*, I,3.

tido. Y ello, no sólo porque es una y la misma la autoridad magisterial la que sostiene a los tres concilios, sino también porque hay entre ellos –¿acaso podía ser de otro modo?– una rigurosa continuidad de contenidos doctrinales. Es sorprendente que se haya tardado tanto en detectar la falta de sentido histórico que late en ambas posiciones. Si la revelación divina se ha transmitido a lo largo de una *historia* (la *historia salutis* es *historia revelationis*), habrá que reconocer por fuerza esa misma nota de historicidad en el magisterio de la Iglesia, que tiene por misión *escuchar, custodiar y explicar fielmente* el depósito de la fe.<sup>19</sup> Ahora bien, la historia no es nunca la permanencia indefinida de un estado de cosas ya dado ni tampoco una serie de irrupciones de novedad carentes de enraizamiento en el pasado, sino un continuo emerger de lo nuevo a partir de lo antiguo. En este sentido, cuando se dice que el magisterio no enseña «nisi quod traditum est»,<sup>20</sup> no ha de entenderse esto en el sentido de una repetición arcaizante de lo ya enseñado, sino como un proceso, iluminado por el Espíritu de la Verdad, de continua *patentización* de la inagotable riqueza *latente* en la Palabra de Dios, fuente de vida y de salvación para los hombres de todo tiempo y lugar.<sup>21</sup> Así, pues, ni repetición servil de lo mismo, ni mera irrupción novedosa que brote por generación espontánea: la Iglesia en sus concilios es como aquel «escriba adocetrinado en el reino de los cielos, semejante a un padre de familia que saca de su tesoro cosas nuevas y viejas» (Mt 13,52). *De su tesoro*: de la Palabra de Dios que le ha sido entregada como depósito. *Cosas nuevas y viejas*: lo *nuevo* como despliegue de la virtualidad de lo *viejo* o, con cierta frecuencia, como *recuperación* de algo antiguo cuya verdad no se había negado, pero cuya *vigen-*

<sup>19</sup> Cf. *Dei Verbum*, 10.

<sup>20</sup> *L. cit.*

<sup>21</sup> Es interesante recordar, a este respecto, la interesante lección de «historia de las doctrinas conciliares» que ofrece Santo Tomás en *S. Th.* I q.36, a.2 ad 2: «En cada concilio se redactaba algún símbolo en vista de algún error que en el concilio se condenaba; y, por tanto, el concilio siguiente no hacía otro símbolo distinto del primero, sino que, frente a las nuevas herejías, se limitaba a explicar mediante algunas adiciones lo mismo que implícitamente se contenía en el anterior. Por eso se dice en una declaración del sínodo de Calcedonia que los congregados en el concilio de Constantinopla enseñaron la doctrina del Espíritu Santo, “no porque juzgasen que faltaba algo en la de sus predecesores”, reunidos en Nicea, “sino para declarar contra los herejes cómo debían entenderse” (*intellectum eorum adversus haereticos declarantes*)». Cf. DS 300.

*cia* –que no es lo mismo– había decaído. Me permitiré poner un ejemplo. El concilio de Trento había puesto el efecto específico del sacramento de la penitencia en la reconciliación del penitente con Dios.<sup>22</sup> El Vaticano II ha subrayado, además, la dimensión eclesial de dicho sacramento enseñando que quienes se acercan a dicho sacramento no sólo se reconcilian con Dios, sino que «al mismo tiempo se reconcilian *con la Iglesia*, a la que hirieron pecando».<sup>23</sup> Ahora bien, esta *novedad* de la dimensión eclesial de la penitencia no es, en realidad, ninguna novedad, sino la recuperación de una dimensión, vivamente sentida en la Iglesia de los Padres, que, por circunstancias de diversa índole, había caído en el olvido y perdido vigencia en la vida de los fieles. La *novedad* del Vaticano II en este punto no es, por tanto, más que «la consecuencia de una teología más profunda sobre la naturaleza de la Iglesia y *de un mejor conocimiento de la historia de la práctica antigua*».<sup>24</sup> Podría, en verdad, decirse lo mismo respecto de casi todas las *novedades* eclesiológicas del Vaticano II: eclesiología trinitaria y misteriosa, eclesiología de comunión, sacramentalidad y colegialidad del episcopado, papel del laicado, relación con el mundo... Todo lo que de *novedoso* se puede señalar en la eclesiología del Vaticano II es, hablando sumariamente, *recuperación de elementos de la eclesiología del primer milenio cristiano*, elementos jamás negados, pero cuya *vigencia* había decaído –nunca, por lo demás, del todo– a lo largo de complejos procesos históricos; elementos que ahora han podido recuperarse y pasar –en un nuevo contexto– a primer plano, gracias a los progresos de la exégesis bíblica, de los estudios patrísticos y litúrgicos, que han hecho posible una eclesiología más profunda y más rigurosamente *teológica*.

### **Esau y Jacob en el seno de Rebeca**

Se ha dicho con toda razón que «la innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología y para la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia

---

<sup>22</sup> DS 1674.

<sup>23</sup> *Lumen Gentium*, 11; *Presbyterorum ordinis*, 5.

<sup>24</sup> P. ADNÈS, *La penitencia* (Madrid 1981) 203.

sobre la noción de *comunidad*»,<sup>25</sup> Hemos aludido antes a que la *innovación* es, en realidad, recuperación de un elemento esencial de la eclesiología del primer milenio. Pero esta línea doctrinal coexiste en la *Lumen Gentium* con la eclesiología jurídica de la institución que, arrancando de los primeros tratados autónomos *De Ecclesia*, culminó en el Vaticano I.<sup>26</sup> Dos visiones eclesiológicas: ¿pugnan entre sí como los dos niños en el vientre de Rebeca? ¿Obedece la presencia de ambas en el texto conciliar a que no ha sido posible la derrota de una a manos de la otra? A decir verdad, ambas perspectivas son aspectos distintos y complementarios de una misma realidad: la Iglesia, que es, a la vez, misterio y realidad social, *comunidad* y *sociedad orgánica*, *Ecclesia ex Deo* y *Ecclesia ex hominibus*. El propio texto conciliar señalaba en la analogía con el misterio del Verbo encarnado<sup>27</sup> el camino justo para la articulación y la síntesis. Hay que reconocer, con todo, que ésta no siempre se logra satisfactoriamente en el texto conciliar. Pero lo que, a mi ver, resulta asombroso es que esto haya suscitado extrañeza y hasta escándalo en más de un teólogo. Y digo esto, porque la elaboración de la síntesis, más que incumbencia del magisterio eclesial, constituye precisamente la tarea propia del teólogo: la teología, *intelligentia fidei*, ha seguido desde sus comienzos balbucientes el método de la *complexio oppositorum*.

Ahora bien, cuando la teología no busca la *complexio oppositorum*, surge inevitablemente, con toda su gravedad, la unilateralidad, la parcialidad, el ánimo selectivo, una actitud, en suma, *herética*<sup>28</sup> que en la adhesión a unas verdades busca justificación para la negación de otras según el personal criterio de cada uno.

<sup>25</sup> A. ANTÓN, *Primado y colegialidad* (Madrid 1970) 34. En el mismo sentido se expresaba el Sínodo de 1985: «la eclesiología de *comunidad* es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio». *Relación final*, II, C, 1.

<sup>26</sup> Cf. A. ACERBI, *Due ecclesiologie. Eclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen Gentium»* (Bologna 1975).

<sup>27</sup> Cf. *Lumen Gentium*, 8.

<sup>28</sup> Tomamos este término en el sentido originario que tuvo en la patrística. Así, por ejemplo, según San Jerónimo, «haeresis grece ab electione dicitur, quod scilicet eam sibi unusquisque eligat disciplinam quam putat esse meliorem». *In Gal 5, 19*: PL 26, 445. Actitud *católica* y actitud *herética* son descritas en esta clave por Santo Tomás: «Ille qui inhaeret doctrinae Ecclesiae tanquam infallibili regulae, omnibus assentit quae Ecclesia docet. Alioquin, si de his quae Ecclesia docet quae vult tenet et quae vult non tenet, non iam inhaeret Ecclesiae doctrinae sicut infallibili regulae, sed propriae voluntati». *S. Th.* II-II q.5, a.3.

Una «hermenéutica» de este tipo no es *católica*. Como acertadamente se ha escrito, «lo que mereció el asentimiento y aprobación de los padres no fue un *texto teológico* bien o mal tramado, sino un texto final propuesto como *confesión de fe* que se expresaba justamente por la presencia, correlación y equilibrio de los elementos integrados. Por ello cuando se hace una lectura extrayendo uno u otro de los elementos, ya no se está ante un texto conciliar, sino ante el texto de un taller teológico, que no tiene la asistencia del Espíritu Santo, ni es el que ha sido aprobado por el Colegio episcopal ni, por tanto, funda fe alguna»<sup>29</sup>.

Hablar, en plural, de *distintas ecclesiologías* es perfectamente legítimo, si con ello se hace referencia a distintas visiones parciales y complementarias de una realidad: la Iglesia, que es sustancialmente la misma a lo largo de toda su historia. Carisma e institución, espíritu y derecho, comunión y estructura orgánica son aspectos distintos de la realidad Iglesia, cuya armonización es la tarea del teólogo. Pero en los últimos años ha sido frecuente el deslizamiento hacia la afirmación de *distintas Iglesias*. Lo cual ya no es legítimo. En este tránsito ha desempeñado un importante papel el empleo abusivo de la expresión *modelos de Iglesia*.<sup>30</sup> Nada hay que objetar al uso eclesiológico del término *modelo*, procedente de la filosofía de las ciencias (Kuhn), si, al afirmar su pluralidad, se quiere indicar la existencia de diversas visiones parciales de una realidad compleja, poliédrica, que es la Iglesia, visiones que sólo en su complementariedad permiten un acceso a la realidad de la Iglesia. El problema surge cuando estas visiones parciales se absolutizan y se convierten en opciones cerradas y mutuamente excluyentes entre las que cabe, por tanto, elegir unas abandonando otras. Lo que sucede entonces es que de la pluralidad –legítima– de visiones eclesiológicas se ha pasado a la afirmación –ilegítima– de una pluralidad de Iglesias. O, si se quiere, que, amparándose en un determinado *modelo*, se niegan o dejan caer elementos que, siendo cons-

<sup>29</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *Teología en España (1965-1987)*, en: J. M. LABOA (ed.), *El postconcilio en España* (Madrid 1988) 93.

<sup>30</sup> Cf. A. DULLES, *Modelos de la Iglesia. Estudio crítico de la Iglesia en todos sus aspectos* (Santander 1975), así como el documento *Nota doctrinal sobre usos inadecuados de la expresión «modelos de Iglesia»*, de la COMISIÓN EPISCOPAL PARA LA DOCTRINA DE LA FE, en: *Fe y Moral. Documentos publicados de 1974 a 1993* (Madrid 1993) 135-145.

titutivos del ser de la Iglesia, no encuentran fácil acomodo en el modelo elegido. La legitimación de estos *modelos* de Iglesia contrapuestos se ha buscado con frecuencia en el Nuevo Testamento con la pretensión de garantizar así su validez para cualquier época de la historia. Partiendo de las informaciones, siempre ocasionales y fragmentarias, que el Nuevo Testamento nos ofrece sobre la vida de la Iglesia naciente, «algunos exégetas y teólogos creen poder construir “modelos” completos y contrapuestos de organización y vida eclesial de las comunidades cristianas ya desde los mismos orígenes». <sup>31</sup> Se habla así de un modelo *discipular* (comunidades joaneas) o de un modelo *carismático* (Corinto y comunidades paulinas), frente a un modelo *institucional* (comunidades judeocristianas) que terminará por imponerse en la época sub-apostólica (Hechos y cartas pastorales). El procedimiento no es aceptable: ningún escrito del Nuevo Testamento nos da una visión sistemática de la vida eclesial en todas sus dimensiones. A esto sólo podemos acercarnos a través de la *totalidad* de los escritos del Nuevo Testamento, sin arbitrarias distinciones entre lo que se supone original y lo que se estima derivado. El canon de la fe y la vida eclesial no es ningún escrito neotestamentario tomado aisladamente, sino el *conjunto de todos ellos*, la Biblia en cuanto recibida como norma de fe por la comunidad creyente. <sup>32</sup>

### El vértigo de la disociación

...*E mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo*. Con estas palabras señalaba el concilio Vaticano I<sup>33</sup> el recto camino para el conocimiento teológico. El depósito de la fe no es un apilamiento de verdades heterogéneas e inconexas, sino un conjunto *orgánico*, un edificio *armónico*, en el que las múltiples verdades se relacionan íntimamente entre sí porque son, en realidad, aspectos y reflejos de la única Verdad salvífica revelada. La teología, *intelligentia*

---

<sup>31</sup> *Nota doctrinal...*, 138.

<sup>32</sup> Sobre esto, cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Madrid 1994), especialmente lo que se dice en p.49-51 sobre el *acercamiento canónico* a la Escritura.

<sup>33</sup> Constitución dogmática *Dei Filius*: DS 3016. La idea es tradicional. Ya Orígenes hablaba de la *akolouthia tôn dogmatôn*. Cf. *Contra Celsum* 6,48: PG 11, 1373.

*fidei*, sólo es tal cuando, en la medida de lo posible, alcanza la percepción de la Verdad divina *en sus conexiones*. Cuando esto no se hace, se produce una fragmentación que impide una visión «católica» (de *kath' holon*: según el conjunto) de la fe. Para la eclesiología esto ha tenido consecuencias lamentables. Nacida como tratado autónomo, adquirió a lo largo de los siglos la forma de tratado *aislado*, cerrado en sí mismo. La constitución *Lumen Gentium* ha rectificado de forma definitiva este rumbo situando a la Iglesia en el *misterio* de Dios, esto es, en la economía salvadora del Dios uno y trino. El Sínodo de 1985 podía, por eso, recordar justamente que «el anuncio sobre la Iglesia, como lo describe el Concilio Vaticano II, es trinitario y cristocéntrico».<sup>34</sup> Pero el mismo Sínodo lamentaba, entre los defectos de la recepción del Vaticano II, el olvido de esta conexión entre la Iglesia y el misterio o plan salvador de Dios, olvido debido a una «lectura parcial y selectiva» de los textos conciliares y que desemboca en «una presentación unilateral de la Iglesia como una estructura meramente institucional, privada de su misterio».<sup>35</sup> Con lo cual se corre el riesgo de «sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia»,<sup>36</sup> esto es, de incurrir en un reduccionismo sociológico de la eclesiología, igual, aunque de signo opuesto, al de la eclesiología societaria y jurídica.

A lo dicho ha contribuido no poco, a mi ver, la tajante disociación que se ha venido practicando entre los conceptos de *Iglesia* y *Reino o reinado de Dios*.<sup>37</sup> Delimitar de forma precisa el contenido de la expresión *Reino de Dios* es cosa que, a cuanto se me alcanza, nadie ha hecho.<sup>38</sup> Se estará, con todo, de acuerdo en que dicha expresión condensa el plan salvador de Dios tal y como fue anunciado

<sup>34</sup> *Relación final*, II, A, 2.

<sup>35</sup> *Ibid.*, I, 4.

<sup>36</sup> *Ibid.*, I, 3.

<sup>37</sup> Es clásica la obra de R. SCHNACKENBURG, *Reino y reinado de Dios. Estudio bíblico-teológico* (Madrid 1967). La lengua griega dispone de un solo vocablo —*basileia*— para designar tres conceptos distintos: reino, reinado y realeza. Igual sucede con el hebreo, que designa los tres conceptos con el término *malkút*. La costumbre arraigada de entender por principio *basileia* en el sentido de reino es fuente, en esta materia, de equívocos exegéticos de graves consecuencias teológicas.

<sup>38</sup> Se explica, por ello, que bajo el rótulo *Reino de Dios* se incluyan las realidades más dispares: si para unos se identifica con el *éschaton*, para otros se trata de algo cuya construcción es tarea de los hombres.

por Jesús de Nazaret. Muchos Padres de la Iglesia, numerosos teólogos medievales y hasta los reformadores del siglo XVI identificaron en términos generales Reino e Iglesia. Sin embargo, desde hace un par de siglos, por obra sobre todo del escatologismo, se tiende a establecer una separación cada vez mayor entre Iglesia y Reino. No se medita suficientemente sobre las graves consecuencias que tiene esto para la eclesiología. Establecida de modo tajante una separación entre Reino e Iglesia, se pone a ésta en una pendiente que lleva, *rerum pondere*, a su completa desvalorización. Es cierto que la exégesis no autoriza una identificación *tout court* entre ambas magnitudes. Pero tampoco puede establecerse una disociación. En realidad, ya el Antiguo Testamento establece una correlación estrecha entre soberanía de Dios y pueblo de Dios. Los textos vinculan la soberanía de Dios a los acontecimientos del éxodo (Ex 15,18; Is 43,15; 44,6). Is 52,1-12 –texto que está en el trasfondo de la predicación de Jesús– lo indica claramente: Yahvé ejerce su dominio soberano congregando a su pueblo disperso y conduciéndolo a la tierra prometida. Yahvé es el rey de Israel. Pero entonces habrá que concluir que Israel es el reino de Yahvé, no porque la soberanía divina se restrinja a ese pueblo concreto, sino porque ese pueblo es el «tópos», el ámbito concreto en que esa soberanía es aceptada y obedecida y desde donde ha de extenderse al mundo entero. Obrando en favor de su pueblo, Yahvé «alza su santo brazo a los ojos de todos los pueblos, y los extremos confines de la tierra ven la salvación de nuestro Dios» (Is 52,10). El reinado de Dios tiene su asentamiento concreto en Israel; privarlo de ese «tópos» sería hacer de él algo irrelevante, incapaz de transformar la historia.<sup>39</sup> Esta vinculación conserva toda su vigencia en la predicación de Jesús. Si para éste la «basileia» es, como comúnmente se admite, una magnitud dinámica que se despliega entre el «ya» de su presencia actual y el «aún no» de su plenitud escatológica, esto quiere decir que el reinado de Dios tiene su *kairós*, su tiempo; pero tiene también su *topos*, su lugar, que no es otro que el pueblo de Dios, la comunidad mesiánica.<sup>40</sup> Ésta, por eso, no sólo «anhela el reino consumado» ni se limita a

---

<sup>39</sup> Cf. sobre esto G. LOHFINK, *Die Korrelation von Reich Gottes und Volk Gottes bei Jesus*, en: ThQ 165 (1985) 173-183, así como la obra del mismo autor *La Iglesia que Jesús quería* (Bilbao 1986).

<sup>40</sup> «Wie das Reich Gottes seinen *kairós* hat, so hat es auch seinen *tópos*; es ist keine

anunciarlo, sino que «constituye en la tierra el germen y principio de ese reino»,<sup>41</sup> es el *regnum Christi iam praesens in mysterio*.<sup>42</sup>

Hay, además, otra disociación en cuya gravedad no suele repararse. Me refiero a la que se establece entre las nociones eclesiológicas de *pueblo de Dios* y *cuerpo de Cristo*. Es sabido que, por razones en las que no podemos entrar aquí, la constitución *Lumen Gentium* dio preferencia a la primera sobre la segunda.<sup>43</sup> Esto ha llevado en la teología postconciliar a una marginación casi total de la eclesiología del cuerpo de Cristo para centrarse de modo unilateral en la noción de pueblo de Dios, noción, por lo demás, entendida muchas veces en sentido reduccionista como magnitud meramente sociológica. Esto es sencillamente inaceptable. La Iglesia no es pueblo sin más; es el pueblo de Dios, pues sólo por la acción de Dios pueden los que *no eran pueblo* llegar a ser *pueblo de Dios* (cf. 1 P 2,10). Rectamente entendida, la noción de pueblo de Dios expresa la continuidad de la Iglesia con el Israel de la vieja alianza y, en este sentido, la unicidad del designio salvador de Dios. Pero la relación entre Israel y la Iglesia no es sólo de continuidad: incluye también un coeficiente de novedad. Ambos aspectos quedan reflejados en Mt 16, 18: «sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». La palabra *Iglesia* expresa la continuidad de la comunidad mesiánica con el Israel, el pueblo de Dios. Pero Jesús no habla de la Iglesia de Dios, sino de *mi* Iglesia. Ese posesivo indica la novedad insoslayable de la comunidad mesiánica. Israel se definía por su relación con Dios, que lo congrega y establece con él una alianza. En adelante, esa relación pasa por Cristo, el Mediador único. La Iglesia «sigue siendo en el Nuevo Testamento “pueblo de Dios”; pero es un pueblo de Dios constituido de nuevo en Cristo y hacia Cristo. Y la mejor caracterización de su nueva y singular forma es la de “cuerpo de Cristo”». <sup>44</sup> Es necesario, pues, completar la noción de *pueblo de Dios* con la de *cuerpo de Cristo* para dar razón de la *novedad* del cristianismo, del *nuevo*

---

U-topie. Es wird faßbar und anschaulich zunächst in Jesus selbst, dann aber unabdingbar auch im Volk Gottes, das Jesus um sich sammelt». G. LOHFINK, *Die Korrelation...*, 173.

<sup>41</sup> *Lumen Gentium*, 5.

<sup>42</sup> *Lumen Gentium*, 3.

<sup>43</sup> Me permito remitir para cuanto sigue a mi trabajo *Algunas observaciones sobre la eclesiología en el período postconciliar*: *Isidorianum* 7 (1995) 39-67.

<sup>44</sup> R. SCHNACKENBURG, *La Iglesia en el Nuevo Testamento* (Madrid 1965) 198.

estatuto que, como consecuencia de la Encarnación, de Pascua y de Pentecostés, recibe el pueblo de Dios.<sup>45</sup>

Pero, ¿qué es lo *nuevo*?, ¿dónde radica la *novedad*? Lo nuevo es, sencillamente, Cristo, que «nos ha dado la novedad completa dándose el mismo que iba a renovar y vivificar a la humanidad».<sup>46</sup> Cristo, que no es sólo el Mesías descendiente de David, sino el *Hijo de Dios*, que «a sus hermanos, congregados de entre todos los pueblos, los constituyó místicamente su cuerpo comunicándoles su Espíritu»<sup>47</sup>; Cristo, que, derramando sobre nosotros su Espíritu, nos da parte en su propia filiación (Ga 4,6-8; 2 Co 1,22; Rm 8,14-17). Los cristianos somos hijos de Dios, no *en Abrahám*, sino *en Cristo Jesús* (Ga 3,26). Y lo somos ya al presente (1 Jn 3,1), aunque «aún no se ha manifestado lo que seremos» (1 Jn 3,2), porque ya al presente hemos recibido el don del Espíritu, no, ciertamente, en su plenitud, sino sólo *en arras o primicias* (2 Co 1,22; 5,5; Rm 8,23), pero se trata de una comunicación real que es «prenda de nuestra herencia» (Ef 1,14). La Iglesia no es, pues, una prolongación homogénea de la Sinagoga, sino un régimen de gracia que, aunque emergido de la Sinagoga, es cualitativamente distinto y superior al de ésta. En la antigua alianza hubo –¿quién podrá dudarlo?– dones de Dios, mociones del Espíritu, que suscitó a los jueces o habló por los profetas. Se trata siempre de *dones* de Dios. En la nueva alianza, con las misiones del Verbo y del Espíritu, se produce un salto cualitativo que suprime la distinción entre el don y el donante: Dios no sólo concede sus dones, sino que se da él mismo. Y como Dios, sólo Dios, es la salvación del hombre, esto quiere decir que la Iglesia no se sitúa frente a la salvación en una posición idéntica a la de la Sinagoga: mientras que la actitud de ésta es la de pura espera, la de la Iglesia es de espera de una plenitud cuyas primicias posee ya, incoativa pero realmente.<sup>48</sup>

<sup>45</sup> La necesidad de completar la noción de *pueblo de Dios* con la de *cuerpo de Cristo* ha sido puesta de relieve por numerosos exegetas y teólogos. Muy poco después de la promulgación de la *Lumen Gentium* llamó fuertemente la atención sobre esto el cardenal Y. M. CONGAR, *La Iglesia como pueblo de Dios*: Concilium 1 (1965) 9-33.

<sup>46</sup> SAN IRENEO, *Adv. Haer.* IV, 34, 1: PG 7, 1083s.

<sup>47</sup> *Lumen Gentium*, 7.

<sup>48</sup> Cf. sobre esto Y. M. CONGAR, *El Espíritu Santo* (Barcelona 1983) 272-283, y, sobre todo, su obra esencial en esta materia *El misterio del templo. Economía de la pre-*

### Más allá del «después»

La recepción de un concilio no ha sido nunca un proceso enteramente pacífico. Ha comenzado siempre por una fase perturbadora. A esa fase –a algunos de sus aspectos– hemos querido hacer referencia en los apartados anteriores. Una fase muy dolorosa, con consecuencias a veces trágicas, que se encamina –creemos– a su ocaso, a medida que avanza y se consolida la recepción lúcida de la doctrina conciliar. Este segundo momento de la recepción, la asimilación *vital* del Vaticano II, es el que está ahora en sus comienzos. En rigor, el Vaticano II no ha concluido todavía ni se ha dicho sobre él la última palabra. Se han promulgado sus textos, que nos ofrecen hoy la doctrina más profunda sobre la Iglesia que jamás haya elaborado el magisterio eclesial; queda ante nosotros, como tarea, lo más importante: su asimilación espiritual, vital, que haga de la doctrina impulso dinamizador de la vida de la Iglesia y de su acción en el mundo.

Durante los años postconciliares se ha hablado mucho, quizá excesivamente, sobre la Iglesia, sobre sus estructuras, sobre cuestiones organizativas, sobre su acción pastoral: un discurso eclesiológico reiterativo que, a mi ver, ha insistido mucho en lo que son *consecuencias*, pero que ha dejado en segundo plano lo que es *esencial*, tal vez porque lo ha dado por supuesto. El Sínodo de 1985 ha llamado la atención sobre ello: «la Iglesia se hace más creíble si hablando menos de sí misma, predica más y más a Cristo crucificado y lo testifica con su vida».<sup>49</sup> *Lumen gentium cum sit Christus...* Con estas palabras comienza la constitución dogmática sobre la Igle-

---

*sencia de Dios en su criatura, del Génesis al Apocalipsis* (Barcelona 1964). A mi juicio, radica aquí la diferencia quizá más esencial entre las eclesiologías católica y protestante. El protestantismo no ha sabido captar suficientemente el progreso cualitativo que representa el Nuevo Testamento respecto del Antiguo. Por eso, Lutero y los reformadores asimilaron los sacramentos cristianos a los de la antigua ley, mostrando con ello que «desconocen las condiciones propias de la Iglesia en la Nueva Disposición». Y. M. CONGAR, *Verdaderas y falsas reformas en la Iglesia* (Madrid 1973<sup>2</sup>) 410. Hay, además, en el enfoque protestante del problema una concepción de la *historia salutis* que parece hacer del Nuevo Testamento una prolongación homogénea del Antiguo, olvidando que la historia es siempre un *emerger de lo nuevo* a partir de lo ya dado. La diferencia de régimen de gracia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, *elemento esencial de una eclesiología histórico-salvífica*, ha sido expuesta de mano maestra por San Tomás, tan frecuente como injustamente acusado de carecer de sentido histórico: S. Th. I-II q.103, a.3 in c.

<sup>49</sup> *Relación final*, II, A, 2. La frase necesita, a mi ver, una matización para ser recta-

sia. Cristo, no la Iglesia, es la luz de los pueblos. Es esto lo que profesaba la tradición cuando hablaba de la Iglesia como *mysterium lunae*.<sup>50</sup> Como la luna, la Iglesia carece de luz propia; transmite la luz que recibe de Cristo, único sol de justicia, y así –sólo así– señala a los hombres el camino de su salvación. Toda la razón de ser de la Iglesia estriba en esto: en presentar a Cristo a los hombres. Esto implica un concepto *integral* de la evangelización, esto es, que no se limite a exponer la contribución que los valores éticos del Evangelio pueden aportar a la sociedad (todo esto es *consecuencia*), sino que llegue al *anuncio explícito* de Cristo, Hijo de Dios (en lo cual estriba lo *esencial*).<sup>51</sup>

...A todos los que lo recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su nombre (Jn 1,12). La Iglesia es el ámbito real en que se produce este encuentro del hombre con Cristo; el ámbito en que se hace realidad efectiva el plan de Dios (esto es, el *misterio*) de hacernos conformes a la imagen de su Hijo, para que éste sea «el primogénito entre muchos hermanos» (Rm 8,29);<sup>52</sup> el ámbito en que los hombres somos «hijos de Dios, por la fe, en Cristo Jesús» (Ga 3,26). Esto es la Iglesia en su esencia más profunda. Todo lo demás está al servicio de esto, es *instrumento*. Una renovación auténtica de la Iglesia, de su presencia y de su acción en el mundo sólo puede venir del arraigo en la propia conciencia eclesial de esta verdad sobre el ser y la misión de la Iglesia. *Agere sequitur esse*, según el conocido aforismo. Difícilmente podrá la Iglesia encontrar el camino justo para una renovación de su acción pastoral en el mundo si no se afianza en la verdad acerca de su ser. Las palabras de Juan Pablo II en su primera encíclica, aunque puestas en indicativo, señalan el imperativo para la Iglesia del nuevo milenio: «la Iglesia vive su misterio, lo alcanza sin cansarse nunca y busca continuamente los caminos para acercar este mis-

---

mente entendida. La Iglesia no puede perseguir su propia credibilidad a toda costa, como si fuese en sí misma un objetivo. Esto entraña siempre el peligro de configurar el mensaje según el gusto de los oyentes para granjearse una benévola acogida. La norma suprema en la acción evangelizadora ha de ser siempre la *fidelidad*. Creíble se resulta.

<sup>50</sup> H. DE LUBAC, *Paradoja y misterio de la Iglesia* (Salamanca 1967) 34-59.

<sup>51</sup> Pablo VI lo dejó dicho con toda claridad: «No hay evangelización verdadera mientras no se anuncie el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret, Hijo de Dios». *Evangelii nuntiandi*, 22.

<sup>52</sup> Cf. *Lumen Gentium*, 2.

terio de su Maestro y Señor al género humano: a los pueblos, a las naciones, a las generaciones que se van sucediendo, a todo hombre en particular, como si repitiese siempre a ejemplo del Apóstol que “nunca entre vosotros me precié de saber cosa alguna, sino a Jesucristo, y éste crucificado” (1 Co 2,2).<sup>53</sup>

El encuentro del hombre con Cristo, Hijo de Dios: tal es la razón de ser de la Iglesia y el objetivo único de su misión. Se explica así esta doble y simultánea afirmación de Juan Pablo II: «Jesucristo es el camino principal de la Iglesia»;<sup>54</sup> y, por otra parte, «el hombre... es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión»<sup>55</sup>. Dos caminos que convergen en uno, porque «el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con todo hombre» y, de ese modo, «manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación».<sup>56</sup>

*Sublimidad de su vocación.* La vocación del hombre es divina: creado a imagen de Dios, está llamado a ser como Dios. Está llamado a su divinización, pero no conseguirá esa meta por la vía prometeica de su autopromoción humana, sino que sólo podrá recibirla como *gracia*. Justamente la patrística, sobre todo la griega, entendió por eso la gracia como divinización del hombre: «el Verbo de Dios..., a causa de su inmenso amor, devino lo que nosotros somos para conseguirnos que fuéramos lo que él es»;<sup>57</sup> doctrina recogida en el Vaticano II: «el Hijo de Dios marchó por los caminos de la verdadera encarnación para hacer a los hombres partícipes de la naturaleza divina».<sup>58</sup> Y la Iglesia es justamente el ámbito en que tiene lugar esa divinización filial del hombre: en ella Cristo, el Hijo único, nos comunica su Espíritu, haciéndonos así partícipes de su condición de Hijo de Dios, *hijos en el Hijo*.<sup>59</sup> La Iglesia es, pues, el ámbito, el medio en que tiene lugar la *divinización* del hombre y en el que el hombre alcanza, por gracia, aquella sublime vocación a la que está llamado. Dicho en pocas palabras, la Igle-

---

<sup>53</sup> *Redemptor hominis*, 7.

<sup>54</sup> *Redemptor hominis*, 13.

<sup>55</sup> *Redemptor hominis*, 14.

<sup>56</sup> *Gaudium et Spes*, 22.

<sup>57</sup> SAN IRENEO, *Adv. Haer.*, 5 praef.: PG 7, 1120.

<sup>58</sup> *Ad gentes*, 3.

<sup>59</sup> *Gaudium et Spes*, 22.

sia, ámbito para la divinización del hombre, es, *cabalmente por ello*, ámbito de su verdadera y plena humanización. Repitámoslo una vez más: esto es lo *esencial* en la eclesiología; todo lo demás, o es *instrumento* para ello o de ello deriva como *consecuencia*. Una eclesiología centrada en cuestiones estructurales u organizativas, *desligada de la economía salvífica*, no sería verdaderamente teológica, no rebasaría el nivel de la sociología religiosa. Una Iglesia que redujera su misión a la proclamación de valores éticos que puedan contribuir al progreso de la sociedad, estaría, en realidad, llevando a cabo una mundanización de la fe y haciendo irrelevante lo esencial de su misión: lograr que todo hombre pueda decir con Pablo: «no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Ga 2,20).

La Iglesia no es una simple estructura social para enmarcar la práctica religiosa ni reduce su misión en el mundo a la tarea de una «organización no gubernamental». Tiene, sin duda, unas estructuras ministeriales, pero éstas son *instrumentos* al servicio de su misión esencial: la misión de ser ámbito para la divinización del hombre. Y de ese núcleo esencial deriva, como *consecuencia*, el carácter propio de su acción en el mundo al servicio del hombre. Cualquier confusión de planos en este punto es fatalmente funesta.

*Ámbito para la divinización del hombre y, por ello, para su plena humanización.* Pero, ¿es esto real? ¿Tiene esta idea capacidad de *vigencia* en una sociedad secularizada como la nuestra? Hace ya algunos años escribía H. Küng: «¿Qué hombre razonable quiere *hoy* llegar a ser Dios?... El problema actual no es tanto la divinización del hombre cuanto su humanización». <sup>60</sup> Lo malo del caso es que cuando el hombre deja de aspirar a su divinización termina por renunciar a su propia humanización. <sup>61</sup> Ni el apetito de trascendencia –constitutivo de lo humano– puede ser eternamente reprimido ni el hombre puede instalarse definitivamente en el va-

<sup>60</sup> H. KÜNG, *Ser cristiano* (Madrid 1977) 562. Cf. la crítica de K. RAHNER, *Être chrétien: dans quelle Église?*, en: AA.VV., *Comment être chrétien? La réponse de H. Küng* (Paris 1978) 94.

<sup>61</sup> Para convencerse de ello basta la lectura de la obra de J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología* (Santander 1983).

cío de sentido. Poner al hombre frente a los interrogantes más profundos que suscita su propia condición –y esto es el meollo de la *Gaudium et spes*– es el paso previo, indispensable, para llevarle a descubrir su vocación divina; y esto, a su vez, el camino para llevarle al descubrimiento de la Iglesia como ámbito de realización de esa vocación. En esto –nada más y nada menos– se resume, a mi modesto entender, lo *esencial* de la tarea pendiente para una recepción fructuosa del Vaticano II.