

Apertura de la Iglesia al mundo actual según el Concilio Vaticano II

**Pedro Trigo,
Centro Gumilla,
Caracas, Venezuela.**

1. Discurso programático y recapitulación autorizada

Juan XXIII, en el discurso de inauguración del concilio, el 11 de noviembre de 1962, expresaba su firme esperanza de que la Iglesia “sacando acopios de nuevas energías, mirará intrépida al porvenir” (p. 750)¹. El perspicaz anciano era consciente de los problemas de nuestra época y enumera especialmente tres: “la excesiva confianza en los progresos de la técnica, el bienestar fundado exclusivamente sobre las comodidades de la vida (...), la violencia causada por el poder de las armas y el predominio político” (p. 754). Sin embargo, considera que “carecen del sentido de la discreción (...) quienes en los tiempos modernos no ven otra cosa que prevaricación y ruina”, y afirma taxativamente: “disentimos de esos profetas de calamidades” (p. 751).

La razón de esta actitud no reside en un temperamento ingenuo y optimista, sino en una fe vigorosa que es capaz de descubrir la actuación de la providencia divina en la gestación de un nuevo orden de relaciones humanas (cfr. p. 751) y de apreciar en ello “nuevos retos al apostolado católico” (p. 752). Y junto a esta fe, proclama también una opción de fondo: el concilio deberá atenerse “a las exigencias de un magisterio de carácter prevalentemente pastoral” (p. 753). Es cierto que la Iglesia en otros tiempos condenó los errores con gran severidad, “en nuestro tiempo, sin embargo, la Esposa de Cristo prefiere usar de la misericordia” (*ibid.*). Es la caridad cristiana, en efecto, la que “con mayor eficacia que cualquier otro medio, fomenta la concordia, la justa paz y la unión fraternal de todos” (p. 754). Por ello, piensa el papa que más se avanza mostrando de un

1. Citamos las palabras de Juan XXIII y Pablo VI según la edición de la BAC, *Concilio Vaticano II: constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid, 1966.

modo comprensible, hermoso y profundo la verdadera doctrina, de manera que aparezca como respuesta a los anhelos y necesidades actuales, que condendando errores. Eso sí, piensa Juan XXIII, además de estimar debidamente el progreso, la Iglesia debe advertir a los seres humanos que “vuelvan los ojos a Dios, fuente de toda sabiduría y toda belleza, y que aquellos a quienes se dijo: ‘pueblen la tierra y sométanla’, no olviden el gravísimo precepto: ‘adorarás al Señor tu Dios y a El sólo servirás’. Para evitar así que la atracción fascinadora de las cosas visibles impida el verdadero progreso” (pp. 752s).

Aquí está expresado con precisión el sentido de la apertura de la Iglesia a nuestro mundo, lo cual fue recapitulado por Pablo VI en un discurso realmente inspirado y magistral al clausurar los trabajos conciliares: “Tal vez nunca como en esta ocasión —reconoce el papa— ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea, y de seguirla, por decirlo así, de alcanzarla casi en su rápido y profundo cambio” (p. 827).

Nada hay de ingenuidad en estas palabras, pues el papa reconoce también que la época parece ser de endiosamiento del ser humano y olvido de Dios.

Un tiempo que cualquiera reconocerá como orientado a la conquista de la tierra más bien que el reino de los cielos; un tiempo en el que el olvido de Dios se hace habitual y parece, sin razón, sugerido por el progreso científico; un tiempo en el que el acto fundamental de la persona humana, más consciente de sí y de su libertad, tiende a pronunciarse en favor de la propia autonomía absoluta, desatándose de toda ley trascendente; un tiempo en el que el laicismo aparece como la consecuencia legítima del pensamiento moderno y la más alta filosofía de la ordenación temporal de la sociedad; un tiempo, además, en el cual las expresiones del espíritu alcanzan cumbres de irracionalidad y de desolación; un tiempo, finalmente, que registra, aun en las grandes religiones étnicas del mundo, perturbaciones y decadencias jamás antes experimentadas... La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión —porque tal es— del hombre que se hace Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podría haberse dado, pero no se produjo. La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del concilio (pp. 825, 828).

Pablo VI recoge, además, la sospecha de que el concilio hubiese estado dominado por un tolerante y excesivo relativismo y concesión a la moda actual a costa de la fidelidad a la tradición y a la necesaria orientación religiosa. Se pregunta si esta atención a lo humano “ha desviado acaso la mente de la Iglesia en concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna” (p. 829). Y su respuesta es taxativa: “Desviado, no; vuelto, sí” (*ibid.*). En síntesis, la justificación de tal afirmación queda expresada en las siguientes palabras:

Si recordamos, venerables hermanos e hijos todos aquí presentes, cómo en el rostro de cada hombre, especialmente si se ha hecho transparente por sus lágrimas y por sus dolores, podemos y debemos reconocer el rostro de Cristo (cfr. Mt 25, 40), el Hijo del hombre, y si en el rostro de Cristo podemos y debemos, además, reconocer el rostro del Padre Celestial: *Quien me ve a mí —dijo Jesús— ve también al Padre* (Jn 14, 9), nuestro humanismo se hace cristianismo, nuestro cristianismo se hace teocéntrico” (p. 830).

Desde esta perspectiva, el concilio es “una potente y amistosa invitación a la humanidad de hoy a encontrar de nuevo, por la vía del amor fraterno a Dios” (*ibid.*). La religión del concilio es, en suma, la caridad.

Sintetizando los discursos, tan autorizados, de ambos papas podemos decir que el concilio parte del reconocimiento de un distanciamiento entre la Iglesia y el mundo actual, provocado, en parte, porque la humanidad había entrado en una época nueva, mientras la Iglesia se había quedado rezagada, anquilosada en un lenguaje y unas estructuras que pertenecían a una época pasada, y, en parte, porque en esta nueva época hay elementos que provienen del pecado y alienan a los seres humanos, lo cual la Iglesia no puede cohonestar.

En el concilio se impone, pues, un discernimiento para aceptar todo lo bueno, separándolo de lo deshumanizante. Pero este discernimiento exige abrirse a la época nueva, ya que sólo desde esa apertura es posible, por una parte, captar los signos de los tiempos, es decir, las señales del paso del Espíritu de Dios que todo lo renueva, y desempeñar, por otra, la función del samaritano, sanando las heridas de la humanidad y ayudándola a que se encamine hacia Dios, ya que ése es el camino que conduce a la paz y felicidad verdaderas.

Al olvido cruel de Dios no debe oponerse, pues, un olvido del ser humano por parte de quienes se dicen amigos de Dios, pues de este modo el mundo moderno se confirmará en su convicción de que la religión es alienante. Dios no paga el olvido humano con la destrucción de la humanidad, sino encarnándose en ella para salvarla. Así, también la Iglesia debe encarnarse en cada cultura y situación para ser desde dentro sacramento, es decir, heraldo e instrumento de esa salvación divina que se nos da humanamente en Jesucristo.

¿Realizó el concilio los deseos que expresó Juan XXIII en su apertura? ¿Refleja en verdad la síntesis de Pablo VI lo que sucedió en esos cuatro tumultuosos años? Creemos que sí y vamos a intentar mostrarlo.

2. El acontecimiento conciliar como apertura estructural de la Iglesia

Ante todo, queremos recalcar que el discurso más elocuente del concilio y su palabra más convincente fue su propio desarrollo². Este lenguaje no verbal reve-

2. Sobre el desarrollo del concilio, véase R. Rouquette, “El Concilio Vaticano II”, en A.

la, además, la verdad más profunda de sus textos. En ellos, en efecto, se pasó de lo previamente elaborado desde el centro, es decir, desde arriba —presentado ya listo para ser aprobado—, a lo que se fue elaborando entre todos, teniéndose en cuenta unos a otros, a través de sucesivas y laboriosísimas redacciones.

De hecho, el punto de partida del concilio era una Iglesia fuertemente centralizada, configurada por la relación unilateral del centro hacia la periferia. Debido a ese centralismo, nadie pensaba siquiera en un concilio, y la mayoría de los padres no tenían experiencia de participación en órganos colegiales, pues la mencionada relación de la curia vaticana con respecto a los obispos se repelía en las relaciones de éstos con respecto a sus diocesanos. En aquellos años, sólo en unos pocos países se había puesto en práctica el mecanismo colegial de las conferencias episcopales nacionales y se tenía un cierto rodaje en la práctica de la colegialidad.

Por ello, el hecho mismo de que Juan XXIII iniciara la preparación del concilio con una consulta a los 2594 obispos de todo el mundo y a 156 superiores generales de congregaciones religiosas fue ya una novedad. Estos, en una respuesta realmente plebiscitaria y que mostraba un gran interés por el concilio propuesto, enviaron 2812 postulados a la curia vaticana. Al decir de los expertos³, sin embargo, el análisis de los quince volúmenes en que se contienen las respuestas muestra que en ellas no aflora todavía en forma alguna la novedad conciliar. Es verdad, pues, que los setenta esquemas previos, esmeradamente elaborados en Roma, reflejan la teología romana, pero no se puede decir que con ello se traicionaran deseos de apertura que hubieran sido expresados en la amplísima consulta. Fue, pues, en el desarrollo mismo del concilio donde aconteció la novedad, lo cual ocurrió desde el comienzo.

2.1. Opción por el diálogo y la colegialidad

Cuando los padres conciliares empezaron a tomar la palabra, pronto se desató la crisis, pues dijeron que en los esquemas previos no aparecía la novedad buscada, ni por su tono ni por sus propuestas. En ese contexto de crisis, y a los tres días de la inauguración del concilio, ocurrió un hecho decisivo que lo marcaría. El concilio, en efecto, tenía que estructurarse en base a su propio regla-

Fliche y V. Martin, *Historia de la Iglesia*, vol. XVIII, Valencia, 1978; H. Jedin, *Manual de la historia de la Iglesia IX*, Barcelona, 1984, pp. 157-235; G. Alberigo, *Historia de los concilios ecuménicos*, Salamanca, 1993, pp. 335-376; Fresquet, *Diario del Concilio*, Barcelona, 1967; J. Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio*, 4 tomos, Madrid, 1963-1966; Y. Congar, *Concilio día tras día. Diario del concilio*, Barcelona, 1963, 1966; E. Schillebeeckx, *La Iglesia de Cristo y el hombre moderno según el Vaticano II*, Madrid, 1969; H. Küng, *La Iglesia en concilio*, Salamanca, 1965; Card. Garrone, *El Concilio. Su unidad interna*, Bilbao, 1968.

3. Cfr. Card. Garrone, *El concilio...*, pp. 12-13.

mento, pero comenzar las votaciones en ese momento, en el que la mayor parte de los padres todavía se desconocían, hubiera llevado al predominio de los curiales en las comisiones. Se pidió que se pospusiera la votación y que la propuesta a la que se llegara fuese canalizada a través de las conferencias episcopales (que ofrecerían sus candidatos). Esto significó el primer triunfo y la primera muestra de creatividad conciliar, pero significó, sobre todo, que la asamblea se convirtió en lugar de verdadero intercambio de ideas hasta llegar a constituirse en un verdadero cuerpo social.

La primera votación indicativa mostró ya la dirección novedosa que iba a tomar el concilio. En efecto, después de muchas intervenciones, que expresaban opiniones opuestas, se pidió una votación para salir del impasse y para conocer el sentir mayoritario de la asamblea. El resultado mostró que la mayoría de los padres conciliares, 1368 contra 822, se inclinaba por abandonar posiciones caducas y por buscar nuevos enfoques y nuevas formulaciones. En la segunda sesión, el 30 de octubre de 1963, tuvo lugar una votación sobre cinco cuestiones acerca de la Iglesia que resultó ser muy significativa, pues mostró con mayor precisión la correlación de fuerzas, la proporción entre la mayoría y la minoría. Esta obtuvo —según fuesen las cuestiones votadas— de pocas decenas a 500 votos, proporción que se mantendría con algunas fluctuaciones a lo largo del concilio. Pero lo más importante para nuestro análisis es que la mayoría no usó esa correlación de fuerzas, como sucede en las llamadas democracias representativas, para aplastar a la minoría, imponiendo sus dictados sobre el conjunto, sino que buscó más bien consensos que, sin sacrificar el sentir mayoritario, incluyeran, siempre que fuera posible, los aportes de la minoría.

Las discusiones en el transcurso de las sesiones fueron muy intensas entre posiciones encontradas, de tal modo que ponderados analistas no han dudado en calificarlas de verdadera guerra⁴, es decir, de conflicto prolongado de alta intensidad pasional y de profundas implicaciones existenciales. El concilio no fue, pues, irenista. En muchas ocasiones se encontró perplejo, atascado, desazonado, descorazonado, sobrepasado; y, otras tantas, entonado, eufórico, confiado, esperanzado, contento. Sin embargo, en unas circunstancias y otras fue fiel a la inspiración más profunda que le guiaba: más que hacer prevalecer una corriente sobre otra y más que llegar a un concordismo superficial, había que buscar, por encima de todo, *entender y entenderse*, es decir, había que tener en cuenta las razones de los otros para profundizar en las razones propias, y para profundizar así con mayor madurez en los temas y de este modo llegar a acuerdos.

Es cierto que con este procedimiento los textos no han quedado tan nítidos como si hubieran respondido sólo a la lógica dominante —en ocasiones da incluso la impresión de que se cedió desmedidamente, yuxtaponiendo afirmacio-

4. *Cfr., Ibid.*, pp. 113-127.

nes no fácilmente armonizables. Pero tal vez sean así más profundos, y, en cualquier caso, son expresión más cabal del cuerpo social que los dio a luz, de modo que en ellos pueda encontrarse toda la Iglesia, en vez de constituirse en piedra de división permanente.

Este modo de proceder hizo que todo fuese más complejo y laborioso. Sin embargo, de esa forma los padres conciliares —y no olvidemos que eran miles— aprendieron a conocerse, a apreciarse, a escucharse, a tenerse en cuenta, a saberse miembros de un único cuerpo, partícipes de una responsabilidad compartida. Realmente, asumieron la problemática a tratar como colegio apostólico. Por eso fueron capaces de producir una ingente cantidad de textos, que suponen la tercera parte de todo el material que han producido los veintiún concilios ecuménicos habidos a lo largo de dieciséis siglos en la Iglesia católica.

2.2. La actitud conciliarista de Juan XXIII y Pablo VI

El que los padres conciliares pudieran constituirse como colegio apostólico se debió también a la decidida actitud conciliarista de los papas, lo cual no era del todo esperable después del Vaticano I. Una de las banderas de la minoría era, precisamente, defender los derechos del sumo pontífice, definidos ya solemnemente por el concilio anterior. Claro está que los papas los mantuvieron y los ejercieron, con gran prudencia, cuando lo creyeron necesario, pero en los momentos decisivos en que se decidía el perfil de la asamblea fueron ellos precisamente quienes inclinaron la balanza en la dirección colegial.

Así lo hizo Juan XXIII al pedir que se reelaboraran los documentos preparatorios y que se diera la votación indicativa a la que hemos aludido. Así lo hizo también alentando a padres conciliares de línea renovadora, sobre todo al cardenal Suenens. Cuando éste expresó su decepción porque el concilio no encontraba su camino, el papa le insistió en que expresara su propia opinión en la asamblea. De hecho, expuso las pistas que él creía oportunas, y que una vez expuestas en el aula, determinarían el rumbo del concilio.

Así lo hizo también Pablo VI cuando, además de abrir el concilio a la prensa, modificó su reglamento para hacerlo más expedito y cuando eligió a cuatro moderadores de forma que expresaban la correlación de fuerzas en la asamblea (tres a uno). Una vez que todo marchaba en la dirección de la apertura y de las reformas, el papa intervino, en contadas ocasiones, para impedir que la minoría, entre la que se encontraban sobre todo sus colaboradores curiales, quedase descolgada.

También ambos papas propiciaron la asistencia de un nutrido grupo de observadores de las otras iglesias cristianas (número que llegó a 104), así como la de auditores seculares y la participación de numerosísimos teólogos en calidad de peritos, entre los que se encontraba la *intelligentia* entera de los renovadores.

Los papas fueron, pues, propiciadores y custodios de la democracia conciliar, es decir, del clima de absoluta franqueza, de diálogo, de autonomía y mancomunidad que reinó en su desarrollo, aun en medio de las fortísimas presiones que ejerció la minoría curial, valiéndose de sus puestos en el aparato.

2.3. Apertura interna y apertura al mundo

¿Cuál fue el impulso más hondo que guió certeramente ese afán por llegar a entender y a entenderse? Fue, sin duda alguna, el impulso pastoral, que movía a la asamblea en dos direcciones complementarias. Llevaba, ante todo, a nutrirse de lo más medular de la tradición y a afincarse en las raíces, superando, así, los marcos preponderantemente institucionalistas y jurídicos que habían prevalecido en la Iglesia ya desde el siglo XIII y sobre todo a partir de Trento. Por otra parte, profundizar en el misterio que funda a la Iglesia era el modo más adecuado de profundizar en el servicio a la humanidad. De hecho, la propuesta del cardenal Suenens —el concilio debía girar alrededor de la Iglesia, tanto hacia dentro como hacia afuera— quedó plasmada en *La constitución dogmática sobre la Iglesia* y en *La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*.

Remontándose hasta la trinidad y teniendo como eje a Jesucristo —unido en cierto modo a toda la humanidad por su encarnación con miras a la salvación y a la recapitulación universal—, la Iglesia logró la apertura necesaria para constituirse como un concilio realmente ecuménico y para convocar a un diálogo auténtico a toda la humanidad. En este sentido, el título del libro de Roger Garaudy, *Del anatema al diálogo*, interpreta bien este giro. El mismo autor reconoce esta inspiración conciliar, y por eso lo subtitula: *Un marxista saca las conclusiones del concilio*⁵.

¿Qué estaba diciendo la Iglesia al mundo con el acontecimiento conciliar? Ante todo que era posible dotar de contenido humanizador a la mundialización económica, cultural y comunicacional. Que esta mundialización no tiene por qué degenerar en imposición uniformadora de una cultura y unas potencias sobre el resto del mundo. Que es posible un verdadero encuentro, enriquecedor para todos, y realmente humanizador. Que esta humanidad, que inevitablemente se está haciendo una, puede encontrar una inspiración y un propósito comunes en los que cada quien pueda dar lo mejor de su riqueza cultural, personal, espiritual, de modo que todos salgan enriquecidos. Pero —y éste es el primer aporte del concilio— que para que todo esto sea posible es necesario reconocerse, escucharse, estar dispuestos a ceder y a negociar. Y, más aún, que es imprescindible para todos ir más allá de las actuales configuraciones anquilosadas y absolutizadas. Sólo el profundizar hacia adentro y hacia la raíz de cada persona

5. El libro fue publicado en París en 1965.

y de cada cultura hará posible ir también más allá de uno mismo y reconocer a los demás.

El concilio pudo significar así, al menos en principio, el paso de un cristianismo occidental a otro pluricultural⁶, no sólo porque los europeos estaban en minoría (1041 frente a 956 de América, 379 de África y más de 300 de Asia), sino porque al profundizar en lo más específico de sí mismos se superó un *status quo* que perpetuaba el talante occidental de la Iglesia católica. Así pues, el concilio pudo decir a la comunidad internacional que debe estar dispuesta a pagar el precio que exige la convergencia de todos, y que este precio es alto porque el *status quo* actual reafirma los tremendos privilegios de la actual civilización del bienestar, basada en la productividad, el consumismo y el control unilateral de las reglas de juego universales. Pero también pudo decir que merece la pena el sacrificio, porque el cambio requerido no implica únicamente sacrificio de satisfacciones inmediatas y de un opulento *standard* de vida, sino que exige positivamente poner en juego lo mejor de las propias culturas, hacer la fascinante aventura de profundizar en las raíces para salir con más frescura humana y cargados de dones al encuentro mutuamente enriquecedor de las otras culturas.

Todo encuentro, dice el concilio con su ejemplo, supone grandes dosis de dolor. Es la violencia de la vida, es el esfuerzo por superar inercias personales y ambientales, por escuchar y por reconocer lo diverso, por aclarar las propias posturas, por exponerlas y exponerse, por dialogar, por decir que no cuando no se está de acuerdo; pero es también el trabajo denodado por tener en cuenta al otro, no sólo sus argumentos, sino su razón vital, el trabajo para descubrir posturas más profundas y abarcales, el dolor de tener que ceder de lo propio y el dolor a veces mayor de pedir constantemente al otro que ceda también, el esfuerzo desgastante de entrar en una época de búsqueda constante, de confrontación permanente y camino indeclinable hacia el encuentro en la dignidad, la verdad y la fraternidad para hacer posible una convivencia cada vez más densa y que precisa de altas dosis de creatividad. Si no se está dispuesto a sufrir este dolor saludable y humanizador, no queda más horizonte que la guerra de todos contra todos, la violencia de la alienación de unos y la muerte de otros.

Pocas instituciones eran tan verticalistas y ritualizadas como la Iglesia católica en la época inmediatamente anterior al concilio, y en ella la cúspide parecía justificar esa manera peculiar de funcionar. El concilio, con su modo de conducirse a sí mismo, dice a las instituciones que el cambio es posible y que el resultado merece la pena. Pero dice también que es necesario idear un juego en el que todos cedan para poder ganar todos; no el juego en el que unos resultan

6. Cfr. K. Rahner, "Una interpretación teológica a fondo del concilio Vaticano II", *Razón y Fe*, 1979, 980-981, pp. 983-995.

sacrificados por otros, como ocurre de una manera palpable incluso en las modernas democracias. Es preciso, dice el concilio sin palabras, orientarse en una dirección más ecuménica, como lo exige también esta época de convivencia tan apretada. Ello no ocurrirá, sin embargo, sólo a base de mecanismos formales. Es preciso quererlo de veras y para eso hay que constituir verdaderos cuerpos sociales, poniendo en común energías y deseos hondos⁷.

El desarrollo conciliar es un ejemplo vivo de cómo un gran número de personas de formación, orientación y cultura muy diversas aprenden, por el deseo y la determinación que tuvieron de hacerlo, a conocerse, a tomarse en cuenta, a intercambiar ideas, a llevarse mutuamente, incluso y precisamente en la fe, a soportarse cuando era necesario y sobre todo a proponerse una obra en común, que sería para todos un punto de partida de una misma propuesta en la que cabían todos.

Esta apertura estructural que se dio en el concilio es una palabra clara de la Iglesia al mundo contemporáneo. Que el concilio resultara un acontecimiento verdaderamente novedoso, no previsto en sus antecedentes inmediatos, sino gestado a lo largo de su propio desarrollo, es un ejemplo de creatividad poco común. Y si algo se necesita hoy es esta creatividad, que, cristianamente hablando, es la marca del Espíritu. Ya el hecho de que a Juan XXIII se le ocurriera convocarlo, fue interpretado por el mismo papa como una súbita inspiración. Y así, ese hombre de Dios, con santa simplicidad, lanzó la idea a la Iglesia y al mundo. La lanzó sin ningún diseño previo. La lanzó para que la inspiración fuera tomando cuerpo. Y así ocurrió.

Es cierto que la idea parecía quedar sepultada desde el principio por el peso de setenta esquemas en los que se consagraba lo establecido. Sin embargo, nuevas ideas, bien simples al parecer, superaron ese peso inerte, y así fueron juntándose cosas nuevas con otras viejas —que resultaban tan nuevas como las otras de puro olvidadas que estaban. Junto a las caras conocidas de las autoridades centrales fueron apareciendo nuevas autoridades —autoridades porque sacudían y convocaban— y así fue tejiéndose una figura histórica inédita, internamente diferenciada y viva por movilizadora.

Se ha escrito que sólo la imaginación profética puede triunfar del eterno presente que pretende instaurar la ideología totalitaria de los vencedores⁸. En

7. Así lo vio con perspicacia Freud, y por eso desde su perspectiva atea auguró un futuro permanente a la religión cristiana porque su mandamiento de amor universal es imprescindible para contrarrestar las fuerzas disgregadoras y violentas en este tiempo en que las relaciones humanas son tan intensas y los destinos de todos se encuentran inextricablemente unidos formando un verdadero cuerpo social. Esa es la tesis de su libro: *El porvenir de una ilusión*, Madrid, 1988.

8. Cfr. W. Brueggemann, *La imaginación profética*, Santander, 1986.

este mundo abundan más las creaciones técnicas y organizativas que las creaciones sociales y humanas. Esta creación que es el concilio, como creación abierta a los hombres de este mundo, es no sólo un ejemplo, sino también una palabra viva para los seres humanos de buena voluntad.

3. Los documentos conciliares como apertura de la Iglesia

La primera palabra que ofrece el concilio al mundo —en este caso palabra no verbal— es, pues, él mismo como acontecimiento: su hacerse, su espíritu, su modo de funcionar. Desde esta misma perspectiva vamos a analizar cómo los diferentes documentos, más allá de su significado concreto, expresan valores y proponen caminos que son palabras elocuentes, precisamente por ser no pretendidas, y, por tanto, no sospechosas de ideología, en el sentido de ser producto de un manejo intencionado.

3.1. La reforma litúrgica

El primer decreto que aprobó el concilio es *La constitución sobre la liturgia*. Este primer fruto está dirigido, como es obvio, a los que practican el cristianismo, y las consecuencias se dejaron sentir inmediatamente porque el decreto tiene por tema usos y costumbres fuertemente ritualizados, tenidos como lo más sagrado y, por tanto, como lo más apartado de modas, impermeables al paso del tiempo, intocables. La constitución afectaba en directo a los participantes en el culto católico, y, sin embargo, su efecto se dejó sentir mucho más allá de la Iglesia católica.

La reforma consistió en el paso de una liturgia icónica, ritualizada y críptica a otra simbólica, enraizada en la vida y en la historia. Se convirtió en expresión culturalmente situada de una revelación que, en sí misma, acontece en la historia. Expresa el paso de la religión cristiana al cristianismo religioso, ya que la salvación no sucede en la liturgia, sino que en ella se expresa, religiosamente, la salvación que Jesús nos alcanzó en su vida (que culmina en su muerte y resurrección) y de la que nosotros participamos cuando nuestra vida está enraizada en la fe en Dios y se expresa en el amor solidario.

Al no acontecer la salvación en discontinuidad con la vida, la expresión religiosa de ella también tiene que expresar la vida, aunque en su nivel propio, que es el simbólico, y tiene que relacionarla con la vida de Jesús y los símbolos ligados a él, sobre todo el bautismo y la eucaristía. De este modo, la liturgia deja de ser un arcano y debe expresarse en la cultura del que participa en ella. Al ser la expresión simbólica de la salvación de Jesús —con la que todos los fieles comulgan en sus propias vidas—, la liturgia no puede ser rito esotérico que celebra el ministro sagrado y que los demás sólo reciben. Por el contrario, todos tienen que desempeñar un papel activo, participar realmente, aunque cada uno

con sus carismas y ministerios. No tiene sentido, pues, "oír misa", sino que hay que "hacerla", formando parte de la comunidad.

¿Cuál es el mensaje fundamental no verbal que trasmite al mundo esta constitución conciliar sobre la liturgia? Si la Iglesia fue capaz de tocar lo que parecía intocable para adecuarlo a las culturas de los cristianos de hoy, de modo que su participación en ella realmente los alimenta, también las sociedades tienen que revisar sus códigos para poder expresar dinámicamente la realidad de sus ciudadanos. En primer lugar, tienen que revisar sus propias liturgias, que la mayor parte de las veces son ceremonias formales, pomposas, vacías de contenido, protocolos en los que la gente no se siente convocada ni expresada, que no cultivan la sensibilidad ni la mentalidad de los pueblos en la trascendencia concreta de lo que se profesa y se posee en común. En segundo lugar, tienen que revisar los códigos socializadores, sobre todo la educación formal e informal, que se suele presentar como conocimientos desconectados de los intereses y anhelos de los que se inician en la vida social y que bien poco contribuyen a introducir en una existencia útil, digna y compartida.

La Iglesia reformó la liturgia para que todos participaran en ella, ejerciendo su responsabilidad cristiana y manifestando así, prácticamente, que todos son miembros activos, que todos son Iglesia. Así acabó, en principio, con la división anticristiana de una institución eclesiástica productora de bienes y servicios religiosos, y una feligresía que no tenía más papel que el de consumir lo que otros habían producido⁹.

Esta reforma es una invitación al Estado para que sea en realidad lo que profesa ser: la totalidad de la la sociedad ejerciendo su dimensión política, conduciéndose a sí misma a través de organismos especializados en contacto fluido con la sociedad civil. Todavía en la mayor parte de los países el Estado se concibe a sí mismo como un organismo autárquico que rige desde sí mismo a la sociedad, la cual mantiene con él una relación asimétrica de mera recepción de servicios, en la que el único derecho reconocido es el derecho al pataleo, si el ciudadano siente que no se hace justicia a sus derechos. Esta reforma de la liturgia, en su lenguaje no verbal pero elocuente, dice al Estado que arbitre canales concretos de participación, y a la ciudadanía que asuma su responsabilidad con la carga que lleva consigo.

3.2. La Iglesia como pueblo de Dios

La reforma litúrgica fue lógicamente posible porque la propia Iglesia cambió

9. Según Rosmini la primera llaga por la que se desangra la Iglesia es "la división entre pueblo y clero en el culto público de la Iglesia", *cfr. Las cinco llagas de la Santa Iglesia*, Barcelona, 1968, pp. 43-59.

en su autocomprensión. En el capítulo II de *La constitución dogmática sobre la Iglesia*, el concilio da el paso de una Iglesia identificada prácticamente con la institución eclesial a una Iglesia pueblo de Dios en la que todos se hacen cristianos, juntos y mutuamente, y consideran que su dignidad consiste en ser cristianos, y en la que, en un segundo momento, cada quien aporta a los demás sus carismas y servicios o ministerios, desde su específica vocación: laical, jerárquica o religiosa¹⁰.

El que los cristianos seamos pueblo de Dios, más aún, el que a este pueblo pertenezcan de algún modo todos los seres humanos, es en la Iglesia doctrina tradicional, sólidamente fundada en la Sagrada Escritura, de donde dimana lo que en el credo se llama comunión de los santos. Pero aunque esto se acepte en principio, no ha constituido un principio operativo ni para la jerarquía ni para los seglares. Incluso en el lenguaje cotidiano de unos y de otros quedaba claro que, aunque todos éramos cristianos, la Iglesia era la jerarquía (en ese sentido dice el Quijote a Sancho: "con la Iglesia hemos topado") y los demás eran los fieles que iban a la Iglesia, que tenían que hacer caso a lo que decía la Iglesia, que debían a la Iglesia los bienes celestiales... De hecho, la jerarquía había acaparado todos los carismas (y también las cargas) del pueblo de Dios.

El poner de relieve en este capítulo que todos pertenecemos *por igual* al pueblo de Dios y que en este sentido textual, que es también el primordial, todos somos laicos (como ha repetido de sí mismo el papa en varias ocasiones) tiene una importancia transcendental para la vida diaria de la Iglesia que se convierte así en una vida fundamentalmente compartida y corresponsable¹¹. Desde aquí podemos afirmar que existe una primera comunión que funda una primera eclesialidad: la que surge del llevarnos mutuamente los cristianos en la fe¹². Luego vendrá una segunda comunión, que da lugar a la segunda eclesialidad, derivada y diferenciada: será la comunión de la jerarquía con el resto del pueblo de Dios (los seglares y la vida consagrada) y la de éstos con la jerarquía.

¿Qué dice a nuestra sociedad esta concepción de Iglesia? Los órganos representativos de la democracia y la burocracia del Estado tienden a hipostasiarse, a considerarse como los dueños de la marcha social, manteniendo a los ciudada-

-
10. Ver el N. 32 en el que, después de referirse a las tareas específicas de los pastores y los seglares, afirma: "Sin embargo se da una verdadera igualdad entre todos en lo referente a la dignidad y a la acción común de todos los fieles cristianos". El texto acaba con la cita, verdaderamente paradigmática, de san Agustín: "*Para ustedes soy obispo, con ustedes cristiano. Aquél es nombre de carga, éste de gracia; aquél de peligro, éste de salvación*".
11. Para el cardenal Suenens la corresponsabilidad es precisamente el núcleo que vertebra los documentos conciliares. De ahí, el título de su libro sobre el Concilio: *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, Bilbao, 1986.
12. Ver J. Sobrino, *El principio misericordia*, San Salvador, 1993, pp. 224-245.

nos en la condición de clientes de sus servicios, clientes a los que hay que mantener contentos, pero meros receptores, aunque sean exigentes. Hoy, ser ciudadano, y más radicalmente ser un puro ser humano, dice bien poco, no es condición de dignidad, sino de desamparo. El ciudadano comienza a valer cuando entra a formar parte de una categoría o corporación prestigiosa. El ser humano sólo cuenta cuando es miembro de una cultura dominante, de una sociedad de bienestar, de un Estado poderoso. Si no, ni su vida vale.

Al revitalizar la condición básica de cristiano, más aún, al extenderla de algún modo a todos los seres humanos, la Iglesia está diciendo indirectamente que las sociedades nacionales y la entera sociedad humana tienen que otorgar un contenido concreto y primordial a la condición básica de ciudadano y a la más elemental todavía de persona humana. Si no, al fundarse en meras funciones, la sociedad consagra las discriminaciones. La revolución comunicacional, por su parte, hace hoy posible, y cada vez más, esta democracia de participación directa como complementaria y rectora de la democracia de representación.

3.3. La primacía de la palabra de Dios

La institución eclesial pudo ahondar en su eclesialidad hasta ese nivel primario donde se encontró con todos los cristianos y los reconoció como Iglesia porque se había desabsolutizado, al colocarse bajo la primacía de la palabra de Dios. Esto es lo que se desprende de la constitución dogmática sobre *La revelación divina*. La plenitud de esta revelación es Jesucristo y la Iglesia se autocomprende como oyente de la palabra. De este modo, la comunidad que nace de Jesús, para mantenerse como discípula y ser así fiel a su misión, recuerda a Jesús de Nazaret, y, bajo la inspiración del Espíritu, compone el Nuevo Testamento, que será la fuente de toda auténtica tradición. La tradición hace la Escritura y la Escritura es norma de la tradición.

¿Qué dice, no verbal, pero sí realmente, la Iglesia a la sociedad con esta constitución dogmática? Dice que toda institución tiende a absolutizarse y en lugar de mantenerse como medio tiende a convertirse en fin para sí misma. Eso ocurre con el Estado moderno y la esfera económica. En la práctica, el Estado no se ve a sí mismo como el garante de derechos y deberes que son más básicos que él y anteriores a él, sino como su fuente y como el que los otorga. La esfera económica no funciona como una dimensión subordinada a la vida humana y a su constitución social, sino que, por el contrario, insiste en que sus leyes son inapelables, y se deja guiar por su lógica sin parar mientes en sus efectos. Y lo mismo que el Estado y la economía, también las asociaciones intermedias tienden a absolutizarse.

Esta constitución conciliar marca el camino para que las instituciones vuelvan sobre sí y se mantengan en su nivel propio y en sus proporciones funciona-

les. El camino consiste en dejarse medir por la trascendencia que funda cada una de las instituciones humanas. Esta trascendencia es, en primer lugar, la persona humana, y ésta cumple esa función cuando en la afirmación absoluta de uno mismo como persona se da la afirmación absoluta de todos los demás. Si no se da la afirmación de todos los demás, el individuo se afirma absolutamente, pero no como persona sino, por ejemplo, como varón o como perteneciente a una determinada cultura, clase o corporación. Absolutiza, así, una dimensión relativa y por tanto relativiza la única dimensión absoluta. Al desconocer a otros como personas, se aliena.

De modo más específico, la Iglesia dice también que es difícil reconocer a la persona, si no se reconoce a Dios que la fundamenta. Se trata del Dios verdadero, que es el que fundamenta a todas las personas, no el que discrimina y privilegia, por ejemplo, a sus fieles. Este mensaje de dejarse medir por lo absoluto que nos trasciende es muy necesario en este tiempo en que las instituciones y estructuras acumulan un poder inconmensurable. Sólo esta trascendencia —que es simultáneamente de toda persona humana y de Dios, y, en ellos, de la naturaleza— puede compensar ese poder que tiende a devorar a los ciudadanos y a que las estructuras e instituciones se devoren a sí mismas. Y sólo esa trascendencia es capaz de reducir las a sus verdaderas proporciones, es decir, salvarlas.

3.4. La salvación en el mundo

Lo más radical que dice la Iglesia al mundo —en el lenguaje indirecto y no verbal que estamos analizando— se encuentra en el primer capítulo de *La constitución dogmática sobre la Iglesia*. Aparece aquí no sólo un estímulo, como en los temas analizados hasta ahora, para que la sociedad pueda seguir el ejemplo de la Iglesia, sino una proclamación fundamental sobre el mundo y la historia, proclamación que se explicitará en otros documentos y especialmente en *La constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, en *El decreto sobre la actividad misionera* y en *La declaración sobre libertad religiosa*. En ese primer capítulo, en efecto, se da el paso de una comprensión de la Iglesia como recinto y tabla de salvación a otra en que se proclama que en el mundo hay un misterio de salvación, el Espíritu derramado en la pascua de Jesús, del que la Iglesia es sacramento. Es el paso de comprender la Iglesia como la verdad del mundo y su recinto escatológico a comprenderla como servidora, sal y levadura del mundo.

De esta concepción de fondo se deduce también un desplazamiento en la finalidad de la misión de la Iglesia. En efecto, cuando se comprende la Iglesia como el único recinto de salvación (fuera de casos excepcionales), la preocupación se centra en hacer que sus límites coincidan con los de la humanidad, y, por consiguiente, en organizarla con el mínimo de exigencias de modo que en ella puedan caber todos. Pero si el misterio de salvación está ya presente en la humanidad, lo importante es la constitución de una Iglesia que sea realmente

signo de salvación, una Iglesia que sea signo levantado ante los pueblos, testigo fidedigno capaz de leer los signos de los tiempos para atisbar en ellos el paso de Dios por la historia; una Iglesia que tenga creatividad y autoridad moral para ayudar a que la humanidad se adecúe al designio de Dios.

La proclamación de que en el mundo alienta el mismo Espíritu que en la Iglesia expresa exactamente su grado de apertura al mundo¹³. La Iglesia puede dialogar con el mundo porque también en él alienta el Espíritu. La Iglesia debe respetar al mundo porque en él late el mismo Espíritu de su Señor. Más todavía, como ese Espíritu alienta de un modo personalizado en cada ser humano y en cada cultura, es necesario el diálogo y la búsqueda colectiva de la verdad. Precisamente quienes se saben en la verdad son quienes saben que únicamente podrán mantenerse en ella, si salen a buscarla animados por el Espíritu de la verdad. Así, pues, no sólo es posible y deseable que la Iglesia se abra al mundo; es también imprescindible. El diálogo de todos los seres humanos de buena voluntad, de todas las culturas y religiones es así, desde el punto vista cristiano, una exigencia irrenunciable.

Sin embargo, el Espíritu, no sólo ofrecido, sino entregado, no está encarnado exhaustivamente en ninguna realidad concreta y, por tanto, no se identifica con ninguna realidad creada. Tampoco con la Iglesia. El Espíritu inhabita, es decir, mora "más adentro de mí que lo íntimo mío". Desde ahí sopla e inspira, da aire para que no ahoguen los problemas de la vida, vigoriza para poder ser testigos, renueva por dentro perdonando los pecados, inspira lo que es más adecuado hacer en cada momento. Pero podemos apagar el Espíritu, es decir, no prestarle atención, no guiarnos por sus impulsos. No sólo tenemos esa tentación, sino que caemos en ella mil veces. Los cristianos y los no cristianos. Por eso, la apertura de la Iglesia al mundo exige un discernimiento. Como es apertura al Espíritu, el discernimiento tiene que ver con mi apertura (es decir, si en realidad acontece en el Espíritu) y con aquello a lo que me abro (es decir, si en realidad es fruto del Espíritu). El discernimiento es, pues, a la vez, de la Iglesia y del mundo. Ambos deben ser discernidos, desde dentro, a la luz del Espíritu de Jesús.

Si en el mundo alienta el mismo Espíritu que en la Iglesia, ¿cuál es la función de la Iglesia con respecto al mundo? El capítulo que estamos comentando responde que la Iglesia es sacramento universal de salvación, lo cual significa dos cosas: que la Iglesia sabe que en el mundo se da el misterio de salvación

13. La *Gaudium et Spes* afirma con frecuencia que en el mundo hay Espíritu y lo relaciona con la pascua. "Cree la Iglesia que Cristo muerto y resucitado por todos da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación", N. 10; *cfr.* Nn. 11, 15, 22, 26, 37, 38, 39, 41, 42, 45... Recalcan esta misma idea J. Dupuis, *Jesucristo al encuentro de las religiones*, Madrid, 1991, pp. 211-245; J. Comblin, *El Espíritu Santo y la liberación*, Madrid, 1987, pp. 70-72, 87-94, 231-236.

y lo proclama como buena nueva, y que consagra su misión a que acontezca esa salvación.

Desde el Espíritu Santo, que es el Espíritu de su Señor Jesús y que habita en ella, la Iglesia proclama que en el mundo hay Espíritu, hay salvación, y lo discierne concretamente. Así, pues, el Espíritu no es un impulso ciego e inexpresable. Es, por el contrario, el Espíritu de la Palabra. Y la Palabra no es una filosofía o una legislación, sino la historia concreta de Jesús de Nazaret, que es la historia de la cual nació la Iglesia y a la que siempre se debe convertir, de tal modo que el cristiano queda caracterizado como oyente de la palabra. Así, pues, en cuanto la Iglesia sea discípula de la Palabra (discípula que escucha a su Señor para poner por obra su Palabra, es decir, para seguirlo) tiene el criterio para discernir al Espíritu.

Este saber de la Iglesia de que en el mundo hay salvación no es algo evidente. Muchísimos seres humanos viven su existencia como condena, como privación indebida de la vida digna a la que tienen derecho, mientras que otros la viven como un puro *carpe diem*, satisfaciendo hasta donde pueden su instinto de placer o su voluntad de poder o aferrándose a su pulsión de seguridad, sin ninguna trascendencia. Ese horizonte del Espíritu —y, en él, de la salvación— es ajeno a gran parte de nuestros contemporáneos. Proclamarlo con esperanza y llenarlo de contenido con realismo, señalando dónde sopla ese Espíritu y dónde se da ya algo de la salvación, es un servicio muy importante que puede realizar la Iglesia junto con otros, personas y grupos de buena voluntad.

Pero no basta esta fe esperanzada ni esta luz que discierne los caminos que conducen a la vida. La Iglesia está consagrada, en medio de su gran debilidad y aun de su pecado, a servir a esa vida verdadera. Así testimonia a Jesús: siguiendo su obra salvadora con el mismo Espíritu de su Señor. Ambas dimensiones —señalar la salvación y hacerla real— son indisociables ya que, según el cristianismo, la luz de la verdad es la luz de la vida. Al caminar, se alumbra el camino y se abre el horizonte, porque la verdad se hace. Si ortodoxia y ortopraxis forman un círculo hermenéutico, eso significa que no es cristiano un modo de estar en la verdad que pretende poseerla y controlarla, y se traduce en dominio con respecto al mundo. Como tampoco es cristiano un modo intrascendente y acomodado de estar en el mundo como su alma inmanente y, por tanto, como su justificación.

Si el misterio de salvación que alienta en la Iglesia y late en el mundo es el Espíritu Santo, que es el mismo Espíritu de Jesús, la única relación correcta entre la Iglesia y el mundo es la relación espiritual, una relación dinámica de mutua referencia, hasta llegar a “la estatura del mesías”, a “la nueva creación”. Ni la Iglesia se puede separar autosuficientemente del mundo ni puede aceptar convertirse en la sacralidad de un mundo que la enaltece para no convertirse. Ni, por su parte, el mundo puede cerrarse desdeñosamente a la Iglesia, aunque tam-

poco tiene por qué seguir sus dictados convertidos en ley, olvidando el Espíritu que lo mueve ocultamente. Así, pues, para que la salvación por el Espíritu no se frustre, ni el mundo puede despreciar la dimensión eclesial ni la Iglesia puede desmundanizar al mundo pretendiendo absorberlo dentro de sí. Este es el sentido de la relación de la Iglesia y el mundo mientras dure la historia y, con ella, esta figura de Iglesia y de mundo, hasta que Dios sea todo en todas las cosas.

4. La Iglesia en el mundo actual

La Iglesia en el mundo actual es el título de una de las constituciones pastorales, a la que el concilio añadió otros documentos sobre aspectos relacionados con el tema. La *Declaración acerca de las religiones no cristianas* trata sobre la religión como elemento configurador de las sociedades humanas. La *Declaración sobre la libertad religiosa* consagra dicha libertad como principio indispensable de la convivencia humana. Lo mismo puede decirse del *Decreto sobre las misiones*, que formula los principios básicos de la misión de la Iglesia con respecto al mundo y cómo esta misión se articula con las diversas culturas. El *Decreto sobre el ecumenismo* afirma que la división de los cristianos es una señal de que la Iglesia no está en el mundo como Dios quiere que esté, y añade que la unión de los cristianos es sacramento de la unión del género humano.

Todos estos temas debieran ser analizados en profundidad, pero por brevedad nos vamos a ceñir a un breve comentario sobre la declaración sobre la libertad religiosa, para centrarnos después en la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual.

4.1. Separación de la Iglesia y el poder político

La significación histórica de la declaración sobre libertad religiosa reside en que anula la base doctrinal sobre la cual la institución eclesiástica ha podido imponer su verdad y ha podido imponerse a sí misma a los que no la acataban, disponiendo para ello de la ayuda obsecuente del brazo secular. En este contexto, la declaración conciliar afirma la incompetencia del poder político en materia religiosa. El Estado no puede ni prescribir ni proscribir ninguna religión, simplemente debe mantenerse al margen en esta materia. El que la esfera religiosa, y concretamente la eclesiástica, no pueda apoyarse ni directa ni indirectamente en ningún poder, y que, a la inversa, ningún poder pueda imponer ninguna condición sobre la religión (más allá de la salvaguarda del orden público a que debe atenerse cualquier institución ciudadana) significa la liquidación del régimen de cristiandad. Implica, pues, no sólo el abandono de una práctica secular, sino la invalidación de las justificaciones que se esgrimieron para legitimarla. Esta declaración consagra, pues, la máxima de Lacordaire: "Una Iglesia libre en un Estado libre" —y no debemos olvidar que esa sentencia fue condenada en su tiempo.

En este decreto aparece uno de los textos claves del concilio en el que se hace referencia a la vida de Jesús y en el que se caracteriza su mesianismo de tal manera que el poder queda ajeno a la esfera cristiana (N. 11). Y tiene también la valentía de confesar que en la historia eclesiástica "se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico e incluso contrario a él" (N. 12). Esto significa que el Estado no puede ser el referente de la institución eclesiástica, sino la sociedad civil. (Hay que decir, sin embargo, que, aunque se han dado pasos significativos en esta dirección, no es éste todavía ni el espíritu ni la práctica prevalecientes en nuestra Iglesia. Incluso en no pocos lugares se ha retrocedido a posiciones preconciliares, que ahora son anticonciliares).

4.2. Un concilio aborda por primera vez la relación Iglesia-mundo

La mayor novedad de la constitución pastoral sobre *La Iglesia en el mundo de hoy*¹⁴ reside en el hecho mismo de que el concilio decidió abordar el tema y en la importancia que le concedió. Esto se deja notar ya en que aprobó el documento como *constitución*, es decir, como documento de la máxima importancia, y en que resultó ser el documento de mayor extensión de todos los que produjo el concilio. En los veintiún concilios ecuménicos, en efecto, es la primera vez que la Iglesia ha abordado su relación con el mundo. Hasta entonces siempre se había ocupado de definir su propia esencia y su misión, consideradas en sí mismas. En esta ocasión aborda el mismo tema, pero desde el punto de vista de su situación en el mundo y de su pertenencia a la humanidad.

Podemos decir que el tema del concilio fue la Iglesia, pero que, para comprenderla adecuadamente, tuvo que remontarse más allá de ella hasta la trinidad de quien procede y hasta la humanidad y la creación entera a las que pertenece y para las que vive¹⁵. Ya en la primera sesión se dijo —de modo teológicamente inexacto, pero expresivo— que el concilio tenía que centrarse en la Iglesia: la Iglesia hacia adentro y la Iglesia hacia afuera. De esta intuición brotaron la constitución dogmática sobre la Iglesia y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy.

El concilio quiso hablar al mundo. Pero intuyó que no sería adecuado dirigir-

14. Véase, G. Baraúna (ed.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid, 1967; K. Rahner et al., *La Iglesia en el mundo actual*, Bilbao, 1968; Y. Congar y M. Peuchmaurd (eds.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid, 1970; M. Pellegrino, *Los grandes temas de la Gaudium et Spes*, México, 1968; Malagón et al., *Esquema 13 (comentarios)*, Madrid, 1967; Arana et al., *Estudios sobre la constitución Gaudium et Spes*, Bilbao, 1967; Herrera (ed.), *Comentarios a la Constitución Gaudium et Spes*, Madrid, 1968; M.-D. Chenu, *Los cristianos y la acción temporal*, Barcelona, 1968; J. Galot, *En el corazón del mundo*, Bilbao, 1970.

15. Esta es la tesis que expone el cardenal Garrone en su libro citado, especialmente pp. 41-48.

se a él sólo desde una perspectiva de doctrina social de la Iglesia. Ese era lenguaje político, pues quien hablaba era una institución, sus destinatarios eran los poderes y en ella privaba una lógica deductiva: la aplicación de la doctrina establecida a una situación particular. Era, pues, un discurso de algún modo desde arriba y desde fuera. Ese era el tono de muchos de los esquemas preparatorios y por eso fueron desechados.

Los padres conciliares se sintieron llamados a enviar un mensaje distinto. No se puede decir que lo lograron completamente, y por eso unas secciones de la constitución han envejecido bastante porque fueron palabras políticas, mientras que otras mantienen su fuerza inspiradora, a pesar de que tanto la situación general como la sensibilidad eclesial hayan variado sustancialmente¹⁶.

4.3. Lo humano en el fondo del misterio cristiano

¿Dónde está lo realmente nuevo y genuino que queda como auténtica tradición? Está ya íntegro en el primer número de la constitución: "La Iglesia se experimenta a sí misma íntimamente ligada a la humanidad y a su historia ... avanza a una con toda la humanidad y experimenta con el mundo la misma suerte terrena" (N. 4). La Iglesia no busca salvarse del mundo, los cristianos no son los elegidos que dan la espalda a los reprobados. Han recibido el evangelio precisamente para propagarlo por toda la tierra. Y esto es así porque el evangelio cristiano es el de la solidaridad de Dios con la humanidad, el del sí definitivo e incondicional que Dios dio a la humanidad en su Hijo Jesús. "El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido en cierto modo con cada uno de los seres humanos" (N. 22), con toda la humanidad. Por eso, para el seguidor de Jesús "nada hay verdaderamente humano que no resuene en su corazón". Su actitud es la solidaridad del que se hace todo a todos. "El gozo y la esperanza, la aflicción y la angustia de los seres humanos de nuestro tiempo y sobre todo de los pobres y de cuantos sufren son también el gozo y la esperanza, la aflicción y la angustia de los discípulos de Cristo" (N. 1). Así, pues, el cristiano es el que dice sí a aquellos con quienes vive y a toda la humanidad. Y, si se entiende bien, en eso se puede decir que consiste el ser cristiano. Hay que entenderlo bien porque existe en todos la realidad deshumanizante del pecado, y el sí a la persona del otro no puede confundirse con el sí a sus enfermedades y extravíos. Pero "Cristo murió por todos y la vocación última del ser humano es verdaderamente una sola, es decir divina" (N. 22). Por eso, un cristiano tiene que mantener el sí a la persona, aun en medio de cualquier pecado.

Con lo dicho queda claro que el situarse la Iglesia en la humanidad, no sólo

16. Véase M-D. Chenu, *o. c.*, pp. 13-20; J. Danielou, *L'Eglise face au monde* París, 1966, pp. 10-15; G. Alberigo: "La Constitución en relación con el magisterio global del Concilio", en G. Baraúna, *o. c.*

por origen, sino por opción, nada tiene que ver con aquiescencia descomprometida ni con abandono del radicalismo cristiano. Surge, más bien, de haber ido hasta la raíz del misterio cristiano y haber encontrado en él a todo ser humano y a la concreta humanidad como un todo. Desde ahí habla la Iglesia al mundo, desde el corazón de Dios y desde el corazón del mundo, desde la aceptación cordial de cada uno de los seres humanos. Lejos de llevar a la relajación, hay aquí entrañada una exigencia radical: la de vivir con el mismo amor de Dios.

Así, pues, Jesús, el Señor que seguimos los cristianos, está en el corazón de la humanidad. El "en la misma revelación que nos hace del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente al mismo ser humano en qué consiste el ser humano y le descubre la sublimidad de su vocación" (N. 22). En él llegamos a comprender completamente la dignidad de la persona humana, su índole comunitaria y su carácter creador, porque con su acción se humaniza a sí mismo y humaniza la tierra¹⁷.

4.4. Los signos de los tiempos

La humanidad es histórica, la acción humana dirige y configura a las personas y a las situaciones, pero de tal modo que nunca quedan del todo definidas. Por eso, la revelación de Dios es también histórica y la revelación definitiva en Jesús se va desvelando sólo en la historia. En este sentido dice Jesús a sus discípulos: "Mucho me queda por decirles, pero ustedes no pueden con ello ahora. El Espíritu les irá interpretando lo que vaya viniendo" (Jn 16, 12-13). Aquí se ubica el método teológico que practicó Juan XXIII e hizo suyo el concilio: la interpretación de los signos de los tiempos¹⁸.

Si el ser humano es histórico, no basta la solidaridad con su ser individual, con su naturaleza humana abstraída de su historicidad y de su situación. La solidaridad cristiana entraña, más bien, comprometerse desde dentro con la his-

17. Cfr. E. Schillebeeckx, "Fe cristiana y espera temporal", en K. Rahner *et al.*, o. c., pp. 113-151.

18. M.-D. Chenu, "Los signos de la época, en K. Rahner *et al.* o. c., pp. 93-112; L. Pellegrino, o. c., pp. 34-53; L. González Carvajal, *Los signos de los tiempos*, Santander, 1987; J. L. Segundo, "Revelación, fe, signos de los tiempos", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1988, 14, pp. 123-144; P. Trigo, *Creación e historia*, Madrid, 1988, pp. 221-278; X. Quinzá, "Leer los signos de los tiempos", *Razón y Fe*, 1985, 1046, pp. 377-386; *Id.*, "Los signos de los tiempos ¿una teología débil?", en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria académica 1990-91*, pp. 63-71; S. Silva, "La significación teológica de los acontecimientos", *Teología y Vida*, 1992, vol. XXXIII, pp. 269-297; J. Sobrino, "Los 'signos de los tiempos' en la teología de la liberación", en *Fides quae per charitatem operatur*, Bilbao, 1989, pp. 249-269; I. Ellacuría, "Los pobres, 'lugar teológico' en América Latina", en *Conversión de la Iglesia al reino de Dios*, Santander 1984, pp. 153-178.

toría humana, una historia que a veces parece encaminada a la alienación de unos y a la muerte de otros y, en definitiva, al fracaso de todos, pero una historia que Dios no da nunca por perdida y en la que se juega la salvación de la humanidad. Fuera de la historia, de la única historia, no hay salvación. De ahí la necesidad de interpretar los signos, que no son sólo las interrogantes, las aspiraciones y las esperanzas de la humanidad (N. 4) sino sobre todo "los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios" (N. 11). Estos signos los discierne el cristiano "en los acontecimientos, exigencias y deseos de los que participa juntamente con sus contemporáneos" (*ibid.*).

Así, pues, la historia es también realidad verdadera para Dios, que éste toma esencialmente en cuenta. Por eso, porque la historia no es la actuación de un libreto que sólo Dios conoce y los seres humanos interpretan como marionetas, cumpliendo, sin saberlo, designios preestablecidos, la revelación no consiste en que el Omnividente transmita algún conocimiento a sus favoritos, para que jueguen con ventaja —digámoslo claramente, con trampa— el juego de la vida. Lo que se nos ha revelado es que Dios en su Hijo se ha desposado con la humanidad (*Cfr.* Mc 2, 19-20; Jn 3, 29-30; Mt 22, 2), ha entrado definitivamente en la historia para consumar la creación y más aún para que la humanidad entre, en Jesús, el Mesías, en la misma comunidad divina. Ese es el evangelio de la Iglesia, no una ciencia recóndita que sólo comunica a sus adeptos. Por eso, como la historia no es sin más epifanía, pero como en ella alienta el Espíritu, es necesario y posible el discernimiento. Y discernir es interpretar, no aplicar una doctrina. En este sentido preciso la realidad actual (el mundo de hoy, como dice la constitución) es el lugar teológico primordial¹⁹. Por eso, en definitiva todo se resume en la sabiduría o el arte (eso es la gracia de Dios) de descifrar los signos de los tiempos y, viendo dónde y cómo alienta el Espíritu de Dios, secundarlos, guiando la propia vida con su inspiración.

Vista desde esta perspectiva, la Iglesia es una parte de la humanidad, ligada por vocación inextricablemente a toda ella. Por eso, "avanza juntamente con toda la humanidad, experimenta la suerte terrena del mundo" (N. 40), participa lealmente en la única historia humana, animándola desde dentro como fermento para que se renueve según la plena humanidad que nos reveló Cristo y se transforme en familia de Dios" (*ibid.*). La transcendencia que hay en la Iglesia (la Palabra de Dios y su Espíritu) es la misma que late en el mundo, porque la Palabra es "la luz que alumbró a todo ser humano" (Jn 1, 9) y en la pascua Dios y su Hijo entregaron para siempre su Espíritu a la humanidad.

Por eso, la Iglesia, al llevar a cabo su misión, apela a lo más auténtico de la misma humanidad, que no es algo que ella posea de suyo, sino algo histórico que le adviene por gracia, pero tan íntimamente entrañado en ella que es el

19. Ver en este mismo número, J. Sobrino, "La teología y el 'Principio Liberación'".

dinamismo que la caracteriza y la salva, impidiendo que se cierre sobre sí misma. Lo único que la humanidad no conoce es el nombre y la historia concreta de la Palabra, porque "la Palabra se hizo carne", entró en la historia y al ser una historia concreta sólo puede conocerse por la comunicación de los que la vieron y palparon (1Jn 1, 1-4). Por eso, la fe entra por el oído (Rm 10, 14). Pero lo que se cuenta no es algo arcano, una gnosis salvadora por su carácter acosmístico y metahistórico. Por el contrario, el evangelio de la Iglesia consiste en la radical historicización de Dios en su Hijo Jesús, el hijo de hombre, "el de Adán, el de Dios" (Lc 3, 38). Jesús es Hijo de Dios como hijo de Adán, es decir, recapitulando toda la historia. Este es el sentido exacto de la apertura de la Iglesia a la humanidad. De ahí, la radical historicidad de la tarea de interpretar los signos de los tiempos. La Iglesia no cuenta para ello con ningún código esotérico. En la historia concreta de Jesús de Nazaret descubrieron los discípulos la Palabra que es la Vida y por eso en ella encontraron la salvación de sus vidas: la alegría de la vida perdurable. Y no de otro modo, en la historia de hoy debemos descubrir todos el soplo de su Espíritu que desde dentro busca que la humanidad elija esa vida, que salta hasta la vida eterna, y que se vaya configurando desde ella²⁰.

El concilio insiste en que en esta única historia común es donde se gesta la eternidad. Es cierto que la figura de este mundo pasa y que todo tiene que ser transformado. Pero los frutos del Espíritu en la historia son propiamente escatológicos. En la historia sembramos pecado que produce la muerte, pero también sembramos vida perdurable. Por eso, "los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad, en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados... El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor se consumará su perfección" (N. 39).

Así, pues, la finalidad última de discernir por dónde pasa el Espíritu consiste en producir sus frutos. En definitiva, el que los produzca, ése se salvará, es decir, se habrá consumado como ser humano y habrá llegado a conocer por dentro a Dios, a formar parte de su comunidad. En este sentido radical, la Iglesia no tiene ningún privilegio. La cuestión es producir frutos y a todos se nos entregó el Espíritu para que la salvación, que es sólo de Dios, pueda crecer desde nuestra tierra, del fondo de nuestro corazón. Esto es lo que proclama la Iglesia, y en este sentido, ella es, como gustaba decir Pablo VI, "experta en humanidad". Si esto es así "todos los caminos de la Iglesia conducen al hombre"²¹.

20. I. Ellacuría, "Historicidad de la salvación cristiana", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1984, 1, pp. 3-43; G. Ruggieri, "Fe e historia", en *La recepción del Vaticano II. Cristiandad*, Madrid 1987, pp. 22-49.

21. Juan Pablo II, *Redemptor Hominis*, N. 14.

Esto, sobre todo, es lo hay que tener en mente cuando hablamos teológicamente de la apertura de la Iglesia al mundo. Habría que analizar también los temas concretos que elaboró el concilio desde esa perspectiva —tarea que nos parece importante. Los esfuerzos concretos del concilio pudieron estar mejor o peor encaminados —y, en cualquier caso, no quedamos eximidos de tenerlos que rehacer en cada nueva coyuntura histórica. Pero, si es verdad lo que llevamos dicho, lo fundamental del concilio consiste en que como cristianos y como Iglesia siempre estamos en el mundo, y sólo si estamos radicalmente en él, es decir, desde la Palabra hecha historia y desde el Espíritu que la mueve —y en ellos desde una solidaridad absoluta—, seremos en verdad cristianos y cumpliremos nuestra misión eclesial. En eso consiste la apertura de la Iglesia al mundo que propició el concilio en buena hora.

4.5. La limitación del concilio: apertura a un mundo de cruz

Para terminar hay que recordar algo importante que concretiza y dramatiza esa apertura y la sitúa con precisión: los cristianos nos solidarizamos con un mundo que no recibió a Jesús de Nazaret y que hoy sigue sin recibirlo al condenar a los pobres, “el cuerpo de Cristo en la historia”. Ellos son el pueblo crucificado como Jesús, el pueblo perseguido como el siervo de Yahvé. Ellos son los que completan en su carne lo que falta a la pasión de Cristo²². Tenemos que abrimos, por tanto, a un mundo en cruz. “La Iglesia abierta al mundo es el corazón de Cristo abierto, de una vez para siempre, en la cruz; el corazón de donde manan la sangre y el agua de la salvación; el corazón jamás cerrado para acoger a todos los hombres en su amor a Dios. No existe otra apertura²³. Nosotros creemos, en efecto, que no existe otra apertura. Cualquier apertura al mundo que no sea en la cruz es una traición al Mesías Jesús y a la misma humanidad, y por tanto significa frustrar el designio salvador del Padre, su sí a la humanidad.

En este punto, sin embargo, el concilio no avanzó lo que hubiera sido de desear. Es cierto que el concilio se refiere al pecado²⁴ y a los pobres²⁵, y por tanto, también a la necesidad de afrontar la cruz²⁶. Pero no se puede negar que

22. Mons. Romero, “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres”, en J. Sobrino, I. Martín-Baró, R. Cardenal, *La voz de los sin voz*, San Salvador, 1980, p. 188.

23. A. Renard, *El espíritu del Concilio. Apertura de la Iglesia al mundo*, Madrid, 1969, pp. 114-115.

24. Cfr. LG 8; GS 2, 4, 8, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 25, 37, 39, 40, 58, 78; AG 8, 13; SC 109; K. Rahner, “El pecado en la Iglesia”, en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, 1966, pp. 433-448.

25. Cfr. LG 8, 38; GS 1, 63, 69, 72, 81, 88, 90; ChD 13; AG 5, 24; Y. Congar, *El servicio y la pobreza en la Iglesia*, Barcelona, 1964.

26. Cfr. GS 37, 38; AA 4; LG 9.

estas tres realidades no se constituyeron en ejes sistemáticos. Por ello, la apertura al mundo pierde dialecticidad y capacidad para poner en movimiento al cristiano y al ser humano.

Es comprensible y legítimo que, por el distanciamiento de siglos, se subraye la apertura solidaria al mundo. Este, insistimos, es el *cantus firmus* del concilio que ha de mantenerse por encima de todo. Es muy saludable que una Iglesia que había vivido desencarnada, para no contaminarse del mundo, enfatice ahora que sólo en el mundo hay salvación, *extra mundum nulla salus*. Pero el concilio no escuchó suficientemente los clamores de ese mundo en trance de viernes santo, no lo percibió así desde su perspectiva preferentemente primermundista.

La preocupación por decir una palabra de vida a los ricos alienados, a los satisfechos insatisfechos porque habían perdido el rumbo, le impidió ver más allá de la civilización del bienestar, o, por mejor decir, algo vieron los padres del concilio, pero de lejos, sin dejarse impresionar y estremecer por esa realidad masiva, sin sentir la necesidad apremiante de darle una respuesta. Esto impidió profundizar más en la alienación del primer mundo y decirle una palabra más trascendente, y, en este sentido, más retante y salvadora. Sí pueden espigarse frases aquí y allá, pero falta el *pathos* y la hondura, el compromiso vital.

Juan XXIII manifestó esta preocupación por los pobres y porque la Iglesia fuera de los pobres hasta alcanzar la figura de pobre, pero, aunque a veces resonó en el aula, no fue la inspiración del concilio. En este sentido es cierto que Medellín y Puebla suponen una aplicación genuina y un desarrollo legítimo y necesario del concilio. Y no sólo para América Latina, sino para todo el mundo. De ahí el eco que tuvieron, y de ahí también las encarnizadas resistencias y el sordo afán por neutralizarlos.

Porque hay que decirlo claramente: sólo una Iglesia pobre puede solidarizarse cristianamente con el mundo, con el mundo de los pobres y con el de los ricos²⁷. Sólo ella es capaz de evangelizar a unos y a otros. Sólo ella. Esta es la principal asignatura pendiente del concilio. Este es el único camino que puede desbloquear su desarrollo y hacer que dé de sí y que realmente sea un acontecimiento para la vida del mundo. Esta es claramente la tarea que Dios nos encomienda. Pero, no hay que olvidarlo, la tenemos que llevar a cabo con el espíritu conciliar.

27. Cfr. I. Ellacuría, "El pueblo crucificado, ensayo de soterología histórica", *Revista Latinoamericana de Teología*, 1989, 18, pp. 305-333; A. González, "El problema de la historia en la teología de Gustavo Gutiérrez", *ibid.*, pp. 335-64; J. Sobrino, "La cruz de Jesús", en *Jesucristo Liberador*, San Salvador, 1991, pp. 309-451; *Id.*, *El principio-misericordia.*, San Salvador, 1993, pp. 31-45; 83-95; 211-248; *Id.*, *Resurrección de la verdadera Iglesia*, San Salvador, 1986, pp. 99-142; L. Boff, *Iglesia: carisma y poder*, Santander, 1981, pp. 45-62.