

EL PASO DECISIVO: DEL PRIMER ESQUEMA DE ECCLESIA A LUMEN GENTIUM. LA «INTUICIÓN» DE JUAN XXIII

INTRODUCCIÓN

La historia del Concilio Vaticano II es hoy bien conocida en sus líneas generales¹, así como la personalidad de Juan XXIII², y su papel en el acontecimiento conciliar³.

¹ En el ámbito de las crónicas –además del género de los «diarios» o de los «recuerdos»– siguen vigentes: R. Rouquette, *La fin d'une chrétienté: chroniques* (Paris 1968); G. Caprile, *Il Concilio Vaticano II. Cronache*, 5 vols. (Roma 1966-1969). En perspectiva histórica: G. Alberigo, (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*. Vol. I, *Il cattolicesimo verso una nuova stagione: l'annuncio e la preparazione, gennaio 1959-settembre 1962* (Bologna 1995); *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1: *El catolicismo hacia una nueva era. El anuncio y la preparación, enero 1959-septiembre 1962* (Salamanca 1999); vol. II. *La formazione della coscienza conciliare: il primo periodo e la prima intersessione, ottobre 1962-settembre 1963* (Bologna 1996); vol. III, *Il concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione settembre 1963-settembre 1964* (Bologna 1996); vol. IV, *La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione, settembre 1964-settembre* (Bologna 1996)., M. T. Fattori-A. Melloni, *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II* (Bologna 1997); G. Alberigo, *Il Vaticano II fra attese e celebrazione* (Bologna 1995). Para más información cf. G. Routhier, «Recherches et publications récentes autour

La relación de Juan XXIII (1881-1963) con el Concilio Vaticano II (1962-1965) constituye un caso propio en la historia de los Concilios de la Iglesia⁴. El anuncio del Concilio el 25 de enero de 1959 causó la sorpresa general, provocando hipótesis, más o menos fundadas, acerca del contenido y finalidad del Concilio auspiciado por un Papa cuyo pontificado (octubre 1958/junio 1963) se calificaba «de transición». La inesperada convocatoria conciliar abría difusas expectativas acerca de su finalidad y contenidos. En consecuencia, la idea de Juan XXIII habría de ser clave para la orientación progresiva de las tareas conciliares.

Supera la pretensión de estas páginas exponer en su detalle la actuación de Juan XXIII en la preparación del Concilio y en las tareas iniciadas el 11 de octubre hasta su fallecimiento el domingo de pentecostés de 1963. Son acontecimientos ya analizados con competencia. Nos remitimos a esos lugares⁵. Presuponemos aquí un conocimiento general

de Vaticano II», *Laval Théologique et Philosophique*, 53/2 (1997) 435-454; 55/1 (1999) 115-149; 56/3 (2000) 543-583.

² P. Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Council* (London 1984); G. Alberigo (dir.), *Giovanni XXIII, transizione del Papato e della Chiesa* (Roma 1988); G. Zizola, *La utopía del Papa Juan* (Salamanca 1975); G. Alberigo (dir.), *Papa Giovanni*, (Roma-Bari 1987); Idem, «Il Pontificato di Giovanni XXIII», en M. Guasco-E. Guerriero-F. Traniello, *Storia della Chiesa*, vol. XXV/1. *La Chiesa del Vaticano II*, parte I (Cinisello Balsamo 1994) especialmente 27-51; Id., *Papa Giovanni (1881-1963)* (Bologna 2000); L. Marín, *Juan XXIII: retrato eclesiológico* (Barcelona 1998).

³ G. Alberigo et alii, *Fede, tradizione, profezia. Studi su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, (Brescia 1984); Id., «Jean XXIII et Vatican II», en G. Alberigo, (dir.), *Jean XXIII devant l'histoire* (Paris 1989) 176-216; J. Grootaers, «Jean XXIII à l'origine de Vatican II», en Id., *Actes et acteurs à Vatican II* (Louvain 1998) 3-30.

⁴ Cf. G. Alberigo, «Il Vaticano II nella tradizione conciliare», *Cristianesimo nella Storia* 13 (1992) 593-612.

⁵ Además de las obras citadas en nota 1, y en relación con el esquema de *Ecclesia*, cf. G. Philips, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: Historia, texto y comentario de la constitución "Lumen Gentium"*, vol 1 (Barcelona 1968); U. Betti, «Crónica de la Constitución», y C. Moeller, «Fermentación de las ideas en la elaboración de la Constitución», en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II: Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona 1966, vol. I, 145-170; 171-204. Para la historia redaccional cf. F. Gil Hellín, *Concilii Vaticani II*

del desarrollo del Concilio tanto en sus fases preparatorias como en el primer periodo de Congregaciones generales.

Se nos propone, en cambio, glosar el «paso» –ulteriormente consolidado– que dió el Concilio en la primera sesión, sobre todo en la vertiente eclesiológica (y *por tanto* en su dimensión ecuménica). Partimos aquí del convencimiento de que las características «pastoral» y «ecuménica» queridas por Juan XXIII para el Concilio⁶ –y reiteradamente recordadas por el papa– decidirán el futuro del Concilio en general, y en particular el destino del esquema *de Ecclesia*. Esas líneas de fuerza de Juan XXIII sobre el Concilio serán determinantes del «paso decisivo» impulsado por los Padres conciliares entre la primera y la segunda sesión conciliar.

Es cierto que la actuación de Juan XXIII tuvo relevancia principal en la progresiva determinación de los hombres y de las tareas conciliares (planteadas originariamente sin un programa claro): «El giro de diciembre de 1962 es pues “decisivo” no en su contenido, sino en su forma más directa, más incisiva, que actualiza nuevas funciones y un nuevo *équipe* dirigente»⁷. Con todo, la influencia de Juan XXIII en el orden de las ideas tendrá peso determinante en la orientación del Concilio. La paulatina percepción que tuvieron los Padres convocados en Roma de la mente del papa sobre la naturaleza y fines del Concilio, provocó tan profunda «reorientación» que ha podido ser llamada una «segunda preparación» del Concilio (J. Grootaers).

Esto resulta especialmente verdadero para la enseñanza conciliar sobre la Iglesia y la decidida aceptación del Ecumenismo en el seno de la Iglesia católica. La primera sesión y la intersesión conocerán el *tournant* decisivo: el replanteamiento profundo de los esquemas *de fontibus reve-*

Synopsis. Constitutio dogmatica Lumen Gentium (Città del Vaticano 1995); recoge las «oraciones» de los Padres.

⁶ Los textos de Juan XXIII en *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, 6 vols. [= DMC] (Roma 1960-67). Parcialmente en castellano en *El concilio de Juan y Pablo; documentos pontificios sobre la preparación, desarrollo e interpretación del Vaticano II* (Madrid 1967).

⁷ J. Grootaers, «Il concilio si gioia nell'intervallo. La “seconda preparazione” e i suoi avversari», en G. Alberigo (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. II (Bologna 1996) 528.

lacionis –donde el problema con el protestantismo era evidente–, y del esquema *de Ecclesia*, junto con la decisión de refundir y reelaborar el dedicado a la unidad y las Iglesias orientales con otros también relativos a la cuestión ecuménica. Este proceso de centramiento de la naturaleza y objetivos del Concilio no podrá Juan XXIII verlo en vida totalmente realizado, y será obra sobre todo de la segunda y tercera sesión conciliar. No obstante, ha podido decirse con fundamento que «estos meses han cambiado el rostro de las cosas en la Iglesia católica»⁸.

I. EL PRIMER PERIODO CONCILIAR

Recordemos –en resumen de urgencia– el desarrollo de estos meses iniciales del Concilio hasta el fallecimiento del papa en Pentecostés, el 3 de junio de 1963.

La fecha de apertura del Concilio, convocado con la Constitución apostólica *Humanae salutis* (25.XII.1961) para 2 de febrero del año siguiente, fue fijada posteriormente para el 11 de octubre de 1962. El 6 de noviembre, tras un mes de celebración, se notificó que los trabajos durarían hasta el 8 de diciembre siguiente. El papa Juan XXIII ya había promulgado el Reglamento el 6 de agosto de 1962. El 4 de septiembre de 1962 constituyó los órganos directivos: la Presidencia, el Secretario del Concilio, etc.

1. *Primer periodo conciliar (11 de octubre/8 de diciembre 1962)*

En la primera sesión pública del Concilio, Juan XXIII pronunciaba la alocución de apertura⁹. Volveremos más adelante sobre este discurso. A continuación, los Padres se dedicaron a la elección de las comisiones conciliares y a la discusión –del 22 al 13 de noviembre– del esquema preparatorio sobre la Liturgia, bien recibido por la asamblea conciliar. La

⁸ J. Grootaers, *cit.*, 21.

⁹ AS I/1, 166-175.

discusión del Esquema sobre las fuentes de la Revelación se prolongó desde el 14 al 21.XI. 1962. El resultado de la votación –que no alcanzaba las dos terceras partes requeridas en el Reglamento para devolver el esquema– provocó la intervención de la autoridad personal de Juan XXIII para solucionar el *impasse* procedimental que ese resultado suponía, salvaguardando así la voluntad conciliar al respecto. El papa decide su reelaboración por una comisión mixta. Del 23-26.XI.1962 los Padres discuten el esquema *De instrumentis communicationis socialis*.

a) *Esquema sobre la unidad*

Del 26-29.XI los Padres discuten el esquema sobre la unidad preparado por la Comisión para las Iglesias Orientales, titulado «*Ut omnes unum sint*», en el que se trataba sólo de las Iglesias orientales. Su historia en este primer periodo fue breve. Las observaciones de los Padres propugnaron la fusión de este esquema con los demás textos preparatorios que se ocupaban del Ecumenismo. Así se decidió: los Padres conciliares «aprueban [el decreto] como documento en el que se recuerda aquello que hay de común en la fe y como signo del recuerdo y benevolencia hacia los hermanos separados del Oriente. Este decreto, sin embargo, una vez tomadas en consideración las observaciones que serán presentadas, será propuesto en un único documento junto con el decreto *De Oecumenismo*, preparado por el Secretariado para la unidad de los cristianos, y el cap. XI *De oecumenismo* del esquema de la constitución dogmática *De ecclesia*»¹⁰.

Dicha reelaboración de los textos fue llevada a cabo por el Secretariado para promover la unión de los cristianos, junto con la Comisión doctrinal y la Comisión para las Iglesias orientales. Se acabó el trabajo poco antes del fallecimiento de Juan XXIII, quien pudo todavía decidir su envío a los Padres conciliares para el segundo periodo conciliar de 1963. Así comenzaría su andadura el texto del que finalmente saldrían el Decr. *Unitatis redintegratio*¹¹, y la Decl. *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa.

¹⁰ ASI/4, 9.

¹¹ Cf. la historia y estructura del Decreto sobre el ecumenismo en A. Bea, *El camino hacia la unión después del Concilio* (Barcelona 1967) 37-

b) *El esquema de Ecclesia*

Del 1 al 8 de diciembre, en las seis últimas Congregaciones generales los Padres discutieron el esquema preparatorio de *Ecclesia «Aeternus Unigeniti Pater»*, articulado en once capítulos¹². Este esquema fue distribuido a los Padres el 23. XI de 1962, durante la 25ª Congregación general. Permanecía materialmente unido al mismo, como cap. XII, el *Schema Constitutionis dogmaticae de Beata Maria Virgine Matre Dei et Matre hominum*. A finales de noviembre, sin embargo, ya circulaba entre los Padres el esquema belga atribuido al teólogo de Lovaina G. Philips¹³. Este esquema sería completado hasta constituir, en unos meses, el nuevo esquema *Lumen Gentium*. En diciembre de 1962 circulaba otro esquema de origen alemán¹⁴.

c) *Discusión en el Aula conciliar*

Presentado el día 1 de diciembre por el card. A. Ottaviani y F. Franic¹⁵, será discutido desde la 31ª Congregación general hasta la 36ª del día 7. Tomaron la palabra 77 padres¹⁶. El día 8 se celebra la segunda sesión pública de clausura de este primer periodo del Concilio con la alocución de Juan XXIII¹⁷.

Los diversos capítulos de este esquema preparatorio dan ya una idea de su orientación: Cap. I. Naturaleza de la Iglesia militante. Cap. II. Miembros de la Iglesia militante y necesidad de la misma para salvarse. Cap. III. El episcopado como supremo grado del sacramento del Orden, y el sacerdocio. Cap. IV. Los Obispos residenciales. Cap. V. Los estados de perfección evangélica. Cap. VI. Los laicos. Cap. VII. El magisterio de la Iglesia. Cap. VIII. Autoridad y obediencia en la Iglesia. Cap. IX. Relaciones entre la Iglesia y el estado. Cap. X. Necesidad que tiene la Iglesia de anunciar el

43; más detallado en C.-J. Dumont, «Genèse du décret sur l'oecuménisme», *Istina* 10 (1964) 443-466.

¹² AS I/4 12-91.

¹³ Cf. Gil Hellín, *cit.*, 694.

¹⁴ Cf. Gil Hellín, *cit.*, 716.

¹⁵ AS I/4, 121-122.

¹⁶ AS I/4, 126-391.

¹⁷ AS I/4, 391-393.

Evangelio a todas las gentes y en todas partes. Cap. XI. El Ecumenismo.

El esquema clarificaba sobre todo aspectos doctrinales. Encontró críticas, y era impugnado por los esquemas alternativos que ya circulaban dentro y fuera del Aula. Interrumpida la discusión sobre el esquema *de Ecclesia*, se prefirió finalmente su revisión profunda, que desembocó en la elaboración de un segundo texto durante la intersesión de 1963 a partir del esquema de G. Philips.

2. La intersesión (1962-1963)

El primer periodo se cerraba sin aprobar documento alguno. Correspondía ahora dirigir el trabajo —realizado en Comisiones y Subcomisiones— a partir del ingente material que ocupaba al Concilio. En diciembre de 1962 se presentó a los Padres una concentración en veinte (posteriormente todavía se redujo el número) de las decenas de esquemas todavía pendientes. Juan XXIII estableció un *Ordo agendorum* para la intersesión, y al mismo tiempo creaba la Comisión Coordinadora, como instancia reguladora de las tareas del Concilio, particularmente importante en tiempos de intersesión. La Comisión trabajó según las directrices dadas por Juan XXIII el 5 de diciembre de 1962. Estas decisiones adquirirían un significado inesperado, a la vista de la enfermedad del papa. El 8 de febrero los Padres recibían la carta *Mirabilis ille* de Juan XXIII¹⁸, fechada en la fiesta de la Epifanía, que constituía una cierta «despedida» del papa, y que resultó tranquilizadora para el futuro del Concilio.

Los nuevos esquemas trabajados en la intersesión, una vez aprobados por la Comisión Coordinadora, eran sometidos a la autorización del papa para su distribución. A los esquemas *de Ecclesia* conocidos, se añaden ahora otros materiales de origen chileno, romano y francés¹⁹. Todos coincidían en la disminución de capítulos, de modo que la exposición de la doctrina se concentrase sobre contenidos principales: naturaleza y propiedades de la Iglesia; la jerarquía

¹⁸ DMC V, 499-511.

¹⁹ Cf. Gil Hellín, *cit.*, 762, 681 y 751 respectivamente.

sagrada con especial referencia al episcopado; los laicos; el significado eclesiológico de los estados de perfección. Con el fin de acelerar los trabajos, según el deseo de la Comisión coordinadora, la Comisión doctrinal constituyó en febrero una Subcomisión «*de Ecclesia*» encargada de reelaborar el esquema, después examinado por la Comisión Doctrinal y transmitido, finalmente, a la Comisión Coordinadora para su aprobación.

a) *El «esquema Philips»*

La Subcomisión *de Ecclesia* se reúne por vez primera el 25 de febrero de 1963. El card. Ottaviani, presidente de la Comisión doctrinal, informa de la solicitud de la Comisión Coordinadora para que, más que hacer un Esquema completamente nuevo, se reelaborase lo mejor del material del viejo: «*ne quid novi fieret, sed ut materia optima in Constitutione de Ecclesia contenta, alio modo ordinaretur, abbreviaretur, ommissis condemnationibus et iis quibus apparuerat discordia*». Pero en la reunión del día siguiente, sin descartar esta autorizada sugerencia, el card. König propuso como borrador el preparado por G. Philips, opinión que fue admitida, y se determinaba que también se tuvieran a la vista los demás esquemas: los de Parente, y el alemán, chileno, francés.

b) *Trabajo de la Subcomisión: nuevo esquema «Lumen gentium»*

El esquema de Philips estaba articulado en 4 capítulos: 1. El misterio de la Iglesia; 2. La jerarquía, y, en particular, sobre el episcopado; 3. Los laicos; 4. Los estados de perfección.

La Subcomisión trabaja sobre los caps. I y II. El cap. III fue examinado y completado por una Comisión mixta de la Comisión doctrinal y la Comisión de los Laicos, y el cap. IV por otra mixta de la Doctrinal y la de Religiosos. El esquema asumía parte del trabajo de la Comisión teológica preparatoria, del que se recogían resumidamente bastantes puntos. La tarea se centró principalmente en la primera mitad del esquema primitivo. De la segunda parte se retienen algunos pasajes. El único capítulo abandonado fue el IX, que trataba de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. También el capí-

tulo XI sobre el Ecumenismo no aparece en el nuevo esquema, ya que es unificado con el esquema sobre la unidad de la Iglesia preparado por la Comisión preparatoria para las Iglesias Orientales y con el esquema procedente del Secretariado para la unión de los cristianos.

El Esquema fue sometido a la Comisión Coordinadora en los meses de mayo y julio. El cardenal Suenens recomendaba a la Comisión la aceptación del esquema: «el nuevo texto se abstiene de cuestiones controvertidas entre los teólogos, expone la verdadera doctrina de modo irénico, coherente y equilibrado»²⁰. Entonces sucedió algo que será decisivo para el magisterio eclesiológico del Concilio. Nos referimos a la célebre propuesta del card. Suenens de anteponer el capítulo sobre el Pueblo de Dios al capítulo sobre la jerarquía, que tantas consecuencias iba a tener para la comprensión de la Iglesia y del ministerio jerárquico. No cabe enfatizar suficientemente la enorme trascendencia de este cambio. La Comisión decidirá, según esa propuesta, plantear al Concilio que el cap. III se divida en dos nuevos: sobre el Pueblo de Dios y sobre los Laicos, y además según ese nuevo orden: *de Ecclesiae mysterio*; *de Populo Dei in genere*; *de Episcopis et constitutione hierarchica Ecclesiae*; *de Laicis*; *de vocatione ad sanctitatem*. Este esquema *Lumen gentium* fue aprobado por el papa en mayo y enviado en julio a los obispos, dividido en cuatro capítulos (con la propuesta de la aceptación conciliar de la sugerencia de Suenens, como ocurrió).

Los 4 capítulos van precedidos de una introducción general que, con las palabras iniciales *Lumen Gentium*, quiere describir a la Iglesia en relación con Cristo, cuya luz resplandece sobre el mundo. Las palabras *Lumen gentium* provienen del Radiomensaje de Juan XXIII del 11 de septiembre de 1962: «Nos parece aquí un recuerdo oportuno y feliz al simbolismo del cirio pascual. En un momento de la liturgia suena su nombre: *Lumen Christi*. La Iglesia de Jesús, desde todos los puntos de la tierra responde: *Deo gratias, Deo gratias*, como diciendo: *Lumen Christi: lumen Ecclesiae: lumen gentium*. ¿Qué es, en realidad, un Concilio Ecuménico, sino la renovación de este encuentro con el rostro de Cristo

²⁰ AS V/1, 463.

resucitado, Rey glorioso e inmortal, radiante para toda la Iglesia, para salvación, alegría y esplendor de todo el género humano?»²¹.

El 31.VIII.1963 la Comisión Coordinadora determina que el siguiente periodo conciliar comience con el examen de los esquemas *de Ecclesia* y *de Beata Maria Virgine*. Los Padres enviarán observaciones escritas antes de la reanudación de los trabajos. El 30.IX.63 será presentado al Concilio en la 37ª Congregación general.

II. JUAN XXIII Y EL CONCILIO VATICANO II

Una vez recordado –a grandes rasgos– el transcurso inicial del Concilio es momento de indagar la incidencia del papa Juan XXIII en estos primeros meses de trabajo.

1. *Intervenciones de Juan XXIII*

La relación del papa con el Concilio se refleja, sin duda, en sus actos de gobierno del Concilio; pocos, aunque significativos. Durante la preparación y la primera fase del Concilio, Juan XXIII actúa discretamente; no desea condicionar al Concilio, sino observar el desarrollo inicial –providencialmente desordenado²²– de los trabajos, y garantizar la libertad de la Asamblea para marcar el rumbo.

Enumeremos brevemente sus intervenciones. Ante todo, el discurso de apertura del Concilio de 11 octubre de 1962, que contiene las ideas principales que influirán en el futuro del Concilio cuando maduren en los Padres. Volveremos sobre esta alocución.

Iniciados ya los trabajos, recibirán el visto bueno de Juan XXIII algunas importantes iniciativas conciliares –correctoras del Reglamento–, como, por ejemplo, el proceso

²¹ AAS 54 (1962) 679-680.

²² La ausencia de plan concreto permitió la iniciativa del Concilio sobre su trabajo.

de elección de los miembros de las Comisiones. Otras veces será el papa quien tome la iniciativa: la de superar la norma del *quorum* impuesto para las elecciones de las Comisiones (20.X.1962); la modificación –decisiva– del Reglamento para otorgar al Secretariado para la unidad de los cristianos el estatuto de Comisión Conciliar de pleno derecho (22.X.1962); la designación de nueve miembros suplementarios para las Comisiones (29.X.1962).

Su decisión de retirar el esquema *de fontibus revelationis* (21.XI.1962), además de solucionar el problema de procedimiento, significaba que Juan XXIII no quería imponer un texto que no alcanzara un consenso amplio. De otra parte, el papa se sentía sensible a las opiniones manifestadas por los Padres acerca del futuro trabajo del Concilio. En este contexto habría que situar sus decisiones para la intersesión: el *Ordo agendorum*, la reducción de esquemas, y la simultánea constitución de la Comisión Coordinadora Central; el impulso de las Comisiones y Subcomisiones «mixtas» para la redacción de los textos conciliares (disminuyendo el protagonismo de la Comisión doctrinal), etc. Finalmente, la carta de Juan XXIII *Mirabilis ille*, de 6 de enero de 1963, dirigida a los Padres conciliares recuerda que les incumbe desarrollar el trabajo –que ahora se reorganiza– en la forma por ellos deseada²³. Estas intervenciones del papa consolidarán la orientación iniciada por los Padres durante el primer periodo, y propician la formación –prolongada ulteriormente– de lo que se ha llamado la «conciencia conciliar», esto es, la asunción práctica por los Padres, de manera colegial, de la naturaleza y objetivos del Concilio.

Es interesante subrayar que la reorganización del orden del día del Concilio –el *Ordo agendorum*– se inspirará explícitamente en la alocución inaugural de Juan XXIII de 11 de octubre: es el fin renovador y el estilo «pastoral» el criterio que ha de regir el contenido y forma del magisterio conciliar. Y es que la real incidencia del papa se evidencia sobre todo en la fisonomía del Concilio que Juan XXIII dibuja paulatinamente, y que influye de modo progresivo en el espíritu de los Padres. En efecto, el papa, además de tomar decisiones determinadas, principalmente habla. En sus discursos y pala-

²³ DMC V, 499-511.

bras –previas o simultáneas al inicio de los trabajos– sitúa el Concilio en un plano de motivaciones evangélicas de «renovación», de *aggiornamento* –según la palabra que se hace lema–, de preocupación pastoral ante el momento en que la Providencia ha situado la Iglesia. Resulta significativo que parte de las reacciones de los Padres ante los esquemas preparatorios se remitan al carácter «pastoral» y «ecuménico» del Concilio. Es aquí donde la influencia de Juan XXIII determinará el futuro del Concilio.

2. Su idea de Concilio

Cuando en enero de 1959 anuncia su decisión ante los cardenales, el papa mencionaba la institución conciliar como instrumento de extraordinaria eficacia para la Iglesia en «periodos de renovación»²⁴. Recordemos que la convocatoria del Concilio no fue tanto el resultado de un proceso explícito de reflexión, sino un movimiento impulsado y acompañado por lo que podemos llamar el «instinto e inspiración» de Juan XXIII²⁵. Sin abundar entonces en los motivos de su decisión, Juan XXIII expondrá durante la preparación conciliar –y en contextos diversos– una idea de Concilio. No señala, sin embargo, un fin determinado, como por ejemplo la solución de una controversia, herejía o cisma; tampoco existía en la mente del Pontífice un plan de trabajo formalmente expuesto, sino más bien un horizonte presentido, que el Concilio libremente habría de determinar en sus contenidos.

No se trataba, sin embargo, de una «inspiración» vacía. Hay en su decisión un discernimiento, desde la fe y la esperanza, del momento presente²⁶. La Iglesia se halla «en el umbral de una nueva época»²⁷; en un momento histórico –dirá en la constitución apostólica de convocación del

²⁴ DMC I, 132.

²⁵ Cf. L. Capovilla, «Il concilio ecumenico Vaticano II: la decisione di Giovanni XXIII. Precedenti storici e motivazioni personali», en G. Galeazzi (ed.), *Como si è giunti al concilio Vaticano II* (Milano 1988) 15-60.

²⁶ Así, por ej., en la bula de convocación del Concilio *Humanae salutis* (25.XII.1961): DMC IV, 868; Exh. *Sacrae laudis*, 6.I.1962: DMC IV, 882).

²⁷ DMC IV, 882.

Concilio- que reclama seguir «la recomendación de Jesús que nos invita a discernir los “signos de los tiempos” (...) y encontrar en medio de tantas tinieblas las innumerables señales que incitan a la esperanza»²⁸. La Iglesia entra «en una época que podríamos llamar de ‘misión universal’»²⁹. Por esto, el Concilio no será la continuación del Vaticano I, interrumpido en 1870, sino que será «nuevo», el Vaticano II³⁰.

En la intención de Juan XXIII no se trataba sólo de ratificar o prolongar el magisterio pontificio precedente, o de renovar las condenas de los errores del tiempo. El contexto histórico reclama exigencias nuevas³¹. La Iglesia se encuentra «en el amanecer de una nueva época»³². En relación con los concilios precedentes, «la situación de hoy es diferente. Ahora el alma se encuentra como invadida por una alegría sobrenatural frente a una verdadera epifanía, a una revelación que no se limita a uno u otro tema, sino que alcanza todo para presentar la Iglesia en todo su esplendor permanente e inmaculado al mundo de hoy»³³. Los objetivos del Concilio habrían de acrecentar el compromiso de los cristianos, agrandar los ámbitos de la caridad, ampliar el espíritu y el corazón³⁴.

Será necesario un nuevo tono y sensibilidad para la presentación de la fe: «Es bien natural que la novedad de los tiempos y de las circunstancias sugieran formas y actitudes diferentes para la transmisión externa y la expresión de la misma doctrina»³⁵. Habrá que tomar nota de los «signos de los tiempos», para acomodar, renovar, «precisar y distinguir

²⁸ DMC IV, 868.

²⁹ DMC II, 654.

³⁰ Sobre el nombre que llevaría el Concilio cf. G. Caprile, *Il concilio Vaticano II*, I/1, 169. El autor se ocupó de los intentos precedentes de convocar un concilio durante Pío XI y Pío XII en *La Civiltà Cattolica* 117/3 (1966) 27-39; 120/2 (1969) 121-133; 563-575; 117/3 (1966) 209-227.

³¹ Cf. G. Martina, «El contexto histórico en que nació la idea de un nuevo concilio ecuménico», en R. Lauterelle (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas* (Salamanca 1989) 25-64.

³² DMC IV, 868, 882.

³³ *Acta praeparatoria* I, 44.

³⁴ Cf. DMC I, 903.

³⁵ DMC V, 13, en referencia al Conc. de Trento.

entre lo que es principio sagrado y Evangelio eterno y lo que pertenece al tiempo mudable»³⁶. El Concilio, en consecuencia, habrá de tener –según la mente de Juan XXIII– «finalidades esencialmente pastorales»³⁷. El Vaticano II será un «concilio pastoral». En la mente de Juan XXIII va unida esta preocupación «pastoral» con la idea de «renovación». El Concilio será del tipo de los concilios de «reforma»³⁸, que aspira no tanto –o no sólo– a cambios institucionales o precisiones doctrinales, sino a una fidelidad a la tradición que repristine la vida cristiana en el momento que vive la Iglesia.

a) *La dimensión «pastoral»*

Esta característica «pastoral» no dejaba entonces de producir perplejidad a la hora de cualificar el trabajo de un concilio. La palabra «pastoral» en aquellos momentos –recordémoslo– significaba algo más bien privado de relevancia teológica: son las estrategias pastorales, acomodadas a las circunstancias; es lo disciplinar y jurídico, frente a lo «doctrinal»; la *fides* y las *mores*. «Doctrina» será, ante todo, el aspecto cognoscitivo de la fe, diverso de la disciplina. Por este motivo el *modo* de «magisterio doctrinal» desarrollado especialmente a partir del s. XIX, privilegia las claras formulaciones de la fe y la refutación de los errores con una expresión elaborada por la técnica teológica del momento.

Juan XXIII entiende que el Concilio debería exponer de otro modo la «doctrina», no al modo habitual de la «actividad de los doctores», de los teólogos; no desea una exposición académica, o un magisterio de controversia y polémico. El papa Juan no era un especialista en teología, y no explicita cómo ha de hacerse en concreto lo que propone. Pero hay en su ministerio una teología implícita que supone una profun-

³⁶ DMC, 250.

³⁷ DMC V, 516.

³⁸ Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, cit. en nota 1, 76.

³⁹ Cf. G. Ruggieri, «Notes pour une théologie du pape Roncalli», en G. Alberigo (dir.), *Jean XXIII devant l'histoire*, (Paris 1989) 287-320. Se ha visto en la «pastoralidad» un rasgo característico de la vida de Juan XXIII: cf. A. y G. Alberigo, *Giovanni XXIII. Profezia nella fedeltà*, (Brescia 1978) 38-49; Id., «Jean XXIII et Vatican II», cit., 206 (nota 31); Id., «Critères herméneutiques pour une histoire de Vatican II», en J. P. Jossua-N. J. Sed (dir.), *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré* (Paris 1992) 269-271.

dización teológica en la fe y su transmisión³⁹. Con ocasión de la constitución de las Comisiones preparatorias, en noviembre de 1960, afirmará que el Concilio ha de ocuparse «más que de uno u otro punto de doctrina o de disciplina (...), de revalorizar y poner en plena luz la substancia del pensamiento y de la vida humana y cristiana, de la que la Iglesia es depositaria y maestra a lo largo de los siglos»⁴⁰. Será un concilio «pastoral», que ponga el acento en el contenido positivo de la enseñanza cristiana, que necesitará un género literario inhabitual en el magisterio de los últimos siglos⁴¹.

Un lugar propio hay que conceder, a la hora de abordar el carácter pastoral del Concilio, a la alocución inaugural *Gaudet Mater Ecclesia* (8.X.1962)⁴², que jugará un importante papel para su orientación, junto con el radiomensaje del papa de 11 de septiembre de 1962⁴³. Se trataba de una alocución muy trabajada por el papa —escrita por él mismo «de la primera a la última palabra»⁴⁴. Su discurso iba más allá de un texto de circunstancias; Juan XXIII repitió en diversas oca-

⁴⁰ DMC III, 18.

⁴¹ Cf. J. O'Malley, «Vatican II: Historical Perspectives on its Uniqueness and Interpretation», en L. Richard-D. Harrington-J. O'Malley, *Vatican II: The Unfinished Agenda. A Look to the Future*, (New York 1987) 22-32.

⁴² Cf. AAS 54 (1962) 786-796. Existe edición crítica del texto establecido a partir de varias versiones: A. Melloni, «Sinossi critica dell'alocuzione di apertura del Concilio Vaticano II *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII», en G. Alberigo-A.Melloni, *Fede, Tradizione, Profezia*, cit. en nota 3, 239-283; P. Hebblethwaite, «Le Discours de Jean XXIII à l'ouverture de Vatican II», *Recherches des Sciences Religieuses* 71 (1983) 203-212.

⁴³ Cf. G. Alberigo, «Formazione, contenuto e fortuna dell'alocuzione», en *Fede, tradizione, profezia*, cit. (en nota 3), 217-222. Es interesante para conocer el trasfondo de ambas intervenciones de Juan XXIII la documentación publicada por el card. Suenens en *Nouvelle Revue Théologique* (1985) 3-21. Como se sabe, el papa sintonizó con la propuesta del card. Suenens sobre la organización del trabajo del Concilio alrededor de los ejes *Ecclesia ad intra-Ecclesia ad extra*. Aunque el cardenal la propuso en Aula en su intervención de diciembre sobre el esquema de *Ecclesia*, la había puesto ya antes en conocimiento de Juan XXIII, quien se hizo eco de ella en su radiomensaje de 11 de septiembre.

⁴⁴ L. Capovilla, *Giovanni XXIII. Quindici letture* (Roma 1970) 197.

siones las ideas principales de esta alocución⁴⁵. El papa no ofrecía plan alguno de trabajo al Concilio, y tampoco hacía referencia a los esquemas ya preparados. No es una exposición sistemática, que determine objetivos inmediatos del Concilio, sino una expresión de su orientación profunda.

De nuevo recuerda el papa que el Concilio no se ocupará de uno u otros temas, sino de expresar el significado del Evangelio en la nueva época: continuidad, pues, en la doctrina, pero con una presentación según las exigencias y oportunidades de los tiempos presentes, asumiendo desde la fe los cambios modernos.

El papa presenta ante los Padres conciliares el objetivo al que debe aspirar el Concilio. El *praecipuum concilii munus* es la *doctrina tuenda et promovenda*, y en consecuencia, no sólo el *conservare et repetere*⁴⁶. El papa exhorta a la proposición del *depositum fidei* con nuevas expresiones: que «el sagrado depósito de la doctrina cristiana» sea defendido y propuesto *–proponatur–* distinguiendo entre sustancia de la fe y su formulación⁴⁷: «est enim aliud depositum fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus quo eadem enuntiantur». La Iglesia no debe adoptar una actitud defensiva (lo repite cinco veces de modos diversos), sino más bien *promover* la fe, ofrecer una proposición *eficaz* de la fe. El Concilio, pues, debería enunciar con profundidad la sustancia de la doctrina, y abrir la solicitud de la Iglesia hacia todos los campos de la existencia humana, la política, la economía, en fin, al hombre entero.

Juan XXIII no deseaba para el Concilio la condena de errores (por lo demás, ya condenados por el magisterio reciente en los ss. XIX-XX). «El papa Juan XXIII había insistido –comenta G. Philips– en la refutación de las doctrinas erróneas con los siguientes términos: “A estos errores la Iglesia se ha opuesto siempre, los ha condenado frecuente-

⁴⁵ DMC IV, 612, 765; V, 13, 30, 55, 98, 289, 457-458, 506-509, 509-510.

⁴⁶ Cf. E. Klinger. «Der Glaube des Konzils. Ein dogmatischer Fortschritt», en E. Klinger-K-Wittstadt (ed.), *Glaube in Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, (Fribourg-Basel-Vienne 1984) 615-626.

⁴⁷ Para esta distinción en Juan XXIII, cf. F. M. Willam, *Vom jungen Angelo Roncalli (1903-1907) zum Papst Johannes XXIII (1958-1963)*, (Innsbruck 1967).

mente y con muy severo rigor. Por lo que atañe a la hora presente la esposa de Cristo prefiere emplear el remedio de la misericordia antes que usar las armas de la severidad: cree que, en vez de condenar, hay que proveer a las actuales necesidades mostrando mejor el valor de la doctrina⁴⁸. Consiguientemente nada de anatemas⁴⁸. Se trata de pasar de la severidad a la «medicina de la misericordia»; de mostrar la validez de la doctrina más que de condenar: *magis quam damnando, suae doctrinae vim uberius explicando*.

Juan XXIII sitúa el Concilio frente a un amplio horizonte; no ante simples acontecimientos puntuales. El Concilio habría de ser una «afirmación solemne de la unión con Cristo y su Iglesia», una ocasión de «conocimiento más amplio y profundo» de las posibilidades de la Iglesia en relación con la sociedad humana, con una actitud de acogida, y no de condena. Será una «nueva Pentecostés», un acontecimiento de luz y conversión⁴⁹. Sitúa el Concilio en la historia, preocupado del tiempo presente, del «orden actual de las cosas» que valora positivamente frente a los «profetas de desgracias». Un optimismo que se enraíza en la fe en la providencia que guía la historia, y lee desde Dios los «signos de los tiempos».

Por estos motivos, el «modo de presentar el *depositum fidei*» será el de un «magisterio de carácter ante todo pastoral», que expone la doctrina *ea ratione quam tempora postulant nostra*, frase que en el *original* del papa se lee: «...autentica dottrina, anche questa studiata ed esposta attraverso le forme della indagine e della formulazione letteraria del pensiero moderno». «Pastoral» en Juan XXII implica necesariamente la «doctrina», pero expuesta de *modo* «pastoral». El *depositum fidei* no se limita a ideas o afirmaciones abstractas sino que incluye en su seno la vida litúrgica y orante, la experiencia de fe, las circunstancias concretas, históricas y vitales de los cristianos.

Una vez iniciadas las tareas conciliares sigue presente la idea. El *Ordo agendorum* para la intersesión recordaba los fines del Concilio, remitiéndose a la alocución inaugural de

⁴⁸ G. Philips, cit., 24.

⁴⁹ Sobre el alcance de esta designación cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, (cit. en nota 1) 51.

Juan XXIII, subrayando ahora la necesidad de una exposición de la doctrina que siguiese los modos de la expresión del pensamiento moderno según las necesidades de un magisterio pastoral, propio de la «maternidad» de la Iglesia, llena de bondad y misericordia con sus hijos⁵⁰. Durante el periodo de intersesión, el papa reitera en sus recomendaciones a la Comisión de Coordinación, en marzo de 1963, que la doctrina debe ocupar un lugar central en el Concilio, pero debe considerarse en función de su fin pastoral, sin dirimir cuestiones disputadas⁵¹. Poco antes de su muerte aún recordará a los Padres conciliares que «los representantes de la Iglesia no quieren refugiarse en una isla o encerrarse en un castillo (...). Aquel que se limitara a contemplar el cielo luminoso y a guardar, como un tesoro oculto, la verdad transmitida por los antiguos no avanzaría en el camino adecuado»⁵². «La *Gaudet Mater Ecclesia* sellaba así –anota G. Ruggieri– el inicio y el final de los trabajos conciliares, verdadero punto de referencia para el debate del I periodo»⁵³.

b) La dimensión «ecuménica»

Otro de los objetivos del Concilio según Juan XXIII «se refería a la *apertura ecuménica* que, más adelante, ha de llegar a ser una de las preocupaciones mayores del concilio»⁵⁴, tema que conocerá la enorme expansión de la década de los sesenta, tras su reconocimiento oficial por el Concilio⁵⁵. En el anuncio de enero de 1959, Juan XXIII consideraba el Concilio como «una invitación renovada a los fieles de las Iglesias separadas para participar con nosotros en este banquete sagrado y fraternal»⁵⁶.

⁵⁰ AS I/1, 96-98.

⁵¹ AS V/1, 260-261.

⁵² DMC V, 457-458.

⁵³ G. Ruggieri, «Il difficile abbandono dell'ecclesiologia controversista», en G. Alberigo (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. 2 (Bologna 1996) 327.

⁵⁴ G. Philips, *cit.*, 27.

⁵⁵ Cf. E. Fouilloux, «L'Ecumenismo da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II», en M. Guasco-E. Guerriero-F. Traniello, *Storia della Chiesa*, vol. XXV/2. *La Chiesa del Vaticano II*, parte 2 (Cinisello Balsamo 1994) 249-270.

⁵⁶ Según el texto original del papa, algo diverso de la versión oficial: DMC I, 133.

No era una mera declaración de buenas intenciones. Con el Concilio en perspectiva, Juan XXIII constituye el organismo –solicitado por distintas partes⁵⁷– dedicado a establecer relaciones con los cristianos no católicos. En 1960 comienza su andadura el Secretariado para la unión de los cristianos –cuyo precedente fáctico era la «Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas»–, que será incluido entre las comisiones conciliares preparatorias. Es sabido que el trabajo conducido por su Presidente, el Card. Bea, disfrutó del apoyo y sintonía personal de Juan XXIII, que lo otorgó en circunstancias y con alcance trascendentales para la causa ecuménica en el Concilio: la elevación del Secretariado al rango de Comisión conciliar (y con ello la validez de su trabajo en los esquemas de ecumenismo, sobre el pueblo hebreo y la libertad religiosa), su participación en la reelaboración del esquema *de fontibus revelationis*; la invitación de «observadores» no católicos en el Concilio –que trasciende la mera presencia física para incidir en el trabajo conciliar–, etc.⁵⁸

Este apoyo no era inútil, dado el temor que algunos experimentaban ante un tema todavía pendiente de clarificación doctrinal. «La presentación del dogma católico en toda su integridad –precisa G. Philips– se sigue requiriendo, pero evitando suscitar malentendidos u objeciones carentes de fundamento. Es Juan XXIII quien habla: “En estas circunstancias, la Iglesia católica, levantando por medio del concilio la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse madre amante de todos, llena de buena voluntad, paciente, llena de indulgencia y de bondad para con sus hijos separados... Finalmente, por medio de sus hijos extiende ella por todas partes el dominio de la caridad cristiana, que es el instrumento más apto para hacer desaparecer las semillas de la discordia y el más eficaz para promover la concordia. Una paz justa y la unidad fraterna de todos”»⁵⁹.

⁵⁷ Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, cit. en nota 1, 39, nota 58; 45.116.118.128.

⁵⁸ Cf. S. Schmidt, «Giovanni XXIII e il Segretariato per l'unione dei cristiani», *Cristianesimo nella Storia* 8 (1987) 95-117. Para una visión de conjunto del ecumenismo en el Concilio cf. M. Velati, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952-1964)* (Bologna 1996).

⁵⁹ G. Philips, *cit.*, 27.

En los meses posteriores Juan XXIII reiteró la aspiración ecuménica del Concilio, aspecto que, en realidad, se hallaba íntimamente unido con la renovación pastoral: «Una vez que hayamos determinado, convenido, indicado las mejores soluciones en relación con las nuevas exigencias de los tiempos, podremos indicar a los hermanos separados el camino seguro para esa unidad a la que también ellos aspiran ardientemente»⁶⁰. Meses más tarde, en junio de 1961, reaparece una similar consideración: «Dios quiere que al trabajo sobre las condiciones de vida y el *aggiornamento* de la Iglesia (...) se añada otro resultado: la andadura hacia el reagrupamiento del rebaño místico de nuestro Señor»⁶¹.

Pero estas incipientes alusiones se explicitan de nuevo en la alocución *Gaudet Mater Ecclesia*, donde señala como objetivo del Concilio «la unidad de entre los católicos, sólida y ejemplar; la unidad de los cristianos pertenecientes a las diferentes confesiones de los que creen en Cristo, ortodoxos, protestantes, etc.; la unidad de los que pertenecen a las diferentes familias religiosas no cristianas, que representan la parte más importante de las criaturas humanas, rescatadas también ellas por la sangre de Cristo, pero que no han participado todavía de la gracia y de la Iglesia de Jesús el Redentor»⁶².

No se trataba de un «concilio de unión» –según los precedentes de Lyon y Florencia– que congregue a todas las Iglesias cristianas, sino de un Concilio de la Iglesia católica que preparase la unidad: búsqueda de la convergencia en lo común; valoración positiva de los elementos cristianos presentes fuera del marco visible de la Iglesia Católica; la importancia reconocida al bautismo con fundamento de unidad; la cooperación de todos en el camino hacia la unidad, y no sólo el retorno de unos sin el movimiento recíproco de otros, etc.

Con esas orientaciones el papa aspiraba a un Concilio capaz de renovar la Iglesia ante las nuevas exigencias de la evangelización, que la sitúe en una nueva fase de testimonio y anuncio en fidelidad a la tradición. A la vez, el carácter

⁶⁰ DMC II, 576.

⁶¹ DMC III, 574-575.

⁶² Según el manuscrito original (ed. Melloni, 277-278), algo diverso de la versión oficial.

«pastoral» al que apelaba suscitó un enorme debate hermenéutico tanto para el contenido de los temas que habrían de ser tratados en el Concilio (desde la Liturgia a la Iglesia en el mundo contemporáneo, pasando por la libertad religiosa, el ecumenismo, etc.), como el estilo de sus textos (expositivo, exhortatorio, etc.).

III. LA RECEPCIÓN DEL «PROYECTO» DE JUAN XXIII

La finalidad «pastoral» del Concilio sólo paulatinamente madura en los Padres conciliares. En la fase antepreparatoria pocos obispos captan todavía el significado de la convocatoria de Juan XXIII⁶³. En algunos debates de la Comisión central preparatoria, y en las primeras respuestas durante el verano de 1962 sobre los esquemas preparatorios, se apela esporádicamente –y con escasa fortuna⁶⁴– a esta característica.

La alocución inaugural *Gaudet Mater Ecclesia* «hizo desde el primer día –comenta Philips– una impresión muy profunda. En ella irán a buscar apoyo las discusiones ulteriores»⁶⁵. Pero el efecto real no fue inmediato, y en un primer momento solamente pocos advertían el sentido programático de sus principios⁶⁶, en relación con la reforma de la

⁶³ Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, cit. en nota 1, 126.

⁶⁴ «Quando in Commissione centrale ci lamentavamo sull'indole non pastorale dello schema [de fontibus revelationis] eravamo voce di coloro che gridano nel deserto», Mons. Hurley, AS I/3, 199.

⁶⁵ G. Philips, *cit.*, 27. «La *Gaudet Mater Ecclesia* apparve subito ai più avvertiti come il centro catalizzatore dei movimenti di rinnovamento presente in concilio», G. Ruggieri, «La lotta per la pastorality della dottrina: la recezione della 'Gaudet Mater Ecclesia' nel primo periodo del Concilio Vaticano II», en W. Weiß (dir.), *Zeugnis und Dialog: die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag* (Würzburg 1996) 122.

⁶⁶ Cf. G., Alberigo, «Formazione, contenuto e fortuna dell'allocuzione», *Fede, tradizione, profezia*, cit. (en nota 3), 221-222. «La *Gaudet Mater Ecclesia* apparve subito ai più avvertiti come il centro catalizzatore dei movimenti di rinnovamento presente in concilio», G. Ruggieri, *cit.*, 122. Entre quienes prestaron una especial atención a las palabras pontificias estaba O. Semmelroth: «Die Ansprache ist sehr bedeutsam und

Iglesia, con un magisterio cristocéntrico, con la nueva expresión de la fe de siempre, con la importancia de la unidad de los cristianos⁶⁷.

Pero ya desde el inicio del periodo conciliar se advierte la presencia del mensaje pontificio. La trascendencia del carácter pastoral del Concilio para el Ecumenismo movía al card. Bea a propugnar un programa de trabajo en la «expositio» que presentó en el seno de la Comisión para Asuntos Extraordinarios del Concilio. Bea sintetizaba en cuatro puntos las características de un Concilio pastoral a la luz de la alocución de Juan XXIII. Concluía el Presidente del Secretariado para la unidad de los cristianos que sería oportuno recordar a los Padres la finalidad pastoral del Concilio durante los debates de los esquemas preparatorios. El destino de esta recomendación no fue muy afortunado, pero al menos atraía la atención hacia este importante tema⁶⁸.

En la primera sesión conciliar algunos oradores también se remiten al carácter pastoral del Concilio, bien con ocasión de la discusión del esquema sobre la Sagrada Liturgia, o bien como motivo de su insatisfacción ante el esquema *de fontibus revelationis*, durante los debates del 14 al 21 de noviembre.

a) *La discusión sobre el esquema «de fontibus Revelationis»*

Nadie ponía en duda el fin pastoral marcado por el papa, pero la interpretación de esta finalidad no era fácil⁶⁹. Así lo reflejaba el card. Ottaviani, al presentar el esquema sobre la Revelación, cuando predice que «muchos hablarán de la ausencia de tono pastoral» en el esquema, tal y como ya habían manifestado algunas voces fuera del Aula conciliar

könnte, wenn ihr Tenor Einfluss auf die Konzilsergebnisse hätte, nur segensreich sein» Tagebuch zum II. Vatikanischen Konzil, inedito, nota 12, octubre 1962, cit. por G. Ruggieri, *cit.*

⁶⁷ DMC IV, 612-765; V, 13. 55. 98; 509-510; 457-458; 506-509.

⁶⁸ Cf. G. Ruggieri., *cit.*, 122-124.

⁶⁹ Cf. G. Ruggieri., *cit.*, 125, nota 15.

incluso antes del comienzo de los trabajos⁷⁰. Ottaviani entiende, sin embargo, que el esquema preparatorio es realmente pastoral, ya que el «fundamento de la pastoral» es la doctrina concisa y clara, en un estilo «sellado por una práctica de siglos»; no compete al Concilio encontrar la expresión pastoral de la doctrina, sino a otros que la acomoden a las circunstancias concretas. Mons. Garofalo explicaba en el mismo sentido que «Constitutio ergo nostra est dogmatica, non disciplinaria», pero que era «pastoral» por la razón ya aducida: «indoles constitutionis *pastoralis* dicenda est, quatenus perspicua propositio doctrinae eiusque custodia et defensio maxime ad munus pastorale pertinent et cuique pastorali incepto solidum et necessarium fundamentum praebent»⁷¹. Era una manera de comprender la «pastoralidad» en la que subrayaba algo verdadero, a saber, que no hay posible acción pastoral sin unos principios que la dirijan, para no caer en un pragmatismo infundado y, en consecuencia, la exposición clara de la doctrina resulta de vital importancia para el pastor.

Con todo, otros proponían perspectivas ulteriores. El card. Bea, el 30 de noviembre, propone de nuevo sus ideas ya expuestas antes sobre la «pastoralidad» de la doctrina para argumentar su rechazo del esquema *de fontibus revelationis*, ya que debe dirigirse a los «hombres de hoy» y no tanto a las «escuelas teológicas». Otros le seguían en la idea. Mons. Guerry resumía el problema: «Adaptanda est non ipsa doctrina, sed praesentatio ipsius doctrinae»⁷². Los términos que utiliza son una glosa de Juan XXIII. Mons. Hurley distinguía entre quienes entendían por actitud «pastoral» la pura custodia de la verdad, y quienes entendían no sólo su custodia sino que la querían «predicar y sembrar». Incluso algún obispo favorable al esquema reconocía que, para hacer honor a las

⁷⁰ En efecto, el esquema alternativo redactado por Rahner-Ratzinger sobre la Revelación precisaba en su introducción -con referencia a la *Gaudet Mater Ecclesia*, que la Iglesia, movida por su preocupación pastoral no intentaba proponer un sistema teológico o menos aún formular nuevos dogmas, cuanto más bien «poner la luz del evangelio sobre el candelabro... para que su luz serena brille sobre todos», cf. G. Ruggieri., *cit.*, 126.

⁷¹ AS I/3, 31.

⁷² cf. G. Ruggieri., *cit.*, 131.

palabras del papa, «non sufficit ad hoc magisterium pastorale ut doctrina tradita sit vera, etsi haec veritas fundamentum primum sit omnis authentici magisterii, sed requiritur insuper ut modus tradendi vere pastoralis sit, seu magis aptus ad animos captandos et efficaciter movendos»⁷³. Para Mons. De Smedt el carácter pastoral de la doctrina está en íntima conexión con la finalidad ecuménica del Concilio; y explica que la ecumenicidad significa «quod expositio nostra a non-catholicis exacte intelligi possit»⁷⁴.

Otros intentan, finalmente, una vía de compromiso para el esquema, proponiendo un texto de tipo «pastoral» de introducción a un texto «doctrinal» redactado con el lenguaje técnico propio de la teología (escolástica)⁷⁵. La sugerencia reaparecerá –volveremos sobre ella– en la discusión del esquema *de Ecclesia*.

Es conocido el desarrollo de los acontecimientos. Juan XXIII intervendrá para retirar el esquema *de fontibus revelationis*, y su envío a una Comisión mixta. El Papa recordaba con este motivo que el Concilio de Trento y el Vaticano I ya habían expuesto la doctrina contenida en el esquema; «si tratta quindi, ma questo il papa non lo esplicita e lo lascia concludere agli altri, di presentare questa dottrina per il mondo di oggi. Il concilio, papa e vescovi assieme, aveva cosí, senza ancora metterlo per scritto, fatto forse uno dei mutamenti piú importanti della evoluzione dottrinale della chiesa cattolica: l'opzione per la 'pastoralità' della dottrina»⁷⁶.

b) La discusión sobre el esquema «de Ecclesia»

En relación con el texto *de Ecclesia*, los debates celebrados entre el 1 y el 7 de diciembre ponen de manifiesto que los obispos no acaban de aceptar el esquema que se les presenta, aunque reconocen el trabajo realizado, y la centralidad del tema de la Iglesia en el Concilio. Por lo demás, aún

⁷³ Mons. García Martínez, AS I/3, 214.

⁷⁴ AS I/3, 184-186.

⁷⁵ AS I/3, 61; Morcillo; 39; Quiroga y Palacios; 163; Arriba y Castro; 261; Martínez González; 200-201; Ruotolo; 232; Carli; etc.

⁷⁶ G. Ruggieri., *cit.*, 134.

pesaba la tensión creada durante el examen del esquema sobre las fuentes de la divina Revelación, presentado en Aula y retirado por Juan XXIII, que tenía el mismo origen que el *de Ecclesia*.

No pretendemos aquí analizar las intervenciones de los Padres. Sólo recordar aquellas que se inspiran en las intenciones de Juan XXIII, de las que se hicieron eco no muchos Padres pero sí los suficientes para que de nuevo el card. Ottaviani las reflejara –en sentido inverso– al presentar el esquema *de Ecclesia* en Aula, cuando él mismo otra vez presentía ante los Padres las quejas: el esquema no es ecuménico, no es pastoral, es escolástico, es negativo⁷⁷. En efecto, los Padres conciliares señalan unas deficiencias de planteamiento general, y otras de contenido.

En cuanto a las primeras, los obispos manifiestan que el *modo* de exponer la doctrina en el esquema no era totalmente conforme a la orientación manifestada por el papa Juan XXIII en el discurso de apertura del Concilio, en la que se invitaba a enunciar la doctrina perenne en un *lenguaje* del tiempo. La exposición *abstracta* es incapaz de promover una eficaz renovación de la fe. El texto resulta una yuxtaposición de puntos doctrinales, sin cohesión, más que una síntesis estructurada. No acaban de verse las líneas de fuerza del texto. La gran mayoría de los Padres desean una exposición *pastoral* pero no se está de acuerdo sobre el método para lograrla. Algunos Padres proponen redactar dos documentos: uno de carácter doctrinal; y otro, sobre el mismo tema, pero orientado hacia la vida concreta y escrito en un lenguaje accesible y práctico, dirigido a los fieles. El texto no debería estar orientado a refutar doctrinas y condenar doctrinas.

En cuanto al contenido, muchos Padres conciliares insisten en que un documento doctrinal inspirado por la preocupación pastoral ha de tener en cuenta el aspecto de la *Iglesia-comunidad espiritual* más que el tema Iglesia-sociedad perfecta: no sólo la Iglesia como *institución*, sino como *comunión*. La profundidad del «misterio» que es la Iglesia, y que constituye el objeto de la fe, es la comunión, primera-

⁷⁷ Cf. AS I/4, 121.

mente, con el Dios Trino, que no es expresable en unas categorías jurídicas; comunión del Pueblo de Dios, de los obispos entre sí y con el Papa, comunión en la misión hacia el mundo. Otros Padres señalan que el esquema concede escasa relevancia a la Sagrada Escritura y al patrimonio patrístico. En fin, expresan el deseo de que sean tenidos en cuenta temas concretos como el destino común que une a todos los hombres; el sentido del sufrimiento y de la persecución de la «Iglesia del silencio»; «la Iglesia de los pobres»; la preocupación misionera y la ayuda al tercer mundo; la vocación universal a la santidad para todos los fieles, pues participan en el sacerdocio universal de los fieles; la libertad de conciencia; la significación de la paternidad del obispo; la unidad del colegio de los obispos, incluidos los titulares, en torno al papa; la misión del clero, sobre todo de los párrocos; la perspectiva escatológicas del pueblo de Dios, en camino para la eternidad, etc.

El card. Bea verá sobre todo la raíz de los defectos del esquema preparatorio *De ecclesia* en su contradicción con el espíritu manifestado por el papa en la alocución inaugural⁷⁸. Esta remisión a *Gaudet Mater Ecclesia* ya había aparecido con motivo del esquema *de fontibus revelationis* y con el esquema *Ut omnes unum sint* preparado por la Comisión conciliar para las Iglesias orientales⁷⁹. Al tratar del tema de las separaciones cristianas –decía– había que tener en cuenta la distinción entre el *depositum fidei* y el modo de su formulación. Otros Padres sostienen esa apreciación. La «pastoralidad» de la doctrina viene expresamente reclamada por Mons. Hurley, Fares, Lercaro, Hakim⁸⁰. En las *animadversiones* que en su caso los Padres enviaron por escrito siguen presentes las alusiones a la naturaleza pastoral del Concilio⁸¹.

Fuera de la discusión en Aula, G. Philips daba a conocer un esquema alternativo a finales de octubre⁸², y explica que este texto pretende recoger las zonas valiosas del esquema preparatorio *de Ecclesia*, y a la vez tiene en cuenta las «nor-

⁷⁸ AS I/4, 227ss.

⁷⁹ Cf. AS I/3, 709-712.

⁸⁰ AS I/4, 197ss.; 346-349; 327-330; 358, respectivamente.

⁸¹ Cf. G. Ruggieri., *cit.*, 136.

mas directivas indicadas en la alocución del Sumo Pontífice del día 11 de octubre»; en consecuencia, su esquema seguía una orientación constructiva –afirma su autor– ofreciendo no tanto y sólo la condena de errores sino también la medicina de la misericordia, como pedía Juan XXIII. La Iglesia debía aparecer como «madre afectuosísima de todos, benigna, paciente, así como buena y misericordiosa para con sus hijos separados»⁸³.

De manera que para la posición que representaba este esquema belga resultaba posible y deseable un magisterio pastoral en el que «doctrina y vida» se dieran la mano. El programa del futuro texto eclesiológico habría de acentuar –en contraste con el *de Ecclesia* preparatorio– el enunciado positivo frente al apologético y escolástico; junto a esto, ofrecería una exposición equilibrada en su estructura y temas, atenta a las repercusiones ecuménicas, con un mayor espacio para el patrimonio bíblico, patrístico y la teología contemporánea. Un tratamiento, se concluía, menos institucional y jurídico, con un mayor protagonismo de una visión de la Iglesia como «comunidad»⁸⁴.

La intención «pastoral» implicaba una selección de temas. Ciertamente, el esquema de Philips sería enriquecido –y corregido– con las aportaciones ulteriores; pero el hecho de marcar una dirección era ya importante⁸⁵. El contenido «pastoral» del nuevo esquema habría de caracterizarse –según el deseo de los Padres– por recentrar la visión jurídica de la Iglesia en el marco teológico –evangélico– adecuado (que en el Concilio solía designarse como «su lado místico»): la Iglesia como misterio de la comunión de vida en

⁸² Entregado –en una de las versiones– al card. Bea el 28 de octubre de 1962.

⁸³ Cit. por G. Ruggieri, «Il difficile abbandono dell'ecclesiologia controversista», cit. en nota 56, 327.

⁸⁴ Así lo interpreta A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (Bologna 1975) 151: «L'affiorare della tendenza comunionale nella I sessione e nel rifacimento dello schema».

⁸⁵ Resulta verosímil un cierto compromiso de Philips con el esquema preparatorio *de Ecclesia*. Hasta qué punto este hecho haya podido condicionar el texto definitivo de *Lumen gentium* es una discusión abierta.

Cristo; enraizada en las Personas divinas; la Iglesia es la presencia de Cristo resucitado y vivo en la historia, que actúa por medio de su Espíritu, de los carismas y del ministerio (de aquí la idea de sacramento); el anuncio del evangelio y la santidad, como fines a los que sirve «la institución» eclesial; etc. Especial atención merecía la cuestión de la Iglesia «cuerpo místico de Cristo», en relación con el carácter visible de la Iglesia y sus «miembros». Se aspira a un tratamiento que abarque la doctrina paulina sobre la Iglesia Cuerpo de Cristo en sus aspectos cristológicos y soteriológicos. El tratamiento equilibrado de la jerarquía necesitaba ser integrado con un tratamiento del Pueblo de Dios en su totalidad, del laicado, etc. El episcopado debería ser contemplado en su fundamento teológico y sacramental, y en su responsabilidad colegial en la Iglesia... No hace falta que nos extendamos en analizar en detalle los contenidos propuestos por los Padres y su destino a lo largo del *iter* conciliar. Quienes lo han hecho resumen el «paso decisivo» del primer periodo con esta frase: «la aparición de una nueva problemática: el 'fin pastoral' del concilio»⁸⁶.

Sin embargo, permanece la dificultad de comprender cómo sea posible en la práctica enlazar el carácter doctrinal con el pastoral. Los partidarios del esquema preparatorio de *Ecclesia* aprecian en él precisamente su característica «doctrinal». Transmite una doctrina clara y segura, y pone de relieve al carácter institucional de la Iglesia, aspecto también necesario. Algunos miembros representativos de la llamada «minoría» conciliar se hacen eco del fin pastoral deseado por el papa –lo hemos dicho antes– pero no ven posible conjugar esta finalidad con la exposición de la doctrina.

Así se entiende la propuesta de dos tipos de documentos para cada materia, uno pastoral, y otro doctrinal. Defienden esta idea el card. Bacci, Ruffini⁸⁷ y otros. Mons. Lefebvre explicitaba los destinatarios de la enseñanza conciliar: 1) la doctrina se propone de modo dogmático y escolástico para la edificación de los peritos; 2) la verdad se propone

⁸⁶ A. Acerbi, *Due ecclesiology*, cit. en nota 89, 151. El análisis de las intervenciones en Aula y durante la intersesión en 154-237.

⁸⁷ ASI/4, 291.

de manera pastoral para la edificación de los demás⁸⁸. Durante el periodo de intersesión la idea de distinguir «doctrina» y «pastoral» sigue vigente en algunas personalidades como el card. Ottaviani, que argumenta ante la Comisión Coordinadora la incompatibilidad entre textos de naturaleza dogmática, y por ello, supratemporales e irreformables; y de naturaleza pastoral, y por ello sujetos a circunstancias de lugar y tiempo⁸⁹.

Esta manera de comprender lo «pastoral» se remonta, en última instancia, al periodo antepreparatorio⁹⁰ y preparatorio del Concilio, al cual se le adjudicaba un carácter «más práctico que dogmático; más carácter pastoral que ideológico; más que definiciones, dar normas» (card. Tardini)⁹¹. La mayoría de los Padres –comenta G. Philips– se opone a esta idea porque «la misión fundamental de los pastores consiste en enseñar al pueblo; la exposición doctrinal no se puede, pues, reservar a un grupo restringido de hombres más cultivados. La misión del pastor comienza por el anuncio de la buena nueva de tal manera que la instrucción de los simples fieles no se encuentre privada de substancia dogmática; su inteligencia y su corazón deben recibir la doctrina en un lenguaje adaptado. Un fundamento sólido del comportamiento cristiano sólo puede edificarse por una exposición positiva y constructora que vaya más allá de la apologética. Sin ello se corre el riesgo de caer en el pragmatismo»⁹².

El trasfondo del problema, como es sabido, era de mayor calado que el mero contraste entre dos grupos de Padres conciliares. El mismo Philips lo ponía de relieve en sus célebres páginas dedicadas a las «dos tendencias en la teología contemporánea»⁹³. En realidad, el desarrollo posterior del Concilio tenderá a superar la contraposición entre esas dos

⁸⁸ ASI/4, 144ss.

⁸⁹ AS V/1, 47.

⁹⁰ En el que se clasificaba los *vota* recibidos en las consultas entre «doctrinales» y «disciplinares», cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, cit. en nota 1, 115.

⁹¹ Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, cit. en nota 1, 93. 97.

⁹² G. Philips, *cit.*, 23-24.

⁹³ «Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du IIe Concile du Vatican», *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1963) 225-238.

tendencias, para llegar a una integración. Entre los Padres, se consolidará una conciencia más clara de la naturaleza y objetivos pretendidos. Un Padre resumía perfectamente en su *animadversio* al esquema de *Ecclesia* el «paso» realizado en aquel primer periodo conciliar: «Hodie melius quam heri huius Concilii Vaticani II finem cognoscimus. Nobis non sunt veritates definiendae, sed catholicae fidei oecumenicitas et pastoralitas explanandae sunt, ita ut nostrae propositiones possint catholicos in fidem confirmare, fratres seiunctos ad unitatem revocare et infideles ad fidem allicere»⁹⁴.

Esta breve evocación del «cambio decisivo» del primer periodo del Concilio invita a unas reflexiones finales.

IV. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

El magisterio «pastoral» que entonces inauguraba el Concilio se ha convertido en el modo habitual de expresión de la enseñanza de la fe, como puede constatarse en la actualidad. Hoy comprendemos mejor –gracias a la «intuición» de Juan XXIII– que el carácter «pastoral» del magisterio no se opone a su carácter doctrinal, ni es la mera adaptación posterior a la proposición doctrinal, sino una dimensión constitutiva del dinamismo de la verdad evangélica; es un momento interno en la transmisión de la fe. La presentación pastoral es una exigencia de la doctrina, para que la fecundidad de la verdad cristiana sea eficaz en la historia, superando la distancia entre fe vivida y conocimiento de esta fe. Por no captar este nexo entre fe y vida, algunos han querido minusvalorar la autoridad del magisterio del Concilio apelando precisamente a su carácter «pastoral», es decir, según su interpretación: no «dogmático», entendiendo por tal lo que se propone según una formalidad definitoria del magisterio que remite ante todo a la autoridad de la Iglesia.

Esta manera de entender la forma de enseñanza del magisterio tenía su explicación histórica. A partir de la Reforma, la Iglesia católica se vio urgida a afrontar la idea

⁹⁴ Mons. Canzonieri, AS I/4, 431, cit. por G. Ruggieri., «La lotta per la pastoraltà», *cit.*, 136-137.

luterana de que la doctrina garantiza su apostolicidad por el testimonio del Espíritu, que permite reconocer el genuino Evangelio de Cristo, y legitima al predicador como verdadero sucesor de los apóstoles. Frente a ello, la enseñanza católica insistió en la verdad de la doctrina por razón de la asistencia infalible del Espíritu Santo al portador del ministerio. A esto habrá que añadir la aparición –por obra de la Ilustración– del «magisterio de la razón» frente al magisterio eclesial. El patrimonio dogmático sobre la autoridad de la Iglesia en materia de fe y costumbres se ocupará principalmente de la infalibilidad papal y el magisterio universal de los obispos. Estas preocupaciones por las formas extraordinarias de enseñanza llevaron a la teología y la canonística a precisar con detalle las condiciones –tanto por lado de los sujetos como del objeto– de la expresión vinculante de la fe y de las verdades con ellas conexas; el diferente asentimiento que merece las variadas manifestaciones del Magisterio; los criterios hermenéuticos, calificaciones teológicas, conexiones lógicas e históricas con la verdad revelada. La ciencia canónica aportaba la necesaria claridad conceptual. Este proceso de clarificación era necesario, ya que el discernimiento cualitativo del Magisterio resulta una tarea compleja y llena de matices.

Con el Concilio Vaticano II asistimos a la novedad de un solemne magisterio «pastoral» (conciliar) que no recurre a la definición formal de sus enseñanzas, ni a las correspondientes condenas⁹⁵. Pero cabe preguntarse si junto con esta novedad en la *proposición* de la fe ha acontecido un cambio correlativo en el modo de *recibir* este tipo de enseñanza. Podría suceder que el nuevo modo de proponer la fe cayera en los viejos odres habituados a la definición formal, reapareciendo la depreciación de la enseñanza «pastoral» de los obispos como «maestros auténticos dotados de la autoridad de Cristo», que el Concilio quiso revalorizar. Paradójicamente, hoy podríamos encontrarnos quizá ante una variante del problema tratado en el Concilio, no exactamente equivalente pero sí con cierto parentesco con la contraposición de

⁹⁵ Una información abarcante en H. Moll, «Das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes seit dem II. Vatikanischen Konzil», en *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt, Festschrift J. Kardinal Ratzinger*, vol. II. (St. Ottilien 1987) 1145-1172.

«magisterio dogmático-magisterio pastoral», aunque ahora cambiando el calificativo de «dogmático» por el de «infallible».

En efecto, para discernir si una enseñanza determinada es una «verdad» vinculante, muchos miran de manera casi exclusiva a la *formalidad* de su proposición⁹⁶. Lo cual es ciertamente necesario. El «Magisterio de la Iglesia» no es una categoría unívoca, y no todas sus enseñanzas tienen el mismo peso⁹⁷. Pero el problema comienza cuando la diversidad formal con que el Magisterio propone la certeza de una enseñanza se proyecta sobre la verdad misma, según una especie de «gradualidad»: la proposición que no venga formalmente definida sería –dicho en breve– «menos verdad» que la definida como tal. La posibilidad magisterial de la Iglesia quedaría reducida, con ello, al campo de la definición dogmática. Parecería que el Magisterio solo puede decir palabras *verdaderas* cuando vienen propuestas de manera *definitoria*. Lo que llevaría a pensar que algo es verdad *ante*

⁹⁶ F. A. Sullivan describe esta paradójica situación: «molte persone, quando apprendono che le encicliche dopo tutto non sono infallibili, arrivano a la conclusione che non è necessario prestare loro attenzione. Se delle persone sono arrivate a ritenere l'infalibilità del papa come il motivo fondamentale per dare il loro assenso al suo insegnamento, non sorprende che quando questo motivo non è più valido, venga meno anche il loro assenso», *Il magistero nella Chiesa Cattolica* (Assisi 1993) 195.

⁹⁷ La Palabra divina reverbera con intensidades diversas en las palabras humanas, que la transmiten con mayor o menor fidelidad, desde el esplendor hasta la opacidad. La íntima asociación y asistencia del Espíritu Santo al ministerio pastoral conoce grados e incluso, en el extremo, también ausencias. La historia de la Iglesia ilustra que la palabra episcopal puede venir garantizada con la infalibilidad, o por el lado totalmente opuesto, estar marcada por el error. La naturaleza creatural del instrumento del que se sirve el Espíritu de Cristo (cf. *Lumen gentium* 8) para mantener a sus discípulos en la verdad, impide conferir automática e indiferenciadamente la autoridad de la Palabra de Dios a las palabras humanas. A la postre, sólo la comunión de la Iglesia en la verdad creída y enseñada a lo largo de los siglos es el criterio que permite discernir la falibilidad humana y la infalibilidad de la Iglesia. «La verità della fede non è donata al singolo individuo isolato, ma Dio ha voluto con essa costruire "storia" e "comunione". la verità della fede ha il suo "luogo" nel soggetto comunionale che è il Popolo di Dio, la Chiesa», J. Ratzinger, *Natura e compito della Teologia* (Milano 1993) 92.

todo y *primariamente sólo porque* la Iglesia expresamente lo define⁹⁸. Esto merece alguna precisión.

Hay que recordar que una cosa es la formalidad del Magisterio al proponer sus enunciados bajo ciertas condiciones; y otra la verdad de la proposición en sí. La verdad, si lo es, siempre es infalible e irreformable, se proponga del modo que sea (aspecto que se olvida cuando se da por buena la identificación entre acto definitorio y verdad). Si es cierto que toda doctrina definida es verdadera, en cambio no toda doctrina no definida es reformable, porque puede ser verdadera. La verdad no admite aumento o disminución intrínseca ni es «más verdadera» por enunciarla de modo definitorio⁹⁹.

No debe confundirse, pues, certeza y verdad. La infalibilidad es una cualidad de los *sujetos* cuando proponen con certeza infalible la verdad: implica que la Iglesia no se equivoca al proponer una verdad como revelada. La Iglesia y su Magisterio *atestigua* infaliblemente la verdad que ya está contenida en la revelación, no crea verdades *ex novo* ni tampoco *añade* nada a la verdad que no tuviera por sí misma: es la verdad y la autoridad de Dios la que fundamenta la adhesión del creyente¹⁰⁰. La autoridad de la Iglesia, cuando propone una verdad como revelada, no entra estrictamente en el *motivo formal* de la fe: el motivo del acto de fe es la autoridad de Dios que revela la verdad, que la Iglesia propone como tal con certeza infalible. Cuando determina infaliblemente una proposición para ser creída, la Iglesia está prestando un *motivo de credibilidad* (la autoridad de hablar «en nombre de Cristo»), y sitúa al creyente ante la verdad interpellando su fe teologal, para que la reciba como Palabra de Dios y no como palabra humana. La Palabra de Dios es siempre la *norma normans* de la Iglesia. «El poder y la autoridad del magisterio son el poder y la autoridad de la palabra de

⁹⁸ Vid. sobre el tema J. Ratzinger, *cit.*, 98-100.

⁹⁹ Sobre el tema cf. L. Scheffczyk, «La verdad de las proposiciones y el "permanecer en la Verdad"», en K. Rahner (dir.), *La infalibilidad de la Iglesia* (Madrid 1978) 131-157.

¹⁰⁰ Es cierto que la autoridad de la Iglesia se halla incluida en esa verdad, y en este sentido la autoridad de la Iglesia forma parte indirectamente del *objeto* de fe teologal: pero su aceptación se basa en la autoridad de Dios.

Dios de la que aquél da testimonio (...). El magisterio de la Iglesia no hace más que actuar y concretar en la comunidad de los fieles la autoridad intrínseca de la palabra de Dios, por lo que la autoridad magisterial de la Iglesia es una autoridad de servicio sometida a la palabra de Dios»¹⁰¹.

Es interesante notar que los Concilios constituyen sobre todo una celebración en la que la Iglesia realiza un acto de fe teologal. Confesando la fe los obispos *testifican* la verdad apostólica recibida de los Padres. Esta proclamación tiene un aspecto de confesión doxológica, acto de obediencia de fe que da gloria a Dios. De aquí que el error en la fe sea, entre otras cosas, una manifestación de «impiedad». «En la Iglesia, a diferencia de en la sociedad civil, la adhesión a la verdad no entra en el ámbito incontrolable del individuo como opción personal suya; la adhesión a la verdad es parte del culto que el hombre rinde a Dios en la fe y por consiguiente es ella misma un momento constitutivo de la santificación cristiana que no puede llevarse a cabo más que en la verdad (Jn 17, 17)»¹⁰².

Con estas consideraciones queremos subrayar *la fuerza de la verdad en cuanto tal* –aquella fuerza y vigor de la fe cristiana en la que confiaba Juan XXIII– y el poco sentido que tendría sentirse vinculado por el Magisterio de la Iglesia *sólo cuando* se la presenta con *formalidad* definitoria, relegando su proclamación habitual por los Pastores «en el nombre del Señor». Resulta decisivo dar el debido valor a este aspecto porque de lo contrario, y dado que el Magisterio raras veces acude a la definición formal, automáticamente se produciría una depreciación del Magisterio no definitorio, fenómeno ya presente en la actualidad. En esta lógica el Magisterio ecle-

¹⁰¹ G. Sala, «Magistero», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* (Salamanca 1982) t. III, 372. En este contexto de confesión litúrgica, doxológica de la comunión en la única fe salvífica es en el que hay que situar en su caso la obligación de la «Profesión de fe»: «L'emissione della professione di fede si presenta, quindi, come un atto di spiccata valenza ecclesiale che, prima ancora di costituire una misura di ordine disciplinar a protezione dell'integrità della fede, è un atto di culto e manifestazione tangibile della comunione vissuta nella Chiesa», D. Cito, «Professione di fede e giuramento di fedeltà. *La funzione di insegnare della Chiesa* (Milano 1994) 121.

¹⁰² G. Sala, *cit.*, 369.

sial estaría permanentemente situado ante la tesitura de tener que hablar a golpe de definiciones dogmáticas, o bien guardar silencio al respecto y hablar sólo de cuestiones “disciplinares”. Era, como ya hemos visto, la dificultad ya presente en algunos durante el Concilio a la hora de comprender el valor magisterial de la enseñanza «pastoral». La función magisterial de los obispos se pondría en juego sólo en momentos extraordinarios; y su tarea principal de *proclamación* de la verdad como maestros auténticos dotados de la autoridad de Cristo, vendría relegada frente a la más eventual en la historia de la Iglesia de *verificación* infalible de la fe.

Es evidente que con estas consideraciones no se trata de convertir al Magisterio en una categoría magmática, o de caer en una vaguedad niveladora donde todo se valore *indiferenciadamente*. Repitamos que las precisiones alcanzadas en el ámbito teológico-canónico sobre este aspecto son insoslayables. Desde este punto de vista los actos definitorios ocupan la cúspide. Pero este momento definitorio del Magisterio está al servicio del anuncio de la fe que, desde el punto de vista de la fuerza configuradora de vida cristiana y eclesial, posee la principalidad desde los orígenes de la Iglesia: la «viva vox Evangelii» que se transmite *per professionem et praedicationem fidei*, como se decía durante el Concilio Vaticano I. «El magisterio ordinario representa el camino habitual por el que se anuncia en la Iglesia la doctrina cristiana (...). Una concepción minimalista del magisterio, que reconociera carácter de autenticidad solamente al ejercicio infalible, no haría justicia a ese complejo mundo del creyente ni al modo con que la jerarquía está al servicio de la fe»¹⁰³.

La manera «pastoral» de «decir la fe», inaugurada por el Concilio Vaticano II, no es una enseñanza meramente exhortativa, y aún menos se trata de un magisterio poco exigente, o complaciente en compromisos con la verdad. Hoy tenemos conciencia de que el carácter «pastoral» del Magisterio incluye su contenido dogmático. Esta forma de Magisterio es doctrinal y pastoral. Solo podría identificar Magisterio «pastoral» con Magisterio «no dogmático» quien identificara dogmático con «definitorio». Por lo demás, este Magisterio tam-

¹⁰³ Ibid., 373.

bién enseña de manera infalible la verdad, pero de modo no definitorio. El modo «pastoral» aspira a alcanzar a los hombres y mujeres de cada tiempo y lugar, facilitarles la inteligencia de la verdad, y atraer más por la coherencia interna de la fe que por la apelación a la autoridad y a la forma definitoria de proposición que, por lo demás, podría dejar inmovida una sociedad fuertemente secularizada¹⁰⁴. El estilo argumentativo en la *testificación* de la fe constituye una invitación a caminar juntos hacia el descubrimiento y aceptación de la verdad divina. El magisterio hoy quiere ser ante todo un esfuerzo teológico y catequético que procura evangelizar los corazones y los entendimientos con todos los recursos legítimos, también antropológicos y culturales, que abran a la verdad. Un magisterio «pastoral», en el que se dan cita dogmas de fe y verdades definitivas, datos bíblicos, experiencia humana, consideraciones culturales y filosóficas, meditaciones teológicas, exhortaciones...

No renuncia la Iglesia, como es obvio, a su autoridad, sustituyéndola por la argumentación; ni aspira a que el Evangelio sea testigo de sí mismo sin garantía eclesial. No se basa el Magisterio pastoral en la incerteza o la duda sobre la verdad que el Pastor debe proclamar, sino de una opción sobre la *forma* de proponerla a la luz de las circunstancias. Hay una percepción de lo que antes hemos dicho: que la autoridad de la Iglesia no entra en el «motivo formal» del acto de fe de manera directa, sino sólo cuando se ha aceptado la autoridad misma de Dios y, en consecuencia, se reconoce la función de la Iglesia y su Magisterio como testigos del Evangelio. En palabras de G. Sala, «la verdad salvífica se manifiesta al hombre solamente en la fe, que es más que un acto puramente intelectual y cuyo fundamento último no puede ser la autoridad formal del Magisterio»¹⁰⁵. Es sólo situados en un horizonte de fe como se puede aceptar la asistencia particular del Espíritu Santo al Magisterio de los Pastores. La sencilla proposición de la verdad busca primariamente provocar la disposición teologal ante la «verdad» y, de este modo, la aceptación de la «autoridad» de su ense-

¹⁰⁴ Cf. J-M. Garrigues, «Le rôle méconnu du Magistère ordinaire», *Nova et Vetera* 72 (1997) 39.

¹⁰⁵ G. Sala, *cit.*, 369.

ñanza, que ha de ser recibida –al menos por el creyente– con la leal acogida de la autoridad de quien habla en nombre de Cristo asistido por el *carisma veritatis certum* de la consagración episcopal.

El ejercicio del Magisterio «pastoral» responde al estilo de la «nueva evangelización» hoy emprendida: nueva por su «fervor, métodos y expresiones». Si esto es así, importa reavivar el carácter «pastoral» de la fe de la Iglesia. Lo que requiere –entre otras cosas– que, ante la secularización actual, la proposición ordinaria de la fe cuide «que el hombre culturalmente preparado pueda comprender, en el interior del horizonte de fe, cómo esas enseñanzas se basan en la revelación y son expresión de la fe vivida de la Iglesia o, en el caso de las enseñanzas morales, cómo encuentran su justificación en la naturaleza del hombre. Esto supone que el Magisterio –quedando en pie su autoridad formal que deriva de su «misión»– se esfuerce en poner en primer plano la verdad objetiva de lo que enseña, de modo que ésta se gane la aceptación efectiva»¹⁰⁶. Se trata de *promover* el «esplendor de la verdad» que la Iglesia tiene la responsabilidad de anunciar.

¿No era ésta la gran «intuición» del Papa Juan?

Prof. Dr. JOSÉ R. VILLAR
Facultad de Teología
Universidad de Navarra

¹⁰⁶ Ibid., 378-379.

ANTROPOLOGÍA Y HUMANISMO
DE JUAN XXIII
LAS ENCÍCLICAS *PACEM IN TERRIS*
Y *MATER ET MAGISTRA*

El papa Juan XXIII es recordado en la Iglesia por muchas cosas. Su figura bondadosa llamó poderosamente la atención del mundo entero. Su talante espontáneo delataba una profunda paz interior y un sincero sentimiento religioso. Incluso los no creyentes descubrían en él algo de amable. Queriendo o sin quererlo, muchas personas, creyentes y no creyentes, lo idolatraron en vida. Y otras tantas han seguido magnificando su figura con el paso del tiempo.

Su beatificación no ha sido contestada por nadie. Su santidad era reconocida ya durante su vida. Y los años no han hecho más que añadir nuevas pruebas de su espiritualidad, tan sencilla como exigente, de su sincero amor a Dios y a la Iglesia, de su profundo aprecio a la causa del hombre.

Sin embargo, la figura de Juan XXIII ha sido con frecuencia deformada por una visión demasiado simplista. Son muchos los que recuerdan aquellas palabras improvisadas que dirigió a la multitud que lo saludaba desde la plaza de San Pedro la tarde del 11 de octubre de 1962. Pero son pocos los que recuerdan el discurso que había pronunciado aquella misma mañana, con motivo de la apertura del Concilio Vaticano II. En el momento en que descalificaba a los que él llamó «profetas de calamidades», dijo el papa que los hom-

bres «cada día están más convencidos del máximo valor de la dignidad de la persona humana y de su perfeccionamiento y del compromiso que esto significa»¹.

INTRODUCCIÓN

Sus grandes encíclicas *Mater et Magistra* y *Pacem in Terris* son consideradas con todo derecho como dos importantes documentos en la larga serie de pronunciamientos papales que señalan el itinerario secular de la Doctrina Social de la Iglesia.

Dos meses después de la publicación de la primera de ellas, el mismo papa parecía asombrado de la resonancia que había alcanzando. Así escribía desde Castelgandolfo al cardenal Stefan Wyszynski:

«El feliz eco que nuestra palabra paterna sigue suscitando en todos los puntos de la tierra como voz de la santa Iglesia de Jesús, *mater et magistra* de todas las gentes, en la indicación de los principios y preceptos de orden natural y de orden cristiano, que favorecen y aseguran el progreso y la paz de la convivencia humana, quiera Dios que sea el signo de un tranquilo y gradual resurgir de las energías más puras y preciosas para el ejercicio y el goce de los verdaderos bienes de la tierra y del cielo, por los cuales la vida de todo hombre es sagrada y bendita»².

Por lo que se refiere a la *Pacem in terris*, que sería publicada con la fecha del Jueves Santo (11. 4. 1963), Juan XXIII se

¹ Puede verse en J.L. Martín Descalzo, *El Concilio de Juan y Pablo* (Madrid 1967), 517.

² Giovanni XXIII, *Lettere 1958-1963* (Roma 1978), 305. Pocos días antes de la muerte de Juan XXIII (el 26.5.1963), la Radio Vaticana transmitía un mensaje papal, grabado con anterioridad, en el que recordaba a los obreros polacos, cómo las dos grandes encíclicas sociales habían tratado de defenir los derechos y el bienestar de los trabajadores, siguiendo así los preceptos del evangelio y «conservando el orden por el que los bienes eternos y espirituales alcanzan el primer puesto, mientras los bienes terrenos se ajustan a ellos»: ver o.c., 475, así como *Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, V (Libreria Editrice Vaticana 1963), 270-271.

situaba en la esfera del derecho natural con la intención de ilustrar las bases del edificio de la paz, es decir, el respeto del orden establecido por Dios y la tutela de la dignidad de la persona humana³. La encíclica quería ser antes que nada una «gran llamada al amor» que el papa quería lanzar a los hombres de su tiempo, de forma que se pudiera favorecer el desarrollo de la persona humana y asegurar una vida social fundamentada en la verdad, la justicia, la paz y la libertad⁴.

Así pues, esas dos grandes encíclicas, podrían ser estudiadas desde otros muchos puntos de vista, pero sobre todo desde una perspectiva antropológica. En ellas se contiene, en efecto, una rica y articulada doctrina antropológica y ética, que trataremos de resumir de forma obligadamente sucinta⁵.

1. PROBLEMA DEL HOMBRE

Las dos grandes encíclicas sociales de Juan XXIII revelan su preocupación por el problema del hombre. Se podría alegar que la *Mater et Magistra* era una encíclica obligada por la tradición. La cadencia del inicio de una nueva década

³ Así se expresaba el mismo papa inmediatamente después de haber firmado la encíclica: *Discorsi, Messaggi, Colloqui*, V, 192-193.

⁴ Así se expresaba el papa durante la celebración litúrgica de la Cena del Señor, el mismo día de Jueves Santo (11.4.1963): *Discorsi, Messaggi, Colloqui*, V, 196; ambas encíclicas tendían a promover un mundo de progreso en la fraternidad y en la paz: ver *ibid.*, 206-207; 220-222. A esos cuatro pilares de la paz se refería también el día 10 de mayo de 1963, con motivo de la recepción del Premio Balzan por la paz: *ibid.*, 247. 253.

⁵ Son muy numerosos los comentarios a estas dos encíclicas. Se pueden recordar aquí los editados por C. Abaitúa - R. Alberdi - J. M. Setién, *Exigencias cristianas en el desarrollo económico-social. Comentarios a la encíclica «Mater et Magistra»*, Studium (Madrid 1962); Fomento Social, *Mater et magistra. Estudio y comentario*, (Madrid 1963); Instituto Social León XIII, *Comentarios a la «Mater et Magistra»* (BAC 213) (Madrid³ 1968); *Id.*, *Comentarios a la «Pacem in terris»*, BAC (Madrid 1963); E. Welty, *La encíclica social del Papa Juan XXIII, «Mater et Magistra»*, Herder (Barcelona 1963); VV.AA., *Comentarios civiles a la encíclica «Pacem in terris»*, Taurus (Madrid 1963).

imponía la necesidad de publicar un documento solemne que viniese a recordar la aparición de la encíclica *Rerum Novarum*. Pero el papa Juan XXIII aprovechó la ocasión para plantear con hondura el problema del hombre, no solamente en términos sociales, sino también en términos metafísicos.

1.1. *El olvido del hombre*

En primer lugar, la encíclica *Mater et Magistra* constata el drama del olvido del hombre.

La humanidad ha avanzado por los caminos de la ciencia y de la técnica, pero ha retrocedido en el campo de la autoconciencia. Los hombres han ampliado su conocimiento de la naturaleza; han inventado instrumentos admirables para dominarla. «Sin embargo, mientras se empeñan en dominar y transformar el mundo exterior, corren el peligro de incurrir por negligencia en el olvido de sí mismos y de debilitar las energías de su espíritu y de su cuerpo»⁶.

El texto es importante por constituir un diagnóstico preciso de la situación del hombre en el mundo de hoy.

Además, es interesante ver cómo se contraponen las ciencias y las técnicas a lo que seguramente podría ser el ámbito de la ética y de la espiritualidad, entendida en un sentido muy amplio.

En tercer lugar, el texto revela, como al paso, el interés por evitar todo reduccionismo dualista en la consideración del ser humano. Su espíritu y su cuerpo constituyen una totalidad dinámica.

Por fin, y como es habitual en la doctrina pontificia, Juan XXIII evoca en este contexto la enseñanza de sus inmediatos, Pío XI y Pío XII. El primero había observado que, en ese diálogo que por el trabajo establece el hombre con su medio natural, «sale ennoblecida la inerte materia, pero los

⁶ Juan XXIII, *Mater et Magistra*, 242: F. Guerrero (ed.), *El magisterio pontificio contemporáneo*, II, (Madrid 1992), 733 (citaremos las dos grandes encíclicas siguiendo la numeración y la traducción de esta obra).

hombres se corrompen y envilecen»⁷. El segundo había ya denunciado el abismo que media entre el progreso científico técnico y el retroceso que ha experimentado el sentido de la dignidad humana⁸.

Esa preocupación por el olvido del hombre y de la *humanitas* retorna algunas otras veces en otros pasajes de las encíclicas de Juan XXIII, como éste. «El espíritu y la moral han de ser antepuestos a todo si se quiere que el progreso científico y técnico no sirva para la aniquilación del género humano, sino para coadyuvar a la obra de la civilización» (MM 210). En este caso, el interés exclusivo por promover un progreso puramente científico y técnico es mirado con un cierto temor. No se trata de un recelo injustificado ante el progreso en general. Lo que se teme es un reduccionismo que pudiera ser fatal. Tal pretendido progreso no estaría al servicio de la civilización sino que la llevaría a su aniquilación. Con todo, el panorama no se cierra en la desesperanza. El antídoto a esa amenaza se encuentra en la decisión de otorgar al espíritu y a la ética un puesto de prioridad en la escala de valores de la nueva cultura.

1.2. *El respeto al hombre*

Es preciso insistir: la visión de Juan XXIII no pretende ser catastrofista. En sus encíclicas sociales aparece de vez en cuando una observación de la realidad que nos reconcilia con los nuevos tiempos. Por una parte y por otra, descubre el papa algunos síntomas que hacen posible el mantenimiento de la esperanza.

Esas señales se encuentran tanto en el interior de la comunidad eclesial como en el amplio mundo en el que viven sumergidos los cristianos.

⁷ Pío XI, *Quadragesimo anno*, 135: F. Guerrero (ed.), *cit.*, 551.

⁸ Pío XII, Radiomensaje navideño de dic. 1943, 7-12: ed. P. Galindo, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, I (Madrid 1962), 360-369, esp. 361-363.

1.2.1. En la Iglesia

La Iglesia, como Jesús, no está ahí para condenar al mundo. Frente al olvido generalizado de los valores humanos, el papa no tiene dificultad en afirmar una y otra vez el inmenso aprecio que el hombre merece a la Iglesia. Ya en el primer párrafo de la encíclica *Mater et Magistra* se presenta la misión de la Iglesia con una referencia particular a la dignidad humana. La Iglesia ha de velar por la vida de los individuos y de los pueblos. Pero ese deber no es sólo una promesa; es también un recuerdo innegable de toda una historia. A lo largo de ella, la Iglesia ha mirado con respeto y ha defendido vigilantemente la superior dignidad del ser humano (MM1).

La doctrina de Cristo, de la que la Iglesia es depositaria, se puede decir que constituye un inmenso puente que une la tierra con el cielo, «ya que considera al hombre completo, alma y cuerpo, inteligencia y voluntad, y le ordena elevar su mente desde las condiciones transitorias de esta vida terrena hasta las alturas de la vida eterna, donde un día ha de gozar de felicidad y de paz imperecederas» (MM 2). El ser humano tiene mucho de terreno, pero tiene también mucho de celestial. Su valor no se agota en su finitud. La mayor traición a la causa humana es, precisamente, el reduccionismo que ignora alguna de sus intrínsecas dimensiones y misiones.

Consciente de esa complejidad y riqueza del fenómeno humano, la Iglesia se ocupa de santificar las almas, pero se preocupa también «de las necesidades que la vida plantea a los hombres, no sólo de las que afectan a su decoroso sustento, sino de las relativas a su interés y prosperidad, sin exceptuar bien alguno y a lo largo de las diferentes épocas», es decir, en el marco de las posibilidades del ambiente en el que se desarrolla la peripecia humana (MM3).

Esa atención de la Iglesia a la integridad de lo humano nunca ha sido fácil. De puertas adentro, hay que recordar las recurrentes tentaciones del dualismo como interpretación del hombre y como itinerario operativo. Pero, de puertas afuera, la Iglesia ha sido criticada de evasiónismo, cuando parecía subrayar la dimensión vertical de su mensaje y de su misión. Y ha sido criticada de intromisión, siempre que se creía que se ocupaba de forma abusiva de las condiciones

que contribuyen a mejorar la vida del hombre o bien a mantenerla en unas condiciones indignas de su grandeza. Pues bien, al considerar al ser humano en su integridad, la Iglesia no hace otra cosa que seguir el ejemplo de Jesús. Él se ocupaba ciertamente de la salvación eterna del hombre, pero también sentía compasión de la multitud (Mc 8,2) y trataba de saciar su hambre (MM 4).

1.2.2. En el mundo

También cuando dirige su mirada al mundo, encuentra el papa algunos síntomas esperanzadores que conviene recordar aquí:

«En las naciones más ricas, los hombres, insatisfechos cada vez más por la posesión de los bienes materiales, abandonan la utopía de un paraíso perdurable aquí en la tierra. Al mismo tiempo, la humanidad entera no solamente está adquiriendo una conciencia cada día más clara de los derechos inviolables y universales de la persona humana, sino que además se esfuerza con toda clase de recursos por establecer entre los hombres relaciones mutuas más justas y adecuadas a su propia dignidad. De aquí se deriva el hecho de que actualmente los hombres empiecen a reconocer sus limitaciones naturales y busquen las realidades del espíritu con un afán superior al de antes. Todos estos hechos parecen infundir cierta esperanza de que tanto los individuos como las naciones lleguen por fin a un acuerdo para prestarse múltiple y eficazísima ayuda mutua» (MM 211).

En este párrafo habría que subrayar la centralidad de esa referencia a los derechos humanos y a unas relaciones nuevas –entre las personas y entre las naciones– adecuadas a la dignidad humana. En verdad se encuentran aquí los dos temas nucleares del humanismo de Juan XXIII: el reconocimiento de los derechos humanos como clave de la dignidad humana y la promoción de unas relaciones interpersonales basadas en la dignidad de la persona. Son éstos los dos motivos que marcan la línea melódica de sus dos «sinfonías» sociales.

Ellos nos sirven como falsilla para ir tratando de diseñar esta reflexión.

2. DIGNIDAD DEL SER HUMANO

En primer lugar, hemos de fijarnos en la consideración de la dignidad misma de la persona. He ahí un título –el de persona– que con frecuencia se niega o escamotea a los seres humanos individuales. Esa sustracción casi nunca se atreve a presentarse en público sin una máscara adecuada. Se niega la dignidad de persona por razón del sexo o de la condición de libertar o esclavitud, por razón de la étnia o de la religión, por razón del *status social* o de la militancia política, por razón de la edad o del estado de salud de los individuos. Se les arrebatata la dignidad de personas apoyándose en motivos adjetivales con los que se les pretende identificar.

En la encíclica *Pacem in terris*, el concepto clave de persona –reconocido a todo ser humano, con independencia de sus circunstancias o sus condiciones– se proclama como la fuente de los derechos y deberes que le competen:

«En toda convivencia humana bien ordenada y provechosa hay que establecer como fundamento el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes que dimanen inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza. Estos derechos y deberes son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto» (PT n. 9).

No es ociosa esa triple reivindicación de la universalidad, la inviolabilidad y la irrenunciabilidad de los derechos humanos. Los grandes movimientos de masas –demasiado trágicos para ser olvidados tan pronto–, que han marcado con sangre el siglo XX, demuestran la desgracia que se cierne sobre los pueblos cuando se abandonan esos postulados.

Alguno de esos derechos, como el derecho de propiedad individual se convirtió en signo de la división de los mundos y causa aparente de la guerra fría que se encontraba todavía vigente cuando se escribieron las encíclicas sociales de Juan XXIII. Sin embargo, aun sin ignorar esa situación sociopolítica, el papa evoca el derecho de propiedad también –o sobre todo– en términos antropológicos. Gracias al derecho de propiedad y a su ejercicio, el ser humano se ve capa-

citado para hallar en la fecundidad del trabajo la fuente perpetua de su eficacia, de modo que viene a constituir un medio eficiente para garantizar la dignidad de la persona humana (MM 112). Con razón se ha podido escribir que, precisamente cuando Juan XXIII aborda el tema de la propiedad, «por debajo de la exacta expresión doctrinal de su pensamiento se siente el latido de una honda comunión en el dolor de millones de hombres»⁹.

2.1. *La complejidad de lo humano*

Pero, una vez afirmada la dignidad de la persona humana, es preciso detenerse a considerar su complejidad. Seguramente, el dualismo ha resultado siempre tan fascinante por constituir la respuesta más sencilla e inmediata al problema de la íntima contradicción que experimenta la persona.

Tal vez por eso, las encíclicas sociales de Juan XXIII recogen, aquí y allá, los rasgos fundamentales que articulan una comprensión integral del ser humano y una explicación no reduccionista de su prople y su misterio.

2.1.1. *Unidad psicosomática*

Recordando la afirmación básica de la antropología cristiana, la encíclica *Mater et Magistra* afirma que «el hombre no consta sólo de cuerpo, sino también de alma, dotada de inteligencia y libertad. El alma exige de un modo absoluto, en virtud de su propia naturaleza, una ley moral basada en la religión» (MM 208). Un año más tarde, en la solemne apertura del Concilio, decía el papa que la doctrina cristiana «comprende al hombre entero, compuesto de alma y cuerpo, al

⁹ Cf. J. Ruíz-Jiménez, «La propiedad», en Instituto Social León XIII, *Comentarios a la Mater et Magistra*, 407-467; Id., *La propiedad, sus problemas, su función social* (Salamanca 1961); F. Fuente Alcántara, «La propiedad», en A.A. Cuadrón (coord.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, BAC (Madrid 1993), 449-468.

cual, como peregrino que es sobre la tierra, le enseña que debe aspirar al cielo»¹⁰.

La unidad psicosomática, lejos de ser puramente estática, revela su dinamismo en los verdaderos proyectos de realización de la persona. Como se puede observar, la afirmación antropológica deviene inmediatamente en postulado ético. Lo mismo ocurre en la encíclica *Pacem in terris*, cuando se proclama que el contenido del bien común abarca tanto los bienes del cuerpo como los del espíritu (PT 57-59).

Se quiera o no, esa unidad psicosomática del ser humano constituye en realidad el elemento que propicia el definitivo discernimiento entre las ideologías. Considera el papa que hay ideologías que se van debilitando, precisamente porque «no consideran la total integridad del hombre y no comprenden la parte más importante de éste. No tienen además en cuenta las indudables imperfecciones de la naturaleza humana, como son, por ejemplo, la enfermedad y el dolor» (MM 213).

Así pues, en algunas ocasiones el reduccionismo constitutivo se niega a aceptar la posibilidad de sentido de la experiencia humana. Y, dando todavía un paso más, puede llegar a negar toda vocación trascendente al fenómeno humano. Esa afirmación de un hombre unidimensional constituye en realidad el anuncio del fracaso de las ideologías. En esa pretensión se anuncia su propia ruina, porque «todos los hombres se sienten movidos por un profundo e invencible sentido religioso, que no puede ser jamás conculcado por la fuerza u oprimido por la astucia» (MM 213).

2.1.2. El ser y el llegar a ser

La reflexión sobre la dignidad humana y sobre los dualismos que tratan de parcelarla lleva al papa a considerar al hombre precisamente ante el misterio insondable de su propia vida. Ante los problemas demográficos que afectan a la humanidad, afirma la encíclica *Mater et Magistra* que «estos problemas deben plantearse y resolverse de modo que no

¹⁰ J.L. Martín Descalzo, *El Concilio de Juan y Pablo*, 514.

recurra el hombre a métodos y procedimientos contrarios a su propia dignidad, como son los que enseñan sin pudor quienes profesan una concepción totalmente materialista del hombre y de la vida» (MM 191).

En el mismo contexto, la encíclica parece evocar toda una filosofía etológica que pretende reducir al ser humano a la categoría de los demás vivientes, como si no existiera una diferencia cualitativa entre él y los animales y los vegetales. Esa asimilación adquiere unas repercusiones inadmisibles cuando se aplica a los momentos fuertes de la existencia, como son el nacimiento y la muerte. La encíclica alude expresamente al milagro de la fecundación y a la posibilidad técnica de introducir una manipulación abusiva de los orígenes de la vida:

«En esta materia hacemos una grave declaración: la vida humana se comunica y propaga por medio de la familia, la cual se funda en el matrimonio uno e indisoluble, que para los cristianos ha sido elevado a la dignidad de sacramento. Y como la vida humana se propaga a otros hombres de una manera consciente y responsable, se sigue de aquí que esta propagación debe verificarse de acuerdo con las leyes sacrosantas, inmutables e inviolables de Dios, las cuales han de ser conocidas y respetadas por todos. Nadie, pues, puede lícitamente usar en esta materia los medios o procedimientos que es lícito emplear en la genética de las plantas o de los animales» (MM 193).

2.1.3. El ser y el quehacer

Hay, además, otro ámbito de la existencia que apela inevitablemente a la afirmación sobre la dignidad de la vida humana. Es el ámbito del trabajo, por el que el hombre se hace a sí mismo al hacer las obras que necesita como individuo o como grupo social.

Juan XXIII afirma que el trabajo es un deber y un derecho de cada persona. «Responde plenamente al plan de la Providencia que cada hombre alcance su propia perfección mediante el ejercicio de su diario trabajo» (MM 256)¹¹.

¹¹ Para una introducción a la antropología y ética del trabajo, véase A. Galindo, *Moral socioeconómica*, BAC (Madrid 1996), 285-342., así

Con el fin de que pueda ser realizado de acuerdo con la dignidad propia de la persona, es preciso reconocerle a ésta el derecho a la propiedad de los bienes: un derecho que no es absoluto, sino que ha de ser entendido en una perspectiva humana y social a la vez. Con el fin de que ese derecho de la persona pueda ser tutelado, defendido y armonizado con el derecho de otros individuos, las autoridades públicas están llamadas a intervenir oportunamente pero no de forma que suplanten las posibilidades de una recta actuación individual. El criterio que marca los límites de la intervención pública en la regulación del trabajo viene marcado por el principio de subsidiariedad: lo que pueda hacer la persona, o bien la familia u otras instituciones cercanas a ella, no debería ser programado ni gestionado por otras instituciones más complejas y lejanas.

La razón es evidente. El hombre se realiza en su trabajo. Éste puede convertirse en un deber y en un derecho, precisamente porque antes constituye una nota fundamental del ser-humano que determina el hacer-humano. Su dignidad exige su responsabilidad:

•Los deberes de la justicia han de respetarse no solamente en la distribución de los bienes que el trabajo produce, sino también en cuanto afecta a las condiciones generales en que se desenvuelve la actividad laboral. Porque en la naturaleza humana está arraigada la exigencia de que, en el ejercicio de la actividad económica, le sea posible al hombre asumir la responsabilidad de lo que hace y perfeccionarse a sí mismo» (MM 82).

Esa responsabilidad humana ante el trabajo adquiere una dimensión trascendente cuando es considerada desde el punto de vista de la fe cristiana. •Cuando el cristiano está unido espiritualmente al divino Redentor, al desplegar su actividad en las empresas temporales, su trabajo viene a ser como una continuación del de Jesucristo, del cual toma fuerza y virtud salvadora» (MM 259).

como F. Totaro, *Non di solo lavoro. Ontologia della persona ed etica del lavoro nel passaggio di civiltà*, Vita e pensiero (Milán 1999), en cuya cuarta parte se ofrece un estudio del trabajo tal como se presenta en la Doctrina Social de la Iglesia.

La antropología del ser-humano y del humano quehacer se abre así a una teología y a una espiritualidad del trabajo.

2.2. Derechos del hombre

Como se ha ido viendo, en varias ocasiones afirmaba ya la encíclica *Mater et Magistra* la necesidad de proclamar y defender los derechos humanos. De todas formas, el documento fundamental de la doctrina de la Iglesia es, sobre este punto, la encíclica *Pacem in Terris* (1963), que es como el testamento de Juan XXIII.

Es precisamente en esta encíclica donde la Doctrina Social de la Iglesia reconoce pública la importancia de la Declaración de los Derechos Humanos formulada por las Naciones Unidas. A pesar de aludir a algunas objeciones fundadas que podrían hacerse a la Declaración, la encíclica valora que en ella «se reconoce solemnemente a todos los hombres sin excepción la dignidad de la persona humana, y se afirman todos los derechos que todo hombre tiene a buscar libremente la verdad, respetar las normas morales, cumplir los deberes de la justicia, observar una vida decorosa y otros derechos íntimamente vinculados con éstos» (PT 144).

No sólo se ofrece esta observación y valoración, altamente positivas, sino que la encíclica exhorta abiertamente a que se promuevan la garantía y realización de esos derechos (PT nn. 143-145). Es más, la misma encíclica trata de continuar aquella iniciativa internacional, ofreciendo su propia declaración de derechos, relativamente completa y sistemática. En este lugar es imposible hacer un análisis detallado de aquella oferta, que ha de reducirse a un mero resumen.

La encíclica afirma, en primer lugar, el derecho humano a la existencia, a la integridad corporal y a los medios necesarios para un decoroso nivel de vida.

Se enumeran después los derechos al respeto debido a la persona y a su fama, a la búsqueda de la verdad, a la libre manifestación de sus opiniones, a ejercer una profesión, disponer de información objetiva, acceder a los bienes de la cultura y a una instrucción fundamental.

Tras subrayar el derecho a profesar una religión según la conciencia personal, se afirma el derecho a elegir estado de vida, a fundar una familia, así como a mantener y educar a la prole.

Se recogen, por fin, los derechos económicos –trabajo y retribución–, el derecho a la propiedad privada de los bienes, que entraña una función social, los derechos de reunión y de asociación, de residencia y emigración, el derecho a intervenir en la vida pública para contribuir al bien común, así como a la defensa jurídica de los propios derechos¹².

He ahí un dilatado horizonte de derechos humanos que recoge lo más rico y granado de la reflexión racional de los dos últimos siglos, integrándolo en una visión personalista impregnada por la fe cristiana. La lista es, por tanto, moderna y ecuménica, pero es también utópica y profética¹³.

2.3. *Deberes del hombre*

Sin embargo, es preciso observar que el papa Juan XXIII no se limita a propugnar una nueva declaración de derechos humanos, sino que recoge también un amplio abanico de deberes «naturales» del hombre, que reafirma su misma dignidad y su necesaria apertura social. Entre esos deberes se mencionan el de «conservar la vida, vivir dignamente, buscar la verdad; reconocer y respetar los derechos ajenos; colaborar para hacer fácil a todos el ejercicio de los derechos indicados; colaborar en la prosperidad común; proceder consciente y responsablemente en todas las esferas de la vida».

Tanto o más que la declaración de los derechos humanos, esta afirmación de los deberes que incumben a la persona viene a explicitar un «dogma» imprescindible de una

¹² Juan XXIII, *Pacem in terris*, 11-27: F. Guerrero (ed.), *El magisterio pontificio contemporáneo*, II (Madrid 1992), 745-748.

¹³ Para el estudio de este tema pueden resultar muy interesantes las obras preparadas por G. Filibeck, *Les droits de l'homme dans l'enseignement de l'Eglise: de Jean XXIII à Jean Paul II*, (Libreria Editrice Vaticana 1992); *I diritti dell'uomo nell'insegnamento della Chiesa: da Giovanni XXIII a Giovanni Paolo II* (Libreria Editrice Vaticana 2001).

antropología integral: aquél que afirma que el ser humano, por completo que sea, necesita de los otros y se debe a los otros. Ser humano es una realidad deudora¹⁴. El descubrimiento de sus derechos y deberes es la clave para la construcción de una humanidad verdadera y abierta al amor, así como de una sociedad basada en la justicia y la libertad.

«Cuando la regulación jurídica del ciudadano se ordena al respeto de los derechos y de los deberes, los hombres se abren inmediatamente al mundo de las realidades espirituales, comprenden la esencia de la verdad, de la justicia, de la caridad, de la libertad, y adquieren conciencia de ser miembros de tal sociedad» (PT 45).

Esta afirmación resulta más o menos evidente, también a la luz de la razón, como lo admite la misma encíclica *Pacem in terris*. Sin embargo, este documento nos sorprende mucho más cuando se atreve a establecer una vinculación entre la promoción de la conciencia de los derechos y los deberes del hombre con el conocimiento y la aceptación de Dios como fundamento último del ser y del quehacer humanos:

«Movidos por estas mismas causas [los hombres] se sienten impulsados a conocer mejor al verdadero Dios, que es superior al hombre y personal. Por todo lo cual juzgan que las relaciones que los unen con Dios son el fundamento de su vida, de esa vida que viven en la intimidad de su espíritu o unidos en sociedad con los demás hombres» (PT 45)¹⁵.

Derechos y deberes, comprendidos, asumidos y propugnados con seriedad y coherencia, darán nervio y consistencia a la libertad humana, así como a su reivindicación y su tutela. Con una expresión llamativa, el profesor Laín Entralgo escribía que la frase de Jesús «la verdad os hará libres» podría muy bien llevar como corolario, dentro de una concepción

¹⁴ Cf. C. Soria, «Derechos y deberes de la persona humana», en Instituto Social León XIII, *Comentarios a la Pacem in terris*, BAC (Madrid 1963), 160-196.

¹⁵ Puede verse un atinado comentario a este pasaje en E. García de Enterría, «La institucionalización del poder. Una nueva perspectiva de la *Pacem in terris*», en *Comentarios civiles a la encíclica «Pacem in terris»* (Madrid 1963), 139-142.

cristiana de la vida, esta otra sentencia: «La libertad os hará verdaderos». En opinión de aquel ilustre profesor, doctor honorario en Teología por la Universidad Pontificia de Salamanca, ése parece ser el sentir de la encíclica *Pacem in terris*¹⁶.

3. UN SER RACIONAL

En este contexto, volvemos a fijar nuestra atención en el segundo tema que, habíamos ya detectado como motivo recurrente en la doctrina de Juan XXIII: el de la afirmación del hombre como un ser relacional.

Tal relación se abre a un trípode en cuyos polos se suscita el ser humano, su capacidad de autoafirmación. De forma más o menos consciente, el ser humano se abre –o se cierra– a lo otro, a los otros y al Absolutamente otro. De esa apertura o clausura depende en gran manera la posibilidad de diseñar y defender su propia identidad.

3.1. *El hombre y lo otro*

Lo otro es todo eso que constituye el *obiectum*, que se presenta al *subiectum* como campo de expansión, de intervención y de autoafirmación. Es cierto que «lo otro» se presenta también a veces con rasgos amenazadores, de forma que ocasiona en el ser humano un sentimiento de temor y un movimiento de repliegue.

De todas formas la etiqueta de «lo otro» puede englobar unas cuantas realidades, bastante diferentes entre sí, que solamente parecen tener en común ese dato de presentarse como realidad mostrenca y como lugar abierto a la intervención humana.

¹⁶ P. Laín Entralgo, «Consecratio mundi», en *Comentarios civiles a la encíclica «Pacem in terris»*, 232-233.

3.1.1. Lo otro como mundo creado

«Lo otro» es, en primer lugar, el mundo ambiental, percibido como «la naturaleza» o el «cosmos» y, desde una perspectiva creyente, como «la creación». Lo otro es esa multiplicidad de objetos y de bienes que forman el «perimundo» *-umwelt-* que sostiene, facilita o dificulta la vida del hombre y constituye para él un dialogante dotado de un discurso cambiante.

Ese mundo objetual ofrece al ser humano múltiples bienes, que resultan seductores por presentarse como complementarios de sus carencias y apagadores de sus ansias. La encíclica *Mater et Magistra* pone en guardia contra una posible magnificación de tales bienes que los haga parecer superiores en dignidad a la misma dignidad del ser humano que los apetece o los manipula con su actividad:

«El carácter natural del trabajo, el cual, por su procedencia inmediata de la persona humana, debe anteponerse a la posesión de los bienes exteriores, que por su misma naturaleza son de carácter instrumental» (MM 107).

Desde una perspectiva creyente, que es compartida por varias religiones, el ser humano sabe y confiesa que las cosas creadas pueden con razón denominarse como «bienes». Los bienes creados tienen un valor ontológico que inmediatamente se traduce en un valor referencial. Los «bienes» lo son en la medida en que contribuyen a realizar y plenificar al ser humano. Las cosas son para el hombre y no el hombre para las cosas: «Dentro del plan de Dios Creador, todos los bienes de la tierra están destinados, en primer lugar, al decoroso sustento de todos los hombres» (MM 119).

En consecuencia, la organización de los bienes, ya sean raíces o muebles, ha de estar orientada a la realización integral de la persona. La economía, o regulación de la casa del hombre, no puede ignorar la constitución misma del hombre de la casa. Si los papas anteriores habían aplicado este principio de la antroponomía a la organización de las actividades industriales, acusadas en otro tiempo de crear la nueva esclavitud del proletariado, Juan XXIII lo evoca y refuerza en el contexto de las actividades agrícolas. Según él, los prota-

gonistas de la elevación económica y social de los agricultores han de ser ellos mismos.

3.1.2. Lo otro como medio ambiente

Con todo, «lo otro» no son solamente los bienes particulares, percibidos como independientes entre sí. Cada uno de ellos guarda una íntima referencia con los demás. El ser humano no se encuentra ante brochazos, sino ante un cuadro majestuoso que puede ser visto a la luz de la razón y de la estimativa estética y puede ser considerado a la luz de la fe como un don del Dios Creador de todas las cosas.

La encíclica incluye una poética referencia al medio natural -tan querida, por cierto a los papas Pío XI y Pío XII- para subrayar la capacidad del agricultor para elevarse desde lo creado a la imagen del Creador: «Trabajan, en efecto, en el templo majestuoso de la Creación, y realizan su labor, generalmente entre árboles y animales, cuya vida, inagotable en su capacidad expresiva e inflexible en sus leyes, es rica en recuerdos del Dios creador y providente» (MM 144). Detrás de esas palabras subyace y se hace presente la antigua tradición cristiana que observa el medio y pretende leerlo como «*liber naturae*»¹⁷.

Adelantándose no a la invención de la palabra «ecología» -que ya contaba con una larga historia, aunque todavía especializada y poco popular-, pero sí a la eclosión de la conciencia ecológica, Juan XXIII considera necesario que el hombre de hoy aprenda a redescubrir su puesto y su responsabilidad frente al medio ambiente. La fe cristiana nos recuerda que, «en el principio», Dios dio al ser humano dos mandamientos: el primero, propagar la vida, que se encuentra reflejado en la fórmula «Creced y multiplicaos». El segundo mandamiento invita al ser humano a dominar la naturaleza: «Llenad la tierra y señoreaos de ella» (MM 196).

Ahora bien, el cumplimiento del primero de estos mandatos solicita del ser humano el ejercicio de atentas y responsables decisiones, que, a su vez, exigen decisiones políti-

¹⁷ Cf. J.R. Flecha, *El respeto a la creación*, BAC (Madrid 2001).

cas respetuosas de la dignidad del hombre y de su propio dinamismo procreador. Como es evidente, algo parecido ha de afirmarse con relación al segundo mandamiento, muchos menos estudiado a lo largo de la historia. Contra todas las acusaciones de antiecológismo que se han dirigido al pensamiento judeo-cristiano, el papa afirmaba ya en 1961 que «el segundo de estos preceptos no se dio para destruir los bienes naturales, sino para satisfacer con ellos las “necesidades de la vida humana”» (MM 197).

Como se puede imaginar, estas intuiciones y afirmaciones de la encíclica no encontraron eco en los comentarios inmediatos. Los tiempos no estaban maduros. Sin ánimo de caer en una fácil apologética, se puede decir que la doctrina pontificia estaba ya preparada para ofrecer una reflexión sobre el medio ambiente, mientras que tal preocupación estaba todavía ausente de la conciencia social. Es cierto que la encíclica papal no entra todavía en el marco de las objeciones suscitadas por la «Ecología profunda» contra los abusos pretendidamente causados por una filosofía demasiado antropocéntrica¹⁸. Pero, de alguna manera, responde ya a esas críticas futuras al matizar las posibles pretensiones de un antropocentrismo radical. De hecho, la encíclica denuncia abiertamente el hecho de que «algunos utilizan tales recursos contra la razón humana o contra la naturaleza social de estos últimos, y por consiguiente, contra los planes del mismo Dios» (199).

3.1.3. Lo otro como estructuras económicas

«Lo otro» con que ha de habérselas el ser humano no son solamente los objetos-bienes «naturales». Ante él se elevan también los objetos, bienes, estructuras y servicios, imaginados y creados por el mismo ser humano. Su presencia es con frecuencia percibida con una cierta ansiedad. Las estructu-

¹⁸ Véase, a este respecto, el estudio de A. Naes, «Il movimento ecologico: ecologia superficiale ed ecologia profonda. Una sintesi», en M. Tallacchini (ed.), *Etiche della terra. Antologia di filosofia dell'ambiente*, Vita e pensiero (Milán 1998), 143-149, así como la recensión que, sobre esa obra, hemos publicado en *Salmanticensis* 48 (2001) 369-370.

ras, y en su ámbito operativo se incluyen las máquinas, han desencadenado con frecuencia eso que E. Mounier calificaba como «el pequeño miedo del siglo XX»¹⁹.

La experiencia ante las estructuras laborales, sociales, económicas y políticas puede ser ambivalente. En principio, ha de admitirse y defenderse la presunción de la inocencia ética de estas creaciones, de su capacidad de beneficencia y de servicio al hombre. El criterio último de discernimiento y valoración de las mismas ha de ser, una vez más, el de su capacidad para promover y tutelar la dignidad humana:

«De donde se sigue que, si el funcionamiento y las estructuras económicas de un sistema productivo ponen en peligro la dignidad humana del trabajador, o debilitan su sentido de responsabilidad, o le impiden la libre expresión de su iniciativa propia, hay que afirmar que este orden económico es injusto, aun en el caso de que, por hipótesis, la riqueza producida en él alcance un alto nivel y se distribuya según criterios de justicia y equidad» (MM 83)²⁰.

Como se puede observar, la defensa de la dignidad humana no se queda aquí en vaguedades sino que se traduce en la oferta de algunos otros criterios mucho más concretos. Mientras que por una parte se deshecha el criterio puramente pragmático de la producción de riqueza y aun el criterio mucho más humanista de la distribución de la misma, por otra parte, se postula como criterio la promoción del sentido de responsabilidad y la expresión de la propia iniciativa. Puede pensarse en la importancia que estos últimos factores han alcanzado tres décadas más tarde en toda la filosofía y la práctica relativas a los recursos humanos en la empresa²¹.

¹⁹ Cf. E. Mounier, «El pequeño miedo del siglo XX», en *Obras completas*, III, Sígueme (Salamanca 1990), 359-448.

²⁰ Sobre este tema, véase F. Rodríguez, «Estructuras económicas», en Instituto Social León XIII, *Comentarios a la Mater et Magistra*, 278-300.

²¹ Cf. A. Galindo «Capital humano y trabajo», en J.R. Flecha (coord.), *Marketing y recursos humanos*, UPSA (Salamanca 2001), 163-183.

mas directivas indicadas en la alocución del Sumo Pontífice del día 11 de octubre»; en consecuencia, su esquema seguía una orientación constructiva –afirma su autor– ofreciendo no tanto y sólo la condena de errores sino también la medicina de la misericordia, como pedía Juan XXIII. La Iglesia debía aparecer como «madre afectuosísima de todos, benigna, paciente, así como buena y misericordiosa para con sus hijos separados»⁸³.

De manera que para la posición que representaba este esquema belga resultaba posible y deseable un magisterio pastoral en el que «doctrina y vida» se dieran la mano. El programa del futuro texto eclesiológico habría de acentuar –en contraste con el *de Ecclesia* preparatorio– el enunciado positivo frente al apologético y escolástico; junto a esto, ofrecería una exposición equilibrada en su estructura y temas, atenta a las repercusiones ecuménicas, con un mayor espacio para el patrimonio bíblico, patrístico y la teología contemporánea. Un tratamiento, se concluía, menos institucional y jurídico, con un mayor protagonismo de una visión de la Iglesia como «comunidad»⁸⁴.

La intención «pastoral» implicaba una selección de temas. Ciertamente, el esquema de Philips sería enriquecido –y corregido– con las aportaciones ulteriores; pero el hecho de marcar una dirección era ya importante⁸⁵. El contenido «pastoral» del nuevo esquema habría de caracterizarse –según el deseo de los Padres– por recentrar la visión jurídica de la Iglesia en el marco teológico –evangélico– adecuado (que en el Concilio solía designarse como «su lado místico»): la Iglesia como misterio de la comunión de vida en

⁸² Entregado –en una de las versiones– al card. Bea el 28 de octubre de 1962.

⁸³ Cit. por G. Ruggieri, «Il difficile abbandono dell'ecclesiologia controversista», cit. en nota 56, 327.

⁸⁴ Así lo interpreta A. Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (Bologna 1975) 151: «L'affiorare della tendenza comunionale nella I sessione e nel rifacimento dello schema».

⁸⁵ Resulta verosímil un cierto compromiso de Philips con el esquema preparatorio *de Ecclesia*. Hasta qué punto este hecho haya podido condicionar el texto definitivo de *Lumen gentium* es una discusión abierta.

Cristo; enraizada en las Personas divinas; la Iglesia es la presencia de Cristo resucitado y vivo en la historia, que actúa por medio de su Espíritu, de los carismas y del ministerio (de aquí la idea de sacramento); el anuncio del evangelio y la santidad, como fines a los que sirve «la institución» eclesial; etc. Especial atención merecía la cuestión de la Iglesia «cuerpo místico de Cristo», en relación con el carácter visible de la Iglesia y sus «miembros». Se aspira a un tratamiento que abarque la doctrina paulina sobre la Iglesia Cuerpo de Cristo en sus aspectos cristológicos y soteriológicos. El tratamiento equilibrado de la jerarquía necesitaba ser integrado con un tratamiento del Pueblo de Dios en su totalidad, del laicado, etc. El episcopado debería ser contemplado en su fundamento teológico y sacramental, y en su responsabilidad colegial en la Iglesia... No hace falta que nos extendamos en analizar en detalle los contenidos propuestos por los Padres y su destino a lo largo del *iter* conciliar. Quienes lo han hecho resumen el «paso decisivo» del primer periodo con esta frase: «la aparición de una nueva problemática: el 'fin pastoral' del concilio»⁸⁶.

Sin embargo, permanece la dificultad de comprender *cómo* sea posible en la práctica enlazar el carácter doctrinal con el pastoral. Los partidarios del esquema preparatorio de *Ecclesia* aprecian en él precisamente su característica «doctrinal». Transmite una doctrina clara y segura, y pone de relieve al carácter institucional de la Iglesia, aspecto también necesario. Algunos miembros representativos de la llamada «minoría» conciliar se hacen eco del fin pastoral deseado por el papa –lo hemos dicho antes– pero no ven posible conjugar esta finalidad con la exposición de la doctrina.

Así se entiende la propuesta de dos tipos de documentos para cada materia, uno pastoral, y otro doctrinal. Defienden esta idea el card. Bacci, Ruffini⁸⁷ y otros. Mons. Lefebvre explicitaba los destinatarios de la enseñanza conciliar: 1) la doctrina se propone de modo dogmático y escolástico para la edificación de los peritos; 2) la verdad se propone

⁸⁶ A. Acerbi, *Due ecclesiology*, cit. en nota 89, 151. El análisis de las intervenciones en Aula y durante la intersesión en 154-237.

⁸⁷ AS I/4, 291.

de manera pastoral para la edificación de los demás⁸⁸. Durante el periodo de intersesión la idea de distinguir «doctrina» y «pastoral» sigue vigente en algunas personalidades como el card. Ottaviani, que argumenta ante la Comisión Coordinadora la incompatibilidad entre textos de naturaleza dogmática, y por ello, supratemporales e irreformables; y de naturaleza pastoral, y por ello sujetos a circunstancias de lugar y tiempo⁸⁹.

Esta manera de comprender lo «pastoral» se remonta, en última instancia, al periodo antepreparatorio⁹⁰ y preparatorio del Concilio, al cual se le adjudicaba un carácter «más práctico que dogmático; más carácter pastoral que ideológico; más que definiciones, dar normas» (card. Tardini)⁹¹. La mayoría de los Padres –comenta G. Philips– se opone a esta idea porque «la misión fundamental de los pastores consiste en enseñar al pueblo; la exposición doctrinal no se puede, pues, reservar a un grupo restringido de hombres más cultivados. La misión del pastor comienza por el anuncio de la buena nueva de tal manera que la instrucción de los simples fieles no se encuentre privada de substancia dogmática; su inteligencia y su corazón deben recibir la doctrina en un lenguaje adaptado. Un fundamento sólido del comportamiento cristiano sólo puede edificarse por una exposición positiva y constructora que vaya más allá de la apologética. Sin ello se corre el riesgo de caer en el pragmatismo»⁹².

El trasfondo del problema, como es sabido, era de mayor calado que el mero contraste entre dos grupos de Padres conciliares. El mismo Philips lo ponía de relieve en sus célebres páginas dedicadas a las «dos tendencias en la teología contemporánea»⁹³. En realidad, el desarrollo posterior del Concilio tenderá a superar la contraposición entre esas dos

⁸⁸ AS I/4, 144ss.

⁸⁹ AS V/1, 47.

⁹⁰ En el que se clasificaba los *vota* recibidos en las consultas entre «doctrinales» y «disciplinares», cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. I, cit. en nota 1, 115.

⁹¹ Cf. *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. I, cit. en nota 1, 93. 97.

⁹² G. Philips, *cit.*, 23-24.

⁹³ «Deux tendances dans la théologie contemporaine. En marge du IIe Concile du Vatican», *Nouvelle Revue Théologique* 85 (1963) 225-238.

tendencias, para llegar a una integración. Entre los Padres, se consolidará una conciencia más clara de la naturaleza y objetivos pretendidos. Un Padre resumía perfectamente en su *animadversio* al esquema de *Ecclesia* el «paso» realizado en aquel primer periodo conciliar: «Hodie melius quam heri huius Concilii Vaticani II finem cognoscimus. Nobis non sunt veritates definiendae, sed catholicae fidei oecumenicitas et pastoralitas explanandae sunt, ita ut nostrae propositiones possint catholicos in fidem confirmare, fratres seiunctos ad unitatem revocare et infideles ad fidem allicere»⁹⁴.

Esta breve evocación del «cambio decisivo» del primer periodo del Concilio invita a unas reflexiones finales.

IV. REFLEXIONES CONCLUSIVAS

El magisterio «pastoral» que entonces inauguraba el Concilio se ha convertido en el modo habitual de expresión de la enseñanza de la fe, como puede constatarse en la actualidad. Hoy comprendemos mejor –gracias a la «intuición» de Juan XXIII– que el carácter «pastoral» del magisterio no se opone a su carácter doctrinal, ni es la mera adaptación posterior a la proposición doctrinal, sino una dimensión constitutiva del dinamismo de la verdad evangélica; es un momento interno en la transmisión de la fe. La presentación pastoral es una exigencia de la doctrina, para que la fecundidad de la verdad cristiana sea eficaz en la historia, superando la distancia entre fe vivida y conocimiento de esta fe. Por no captar este nexo entre fe y vida, algunos han querido minusvalorar la autoridad del magisterio del Concilio apelando precisamente a su carácter «pastoral», es decir, según su interpretación: no «dogmático», entendiéndolo por tal lo que se propone según una formalidad definitoria del magisterio que remite ante todo a la autoridad de la Iglesia.

Esta manera de entender la forma de enseñanza del magisterio tenía su explicación histórica. A partir de la Reforma, la Iglesia católica se vio urgida a afrontar la idea

⁹⁴ Mons. Canzonieri, AS I/4, 431, cit. por G. Ruggieri., «La lotta per la pastoraltà», *cit.*, 136-137.

luterana de que la doctrina garantiza su apostolicidad por el testimonio del Espíritu, que permite reconocer el genuino Evangelio de Cristo, y legitima al predicador como verdadero sucesor de los apóstoles. Frente a ello, la enseñanza católica insistió en la verdad de la doctrina por razón de la asistencia infalible del Espíritu Santo al portador del ministerio. A esto habrá que añadir la aparición –por obra de la Ilustración– del «magisterio de la razón» frente al magisterio eclesial. El patrimonio dogmático sobre la autoridad de la Iglesia en materia de fe y costumbres se ocupará principalmente de la infalibilidad papal y el magisterio universal de los obispos. Estas preocupaciones por las formas extraordinarias de enseñanza llevaron a la teología y la canonística a precisar con detalle las condiciones –tanto por lado de los sujetos como del objeto– de la expresión vinculante de la fe y de las verdades con ellas conexas; el diferente asentimiento que merece las variadas manifestaciones del Magisterio; los criterios hermenéuticos, calificaciones teológicas, conexiones lógicas e históricas con la verdad revelada. La ciencia canónica aportaba la necesaria claridad conceptual. Este proceso de clarificación era necesario, ya que el discernimiento cualitativo del Magisterio resulta una tarea compleja y llena de matices.

Con el Concilio Vaticano II asistimos a la novedad de un solemne magisterio «pastoral» (conciliar) que no recurre a la definición formal de sus enseñanzas, ni a las correspondientes condenas⁹⁵. Pero cabe preguntarse si junto con esta novedad en la *proposición* de la fe ha acontecido un cambio correlativo en el modo de *recibir* este tipo de enseñanza. Podría suceder que el nuevo modo de proponer la fe cayera en los viejos odres habituados a la definición formal, reapareciendo la depreciación de la enseñanza «pastoral» de los obispos como «maestros auténticos dotados de la autoridad de Cristo», que el Concilio quiso revalorizar. Paradójicamente, hoy podríamos encontrarnos quizá ante una variante del problema tratado en el Concilio, no exactamente equivalente pero sí con cierto parentesco con la contraposición de

⁹⁵ Una información abarcante en H. Moll, «Das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes seit dem II. Vatikanischen Konzil», en *Weisheit Gottes-Weisheit der Welt, Festschrift J. Kardinal Ratzinger*, vol. II. (St. Ottilien 1987) 1145-1172.

«magisterio dogmático-magisterio pastoral», aunque ahora cambiando el calificativo de «dogmático» por el de «infalible».

En efecto, para discernir si una enseñanza determinada es una «verdad» vinculante, muchos miran de manera casi exclusiva a la *formalidad* de su proposición⁹⁶. Lo cual es ciertamente necesario. El «Magisterio de la Iglesia» no es una categoría unívoca, y no todas sus enseñanzas tienen el mismo peso⁹⁷. Pero el problema comienza cuando la diversidad formal con que el Magisterio propone la certeza de una enseñanza se proyecta sobre la verdad misma, según una especie de «gradualidad»: la proposición que no venga formalmente definida sería –dicho en breve– «menos verdad» que la definida como tal. La posibilidad magisterial de la Iglesia quedaría reducida, con ello, al campo de la definición dogmática. Parecería que el Magisterio solo puede decir palabras *verdaderas* cuando vienen propuestas de manera *definitoria*. Lo que llevaría a pensar que algo es verdad *ante*

⁹⁶ F. A. Sullivan describe esta paradójica situación: «molte persone, quando apprendono che le encicliche dopo tutto non sono infallibili, arrivano a la conclusione che non è necessario prestare loro attenzione. Se delle persone sono arrivate a ritenere l'infalibilità del papa come il motivo fondamentale per dare il loro assenso al suo insegnamento, non sorprende che quando questo motivo non è più valido, venga meno anche il loro assenso», *Il magistero nella Chiesa Cattolica* (Assisi 1993) 195.

⁹⁷ La Palabra divina reverbera con intensidades diversas en las palabras humanas, que la transmiten con mayor o menor fidelidad, desde el esplendor hasta la opacidad. La íntima asociación y asistencia del Espíritu Santo al ministerio pastoral conoce grados e incluso, en el extremo, también ausencias. La historia de la Iglesia ilustra que la palabra episcopal puede venir garantizada con la infalibilidad, o por el lado totalmente opuesto, estar marcada por el error. La naturaleza creatural del instrumento del que se sirve el Espíritu de Cristo (cf. *Lumen gentium* 8) para mantener a sus discípulos en la verdad, impide conferir automática e indiferenciadamente la autoridad de la Palabra de Dios a las palabras humanas. A la postre, sólo la comunión de la Iglesia en la verdad creída y enseñada a lo largo de los siglos es el criterio que permite discernir la falibilidad humana y la infalibilidad de la Iglesia. «La verità della fede non è donata al singolo individuo isolato, ma Dio ha voluto con essa costruire "storia" e "comunione". la verità della fede ha il suo "luogo" nel soggetto comunionale che è il Popolo di Dio, la Chiesa», J. Ratzinger, *Natura e compito della Teologia* (Milano 1993) 92.

todo y primariamente sólo porque la Iglesia expresamente lo define⁹⁸. Esto merece alguna precisión.

Hay que recordar que una cosa es la formalidad del Magisterio al proponer sus enunciados bajo ciertas condiciones; y otra la verdad de la proposición en sí. La verdad, si lo es, siempre es infalible e irreformable, se proponga del modo que sea (aspecto que se olvida cuando se da por buena la identificación entre acto definitorio y verdad). Si es cierto que toda doctrina definida es verdadera, en cambio no toda doctrina no definida es reformable, porque puede ser verdadera. La verdad no admite aumento o disminución intrínseca ni es «más verdadera» por enunciarla de modo definitorio⁹⁹.

No debe confundirse, pues, certeza y verdad. La infalibilidad es una cualidad de los *sujetos* cuando proponen con certeza infalible la verdad: implica que la Iglesia no se equivoca al proponer una verdad como revelada. La Iglesia y su Magisterio *atestigua* infaliblemente la verdad que ya está contenida en la revelación, no crea verdades *ex novo* ni tampoco *añade* nada a la verdad que no tuviera por sí misma: es la verdad y la autoridad de Dios la que fundamenta la adhesión del creyente¹⁰⁰. La autoridad de la Iglesia, cuando propone una verdad como revelada, no entra estrictamente en el *motivo formal* de la fe: el motivo del acto de fe es la autoridad de Dios que revela la verdad, que la Iglesia propone como tal con certeza infalible. Cuando determina infaliblemente una proposición para ser creída, la Iglesia está prestando un *motivo de credibilidad* (la autoridad de hablar «en nombre de Cristo»), y sitúa al creyente ante la verdad interpelando su fe teológica, para que la reciba como Palabra de Dios y no como palabra humana. La Palabra de Dios es siempre la *norma normans* de la Iglesia. «El poder y la autoridad del magisterio son el poder y la autoridad de la palabra de

⁹⁸ Vid. sobre el tema J. Ratzinger, *cit.*, 98-100.

⁹⁹ Sobre el tema cf. L. Scheffczyk, «La verdad de las proposiciones y el "permanecer en la Verdad"», en K. Rahner (dir.), *La infalibilidad de la Iglesia* (Madrid 1978) 131-157.

¹⁰⁰ Es cierto que la autoridad de la Iglesia se halla incluida en esa verdad, y en este sentido la autoridad de la Iglesia forma parte indirectamente del *objeto* de fe teológica: pero su aceptación se basa en la autoridad de Dios.

Dios de la que aquél da testimonio (...). El magisterio de la Iglesia no hace más que actuar y concretar en la comunidad de los fieles la autoridad intrínseca de la palabra de Dios, por lo que la autoridad magisterial de la Iglesia es una autoridad de servicio sometida a la palabra de Dios»¹⁰¹.

Es interesante notar que los Concilios constituyen sobre todo una celebración en la que la Iglesia realiza un acto de fe teologal. Confesando la fe los obispos *testifican* la verdad apostólica recibida de los Padres. Esta proclamación tiene un aspecto de confesión doxológica, acto de obediencia de fe que da gloria a Dios. De aquí que el error en la fe sea, entre otras cosas, una manifestación de «impiedad». «En la Iglesia, a diferencia de en la sociedad civil, la adhesión a la verdad no entra en el ámbito incontrolable del individuo como opción personal suya; la adhesión a la verdad es parte del culto que el hombre rinde a Dios en la fe y por consiguiente es ella misma un momento constitutivo de la santificación cristiana que no puede llevarse a cabo más que en la verdad (Jn 17, 17)»¹⁰².

Con estas consideraciones queremos subrayar *la fuerza de la verdad en cuanto tal* –aquella fuerza y vigor de la fe cristiana en la que confiaba Juan XXIII– y el poco sentido que tendría sentirse vinculado por el Magisterio de la Iglesia *sólo cuando se la presenta con formalidad* definitoria, relegando su proclamación habitual por los Pastores «en el nombre del Señor». Resulta decisivo dar el debido valor a este aspecto porque de lo contrario, y dado que el Magisterio raras veces acude a la definición formal, automáticamente se produciría una depreciación del Magisterio no definitorio, fenómeno ya presente en la actualidad. En esta lógica el Magisterio ecle-

¹⁰¹ G. Sala, «Magistero», en *Diccionario Teológico Interdisciplinar* (Salamanca 1982) t. III, 372. En este contexto de confesión litúrgica, doxológica de la comunión en la única fe salvífica es en el que hay que situar en su caso la obligación de la «Profesión de fe»: «L'emissione della professione di fede si presenta, quindi, come un atto di spiccata valenza ecclesiale che, prima ancora di costituire una misura di ordine disciplinar a protezione dell'integrità della fede, è un atto di culto e manifestazione tangibile della comunione vissuta nella Chiesa», D. Cito, «Professione di fede e giuramento di fedeltà. *La funzione di insegnare della Chiesa* (Milano 1994) 121.

¹⁰² G. Sala, *cit.*, 369.

sial estaría permanentemente situado ante la tesitura de tener que hablar a golpe de definiciones dogmáticas, o bien guardar silencio al respecto y hablar sólo de cuestiones "disciplinares". Era, como ya hemos visto, la dificultad ya presente en algunos durante el Concilio a la hora de comprender el valor magisterial de la enseñanza «pastoral». La función magisterial de los obispos se pondría en juego sólo en momentos extraordinarios; y su tarea principal de *proclamación* de la verdad como maestros auténticos dotados de la autoridad de Cristo, vendría relegada frente a la más eventual en la historia de la Iglesia de *verificación* infalible de la fe.

Es evidente que con estas consideraciones no se trata de convertir al Magisterio en una categoría magmática, o de caer en una vaguedad niveladora donde todo se valore *indiferentemente*. Repitamos que las precisiones alcanzadas en el ámbito teológico-canónico sobre este aspecto son insoslayables. Desde este punto de vista los actos definitorios ocupan la cúspide. Pero este momento definitorio del Magisterio está al servicio del anuncio de la fe que, desde el punto de vista de la fuerza configuradora de vida cristiana y eclesial, posee la principalidad desde los orígenes de la Iglesia: la «viva vox Evangelii» que se transmite *per professionem et praedicationem fidei*, como se decía durante el Concilio Vaticano I. «El magisterio ordinario representa el camino habitual por el que se anuncia en la Iglesia la doctrina cristiana (...). Una concepción minimalista del magisterio, que reconociera carácter de autenticidad solamente al ejercicio infalible, no haría justicia a ese complejo mundo del creyente ni al modo con que la jerarquía está al servicio de la fe»¹⁰³.

La manera «pastoral» de «decir la fe», inaugurada por el Concilio Vaticano II, no es una enseñanza meramente exhortativa, y aún menos se trata de un magisterio poco exigente, o complaciente en compromisos con la verdad. Hoy tenemos conciencia de que el carácter «pastoral» del Magisterio incluye su contenido dogmático. Esta forma de Magisterio es doctrinal y pastoral. Solo podría identificar Magisterio «pastoral» con Magisterio «no dogmático» quien identificara dogmático con «definitorio». Por lo demás, este Magisterio tam-

¹⁰³ Ibid., 373.

bién enseña de manera infalible la verdad, pero de modo no definitorio. El modo «pastoral» aspira a alcanzar a los hombres y mujeres de cada tiempo y lugar, facilitarles la inteligencia de la verdad, y atraer más por la coherencia interna de la fe que por la apelación a la autoridad y a la forma definitiva de proposición que, por lo demás, podría dejar inmovida una sociedad fuertemente secularizada¹⁰⁴. El estilo argumentativo en la *testificación* de la fe constituye una invitación a caminar juntos hacia el descubrimiento y aceptación de la verdad divina. El magisterio hoy quiere ser ante todo un esfuerzo teológico y catequético que procura evangelizar los corazones y los entendimientos con todos los recursos legítimos, también antropológicos y culturales, que abran a la verdad. Un magisterio «pastoral», en el que se dan cita dogmas de fe y verdades definitivas, datos bíblicos, experiencia humana, consideraciones culturales y filosóficas, meditaciones teológicas, exhortaciones...

No renuncia la Iglesia, como es obvio, a su autoridad, sustituyéndola por la argumentación; ni aspira a que el Evangelio sea testigo de sí mismo sin garantía eclesial. No se basa el Magisterio pastoral en la incerteza o la duda sobre la verdad que el Pastor debe proclamar, sino de una opción sobre la *forma* de proponerla a la luz de las circunstancias. Hay una percepción de lo que antes hemos dicho: que la autoridad de la Iglesia no entra en el «motivo formal» del acto de fe de manera directa, sino sólo cuando se ha aceptado la autoridad misma de Dios y, en consecuencia, se reconoce la función de la Iglesia y su Magisterio como testigos del Evangelio. En palabras de G. Sala, «la verdad salvífica se manifiesta al hombre solamente en la fe, que es más que un acto puramente intelectual y cuyo fundamento último no puede ser la autoridad formal del Magisterio»¹⁰⁵. Es sólo situados en un horizonte de fe como se puede aceptar la asistencia particular del Espíritu Santo al Magisterio de los Pastores. La sencilla proposición de la verdad busca primariamente provocar la disposición teologal ante la «verdad» y, de este modo, la aceptación de la «autoridad» de su ense-

¹⁰⁴ Cf. J-M. Garrigues, «Le rôle méconnu du Magistère ordinaire», *Nova et Vetera* 72 (1997) 39.

¹⁰⁵ G. Sala, *cit.*, 369.

ñanza, que ha de ser recibida –al menos por el creyente– con la leal acogida de la autoridad de quien habla en nombre de Cristo asistido por el *carisma veritatis certum* de la consagración episcopal.

El ejercicio del Magisterio «pastoral» responde al estilo de la «nueva evangelización» hoy emprendida: nueva por su «fervor, métodos y expresiones». Si esto es así, importa reavivar el carácter «pastoral» de la fe de la Iglesia. Lo que requiere –entre otras cosas– que, ante la secularización actual, la proposición ordinaria de la fe cuide «que el hombre culturalmente preparado pueda comprender, en el interior del horizonte de fe, cómo esas enseñanzas se basan en la revelación y son expresión de la fe vivida de la Iglesia o, en el caso de las enseñanzas morales, cómo encuentran su justificación en la naturaleza del hombre. Esto supone que el Magisterio –quedando en pie su autoridad formal que deriva de su «misión»– se esfuerce en poner en primer plano la verdad objetiva de lo que enseña, de modo que ésta se gane la aceptación efectiva»¹⁰⁶. Se trata de *promover* el «esplendor de la verdad» que la Iglesia tiene la responsabilidad de anunciar.

¿No era ésta la gran «intuición» del Papa Juan?

Prof. Dr. JOSÉ R. VILLAR
Facultad de Teología
Universidad de Navarra

¹⁰⁶ Ibid., 378-379.

