

Zeitschrift: Hispanica Helvetica
Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band: 2 (1991)

Artikel: De Raimundo Lulio al Vaticano II : artículos escogidos
Autor: Sugranyes de Franch, Ramon
Kapitel: Evocación del Concilio por un seglar que lo ha vivido
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-840881>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

EVOCACIÓN DEL CONCILIO POR UN SEGLAR QUE LO HA VIVIDO

I. A un periodista que me preguntó una vez durante el Concilio cuál había sido para mí, en mi condición de auditor seglar, el momento más importante de la magna asamblea le contesté sin titubear: «El día en que se decidió que la Constitución dogmática sobre la Iglesia (*Lumen gentium*) no empezaría tratando de la jerarquía, sino del Pueblo de Dios».

Puesto que ésta es, a mi modo de ver, la primera novedad esencial que nos trajo el Concilio: la declaración oficial dogmática de que la Iglesia es ante todo «comunidad», pueblo de Dios en comunión con el Padre, por Jesucristo en el Espíritu Santo. La Iglesia no se presenta ya —en la doctrina conciliar— como una *societas perfecta* jerárquica, cerrada sino como la comunidad espiritual de los creyentes: «sacramento», es decir, signo visible e instrumento eficaz de la íntima unión de los hombres con Dios y de la unidad de todo el género humano (*Lumen gentium*, 1).

Esta es la verdadera revolución copernicana —insisto— que realizó el Concilio. No ya en la estructura del mundo que siguió como antes. Ni en la esencia de la Iglesia —que desde siempre ha sido tal como la definió el Concilio. Pero sí en la visión que de ella tenían los teólogos, los obispos y aún los fieles. Y fue el privilegio insigne de unas cuatro decenas de seglares, hombres y mujeres de todo el mundo, los auditores laicos, el de poder tomar parte en la empresa conciliar desde dentro, como testigos maravillados y como colaboradores entusiastas .

II. Ahora, veinte años después de la conclusión del Concilio, la impresión que sigue más viva en mi espíritu es la de una extraordinaria, inolvidable experiencia religiosa. Sí, allí estaba el Espíritu Santo aleteando bajo las bóvedas solemnes de la basílica de San Pedro. Lo mismo que en el trabajo oscuro, tenaz, difícil de las comisiones donde se elaboraban los textos. No cabe duda alguna: el Concilio fue obra del Espíritu Santo. Los que lo hemos vivido podemos dar testimonio de ello. ¿Cómo comprender, si no fuera así, la maravilla de los documentos conciliares, después de tantas discusiones desordenadas, después de tantas incertidum-

bres ante la inmensidad de la materia, después de tantísimo papel embozonado con las versiones sucesivas («esquemas» se llamaban) de cada texto, con las enmiendas que se acumulaban?

Hay que darse cuenta de la dificultad material que representa hacer funcionar una asamblea de 2.200 obispos, más los peritos teólogos, los auditores laicos y los observadores no-católicos. Esto aparte de que la inmensa mayoría de los obispos, formados en una rígida disciplina eclesiástica, no tenían la menor idea de cómo se hace para discutir en público. Sin pecar de inmodestia, puedo decir que nosotros, los seglares, con la experiencia de nuestros movimientos, conocíamos mucho mejor los procedimientos «parlamentarios». Como los conocían algunos de los teólogos, sobre todo los que habían sido nuestros consiliarios...

Y con todo, vimos al correr de las varias sesiones cómo los textos crecían y se perfilaban, cómo se acababan votando por mayorías aplastantes, casi por unanimidad (cinco votos en contra 2.151 a favor de *Lumen gentium* el 21 de noviembre de 1964). Así se las arregló el Espíritu para producir gracias al impulso creador de Juan XXIII y a la inteligencia clara, abnegada, constante de Paulo VI, el máximo acontecimiento de la historia religiosa de nuestro siglo. Fue un súbito deshielo: como si se derritiese al fuego del Espíritu el bloque de hielo dentro del cual la santa Madre Iglesia subsistía viva sin duda, pero cohibida, encerrada en sí misma y separada del resto de los mortales.

III. «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?» —la interpelaba el cardenal Suenens en plena aula conciliar. Y Paulo VI añadía: «Nunca la Iglesia ha tenido, como ahora, conciencia de lo que es».

De hecho, habían pasado siglos sin que la Iglesia sintiese la necesidad de reflexionar globalmente, en Concilio, sobre su propia identidad. Se aceptaba la institución, como una realidad sociológicamente establecida y necesaria —aparte de su divina fundación. Pero las relaciones del hombre con Dios eran de índole absolutamente personal, individualista incluso. Así las había conformado la concepción religiosa del Renacimiento: «adorar al Padre en espíritu y en verdad» —según la palabra de Jesús a la Samaritana— constituía entonces una exigencia de interioridad y de sinceridad, indispensable reacción frente al formalismo y al ritualismo excesivos de la Edad Media declinante. El Concilio de Trento se propuso restaurar y clarificar el dogma, depurar las costumbres eclesiásticas, restablecer la disciplina de los clérigos y renovar la vida religiosa. Pero «el negocio de la propia salvación» se presentaba como una empresa eminentemente personal, de la cual cada uno es responsable en su íntima con-

ciencia. En esto estaban de acuerdo los reformadores, con su doctrina de la salvación por la fe y la confianza en Dios, los predicadores ascéticos y los grandes místicos, que descubrieron esa dimensión permanente de la vida espiritual: la intimidad con Dios en el diálogo interior —«del alma en el más profundo centro», diría San Juan de la Cruz. Tal fue la Iglesia, espiritualmente purificada e interiorizada, de la *Imitación de Cristo*, de Santa Teresa, de San Carlos Borromeo y de San Francisco de Sales.

Pero hoy nos damos cuenta de que todo ello —que es esencial— no es bastante. El más visible de los signos del tiempo actual (lo apuntó ya Juan XXIII en su encíclica *Mater et Magistra*) es la socialización entendida como multiplicación progresiva de las relaciones entre los hombres y la tendencia a asociarse para conseguir los objetivos que van más allá de la capacidad y de los medios de que pueden disponer los individuos. Análogamente, en el plano religioso, se ha descubierto que la salvación no es un asunto puramente individual. La solidaridad de hecho que reina entre los hombres tiene su correspondencia en la vida espiritual: la fraternidad cristiana es una realidad profunda y no una simple imagen caritativa. Así un signo de los tiempos ha inducido al Concilio a desvelar la otra dimensión permanente de la vida cristiana, la dimensión comunitaria: «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad. De la misma manera Dios ha querido santificar y salvar a los hombres no separadamente... sino constituidos en un pueblo que le reconociera en verdad y le sirviera santamente» (*Gaudium et spes*, 32; cf. *Lumen gentium*, 9).

La Iglesia, pues, es «pueblo» y es comunión. Y lo ha sido siempre, aun sin tener plena conciencia de ello. ¡La «comunión de los santos» figura ya en el símbolo de los apóstoles! Las consecuencias de esa manera auténtica de «sentir la Iglesia» son incalculables. Y se tradujeron inmediatamente en las varias «reformas» adoptadas por el Concilio. La nueva liturgia y el uso de las lenguas vernáculas no significaría nada si no fuese la expresión de la comunidad del Pueblo de Dios, de los fieles que participan en el sacrificio: «consciente, activa y fructuosamente» —dice la constitución *Sacrosantum Concilium* sobre la liturgia, 10. Lo mismo que la colegialidad episcopal, la libertad religiosa, el ecumenismo y, por encima de todo para nosotros seculares, la concepción del laico como partícipe en la misión *total* de la Iglesia.

IV. La Iglesia existe para los hombres; para salvarles, es decir para hacer presente a través de los siglos el misterio de la redención operada por Cristo y para hacer llegar sus frutos a cada hombre, en cada momento de la historia. Es, pues, indispensable que la Iglesia sepa hacerse escu-

char por esos hombres, que somos nosotros. Por eso le es preciso acercarse al mundo que la rodea, hablar su lenguaje, asumir sus problemas, sus costumbres, la mentalidad, todo ello hasta donde sea compatible con su naturaleza y con su divina misión. O sea que debe «historicisarse» en el tiempo que pasa. Y fue Paulo VI quien pronunció esta palabra por primera vez el 11 de agosto de 1965. Lo mismo que debe «inculturizarse» en todos los países del mundo. Y ésta es la labor que propone obstinadamente Juan Pablo II en sus múltiples viajes por toda la tierra.

Hacer posible esta adaptación y hacerla compatible con la permanencia del dogma fue la gran tarea del Concilio y su segunda novedad. Y ahora a los veinte años de su clausura, hemos podido ver con satisfacción que el Sínodo extraordinario de los obispos, convocado para celebrar ese vigésimo aniversario, ha corroborado en lo esencial la doctrina conciliar. Sin duda «para que se entendiera más claramente a la Iglesia como comunión y se llevara esta idea más concretamente a la vida» (Relación final del Sínodo, II, C, *La Iglesia como comunión*, 1). Pero también el Sínodo '85 ha reconocido la gran actualidad de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, aun advirtiendo que «los signos de nuestro tiempo son parcialmente distintos de los que había en tiempo del Concilio, habiendo crecido las angustias y ansiedades. Pues hoy crecen por todas partes el hambre, la opresión, la injusticia y la guerra, los tormentos y el terrorismo y otras formas de violencia de cualquier clase. Esto obliga a una reflexión teológica nueva y más profunda, que interprete tales signos a la luz del Evangelio» (Relación final, II D, *La misión de la Iglesia en el mundo*, 1).

Es verdad. El Concilio no pretendió en manera alguna dar por terminada la reflexión sobre los signos de los tiempos; al contrario, lo que hizo fue abrir la puerta a esa indispensable y constante exploración de las condiciones variables de cada época, para que la Iglesia, «acomodándose a cada generación pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura» (*Gaudium et spes*, 4).

Nada de eso hubiera sido posible dentro del inmovilismo que reinaba antes del Concilio. Y, sin él, los cambios profundos y acelerados que hoy se extienden al mundo entero hubiesen encontrado a la Iglesia aun más desprevenida y autosatisfecha en su cerrazón. Entre mis recuerdos conciliares, ocupan un lugar preeminente las sesiones nocturnas de una subcomisión especial que presidía Mons. Marcos McGrath, arzobispo de Panamá. En ellas, con la colaboración de soció-

logos eminentes (cito de paso a François Houtard), se preparó el esbozo de lo que fue la Exposición preliminar de *Gaudium et spes*, *Situación del hombre en el mundo de hoy*: primer paso hacia esa «historicización» de la pastoral, que actualmente nadie discute.

V. La eclesiología de comunión tiene su necesario complemento en la doctrina conciliar sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo, contenida precisamente en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. He aquí otro de los puntos en que la posición de la Iglesia viró de bordo hasta 180° durante el Concilio. Cuando el futuro papa Montini, ya en la primera sesión del Concilio, propuso que se abordase la problemática amplia, compleja, variable del papel que corresponde a la religión frente a las realidades profanas —es decir, frente a los problemas concretos del hombre actual—, probablemente sabía muy bien adónde iba. Pero el esquema correspondiente (el XVII en un principio, que fue luego el XIII, al reducirse el número de los documentos conciliares en aras a su concreción) hubo de sufrir en su elaboración una revolución digna de la de *Lumen gentium*, a la que me referí al comienzo: la Constitución que debía tratar de la Iglesia y el mundo, pasó a tratar de la Iglesia *en* el mundo actual; *en* el mundo, no *fuera* de él ni menos *frente* a él.

Tal como la presenta *Gaudium et spes*, la comunidad de los fieles está presente en la tierra, pero no bajo la forma de una potencia que se yergue frente al mundo y trata con él, sino desde su interior, animándolo, vivificándolo, criticándolo cuando es preciso —lo que ocurre con mucha frecuencia—, O sea que la Iglesia vive al compás del mundo: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo». Todos conocemos casi de memoria estas palabras famosas con que se inicia el texto de *Gaudium et spes*. Tuvo razón Paulo VI en su discurso final del Concilio (7 de diciembre de 1965) al afirmar: «La Iglesia se ha declarado casi la sirvienta de la humanidad».

Ambas tienen por sujeto la misma persona, el hombre concreto; uno mismo es el que vive en el mundo y en la Iglesia: «La religión católica y la vida humana convergen en una sola realidad» —pudo decir el papa en aquel luminoso discurso. Pero la finalidad de la Iglesia es exclusivamente religiosa. De modo que el ángulo bajo el cual juzga las cosas humanas es sólo el de su relación con el reino de Dios. Las realidades temporales conservan su autonomía: las cosas creadas y las sociedades de los hombres tienen sus leyes propias, su consistencia querida por Dios, que es su

autor. Y cuando ejerciendo su ministerio espiritual, la Iglesia toca estas materias. no es para cambiar su naturaleza y, menos aún, para dominarlas: es para recordarles su verdadero destino.

Lo importante aquí es el *cómo*, la manera de establecer el ligamen entre la Iglesia y las cosas del mundo. Cuanto más se espiritualiza, cuanto más renuncia a los privilegios temporales cuanto más se desliga de los Estados cuanto más acepta la pobreza, es decir cuanto más *es* ella y más se desprende de todo lo que no es puramente religioso, tanto más libre es la Iglesia para hablar a los hombres. Entonces puede interesarse por los asuntos temporales y dar las reglas superiores de carácter moral que deben regirlos. Y el mundo estará dispuesto a escuchar a la Iglesia porque sabrá que no es ninguna veleidad de poder lo que le hace hablar, sino tan sólo el deseo de mostrar a los hombres su mejor camino.

Las consecuencias prácticas de semejante actitud son tan vastas como las que derivan de la eclesiología de comunión. Todo ha cambiado —o debería cambiar— en cuanto al enfoque de las relaciones de la Iglesia con los poderes civiles. Lo fundamental es que la era constantiniana, en que la cruz y la espada, el trono y el altar habían hecho alianza, pertenece al pasado. Ya las cosas de la tierra no tienen por qué proteger las cosas de Dios. Por fortuna, ya perdió vigencia la terrible ironía de mi maestro, el escritor catalán mosén Carles Cardó: «Nosotros, los católicos españoles, siempre andamos buscando quién salvará al Salvador».

VI. Quizás algunos objetarán que no se encuentran en los textos del Concilio, especialmente en la segunda parte de *Gaudium et spes* (sobre problemas humanos específicos), las respuestas concretas, prácticas, precisas que esperaban. Pero, ¿cómo se podían solicitar de semejante asamblea soluciones detalladas? El Concilio se pronuncia «ad perpetuam rei memoriam»; no es asunto suyo decidir en cuestiones de oportunidad, ni en materias que están en plena transformación, tanto del punto de vista científico como del punto de vista moral. Un Concilio no puede dar normas para el año en curso. Debe hablar un lenguaje que no esté limitado por el sentido que damos hoy a ciertas palabras. Un caso típico es el del uso de píldoras anticonceptivas.

Permítaseme desarrollar un poco uno de los recuerdos más importantes que comparto con todos los demás auditores laicos, significativo también de lo que fue nuestro papel en la vida interior del Concilio. Una mañana del mes de noviembre de 1965, cuando en la comisión se estaban discutiendo los últimos *modi* (enmiendas) al esquema XIII. Llegaron de repente, transmitidas por la Secretaría del Estado, unas enmien-

das tendentes a introducir en el cap. 1º de la segunda parte (*Dignidad del matrimonio y de la familia*) una reprobación expresa de los productos oestrogénicos («píldoras») que entonces empezaban a comercializarse en la farmacopea corriente. Unánimemente, los auditores seglares nos opusimos. ¿Qué venía a hacer esa alusión a una técnica anticonceptiva en un texto conciliar? Se hubiesen podido citar otras más antiguas... —si hubiésemos cedido a la obsesión de algunos medios clericales por los problemas relacionados con el sexo. Pero los *modi* procedían de la Secretaría de Estado. Y no faltaba quien se imaginase que del papa en persona. Durante la pausa de mediodía, redactamos una carta al papa rogándole que se retiraran las famosas enmiendas. La firmamos todos los auditores laicos presentes —aquel día, por suerte, éramos muy numerosos. El cardenal Maurice Roy, arzobispo de Québec, se acercó a nuestro grupo y, como yo le mostrara la carta que acabábamos de firmar, me tomó por la mano y me llevó con él a presentar la carta a la Secretaría de Estado, donde nos recibió Mons. Dell Acqua. El resultado fue que a la mañana siguiente se recibió otra carta de la misma Secretaría de Estado diciendo que los *modi* en cuestión no tenían más valor que otros cualesquiera presentados por los padres y que el Concilio podía libremente aceptarlos o rechazarlos. Así se hizo y el texto quedó como puede leerse en el *Gadium et spes*, números 47 a 52: se sitúa el amor en el centro de la vida conyugal y se reivindica la dignidad y la pureza de sus expresiones carnales (¡qué lejos estamos de los términos jurídicos del Capítulo *Tametsi* del Concilio de Trento o de la concepción limitada del entonces vigente Código de Derecho Canónico en cuanto a los fines del matrimonio: «procreatio prolis et remedium concupiscentiae»!); se insiste en la fecundidad creadora del matrimonio —comunidad de amor, aun cuando falten los hijos; se atribuye a los esposos, y a ellos solos, la responsabilidad de decidir, en plena conciencia, el número de los hijos que razonablemente pueden traer al mundo; y en cuanto a los métodos de regulación de nacimientos, se enuncia un principio de alto alcance moral: la transmisión responsable de la vida depende de criterios objetivos tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guarden íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación entretejidos con el amor verdadero.

Me he entretenido relatando este caso porque me parece poner de relieve además otro aspecto importante de la manera como el Concilio aborda los problemas humanos en la constitución *Gaudium et spes*: no lo dice todo, ni quiere decirlo todo. Y no basta para explicar sus deliberadas imprecisiones decir que los obispos se encontraban ante una temática nue-

va y no estaban lo suficientemente preparados para enfrentarse con ella. Hay que añadir que no quisieron, conscientemente, «resolver todos los problemas urgentes de la vida moderna; algunos de ellos han sido reservados para un ulterior estudio...; muchos han sido presentados en términos muy restringidos y generales, susceptibles, por consiguiente, de sucesivas profundizaciones y de aplicaciones diversas». Y es otra vez el papa quien hablaba así en su discurso final, que he citado tan repetidamente.

Esta es otra novedad del Concilio. La Iglesia reconoce que no tiene soluciones preparadas de antemano para una serie de problemas. Eso quiere decir que ha comprendido que no todo está resuelto para siempre en los manuales de teología moral. Y algo más: que los católicos no estamos solos al plantearnos los problemas del mundo. Quizá lo más hermoso de *Gaudium et spes* es que se atreva a formular interrogantes, en vez de imponer en todos los casos soluciones taxativas.

VII. Podría referir otras intervenciones decisivas de los auditores laicos, por ejemplo a propósito de la «disuasión» por las armas atómicas (*Gaudium et spes*, 81). Pero no me he propuesto escribir la crónica de lo actuado por los seglares en el Concilio. Cito esos ejemplos para evocar el espíritu de diálogo renovador que lo animaba. Todo en Roma era diálogo en aquellos años benditos: en el aula conciliar, en las comisiones, en las conferencias frecuentes, en las conversaciones, en la sala de prensa —allí, para los de lengua española, monseñor Cirarda dialogaba día tras día con los periodistas...

Muchos de los propios temas debatidos por el Concilio tienen por objeto el diálogo: ecumenismo, libertad religiosa, actitud cristiana frente a los judíos, a los musulmanes y a los que practican otras religiones, el tipo mismo de presencia de la Iglesia y de sus hijos en el mundo, como levadura en la masa... A veces el diálogo se hizo duro; se oyeron críticas aceradas. Y no será malo recordar las del Cardenal Frings cuando declaró que los métodos inquisitoriales del Santo Oficio no eran ya admisibles en la época en que vivimos. O las de un obispo colombiano que censuró con datos precisos ciertos procedimientos burocráticos y ciertos sofismas de la Curia romana —sin que nadie le contradijera.

Fuera del aula, fue Paulo VI quien quiso encarnar la actitud dialogante. En lo teórico, por su primera encíclica *Ecclesiam suam*. En lo práctico, con el sentido que quiso dar a cada uno de sus viajes: diálogo ecuménico con el Oriente cristiano en Tierra Santa; diálogo con los pueblos de Asia en Bombay; en las Naciones Unidas para proclamar a la faz del mundo que el diálogo tiene que reemplazar hoy a las armas en las rela-

ciones internacionales. Y a este propósito, ninguna imagen es más expresiva de lo que es el diálogo de la Iglesia con el mundo que la fotografía de Paulo VI en la tribuna de las Naciones Unidas: por primera vez, probablemente desde la exaltación de la Iglesia bajo Constantino, un papa habla, de pie, a un nivel más bajo que la presidencia donde están sentados dos laicos, uno católico, el italiano Amintore Fanfani entonces presidente de la Asamblea de la ONU, el otro budhista, U Thant, el secretario general. Hasta esta fecha, un papa había ocupado siempre el lugar más elevado, sentado en un trono. Aunque fuese en Anagni para recibir la afrenta de un Guillermo de Nogaret (Bonifacio VIII) o en París, obligado a coronar a Napoleón Bonaparte (Pío VII), siempre el papa hablaba como pontífice supremo y las gentes doblaban la rodilla ante él. Ahora el papa, solo, sin tener a una corte a su alrededor, se dirige a los representantes de todas las naciones del mundo y les dice que él es un hombre como todos ellos, pero revestido de una misión espiritual.

VIII. El 18 de noviembre de 1965, después de haber proclamado en sesión pública el Decreto sobre el apostolado seglar, el Santo Padre llamó a seis compañeros nuestros, tres hombres y tres mujeres de las varias partes del mundo, y les entregó solemnemente, ante toda la Iglesia, el texto que se acababa de votar por unanimidad. Este gesto del papa, simbólico como todos los suyos, nos pareció el anuncio de la promoción del laicado al lugar que le corresponde ocupar en la Iglesia, tal como la definió el Concilio. Porque el Vaticano II ha sido el primero en la historia que haya tomado por objeto de sus deliberaciones a la Iglesia en sí misma también ha sido en primero en ocuparse de los seglares de manera positiva. La eclesiología de comunión tenía que desembocar necesariamente en el reconocimiento pleno y entero de la función del laicado en la comunidad eclesial. Y así lo hizo el Concilio en varios de sus documentos. Fundamentalmente en tres: la Constitución doctrinal sobre la Iglesia, la Constitución pastoral *Gaudium et spes* y el Decreto sobre el apostolado seglar. Pero también en otros, por ejemplo en la importante Declaración sobre la libertad religiosa. En su conjunto, el Concilio ha echado las bases para una nueva teología del laicado.

Su doctrina se apoya en dos ideas-claves. La primera es que los seglares constituyen una parte esencial del Pueblo de Dios. Dicho así, esto parece una perogrullada. Y, sin embargo, ¡cuán poco se insistía anteriormente sobre este punto! El laicado no tenía existencia reconocida como categoría distinta. Su noción era puramente negativa: el único criterio para definir al laico era el de no ser clérigo. Su situación era de simple subordinación a la jerarquía y aun simplemente al clero. Además,

por reacción contra la Reforma, el catolicismo, después del Concilio de Trento, silenció durante siglos el sacerdocio universal y la participación de los fieles a la vida de la Iglesia. Hay que rendir justicia al papa Pío XII: fue él quien, el 20 de noviembre de 1946, recibiendo a los cardenales, les dijo: «Los laicos han de tener conciencia cada vez más clara no sólo de que pertenecen a la Iglesia, sino de que *son* la Iglesia, en unión con sus pastores». De este discurso, a poco de haber terminado la guerra mundial, arranca a mi modo de ver el impulso creciente que lleva el movimiento laical, a través de los Congresos mundiales del apostolado seglar, hasta su pleno reconocimiento por el Concilio.

La segunda idea-clave estriba en otro reconocimiento de una situación de hecho: el del carácter normalmente laico, en el sentido de profano, del mundo de hoy. La nueva teología conciliar de las realidades temporales lleva anejo que se reconozca también la autonomía de los laicos, que actúan en el mundo bajo su propia responsabilidad. Autonomía que no les exime, claro está, de su misión de cristianos: hacer que el mundo sea más acogedor para todos los hombres y más conforme con los designios de Dios. Adaptando su acción a las circunstancias, a las necesidades y a las posibilidades del momento, los seglares., partícipes del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, deben trabajar con todas sus fuerzas para impregnar de espíritu evangélico el orden temporal (Cf. Decreto sobre el apostolado seglar *Apostolicam actuositatem*, 3).

Y este «apostolado seglar», ¿qué significa en el pensamiento del Concilio? Hay vocablos que con el uso se desgastan y llegan a hacerse sospechosos. Temo que algo así haya pasado con el término «apostolado». Y que los laicos más adultos y que mayor conciencia tienen de su papel en la Iglesia desconfíen del apostolado, palabra que hace pensar en «conquistas» y en proselitismos de estilo retrógrado. Pero gracias al Concilio y a la definición que da del apostolado, podemos abandonar tales recelos. El apostolado de los seglares es nada menos que «su participación en la misión salvífica de la Iglesia» (*Lumen gentium*, 33). Basta comparar esta definición con las que corrían por ahí anteriormente para apreciar el salto que, una vez más, nos propone el Concilio. «A este apostolado —prosigue el texto citado— todos están llamados por el mismo Señor, en razón del bautismo y de la confirmación». Sentirse apóstol de Cristo no significa, pues, presentarse como un cristiano distinto de los demás, como de una categoría superior o llevando una etiqueta especial. Cualquier actividad nuestra, ejercida en el Espíritu, es decir en un sentido plenamente cristiano, tiene valor apostólico: coherencia entre la fe teologal y la actuación, aunque sea profana.

A pesar de lo cual el Concilio reconoce el valor de los movimientos y agrupaciones de apostolado colectivo. Por un lado, la acción colectiva manifiesta públicamente la comunión de los cristianos en la Iglesia; por otro, en un mundo socializado, las personas necesitan que se cree a su alrededor un medio adecuado para estimular las iniciativas individuales. Y, última novedad importante que quiero hacer resaltar, el Concilio expresa claramente su predilección por la dimensión *internacional* de las obras apostólicas, como expresión del cometido universal de la Iglesia y del curso de la sociedad actual. ¡Algo muy distinto de la vieja desconfianza curialesca frente a esas «internacionales» difíciles de controlar!

Quizá de todas las «novedades» que acarreó el Concilio una de las que más cuesta y costará de poner en práctica es la de crear un clima de colaboración y de respeto mutuo entre clérigos y laicos —y sin caer en nuevas formas de clericalismo «secularizado». Hay que volver a leer con frecuencia los textos conciliares —como el Sínodo '85 nos incita a hacerlo— para dejarnos penetrar por su riqueza. Sobre este punto mismo en que ahora me he detenido, hay un excelente párrafo, el 37, en la Constitución *dogmática* sobre la Iglesia. Allí se nos habla del «trato familiar» entre laicos y pastores, así como del «derecho y en algún caso la obligación» que los seglares tienen de manifestar su parecer acerca de las cosas que dicen relación al bien de la Iglesia... Asistiendo a las sesiones de comisiones conciliares, exponiendo nuestras opiniones a los numerosos obispos que nos las pedían, con frecuencia, durante el Concilio, nos parecía que aquellos intercambios eran la prefiguración de lo que debería ser normal y corriente en la vida eclesial.

Fribourg, 1987