



# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 48 Fasc. 3

Septiembre - Diciembre 2013

## ARTÍCULOS

<i>50 Años del Concilio Vaticano II</i> .....	385
SALA GONZÁLEZ, Ramón, <i>Reseña de los estudios sobre el Vaticano II de Estudio Agustiniiano (1966-2012)</i> .....	387
MONTES PERAL, Luis Ángel, <i>Volver al concilio Vaticano II: la centralidad de la Trinidad en las enseñanzas conciliares</i> .....	401
TIRADO MARRO, Pablo, <i>Teología de la Tradición en la Dei Verbum. Transmisión de la Revelación. ¿Aproximación al luteranismo?</i> ....	435
CHICO GONZÁLEZ, Pedro, <i>Ecos de la Declaración conciliar “Gravissimum Educationis momentum” a los 50 años de su publicación</i> ..	451
SALA GONZÁLEZ, Ramón, <i>El mundo de los pobres en “Gaudium et spes”</i> . ..	471
VERDUGO HERNANDO, Antonio, <i>Evangelización y culturas. Aportaciones pastorales desde “Gaudium et spes”</i> .....	493
MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, <i>Esencias del Vaticano II</i> .....	513
DÍEZ BARROSO, Santiago, <i>“Actuosa Participatio” en el Concilio Vaticano II y en su alfoz</i> .....	539
LIBROS .....	577

# ESTUDIO AGUSTINIANO

REVISTA DEL ESTUDIO TEOLÓGICO AGUSTINIANO DE VALLADOLID

Núm. 48 Fasc. 3 Septiembre – Diciembre 2013



## SUMARIO

### ARTÍCULOS

<b>50 Años del Concilio Vaticano II</b> .....	385
SALA GONZÁLEZ, Ramón, <i>Reseña de los estudios sobre el Vaticano II de Estudio Agustiniiano (1966-2012)</i> .....	387
MONTES PERAL, Luis Ángel, <i>Volver al concilio Vaticano II: la centralidad de la Trinidad en las enseñanzas conciliares</i> .....	401
TIRADO MARRO, Pablo, <i>Teología de la Tradición en la Dei Verbum. Transmisión de la Revelación. ¿Aproximación al luteranismo?</i> .....	435
CHICO GONZÁLEZ, Pedro, <i>Ecos de la Declaración conciliar “Gravissimum Educationis momentum” a los 50 años de su publicación</i> .....	451
SALA GONZÁLEZ, Ramón, <i>El mundo de los pobres en “Gaudium et spes”</i> .....	471
VERDUGO HERNANDO, Antonio, <i>Evangelización y culturas. Aportaciones pastorales desde “Gaudium et spes”</i> .....	493
MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, <i>Esencias del Vaticano II</i> .....	513
DÍEZ BARROSO, Santiago, <i>“Actuosa Participatio” en el Concilio Vaticano II y en su alfoz</i> .....	539
LIBROS .....	577

**ESTUDIO  
AGUSTINIANO**

---

Publicación cuatrimestral

ADMINISTRACIÓN:  
Editorial Estudio Agustiniiano  
Paseo de Filipinos, 7  
47007 VALLADOLID (España)  
editorial@agustinosvalladolid.org  
Telfs. 983 306 800 – 983 306 900  
Fax 983 397 896

Imprime: Ediciones Monte Casino  
Ctra. Fuentesauco, Km. 2  
49080 Zamora, 2013  
Teléf. 980 53 16 07  
C-e: edmontecasino@planalfa.es

SUSCRIPCIÓN 2013	
España:	50 €
Otros países:	68 €

IVA no incluido

Depósito Legal: VA 423-1966  
ISSN 0425-340 X

© Valladolid 2013

CON LICENCIA ECLESIASTICA

La revista no asume necesariamente los puntos de vista expuestos por sus colaboradores

DIRECTOR  
Domingo Natal Álvarez

SECRETARIO  
Ramón Sala González

ADMINISTRADOR  
Pío de Luis Vizcaíno

CONSEJO DE REDACCIÓN  
José Vidal González Olea  
Luis Resines Llorente  
Fernando Joven Álvarez  
Enrique García Martín  
David Álvarez Cineira

COMITÉ CIENTÍFICO  
Rafael Aguirre Monasterio  
José Luis Alonso Ponga  
Marceliano Arranz Rodrigo  
José Silvio Botero  
Martin Ebner  
Enrique A. Eguiarte Bendímez  
Virgilio P. Elizondo  
José Román Flecha Andrés  
Esther Miquel Pericás  
Peter G. Pandimakil  
Fernando Rivas Rebaque  
Gonzalo Tejerina Arias  
Luis A. Vera  
Senén Vidal García

## 50 Años del Concilio Vaticano II

Los 50 años del Concilio Vaticano II son muchos años, realmente medio siglo, pero sobre todo teniendo en cuenta lo que nos recuerda el Papa Benedicto XVI en *Porta Fidei*: “Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza” (*Porta Fidei* 5).

Precisamente, al calor del Vaticano II nació nuestro Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid, y esta su revista Estudio Agustiniiano. Durante años nuestra revista ha estudiado los diversos Documentos del Concilio como recoge en su artículo el Profesor Ramón Sala. Por lo demás, otros muchos y variados temas, inspirados por el Concilio, han sido tratados en relación muy estrecha con los diversos acentos de los Documentos Conciliares.

Con motivo de los 50 años del Concilio, varios Profesores de nuestro Estudio Teológico Agustiniiano y/o formados en él han vuelto a tratar algunos temas fundamentales como se refleja en la Portada de nuestra de nuestra Revista. Esperamos que estos estudios contribuyan a volver a leer los Documentos Conciliares para que se conviertan en una verdadera guía de nuestra vida y una nueva gran gracia de Dios para nuestro tiempo, pues como nos recordó el Beato Juan Pablo II, con el Magníficat de María, también hoy: “Su misericordia llega a sus fieles de generación en generación”.

Nuestra Revista, al ser ahora la portavoz de un centro autorizado, recientemente, por la Congregación de Seminarios y Universidades de la Iglesia para impartir una Licenciatura en Teología, con la especialidad en Teología Fundamental, quiere continuar su tarea y mejorarla todo lo posible al servicio de la Iglesia y del diálogo fe cultura, que es la forma moderna de la caridad, y el mejor cauce para “la dulce y confortadora alegría de evangelizar, incluso cuando hay que sembrar entre lágrimas” (*Documento de Aparecida*, 2007, nº 552).





## **Reseña de los estudios sobre el Vaticano II de *Estudio Agustiniano* (1966-2012)**

RAMÓN SALA, OSA\*

**RESUMEN:** Los temas tratados por el Concilio Vaticano II han sido una referencia de la revista *Estudio Agustiniano* desde su fundación (1966). En estas líneas se pasa revista a los artículos publicados en ella que tienen por objeto específico la doctrina conciliar.

**PALABRAS CLAVE:** *Estudio Agustiniano* – Vaticano II.

**ABSTRACT:** The topics related to the Council Vatican II have been a reference for the review *Estudio Agustiniano* since its foundation (1966). Here there is an overview of those articles edited by it that have the council doctrines as its specific subject.

**KEY WORDS:** *Estudio Agustiniano* – Vatican II.

Como tantas otras publicaciones teológicas semejantes, la revista *Estudio Agustiniano* (*EstAg*)<sup>1</sup> es también un fruto de primera hora del acontecimiento conciliar. En efecto, su primer número apareció en 1966, sólo un año después de la clausura del Concilio Vaticano II. La nueva revista se anticipaba, también en un año, a la erección del “*Estudio Teológico Vallisoletano* de la Orden de San Agustín” como centro afiliado-

---

\* Profesor del Estudio Teológico Agustiniano (Valladolid). rssala@hotmail.com

<sup>1</sup> Es la abreviatura del catálogo oficial IATG (Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete). Cf. S. M. SCHWERTNER, Zg., *Theologische Realencyclopädie* (TRE). *Abkürzungsverzeichnis. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage*, Berlin-New York 1994, p. 53.

a la Universidad Pontificia de Comillas (22 de mayo de 1967). Una iniciativa dirigida a elevar el nivel de los estudios eclesiásticos conforme a las exigencias del Concilio Vaticano II<sup>2</sup>.

Esta revista cuatrimestral –actualmente con una tirada de unos cuatrocientos ejemplares– se recibe en los principales centros teológicos nacionales e internacionales y mantiene una relación de intercambio con unas doscientas cincuenta revistas especializadas de carácter filosófico y teológico. Ha tenido dos épocas. La primera –vols. 1-45– comprende desde su fundación hasta el año 2010. La segunda época se ha iniciado en el 2011 y presenta como principales innovaciones un formato externo renovado y la constitución de un Comité Científico internacional integrado por catorce profesores de reconocido prestigio.

Hasta el presente número han aparecido en *EstAg* un total de dieciséis trabajos –entre artículos y “textos y glosas”– que tratan directa y expresamente de la temática del Concilio Vaticano II. La presente reseña se limita a dar cuenta solamente de esos estudios. Por consiguiente, no se abordan otros que pudieran contener referencias indirectas a los textos conciliares, en el marco de otras temáticas diversas o más amplias. Ha sido preciso acotar de este modo el objeto de estudio, pues resultan inevitables las citas de los documentos del Vaticano II en cualquier ensayo teológico postconciliar de carácter científico.

Una última premisa antes de entrar en materia. Se pueden distinguir claramente tres períodos respecto a la atención prestada por *EstAg* al Concilio Vaticano II. El más productivo es el primero. Las dos terceras partes del total de los estudios que vamos a presentar corresponden a la segunda mitad de los años 60 y a los años 70. Es decir, se trata de artículos publicados en el inmediato postconcilio, que reflejan el impacto inicial de unos documentos que no sólo resultaban novedosos, sino especialmente atractivos por su talante renovador. Sorprendentemente, en una segunda etapa, nos encontramos con una presencia puramente testimonial –sólo dos artículos– de la recepción del Concilio desde la perspectiva de sus primeros 20 ó 25 años. Por último, tras el paréntesis en blanco de los años 90, con el s. XXI ha reaparecido paulatinamente en la revista el interés por el Vaticano II.

Para la exposición se han clasificado los estudios publicados por la revista en tres grupos: trabajos de conjunto o temáticos sobre el Vaticano II en

---

<sup>2</sup> Cf. J. ÁLVAREZ, “Estudio Teológico Agustiniiano de Valladolid. XXV aniversario”: *EstAg* 27 (1992) 551-594; I. RODRÍGUEZ-J. ÁLVAREZ, *Al servicio del evangelio. Provincia Agustiniiana del Santísimo Nombre de Jesús de Filipinas*, Valladolid 1996, p. 359.

general, estudios particulares sobre la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (GS)<sup>3</sup> y ensayos que abordan otros documentos conciliares.

## 1. ESTUDIOS SOBRE EL VATICANO II

En las páginas de *EstAg* podemos encontrar una pluralidad de aproximaciones a la temática del Concilio Vaticano II. Hay un estudio de carácter pastoral que, tomando la doctrina agustiniana como “telón de fondo histórico”, trata de la *cooperación de los religiosos en la pastoral diocesana* (Fernando Campo) a la luz, sobre todo, del decreto CD sobre el ministerio de los obispos<sup>4</sup>. Desde el punto de vista de la espiritualidad del Vaticano II tenemos dos estudios. El primero (Carlos González) está enfocado a partir de la Constitución dogmática LG, y en concreto de LG 31. Presenta sucesivamente la *espiritualidad laical* (cf. GS 43), la *espiritualidad religiosa* (cf. LG 43-44) y la *espiritualidad sacerdotal* (cf. PO 3-4)<sup>5</sup>. El segundo artículo se centra en el tratamiento que los documentos del Concilio (cf. LG 12; GS 21; AA 3-4) dan a las *virtudes teologales*<sup>6</sup>. Según la doctrina del Vaticano II es posible superar el dualismo entre una vida cristiana “teologal” y la secularidad del mundo. Para el autor (Jesús Fernández), la “tarea más urgente” le espera a la caridad: “convencer a todos de que el mundo hay que transfigurarle por la fuerza de las bienaventuranzas...”.

Hay un único trabajo que aborda la temática del Concilio desde la perspectiva bíblica. Su autor, Constantino Mielgo, profesor de Sagrada Escritura del Estudio Teológico de Valladolid (1968-2008), estudia el uso de la Biblia por parte de los textos del Vaticano II. En concreto, su artículo analiza la *lectura conciliar del AT*<sup>7</sup>. El autor comienza situando el estudio dentro de la problemática de la relación entre los dos Testamentos, un tema

---

<sup>3</sup> Entre los documentos del Concilio GS es, con mucha diferencia, el documento al que los autores han prestado una mayor atención en *EstAg* (seis textos). En este artículo se citan los documentos del Concilio Vaticano II empleando las abreviaturas comunes.

<sup>4</sup> Cf. F. CAMPO DEL POZO, “Pastoral de conjunto de clérigos y religiosos según san Agustín y el concilio Vaticano II: *EstAg* 11 (1976) 473-498 (propiamente sobre la doctrina conciliar en pp. 481-489).

<sup>5</sup> Cf. C. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, “Espiritualidad seglar, religiosa y sacerdotal a la luz del Concilio”: *EstAg* 4 (1969) 567-576.

<sup>6</sup> Cf. J. FERNÁNDEZ, “Teología y secularización de las virtudes en el Vaticano II”: *EstAg* 5 (1970) 533-562.

<sup>7</sup> C. MIELGO FERNÁNDEZ, “La difícil lectura del Antiguo Testamento hecha por el Concilio Vaticano II”: *EstAg* 21 (1986) 351-365.

“complicado y que el concilio no resuelve”. Pero limita su exposición a tratar de explicar la interpretación –tanto teórica, como práctica– que, según el Vaticano II, debe hacerse del primer Testamento. El artículo consta de tres partes. A partir del principio fundamental, contenido en DV 12, y siguiendo el cap. IV de la Constitución dogmática sobre la Revelación, las dos primeras partes del estudio afrontan el aspecto teórico de la cuestión. Se repasan sucesivamente la “doctrina sobre el sentido literal” y la “doctrina sobre el AT” contenidas en DV. Según ese documento conciliar, en la “lectura cristiana” de los textos bíblicos hay que respetar siempre la intención original y el sentido que los autores quisieron dar a sus escritos. En la última parte del estudio, titulada “Uso que hace el concilio del AT”, se trata el aspecto práctico del tema. El autor resalta, ante todo, la “sobriedad” con que los documentos del Concilio citan el AT<sup>8</sup>. El Vaticano II emplea correctamente el AT cuando habla de un modo genérico del hombre o de Dios y el mundo (cf. GS 12; GS 57; etc.). Es decir, cuando aborda cuestiones de antropología teológica. En cambio, la lectura de los textos veterotestamentarios (cf. Jer 31,31-34; Gn 3,15; Is 11,12; etc.) presenta muchas más dificultades cuando se hacen afirmaciones cristológicas, mariológicas o eclesiológicas<sup>9</sup>. El autor concluye poniendo de relieve la contradicción entre la teoría y la práctica en la lectura que hace del AT el Vaticano II.

A continuación pasamos revista a tres trabajos de carácter sistemático. Los dos primeros son estudios de conjunto del Vaticano II y tienen como autores a otros dos profesores del Estudio Teológico. El tercero, el último aparecido cronológicamente (2006), es más breve y trata una temática particular.

El “*Cristocentrismo*” del Concilio Vaticano II es el tema de uno de los artículos de José Morán<sup>10</sup>, uno de los profesores del Estudio (1967-1970) cuyas colaboraciones aparecen con más frecuencia en las páginas de los primeros volúmenes de *EstAg*. La exposición consta de tres partes. La primera, “Cristo revelador” contiene un comentario a DV 2-3. La segunda, “Cristo y la Iglesia”, analiza los primeros capítulos de LG (nn. 1-10) y reflexiona sobre la presencia de Cristo en la liturgia de la Iglesia (SC 7). La última parte, “Cristo y el hombre”, estudia los números conclusivos

<sup>8</sup> Apenas 87 referencias (de las cuales sólo 18 son citas explícitas), frente a las aproximadamente 1300 del NT (cf. *Ib.*, 360).

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, 360-363.

<sup>10</sup> J. MORÁN FERNÁNDEZ, “Cristo y el cristocentrismo en el Concilio Vaticano II”: *EstAg* 3 (1968) 527-543. Más adelante se hace referencia a otro artículo anterior del mismo autor sobre la Constitución pastoral del Concilio Vaticano II (cf. *ID.*, “El hombre y los valores humanos en el Concilio Vaticano II”: *EstAg* 1 (1966) 87-114).

—estratégicamente cristológicos— de la exposición preliminar (GS 10) y de cada uno de los capítulos de la primera parte de la Constitución pastoral (cf. GS 22; 32; 39; 45). Aquí se comentan también algunos textos de los decretos sobre la actividad misionera (cf. AG 3, 8 y 12) y sobre el apostolado seglar (AA 8). En el Vaticano II, la Iglesia, que continúa la obra de Cristo en el mundo, ha colocado a Cristo en el centro de la historia, presentándolo como necesario punto de referencia en la solución de los problemas humanos.

Con el título intencionadamente abierto de *Alrededor del Vaticano II*<sup>11</sup>, el ensayo del profesor Tomás Marcos, docente de dogmática en el Estudio de Valladolid, tiene un doble objetivo. En primer lugar, indagar en las causas que condujeron a la “revolución eclesial” que representó el Concilio Vaticano II. Y, después, mostrar las “expectativas y consecuencias” que se derivan de la asamblea conciliar. Corresponden a las dos secciones en que está organizado el texto. Entre los factores que contribuyeron a impulsar la celebración del Concilio, el autor distingue por un lado, lo que llama “envites sociales” (mentalidad racionalista y secular, eferescencia de la individualidad); y por otro, los movimientos eclesiales (promoción de lo secular y aceptación de métodos científicos por la teología). En la segunda parte del trabajo, “El tiempo de después”, el autor analiza cuatro cuestiones. Primero: la *recepción del Concilio*, elencando las diversas tomas de postura ante él. Entre la aceptación mayoritaria y el rechazo minoritario, también se alude a la postura ecléctica de los que, asumiendo el Vaticano II, manifiestan a la vez desconfianza hacia sus resultados. Segundo: desde el punto de vista de la eclesiología y como uno de los efectos del Concilio, la *participación personal* debido a cierto cambio en la conciencia de pertenencia a la Iglesia (“Iglesia somos”)<sup>12</sup>. Tercero: el tema de la *democratización* de las estructuras eclesiales y la importancia de la colegialidad episcopal a raíz del Concilio. El autor advierte de que “tal vez es la reforma en la que el postconcilio menos ha avanzado”. Finalmente, se trata la problemática de la situación de la mujer —“*Con la mujer hemos topado*”— en la Iglesia<sup>13</sup>. Después del Vaticano II es totalmente inaceptable su multiseccular discriminación o sumisión. El artículo desacredita todo intento por justificarlas. Concluye el autor afirmando que todas aquellas cuestiones deben recibir una respues-

---

<sup>11</sup> T. MARCOS-MARTÍNEZ, “Alrededor del Vaticano II”: *EstAg* 38 (2003) 589-610.

<sup>12</sup> El autor desarrolla ampliamente esta temática en otro artículo anterior de esta misma revista (cf. “Laicos e Iglesia”: *EstAg* 27 (1992) 523-550).

<sup>13</sup> Cf. “Alrededor del Vaticano II”, 605-610.

ta en la línea de la renovación conciliar. De otro modo “el Vaticano II será sólo el grito de la imposible modernidad de la Iglesia”.

El 23 de mayo de 2007, el Estudio Teológico de Valladolid organizó un acto académico en el marco de la celebración oficial de su cuarentésimo aniversario. Dicho evento contó con la intervención de diversas personalidades relacionadas con el centro. Entre ellas, la del profesor Santiago Madrigal, eclesiólogo y un experto en el Vaticano II, entonces decano de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Comillas. Su ponencia versó sobre *el estudio de la teología a la luz del Vaticano II*<sup>14</sup>. El teólogo jesuita comenzaba su exposición haciendo referencia a la inesperada respuesta que Salvador Dalí daba a la pregunta acerca de su opinión sobre el Concilio Vaticano II, en el famoso libro de J. M<sup>a</sup>. Gironella, *Cien españoles y Dios* (Barcelona 1969). –“Íntimamente no soy partidario del concilio, pero por razones propias de mi estructura jesuítica lo defiendo”. En sus “reflexiones fragmentarias”, S. Madrigal considera que, según la doctrina conciliar, el eje central de los estudios teológicos debe ser el “*Mysterium Christi*”. Después de recordar el título de la Relación Final del Sínodo extraordinario de los Obispos sobre el Concilio Vaticano II (1985), que articulaba en una frase el tema de las cuatro Constituciones conciliares<sup>15</sup>, afirma que todo plan de estudios que quiera ser fiel al Vaticano II debe necesariamente incorporar esos mismos postulados: la eclesialidad (LG), la centralidad de la Escritura (DV), la dimensión celebrativa (SC) y la salvación del mundo (GS). A continuación, el autor esboza, como en círculos concéntricos, los que –a su juicio– deberían ser los núcleos temáticos del ciclo institucional o primer ciclo de Teología: misterio de Dios manifestado en Cristo Jesús (Cristología-Trinidad), misterio de la Iglesia (Eclesiología), teología de los sacramentos (Sacramentología) y origen-destino del hombre (Antropología-Escatología). Tras una breve alusión a los métodos de estudio (cf. OT 13-18) y una referencia al agustino Lutero, el artículo culmina con la siguiente reflexión de sabor barthiano: “En teología no se trata primariamente de lo que se dice de Dios, ni siquiera de lo que la fe dice de Él, sino de lo que Él mismo dice de sí en el momento en que se manifiesta, y por tanto de Dios mismo”.

---

<sup>14</sup> S. MADRIGAL, “El Concilio Vaticano II y el estudio sistemático de la teología”: *EstAg* 43 (2008) 507-510.

<sup>15</sup> “*Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi*”.

## 2. ESTUDIOS SOBRE LA CONSTITUCIÓN PASTORAL GS

Ningún otro documento conciliar ha despertado tanto interés en la revista *EstAg* como GS. En el apartado anterior hemos comprobado cómo al tratar distintos temas en los documentos del Vaticano II, inevitablemente se cita a menudo GS. En este apartado se presentan de un modo diacrónico los estudios que abordan de una forma exclusiva la temática contenida en los textos de la Constitución pastoral.

Ya en el número inaugural de la revista, *EstAg* 1 (1966) encontramos dos trabajos sobre la Constitución pastoral GS. Tratan del ateísmo moderno y de los valores humanos, respectivamente. Dos temas, por cierto, con muchos puntos de contacto. El artículo del doctor Argimiro Turrado<sup>16</sup>, ilustre agustinólogo y profesor de dogmática en el Estudio Teológico (1967-1994), ofrece “algunas consideraciones sobre el ateísmo moderno y la teología cristiana, siguiendo de cerca las directrices del Concilio Vaticano II”. El autor hace un análisis pormenorizado del fenómeno del *ateísmo moderno*, comentando sistemáticamente GS 19-21. Según él, el documento conciliar sobre la Iglesia en el mundo de hoy descubre también los aspectos positivos “al menos indirectamente” del ateísmo moderno<sup>17</sup>. En particular explica su contribución a purificar el concepto de Dios y a favorecer el humanismo. Después de presentar lo que denomina “mensaje agustiniano del Concilio Vaticano II, el artículo termina con una reflexión sobre “el humanismo ateo y el cristianismo”. Por su parte, el profesor José Morán ofrece un estudio de carácter antropológico sobre los *valores humanos*<sup>18</sup>. Comienza preguntándose quién es el “hombre” del que habla el Concilio en GS. Para el autor, el Vaticano II no se refiere a un hombre “abstracto sin raigambre en la cotidianidad [sic]”, sino al “hombre existencial”. Cuando habla del hombre, GS manifiesta “un optimismo radical”, una gran simpatía por los logros del espíritu humano. Ahora bien, tampoco oculta los desequilibrios del mundo

---

<sup>16</sup> A. TURRADO TURRADO, “Ateísmo moderno y Teología”: *EstAg* 1 (1966) 47-65.

<sup>17</sup> Cf. *Ib.* 60-65.

<sup>18</sup> J. MORÁN FERNÁNDEZ, “El hombre y los valores humanos en el Concilio Vaticano II”: *EstAg* 1 (1966) 87-114. Además del artículo, ya reseñado, sobre el cristocentrismo del Vaticano II, este autor tiene también una colaboración cuyo título (“¿Un signo de los tiempos?”: *EstAg* 5 (1970) 393-404) podría llevar a engaño (cf. GS 4a). No es un estudio sobre GS, sino la crónica de un ciclo de conferencias con motivo de la inauguración del *Instituto Patristico Augustinianum* (Roma, 4-7 de mayo de 1970).



(GS 8) a los que da lugar el pecado (GS 13)<sup>19</sup>. “¿Cuáles son los valores humanos?” se pregunta el autor. Según GS, la dignidad de la persona humana compendia la totalidad de los valores humanos. Es una noción que resuena en muchas de las páginas de los documentos conciliares. La dignidad de la persona tiene como fundamento la condición del hombre como *imago Dei* y es la fuente de todos los demás valores tanto personales (igualdad, libertad, respeto), como sociales (convivencia fraterna, cooperación, diálogo). En la conclusión se afirma que ha nacido “un nuevo humanismo” (GS 55), que ha esparcido su voz desde el Vaticano II y que pretende “crear una vida más humana” a través de la cultura, la política, la promoción de la paz. Como recordaba Pablo VI en su Discurso de clausura del Vaticano II, se puede decir que en GS el Concilio enseña un modo nuevo y solemne de amar al hombre para amar a Dios<sup>20</sup>.

El primer capítulo de la segunda parte de GS, dedicado al “*Matrimonio y la Familia*” es objeto de estudio desde el punto de vista moral por parte del profesor Zacarías Herrero<sup>21</sup>, docente de Teología Moral en el Estudio Teológico de Valladolid (1967-1992) y en el Instituto Patrístico Augustinianum de Roma. El autor comienza reconociendo que el Concilio fue muy cauto a la hora de presentar soluciones prácticas sobre algunas cuestiones de moral matrimonial especialmente controvertidas (p.e. regulación de la natalidad). En cambio, en su artículo desarrolla cuatro puntos de la enseñanza de la Constitución pastoral que representan adquisiciones “pacíficas” del Vaticano II: la sacramentalidad del matrimonio, la dignidad de los esposos, el amor conyugal y “la función de los elementos afectivos” en la relación de pareja. Según Z. Herrero, la positiva valoración de la sexualidad que hace GS resulta muy beneficiosa para la moral matrimonial porque la unidad e igualdad de los “compertes” no sólo son imperativos sociales, sino, sobre todo, exigencias del amor.

También encontramos un estudio sobre GS perteneciente al período de los años 80, en el que apenas hay un par de artículos en *EstAg* acerca de la doctrina conciliar. Es un texto breve del sacerdote y periodista valenciano Antonio Díaz-Tortajada. Contiene una reflexión filosófico-teológica

<sup>19</sup> Ib. 94; cf. Ib. 98-99. GS 10: “En realidad los desequilibrios que sufre el mundo moderno están relacionados con aquel otro desequilibrio más fundamental que tiene sus raíces en el corazón del hombre”.

<sup>20</sup> Cf. PABLO VI, *Homilía Summi Pontificis* (7 de diciembre de 1965): *Acta Synodalia* IV,VII, 662.

<sup>21</sup> Z. HERRERO BRAVO, “Algunos puntos conciliares en torno a la doctrina del matrimonio”: *EstAg* 2 (1967) 319-346.

sobre la Exposición preliminar de la Constitución pastoral: “*La condición del hombre en el mundo de hoy*” (GS 4-10)<sup>22</sup>. El estudio, dividido en cinco apartados, hace un análisis de la realidad en que se sitúa el documento conciliar estudiado desde varias perspectivas: antropológica, metafísica, sociológica, etc. En el comentario de los textos de GS, sobre todo, GS 10 y GS 21-22, el autor recurre abundantemente al pensamiento de los grandes filósofos modernos (Kant, Hegel) y contemporáneos (Marx, Nietzsche, Heidegger, Scheler, Wittgenstein, Rilke, Bloch) –que cita expresamente–, así como de algunos teólogos (J. Moltmann, J. B. Metz).

Los dos trabajos más recientes sobre GS aparecidos en *EstAg* son del comienzo de presente siglo. Ambos tienen como autor a Fernando Bogónez, doctor en Teología y profesor de la Universidad de Valladolid. El primero de ellos, titulado “*La persona humana en su relación con Dios*”<sup>23</sup>, reproduce la primera parte de su tesina de Licenciatura en Teología sobre la persona humana en GS (1999)<sup>24</sup>. La propuesta antropológica de GS considera indispensable conocer la relación del hombre con Dios para poder comprender al propio hombre. El artículo consta de tres partes. Siempre al hilo de la enseñanza de GS, en la primera, “Dios al encuentro del hombre”, el autor se interroga sobre el porqué de la relación primigenia entre Dios y el hombre. La segunda parte, “La persona humana creada a imagen de Dios”, trata la relación del hombre como criatura con Dios; su grandeza y su miseria. Por último, en la tercera parte, “La filiación divina en Cristo”, se señala cómo Cristo, mediante su encarnación y redención, ha renovado el vínculo de unión entre Dios y el hombre. En esa última parte hay un estudio exhaustivo de GS 22 (“Cristo, el hombre nuevo”) en el que se comentan minuciosamente a cada uno de los seis párrafos de ese destacado texto de la Constitución pastoral –para muchos comentaristas el más relevante del Vaticano II desde el punto de vista cristológico–. “El deseo de lo absoluto, que nace de lo profundo del hombre, sólo lo puede llenar Dios, porque es el origen y meta del hombre”<sup>25</sup>, concluye el autor, evocando la célebre expresión agustiniana (cf. *Conf.* 1,1,1), que cita GS 21g.

<sup>22</sup> A. DÍAZ-TORTAJADA, “La condición del hombre en el mundo actual. Cuadro de referencias para una lectura de la exposición preliminar de la *Gaudium et Spes*”: *EstAg* 18 (1983) 81-97.

<sup>23</sup> F. BOGÓNEZ HERRERAS, “La persona humana en su relación con Dios según la Constitución pastoral *Gaudium et spes*”: *EstAg* 35 (2000) 533-573.

<sup>24</sup> ID., *La persona humana como ser relacional según la “Gaudium et spes”*, Burgos 1999, pp. 46-127. En su tesis doctoral (Burgos 2004) el autor profundiza y desarrolla este mismo tema desde las perspectivas histórica y teológica.

<sup>25</sup> ID., “La persona humana en su relación con Dios”, 571.

El segundo artículo del profesor Bogónez es un estudio monográfico sobre *la noción de "mundo" en GS*<sup>26</sup>. El trabajo se desarrolla en cuatro apartados. El primero, de carácter introductorio ("Enfoque previo"), sitúa el objeto de estudio en el contexto de la temática propia de la Constitución pastoral: la preocupación de la Iglesia por el mundo. En el segundo apartado se presenta la "concepción material y sociológica" del mundo que domina en las sucesivas redacciones de los dos primeros esquemas de GS (1963-1964). El tercer apartado estudia "la primera definición compleja" del término mundo en el esquema debatido durante el cuarto período de sesiones (1965), conocido como "esquema de Ariccia". En este texto se ponen de relieve los aspectos cosmológico, antropológico y soteriológico del mundo. En el apartado final el autor destaca la perspectiva teológica que comprende el mundo como "familia humana". Ese enfoque teológico de fondo redimensiona los otros aspectos de la noción de mundo: antropológico y material, histórico y dinámico, soteriológico y escatológico. Al final de su ensayo el autor propone cuatro conclusiones para "seguir reflexionando". Las dos primeras son de índole general: el carácter antropológico del mundo de GS y la recta comprensión de la justa autonomía de las realidades terrenas (que "no significa que Dios sobre en la historia de la humanidad", cf. GS 36). Las últimas conclusiones tienen que ver con el contexto (europeo) occidental en particular: la Iglesia se encuentra ahí en "estado de misión" (nueva evangelización) y una antropología sin Dios es fuente de desesperanza (cf. *Ecclesia in Europa* n. 9).

### 3. ESTUDIOS SOBRE OTROS DOCUMENTOS CONCILIARES.

Hay solamente tres trabajos que tienen como objeto el estudio particularizado de otros documentos del Vaticano II. Curiosamente los tres tienen como tema la Vida Consagrada, si bien la estudian desde diversos ángulos y no en un único documento. Como es sabido, además de ser el objeto del decreto PC, la vida religiosa tiene un importante espacio en el cap. VI de la Constitución sobre la Iglesia (cf. LG 43-47). De los tres estudios, el más antiguo en el tiempo (Tarsicio Jáñez) trata, en general, de *la vocación religiosa en el Vaticano II*<sup>27</sup>. Está dividido en tres partes. La pri-

---

<sup>26</sup> ID., "El mundo comprendido como familia humana y su dimensión teológica: la aportación de *Gaudium et Spes* 2b": *EstAg* 40 (2005) 305-327.

<sup>27</sup> T. JÁÑEZ BARRIO, "La vocación religiosa en el Vaticano II": *EstAg* 2 (1967) 369-383.

mera parte es la crónica de la “IV Asamblea Nacional de Delegados y Delegadas de Vocaciones Religiosas”. Un encuentro organizado por el Secretariado de Vocaciones de CONFER con el tema: “La Pastoral de las vocaciones a la luz del Vaticano II”. Por consiguiente, se abordó esa problemática de la vida religiosa desde el punto de vista pastoral. Ahora bien, como indica el autor, la enseñanza del Vaticano II iluminó las exposiciones “tanto en lo doctrinal, como en lo práctico”. El autor destaca, entre otras, las siguientes ponencias: “La prioridad de la vocación bautismal” (J. Martínez Vega, O.M.I), “Vida y vocación religiosas” (C. Godoy, F.S.C.), “El obispo y la pastoral de las vocaciones” (Mons. A. Añoberos, obispo de Cádiz) y “La vocación misionera a la luz del Concilio” (J. M<sup>a</sup>. Boiburu). En su segunda parte, este artículo contiene un estudio sobre la “Teología de la vocación”. Y la tercera parte trata la amplia temática de la “Pastoral vocacional”. El artículo culmina enumerando diez “puntos de reflexión”.

Los últimos artículos que reseñamos son sendos estudios de espiritualidad de la Vida Religiosa. En un largo artículo –separado en dos entregas por su extensión<sup>28</sup>– el profesor Heliodoro Andrés, agustino y docente de derecho canónico en el Estudio Teológico de Valladolid (1967-1976), analiza la problemática del *voto de obediencia* a partir de PC 14. El Concilio Vaticano II indica cómo llevar a la práctica la concepción evangélica de la relación autoridad-obediencia. Al hilo de la enseñanza conciliar, el estudio se desarrolla en cuatro partes. La primera parte –la más larga– presenta las “Consideraciones previas” y las cuatro primeras disposiciones –“exigencias”, dice el autor– que reclama el Concilio a los superiores religiosos en el ejercicio de la autoridad: responsabilidad, docilidad, servicio y amor. La segunda entrega del artículo comprende las otras tres partes del trabajo. Se completa la enumeración de las cualidades del superior con el respeto a la persona y la libertad (segunda parte) y con la colaboración, el diálogo y el sentido de la autoridad (tercera parte). Por último, en la cuarta parte, el autor identifica la representatividad, la fidelidad, la reverencia y la sinceridad como características fundamentales de los órganos colectivos de gobierno (“Capítulos y Consejos”).

M<sup>a</sup> Ascensión Matás, dominica, también profesora del Estudio Teológico, firma el otro artículo. Se trata de un trabajo presentado como tesina de Licenciatura, que tiene como tema *la misión de la vida religiosa*<sup>29</sup>. Es

---

<sup>28</sup> H. ANDRÉS PUENTE, “Ejercicio de la autoridad (Decreto “Perfectae Caritatis”, n<sup>o</sup> 14)”: *EstAg* 3 (1968) 3-54; 219-317.

<sup>29</sup> M<sup>a</sup> A. MATÁS GARCÍA, “El desarrollo de la misión de la vida religiosa durante la época del concilio Vaticano II y el período posconciliar”: *EstAg* 46 (2011) 33-67.

puramente casual que se haya dejado precisamente para el final la reseña del único texto sobre el Vaticano II aparecido en *EstAg* que tiene a una mujer por autora. Es un estudio diacrónico del magisterio conciliar acerca del tema y de su recepción postconciliar. Recorre la segunda mitad del s. XX en cuatro secciones, correspondiendo cada una de ellas a una década del siglo pasado. En la primera sección (años 60), además de presentar el análisis de los textos conciliares (LG, PC), la autora estudia también otros documentos pontificios que tocan la cuestión como la Encíclica *Ecclesiam Suam* (1964). En la segunda parte (años 70) se estudia el papel de los religiosos en la tarea evangelizadora según el magisterio de las Exhortaciones Apostólicas *Evangelica Testificatio* (1971) o *Evangelii Nuntiandi* (1976) y su posición dentro de la Iglesia en el documento “*Mutuae Relationes*” (1978). De los años 80, destacan las aportaciones de los documentos “Dimensión contemplativa de la vida consagrada” (1980) y “Religiosos y promoción humana” (1980), producidos por la Sagrada Congregación para los Institutos de Vida Religiosa y las Sociedades de Vida Apostólica. Finalmente, los documentos más actuales –y seguramente, también, los más relevantes sobre la cuestión– son los publicados en el último decenio del s. XX: las “Orientaciones sobre la formación en los institutos religiosos” (1990), la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata* (1996) y las instrucciones “La vida fraterna en comunidad” (1994) y “Caminar desde Cristo” (2002). Este último documento publicado ya en el presente siglo. En la conclusión, la autora afirma que la misión de la vida religiosa no es otra que la misma misión de la Iglesia. Y esa misión consiste fundamentalmente en “autotrascenderse dentro de la historia y por la historia, como memoria incitante hacia un futuro de fidelidad creadora (cf. VC 37), que transforma la realidad y se deja transformar por ella”.

## CONCLUSIÓN

Al final de este breve recorrido por los textos que estudian el Vaticano II en las páginas de *EstAg* podemos sacar alguna conclusión. Por un lado, hay que reconocer que los estudios aparecidos sobre el tema son muy minoritarios dentro del conjunto de los –varios centenares– publicados en los 47 números de la revista. Si bien es cierto que la temática del Vaticano II suscitó una proliferación de estudios en la primera década de la publicación, el interés decae después casi totalmente hasta el nuevo siglo. Con la sola excepción de GS, los artículos aparecidos no prestan una especial atención a ningún documento conciliar en particular. Sin embar-

go, por otra parte, es justo valorar la riqueza de los enfoques, la talla intelectual de muchos de los autores –la mayoría de los cuales son agustinos– y el buen nivel general de los estudios reseñados. Es más, algunos de ellos sobresalen por su calidad y han sido citados a menudo en trabajos posteriores sobre la materia que tratan.

La presente reseña aparece en un volumen que rinde homenaje al Concilio Vaticano II con motivo de su cincuentenario. Deseamos que inaugure también una nueva época de aportaciones de esta revista al estudio y difusión de las enseñanzas del Vaticano II.



## **Volver al Concilio Vaticano II: la centralidad de la Trinidad en las enseñanzas conciliares**

LUIS ÁNGEL MONTES PERAL

**RESUMEN:** En su intento de vuelta a lo esencial, sorprende gratamente comprobar cómo el Concilio formula en sus múltiples documentos una y otra vez variadas descripciones en torno a la Trinidad, que nos llevan al pleno convencimiento de que precisamente la Trinidad Santa estuvo en la base de toda su rica reflexión teológica. Por eso el Vaticano II antes que eclesiológico fue un Concilio *teológico, trinitario* para precisar más. La presencia y actuación de la Trinidad se encuentra en la entraña misma de sus enseñanzas. Descubrirlo puede llevarnos a *no indagar* en lo más profundo que los padres conciliares quisieron legarnos como doctrina específica ofrecida a los creyentes. Se trata además de una *realidad teológica mayor*, llamada a ser reconocida en lo que vale, a constituirse en fundamento perenne de la nueva evangelización y también del cambio de paradigma en la transmisión de la fe, que necesitamos abordar en el presente con una gran urgencia.

**PALABRAS CLAVES:** Vaticano II, Padres Conciliares, Trinidad, Iglesia, documentos.

**ABSTRACT:** It is a pleasant surprise to discover that, in its attempt to return to what is essential, the Council formulates time and time again varied descriptions involving the Trinity in its many documents. This brings us to the clear conviction that it was precisely the Holy Trinity that was the basis for all the Council's wealth of theological reflection. That is why Vatican II, rather than being ecclesiological, was a *theological* Council, or to be more precise a *Trinitarian* one. The presence and action of the Trinity is to be found at the very heart of its teachings. To ignore this could lead one not to *inquire* into the most profound legacy of specific doctrine that the council fathers wanted to offer to believers. It is also a *greater theological reality*, destined to be recognized for its worth, to constitute a perennial foundation of the new



evangelization and also of the paradigm shift in the transmission of faith, which we must today take on urgently.

KEYWORDS: Vatican II, fathers councilors, Trinity, Church, documents.

### *Introducción necesaria: La vuelta a los orígenes*

Quizá la característica más dominante del Concilio fue la vuelta a lo esencial, el redescubrir los orígenes del cristianismo, en los que prenden nuestras raíces religiosas más específicas. Si el Concilio pretendió sobre todo *beber de las fuentes primigenias*, donde se encuentran los fundamentos de nuestra fe, no nos tiene que extrañar que la realidad divina, con todo lo que comporta como misterio trinitario, ha tenido una *significación decisiva* en las amplias y diferenciadas enseñanzas del Vaticano II.

Estamos ante este hecho fehaciente: las palabras que más aparecen en los textos conciliares son «Dios», «Padre», «Hijo», «Espíritu Santo», «Jesús», «Cristo», «Señor». Algo que debe hacernos pensar mucho, ya que esos documentos conciliares dejan buena constancia de la omnipresente presencia de la realidad divina en cada una de sus páginas y no sólo en las palabras, también en los conceptos, como vamos a demostrar aquí, al ofrecer algunos de los textos conciliares más significativos sobre el particular. Pretendemos mostrar efectivamente la importancia trascendental que la Trinidad jugó en su entramado teológico, cristológico, pneumatológico, antropológico, eclesiológico y soterológico.

### *Teología y eclesiología*

En una famosa conferencia de hace ya bastante tiempo sobre la *aplicación* del Vaticano II el entonces Cardenal Ratzinger expuso esta tesis de fondo:

«El Vaticano II quiso claramente insertar y subordinar el discurso sobre la Iglesia al discurso sobre Dios; quiso proponer una eclesiología en sentido propiamente teológico, pero la acogida del Concilio hasta ahora ha omitido esta característica determinante, privilegiando algunas afirmaciones eclesiológicas; se ha fijado en algunas palabras aisladas, llamativas, y así no ha captado todas las grandes perspectivas de los padres conciliares».

Esta misma idea la ha vuelto a expresar en su tiempo como Papa. En una de sus últimas apariciones públicas condensó así su pensamiento ante los sacerdotes de su diócesis romana:

«Alguien había criticado que el Concilio hablara de tantas cosas, pero no de Dios. ¡Claro que habló de Dios! Y fue su primer acto sustancial hablar de Dios y abrir a todo el pueblo santo, la adoración de Dios, en la celebración común de la liturgia del Cuerpo y Sangre de Cristo. En este sentido, más allá de los factores prácticos que desaconsejaban empezar de inmediato con temas controvertidos, fue –digamos– realmente un acto de la Providencia el hecho de que en los inicios del Concilio estuviera la liturgia, estuviera Dios, estuviera la adoración» (Discurso de Benedicto XVI a los párrocos y sacerdotes de la diócesis de Roma [14.02.13]: *Ecclesia*, números 3.666-67 [16 y 23 de marzo de 2013] 48).

#### *A la luz de la Trinidad y bajo su amparo Santísimo*

Otros han expresado esta misma idea con otros argumentos. No necesitamos presentarlos aquí, ya que este pequeño estudio quiere incidir precisamente en este mismo tema: en la centralidad del Dios Trinidad en los documentos conciliares; así mismo pretende ordenar los argumentos para probar la aseveración. Pero antes conviene adelantar la siguiente reflexión: Para entender la hondura de la *Lumen Gentium*, hemos de partir del hecho de que este texto no es *primariamente eclesiológico, sino teológico*. Propone sí una eclesiología, pero lo hace en un sentido *marcadamente teológico*. La Iglesia expresa y desvela su propio misterio, lo más sagrado de su identidad en la confesión trinitaria, ya que pervive en el tiempo por la voluntad salvífica del Padre Eterno, que la ha elegido como sacramento real, para salvar a todos los hombres, por la obra redentora del Hijo y por la acción santificadora del Espíritu Santo (capítulo primero).

La Iglesia es el «Pueblo de Dios» con todo lo que implica esta expresión en la Sagrada Escritura y en la teología (capítulo segundo). En modo alguno puede entenderse sin la expresa referencia a Dios, el objeto primero no sólo de la teología, también de la pastoral de la Iglesia. Ésta adquiere sentido en sí misma y tiene presente y futuro en la medida que toma conciencia de que lo más importante de su existencia descansa en el Altísimo y jamás puede prescindir de la Trinidad. De ahí que la perspectiva trinitaria constituya lo más decisivo de su esencia como la Familia del

Padre, como el Cuerpo de Cristo, el Hijo, y como el Templo vivo del Espíritu Santo.

Teniendo en cuenta las observaciones anteriores, conviene salir del *tedio espiritual*, que asfixia algunas concepciones teológicas, que impiden vivir y testimoniar la *alegría de la fe*, el *júbilo de la esperanza* y el *atractivo del amor practicado*; virtudes necesarias para los tiempos de inclemencia, que sólo pueden darse, si la presencia y actuación de la Trinidad están a nuestro lado. La verdad del Evangelio, que sitúa al Padre, al Hijo y al Espíritu en el centro, tiene todos los ingredientes del verdadero progreso de la humanidad: está al lado de la vida en todos sus estadios, patrocina con ilusión los derechos humanos que se identifican con los mismos derechos de Dios. Esa verdad evangélica encuentra en Cristo al desvelador del auténtico rostro del Padre, el verdadero garante de todo lo que tiene que ver con la dignidad e intangibilidad de la persona humana.

#### *Modo concreto de proceder en este estudio*

Con las reflexiones siguientes se pretende llevar a cabo un ejercicio bien sencillo, pero que no deja de ser esclarecedor: queremos limitarnos a transcribir y comentar algunos textos trinitarios conciliares, primero de la *Lumen Gentium*, uno tan sólo por cada capítulo; después del *resto de los documentos más significativos*. Esta vez uno o dos textos por cada documento conciliar, aunque intentaremos que sean bien demostrativos de la tesis que hemos establecido aquí. Así comprobaremos, cómo el Concilio una y otra vez nos lleva a la entraña misma de nuestra religión, que no es otra que la Una e Indivisa Santísima Trinidad.

Procedemos de la siguiente manera: Después de la correspondiente cita, hago un pequeño comentario a los textos conciliares presentados, siempre con la intención de resaltar lo nuclear de lo expresado en ellos.

### **I. EL DOCUMENTO CENTRAL: *Lumen Gentium***

Donde más y mejor aparece que las enseñanzas conciliares llevan el sello trinitario es en la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia «Lumen Gentium»* (LG), el documento central del programa teológico del Vaticano II. El dominico M. PHILIPON, perito conciliar y especialista en el tema trinitario, escribió certeramente en su día estas acertadas reflexiones programáticas:

«Todas las enseñanzas del Concilio sobre el misterio de la Iglesia están marcadas con el “sello de la Trinidad”. La naturaleza íntima de la Iglesia encuentra en el misterio trinitario sus orígenes eternos, su forma ejemplar y su finalidad. El Vaticano II ha tenido gran cuidado de indicarnos las múltiples relaciones del Dios-Trino con el Pueblo de Dios, con la jerarquía y con el laicado. Los problemas de la santidad de la Iglesia, del ecumenismo, de la escatología y del misterio mariano encuentran en la Trinidad su aclaración suprema. Todos los aspectos del misterio eclesial deben ser examinados a la luz de este misterio de los misterios. En Oriente como en Occidente, el culto cristiano se expresa bajo forma explícitamente trinitaria. Todo en la Iglesia se hace “en nombre y en honor de la indivisible Trinidad”» (G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*. Tomo I [Barcelona 31968] 341s).

Invito a leer el magnífico artículo de Philipon (págs. 341-363), que encaja perfectamente con mis planteamientos, aunque yo me atrevo a dar un paso más, desgranando de manera pormenorizada las declaraciones más significativas que se ofrecen en cada uno de los capítulos de la *Constitución LG*.

### 1. Capítulo primero: La Trinidad y el misterio de la Iglesia

Una observación inicial: este capítulo es *el más trinitario* de todo el Concilio, lo que significa mucho. Las tres definiciones paulinas sobre la Iglesia: Pueblo del Padre (LG 2), Cuerpo de Cristo, el Hijo Humanado (LG 3) y Templo del Espíritu (LG 4) muestran meridianamente claro, que la Iglesia encuentra su origen y razón de ser en la Trinidad con la estela salvadora que implica esta confesión. En efecto, depende esencialmente de la gracia trinitaria para poder llevar a cabo lo que su mismo nombre significa: *asamblea reunida*, así como para aceptar su vocación y para realizar su misión en el mundo: *ser el alma de la sociedad*. Sólo así será capaz de descifrar su misterio.

Esta constatación trinitaria fundamental se modula de tantas formas en las enseñanzas conciliares, que constituye la *clave primera* para poder entender y vivir la realidad referente a lo que es la Iglesia y qué significa en el mundo. A ella volveremos una y otra vez en las reflexiones que vayamos haciendo aquí. En este sentido, reflexionemos obre este significativo texto:

*«Consumada la obra que el Padre encomendó realizar al Hijo sobre la tierra (cf. Jn 17,4), fue enviado el Espíritu Santo el día de Pentecostés a fin de santificar indefinidamente la Iglesia y para que de este modo los fieles tengan acceso al Padre por medio de Cristo en un mismo Espíritu (cf. Ef 2,18). Él es el Espíritu de vida o la fuente de agua que salta hasta la vida eterna (cf. Jn 4,14; 7,38-39), por quien el Padre vivifica a los hombres, muertos por el pecado, hasta que resucite sus cuerpos mortales en Cristo (cf. Rom 8,10-11). El Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como un templo (cf. 1 Cor 3,16; 6,19), y en ellos ora y da testimonio de su adopción como hijos (cf. Gal 4,6; Rom 8,15-16.26)» (LG 4a).*

Imposible decir más acertadamente en tan pocas palabras lo que en realidad constituye «el misterio de la Iglesia», citando textos imprescindibles del Segundo Testamento. En nuestra espiritualidad necesitamos empezar por la acción del Espíritu en la vida eclesial y en su religiosidad propia, ya que *«el Espíritu habita en la Iglesia y en el corazón de los fieles como un templo»*. Ese mismo Espíritu nos da a conocer a Jesús; además *«ora y da testimonio de (nuestra) adopción como hijos»*. Los dos textos clásicos paulinos, que el Concilio cita, tienen aura de definitividad y nunca perderán su actualidad para la puesta en práctica de una espiritualidad de cuño cristiano. Qué duda cabe que la Trinidad determina esencialmente la identidad y la conciencia de la Iglesia, su oración y su acción, su experiencia y testimonio; en definitiva, cuanto es y hace.

## 2. Capítulo segundo: La Trinidad y el Pueblo de Dios

*«La condición de este pueblo es la dignidad y libertad de los hijos de Dios (= del Padre), en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo mandato de amar como el mismo Cristo (el Hijo) nos amó a nosotros (cf. Jn 13,34). Y tiene en último lugar, como fin, dilatar más y más el reino de Dios (Padre), incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta el final de los tiempos» (LG 9b).*

Uno de los más positivamente revolucionarios textos conciliares es precisamente este segundo párrafo del número nueve. Tiene una construcción preciosa, adquiriendo pleno contenido en el protagonismo de la Trinidad, implícitamente afirmada:

Porque somos hijos del Padre, los creyentes gozamos de una *dignidad inigualable*. Nada semejante poseemos en nuestra existencia que pueda compararse a la gozosa conciencia de la *filiación divina*. Porque somos

hijos del Padre y además nos inhabita el Espíritu Santo, contamos con la *libertad verdadera*, que nos permite actuar siempre para nuestro bien y en beneficio de los demás. Porque Cristo así nos lo enseñó y, lo que resulta aún más atrayente, así nos lo testimonió, estamos capacitados para *amar del modo como Él lo hizo*. Y el Señor lo hizo de veras, no de mentirijillas; llegando con su entrega hasta la muerte, una muerte por toda la humanidad y por cada uno de los hombres de los diversos tiempos de la historia.

Tres realidades mayores, definitivas recibe el Pueblo de Dios de la Trinidad: a) del Padre la *filiación divina*, que nos convierte en creaturas nuevas; b) del Hijo humanado *el amor salvador*, hecho testimonio y pasión; c) del Espíritu Santo la *inhabitación gratificante*, que nos conduce a la santidad y a la plenitud. Esas tres realidades recibidas graciosamente confluyen en lo mejor que tenemos en vertiente exterior: la dignidad inalienable, la igualdad universal y la libertad para el bien. Lo que nos puede llenar de admiración y gozo, de alabanza y agradecimiento.

*«Así, pues, la Iglesia ora y trabaja para que la totalidad del mundo se integre en el Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y templo del Espíritu Santo, y en Cristo, Cabeza de todos, se rinda al Creador universal y Padre de todo honor y gloria» (LG 17).*

Con esta última confesión trinitaria se cierra este segundo capítulo, capital en las enseñanzas conciliares. Una observación conjunta de excepcional importancia se impone aquí: El Concilio esclarece su honda reflexión sobre la Iglesia: «designando la estructura trinitaria como fundamento de la última determinación de la Iglesia» (Josef Meyer ZU SCHLOCHTERN). Sólo puede existir la Iglesia, cuando se la considera referida esencialmente a la Trinidad. Sin ella se esfuma la dignidad y libertad de los hijos de Dios, la ley de Cristo, el mandamiento nuevo del amor, la valencia fundante del reino. Sin ella no resplandece en la forma debida la dignidad inigualable e inalienable de la persona humana, en la que las diversas realidades teológicas se plasman y hacen verdad. Separar a la Trinidad de la Iglesia significa hacerla irrelevante.

### 3. Capítulo tercero: La Trinidad y la jerarquía

*«El Espíritu Santo mantiene indefectiblemente la forma de gobierno que Cristo Señor estableció en su Iglesia. El Obispo, enviado por el Padre de familias a gobernar a su familia, tenga siempre presente ante sus ojos el ejemplo del Buen Pastor, que vino no a ser servido sino a*

*servir (cf. Mt20,28; Mc 10,45) y a dar la vida por sus ovejas cf. Jn 10, 11» (LG 27bc).*

La jerarquía constituye un servicio esencial en la Iglesia. Ésta no puede existir sin ella, porque así lo establece el Espíritu, señor y alma de la comunidad. También la jerarquía conserva una estructura trinitaria en lo más íntimo de su identidad y actividad. Representa al Padre en su oficio de regir la Iglesia. Su gobierno, de hecho, constituye un envío procedente de lo alto, para cumplir una misión necesaria en el seno eclesial. Pero en la puesta en práctica de este oficio tiene que tener la característica primordial, que acreditó el Hijo humanado en su paso por este mundo: convertirse en Buen Pastor al humanarse; no ser servido sino servir; dar la vida por sus fieles. Un gobierno que se aparta del servicio no puede contar con el beneplácito trinitario. El obispo ha de acreditarse como el primer servidor de la comunión diocesana.

*«Ejerciendo (los presbíteros) en la medida de su autoridad, el oficio de Cristo, Pastor y Cabeza, reúnen la familia de Dios como una fraternidad, animada con espíritu de unidad, y la conducen a Dios Padre por medio de Cristo en el Espíritu» (LG 28a).*

Quizá estas palabras sean las que contienen una mayor densidad doctrinal de todas las que el Concilio dirige a los presbíteros y que atañen a la entraña misma del cristianismo. Éste es ante todo y sobre todo la *familia del Padre y la fraternidad del Hijo*. Se realiza como comunión de hijos y cadena amorosa de hermanos, unidos en la gracia y en la tarea. El Vaticano II afirma con toda rotundidad que la Trinidad ha conferido a los presbíteros en el ejercicio de su ministerio una misión grandiosa e ilusionante: congregar en torno al Padre a su familia, hasta el punto de convertirla en una verdadera hermandad de vida y bienes, en la que reina la unidad y se realiza en el amor para testimonio ante el mundo.

Nada puede hacer avanzar más a la *humanidad hoy* que la puesta en práctica de una fraternidad abierta, en la que todos nos comportemos como hermanos y estemos dispuestos a practicar los valores de la *justicia*, la *paz* y la *solidaridad*, sobre todo con los más desprotegidos. Estas constataciones llenan de contenido la existencia sacerdotal, configurada por la caridad pastoral, en la puesta en práctica de su ministerio cotidiano.

El Espíritu Santo forma por dentro a los pastores de la Iglesia, llamados así a entregarse a fondo perdido a la comunidad, gobernando en nombre del Padre, y configurados como están con Cristo, Pastor y Cabeza en beneficio del Pueblo santo de Dios. La finalidad pastoral, tanto de los

obispos como de los presbíteros, consiste en formar una familia de hijos y hermanos, de acuerdo con la voluntad del Padre y siguiendo los sentimientos del Hijo, plasmados en una práctica testimoniante durante su vida terrena. Familia llamada a dar testimonio de fraternidad delante del mundo, transparentando así lo que la Trinidad espera de cada uno de nosotros y lo que los hombres de buena voluntad esperan de los creyentes.

#### 4. Capítulo cuarto: La Trinidad y los laicos:

*«Los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, son admirablemente llamados y dotados, para que en ellos se produzcan siempre los frutos ubérrimos del Espíritu. Pues todas sus obras, sus oraciones e iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso de alma y cuerpo, si son hechas en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida, si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (cf. 1 Pe 2,5), que en la celebración de la Eucaristía se ofrecen piadosamente al Padre junto con la oblación del cuerpo del Señor. De este modo, también los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo mismo a Dios» (LG 34b).*

En un denso y singular párrafo el Concilio condensa la espiritualidad del laicado en sus rasgos esenciales. La espiritualidad es propia de todos los bautizados, no sólo de los ordenados o religiosos. También los laicos pueden –¡deben!– tener una relación íntima con la Trinidad, ya que han sido consagrados a Cristo, están ungidos por el Espíritu Santo, para que en la Eucaristía, raíz y centro de la existencia cristiana, puedan ofrecer al Padre sus propios cuerpos como oblación propia en comunión con el sacrificio salvador de Cristo. Estas realidades, con indudable fundamento trinitario, permiten a los laicos, conformar una vida santa de acuerdo con los designios divinos y consagrar el mundo a Dios, finalidad de su apostolado.

Conceptos centrales, con todo el hondo significado teológico y antropológico que implican, como «consagración», «unción», «ofrenda de la corporeidad», «consagración del mundo a Dios» configuran la identidad laical, proporcionan efectividad y fecundidad a su actuación en la Iglesia y confieren a sus personas consagradas y consagrantes una dignidad suma, siempre en estrecha comunión con la Trinidad. Habría que recordar y explicitar esa identidad sacerdotal con más frecuencia y, lo que resulta



más importante, traducirla a la práctica en el seno de la comunidad y ante la sociedad.

Los laicos forman la porción más amplia del pueblo de Dios, que conviene valorar con la amplitud de miras pastorales, que han hecho los padres conciliares. En este sentido en la etapa postconciliar se ha ido desarrollando una importante *teología del laicado con base trinitaria*, que ha ayudado a reconocer el puesto del seglar en la vida y misión de la Iglesia, imprescindible para la ingente obra evangelizadora: «La nueva evangelización se hará, sobre todo, por los laicos, o no se hará» (CLIM 148).

Las enseñanzas conciliares al respecto no pueden entonces quedar en bellas formulaciones, sino que tienen que descender a los hechos prácticos, vinculando la praxis laical con una fuerte y firme espiritualidad trinitaria. Tanto su consagración al Hijo Jesucristo, como su unción por el Espíritu Santo, con todas las implicaciones inherentes, así como su ofrecimiento al Padre en la celebración de la Eucaristía, derivan sin duda del bautismo. Como el Padre envió al Hijo para la misión, así el Hijo humanado *envía* a los laicos a través de la Iglesia para que continúen la obra trinitaria en la ancha tierra; obra que no es otra que la salvación del mundo.

El sacramento básico por antonomasia, el bautismo como puerta de entrada necesaria para adherirse al cristianismo, sitúa a cada bautizado en una relación muy estrecha con las tres personas divinas, que le acompañará a lo largo de su vida, si es fiel a las promesas bautismales y las mantiene vivas en su andadura cotidiana con responsabilidad creyente. Lo que en realidad importa en la existencia cristiana es que la *vivencia del bautismo* se haga consciente y actuante, comprometida y testificante en la configuración permanente de lo cotidiano. Se puede vivir la vinculación trinitaria, auténtico fundamento del ser cristiano, con la verdad y fidelidad con que se viven los hechos de cada día. Nada más relevante para la existencia religiosa cristiana que dejarse dirigir por la gracia trinitaria.

5. Capítulo quinto: La Trinidad y la universal vocación a la santidad en la Iglesia:

*«La Iglesia, cuyo misterio está exponiendo el sagrado Concilio, creemos que es indefectiblemente santa. Pues Cristo, el Hijo de Dios, quien con el Padre y el Espíritu Santo es proclamado “el único Santo”, amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a Sí mismo por ella para santificarla (cf. Ef 5,25-26), la unió a Sí mismo como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios (=Padre)» (LG 39).*

Propiamente santo sólo es Dios. Santidad, Soberanía y Amor con mayúsculas únicamente le corresponden a la Trinidad, formando una unidad complementada desde diferentes perspectivas. Pero por *gracia divina*, que quiere asociarnos a sus prerrogativas y a participar de sus dones, todos los que formamos el Pueblo de Dios estamos llamados a realizarnos en la santidad de los hijos y hermanos del reino. La Trinidad tiene a bien, porque así se muestra en la grandeza de su bondad, comunicarnos su Santidad, para que participemos activamente de ella. Somos santos entonces en la medida que nos vinculamos, en la forma que ya hemos señalado en otras ocasiones, al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que siempre llevan la iniciativa en todo lo que tiene que ver con la salvación y la plenificación humanas. Nada mejor para ser santos, que imitar el amor del Padre, proseguir la obra salvadora del Hijo y dejarnos inundar de los carismas del Espíritu, puestos al servicio de nuestros hermanos los hombres.

No podemos desarrollar aquí el tema de los carismas, que tanto contribuyen a la adquisición de la santidad. Los padres conciliares hablaron con mucha competencia sobre ellos en algunos de los documentos centrales y pusieron de relieve su dimensión trinitaria. Remito a mi publicación: «Vivir en el Espíritu. El carisma presbiteral y su función respecto a los demás carismas»: *Surge* números 619-620 (2003) 382ss. En este largo artículo hay una primera parte general sobre los carismas, que puede ayudarnos a clarificar aquí dos realidades básicas: a) El protagonismo de la Trinidad en los carismas y de su esencial vinculación con ellos. b) La trascendencia que tienen para desarrollarse en la santidad mediante la construcción de la Iglesia y la extensión del reino de Dios.

## 6. Capítulo sexto: La Trinidad y los religiosos

*«Todo el que ha sido llamado a la profesión de los consejos esmérese por perseverar y aventajarse en la vocación a la que fue llamado por Dios, para una más abundante santidad de la Iglesia y para la mayor gloria de la Trinidad, una e indivisible, que en Cristo y por Cristo es la fuente y origen de toda santidad» (LG 47).*

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, todos en la Iglesia estamos llamados a realizarnos en la santidad, cuya «fuente y origen» es la Trinidad Santa. Los religiosos perseveran en ella por *un título especial* y por un compromiso gozosamente asumido con libertad, consciencia, y responsabilidad, ya que profesan *por voto* los consejos evangélicos, que tanto ayudan en el crecimiento de la santidad mediante la práctica de la *pobreza*, la *castidad* y la *obediencia*. Los religiosos acogen una vocación, que les

vincula de por vida esencialmente con la santidad y les hace testigos de los dones celestiales. Su misión, orientada a convertir la vida religiosa en un signo vivo del carácter escatológico de la Iglesia, consiste en intensificar la santidad cada día como testimonio ante el mundo, para mayor gloria de la Trinidad.

Efectivamente, los religiosos dan cumplida gloria a la Trinidad Santa en la medida que viven de forma *radical* la existencia cristiana conforme a los designios divinos y la manifiestan ante los demás con la fuerza de la verdad y el arrastre del amor. Su vida está llamada a prefigurar en Cristo la *escatología*, en la que los bienaventurados no terminan nunca de tributar la acción de gracias y alabanza a Dios, porque tienen ya para siempre la vida plena. No sólo son testigos fuertes de la trascendencia, también de la *ultimidad*, a la que todos los hombres estamos llamados por gracia divina. Según esto, la Trinidad tiene especial trascendencia en la vida religiosa: ocupa el centro de su actividad, de modo que no se puede dar un paso en la vida religiosa sin la constante referencia explícita al Dios Trino y a lo que significa.

#### 7. Capítulo séptimo: La Trinidad y la plenificación escatológica

*«Unos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican; otros, finalmente, gozan de la gloria, contemplando “claramente a Dios mismo, Uno y Trino, tal como es”; mas todos, en forma y grado diverso, vivimos unidos en una misma caridad para con Dios y para con el prójimo y cantamos idéntico himno de gloria a nuestro Dios. Pues todos los que son de Cristo por poseer su Espíritu, constituyen una misma Iglesia y mutuamente se unen en Él (Ef 4,16)» (LG 49).*

En el apartado anterior ya hemos hecho referencia a la escatología, una *dimensión imprescindible* de la teología y espiritualidad cristianas. Ahora la hacemos objeto de nuestra reflexión directa, aunque sea de una manera muy breve y sencilla. Los que componemos la Iglesia *militante* o peregrina, como quiera llamarse, vivimos en comunión con la Iglesia *triunfante*; es más: estamos llamados también participar en su día de su misma felicidad imperecedera, que no pasa nunca. Esta *esperanza cierta* puede elevar la moral de los creyentes, que necesitamos siempre razones para poder seguir caminando, hasta alcanzar la bienaventuranza final. ¡Estamos llamados a vivir una vida feliz definitiva, unidos para siempre a la Trinidad, principio y fin de toda felicidad creada! ¡Lo deseado en el corazón humano tiene su verdadera correspondencia en la realidad trinitaria!

Existe una sola Iglesia, identificada con Cristo, que se desarrolla en *tres estados*. El Concilio describe aquí esa tríada de estados diferentes, en que se encuentran los miembros de la Iglesia contemplados en su totalidad, sabiendo que existe una comunión muy estrecha entre la Iglesia celestial y la Iglesia peregrinante. A la Iglesia celestial pertenece tanto la Iglesia purgante como la triunfante. Lo decisivo consiste en tomar conciencia y vivir en consecuencia, que los creyentes estamos llamados a la felicidad plena, gozando como bienaventurados de la Trinidad y contemplándola *tal como es* en la medida que lo finito es capaz de lo infinito. ¿Puede haber destino más grande? ¿Una salvación más alta, que nos lleve a una felicidad tan plena?

#### 8. Capítulo octavo: La Trinidad y la Bienaventurada Virgen María

*«Queriendo Dios (Padre), infinitamente sabio y misericordioso llevar a cabo la redención del mundo, “al llegar la plenitud de los tiempos, envió a su Hijo, nacido de mujer... , para que recibiésemos la adopción de hijos” (Gal 4,4-5). “El cual, por nosotros y por nuestra salvación, descendió de los cielos y por obra del Espíritu Santo se encarnó de la Virgen María”» (LG 52).*

Se trata de las palabras introductorias con las que empieza la mariología del Vaticano II, la más completa y rica emanada nunca del magisterio. El párrafo propuesto aquí sirve de encuadre general a cuanto se va a exponer a lo largo del rico capítulo. Lo que más llama la atención es que esas palabras sitúan a la Santísima Virgen María, Madre de Dios y Madre de los hombres, en íntima conexión con la Trinidad, como no podía de ser de otro modo. Se trata de toda una *visión programática de la mejor mariología*. Por encima de todo y antes de nada, María es la *Hija* predilecta del *Padre*, la *Madre del Hijo* y la *Esposa* fiel del *Espíritu*, que puso a disposición divina su cuerpo virginal, para que el Hijo de Dios pudiera tener un cuerpo humano y se convirtiera para siempre en nuestro hermano con todos los condicionamientos sociales, culturales y religiosos existentes en la condición humana. En ninguna persona humana como en ella ha penetrado sin limitación alguna la gracia del Espíritu. Su disponibilidad al Padre la eleva por encima del resto de las creaturas.

Estas afirmaciones aparecen una y otra vez en las reflexiones sobre el particular de los padres conciliares. Imposible entender nada sobre el privilegiado puesto de María en la historia de la salvación, su *munus* específico en la Iglesia, sin la *referencia explícita e insustituible* a la Trinidad. Y esa referencia convierte a la Madre del Hijo de Dios también en *modelo*

*perfecto* del Cuerpo Místico de Cristo. Toda su dignidad y grandeza derivan de que es la Madre humana del Hijo del Padre por la acción creadora del Espíritu. Y esa es también la misión básica de la Iglesia: engendrar al Hijo de Dios en su seno y con la fuerza del Espíritu darle a conocer y testimoniarlo en la sociedad y ante el mundo, tan deseoso de salir de su desvalimiento y tan necesitado de auténtica salvación.

## 9. REFLEXIÓN FINAL EN TORNO A LOS DATOS ANTERIORES

Para entender a la Iglesia, Familia del Padre, Cuerpo del Hijo humanado y Templo vivo del Espíritu, primero hemos de *acoger a la Trinidad en el corazón* y reconocer con memoria agradecida sus maravillosas obras de amor. En la Iglesia la iniciativa procedente de la Trinidad resulta lo primero, con mucho lo *más básico y principal* que hay en su interior. Sólo introduciéndonos en ese protagonismo trinitario, cargado de fidelidad y amor; sólo extasiándonos ante sus múltiples obras maravillosas manifestadas de mil maneras; sólo agradeciendo lo que hace por cada uno de nosotros y por la humanidad entera, seremos capaces de *entender el misterio de la Iglesia* y los creyentes podremos así mismo *comprendernos como auténticos hijos y hermanos queridos* en el seno de la gran familia eclesial.

La Iglesia entonces es *más que una organización*, por bien estructurada y competente que parezca ante los ojos del mundo; es *más que una institución* por grande y eficiente que sea su utilidad pública; ante todo y sobre todo, ella misma se entiende como la familia querida del Padre, la gran obra del Hijo humanado, el organismo vivo del Espíritu, que con la fuerza salvadora, inherente en su interior, abraza a todos desde su raíz más íntima, para formar la gran familia de los hijos y hermanos y extender por doquier el reinado divino. Experimentar este acontecimiento en el interior significa tanto como descubrir lo que la Iglesia representa para los cristianos como *Madre y Maestra, Discípula y Servidora*, siempre desde el abrazo y la bendición de la Trinidad Santa.

La historia de la Iglesia constituye en realidad *la historia de la Trinidad con su Amada*, en la que se complace. La unidad interna de la Iglesia como Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu coincide con la unidad interna de la Trinidad, que recrea a su Amada a su imagen y semejanza y le conduce por los caminos de la santidad en la búsqueda de la plenitud escatológica. Mirando a la Trinidad la Iglesia se goza,

reforma y transforma; obedeciendo sus mandatos, busca ser fiel a su vocación y corresponsable en la misión de forma fiel, continua y permanente.

La Iglesia, entonces, siempre e invariablemente está referida al Padre, al Hijo y al Espíritu. En las tres divinas personas encuentra el pleno sentido de lo que es, hace y está llamada a hacer. Mediante la Palabra y los sacramentos, mediante la acogida y la entrega por la fe la Trinidad nos abraza en el seno de la familia eclesial, de manera que se dirige a nosotros, se nos autocomunica con la fuerza desbordante de su amor y nos inunda con su generosa gracia, convertidos así en salvación y santificación. Todo esto lo somos —mejor, *debemos serlo*—, siempre que nuestra fe, acompañada de nuestro obrar, informa todo tanto nuestro ser, como el conjunto eclesial.

La entraña de la Iglesia, con todo lo que implica, se encuentra radicada entonces en la Trinidad Santa. De ella recibe cuanto de *más valor* posee: su existencia como tal y su actividad específica, su santidad y bienaventuranza final. Conforme a los textos explicitados aquí, queda perfectamente claro que la Trinidad se alza como la *verdadera protagonista* de la vida, vocación y misión de la Iglesia, de sus miembros y estados. Imposible imaginar, ni siquiera por un momento, a la Iglesia en lo que tiene mayor valor en ella, sin la bendita actuación salvífica del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en el modo y en la manera como los padres conciliares se han expresado con tanta veneración y exactitud.

La Iglesia no es nada sin la bienhechora actuación trinitaria, que nunca la ha dejado sola y a la que *nunca dejará abandonada* a su arbitrio. Lo es todo, cuando toma conciencia de su unión con la Trinidad y sigue obediente y fiel a sus designios salvíficos. Aquí la Iglesia puede *orientarse en María*, primera Iglesia e Iglesia plenificada. Los cristianos tenemos en la Madre de Jesús lo que la Iglesia es en su entraña más íntima, cuando se deja inundar por el amor y la gracia de la Trinidad y obra conforme sus designios salvadores.

Las constataciones anteriores llevan a los cristianos, hijos de la comunión eclesial, a la alegría, la gratitud y la acción de gracias, porque la buena noticia expuesta aquí no puede ser mayor: Los que formamos la Iglesia y participamos de su misión, tenemos una *relación esencial* con Dios, un *vínculo indestructible* con la Trinidad, un *parentesco íntimo* con la realidad divina, que nada ni nadie puede dinamitar, por mucho que se empeñe. Para los seglares, religiosos y jerarquía la Iglesia siempre será la comunidad reunida en torno al Padre y al Hijo y del Espíritu Santo y permanecerá en su conciencia como posesión del Padre, del Hijo y del Espíritu

Santo. El corazón de la Iglesia *late*, cuando los creyentes proclamamos con verdad y sinceridad el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y vivimos conforme a sus designios santos de salvación, siendo testigos de la Trinidad Santa y Viva ante el mundo. Así estaremos en la mejor de las disposiciones para poder superar la tan traída y llevada «crisis de Dios». Así superaremos el «eclipse de Dios» con el atractivo de nuestro testimonio trinitario.

## II. LOS OTROS DOCUMENTOS DEL VATICANO II

No sólo la *Lumen Gentium*, el resto de los documentos conciliares, unos de forma más explícita otros de manera implícita, *giran en torno al misterio trinitario* con todo lo que entraña de fuerza salvadora para la humanidad entera y para la Iglesia en sus distintas perspectivas. La dimensión trinitaria encaja perfectamente en el resto de los textos emanados del magisterio del Vaticano II. Desde el inicio al fin de las sesiones los padres tuvieron muy presente la actuación de la Trinidad en sus reflexiones en torno a los más diversos temas. La Iglesia está llamada a convertirse en una *gran ventana*, por la que permite salir la resplandeciente luz de la Trinidad al mundo necesitado de salvación. Fuera de la Trinidad Santa no puede haber salvación auténtica y completa. Presentamos ahora el resto de las Constituciones por la importancia básica que tienen en el desarrollo y plenificación del pensamiento conciliar en torno al tema que nos ocupa.

### 1. *Gaudium et Spes*

Hemos contemplado a la Iglesia en sí misma y comprobado cómo lo más hondo de su realidad íntima consiste en ser familia del Padre, Cuerpo de Cristo y Templo vivo del Espíritu Santo. Ahora queremos seguir contemplando a la Iglesia, pero en su relación con el mundo y en su misión ante la sociedad, en la que está inserta, de modo que «*los gozos y esperanzas, las angustias y tristezas 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. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón*» (Inicio de la GS).

Una observación salta enseguida: también esta Constitución Pastoral proyecta una y otra vez el esquema trinitario en el tratamiento de sus temas, como vamos a comprobar en algunas calas, que queremos efectuar:

*«La comunidad cristiana está integrada por hombres que, reunidos en Cristo, son guiados por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre y han recibido la buena nueva de la salvación para comunicarla a todos. La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).*

La Iglesia no tiene un fin en sí misma. Reunida por el Hijo, conforme a los designios del Padre, y guiada por el Espíritu, no vive para mirarse a sí misma; más bien se siente unida y solidaria con la humanidad. Su finalidad consiste en anunciar la buena noticia de salvación, porque tiene de su parte el amor trinitario, que le impele no sólo a comunicar la salvación sino a unirse a ella, de modo que pueda hacerse realidad en todos, siempre testimoniando su destino escatológico. Una de sus tareas mayores y de las más gratificantes consiste en buscar la comunicación y hasta la comunión real y efectiva con el mayor número de hombres, independientemente de su raza, pueblo o condición y mostrarles más con el propio testimonio que con la palabra lo que significa la salvación en lo concreto de las personas.

En efecto, *«nacida del amor del Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente» (GS 40b).* Mientras tanto, *«experimenta la suerte terrena del mundo, y su razón de ser es actuar como fermento y alma de la sociedad, que debe renovarse en Cristo y transformarse en familia de Dios» (GS 40b).* En la puesta en práctica de su misión y servicio, está llamada a ser el alma de la sociedad, de manera que ayude a hacer de la humanidad la gran familia de Dios, que vive la paz.

*«La paz sobre la tierra, nacida del amor al prójimo, es imagen y efecto de la paz de Cristo, que procede de Dios Padre. En efecto, el propio Hijo encarnado, Príncipe de la paz, ha reconciliado con Dios a todos los hombres por medio de su cruz, y, reconstituyendo en un solo pueblo y en un solo cuerpo la unidad del género humano, ha dado muerte al odio en su propia carne y, después del triunfo de su resurrección, ha infundido el Espíritu del amor en el corazón de los hombres» (GS 78c).*



Tanto los temas doctrinales (primera parte de la Constitución) como los pastorales (segunda parte), que abordan los problemas más candentes y urgentes también de hoy, encuentran su asiento en la Trinidad. No hay paz, justicia y desarrollo de los países del Tercer Mundo sin la referencia explícita al amor del Padre, la salvación del Hijo y la santificación del Espíritu Santo. La Iglesia puede salir al mundo con garantías, aunque el éxito a corto plazo nunca esté asegurado, cuando se entiende como la familia del Padre, convertida en «luz del mundo», «sal de la tierra», «fermento en la masa» y servidora de la reconciliación, la justicia y la paz, entendiéndose así como «sacramento universal de salvación». La identidad de la Iglesia, su naturaleza más íntima tiene que ver con su comunión con la Trinidad, que le lleva a amar a la humanidad y salir al mundo con afán de regenerarlo.

La humanidad necesita la paz, para que los hombres de buena voluntad puedan desarrollar sus posibilidades y para que los pueblos en su conjunto vayan estableciendo relaciones más fraternales. Esa paz, uno de los mayores dones de los que los hombres podemos gozar, proviene de muy diversas formas de la Trinidad y los creyentes sabemos muy bien que sólo cuando contamos con la gracia divina y con la colaboración generosa humana puede ir haciéndose realidad. Trabajar por la paz es lo que la Trinidad quiere para todos los hombres, porque nos ha creado no para vivir como enemigos sino como amigos, incluso como participantes de una misma familia con un destino común. La paz nace del amor y de la reconciliación que nos ha alcanzado el Hijo encarnado con su muerte y resurrección. Y es el Espíritu del amor el que la infunde en el interior de los hombres y la impulsa en los diferentes pueblos de la tierra. No se puede alcanzar la paz sin la referencia a Dios y a sus dones, sin que el hombre tome conciencia de la vocación a la que ha sido llamado; vocación al amor, la unidad y la concordia.

La Trinidad constituye entonces el verdadero fundamento de la dimensión antropológica y social. Orienta al hombre y a la sociedad hacia el gran don de la paz en el mundo. Y así la Iglesia, movida por la actuación anterior, invita a los esposos a imitar el amor trinitario en la intimidad familiar. El Concilio no sólo contempla la vida intratrinitaria como el modelo supremo de cuanto está llamada a ser la Iglesia, también de lo que debe ser el hombre, incluida la familia, célula básica de toda sociedad sana.

## 2. *Dei Verbum*

Se trata de uno de los documentos mayores del Concilio, ya que tiene la máxima calificación de «*Constitución Dogmática*», como la LG. La Palabra de Dios también ofrece una estructura trinitaria: En su origen procede del Padre, encuentra su asiento humano en el Hijo y es percibida bajo la acción del Espíritu. Todo nace del asombro inicial, que supone salir la Trinidad al encuentro del hombre, dotado como el mismo Dios de palabra. De hecho la revelación lo es todo en el cristianismo. El camino del amor pasa siempre por la revelación, la comunicación y la comprensión.

Quiso el Padre, que «*habla a los hombres como amigos*», «*con su bondad y sabiduría, revelarse a Sí mismo y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9): por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2 Pe 1,4)*» (DV 2).

*«La Iglesia siempre ha venerado la Sagrada Escritura, como lo ha hecho con el Cuerpo de Cristo, pues sobre todo en la sagrada liturgia, nunca ha cesado de tomar y repartir a sus fieles el pan de vida que ofrece la mesa de la Palabra de Dios y del Cuerpo de Cristo. La Iglesia ha considerado siempre como suprema norma de su fe la Escritura unida a la Tradición, ya que, inspirada por Dios y escrita de una vez para siempre, nos transmite inmutablemente la palabra del mismo Dios; y en las palabras de los Apóstoles y los Profetas hace resonar la voz del Espíritu [...]. En los Libros sagrados, el Padre, que está en el cielo, sale amorosamente al encuentro de sus hijos para conversar con ellos» (DV 21).*

No podemos entender lo más sagrado de la Palabra de Dios, palabra de verdad y vida para los seguidores de Jesús, sin contar con el *protagonismo supremo* de la Trinidad en pleno. En la Sagrada Escritura no sólo contamos con la Palabra con mayúscula, el mismo Padre establece con nosotros un diálogo de amor, en ella el Hijo humanado se ofrece, junto con su Cuerpo, como pan de vida y resuena la voz del Espíritu, que quiere transformar el corazón humano y unir a los hombres a Dios.

Lo más hermoso de la Palabra de Dios consiste en que en ella se nos revela el verdadero rostro divino: que se despliega como Padre, Hijo y Espíritu Santo. Se nos dona un Dios en una trinidad de personas, que nada tienen que ver con el rencor, la venganza, la ira incontrolada, sino con el amor, la misericordia y el cariño de un Dios, que sale a la búsqueda del hombre con su misteriosa iniciativa, que nunca deja a sus criaturas en la

estacada. Quiere posesionarse de cada uno de nosotros con *los lazos del amor* y desea que lleguemos a la felicidad.

El Padre no sólo es Padre del Hijo, también lo es de cada uno de nosotros y desea relacionarse con cada uno de nosotros, hablándonos como a *amigos*. El Hijo no sólo es el Hijo del Padre, del mismo modo es hermano nuestro y nos ha descubierto al Padre como es y se comporta. El Espíritu Santo no es solo el Espíritu del Padre y del Hijo, viene en ayuda del espíritu humano y lo eleva al ámbito de lo divino.

He aquí la buena noticia, llamada a encontrar eco en el corazón humano: La Trinidad *ha hablado*. No ha querido permanecer en el *silencio eterno*, como muy bien podía haber hecho. Ha puesto todo su interés en dirigirse a los humanos a través de la Palabra, que podemos acoger y entender, porque corresponde por entero a nuestra manera de ser y se adapta a nuestras capacidades cognoscitivas, volitivas e intelectivas. Lo ha hecho entonces respetando escrupulosamente los comportamientos inherentes a la propia condición humana. Por pura gratuidad la Trinidad Santa ha querido establecer un diálogo de amor con nosotros en la forma de conversación entrañable.

### **3. Sacrosanctum Concilium**

*«Así como Cristo fue enviado por el Padre, Él a su vez envió a los Apóstoles, llenos del Espíritu Santo. No sólo los envió a predicar el Evangelio a toda criatura y a anunciar que el Hijo de Dios, con su muerte y resurrección, nos libró del poder de Satanás y de la muerte y nos condujo al Reino del Padre, sino también a realizar la obra de la salvación que proclamaban mediante el sacrificio y los sacramentos, en torno a los cuales gira la vida litúrgica» (SC 6).*

El *lugar privilegiado*, donde se realiza la salvación tanto personal como comunitaria, es en la liturgia, en lo que tiene de celebración festiva y actualización eficaz de los misterios divinos de salvación. La liturgia, fiesta de la fe, encuentra su centro y punto culminante en la Trinidad salvífica. Para la Iglesia orante constituye el momento mayor de la experiencia de la Trinidad, que se concreta del modo más alto y real en la *celebración de la Eucaristía*, motor de la liturgia y cumbre de los sacramentos. La relación de la Eucaristía con la Trinidad ofrece una intimidad, digna de ser destacada, en las plegarias eucarísticas, dirigidas al Padre en el Hijo mediante la acción del Espíritu.

El Concilio dio un impulso decisivo para la adecuada composición de las plegarias eucarísticas, aptas para ser recitadas en la celebración de la Eucaristía, centrada en el misterio pascual. Sobre todo la *plegaria tercera* desarrolla una bellísima estructura trinitaria de gran densidad espiritual. Merece la pena meditarla despacio, para admirar, valorar y saborear todos sus contenidos teológicos. Caer en la cuenta del tesoro, que encierra en sí misma esta plegaria, puede ser una forma muy apta de celebrar bien la Eucaristía. Sentirse llamados, «tocados» e interpelados por el Padre, el Hijo humanado y el Espíritu representa la cúspide de la acción litúrgica con todo lo que representa.

#### **4. *Ad Gentes***

Para no alargar nuestro trabajo nos reducimos a presentar ahora tres decretos conciliares de los más significativos, por tener una especial incidencia en la pastoral concreta de las iglesias locales. Nuestra tesis quedará así lo suficientemente corroborada en sus múltiples puntos de vista.

Empezamos por el primero de los elegidos: el famoso *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia «Ad Gentes»* (AG), que entre los decretos tiene la *mayor orientación trinitaria*. Parte de estos dos principios:

*«En el orden actual de cosas, del que están surgiendo nuevas condiciones para la humanidad, la Iglesia, sal de la tierra y luz del mundo, se siente llamada con mayor urgencia a la obra de la salvación y renovación de toda creatura, para que todas las cosas sean instauradas en Cristo y en Él formen los hombres una sola familia y un único Pueblo de Dios»* (AG 1a).

*«La Iglesia peregrinante es, por su naturaleza misionera, puesto que toma su origen de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo, según el propósito de Dios Padre»* (AG 2a).

La Iglesia peregrinante pone sus ojos en la Trinidad y toma plena conciencia que su actividad misionera encuentra su origen fundante y recibe su impulso de las misiones trinitarias. Y así los primeros números del primer capítulo, que establecen los principios doctrinales del decreto, nos hablan de los designios salvadores del Padre (AG 2), de la misión del Hijo (AG 3), de la misión del Espíritu Santo (AG 4), para luego hablar de la misión de la Iglesia (AG 5), que fiel a los designios divinos *prolonga en el tiempo las misiones divinas*, con todo la carga salvífica que comportan.

Sólo así, teniendo a la Trinidad como modelo perfecto para su actuación, llevará a buen puerto su actuación misionera (AG 6).

Los padres conciliares nos ofrecen aquí toda una *enseñanza dinámica* en torno a la llamada «*Trinidad Económica*», es decir: la Trinidad en relación con el *modo concreto de realizarse la salvación*, que tiene que ver mucho con la misión. Baste leer los seis primeros números para darse cuenta de la fecundidad, que trae consigo para la humanidad entera y especialmente para los creyentes, el desbordamiento del amor trinitario en la creación, sobre todo la humana. Conviene leer con atención y reposo esos números. Se entienden perfectamente, conviene rezarlos, acogerlos gozosamente y llevarlos en la práctica con el debido testimonio de vida y la correspondiente responsabilidad. Estos números constituyen enseñanzas fundantes; desde el punto de la vista teológico, de las más ricas emanadas del magisterio conciliar.

### **5. *Apostolicam Actuositatem***

*«El apostolado se ejercita en la fe, en la esperanza y en la caridad que el Espíritu Santo difunde en el corazón de todos los hijos de la Iglesia. Más aún, el precepto de la caridad, que es el mandamiento máximo del Señor, urge a todos los cristianos a procurar la gloria de Dios (Padre) por el advenimiento de su reino y la vida eterna a todos los hombres, a fin de que conozcan al único Dios verdadero y a su enviado Jesucristo (cf. Jn 17,3)» (3b).*

La estructura trinitaria no resulta aquí tan explícita como en otras ocasiones. Pero se deduce con facilidad, de modo que podemos afirmar que los fundamentos del apostolado seglar se encuentran en la presencia y actuación de la Trinidad. Efectivamente, para ejercer el apostolado los seglares necesitan la concurrencia en su vida de las tres virtudes teologales, que tienen su objeto en Dios. El encargado de infundirlas es el Espíritu Santo. No puede darse verdadero apostolado sin la práctica de la caridad, el mandamiento máximo establecido por el Hijo humanado, convertido en nuestro Señor por la práctica de un amor hasta el final, hasta el último suspiro de vida.

Precisamente ejercitando el apostolado los fieles procuran la gloria de Dios Padre (cf. inicio del número 2: «*La Iglesia ha nacido con este fin: propagar el reino de Cristo en toda la tierra para gloria de Dios Padre*»). Y en realidad esa gloria consiste en que el hombre viva y participe de la redención salvadora. El Padre bueno recibe de verdad gloria en la medi-

da que transmite vida abundante a los hombres, a todos los hombres, ya que «*quiere que todos se salven*» (1 Tim 2,4). Lo más vivo y auténtico, lo más eficaz y fecundo, que trae consigo el apostolado de los seglares, encuentra su origen e impulso en la Trinidad. La vida que proporciona, proviene del Padre; la caridad con que se practica en su ejercicio específico, nos la enseñó y testimonio el Hijo humanado; y las virtudes que vivifican su eficacia, tienen a su protagonista en el Espíritu, Señor y Dador de vida.

### **6. *Presbyterorum Ordinis***

«*El Señor Jesús, a quien el Padre santificó y envió al mundo (Jn 10,36), hace partícipe a todo su cuerpo místico de la unción del Espíritu con que fue Él ungido, pues en él todos los fieles son hechos sacerdocio santo y regio, ofrecen sacrificios espirituales a Dios por Jesucristo y pregonan las maravillas de Aquel que de las tinieblas ha llamado a su luz admirable (1 Pe 2,5.9)*» (PO 2)

«*Los presbíteros, por la sagrada ordenación y misión que reciben de los obispos, son promovidos para servir a Cristo, Maestro, Sacerdote y Rey, de cuyo ministerio participan, por el que la Iglesia se edifica incesantemente como Pueblo de Dios (= Padre), Cuerpo de Cristo (= Hijo) y Templo del Espíritu Santo*» (PO 1).

Por obra y gracia de la Trinidad el pueblo de Dios está vocacionado para realizarse en la *dignidad sacerdotal*, en lo que tiene de más vivo y verdadero. Por Jesucristo está capacitado para ofrecer sacrificios espirituales mediante una vida santa como alabanza incesante a Dios. Pero esto no resta una pizca de verdad al hecho de la existencia de un *sacerdocio jerárquico*, puesto al servicio del pueblo de Dios, que en su totalidad constituye un pueblo real, profético y sacerdotal.

Ese sacerdocio jerárquico, también llamado ministerial, porque está al servicio del pueblo de Dios, ofrece una *clara vertiente trinitaria*. Su misión específica consiste en *congregar* al Pueblo del Padre en nombre de Cristo, integrarse con un carisma especial en el Cuerpo del Hijo y dejarse inhabitar por el Espíritu en orden a presidir la comunidad y llevar los carismas de los fieles a la unidad eclesial, para mayor gloria de Dios y para la extensión de su reino.

### III. DOCE CONCLUSIONES

Al llegar al final de estas reflexiones, resumimos cuanto hemos expresado aquí en una docena de conclusiones, que nos pueden ayudar a presentar las enseñanzas centrales del Vaticano II en torno al tema abordado hasta aquí.

#### 1. EN LA RAÍZ MISMA DE LA IGLESIA

Los padres conciliares *fundamentaron* todas las realidades teológicas de sus variadas reflexiones en la Trinidad, el auténtico Dios vivo y verdadero, que diferencia al cristianismo del resto de las religiones, ya sean monoteístas o politeístas. «El esquema trinitario —del Padre al Padre por el Hijo en el Espíritu Santo— constituye uno de los motivos teológicos más frecuentes del Vaticano II» (I. CONGAR, «El papel de la Iglesia en el mundo de hoy», en A.A. V.V., *La Iglesia en el mundo de hoy II* [Madrid 1970; Taurus] 392s). «Más frecuente», sí, pero también «*más hondo y radical*», ya que llega a su raíz primigenia por antonomasia. Tal esquema domina en la *Lumen Gentium* y surge, una y otra vez, en el resto de los documentos del Concilio, como hemos tenido la oportunidad de mostrar con textos concretos bien *demonstrativos* y *significativos*.

Pero hay algo más hondo aún: Las afirmaciones más básicas y esenciales de las enseñanzas doctrinales de los padres conciliares tienen que ver con *Dios, que es siempre y sin excepción lo primero, lo más importante y lo definitivo* tanto en la visión de la realidad entera como en la consideración de la humanidad en su relación con la trascendencia. En este sentido la Trinidad se alza como el *origen, centro y plenitud* de todos los restantes contenidos religiosos: de la cristología y pneumatología, de la eclesiología y sacramentología, de la antropología y la soterología. Sin la realidad trinitaria todo su edificio doctrinal se derrumbaría; no se podría entender, ni deducir nada de lo que en el cristianismo es esencial, prioritario, permanente, consistente y decisivo.

De hecho la Trinidad Santa constituye la *base inconvencible* tanto de la fe de la Iglesia como de todo su planteamiento doctrinal y entramado pastoral. Tal como hemos mostrado de forma suficiente, presentando textos significativos sobre el particular, la Trinidad, con cuanto conlleva de realidad vivificante y salvadora, estuvo *omnipresente en todos los documentos conciliares* de modo altamente significativo, como no podía ser por menos. Por eso podemos afirmar que la Iglesia, que peregrina por todos

los espacios de la tierra y atraviesa todos los tiempos históricos, *siempre permanece la misma* en lo que tiene de más sagrado: su naturaleza y razón de ser están erradicadas en la Trinidad, fuente de toda su vitalidad. La vida y el destino eclesiales descansan en el regazo trinitario. De la Trinidad Santa recibe la Iglesia la fuerza de su gracia, para cumplir su misión y prestar su testimonio de amor en la sociedad y ante el mundo.

El Concilio, apoyándose en la tradición viva de la Iglesia sobre la Trinidad y sin necesidad de tener que reformular ningún aspecto básico en relación con el dogma trinitario, sitúa su misterio salvífico en el *centro preciso de todas sus reflexiones*. Al mismo tiempo establece de *forma dinámica* la relación de la Trinidad con la humanidad, con la Iglesia y con los creyentes tanto en su dimensión personal como comunitaria. La Trinidad está en el origen del cosmos y de la humanidad; en la regeneración y plenificación de los hombres. No puede darse vida cristiana, ni espiritualidad, ni salvación que se precie al margen de la Santísima Trinidad. No cabe duda que hoy existen muchos problemas que la Iglesia está llamada a iluminar y atender, incluso a solucionar en la medida de sus posibilidades. Pero en modo alguno puede permitir que quede oscurecida la *centralidad* de la fe cristiana, que consiste en el encuentro con la Trinidad mediante Jesús de Nazaret, la experiencia del amor divino y humano, así como la esperanza en la otra vida plenificada. El Concilio vuelve una y otra vez a estos temas desde el *principio trinitario* por la importancia decisiva que tiene en *la existencia en Cristo*, núcleo del cristianismo.

## 2. UNA ECLESIOLOGÍA TEOLÓGICA

El pensamiento del Concilio Vaticano II, como es bien sabido y es repetido con frecuencia, se centró en la Iglesia, considerada en sí misma primero; y en su relación con el mundo y la sociedad después. En este sentido las constituciones *Lumen Gentium* y *Gaudium et Spes* constituyen el *gozne dogmático y pastoral*, alrededor del cual giran todas sus enseñanzas, focalizadas en la honda espiritualidad eclesial y en la salida al mundo actual. Siguiendo estos *postulados metodológicos* no desarrolló una doctrina sobre la Trinidad de forma sistemática; cosa que aquel momento histórico no precisaba en modo alguno.

No estaba dentro de sus planteamientos abordar *directamente* el tema en cuestión, ya tratado de manera suficiente en otros concilios, aunque siempre se puede expresar algo nuevo en el tratamiento de su enseñanza, ya que la realidad de la Trinidad siempre sorprende en teoría y pra-



xis. Pero esto no quiere decir que los padres no se dieran perfecta cuenta, que no se puede considerar la Iglesia, si no es manteniendo a la vista el amplio horizonte trinitario. Por eso resulta imposible hablar de manera relevante de la Iglesia, si se prescinde de su auténtico protagonista en ella, el Dios Unitrino. En la existencia cristiana nada puede fructificar sin la Trinidad, que conforma por dentro la entraña de la teología y está llamada a permanecer en el corazón mismo de la espiritualidad cristiana, fecundando el ser y quehacer de los creyentes tanto en la Iglesia como en el mundo.

En este sentido tiene razón J. RATZINGER cuando afirma que: «el Concilio Vaticano II no fue sólo un concilio eclesiológico, sino ante todo y sobre todo, habló de Dios —y no solamente dentro de la cristiandad, sino también dirigiéndose al mundo—, del Dios que es Dios de todos, que salva a todos y es accesible a todos». Y lo hizo mediante una *concreción aún mayor*, que no he querido dar por probada, sino que me he esforzado por proponerla paso a paso con textos conciliares bien claros y con las correspondientes reflexiones acerca de ellos. *El Dios del Concilio es el Dios Trinidad, revelado en Cristo y propuesto a la humanidad entera a través de la fe de la Iglesia*. Y precisamente ese Dios ocupa el lugar más destacado en todas las reflexiones de los padres conciliares, siendo proclamado una y otra vez en su especificidad trinitaria, la original del cristianismo.

### 3. CRISTOLOGÍA Y PNEUMATOLOGÍA AL SERVICIO DE LA TRINITARIOLOGÍA

En el intento preciso de *centrar* debidamente este estudio, hemos prescindido de desarrollar de forma explícita la cristología y la pneumatología, para abordar directa e inmediatamente la *trinitariología*. Sobre todo en las cuatro grandes *Constituciones* existen números programáticos sobre Jesucristo de gran densidad doctrinal, que se han repetido en el postconcilio hasta la saciedad. Algo semejante podemos afirmar del Espíritu Santo. Reduciéndonos aquí a la cristología, piénsese en SC 7 sobre la *presencia de Cristo en la liturgia* y SC 47: *la Misa y el misterio paschal*. También podemos citar en este sentido los famosos números de la GS 22: *Cristo el Hombre Nuevo*; GS 32: *El Verbo Encarnado y la solidaridad humana*; GS 45: *Cristo, Alfa y Omega*.

Pues bien, porque damos por supuestas esas enseñanzas, no recurrimos directamente a la cristología y a la pneumatología, para concentrarnos más precisamente en el objeto directo de nuestro estudio, la Trinidad, y no desviarnos por otros derroteros, legítimos sin duda, pero que nos

podían apartar de nuestro *verdadero propósito*. Que prescindamos por razones de método de la cristología y pneumatología, volvemos a recalcarlo, no significa no reconocer su importancia en las enseñanzas conciliares o dejar de remarcar su trascendencia decisiva en la existencia cristiana y en la relación con el mundo. En los documentos tratados aparece claro que nada mejor que *abandonarse a la actuación del Espíritu*, para crecer en la espiritualidad y en la santidad de los hijos de Dios y de los hermanos del Reino. Pero hemos querido centrarnos en la Trinidad como tal, que confiere unidad y totalidad a todo lo relacionado con los pensamientos teológicos de cualquier signo. Cristología y pneumatología pueden ser tratados también en el interior de la trinitariología.

En muchos aspectos el pensamiento del Concilio *procede de San Pablo*. No hay más que ver las múltiples veces que aquél cita sus cartas. De ahí que en su teología y cristología aparece cómo Dios, Creador y Salvador, que en su día creó el mundo, y después del pecado humano, en Cristo lo regeneró. En la creación dio al universo y a la humanidad el ser, en la salvación puso de manifiesto la obra de amor, que procede del Padre por el Hijo en el Espíritu Santo. Dios no ha querido una humanidad profana, desligada de la trascendencia y un universo apartado de lo divino. Más bien ha deseado, y así lo ha realizado *en Jesucristo, un hombre nuevo* regenerado en Cristo, *el hombre perfecto*, a quien siempre hay que mirar y en quien hay que renovarse una y otra vez. Los problemas humanos encuentran su solución en «*el único mediador entre Dios y los hombres: el hombre Cristo Jesús, que se entregó en rescate por todos*» (1 Tim 2,5s), acreditado como «*el Salvador del mundo*» (Jn 4,42).

#### 4. LA TRINIDAD COMO FUNDAMENTO PROGRAMÁTICO

Normalmente al inicio y al final de cada documento aparecen aseveraciones programáticas, en las que entra de lleno la Trinidad como el fundamento y la meta de cuanto se va a exponer. Los casos más significativos pueden ser las cuatro *Constituciones* y los *Decretos sobre la actividad misionera de la Iglesia y sobre el ministerio y la vida de los presbíteros*. Pero no sólo estos documentos, todos en realidad llevan el sello trinitario en el centro de su contenido. Según esto, no cabe duda que la Trinidad se encuentra en la base misma de las enseñanzas doctrinales del Vaticano II en su conjunto. Me parece bueno volverlo a recordar, ya que demuestra la *alta cualificación* teológica de la enseñanza conciliar. En este sentido ningún Concilio nos ha proporcionado una enseñanza tan sólida. Y lo ha

hecho de forma *descriptiva* más que *argumentativa*, llevado por una intención netamente pastoral, más que doctrinal.

En la introducción de la *Exhortación Apostólica Postsinodal «Verbum Domini»*, que tantos lazos de unión mantiene con las enseñanzas conciliares, el Papa emérito Benedicto XVI nos invita en el número 2 a reavivar el encuentro personal y comunitario con la Trinidad, sabiendo que participar en la vida de Dios, Trinidad de Amor, significa tanto como llegar a la alegría completa (1 Jn 1,4). Dios es Diálogo y desde el diálogo de amor con la Trinidad «podemos comprendernos mejor a nosotros mismos en la acogida del Verbo y en la docilidad a la obra del Espíritu. El enigma de la condición humana se esclarece definitivamente a la luz de la revelación realizada por el Verbo Divino» (VD 6). En el diálogo con la Trinidad la Iglesia desvela su propio ser: quién es, hacia donde se encamina y cuál es su auténtica misión en este mundo, tan necesitado de verdad, bondad y alegría.

##### 5. LA IGLESIA FAMILIA DEL PADRE, CUERPO DEL HIJO HUMANADO Y TEMPLO DEL ESPÍRITU

La orientación trinitaria destaca una y otra vez, de manera muy incisiva y penetrante, en el texto del para muchos más importante e influyente documento del Vaticano II, la *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*. El que contenga la valoración de «dogmática» ya nos avanza mucho se du contenido preciso. El misterio eclesial, el pueblo de Dios, la jerarquía, los laicos y los religiosos adquieren toda su fuerza y significación de la *eterna vitalidad de la Trinidad*. No se puede llegar a la santidad y a la consumación escatológica, si se olvida su gracia salvadora, si no se entra en diálogo de amor con el Padre, el Hijo y el Espíritu. La Iglesia nació de la Trinidad y sólo puede encontrarse a sí misma y su puesto en el mundo en referencia permanente con su origen.

Pero hay algo más: No hay mejor manera de definir lo que en realidad es la Iglesia que recurrir a conceptos trinitarios como el Concilio hace en los números 2 al 5 de la Constitución. Volver a la Trinidad, brújula segura para orientarnos en la fe y en la vida cristiana, significa tanto como recuperar lo *central de la identidad creyente*; al mismo tiempo supone el mejor modo de llegar al hombre y la sociedad con un mensaje nítidamente espiritual y comunitario. El gran reto de los creyentes hoy consiste en situar a la Trinidad, acogida, sentida, vivida y testimoniada, en el puesto que se merece tanto en la Iglesia como en la sociedad, ya que tiene una

incuestionable dimensión antropológica y social. Y el Concilio nos ha ayudado a ahondar en estas cuestiones vitales de modo muy significativo.

## 6. LA DIMENSIÓN PASTORAL DE LA TRINIDAD

De lo señalado hasta aquí se deduce que el Concilio presenta la teología trinitaria *no de modo académico y estático*, sino de manera *descriptiva y dinámica*, más apropiada al carácter pastoral, que mantienen todos sus documentos y tuvieron sus acertadas decisiones. No busca en modo alguno definiciones exactas de tipo dogmático, como pueden encontrarse en un tratado teológico, algo que además dejaría «fríos» a los creyentes. Más bien muestra a la *Trinidad en el hacerse con los hombres*: recreando a la Iglesia cada día, comunicándole incesantemente su gracia e invitándole a la misión desde la llamada al amor.

En el Concilio encontramos una tendencia clara a nombrar a las tres divinas personas en unos *mismos contextos*, que se diversifican de acuerdo con el tema abordado y con mucha frecuencia resaltan de muy diversas formas el desbordante amor divino. El Padre está en el *origen*; el Hijo realiza la obra de la *salvación* y el Espíritu alienta en la *santificación* mediante la vivencia de la comunión. Lo constitutivo del amor trinitario consiste en lo *dinámico*, que se renueva continuamente. La Trinidad está en permanente comunicación directa con los hombres, expresando la entrañabilidad de su amor, renovado cada instante.

Sin duda se trata de una manera más adecuada de abordar la realidad trinitaria para *el hombre actual*, que tiene hambre del Dios vivo, no de definiciones doctrinales más o menos precisas. Y así, las personas divinas entran en *permanente diálogo* con los hombres, autodonándose en sus designios salvadores mediante un amor infinito y desbordante. La palabra «diálogo» jugó un puesto clave en los trabajos conciliares. Y esto fue debido al hecho de que los padres se dieron perfecta cuenta de que Dios no sólo es *diálogo intratrinitario*, sino también llamada constante a él en su relación amorosa con los hombres.

Tanto en la etapa peregrinante como en la triunfante la Iglesia no puede prescindir en modo alguno del continuo contacto con la Trinidad. Su referencia vital descansa en la presencia y actuación divinas en su seno. La Trinidad creó, acompaña por la senda de la historia y en su momento plenificará para siempre y de modo definitivo a la Iglesia y este *hecho crucial y vital* está llamado a convertirse en *consciente percepción de su identidad más profunda*, que nunca puede olvidar, so pena de hacerse traición

a sí misma. La fe, el amor y la esperanza cristianos sólo pueden hundir sus raíces en la acción creadora, sanadora y consumadora de la Trinidad Santa.

### 7. MISIÓN DE LA IGLESIA Y TRINIDAD

Estrechamente vinculada a la Trinidad está la *misión de la Iglesia*. El texto evangélico clásico es Mt 28,16-20, que es recordado con relativa frecuencia en los documentos conciliares, sobre todo en la *Lumen Gentium*. Quizá sea el más citado de toda la Sagrada Escritura por sus repercusiones evangelizadoras. Toda la cita aparece dos veces en LG 19 y 22; las palabras del Resucitado que urgen a los once discípulos a la misión con todas las consecuencias en LG 8, 17, 24, GS 38, nota 13; AG 5: UR 2, nota 6; DH 13, nota 33; los dos versículos finales donde se menciona a la Trinidad en LG 8 y 24; DV 7, nota 1; AG 5; PO 4, nota 9<sup>2</sup>; DH 1; 14. El texto tiene *un sentido transversal*, que pone de relieve su capital importancia.

Además estas frecuentes citas están declarando cómo la Iglesia tiene una conciencia muy viva del mandato dado por su Señor en los inicios de su andadura histórica. El Señor urge a sus discípulos a la *imperiosa misión* (Q 10,2 = Mt 9,37-38/ Lc 10,2) sin excusa alguna y sin vacilaciones cobardes (Q 10,3 = Mt 10,16/ Lc 10,3). La orden del Kyrios glorioso, entronizado ante la Trinidad Santa, ocupa desde entonces *el centro de toda la actividad eclesial* que se precie. Igual que existe la misión del Hijo y el Espíritu Santo en el seno de la Trinidad en salida hacia la salvación, también resulta inexorable la misión de la Iglesia, obediente a su identidad más profunda. Sólo poniendo en práctica el sagrado encargo confiado por el Resucitado la Iglesia católica podrá considerarse fiel a la Trinidad y obedecerá como debe a su Señor. Ofrezcamos este texto que no hemos presentado hasta ahora:

««Creemos que esta religión verdadera subsiste en la Iglesia católica y apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres, diciendo a los Apóstoles: “Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado” (Mt 28, 19-20)»» (DH 1).

Hay algo especialmente urgente hoy: la *salida* a la sociedad y al mundo para anunciar la buena nueva de la Trinidad salvífica, tal como nos la ha mostrado el Cristo, muerto por nuestros pecados y resucitado para

nuestra salvación, y la que con tanta sinceridad, fuerza probatoria y testimonio creyente nos ha anunciado también el Concilio Vaticano II. Para respirar aire nuevo, necesitamos «salir fuera» de la Iglesia, para anunciar por los caminos de la tierra la buena noticia con el testimonio y la palabra, de que existe la Trinidad santa y buena, entrañable con los hombres. No hay nada más importante en la existencia humana, que experimentar a la Trinidad en la propia vida, porque es posible, gozoso y liberador hacerlo; porque llena a las personas de vida y consuelo. No hay tarea más urgente en la actualidad que esta: evangelizar a la sociedad y transmitir la fe a las nuevas generaciones, saliendo a las *periferias del mundo*, como acostumbra a repetir el Papa Francisco.

#### 8. LA TRINIDAD COMO MODELO DE ACTUACIÓN PARA LA IGLESIA

La Trinidad, además de acicate para la misión, está llamada a ser *modelo en la actuación* de la Iglesia y de los creyentes en ella y fuera de ella. Constituye el *espejo*, donde tiene que reflejarse, para llevar una vida santa en todos los sentidos. Nada puede ayudar más a la Iglesia y a los cristianos que imitar el amor trinitario. De esta manera los creyentes entramos en la dinámica trinitaria, que siempre es presencia y actuación viva para la Iglesia y la sociedad, para el mundo y la creación, para los creyentes y las personas de buena voluntad, que desean dar sentido a su vida. No podemos vivir bien y ser felices, tendiendo hacia la plenitud, sin el aliciente trinitario, sin su actividad en nuestro interior, que nos sirve de modelo para nuestra relación con los semejantes. El Concilio nos hace conscientes de ello una y otra vez.

Pero hay algo aún más decisivo: Quien penetra en la pluriforme enseñanza conciliar sobre la Trinidad llega inexorablemente a la conclusión cierta de que *Dios es Amor* (1 Jn 4,8.16). Amor comunicado y entregado a los hombres como gracia y tarea. Las tres divinas personas, quintaesencia de lo que el amor tiene de más auténtico y genuino, constituyen la manera concreta cómo el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo se muestran a la humanidad, para que cada hombre se realice en la *relación pluridimensional del amor*. El hombre es capaz de amor, porque la Trinidad le ha vocacionado para ello y le impele a ponerlo en práctica. Al final el amor es lo que salva, ya que es la realidad por antonomasia *digna de fe*. Esta es nuestra esperanza y confianza, amparada por la Trinidad Amor. Ese Amor con mayúscula es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

### 9. LA CRISIS DE DIOS

En su momento J. B. METZ formuló esta tesis: «La crisis que ha afectado al cristianismo europeo no es principalmente, o al menos exclusivamente, una crisis eclesial. La crisis es más profunda: en efecto, no sólo tiene sus raíces en la situación de la Iglesia misma; ha llegado a ser una crisis de Dios». El Concilio quiso dar respuesta a esa crisis, cuando aún no había adquirido las preocupantes proporciones, que tiene en la actualidad. Y para ello situó a Dios en el punto de mira de sus intereses y en el blanco de sus actuaciones. Europa necesita *recuperar su dimensión trascendente*. Tiene que dejarse tocar por la mano amorosa del Padre, aceptar con gozo la salvación adquirida por el Hijo y guiarse por el Espíritu en la organización de la casa común para todos. De una cosa quiso que estuviéramos bien seguros, que «no hay prioridad más grande que ésta: abrir de nuevo al hombre de hoy el acceso a Dios, al Dios que habla y nos comunica su amor para que tengamos vida abundante» (VD 2).

Vivimos la fe cristiana en el mundo; la sociedad actual, sobre todo la occidental, necesita superar sus propios límites, ir más allá de sus resistencias religiosas, oyendo hablar de Dios de la forma y manera como el Concilio lo hace y dejando penetrar el amor divino en el corazón humano. El hogar de la humanidad es el mundo, lugar donde está llamada a resonar la buena noticia de la salvación, tan unida al Dios Trinidad. Los destinatarios privilegiados de la evangelización son las *masas de personas*, que no conocen a Cristo y sin embargo tienen en lo más recóndito de su intimidad hambre de salvación. Aquí se mueven los creyentes potenciales de la Iglesia, abierta especialmente a los hombres de buena voluntad y a los pobres necesitados de los bienes que sean. Nuestro comportamiento no puede consistir en alejar a otros de la fe trinitaria, sino llevar a ella, de modo que experimente de forma convincente la presencia y actuación de la Trinidad Santa entre los humanos.

### 10. DE LA CRISIS DE DIOS A LA ALEGRÍA DE LA FE EN LA TRINIDAD

Hay una tarea prioritaria hoy en la urgente misión de la transmisión de la fe: hacer posible con la ayuda de la gracia que los hombres de hoy logren pasar del «cansancio» y «eclipse» de Dios a la alegría de la acogida de la Trinidad y de su experiencia sentida. ¡Tenemos un Padre, que nos ama apasionadamente como a verdaderos hijos! ¡Contamos con un Hijo Humanado, nuestro Hermano, que murió y resucitó por nosotros y ahora vive en medio de nuestras fiestas y sufrimientos, mostrándonos que nada une más

que los sufrimientos por los demás, ya que en ellos se refleja lo más fuerte del amor! ¡Nos inunda con su gracia un Espíritu Santo, que orienta nuestro existir y sostiene nuestra vida de hijos y hermanos del reino!

Los que componemos la Iglesia, como Familia del Padre, no podemos apartarnos de este centro. Estamos empeñados en reunir fuerzas espirituales, para hacer posible esta buena noticia en la vida personal y en el empeño comunitario a abrirnos a todas las personas de buena voluntad. Por aquí pasan y se concentran todos los esfuerzos evangelizadores. Sin esto nada está conseguido y todo puede perderse.

#### 11. *LA INTERIORIZACIÓN DE LA TRINIDAD Y LA INHABITACIÓN DEL ESPÍRITU*

Desde las enseñanzas conciliares podemos afirmar que la *fe* no es otra cosa que la *interiorización de la Trinidad* mediante el *encuentro salvador* con Jesús y la *inhabitación santificadora* del Espíritu. En definitiva la fe consiste en la confianza incondicional en el Padre, tal como nos la ha mostrado y enseñado el Hijo humanado por la acción del Espíritu. La Trinidad ama al hombre hasta el punto de entregarle su propia caridad. Esta donación le capacita poder amar, acreditándose así como *gracia*, como vocación a ser desarrollada, nutrida y plenificada. El amor tiene que ver con la experiencia viva del obrar divino a favor de los hombres, que no sólo entienden la verdad del Dios Trinidad, como algo constitutivo para la realización de la Iglesia y de los humanos, sino también vive esa experiencia fundante con *responsabilidad* en la puesta en práctica del amor.

Jesús ha penetrado hasta el fondo en el *amor* incondicional del Padre hacia los hombres, nos lo ha expresado en sus parábolas y enseñanzas varias y nos lo ha mostrado con el testimonio de la propia vida. Jesús también ha penetrado en el fondo de la existencia humana y ha conseguido para la humanidad entera un *nuevo espacio vital*, que llega hasta la felicidad imperecedera. La vida eterna se origina, desarrolla y plenifica mediante la gracia plenificante de la Trinidad. Aquí echa sus raíces la *esperanza* cristiana. La Trinidad no puede arrumarse así en el baúl de los olvidos, sino está llamada a convertirse en *vida viva y verdadera* en el centro mismo de la existencia cristiana.

#### 12. *SEMPER CORAM DEO*

Al finalizar esta instructiva incursión a través de las enseñanzas del Vaticano II, queda meridianamente clara esta luminosa consecuencia: El



seguidor de Jesucristo, de forma personal y la Iglesia en su conjunto, de forma comunitaria, todos los creyentes estamos llamados a vivir y conformar la propia vida *coram Deo*, delante de la presencia y actuación de la Trinidad Santa: acoger con gozo la voluntad amorosa del Padre bueno, realizarse con agradecimiento en la obra salvadora del Hijo humanado y experimentar mediante la acción de gracias las insinuaciones del Espíritu vivificante, de modo que la santidad adquirida mediante la gracia trinitaria, hecha de manera permanente don y tarea, se convierta en convincente testimonio ante la sociedad, para gloria de la Santa e Indivisa Trinidad. Aquí radica el corazón de todas las enseñanzas conciliares, llamadas a hacerse *intensa vida cristiana* hoy y siempre, experimentando la fe asimilada e intentando transmitirla.

Siguiendo sus orígenes trinitarios, la Iglesia está empeñada en la unificación de la humanidad en una *gran familia de hijos y hermanos*, dividida por el pecado tanto personal como social y estructural. En ella se realiza la renovación individual y la reconciliación universal, integrándose lo personal en lo comunitario y lo comunitario en lo personal y evitando así el egoísmo refinado y la deshumanización socializada. Aquí radica la *obra salvadora*, que la Trinidad lleva a cabo con la ayuda de la Iglesia. Aquí radica nuestro reconocimiento y exaltación del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo en la vida propia y en la liturgia comunitaria, en la experiencia personal y en el testimonio público. Con memoria agradecida proclamamos que la Trinidad ha estado grande con nosotros. Queremos vivir a la luz de su resplandor, poniéndonos bajo su amparo santísimo.

La mirada a la Trinidad y su acogida en el propio corazón nos transmite grandeza de alma, para saber aproximarnos a las personas y aceptarlas tal como son, lo mismo que hace el Padre con cada uno de nosotros. El encuentro con la Trinidad nos lleva a la disposición, para realizar cosas grandes a favor de los demás, saliendo de uno mismo y abriéndonos a empresas que merece la pena realizar, cuando van dirigidas a pobres y necesitados, a enfermos y dolientes, a pecadores y tambaleantes.

# **Teología de la Tradición en la *Dei Verbum* *Transmisión de la Revelación.***

## **¿Aproximación al luteranismo?**

P. TIRADO MARRO

SUMARIO. “El Vaticano II supuso la mejor exposición doctrinal, por parte del Magisterio, sobre el concepto teológico de Tradición. Retomando Trento y la gran tradición evangélico-luterana, el Concilio propone una base netamente cristológica de la Tradición, lo cual posibilita superar las teorías de la doble fuente y de la *sola Scriptura*, proponiendo su naturaleza como organismo vivo/Viva voz del Evangelio, que, a su vez encuentra su raigambre en la persona de Cristo (Evangelio) y un desarrollo-progreso en la Iglesia entera, mediadora de aquel para el mundo. Esta perspectiva cristológico-escatológica, seleccionada deliberadamente por el Concilio (pienso), supone un punto de encuentro entre las distintas confesiones cristianas. *Palabras clave: Vaticano II, Magisterio, Tradición, La Escritura sola, Confesiones cristianas.*

ABSTRACT. “The Second Vatican Council, by the part of the Magisterium, assumed the best doctrinal exposition about the theological concept of Tradition. Returning to the Trent and to the great Lutheran -Evangelical tradition, the Council proposes a pure Christological base from the Tradition, which makes possible to overcome the theories of double source and of the Only Scripture, proposing it's nature as living organism o Living voice of the Gospel, that, in its turn, finds its root in the Christ's personality (Gospel) and in the progressive development in the whole Church, the mediator for the world. This Christological-Eschatological perspective, deliberately selected by the Council (I think), meant a point of meeting between the different Christian confessions. *Key words: Vaticano II<sup>o</sup>, Magisterium, Tradition, Only Scripture, Christian confessions.*

El **propósito** principal de este artículo es plantear la **identidad de la Tradición** (surgida de una Naturaleza de la Revelación bien pensada en el Concilio), sin duda alguna, como un punto de encuentro en el camino de la unidad cristiana, que posibilitaría, tal y como propuso el Vaticano II, una reflexión y cambio de praxis en la eclesiología. Para un ajeno en la materia, resultaría paradójico, cuando no perplejo, afirmar que ya Trento y Lutero supusieron una gran aproximación al concepto de Revelación/Tradición, tal y como lo comprende el último Concilio, y mostraré en este artículo. Por ello, haré referencias al trasfondo teológico del Concilio tridentino, para contrastar, simultáneamente, con el Vaticano II y ofertar un sentido de Revelación/Tradición que posibilite el encuentro ecuménico, ampliando, a su vez, el horizonte eclesiológico.

Previamente a la consideración tridentina sobre si la Tradición contiene o no verdades reveladas, haré una breve referencia a lo que los expertos conciliares refieren sobre la complejidad de la elaboración del documento sobre la Divina Revelación (*Dei Verbum*). Sin duda, el hecho de que haya sido reconocido como uno de los documentos más elaborados, precisamente en su capítulo II, a la hora de hablar de la Tradición, nos pone ante un problema eclesiológico determinante.

Una vez incoada la complejidad de la Constitución dogmática en su capítulo sobre la Tradición, plantearé, desde Trento y en diálogo con el Vaticano II, cuál es la identidad de la Tradición, su relación con la Escritura, con el concepto-binomio Revelación/Evangelio. Con esto, sin duda, surgirá el problema sobre si la Tradición contiene o no verdades reveladas al margen de la Escritura. El problema de las así llamadas tradiciones no escritas nos llevará al planteamiento del rechazo, por parte del Vaticano II, de 2 principios: el de la *Sola Scriptura* y el de la teoría de las 2 fuentes de la Revelación.

De este modo, profundizaré en el concepto de Tradición, recogido y elaborado por el Vaticano II, ampliando la reflexión sobre la relación entre Revelación/Evangelio y, Sagrada Escritura y Sagrada Tradición. La consideración conciliar de la Tradición como Evangelio transmitido y “lo que la Iglesia es”, sostendrá el progreso de la misma, sin traicionar los datos constitutivos de la Escritura, posibilitando una visión de la Tradición más viva y carismática y no tan institucional e intelectualista.

Llegados a este punto, habremos afirmado distintos principios que nos aproximan a la unidad cristiana: la función criteriológica de la Tradición, en contra de una función de complementariedad de datos y de mera institucionalización; la superación de la teoría de las 2 Fuentes, así

como de la de *Sola Scriptura*, sin su referencia histórico-comunitaria; el principio activo, vivo y dinámico que se identifica con toda la Iglesia; el carácter de progreso, provocado por la identidad entre Tradición y lo que la Iglesia es y cree en su vida, doctrina y culto.

Finalmente, al adentrarnos en un contexto más ancho, cuál es la identidad de la Tradición, no sólo como Evangelio, sino como organismo vivo (Tradición Viviente) y como la Viva voz que resuena, nos abrirá una perspectiva teo-cristológica y, por ello, ecuménica que debería suponer un cambio no sólo en el diálogo, sino en la propia estructura eclesiológica.

### 1. El problema de la Tradición en la gestación de la *Dei Verbum*<sup>1</sup>

Son muchos los estudios que versan sobre la controvertida y discutida Constitución dogmática, hecho por el cual me hace pasar por alto esta cuestión; la sola constatación de la elaboración de 5 esquemas hasta su definitiva promulgación por Pablo VI el 18 de noviembre de 1965, la existencia de una subcomisión dentro de la Comisión doctrinal, los prolongados debates fuera del Aula conciliar, son un caldo de cultivo para comprender la complejidad de fondo<sup>2</sup>.

Sin duda la *DV* transmite la más rica herencia doctrinal, por parte del Magisterio, acerca de la Divina Revelación y, aún más si cabe, sobre la cuestión de la transmisión de la fe, profundizando, como nunca, sobre el concepto de Tradición (Cap. II, nn. 7-10). El número 8<sup>3</sup> concentrará las afirmaciones más influyentes sobre el sentido de Tradición para la posteridad, que necesitará de los 3 primeros esquemas debatidos para llegar a su formulación actual<sup>4</sup>.

Ahora bien, en todo el proceso de elaboración de este capítulo, vuelven a entrar en juego los problemas heredados desde Trento acerca de si

<sup>1</sup> Diversos son los estudios que ilustran el complejo proceso de elaboración de la *DV*. Como síntesis bastante clarificadoras cf. IZQUIERDO, C., *Parádosis. Estudios sobre la Tradición*, EUNSA, Pamplona 2006, 80-91; PIÉ-NINOT, S., *La Teología fundamental. Dar razón de la esperanza*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2009<sup>7</sup>, 591-593, 624, 627 y sobre todo 663-665.

<sup>2</sup> Cf. IZQUIERDO, C., *Parádosis*, 81. BETTI, U., *Commento alla Costituzione sulla Divina Revelazione*, Torino 1967, como testigo y relator principal de la *DV*.

<sup>3</sup> SANZ RUBIALES, *La tradición y su crecimiento en el número 8 de Dei Verbum*, EUNSA 1985 (tesis). Uno de los trabajos monográficos que tratan sobre el contenido doctrinal del n. 8 de la Constitución.

<sup>4</sup> Cf. *ibid.* 81-84.

la Tradición contiene o no verdades reveladas o, de otra manera, cuál es la “entidad” de las tradiciones no escritas. En el n. 8 de la *DV* se habla de tradición, entendiéndola como la **tradición apostólica**, llamada oral, para **distinguir**la de la **tradición escrita**, es decir, de la tradición **viva, pero objetivada** en los escritos del Nuevo Testamento.

El concepto de Tradición como organismo **vivo y comunitario** va a ser primordial para mantener el progreso de la misma, sin caer en la ampliación de las verdades reveladas. Este sentido dinámico y complejo nos acompañará durante toda la reflexión, para responder a las preguntas que surgen de los textos y para concluir una vía de **unidad cristiana**.

## 2. La Tradición, ¿contiene verdades reveladas?

Este complejo concepto ha hecho que, durante siglos, se mantuviera en la Iglesia una idea confusa de tradición; para llegar a la elaboración final de la *DV*, la Iglesia va a tener que distinguir y precisar los interrogantes que surgen a la hora de hablar de una predicación oral y escrita, como es la cuestión inicial fundamental sobre si la **tradición (-es escritas) contiene verdades reveladas o no**, que no estén contenidas en la Sagrada Escritura<sup>5</sup>.

Para llegar al Capítulo II de la Constitución dogmática, hay que hacer un recorrido largo para conseguir dar a luz, lo que U. Betti, considera la parte más **delicada** de la misma. Desde el Concilio de Trento, la consideración más extendida en el mundo católico fue la de aceptar que la Tradición transmitía verdades no contenidas en la Escritura; hasta bien entrado el siglo XX, alrededor de los años 70, hubo que esperar para hacer una correcta hermenéutica teológica del decreto tridentino, así como de un estudio histórico-doctrinal del mismo principio teológico en juego.

Según el texto preparatorio de la *DV*, se ve clara la opción de **mantenimiento** de la teoría, según la cual, la Tradición contendría y transmitiría verdades no contenidas en la Escritura; de hecho, su propio título, cuyo contenido trataré en el siguiente epígrafe, era claro al respecto: *De fontibus revelationis*, conteniendo un capítulo expreso *De duplice Fonte Revelationis*, donde se evidenciaba la doble vertiente de verdades transmitidas (AS I: III, 14-26).

---

<sup>5</sup> O'COLLINS, G., *Criterios para la interpretación de las tradiciones en: TF. Perspectivas*, 462-480.

Pero entrando ya en el fruto de este estudio tridentino y del argumento histórico doctrinal en sí, la *DV*, basándose en Trento, afirma que las “**tradiciones no escritas**”, *traditiones sine scripto* (*DH* 1501), tal como la **Escritura**, “se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción” (*DV* 9). Ahora bien, ¿cuál es la aportación de la tradición o tradiciones, entendidas aquí como aquello que no se encuentra en la Escritura?

Veamos lo que el *Concilio Vaticano II*, después de diversos debates, ofrece como el texto definitivo de *DV* 9, quedando aprobado así:

“La sagrada Tradición y la Sagrada Escritura están íntimamente unidas y compenetradas. Porque ambas manan del **mismo manantial** [*ex eadem divina scaturigine promanantes*], se **funden en cierto modo** y tienden a un **mismo fin**.., de donde se sigue que la Iglesia no saca solamente de la Sagrada Escritura su **certeza** acerca de todas las verdades reveladas” [*quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam sacram Scripturam hauriat: DV* 9].

Dejando aparte la unidad entre Escritura y Tradición, así como la descentralización de sí mismas hacia un único manantial, cuestión que desarrollaré en el apartado siguiente, en este número, junto con su anterior, el 8, nos dan la clave para comprender la función de la Tradición dentro de la transmisión de la Revelación o Evangelio, tal y como el Concilio propone, **negando la ampliación de verdades no contenidas en la Escritura**.

En el **número 8**, encontramos la afirmación central y clara de cuál sería una de las 2 funciones: “la misma Tradición da a conocer a la Iglesia el **canon de los Libros sagrados** y hace que los comprenda cada vez mejor y los mantenga siempre activos”.

Ahora bien, si unimos la última parte de la afirmación, “comprenda cada vez mejor”, junto con la no tan clara propuesta del final del número 9: “de donde se sigue que la Iglesia no saca solamente de la Sagrada Escritura su **certeza** acerca de todas las verdades reveladas”, extraemos la segunda función, cual es la **interpretación y actualización de la Escritura**, expresión también presente en *DV* 12. Así pues, tenemos 3 textos de la Constitución dogmática, 8, 9 y 12, que hacen poder concluir que la segunda función de la Tradición en la transmisión de la Revelación es la **criteriológica-epistemológica**, al no sacar únicamente de la Escritura toda la certeza de lo revelado.

Por consiguiente, con la frase más laboriosa del documento, podemos concluir que los aspectos propios de la tradición en aplicación de lo afirmado, son el conocimiento del **canon** (*DV* 8) y la **interpretación y actualización de la Escritura** (*DV* 12).

De este modo, el Concilio parece optar por una vía de integración hacia el principio de la *Sola Scriptura*, donde la **función criteriológica** de la Tradición, no iría en contra de la idea de **datos constitutivos** de la Escritura. No obstante, este texto y el resto del espíritu conciliar, parece alejarse de la preocupación del tema de la suficiencia material o no de la Escritura y subrayar más esa rica interacción entre los 2 modos privilegiados de transmisión (o testigos) de la revelación, donde el uno sin el otro, serían insuficientes para recibir y continuar el flujo de la Revelación de Dios<sup>6</sup>. Tal es así, que el Concilio evitará tratar la expresión o concepto general de suficiencia o insuficiencia aplicados a uno u otro principio.

Lo que nos interesa para nuestra reflexión, por tanto, es que, según estas primeras aportaciones conciliares de *DV* 8, 9 y 12, donde se constata la **función criteriológica y epistemológico-dogmática de la Tradición** (estableciendo el canon e interpretando la Escritura), nos abre también un horizonte de aproximación al mundo protestante, pudiendo preservar el principio de la *Sola Scriptura*<sup>7</sup>, con ciertos matices, como veremos a continuación.

### 3. *Dei Verbum*: superación de la teoría de las 2 Fuentes y de la *Sola Scriptura*

Este epígrafe nos puede llevar a una contradicción respecto al reconocimiento de la *Sola Scriptura*, a la que apenas nos hemos referido. Ciertamente, el interés es muy otro como presentaré a continuación. Partamos ahora de Trento para entender mejor el concepto de tradición y el sentido que tienen las tradiciones no escritas respecto de los datos constitutivos, cuestión sobre la que el Vaticano II, por otra parte, no se pronunciará, como ya queda referido. Una equivocada comprensión de Trento, junto a la cuestión mal interpretada/transmitida sobre la teoría de las 2 fuentes, hará que, durante siglos, el concepto de tradición, haya sido malentendido.

En Trento, las tradiciones “no escritas”, a partir de la polémica protestante de la *Sola Scriptura*, tienen la clave de su interpretación en este texto:

---

<sup>6</sup> BEUMER, J., *La tradition orale*, Paris 1967, 225-234, donde se reseña la pérdida de importancia y peso respecto al tema de la suficiencia o no de la Escritura según el espíritu conciliar.

<sup>7</sup> Cf. PIÉ-NINOT, S., *La Teología*, 603-604.

- **Dz:** “El sacrosanto, ecuménico y universal Concilio de Trento, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, bajo la presidencia de los tres mismos Legados de la Sede Apostólica, poniéndose perpetuamente ante sus ojos que, quitados los errores, se conserve en la Iglesia la pureza misma del **Evangelio** que, prometido antes por obra de los profetas en las Escrituras Santas, promulgó primero por su propia boca Nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios y mandó luego que fuera predicado por ministerio de sus Apóstoles a toda criatura (Mt 28,19 s; Mc 16,15) como fuente de toda saludable verdad y de toda disciplina de costumbres; y viendo perfectamente que esta verdad y disciplina **se contiene en los libros escritos y las tradiciones no escritas** que, transmitidas como de mano en mano, han llegado hasta nosotros desde los apóstoles, quienes las recibieron o bien de labios del mismo Cristo, o bien por inspiración del Espíritu Santo
- perspicisquē, hanc veritatem et disciplinam contineri **in libris scriptis et sine scripto traditionibus**
- *partim... partim* (sustituyó a la conjunción copulativa *et*)

A partir de este texto crucial, hemos de entender la expresión ***Evangelium*** (uso sincrónico del término, junto a su significado respecto del luteranismo) que es término típico también de **Lutero** y equivalente a lo que a partir de la Ilustración se llamará **Revelación**<sup>8</sup>.

Por tanto, la transmisión de verdades reveladas por la Tradición cae por tierra, al eliminar la idea de las 2 fuentes de la Revelación, desvaneciéndose por una recta comprensión de Trento, ya que **este “Evangelio” es “fuente”** (este uso, recuperado por el Vaticano II, obedece a su **sentido patristico como las aguas que surgen del seno de Jesús**); por tanto el Evangelio debe ser entendido como fuente de “fe y costumbres o principios morales”, identificado con la persona de Jesucristo y no con los escritos del N.T.

Pero además, este Evangelio (la persona de Jesucristo) se dice que se contiene en los libros escritos y tradiciones no escritas, uniéndose ambos

---

<sup>8</sup> Cf. SESBOÛE, B., *op. cit.*, 110-112: en el decreto *Sacrosancta* (sesión 4 de Trento, donde sólo hay 1 canon) se pone de relieve **la unicidad del Evangelio**; se habla de los **2 lugares de testimonio y transmisión de este único Evangelio**; se **recibe a los 2, concediéndoles el mismo valor**. Evangelio es entendido como **Revelación**, que se contradistingue de Escritura y evangelios escritos. Trento trata de la teología patristica, en la que Evangelio se identifica con **la persona y acontecimiento de Jesucristo** (Orígenes y Rom 2, 16, tan comentado por Lutero: *Comentario a san Juan I, IV, 26: SC 120, 73*).



sintagmas por la sencilla cópula “y” (et), “los libros sagrados y las tradiciones no escritas”, eliminando el uso anterior del *partim... partim*, aunque su intención fuera completamente otra.. Por los intereses, derivados de las controversias con los protestantes, la **interpretación posterior** más común, atendió a este texto y lo usó para hablar no de “una”, sino de “dos fuentes”: la Escritura y la Tradición. Pero claramente una hermenéutica sería sobre las **Actas conciliares no conduce a esta conclusión**. Este trabajo contundente lo han mostrado teólogos de relevancia sobre el análisis de Trento<sup>9</sup>.

Aún más, tal y como he aludido en el párrafo anterior, si atendemos al estudio del decreto Sacrosancta, donde encontramos estas expresiones, veremos cómo el uso de *partim... partim*, usado en la redacción previa al uso de *et*, equivalía a “tanto... como” y no a la división del contenido de la Revelación en distintas partes<sup>10</sup>.

La DV 9 recogerá estos principios fundamentales de Trento, mostrando la unidad de lo transmitido en el Evangelio de Cristo y ligando las 2 transmisiones en él mismo y tendiendo al mismo fin. Con ello, el Concilio afirma:

1. La Escritura y Tradición brotan del mismo **manantial**. Con esta expresión se evita hablar de la palabra fuente. Por desgracia, hasta cierto punto, las distintas lenguas tradujeron la expresión “scaturigo” por fuente, sin recoger lo que el texto conciliar pretendía, que era, precisamente, no caer en las reminiscencias de hablar de las 2 fuentes. Preservando la recta intención del Concilio, Escritura y Tradición, brotan del mismo manantial, Cristo, por lo que ninguna de ellas es fuente, sino medio de la Revelación. Se refrenda aún más, con la expresión “único depósito sagrado de la Palabra de Dios” (DV 10), **evitando hablar tanto de las 2 fuentes** como de su autonomía.
2. Pero aquí encontramos una línea de **conciliación cristiana** (es decir, ecuménica), retomando la reflexión del punto precedente. Es cierto que la afirmación de una función criteriológica de la Tradición nos aproxima al protestantismo, pero aquí vamos más allá. Con dicha

---

<sup>9</sup> Según Beumer, no se trata de algo doctrinal, sino de una precisión lingüística que pretende evitar equívocos. Lo fundamental será mostrar la unidad del Evangelio, transmitido en un doble canal, pero ante la polémica anti-protestante y fundamentalmente a través de la catequesis, se mantuvo la doble fuente, negando la suficiencia material de la Escritura.

<sup>10</sup> Cf. GEISELMANN, J.R., *Sagrada Escritura y Tradición*, Barcelona 1968, 123.

consideración, a partir de *DV* 9, eliminamos la teoría de la doble fuente, pues Escritura y Tradición brotan del mismo manantial que es el Evangelio-Cristo (escapando también de concepciones intelectualistas, gnósticas, instructivistas de la Revelación), pero también **erradica la teoría de la *Sola Scriptura* en cuanto entendida sin su dimensión histórica y comunitaria, sin su carácter de progreso y comunión**<sup>11</sup>.

Es más, cualquier historiador de la Iglesia serio o un buen conocedor de la teología de Lutero, será incapaz de sostener que éste no reconocía el necesario progreso de la Escritura, contando también con su dimensión comunitaria y con un referente de continuidad, pero que criticaba la confusión de este progreso con la superioridad respecto del Evangelio. Será este el punto de confusión que, durante siglos, equivocará a la Iglesia de Cristo. El mismo Lutero, “no ponía el dogma en cuestión en el sentido de una afirmación de fe que gozase autoridad”. De hecho, permaneció fiel a los sínodos de la iglesia antigua, ya que los juzgaba conformes con el Evangelio<sup>12</sup>.

Por tanto, queda afirmada la complementariedad entre Trento y Vaticano II, así como la superación de la Teoría de la doble fuente de la Revelación, así como la de la *Sola Scriptura*, entendida como no necesitada de criteriología interpretativa y su referencia histórico-comunitaria.

#### 4. Relación entre la Revelación Divina y la Sagrada Escritura y Tradición

##### 4.1. Evangelio transmitido; lo que la Iglesia es

Hasta el momento hemos visto que, desde Trento hasta el Vaticano II, hay una orientación doctrinal para comprender a la Escritura y la Tradición como un rico dinamismo de transmisión de la Revelación de Dios, con una necesaria complementariedad, por lo que considerarlas de manera aislada o bien excluyentes, no tendría sentido.

---

<sup>11</sup> De hecho, la teología protestante se manifiesta disponible a restaurar la tradición como lugar de mediación de la fe individual en su dimensión histórica y comunitaria: cf. WAGNER, H., “Wort Gottes: IV. Kirchen der Reformation”, *Lthk* (2001) 1302s. y BEINTKER, “Tradition. VI. Dogmatisch”: TRE 33 (2002) 718-725.

<sup>12</sup> SESBOÛÉ, B., THEOBALD, C., *La Palabra de la Salvación*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 109.

Pero surge otra problemática, sobre el valor de las tradiciones no escritas y la relación entre Sagrada Escritura y Tradición, que estuvo presente en toda la redacción de la Constitución. Está claro, según el Vaticano II, el necesario vínculo entre ambas, pero, ¿dónde está lo constitutivo? ¿La Tradición sería, por tanto, sólo algo aclaratorio? ¿Pero, hasta que la Escritura aparece, qué es lo constitutivo? Todo esto, nos lleva a una cuestión más amplia: la relación de la Revelación divina con la Escritura y la Tradición, problemática que abrirá sus pulmones gracias al más amplio sentido recogido en los conceptos: «*Evangelio Transmitido*» y «*lo que la Iglesia es*».

En efecto, el Evangelio encierra todo el mensaje y la realidad cristiana, **independientemente** de su **modo de transmisión**, porque **enlaza directamente con Cristo**, revelador y al mismo tiempo Revelación de Dios, como quedaba recogido en el número 4 de la misma Constitución. De modo que, el Concilio evitará hablar de la controversia sobre la llamada tradición constitutiva, para tratar sobre la relación entre Escritura y Tradición en este marco más amplio sobre el **Evangelio transmitido**. Es Dios mismo, de quien proceden tanto la Escritura como la Tradición, las cuales se han de recibir y venerar ambas con un mismo espíritu de piedad (*DV* 9). De esta forma, las relaciones entre Escritura y Tradición dejan de ser un problema que hay que resolver para hacerse una idea cabal de la naturaleza de la revelación.

Para superar **la dialéctica**, al parecer irresoluble entre Escritura y Tradición, además de hablar del Evangelio transmitido, ayudó identificar el dinamismo de la transmisión con la **Iglesia misma**.

**La revelación la recibe la Iglesia de Cristo mismo mediante los Apóstoles, y su misión esencial es, precisamente, la transmisión de la revelación.** Ahora bien, en este punto es necesario aclarar el modo como la Iglesia se relaciona con la tradición. El Concilio, en primer lugar, superará la visión intelectualista y extrínseca, yendo más allá, no considerando la **Tradición como realidad que pertenece** a la Iglesia y sobre la que la Iglesia domina (hecho derivado de la comprensión de la **naturaleza de la Revelación**).

Como queda apuntado, el hecho de proponer una identidad/naturaleza de la Revelación de Dios, va a dinamizar una comprensión de la Tradición y de la Iglesia completamente diverso.

En un sentido, la realidad de la Tradición se identifica con la realidad misma de la Iglesia, que se entrega a todas las generaciones; precisamente de ahí arranca el doble significado –**activo y pasivo**– de la Tradición, al que se refieren algunos Padres conciliares. En efecto, la Iglesia es, al mismo tiempo, transmisora y contenido de la tradición; o expresado con otras palabras, **la Tradición existe en la Iglesia, y la Iglesia se entrega en la Tradición**.

Así pues, la superación de un concepto excesivamente intelectual de la Revelación, posibilita también, no identificar a la Tradición como algo cosificado y objetivado que la Iglesia posee y transmite. De este modo, recogiendo la herencia, sobre todo de la Escuela de Tubinga<sup>13</sup>, la Tradición es vista tanto en relación con el Evangelio (su origen dinámico), como con la Iglesia (su mediación, dinámica también), por lo que permite ampliar el marco estrecho de la Tradición supeditada a los datos constitutivos.

Por consiguiente, esta superación intelectualista de la Revelación/ Tradición, arraigada en la visión como **Evangelio transmitido** y la transmisión de lo que **la Iglesia es y cree**, nos lleva a acentuar el **sentido activo** de la tradición. Por tanto, no se trata, simplemente de la transmisión del mensaje (*traditum*, contenido), sino del **acto de entrega de toda la realidad que procede de Cristo**<sup>14</sup>. En consecuencia, recibir la tradición implica en los destinatarios un abrirse a esa realidad dejándose afectar por ella en lo más profundo del propio ser, y un incorporarse a ella. Por tanto, la Tradición se presenta con un marcado **carácter vital**, necesariamente vinculada a la Escritura. Sin duda, un punto sobre el que no nos detendremos, pero que resultaría inocente no tenerlo en cuenta, es el de abandonar este principio de Tradición a las manos de un subjetivismo atroz. Está clara la necesaria referencia a una delimitación objetiva que impida que la tradición se disuelva en pura historia<sup>15</sup>.

La relación entre Revelación y Tradición-Escritura supera, con creces, el mero hecho de transmisión de verdades y de conservación de algo externo a la misma identidad de la Tradición/Iglesia.

## 4.2. La Tradición progresa en la Iglesia

Ahora bien, de esta noción de tradición como organismo vivo, surge el interrogante de cómo puede progresar, qué implicaciones tiene esa transmisión viva, sin caer en un subjetivismo disolvente ni en un intelectualismo inerte.

---

<sup>13</sup> Cf. IZQUIERDO, C., *Parádoxis*, 86-91.

<sup>14</sup> Cf. *ibid.* 199.

<sup>15</sup> Cf. *ibid.* 69-76. "Blondel ha contribuido notablemente a la comprensión de la Tradición como un conocimiento de comunión en el que el conocimiento histórico, la reflexión teológica y la praxis cristiana se comunican y se relacionan entre sí sobre el fundamento de su origen común, sin perder por ello su identidad propia".

Podríamos distinguir 2 posturas mayoritarias: unos, se apuntarían a un **progreso sin raíces (nihilismo)**; otros se aferrarían a una **tradición cosificada y sin dinamismo interno**. Frente a ambos, la enseñanza del Concilio es clarificadora. Como queda dicho, el Concilio renunció a manifestarse sobre la cuestión de los datos constitutivos, pero sí insistió mucho en el carácter **real**, y no sólo verbal, de la Tradición.

Al identificar a la Tradición con la entera **realidad del Evangelio** (la persona de Cristo), como su origen, y con lo que **la Iglesia es**, como su mediación y desarrollo, tenemos que admitir que la Tradición tiene lugar entre **2 extremos** que, precisamente, posibilitan su **progreso: el tiempo de los Apóstoles**, por un lado, y el **cumplimiento de la Revelación de Dios a través de su Iglesia**, por otro.

Según esta perspectiva, no podemos entender el dinamismo de la Tradición, sino es desde la dimensión **escatológica**, en la que se halla, de modo que **nunca en este mundo**, encontraremos una formulación o vivencia, **absolutamente adecuada o definitiva de su realidad**<sup>16</sup>.

Según esto, la Tradición progresa, ciertamente, pero también conviene puntualizar que lo hace en modo de **desarrollo**. Esto conviene matizarlo, para erradicar las controversias surgidas, en torno a la concepción de progreso según evolución, por lo que se admitiría un progreso con añadidos sustanciales al origen; sin embargo, entenderlo según el modo de desarrollo, implica no suponer un aumento sustancial del origen del que parte, porque lo que hace es descubrir la novedad, de otra manera, de lo que ya estaba presente desde el principio<sup>17</sup>. Esta manera de entender el progreso de la Tradición, sin duda, sería otra puerta abierta para la comunión en Cristo, para quienes pueden ver un añadido sustancial en la hermenéutica o teológica.

## 5. Conceptos teológicos de la Tradición en el Vaticano II.

### ¿Aproximaciones luteranas? Aproximaciones cristocéntricas

Habiendo entendido la función criteriológica de la Tradición, su identidad con Evangelio transmitido y aceptado su progreso, volvamos a los números 8 y 9, para completar la naturaleza de la Tradición y su fundamento más teológico y cristológico, lo cual nos permitirá, no sólo comprenderla mejor, sino encontrarnos más cerca de la unidad cristiana.

El epígrafe final de esta reflexión, pretende retomar los principales conceptos ya surgidos (Evangelio transmitido, lo que la Iglesia es y cree),

<sup>16</sup> Cf. *ibid.* 89,198.

<sup>17</sup> Cf. *ibid.* 88-91.

para conjugarlos con otros 2 aludidos (Tradición viviente y Viva Voz del Evangelio), para concluir que, tanto Trento como el Vaticano II, no es que supusieran una aproximación a Lutero, sino que tanto la redacción tridentina como la vaticana, ofrecen una raigambre cristológica, al igual que la luterana, que es la que permite hablar de un camino hacia la unidad.

Partimos de nuevo del renovado uso de la palabra “**Evangelio**” en el Vaticano II, que a su vez se refiere a Trento (DH 1501). Este fue el concepto preferido a la hora de referirse a la Revelación (**palabra no común** en aquel momento), así como muestra su gran fuerza evocativa en los **ambientes ‘evangélico’-luteranos**.

Pero el Vaticano II va más allá de esta conceptualización, para hablar de Tradición Viviente (ya hemos acentuado el carácter vivo y dinámico) y de Viva Voz del Evangelio (*DV 8*). Esta comprensión tiene, sin duda, una herencia directa con la Escuela de Tubinga, concretamente en la figura de Möhler<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Cf. *ibid.* 50-55: “En la tradición –escribe– se nos hacen presentes los creyentes de todos los tiempos, se nos aparecen como miembros integrantes de un todo, nos instruyen, nos castigan y corrigen...”.

“Otro punto de la crítica möhleriana al principio de *sola Scriptura* también es moderno porque se refiere a la necesidad de **la intersubjetividad en el conocimiento**. La *sola Escritura* lleva al individualismo, y a partir de éste no se puede superar la duda de lo que no puede ser mas que opinión. El texto de la *Symbolica* en el que esta idea aparece es célebre: «Sin Tradición, no hay doctrina de la Iglesia, ni Iglesia siquiera, **sino solo cristianos particulares; no hay certeza ni seguridad**, sino solo duda y probabilidad»”.

“Pero el espíritu que anima a la Iglesia no nace de su propia inmanencia, sino que es el Espíritu Santo concedido en Pentecostés. Con ello, Möhler apunta a la dimensión pneumatológica de la tradición que tan fecunda sería en la teología en torno al Vaticano II. La Tradición no cayó del cielo como un instrumento para ver correctamente lo que Dios dice en la Escritura, sino que **se ha constituido en la historia a partir de la conciencia misma de Jesús** entregada a los Apóstoles: «Si el cristianismo vivió en el corazón de nuestro Señor y en el de sus apóstoles, llenos del Espíritu Santo, antes de que se hiciera concepto, discurso y letra, nosotros tendremos que afirmar que **antes que la letra fue el espíritu**”.

“La Tradición constituye el **presupuesto necesario para la lectura de la Escritura en la Iglesia**. Pero ella misma, la Tradición, depende también de presupuestos. La conclusión de Möhler –el espíritu antes que la letra– admite varias interpretaciones, que conviene aclarar antes de seguir adelante”.

“El contexto histórico en que vivió Möhler valoraba especialmente lo interior, el **espíritu** y no sólo el espíritu **individual** sino **también el colectivo**. Así se entiende la importancia del carácter vivo que nuestro autor atribuye a la tradición. Espíritu, conciencia, vida... son los términos preferidos para describir la tradición. Siendo todos ellos validos, no bastarían por sí solos para dar una imagen completa de la tradición, ya que ésta es también –y esencialmente– «letra», contenido, fórmula autorizada, magisterio. Möhler tiene una conciencia plenamente eclesial, independientemente de algunas fórmulas que eventualmente merezcan alguna precisión.

La Tradición Viviente (la Iglesia entera) es quien **interpreta la Escritura**, por lo que podríamos expresar, aún con algún matiz más interesante, el **principio católico de Tradición**, que sería **la Escritura en la Iglesia**<sup>19</sup>, teniendo en cuenta lo propuesto por DV 9: “la tradición transmite íntegramente la Palabra de Dios confiada a los Apóstoles y a sus sucesores para que iluminados por el Espíritu de la verdad...la conserven fielmente, la expongan y la difundan; por eso la Iglesia no saca la certeza sobre todas las verdades reveladas de la sola Escritura”. Por eso, **“la Iglesia (en cuanto Tradición Viviente) en su doctrina, en su vida y en su culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es y todo lo que cree...”**.

Estas tres dimensiones “vivientes” manifiestan y perpetúan cómo “Dios que habló en el pasado, habla sin interrupción con la esposa de su Hijo predilecto y el Espíritu Santo por medio del cual la **voz viva del Evangelio** (vox viva Evangelii: expresión luterana propuesta por Y. Congar) resuena en la Iglesia y a través de ella en el mundo” (DV 8)<sup>20</sup>. De este modo, la Iglesia, en cuanto identificada con la Tradición, mediadora y responsable de la transmisión de la entera realidad cristiana, es, a su vez, mediación del Evangelio en el mundo.

Bella imagen de la Iglesia/Tradición, que recogerá la LG. A una concepción de Revelación, le corresponde una eclesiología. Por una parte, entendemos cómo Tradición Viviente e Iglesia se identifican, pero, por otra y en consecuencia, el dinamismo vivo de la Iglesia se amplía hacia una eclesiología activa de comunión, donde el Magisterio se halla al servicio de la palabra de Dios, pero también al del entero Pueblo de Dios. Resonancias claras en la complementariedad entre LG 12 y 25, donde el

---

La referencia preferente al Espíritu y a la actividad del sujeto que aparece en estas palabras ha de ser entendida de acuerdo con el mismo contexto polémico con la teología protestante. Ante la caricatura de la tradición como **algo simplemente jurídico** que en realidad obligaba a cerrar los ojos ante la palabra viva de la Escritura, Möhler acentúa el aspecto de **espíritu y vida que tiene la Tradición**.

Enlazando con el texto citado anteriormente encontramos en la *Symbolica* una afirmación explícita del contenido: «La Tradición es **el peculiar sentido cristiano que existe en la Iglesia** y se propaga por la educación en la Iglesia; **sentido**, sin embargo, que **no puede pensarse sin su fondo o contenido**, sino que **se forma más bien por su fondo y en su fondo**, de suerte que puede ser llamado un **sentido pleno**. La Tradición es la **palabra de Dios perpetuamente viva en el corazón de los creyentes**.

<sup>19</sup> Cf. PIÉ-NINOT, S., *La Teología*, 624-627.

<sup>20</sup> Cf. PIÉ-NINOT, S., *Un motivo “luterano” nella DV 8. la Viva Vox Evangelii*, en: APARICIO, C., DOTOLO, C., PASQUALE, G., *Sapere teologico e unità della fede. Studi in onore del Prof. Jared Wicks*, Roma 2004, 208-210.

Magisterio no puede sino entenderse dentro del dinamismo general de la Tradición, teniendo en cuenta la palabra de Dios y las múltiples manifestaciones del Pueblo de Dios, del que es parte y expresión tan sólo con una función, sin rechazar su relevancia, dentro del gran complejo vivo de la Tradición.

Por último, y brevemente, quisiera destacar, cómo esta aproximación cristocéntrica, pienso que se deba a una deliberada intención de la búsqueda de comunión en Cristo con nuestros hermanos cristianos. El paralelismo conceptual entre Lutero y la formulación de Trento y Vaticano II, pero en nuestra sincronía actual, muestra la **deliberada acentuación en DV 8**, a propuesta de Congar (Möhler), seleccionando expresiones de una obra luterana; este paralelismo tan claro, y pienso intencionado, no puede ser sino un signo de comunión en Cristo. Hasta la fecha, este “hallazgo inédito” se lo debemos al prof. Pié-Ninot en una referencia en 1999 y más desarrollado en una ponencia en torno a la figura de Wicks el año 2004<sup>21</sup>.

Pero **Evangelio** no significa otra cosa que la proclamación y el clamor de la gracia y misericordia de Dios, ganada y conseguida por la muerte de nuestro Señor Jesucristo y no es propiamente lo que está en los libros y se pone por escrito, sino más bien una predicación oral y una **palabra viva, y una voz que resuena en todo el mundo** y que se la vocifera patentemente de forma que se la oiga por todas partes (WA 12259,8-12) *Doctor Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, (WA), 61 voll., 1883-1983. Edición de Weimer.

De esta forma, Dios, que habló en otro tiempo, habla sin intermisión con la Esposa de su amado Hijo; y el Espíritu Santo, por quien la **viva voz del Evangelio resuena** en la Iglesia, y por ella **en el mundo**, va introduciendo a los creyentes en la verdad entera, y hace que la **palabra** de Cristo habite en ellos abundantemente (*DV 8c*).

<sup>21</sup> Cf. PIÉ-NINOT, S., *Un motivo*.

También merece la pena revisar el libro de Sesboüé, donde explica el desarrollo del principio sobre la Escritura en el evento de la doble Reforma; allí veríamos cómo la teología de fondo es bastante próxima: Cf. SESBOÛÉ, B., *op. cit.*, 119-117.



De este modo, el **cristianismo** es propuesto no propiamente como una comunidad o religión del libro, sino una **comunidad de religión del Evangelio**, donde es el mismo **Cristo quien es anunciado y celebrado a través de los tiempos**, por toda la Iglesia. Este puede ser el punto de unidad entre los diversos cristianos, comprendiendo Escritura y Tradición con un arraigo netamente cristocéntrico. La comunidad de creyentes en Cristo, **manifestación de la Revelación/Tradición** tiene el deber de que **Cristo** resuene como **voz viva en la Iglesia** y por **medio** de esta, **en el mundo**. La Iglesia es considerada así como **sujeto creyente**, la Iglesia de la **vox viva Evangelii** que mira hacia el horizonte escatológico, donde tendrá su realización/comunión definitiva en el final de los tiempos.

## **Ecós de la Declaración conciliar “Gravissimum Educationis momentum” a los 50 años de su publicación**

P. CHICO GONZÁLEZ

**SUMARIO:** Declaración del Vaticano II sobre la educación como necesidad mundial de urgencia. Aparentemente fue texto de segunda categoría, pero intentó ser orientador de una nueva etapa eclesial: la etapa que supera la visión histórica de la educación como suplencia y como obra de misericordia; y de la etapa de la competencia de los centros cristianos como rivales de los públicos, seculares o estatales. Refleja el deseo de resaltar la educación como obra de justicia y valora las entidades cristianas de educación, primaria, media o superior, como plataformas de presencia testimonial de la Iglesia en los servicios de formación humana de niños, jóvenes y adultos. Palabras clave: *educación, derechos humanos, presencia cristiana, justicia.*

**ABSTRACT:** This is the Vatican II Declaration on education as urgent global need. Apparently it was second-rate text, but tried to be guiding a new stage eclesial: a stage exceeding historical vision of education as replacement and work or mercy, and the stage of competition as rival centers of Christian and public, secular or of the state. It reflect the desire of highlight education as work of justice and Christian values education, institutions, primary, secondary or higher, as platform token presence of the Church in human education service of children, youth and adults. Key words: *Education, human rights, christian presence, justice.*

Entre los 14 documentos emanados del Concilio Vaticano II hubo varios especialmente orientadores para los educadores, como fue la Constitución pastoral “Gaudium et spes”, el Decreto “Optatam Totius” sobre

la formación de los sacerdotes o el Decreto "Inter mirifica" sobre los medios modernos de comunicación social.

Pero el Concilio acogió bien la propuesta de las comisiones preparatorias de que hubiera un texto explícito sobre la educación y los centros escolares. Fue un documento interesante, pero no revolucionario, testimonial pero no directivo, manantial de sugerencias pero no de consignas normativas. Ello no quiere decir que no fuera clarificador y que luego resultara orientador en documentos posteriores, como fueron la Exhortación apostólica de Pablo VI sobre la evangelización (*Evangelii Nuntiandi* del 8 de diciembre de 1975) o la de Juan Pablo II sobre la catequesis (*De Catechesi Tradendae* del 16 de octubre de 1979). Incluso impulsaría los cánones del Derecho canónico sobre las escuelas, como se advierte en el Código promulgado por Juan Pablo II el 25 enero de 1983, (cc 796 a 833 ), tanto en las partes relacionadas con la educación en general como en las normas sobre la catequesis y la educación religiosa (cc 793-795 y 773-780).

La Declaración conciliar sobre la educación, *Gravissimum educationis momentum*, fue la menos vibrante y transformadora de las tres declaraciones del Concilio, presentándose sólo como Declaración testimonial sobre la actitud de la Iglesia en relación a la formación humana. Las otras dos Declaraciones, la *Dignitatis humanae*, sobre la libertad religiosa, y la *Nostra Aetate*, sobre las relaciones con las religiones no cristianas, tuvieron el mérito de orientar a los cristianos en aspectos concretos, como la libertad religiosa ante el pluralismo social la una y sobre las relaciones con otras creencias y sociedades religiosas la otra.

Fueron estas otras Declaraciones documentos directivos en aspectos en los que había un desfase en los comportamientos de los católicos ante un mundo tan pluriforme y liberal, como el nacido después de la Segunda Guerra mundial. Acosado por un laicismo militante y desconcertado ante hechos masivos, como la explosión demográfica o la revolución tecnológica, ese mundo precisaba una orientación y consignas operativa y a ello tendieron las dos declaraciones. Pero la Declaración sobre educación fue más bien un apoyo laudatorio a lo que se venía haciendo en la Iglesia, salvo en dos o tres puntos particulares en que se resaltó el valor de las universidades católicas y la investigación.

La educación, de manera especial la escolarizada o formal, fue siempre un tema prioritario en las obras de los cristianos. Se catalogó durante siglos entre las obras de misericordia, como consta en los catecismos de la edad moderna, comenzando por los emanados del concilio de Trento

(Catecismo Astete y Catecismo de Ripalda, no en el Romano de Trento, que solo las cita, Cfr Edición BAC. 1956 pg 186).

Con el tiempo se fue viendo que era más bien reclamo de justicia, que afecta a las personas y no las "obras" y se cambió la óptica en su valoración, que es lo que late en la Declaración Gravissimum educationis.

La encíclica Divini illius Magistri (Pío XI 31.11.1939) fue la "gran llamada a valorar la educación". Era todavía, al comenzar el Concilio Vaticano II, un centro básico de referencia educativa en los ámbitos católicos. Hoy nos sonreímos al leer esa Encíclica y la consideramos poco "progresiva" y un tanto difusa. Y es que nos vamos adaptando a la revolucionaria transformación habida en todo el mundo, sobre todo en los países occidentales, que mayoritariamente fueron cristianos en cultura, en tradiciones y lo que es estrictamente pedagógico.

Se esperaba del Concilio una renovación clarificadora, incluso revolucionaria, en criterios y en estrategias, conformes con el ambiente internacional que se respiraba en organismos como la UNESCO, la OMS, la UNICEF y se respiraba en estructuras católicas como la OIEC (Oficina Internacional de la Educación Católica) fundada en 1952. La Declaración universal de los derechos humanos de la ONU (del 10 de diciembre de 1948) o la formulación en la ONU de los Derechos del Niño (20 de noviembre de 1959), habían tenido mucha resonancia, sobre todo en Europa, donde el tema de los derechos se hizo más condicionante y exigente. Pero la Declaración conciliar no llenó tales expectativas. Fue más bien un refrendo muy convencional sobre la educación en general. Algunos periodistas tildaron el documento de rutinario y formalista, que es lo mismo que decir que el texto era "de obligado cumplimiento", rutinario y repetitivo, pero no interpelante de las conciencias al estilo de los otros documentos.

Algunos documentos conciliares, como la Constitución pastoral Gaudium Spes y el Decreto "Inter mirifica" sobre los medios de comunicación social, resultaron más admirables y con amplia resonancia mediática. En contraste, el texto de la Declaración sobre la educación pareció más bien de "apagado", ni normativo ni orientador, ante los conflictos generados por la nueva cultura tecnológica o por la explosión arrolladora de las corrientes secularistas que se iniciaban cuando en el Concilio se debatía el texto.

Con todo no es correcto exagerar el desfase o la aparente insuficiencia. Las discusiones y las aportaciones, que no fueron muchas (sólo 21 en el debate conciliar) al presentar el documento, resultaron tal vez más cla-

rividentes que el mismo texto final consensuado. El debate, moderado y convencional, fue de los más tranquilos en el Concilio. Las tensiones se apagaron en la fase de preparación en las Comisiones, donde siguió un camino un tanto fatigoso, a juzgar por las diversas redacciones a las que hubo de someterse, para dar satisfacción a las pocas demandas que surgieron.

Resultó largo de consensuar porque algunos protagonistas del mismo querían algo más comprometedor para la Iglesia. Corrientes como la “des-escolarizadora” en Norteamérica y la “pedagogía liberadora” de América del sur apenas si asomaron sus utopías en ninguna intervención. La impresión es que se contentaban con alabar lo que se hacía desde siempre. Al fin se optó por no excederse en planteamientos audaces, aunque se hizo lo posible para que no quedara corto en las pretensiones. Las discrepancias fueron muchas, no tanto en el estilo cuanto en los contenidos, que fueron quedando reflejados en esas múltiples redacciones (hasta ocho) motivadas por las disputas de comisión, pero no por discrepancias en lo poco que fue debatido en Asamblea general.

El documento resultante, modesto en su extensión, fue el segundo más breve de todos los documentos conciliares: 2.604 palabras en su redacción latina oficial. Era diez veces menor que el texto de la *Gaudium et Spes*, que tuvo 23.335 palabras. Y un poco mayor que el Decreto *Inter Mirifica*, el cual cuenta con 2.225 palabras.

A pesar de que a simple lectura parezca más literario que ideológico, se puede mirar como una confirmación conciliar de la tercera etapa de las escuelas cristianas en la Iglesia.

¿Qué significa hablar de tercera etapa? Que predominó la idea de “presencia”, sobre la de “competencia” o la de “suplencia” en las estrategias docentes de la Iglesia cristiana.

Se puede recordar que hasta el siglo XVIII, la Iglesia se movió, en lo que a educación se refiere, en un nivel asistencial y con una actitud de suplencia. Ella suplió con abundancia lo que era incapaz de entender y hacer la sociedad civil, es decir, lo que fueron incapaces de valorar y realizar los poderes públicos (reinos, repúblicas, gobiernos, Estados) En esa etapa asistencial la Iglesia promocionó la educación y la escolarización como una obra de misericordia: “enseñar al que no sabe”. La etapa primera, larga por tradicional, fue de “suplencia”. La Iglesia hizo en Europa y en todos los ambientes mundiales a donde llegaron los misioneros europeos, una labor decisiva y primordial: educar e instruir, crear escuelas y promover maestros que enseñaran a leer y escribir. Los Estados nunca

sintieron el deber de ofrecer la educación infantil y juvenil, en escuelas y en universidades.

También fueron las ideas conciliares una superación de la etapa posterior, la segunda, que se puede denominar como de la “competencia”. En el siglo XIX y en parte del XX los centros de Iglesia, que surgieron a millares en todas las naciones, fueron “mejores” que los ofrecidos por las leyes generales de los Estados, que comenzaron a surgir después de que Napoleón Bonaparte dictara la norma imperial en 1804 para que todos los ciudadanos fueran a las escuelas y se instruyeran. Esas leyes generales, como soporte de la restauración y de la lucha contra la ignorancia, en todos los países fueron promoviendo la educación generalizada, pues obligaban a los poderes públicos a crear escuelas y sostener las labores docentes. Surgió una doble red de centros que se puso en funcionamiento y con frecuencia en “competencia” con la red sostenida y promovidas por las instituciones de Iglesia.

La calidad de las escuelas de Iglesia estuvo basada en la dedicación de los muchos “religiosos” masculinos y femeninos que vocacionalmente se dedicaron a instruir y a educar. La mayor sensibilidad religiosa de los promotores de esas escuelas garantizó la calidad, no sólo la confesionalidad, en los centros regidos por los institutos eclesiales. Y esa calidad resaltó, sobre todo en comparación a la acción de los “maestros seculares” en los centros públicos o estatales. En los unos la educación que se ofrecía era más selecta; y en los otros no era mala, pero inferior y más “proletaria”, incluso escasa en recursos y en personas con vocación. Los profesores seculares eran más “laborales”, bajo el carácter de funcionarios o de contratados por distintos organismos públicos. Y no podían superar las ventajas de los sostenidos por docentes más “consagrados” y desinteresados, como eran los religiosos o los profesores elegidos por ellos como complementarios

Pero desde mediados del siglo XX la educación empezó a tener el carácter de un “derecho público fundamental” en las legislaciones. En la Iglesia fue surgiendo la duda de si no era injusto defender una escuela de mayor calidad sólo por su rasgo confesional. Y se advertía que todos los hombres tienen el derecho a recibir igual educación. Se fue haciendo la sociedad más sensible a la “igualdad de oportunidades”, a la libertad docente, al deber de una “educación básica igualitaria y gratuita” para todos los ciudadanos.

La Iglesia en muchos lugares se orientó a reconocer y reclamar el derecho igualitario de todos a recibir educación cada vez de más calidad.

Y los hombres de Iglesia se fueron dando cuenta de que la confesionalidad, el tener centros de ideario cristiano y evangélico, es diferente de la calidad, del tener centros y realizar labores educadoras de alto valor en el orden de la instrucción y sobre todo en la formación de las personas.

La Declaración del Concilio no anunció explícitamente este tránsito como mejor que lo anterior; pero vino a ser un himno a la formación moral y religiosa y un motor para defender la igualdad de todo los hombres en derechos educativos. Proclamó que todos los hombres deben contar con posibilidades de educación de calidad, pues ante la educación, como ante el aire, el agua y el sol, todos los seres humanos tienen los mismos derechos naturales.

Por eso el documento conciliar se hace eco del deber y de la necesidad de que la Iglesia se haga presente en todo lo relativo de la educación, porque ello tiene mucho que ver con la realidad humana y espiritual de sus miembros. En el comienzo del texto se afirmaba: *“Cada vez se realizan más esfuerzos para promover la obra de la educación y se consignan en documentos públicos los derechos primarios de los hombres, especialmente de los niños y de los padres, con respecto a la educación...[...] Por eso también a la Iglesia corresponde atender a toda la vida del hombre, incluso a la material, en cuanto está unida a la vida celeste, con el fin de cumplir el mandamiento recibido de su divino Fundador, a saber anunciar a todos los hombres al mismo Cristo; por eso le toca también a ella en parte contribuir al progreso y a la extensión de la educación”* (introducción).

Después se multiplican las expresiones del compromiso eclesial en educación. *“Este Concilio exhorta a los hijos de la Iglesia a que presten con generosidad su ayuda en todo el campo de la educación, para que pueda llegar cuanto antes a todos los rincones de la tierra”* (nº 1) .. Y recuerda *“a los pastores de almas su gravísima obligación de proveer a todos los fieles de una educación cristiana y sobre todo a los jóvenes que son la esperanza de la Iglesia”* (nº 2).

Se recuerda que *“la presencia de la Iglesia en la tarea de la enseñanza se manifiesta sobre todo por la escuela católica, la cual busca, no menos que las demás escuelas, los fines culturales y la formación humana de la juventud. Pero su nota distintiva es “crear ambiente comunitario animado por el espíritu evangélico de libertad y de caridad..., de modo que sea iluminado por la fe el conocimiento que los alumnos van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre”* (nº 8).

Laten más o menos explícitas en el texto aprobado por el Concilio las diversas afirmaciones en torno a la hermosura de la vocación educadora

y las alabanzas a las escuelas de todo tipo, resaltando los derechos de los padres a buscar para sus hijos lo mejor en este terreno y defendiendo la voluntad de la Iglesia de estar presente en el ámbito escolar y cultural, no para suplir ni para competir (primera y segunda etapa) sino para cumplir el mandato misional de su divino Fundador: dar testimonio de la verdad salvadora.

El texto recordó algo a los padres cristianos: la conveniencia de buscar preferentemente los centros de ideario cristiano, entendiendo por tales, no sólo los que ofrecen clases de información y de formación religiosa, sino los que viven, en las actividades y en los programas, el espíritu y las consignas del Evangelio, sólo posible si se cuenta con personas que dan testimonio de su fe y de su vida cristiana<sup>1</sup>.

### **Etapas de la redacción del documento**

Es interesante recordar y resaltar que no fue fácil el pacto entre los que trabajaron en las comisiones conciliares y que se ocuparon y preocuparon de esta Declaración. Era difícil consensuar un texto que respondiera al deseo de lograr una postura clarificadora de lo que significa la educación cristiana hoy. El ideal era común a todos: coincidir en los caminos por donde discurrirá mañana la educación cristiana, según el criterio de “aggiornamento” (Juan XXIII) o de “être a la page” (Pablo VI) que parecía ser objetivo general del Concilio.

Pero las ópticas eran diferentes: unos se centraba en la educación formal que se da en las escuelas de diversos niveles, de modo que tenían su mente el valor las escuelas de la Iglesia. Otros pensaban que los ámbitos no académicos son incluso más importantes que las instituciones sistemática y regulares. Pruebas de la dificultad de avenirse las dos posturas fueron las ocho veces en que se cambió el contenido del esquema inicial. El esquema final resultante de las disputas era muy diferente del que se presentó a los conciliares por primera vez.

El conseguido se discutió muy rápidamente en la comisión el 12 y 13 de junio de 1964. Fue aceptado con cierta facilidad y rapidez, pues había

---

<sup>1</sup> Las ideas del Vaticano II han multiplicado muchas publicaciones y estudios, incluso medio siglo después del Concilio. Cfr. *Hace 50 años hubo un concilio. Significado del Vaticano II*, Victorio Codina Mur [Monografía] Madrid Ed. Justicia y Paz. 2012. Los resultados fueron comentados luego por diversos escritos y publicaciones, como el trabajo “*La educación según el concilio Vaticano II*”. José María Valladolid. Salamanca. Sígueme 1967.



otros temas más candentes y urgentes (el esquema 13, el de la libertad religiosa, por ejemplo). Luego se presentó en la Asamblea general del mismo mes y las 21 intervenciones se “ventilaron” en tres sesiones. Para llegar a ello hubo un camino largo que nos interesa conocer. Fueron siete veces las que lo rehicieron los 25 miembros de Comisión conciliar antes de llegar a la Asamblea General<sup>2</sup>.

- Antes de iniciarse el Concilio

El esquema primero había sido redactado por una comisión antepreparatoria, llamada de “Estudios y seminarios”, creada, entre otras, el 5 de abril de 1960. Dispuso de unas 1900 respuestas recibidas cuando se pidieron a todas las diócesis del mundo temas e ideas para el Concilio (Carta del Cardenal Tardini del 18 de junio de 1959). Respuestas sobre el campo de la educación y seminarios fueron varios centenares. Pero 81 propuestas se centraron en la escuela, de manera especial en la escuela cristiana. Fueron esas propuestas el material de arranque y las obligaron a separar el tema de los Seminarios para otra comisión creada al efecto.

El texto logrado se envió en Junio de 1962 a los Obispos del mundo, con el título de “De scholis catholicis”<sup>3</sup>.

- Primera etapa conciliar. 11 octubre a 8 diciembre de 1962

Se designó la Comisión de Educación y escuelas católicas. Como en las Demás comisiones, fueron 25 los miembros, 16 elegidos por el Concilio y 9 designados por el Papa. El texto preparado por la comisión preparatoria fue traspasado a la comisión conciliar, presidida de nuevo por el Cardenal Pizzardo. Redactado de nuevo fue aprobado con algunos retoques por esta comisión. Eran 34 páginas de sentencias laudatorias sobre las escuelas católicas de diversos niveles y variadas características. Su título era “De scholis christianis et studiis”. Tenía el aval satisfactorio de expertos consultores. Pero tuvo que esperar medio año casi para poder ser

---

<sup>2</sup> “Cuando fue anunciado el Concilio no había en la Iglesia problemas grandes de fe, de comunión o de disciplina. La situación general era pacífica. En muchas parte la vida de la Iglesia era fecunda. No estuvo, pues, el concilio condicionado ni en su temática ni en sus actitudes por serias provocaciones”. Confr. la hermosa Introducción de D. Ricardo Blázquez a la edición Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos y Declaraciones. Madrid. Ed. Católica. BAC, 1993. pgs XVI a XXXVII.

<sup>3</sup> Cfr “La educación en el concilio Vaticano II en el magisterio de Juan Pablo II. Susana M. Marañón Muñoz. Universidad de Deusto, Microforma 1995.

remitido a los Obispos, labor que correspondía a la Comisión central del Concilio y al Secretariado del mismo.

- Mientras tanto se volvió a discutir el documento en comisión y se rehizo el contenido. En marzo de 1963 quedó determinado el texto con pretensión de ser, ahora sí, el definitivo, aunque no con unanimidad de opiniones. Unos querían resaltar la importancia eclesial de las escuelas cristianas. Otros demandaban mayor amplitud de miras y pensaban que no era suficiente condensar y responder a las 81 propuestas anteconciliares recibidas. Se necesitaba resaltar los elementos de formación de los medios de comunicación social.

Las previsiones y las ideas generalizadas en el Concilio, como quedaría reflejado en el otro documento conciliar, el "Inter mirifica", eran propensas a ampliar la óptica de las reflexiones y de las consignas eclesiales con una perspectiva pastoral y no disciplinar ni ideológica, según la voluntad del Papa convocante del Concilio, Juan XXIII.

- A pesar de las disensiones, en mayo de 1963 se envió por correo a los Padres el primer esquema conciliar del documento. Era un texto, el cuarto, muy breve, con una introducción y tres partes: una general sobre la educación y dos sobre las escuelas católicas y las universidades de la Iglesia. Los conciliares hicieron observaciones y la comisión trató de adaptarse a ellas. Así se logró el quinto texto, o mejor la quinta redacción del texto.

- La Comisión central mientras tanto volvió a examinar el texto los días 12 y 13 de junio de 1963 y reclamó que se ampliará la perspectiva, de modo que el panorama ideológico y pedagógico adquiriera más "altura", más dimensión universal y más referencia a los cambios culturales del mundo. Con disgusto de los redactores se aceptaron las observaciones, o mejor los criterios y las exigencias, y se decidió renovar el discutido texto por otro más agudo, a fin de ser presentado a discusión y aprobación. Prácticamente se hizo nueva redacción.

- Segunda etapa conciliar: 29 septiembre a 4 de diciembre de 1963

- Ninguna variación hubo en este tiempo de sesiones y estudios de los otros documentos. La Comisión sobre la Educación tuvo algunos encuentros intersectoriales, pero dio por bueno lo que tenía presentado y difundido. Siguió sin captar lo que había ya en la sociedad de educación no escolarizada o no formal y el eco en un mundo en el que los medios de

comunicación desbordaban los libros de texto escolar y los programas didácticos de las escuelas, asignaturas y materias diversas. Esperaba sólo la oportunidad para ser contrastado en el Concilio.

- La comisión Central del Concilio el 23 de enero de 1964 determinó que el texto adquiriera forma de “Declaración”, no de Decreto, y se redujera a fórmulas votables para acelerar las sesiones conciliares. Salieron 17 proposiciones breves y el título quedó en “De Scholis catholicis”. Fue el quinto texto. Se enviaron de nuevo por correo a los conciliares y se recibieron diversas reacciones que, ante la brevedad del texto, no fueron positivas. Se mostraron múltiples discrepancias y se vio el texto poco adaptado a los cambios del mundo.

- Entonces la Comisión recogió en mayo de 1964 las opiniones de los diversos Padres y amplió el texto con nuevas aportaciones. Así se llegó con nueva perspectiva (sexto texto), aunque de igual trasfondo. Pero se modificó el título proponiendo el de “Declaratio de educatione christiana”.

- Se lograba una dimensión ampliada a toda la educación humana, con referencia a la ofrecida por las instituciones cristianas, con ordenadas alusiones a las escuelas católicas, a las universidades de inspiración cristiana y a las necesidades de la educación como derecho natural de todos los hombres, cristianos o no. Se aludía a otros tipos de escuelas diferentes de las católicas y se ensalzaba la labor de todos los educadores que preparan a los hombres a integrarse en la cultura nueva que aparece y en la realización como personas libres en un mundo en cambio.

- Tercera etapa conciliar: 4 septiembre a 21 noviembre de 1964

- La oportunidad de la discusión en Asamblea General llegó en esta tercera etapa y “se despachó” de forma fugaz en las jornadas del 17 al 19 de noviembre de 1964. El Obispo belga Mns. Daem fue el ponente cuando se presentó ante los Padres conciliares y supo ofrecer con atractivo lo que es la educación en general como derecho natural y lo que representa en particular la cristiana como labor prioritaria en el mundo y en la Iglesia.

- El texto pasó un tanto distraído a pesar de las 21 intervenciones interesantes pero rápidas, entre las que destacaron las del Cardenal Spellman de América, del Obispo Elchinger de Estrasburgo, del Arzobispo de Indonesia, Mons. Schneiders y del de Dalat, en Vietnam, Mons.

Nguyen Van Hien. Sobre todo el Obispo auxiliar de Caracas, Mons. Henríquez, tuvo la intervención más amplia y razonada. El Arzobispo Mons. Guyon de Rennes solicitó una comisión postconciliar para estudiar un tema tan necesario como la educación cristiana, ya que, dijo, "*no había tiempo de hacerlo en el Concilio y sería un fraude a la juventud cristiana, que pide en todo el mundo una buena clarificación de la postura de la Iglesia sobre las escuelas y los problemas educativos*"<sup>4</sup>.

- La fugacidad de las aportaciones ofrecidas tiene su explicación comprensible. El Concilio tenía en ese período temas más conflictivos y complejos: el de la libertad religiosa era el principal y dividía con cierta agresividad los ánimos. Por eso se "despachó" el tema de educación de forma rápida y sin entrar a fondo en lo propuesto por la Comisión. De hecho la orientación era muy restrictiva: un proemio y siete capítulos sobre principios generales acerca de la acción educadora de las instituciones escolares, aunque se aludiera a los derechos de la familia y de la Iglesia; se citaba la necesidad moderna de instrucción amplia, se reclamaba atención a los derechos y deberes de los maestros, se recordaba la necesidad de promover la escuela confesional católica.

El texto, sometido a votación en tres sesiones, se analizó primero por partes (17 a 19 de noviembre de 1964) y obtuvo 1.879 votos a favor, 419 "non placet" y uno nulo. Los discrepantes se apoyaron o en su brevedad o en la impresión de que no se valoraba suficientemente la educación en el contexto de las exigencias de los nuevos tiempos. Quedó pendiente el mejorarlo con las intervenciones de los Padres y el someterlo a la votación definitiva.

- Con los aportes de esas intervenciones se configuró el texto final, el octavo. La Comisión tomó en serio las rectificaciones y complementos, puesto que quedaba la votación final. Las intervenciones de esos 21 Padres en esos días conciliares y las aportaciones escritas de diversos consultores conciliares obligaron a la revisión final del texto presentado y votado.

---

<sup>4</sup> La citada comisión quedó identificada con la Congregación romana para la educación católica, la cual publicó diversos documentos en los años posteriores. Así salió *La Escuela católica*, el 19 de abril de 1977. *El laico católico, testigo de la fe en la Escuela*, 15 octubre 1982; *La Sapientia Christiana* de Juan Pablo IUI, el 29 de abril de 1979, sobre la Facultades eclesiásticas y la Constitución *Ex corde Ecclesiae*, sobre las Universidades de la Iglesia, del mismo Papa en el 15 de julio de 1990.

- El texto se preparó entre el 23 y el 30 de marzo de 1965 por parte de una subcomisión de expertos, en la que figuraron nombres como los de Mons. Daem, como presidente, y figuras como Hoffet, Massi, Onclin, Suárez, Bednarski y M. Sauvage, todos ellos representantes de entidades católicas significativas. (Mons. Daem lo era de la OIEC)<sup>5</sup>. Del 26 al 3 de mayo la comisión recogió el texto de los expertos y lo presentó al aula conciliar el 13 de octubre de ese año.

- Este texto iba estructurado en esta octava redacción en forma de una introducción sobre la importancia de la educación y en una cadena de 11 reflexiones, no muy originales, pero serias y bien argumentadas. Eran un tanto generales: 1) los fines de la educación en clave cristiana; 2) la disposición de la Iglesia a colaborar con los pueblos y las diversas culturas para educar a todos los hombres; 3) la acogida de los diversos medios en la educación; 4) la importancia de la escuela y el derecho de los padres a poder elegir; 5) la necesidad de cooperar con las estructuras civiles de la sociedad; 6) la necesidad de discernir en la educación moral y religiosa con respeto a las conciencias; 7) el valor y la originalidad de las escuelas católicas; 8) la aceptación de la diversidad escuelas católicas; 9) el valor de de las facultades y universidades católicas; 10) la urgencia de renovar las facultades de ciencias sagradas; 11) y la conveniencia de la coordinación en los temas educacionales.

- Cuarta etapa conciliar. 14 de septiembre a 8 de diciembre de 1965

- Así corregido (*textus emendatus* se llamó), fue sometido a votación orientadora el 13 de octubre de 1965 y en esta ocasión obtuvo 1912 votos a favor, 183 en contra y 1 voto nulo. Mons. Daem afirmó que era un texto general, para dar principios y que más tarde comisionar al efecto dispondrían de consignas más concretas y operativas, labor que quedaba para la Santa Sede y sería posterior al Concilio. El ambiente era de compromiso, pues se quería acelerar todo para dar por terminado el Concilio según decisión del Papa. Por eso no se registraron casi reacciones, al menos en la

---

<sup>5</sup> Referencias sobre las opiniones se pueden encontrar en reportajes al estilo de "*Diario del concilio*" de Henri Fresquet (enviado de Le Monde) Madrid Ed. Nova Terra 1967 o de "*Un periodista en el Concilio*". J. L. MARTÍN DESCALZO. Madrid. Ed. PPC 1965 (4 vol). También en monografías como "*Breve Historia del concilio Vaticano II*" de J. MORALES MARÍN. Madrid. Rialp 2012. Y "*El Concilio ecuménico Vaticano II. Contrapunto para su Historia*". A. Marchetto. Madrid Ed. Cultural y Espiritual. 2008.

forma solemne de las intervenciones en el aula. Tampoco las hubo con escritos o peticiones registradas.

- Cuando se pasó a la votación global definitiva, con algunas correcciones hechas y con sus 2.604 palabras en la versión latina, se logró una votación de 2.290 votos "placet" y sólo 35 votos non placet". Fue la votación tenida el 28 de octubre de 1965. Y fue el texto que promulgó Pablo VI en esa misma sesión solemne de octubre<sup>6</sup>.

### Los valores de esta Declaración

La Declaración, tan laboriosamente conseguida, pero tan poco conflictiva en ideas, no pretendió ser más que una acción testimonial y orientadora de la educación en un mundo tan diverso en sistemas, corrientes y alternativas, como el que nacía a mediados del siglo XX. Reflejaba sobre todo el ámbito pastoral de los movimientos y de los centros de educación inspirados por la Iglesia.

No iba sólo para los católicos, sino para todos los hombres de buena voluntad, pues se trataba de decir al mundo que la Iglesia tomaba muy en serio la formación del hombre, no sólo la religiosa, sino la de todos los valores humanos que hacen la libertad, la dignidad y abren a la responsabilidad<sup>7</sup>.

No pretendió ser un "documento internacional" de orientación pedagógica. Sólo deseó ser un recordatorio del significado eclesial de la cultu-

---

<sup>6</sup> Incluso ni el mismo Papa lo citó en su discurso de clausura al terminar el concilio, fuera de la referencia hecha a "todos los documentos finales" presentados en la sesiones conciliares. Sí hubo referencias globales en el mensaje final del Concilio a los hombres en la clausura del Concilio. En la parte que leyó el Cardenal Léger decía. "*Un saludo para vosotros, los buscadores de la verdad, a vosotros los hombres de pensamiento y de ciencia... Nuestra marcha en estos cuatro años ha sido buscar la verdad... Vuestro camino es nuestro camino... Continúa buscando e investigando y recordad las palabras de vuestro amigo S. Agustín: "Busquemos con el deseo de encontrar y encontremos con el deseo de seguir buscando"*.

Y el Cardenal Agagianian, en las palabras dirigidas a los jóvenes les decía, al final del mensaje: "*A vosotros los jóvenes de uno y otro sexo del mundo entero, el Concilio quiere dirigir el último mensaje: Sois vosotros los que vais a coger la antorcha de manos de vuestros mayores para vivir en un mundo que pasa las más gigantescas transformaciones de la historia. Sois vosotros los que, recogiendo las enseñanzas de vuestros padres y maestros, vais a formar la sociedad del mañana: os salvaréis o perecéis con ella*".

<sup>7</sup> H. FRESQUET. *Op. cit.* pg. 827 y ss.

ra y una pista operativa para los católicos, pero también para los no cristianos, o al menos para los cristianos no católicos, como reconocieron algunos de los observadores ortodoxos o de otras confesiones. Por eso no tuvo una mirada catequética, sino un reconocimiento del valor social y moral de la acción educadora.

En el mismo texto se reconoce que la pretensión es *“declarar algunos principios fundamentales sobre la educación cristiana y sobre las escuelas”... y que “después serán desarrollados por una comisión especial y aplicados por las diversas conferencias episcopales”* (introd.) Posee pues una intención de “recordar”, más que de renovar las líneas básicas de la formación humana y menos las estructuras pedagógicas para que los cristianos tengan conciencia del valor de la educación humana.

Los valores más destacados del documento, en el contexto ambicioso de todo el Concilio, pueden quedar condensados en los siguientes aportes destinados a los más responsables de la educación en el mundo actual.

1. La Iglesia católica reconoce el valor primordial de la educación del hombre, quiere aportar su visión propia sobre esta necesidad y reclama sus derechos como sociedad humana que también es, para promover los derechos de todos los hombres en este terreno. Alaba a los que se dedican a la noble tarea de educar y también invita a que haya muchos educadores cristianos que puedan aportar al mundo de la escuela y de la cultura los valores elevados que ella quiere promover en el mundo. Se resalta por ello en la Declaración la necesidad de la educación en la etapa juvenil de manera particular. Y se reclama la *“constante formación de los adultos, más fácil y urgente en la circunstancias actuales... porque todos deben participar en la vida social, incluso económica y política... y en los maravillosos progresos de la técnica y de la investigación científica, en los medios nuevos de comunicación social”... porque la Iglesia debe atender a toda la vida del hombre, incluso material*” (n° 1 y 2).

Se insiste en que la educación, lo mismo que la vida y la libertad, es un derecho humano radical, más allá de la raza, del sexo, de las mismas circunstancias sociales o económicas de la personas. (n° 1). Los cristianos deben colaborar en las tareas educadoras de modo que resulten un beneficio para todos los hombres “por igual” y para que la educación no sea una causa o un factor de desajustes sociales. La educación no es un privilegio, sino una necesidad.

2. La igualdad, por lo tanto, inquieta al Concilio. Se preocupa por la educación específicamente cristiana, pero no menos su atención se orien-

ta a la de todos los hombres. Reconoce que es la familia la primera educadora y la que debe exigir el respeto de las demás instancias sociales a su derechos y deberes.

Pero recuerda la importancia primordial de la escuela y sobre todo resalta la acción de los profesionales de esa labor humana. Ensalza la vocación de los docentes. *“Hermosa es y de suma trascendencia la vocación de todos los que, ayudando a los padres en el cumplimiento de su deber y en nombre de la comunidad humana, desempeñan la función de educar en las escuelas. Esta vocación requiere dotes especiales de alma y corazón, una preparación diligentísima y una continua prontitud para adaptarse y renovarse”* (nº 5).

3. Atención especial presta la Declaración a la educación moral y espiritual en las escuelas de todo tipo, y de forma preferente en las escuelas católicas (nº s 7. 8 y 9). Pero hay que entender que la Iglesia debe ejercer su ministerio educador en toda la vida de los creyentes, no sólo en el contexto escolar. Por eso la Declaración, que comenzó centrada en las “escuelas católicas”, se fue ampliando en sus miras a lo largo de sus diversas redacciones y variaciones y trató al final de dar criterios básicos sobre todo tipo de educación y sobre el abanico poliédrico de los diversos centros donde se recibe este don de la educación en general.

En una intervención conciliar de Mons. Henríquez, obispo auxiliar de Caracas, el 19 de noviembre de 1964, se daban las razones de por qué los primeros esquemas presentados para configurar esta declaración se consideraron insuficientes al centrar su atención en la escuela católica y no abrirse a muchos más ámbitos. Decía este obispo conciliar:

*“No toda la educación cristiana se debe hacer depender de las escuelas católicas... La Iglesia tiene obligación de educar cristianamente a todos los bautizados y no únicamente a los alumnos de escuelas católicas. Las escuelas católicas no son un fin en sí mismas sino un medio. No olvidemos que el número de niños y jóvenes católicos que van a las escuelas no profesionales aumentará en el futuro. Y es un hecho que muy a menudo la Iglesia está ausente de las escuelas del Estado, ya que se considera una competencia el entrar en ellas. No obstante la Iglesia tiene el deber de estar presente y dar testimonio de Cristo en todas partes.*

*En nombre de ciento doce obispos concluyo:*

*- Procuremos promover las vocaciones de profesores que enseñan en las escuelas del Estado. Y no veamos todo en función de la escuela, sino pensemos que la escuela no es un fin sino un medio para lograr la educa-*



*ción. Otros medios hoy invaden el mundo, como son los diversos cauces de comunicación social (prensa, radio, televisión, etc)*

*- Reservemos a los sacerdotes para la evangelización propiamente dicha y pongamos a los laicos como profesores de nuestras escuelas.*

*- Busquemos, no tanto la cantidad, sino la calidad [evangélica] de nuestras escuelas” (cf. nº 7).*

Después de intervenciones de varios obispos en este sentido, el esquema tomó otra orientación y el texto terminó ampliando sus miras hacia la educación como fuente de valores humanos amplios y no sólo como recurso para la cultura y la evangelización. Por eso recuerda el Documento conciliar, con discreta reserva y moderación de términos, que en muchos países se han encontrado dificultades para ejercer el derecho a la educación según las preferencias de la familia. Insiste en la demanda de libertad, sobre todo después de las polémicas surgidas en el aula conciliar sobre libertad religiosa, tema que resultó ser el más conflictivo del Concilio.

4. Se reclama en el texto, además del respeto a los padres, el debido a la misma Iglesia por parte de los poderes públicos en todos los países de la tierra. Pues la Iglesia quiere ser testigo del mensaje evangélico y no institución competitiva con otras instancias sociales como son el Estado y la misma sociedad que puede generar en su seno multitud de alternativas educadoras.

El documento al final dejó muy clara su intención de orientar la labor educadora. Pero también dejó muy claro la justificación de que la Iglesia quiere tener libertad en las escuelas propias de los católicos, que deben servir de modelos de humanismo, pluralismo y apertura para todas las escuelas en las que se forman los niños y los jóvenes. *“Este sagrado Concilio proclama el derecho de la Iglesia a establecer y dirigir libremente escuelas de cualquier grado y orden, derecho declarado ya en muchos documentos del Magisterio eclesial, recordando al mismo tiempo que el ejercicio de ese derecho contribuye en gran manera a la libertad de la conciencia, a la protección de los derechos de los padres y al progreso de la misma cultura” ( nº 8).*

5. La segunda parte del documento analizaba el derecho a tener “universidades y facultades” propias por parte de la Iglesia. Y se preocupa, no sólo por las Universidades promovidas por instituciones de Iglesia, sino por todas las demás, sean públicas o privadas, reclamando la posibilidad de hacerse presente en todas las estructuras sociales, preferentemente en

las destinadas a los jóvenes. La razón es sencilla: *"La suerte de la sociedad y de la misma Iglesia está íntimamente conectada con el aprovechamiento de los jóvenes dedicados a los estudios superiores. Por eso los pastores de la Iglesia no sólo han de preocuparse de la vida espiritual de los alumnos que frecuentan las Universidades católicas, sino que han de ser solícitos con todos los demás"* (nº 6).

La Iglesia tuvo desde los primeros tiempos de su Historia milenaria una atención preferente a todos los ámbitos culturales de naturaleza superior, que luego se llamarían Estudios Generales y más tarde Universidades. En ellos se gestó la cultura superior, que terminó siempre iluminando la sociedad. No es cierto que fueron las "madrazas" de las mezquitas, con su potente influjo social en Oriente y Occidente, las que inspiraron los estudios generales de las catedrales. Cinco siglos antes de Mahoma se multiplicaron las inquietudes por la cultura de altura. Basta recordar las figuras de S. Justino, de Tertuliano, de Orígenes, de S. Agustín, de S. Basilio y de S. Benito para intuir lo que la Iglesia pensó siempre de los centros superiores, de las Universidades y de la formación en los seminarios de las diversas diócesis, al menos desde los decretos del concilio de Trento al respecto.

Es normal que el documento, por lo tanto, reclamara una revisión de las universidades promovidas en todos los países del mundo por la Iglesia y que reclamara el interés de que los miembros cristianos ejerzan su labor en los centros no católicos. El texto dice: *"Puesto que la suerte de la sociedad y de la misma Iglesia está íntimamente conectada con el aprovechamiento de los jóvenes dedicados a los estudios Superiores, los pastores de la Iglesia no sólo han de preocuparse de la vida espiritual de los alumnos que frecuentan las Universidades católicas, sino que, solícitos de la formación espiritual de todos sus hijos, con las consultas oportunas entre los Obispos, han de procurar también que en las Universidades no católicas existan residencias y centros universitarios católicos, en los que sacerdotes, religiosos y seglares, bien preparados y cuidadosamente elegidos, presten ayuda permanente espiritual e intelectual a la juventud universitaria. A los jóvenes de mayor ingenio, tanto de las Universidades católicas como de las demás, que ofrezcan aptitudes para la enseñanza y para la investigación, hay que prepararlos esmeradamente e incorporarlos a la enseñanza* (nº 10 y 11).

\* \* \*

Es interesante releer 50 años después las ideas y las sentencias de esta Declaración sobre la educación cristiana y contrastar la resonancia que tuvo en su momento y compararla con la que puede tener hoy. A mediados del siglo XX media humanidad, la dominada por el comunismo, era objeto de observación temerosa por la otra media. *“El comunismo que impera en gran parte de la humanidad, constituye uno de los signos más evidentes de los tiempos. Si no hablamos de él, ¿cómo nos juzgará la Historia”* decía Mons. Bollati, arzobispo de Rosario, Argentina el 24 de octubre de 1964<sup>8</sup>.

Ha pasado medio siglo y han variado las ópticas sociales y los criterios de la Iglesia. Entonces se leyeron las conclusiones conciliares en este terreno y en aquel momento y se vieron como un reclamo de libertad terriblemente amenazada. Eran momentos de represión en la media Europa oriental y en prácticamente toda Asia. Hoy la libertad ha aumentado, al menos en muchos países. Entonces Europa estaba saliendo todavía de la pobreza sembrada por una Guerra mundial que llenó los campos de ruinas y los corazones de amargura.

Leer este texto ante el muro de Berlín y en una sociedad en la que el analfabetismo afectaba a más de la mitad de la humanidad, que no llegaba a los cuatro mil millones de habitantes, era una cosa. Leerlo hoy cuando el tal muro no existe, en Alemania claro, y cuando la guerra en Europa es un recuerdo y al llegar la humanidad a los siete mil millones de habitantes, es algo muy diferente.

Al recordar el valor de la educación como cauce de la libertad y como emblema de vanguardia en la promoción de los derechos humanos, la Iglesia hacía entonces un servicio gigantesco a la humanidad. Hoy sigue en la brecha.

Cierto es que los principios son perdurables y las realidades sociales son pasajeras. Hoy nos parece pobre la Declaración. Entonces, sobre todo en el mundo de la cristiandad, pareció más rica. Hasta qué cierto punto fue iluminadora en los grandes torbellinos de cultura, de la tecnología y de la comunicación y de liberalismo ético y laicismo ideológico, sigue siendo difícil de cuantificar a medio siglo de distancia. Hay una resonancia que impresiona. Han pasado cincuenta años y se sigue hablando del Concilio Vaticano II como si fuera muy reciente. Se olvidan las encíclicas de los papas, se olvidan los congresos, los documentos internacionales envejecen y hasta los atropellos de la Historia como son las guerras pasan.

---

<sup>8</sup> H. FRESQUET. *Op. cit.* pg. 831.

Pero los documentos del Concilio Vaticano II se siguen citando con vigor juvenil.

Por eso es bueno recordar el gran principio de la libertad en la educación y el gran desafío de la necesidad de la cultura que esta Declaración promocionó y sigue recordando con vigor incomparable (n° 8).

El deber de la educación fue una gran afirmación que la Iglesia contribuyó a difundir. Acaso sea la mejor prueba el reclamo de que la Declaración hizo en su pórtico como documento. *"Corresponde a la Iglesia, no sólo el ser reconocida también como sociedad humana capaz de educar, sino, sobre todo, porque tiene el deber de anunciar a todos los hombres el camino de la salvación, de comunicar a los creyentes la vida de Cristo y de ayudarles con preocupación constante para que puedan alcanzar la plenitud de esta vida. La Iglesia, como Madre, está obligada a dar a sus hijos una educación que llene toda su vida del espíritu de Cristo y al mismo tiempo ofrece a todos los hombres su colaboración para que se asegure el bien de la sociedad terrena y la construcción de un mundo que debe configurarse de manera más humana"* (n° 3).

Aunque parezca, y acaso sea verdad, que esta Declaración Gravisimum Educationis Momentum fue poco discutida en el aula conciliar, y tal vez quede en el lector una impresión desenfocada de lo que el Concilio supuso en todos los aspectos tratados en la magna Asamblea, es preciso terminar estas breves ideas elevando un homenaje de gratitud a todos los que hicieron posible aquella grandiosa obra, que fue el gran acontecimiento del Vaticano II, el más grande de los veinte que se han celebrado en la milenaria historia de la Iglesia<sup>9</sup>.

Y podemos encontrar una correcta impresión en las palabras de un testigo de los que más trabajaron en el secreto y en la eficacia en la organización del acontecimiento. Mons. Pericles Felici, secretario general del Concilio, decía en una conferencia al poco tiempo de la clausura conciliar:

*«Con la experiencia adquirida en estos años, puedo afirmar que la acción del Espíritu Santo se ha hecho sentir en este Concilio, mientras que con segura fe me atrevo a predecir que otras y mayores manifestaciones de la acción del Espíritu Santo llegaremos a ver en los años venideros. El Concilio ha quedado, en cuanto obra humana, contenida en decenas de volúmenes impresos, en millares de opúsculos, con los esquemas de los*

---

<sup>9</sup> Muchas de las ideas están sugeridas o refrendadas por los textos y conferencias de "Concilio Vaticano II. 40 años después. IX Jornadas Agustiniánas, celebradas en Madrid los días 11 y 12 de marzo de 2006". Editorial Agustiniánas. Madrid 2006.

*decretos y de las constituciones reelaborados muchas veces, en kilómetros de cinta magnetofónica con las intervenciones de los padres conciliares, en la estadística y en los archivos de la Secretaría, en todo el aparato externo de organización técnica y administrativa, en las frecuentes y amplias informaciones emanadas de la oficina de prensa.*

*Un millar casi de personas, provenientes de todas las naciones y dotadas de las cualidades y de la experiencia más diversa, han colaborado en las comisiones preparatorias para elaborar el ingente material de estudio que debía ser examinado y discutido en el Concilio. A continuación, cerca de dos mil quinientos padres, en sesiones de diez semanas de duración cada una de las etapas, previo el estudio de los peritos, han ponderado atentamente cada frase y cada palabra de los esquemas presentados a la discusión conciliar. Trabajo de la inteligencia y de la voluntad humanas verdaderamente inmenso, que servirá entre otras cosas para esclarecer la doctrina y para la revisión y el aggiornamento de la disciplina eclesíastica.*

*Ciertamente, en este inmenso cuadro hay también sombras, lagunas, incertidumbres, contrastes, aspectos negativos. También esto es obra humana, que demuestra los límites de la inteligencia y de la naturaleza.*

*Pero debo también afirmar, con toda la fuerza de la verdad, que las luces han sido, más allá de todo posible parangón, más numerosas y más intensas que las sombras, y que las cualidades han superado a los defectos”<sup>10</sup>.*

Y evidentemente también esto puede decirse de nuestra Declaración sobre la educación cristiana, cuyo recuerdo se nos viene a la memoria 50 años después de que se elaborara, se discutiera y se publicara por la Iglesia. Podemos resaltar su humildad y su grandeza: su humildad porque fue de los textos más sencillos del Concilio; su grandeza, porque fue refrendado por 2.290 obispos del mundo y porque sólo 35 no se enteraron del todo de lo que decía en ella, que de haberse enterado, claro que la hubiera apoyado con su “placet”.

---

<sup>10</sup> Pericles FELICI (Cardenal Secretario del Concilio). *El largo camino del Concilio*. Madrid, Ediciones Palabra. 1967, pg. 292.

## El mundo de los pobres en *Gaudium et spes*

RAMÓN SALA, OSA\*

**RESUMEN:** La Constitución pastoral *Gaudium et Spes* es un documento peculiar e inacabado. Nace con la vocación de ser continuamente contextualizado y actualizado (GS 91b). Contempla a la Iglesia en el mundo de hoy. Uno de los escenarios de ese mundo de hoy es el de la pobreza. El presente artículo estudia la GS desde la perspectiva de los pobres. El compromiso con los pobres es una tarea permanente de la misión de la Iglesia y, hoy representa, además, un signo inequívoco de su credibilidad.

**PALABRAS CLAVE:** Vaticano II - *Gaudium et Spes* - pobres - mundo - recepción del Concilio.

**ABSTRACT:** The Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* is a singular and unended document. It was born with the vocation of being continually contextualized and updated (GS 91b). It contemplates the Church in the World of Today. One of its stages is the poverty. This article studies GS under the poor's point of view. The commitment to the poor is a permanent task in the mission of the Church and, nowadays, it represents as well an unequivocal sign of her credibility.

**KEY WORDS:** Vatican II - *Gaudium et Spes* - poor - world - reception of the Council.

La Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS) es el documento más extenso del Concilio Vaticano II y uno de los más complejos producidos por el magisterio conciliar de la Iglesia. Una Constitución singular tanto

---

\* Profesor del *Estudio Teológico Agustiniانو* (Valladolid).

en la forma como en el fondo. En la forma, porque no existe ninguna otra “Constitución Pastoral”. En el fondo, porque aborda una temática nueva y variada. Se comprende que durante el Concilio, algunos Padres la denominaran, más o menos irónicamente, como el “famoso esquema XIII”, el “esquema sin nombre” e incluso el “arca de Noé”. Lo cierto es que medio siglo después de su promulgación, sigue suscitando un vivo interés. Los estudiosos del Vaticano II la consideran “clave interpretativa” de un Concilio que, por voluntad expresa de Juan XXIII, se autodefinió como “pastoral”. La recepción del Vaticano II en España se ha producido primariamente desde la doctrina de la Constitución pastoral<sup>1</sup>.

Comentando este documento conciliar, Luis González-Carvajal dice que sobre la GS “quedan algunas cosas por decir y muchas más por hacer”<sup>2</sup>. Cuenta al final de su libro que una de las primeras comunidades de S. Francisco de Asís poseía un manuscrito del NT, algo totalmente insólito en una época en que “un NT valía más que un caballo”. Cierta día una pobre viuda fue a pedir limosna a los mendicantes. Como no tenían otra cosa que aquel ejemplar, sin dudarle, Francisco le entregó el preciado tesoro de la comunidad para que lo vendiera, “porque mejor es hacer lo que dice la Biblia que leerla”. Y concluye el autor: “Sin duda, también es mejor hacer lo que dice la GS que leerla (aunque, evidentemente, no hay que contraponer lo uno a lo otro)”.

En la presente exposición me voy a limitar a hacer una lectura de lo que dice la cuarta Constitución del Vaticano II sobre un tema que no trata sistemáticamente, pero que la atraviesa de principio a fin, y que ha tenido una incidencia notable en estos 50 años de Postconcilio. Me refiero al tema de la Iglesia y la pobreza en el mundo. Pero antes, como premisa, es preciso recordar muy brevemente la peculiaridad del documento que comentamos.

### **Introducción: Peculiaridad de un documento inacabado**

GS resulta un documento singular desde distintos puntos de vista:

#### *A) Destinatarios*

Es el primer texto de un concilio dirigido expresamente no sólo a los fieles cristianos, sino “a todos los hombres” (GS 2a).

<sup>1</sup> Cf. R. BLÁZQUEZ, “Postconcilio y eclesiología en España” en J.M. LABOA, ed., *El postconcilio en España*, Madrid 1988, 187-217; A. M. UNZUETA, *El Vaticano II en una Iglesia local* (Cuadernos Deusto 3), Bilbao 1995; H. RAGUER, *Réquiem por la cristiandad. El Concilio Vaticano II y su impacto en España*, Barcelona 2006.

<sup>2</sup> L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Iglesia en el corazón del mundo*, Madrid 2005, 17.

### B) Metodología

Es también el primer documento conciliar que utiliza un método inductivo<sup>3</sup>. Parte del análisis de la situación actual ("*La condición del hombre en el mundo de hoy*"), para desarrollar la exposición en dos partes: la primera de carácter doctrinal ("*La Iglesia y la vocación del hombre*") y la segunda destinada a atender "*Algunos problemas más urgentes*" (el matrimonio y familia, la cultura, la economía, la política y la paz).

### C) Proceso de elaboración

Se trata del único documento del Vaticano II querido expresamente por el Papa Juan<sup>4</sup>, cuya temática no estaba prevista entre los esquemas de las comisiones preparatorias, y que se va a ver enriquecido con las orientaciones de todos los demás documentos fruto del Concilio: desde la concepción de la Iglesia (*Lumen Gentium*) hasta la del carácter inalienable de la dignidad humana (*Dignitatis Humanae*).

### D) Recepción

Quizás la mayor novedad de este documento es la de llevar incorporada su recepción. Por primera vez en la historia de los concilios, GS fue promulgada con la conciencia de su no definitividad, es decir, de la necesidad de ser contextualizada y actualizada. Esta condición se explicita en el número que introduce la *Conclusión* de la Constitución pastoral:

Ciertamente, ante la inmensa diversidad de situaciones y de formas de cultura humana en el mundo, esta propuesta, en la mayoría de sus partes, presenta deliberadamente un carácter general; más aún, aunque pro-

---

<sup>3</sup> Lo había estrenado Juan XXIII en *Mater et Magistra* (1961). Consta de "tres fases: primera, examen completo del verdadero estado de la situación; segunda, valoración exacta de esa situación a la luz de los principios; y tercera, determinación de lo posible o de lo obligatorio para aplicar los principios de acuerdo con las circunstancias de tiempo y lugar. Son tres fases de un mismo proceso que suelen expresarse con estos tres verbos: ver, juzgar y actuar" (MM 236). Después de la Escritura, esta encíclica es la fuente más citada en GS (17 veces).

<sup>4</sup> Dejó constancia de ello un mes antes de la solemne apertura del XXI Concilio Ecuménico en su célebre radiomensaje "Ecclesia Christi lumen gentium" (11 de septiembre de 1962). La idea de un documento específico sobre "la Iglesia *ad extra*" fue acogida por el Concilio al final del Primer Período de sesiones gracias a la importante intervención del card. Suenens (Malinas) en el aula conciliar (4 de diciembre). Al día siguiente recibió el apoyo decisivo del card. Montini, que cuando el Concilio reemprenda sus trabajos en su segunda etapa sería ya Pablo VI.



clama la doctrina ya recibida en la Iglesia, dado que se trata no pocas veces de realidades sometidas a incesante evolución, *deberá ser todavía continuada y ampliada* (GS 91b).

Quiere decir que GS ha sido dada a las generaciones postconciliares para que sea recibida e interpretada, atendiendo, en primer lugar, “a la inmensa diversidad de situaciones y de formas de cultura humana en el mundo”. En el espíritu de este párrafo, está ya presente la exigencia de inculturación, o mejor, de contextualización de la enseñanza del Concilio. En otras palabras, el proyecto de Iglesia *ad extra* trazado por el Vaticano II en GS necesita ser encarnado en las distintas latitudes de la Iglesia universal y atendiendo a las condiciones específicas de las Iglesias locales.

Y por otra parte, en segundo lugar, dado que se trata de “realidades sometidas a incesante evolución”, la Constitución pastoral está llamada a *aggiornamento*, a ser continuamente puesta al día, releída, reinterpretada en atención a los nuevos signos de los tiempos. Obviamente el mundo de hoy no es el de los años 60'; los tiempos han cambiado.

Teniendo esto en cuenta, con la perspectiva de los 50 años transcurridos, nos interrogamos sobre los pobres en el mundo y en el hoy de la GS. ¿Qué tiene todavía que decir al respecto este documento conciliar?

No han faltado quienes han observado que GS contempló el mundo con una mirada “eurocéntrica” y en un momento histórico determinado para cuestionar su vigencia en otras circunstancias espacio-temporales. Se trataría de un documento occidental y obsoleto. Tan precipitada conclusión no resiste, sin embargo, un análisis riguroso del significado que la propia Constitución pastoral da a las nociones de “mundo” y de “hoy”. En ella “mundo” es el mundo de los hombres, el género humano, la familia humana universal (cf. GS 2b). Se pone el acento no sobre el cosmos, sino sobre la humanidad. Tiene, por tanto, un valor antropológico y social universal más allá de las diferencias geográficas o culturales. Por otra parte, el “hoy” de GS tampoco es cronológico, sino cristológico: Cristo, el mismo ayer, hoy y siempre, alfa y omega, principio y fin de la historia humana (cf. GS 10b; 45). Cristo es el sentido de la totalidad del tiempo, en quien se recapitula el misterio de la historia. Esta es, en definitiva, la clave de su permanente actualidad<sup>5</sup>. El mundo como “Teatro de la historia del géne-

---

<sup>5</sup> Cf. A. NIRAPPEL, “Towards a Definition of the Term ‘World’ in *Gaudium et Spes*”: *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 48 (1972) 89-126; G. CAVIGLIA, “Gesù Cristo, ‘punto focale dei desideri della storia e della civiltà’ (GS 45), incontro affascinante tra eternità e tempo”: *Salesianum* 54 (1992) 41-78.

ro humano” es contemplado por la Constitución Pastoral en dos escenarios: el de la modernidad secularizada (el mundo del progreso, de la ciencia y la técnica) y el de los pobres (el mundo de las injusticias, de la exclusión y las desigualdades)<sup>6</sup>. A éste último escenario nos vamos a referir en las páginas que siguen<sup>7</sup>.

La exposición está dividida en dos partes. En la primera parte, siguiendo un procedimiento sincrónico, se retoman y comentan los principales textos de GS sobre la materia que nos ocupa. En la segunda, de carácter diacrónico, se recorren las etapas de su recepción en el Postconcilio. Para terminar se ofrecen algunas reflexiones conclusivas.

## 1. “Los gozos y las esperanzas... sobre todo de los pobres”

### 1.1. *Praesertim pauperum* (GS 1)

Los gozos y las esperanzas<sup>8</sup>, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, *sobre todo de los pobres y de todos los afligidos*, son también gozo y esperanza, tristeza y angustia de los discípulos de Cristo y no hay nada verdaderamente humano que no tenga resonancia en su corazón (GS 1).

Ya las palabras iniciales del *Proemio* de la Constitución pastoral ponen de relieve que su mensaje universal se dirige en primer lugar a dar respuesta a las aspiraciones y al dolor “sobre todo de los pobres y de todos los afligidos”. Son ellos los que mejor encarnan para la Iglesia las esperanzas y las angustias de la humanidad en el mundo actual<sup>9</sup>. A lo largo de la primera parte del documento esta atención prioritaria a los pobres (se

<sup>6</sup> Cf. S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 383-388.

<sup>7</sup> Cf. R. SALA, “En el mundo por los pobres. El legado de *Gaudium et spes*” en I. GONZÁLEZ MARCOS, *Concilio Vaticano II. 40 años después*. IX Jornadas Agustinas, Madrid 2006, 153-189.

<sup>8</sup> Aquí hemos preferido usar el plural de la expresión original francesa (*Les joies et les espoirs*), aunque en el texto oficial latino se use el singular. Pero, salvo que se indique otra cosa, se citan los textos de GS según la edición bilingüe de la Conferencia Episcopal Española (*Concilio Ecueménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones*, Madrid 1993, 298-499).

<sup>9</sup> La perspectiva de la esperanza de la humanidad preside todo el documento según la intención manifestada por los redactores de la subcomisión central que en Ariccia (esq. III) decidieron modificar significativamente el orden de la formulación inicial del texto de Zurich (esq. II): se sustituye “*Gaudium et luctus, spes et angor*” (*Acta Synodalia* III, V, 116) por “*Gaudium et spes, luctus et angor*” (*Ibid.*, IV, I, 435).

usa el sinónimo *egentes*) como destinatarios de la misión de la Iglesia en el mundo reaparece de nuevo de forma expresa en otras dos ocasiones: GS 21e y 42b. En este último número, perteneciente al cap. 4, que Congar llama “el corazón” de la GS<sup>10</sup>, a propósito de “la ayuda que la Iglesia procura ofrecer a la sociedad humana”, el texto señala que la Iglesia no se identifica con ningún sistema político, económico o social porque su “misión propia” es de orden religioso –obsérvese que no dice “espiritual”, sino “religioso”–. Ahora bien, precisamente en razón de ese fin, “según las circunstancias de tiempo y lugar”, esa misión incluye el *deber* de promover acciones de carácter temporal sobre todo al servicio de los pobres (GS 42b). También en el orden político cuando se trata de defender la dignidad de la persona humana y sus derechos fundamentales, como especificará más adelante la propia Constitución pastoral<sup>11</sup>. El principio enunciado en este pasaje constituye el punto de partida de un itinerario que conducirá, inmediatamente después del Concilio, a la opción preferencial de la Iglesia por los pobres.

Asumiendo la perspectiva hermenéutica desarrollada por la propia Constitución pastoral con su método inductivo, mostramos a continuación: el análisis descriptivo de la realidad de los pobres, el fundamento cristológico que ilumina esa realidad y las pautas de acción que propone la Iglesia, tal y como se exponen en GS. Como se podrá comprobar el lema “especialmente... los pobres”, de modo explícito (cf. GS 27b, 57f, 69, 84a, 86c), sirve de hilo conductor.

### 1.2. *Un signo de los tiempos*

La Constitución pastoral esboza en GS 4 una descripción general de los rasgos que caracterizan la situación del mundo. Junto a los “profundos y rápidos cambios” (GS 4b) y a la desorientación que provoca el progre-

---

<sup>10</sup> Adopta el mismo título general del documento anteponiéndole la expresión “*De munere*” y es efectivamente el puente entre la primera y la segunda parte. Cf. Y. CONGAR, “El papel de la Iglesia en el mundo de hoy (1ª parte, capítulo IV)” en Y. CONGAR – M. PEUCHMAURD, eds., *Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral ‘Gaudium et spes’* II, Madrid 1970, 373-403.

<sup>11</sup> GS 76e: “Ciertamente, las realidades temporales y las que en la condición humana trascienden este mundo están estrechamente unidas entre sí, y la Iglesia se sirve de medios temporales cuando su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios otorgados por la autoridad civil... Pero, la Iglesia debe poder, siempre y en todo lugar... emitir un juicio moral también sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas...”.

so en los campos del poder y saber humanos y en las normas que rigen la sociedad (GS 4c), describe como uno de "signos de los tiempos"<sup>12</sup> el clamor de los pobres (GS 4d). Lo hace por medio de contrastes: entre las enormes posibilidades de bienestar para todos y las mayorías que continúan sin cubrir las necesidades básicas ("todavía una enorme parte de la población mundial se ve afligida por el hambre y la miseria y es incalculable el número de los totalmente analfabetos"); entre la conciencia universal de la propia libertad y la aparición de "nuevos tipos de esclavitud social y psicológica"; entre la percepción del mundo como una "aldea global" ("la mutua interdependencia de unos con otros dentro de la necesaria solidaridad") y los conflictos (políticos, sociales, económicos, raciales e ideológicos) que dividen y amenazan a la humanidad.

Después de constatar la brecha existente "entre las categorías sociales de diverso género" y "entre naciones ricas, menos desarrolladas y pobres", la misma *Exposición introductoria* ofrece en GS 9 una magnífica descripción que ilustra de una forma gráfica quienes son los pobres a los que se refiere la Constitución pastoral:

De ahí que muchos exijan insistentemente aquellos bienes de los que se consideran privados por la injusticia o por un reparto no equitativo. Los países en vías de desarrollo... quieren participar de los beneficios de la civilización moderna, no sólo en el campo político, sino también en el económico, y desempeñar libremente su papel en el mundo. Sin embargo, aumenta cada día su distancia y muchas veces su dependencia, incluso económica, con respecto a las naciones más ricas que avanzan más rápidamente. Los pueblos que pasan hambre interpelan a los más opulentos. Las mujeres reivindican, allí donde aún no lo han conseguido, la igualdad de derecho y de hecho con los hombres. Los obreros y campesinos desean no sólo adquirir lo necesario para alimentarse, sino desarrollar mediante su trabajo sus dotes personales y participar en la ordenación de la vida económica, social, política y cultural. Ahora, por primera vez en la historia humana, los pueblos están persuadidos de que los beneficios de la cultura pueden y deben extenderse realmente a todos (GS 9b).

---

<sup>12</sup> En el documento hay otras alusiones más o menos explícitas (cf. GS 11a; 44b; 50b; 76ce; 87c; etc.). Se debe a *Pacem in terris* (1963) la introducción de la categoría evangélica de los "*signa temporum*" en el lenguaje del Magisterio. En esa encíclica designan en particular tres "fenómenos que caracterizan la época moderna": la promoción económica y social de las clases trabajadoras, el ingreso de la mujer en la vida pública y la nueva configuración política mundial (PT 21-25). Tanto GS como los demás documentos del Concilio (cf. PO 9b, AA 14c, UR 4a) emplean la expresión en el sentido moderno indicado.

Lejos de dar definiciones teóricas, este párrafo identifica a los “pobres” bajo una doble caracterización. En un primer nivel, englobando a poblaciones enteras del planeta: “los pueblos que pasan hambre”. Después se refiere igualmente a determinados colectivos marginados, en particular, las mujeres, el mundo obrero y los trabajadores del campo. Por otra parte, su condición se presenta también distinguiendo dos indicadores: los bienes económicos y los bienes culturales, “de los que se consideran privados por la injusticia o por un reparto no equitativo”. Desde el punto de vista económico, se subraya que aumenta la dependencia de los países pobres con respecto a los más ricos, y por otro lado, la legítima aspiración de las clases trabajadoras a participar en la ordenación de la vida económica. Desde el punto de vista del acceso a la cultura, se pone de relieve la convicción de que los beneficios de la civilización moderna deben ponerse al alcance de todos sin exclusiones.

### 1.3. *Cristo mismo clama en los pobres* (GS 88)

Varios pasajes de la Constitución pastoral iluminan a la luz de la Palabra de Dios la misión de una Iglesia comprometida en favor de los pobres. Recurriendo a textos neotestamentarios de claro contenido social, GS 27a, inculcando “el respeto a la persona humana”, insiste en el cuidado y la cercanía de la Iglesia a los más necesitados como una exigencia práctica y urgente. Primero, con la alusión implícita (nota 8) a dos versículos de la Epístola de Santiago (cf. Sant 2,15-16) y la referencia a la “parábola del pobre Lázaro” (nota 9, cf. Lc 16,19-31). Y a continuación, en el párrafo siguiente, con la cita textual del mensaje central de la “parábola del juicio final” (cf. Mt 25,31-46). Estamos ante la perícopa clave, según GS, para entender la predilección de la Iglesia por los pobres.

En nuestros días sobre todo, urge la obligación de acercarnos a cualquier otro hombre y servirle activamente cuando llegue la ocasión, ya se trate de un anciano abandonado por todos, de un trabajador extranjero injustamente despreciado, de un desterrado o de un niño nacido de una unión ilegítima..., del hambriento que interpela nuestra conciencia, recordándonos la palabra del Señor: *Cuántas veces hicisteis esto a uno de mis hermanos más pequeños, a mí me lo hicisteis* (Mt 25,40) (GS 27b).

Hay que observar que este pasaje comienza utilizando de nuevo el adverbio *praesertim* con la connotación teológica que tiene para nuestro tema, como ya se ha indicado. Sigue una enumeración de algunos “rostros de la pobreza” (ancianos, inmigrantes, exiliados, niños, hambrientos), sin otra pretensión que la de traducir con ejemplos actuales, el perfil de los

sujetos concretos con los que Cristo se identifica personalmente hoy al hilo de la parábola evangélica.

“La Iglesia... descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador, pobre y sufriente, se preocupa de aliviar su miseria y busca servir a Cristo en ellos...” (LG 8c). También la segunda parte de GS reconoce claramente el fundamento cristológico de la tarea de la Iglesia en el mundo de los pobres (cf. GS 72ab). La identificación de Cristo con el clamor de los pobres constituye el tema central de GS 88. Es un texto que se encuentra en el último capítulo de la segunda parte (cap. 5: *El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos*). Lleva el poco ingenioso título “Tarea de los cristianos en la prestación de ayudas”. Pero ahí se afirma de modo elocuente que:

Los cristianos deben cooperar de buen grado y de todo corazón en la construcción de un orden internacional con el respeto auténtico de las libertades legítimas y la amistosa fraternidad de todos, tanto más cuanto que la mayor parte del mundo sufre todavía tan gran necesidad, *que el mismo Cristo parece elevar su voz en los pobres* para provocar la caridad de sus discípulos. Por consiguiente, que no sirva de escándalo para los hombres que algunas naciones, cuya población muchas veces es en su mayoría cristiana, tengan abundancia de bienes, mientras otras se ven privadas de lo necesario para vivir, atormentadas por el hambre, las enfermedades y todo tipo de miseria. Pues el espíritu de pobreza y el de caridad son gloria y testimonio de la Iglesia de Cristo (GS 88a).

En el llamado “sacramento del pobre” se significa el modelo por excelencia de la responsabilidad hacia el hermano necesitado. De aquí GS extrae auténticos imperativos que apelan al compromiso social de los cristianos.

#### 1.4. *El compromiso por los pobres*

Aplicando “los principios y las luces que manan de Cristo” (GS 46b) a la problemática concreta del mundo actual en sus diversos ámbitos (familiar, cultural, socio-económico, político e internacional), toda la segunda parte de la Constitución pastoral se presenta como un “programa de praxis”<sup>13</sup>.

Naturalmente el capítulo 3 (“*La vida económico-social*”) ofrece abundantes orientaciones en este sentido, retomando las directrices del magisterio pontificio en materia económica (cf. GS 63-72). Pero el com-

---

<sup>13</sup> Y. CONGAR, “El papel de la Iglesia en el mundo de hoy”, 375.

promiso de la Iglesia con los pobres es subrayado con especial énfasis a lo largo del capítulo 5, al tratar de la paz<sup>14</sup>.

Analizando las causas de las guerras, se recuerda que para construir la paz hay que erradicar las injusticias y que “no pocas de ellas provienen de las excesivas desigualdades económicas” (GS 83). La pobreza no es sólo la consecuencia de las guerras, sino también una de sus causas principales. Hoy diríamos que no hay tráfico de armas en los países pobres porque haya guerras; sino al revés, que hay guerras en los países pobres porque se gasta en armamento lo que no se gasta en otras cosas. Se reclama también la necesidad de un ordenamiento internacional que proteja el bien común universal, sobre todo (*praesertim*) en “numerosas regiones que sufren todavía una miseria intolerable”. A tal fin, se insta a los organismos internacionales a adoptar medidas globales tendentes a cubrir las necesidades básicas (alimenticias, sanitarias, educativas, laborales) de los pueblos y, en particular, a “fomentar el progreso general de las naciones en vías de desarrollo”, “socorrer en sus sufrimientos a los prófugos” o “ayudar a los inmigrantes y a sus familias” (GS 84).

En el ámbito de “la cooperación internacional en el campo económico” se subraya la imposibilidad de ayudar a los países pobres sin modificar las leyes vigentes del comercio internacional, indicando que, además, “con generosidad y sin ambición”, “los países desarrollados deben prestar otras ayudas en forma de donativos, préstamos o inversiones” (GS 85b). Y entre las “normas oportunas” que propone GS 86 se reafirma “el deber gravísimo” de respetar las reglas de un comercio justo entre los países ricos y los pobres (cf. GS 86bc). En el mundo de hoy el antiguo proverbio “No le des peces, enséñale a pescar”, que ha servido durante mucho tiempo para ilustrar las tareas de carácter promocional, es evidente que resulta insuficiente. Porque la gente ha aprendido a pescar y se sigue muriendo de hambre. Hoy ya no basta con saber pescar (hace falta también que te concedan la licencia de pesca, que las industrias no contaminen los ríos, que se pague lo justo al vender el pescado, que la familia del pescador tenga para comer cuando él ya no pueda pescar...).

También ante el fenómeno de la explosión demográfica de los pueblos del tercer mundo, la Constitución pastoral insiste en la urgencia de la cooperación de los países ricos. En concreto dice que contribuirían a

---

<sup>14</sup> En 1965, mientras se debatía esta cuestión en el aula conciliar, un grupo internacional de 20 mujeres pertenecientes a la “comunidad del Arca”, se trasladó a un convento romano y realizó un ayuno de 10 días –con permiso de Pablo VI– para pedir que Dios iluminara a los padres conciliares ante tan importante tema.

mejorar mucho las condiciones de vida de los pobres poniendo a su disposición los avances de la técnica con el fin de "conseguir lo necesario para el sustento y la adecuada instrucción de los hombres" (GS 87a). Se reclama la ayuda técnica puesta al servicio de la alimentación y la educación de la infancia. Las políticas de control de la natalidad impuestas desde fuera a base de "gomas", además de inaceptables por injustas, sólo ponen "parches" y resuelven en falso el problema de la superpoblación. Por supuesto, hay que prevenir el SIDA y es necesaria la planificación familiar (GS 50b). Pero repartir condones alegremente no es más que una estrategia premeditada para tapar el problema de la pobreza y, lo que es más grave, para privar a los pobres de su única riqueza: la gente.

Como colofón, GS 90, el último número de la segunda parte de la Constitución pastoral, sienta las bases del organismo que encarna el compromiso permanente de la Iglesia con la causa de los pobres:

El Concilio, teniendo en cuenta la inmensidad de las calamidades que oprimen todavía ahora a la mayor parte de la humanidad y para fomentar en todas partes juntamente la justicia y el amor de Cristo hacia los pobres, juzga muy oportuna la creación de algún organismo de la Iglesia universal que tenga como misión estimular al conjunto de los católicos para promover el progreso de las regiones indigentes y la justicia social entre las naciones (GS 90c).

Este pasaje sugiere los dos principios fundacionales que inspirarán la creación de la *Pontificia Comisión para la Justicia y la Paz*<sup>15</sup>: "fomentar en todas partes juntamente la justicia y el amor de Cristo hacia los pobres", o traducido al lenguaje secular, "promover el progreso de las regiones indigentes y la justicia social entre las naciones". Las múltiples iniciativas de este dicasterio velan por mantener vivo para la posteridad un legado inestimable de GS a la Iglesia.

## **2. De la Iglesia en el mundo a la opción por los pobres**

A punto de terminar el Concilio, el 16 de noviembre de 1965, mientras en el aula conciliar se discutía todavía el esquema que se iba a convertir en la GS, un grupo de obispos, que se habían reunido periódica-

---

<sup>15</sup> Motu proprio *Catholicam Christi Ecclesiam* (6 de enero de 1967): AAS 59 (1967) 27. Cf. PP 5; OA 52. Será elevada a Consejo Pontificio en 1976.



mente en el Colegio Belga de Roma para estudiar el tema “*L’Eglise et les pauvres*”, celebró una eucaristía en las catacumbas de santa Domitila. Con tal ocasión se hizo público un documento de 13 puntos conocido como “esquema XIV” o “pacto de las catacumbas”. Redactado en portugués, fue presentado por mons. H. Cámara, arzobispo de Recife (Brasil). Es un precioso testimonio de la voluntad de la Iglesia del Vaticano II de convertirse a la causa de los pobres<sup>16</sup>.

Otros movimientos de renovación (como el bíblico, el litúrgico o el patrístico) habían preparado el Concilio y recibieron acogida oficial en sus documentos. Pero, en realidad, ha sido el movimiento de conversión de la Iglesia a los pobres el que, de una forma silenciosa, casi imperceptible en sus inicios y pese a ambigüedades y altibajos, ha marcado de un modo más decisivo los años del Postconcilio.

La mayoría de los autores coinciden en señalar dos períodos de recepción de GS. Durante la primera etapa (1966-1985), la Iglesia emprende un itinerario que asocia indisolublemente la tarea evangelizadora con el compromiso por los pobres<sup>17</sup>. Una trayectoria que avanza desde *Populorum progressio* (1967) y que desembocará, a través de Puebla (1979), en el *Sínodo extraordinario sobre el Concilio* (1985). A raíz de esa primera revisión oficial del Vaticano II se abrió una nueva fase que ha tenido su último punto de referencia con ocasión del Jubileo. Repasamos los momentos más significativos de cada una, siempre en relación con nuestro tema.

### 2.1. De Medellín a Roma

Pablo VI fijaba la ruta a seguir en la encíclica *Populorum progressio* (PP): “nuestra caridad por los pobres del mundo –y son legión infinita– debe hacerse cada vez más atenta, más activa, más generosa” (PP 76). Este documento, que representa, junto con la *Redemptor hominis* (1979), el mejor comentario del magisterio a la GS<sup>18</sup>, va a acuñar la frase “los po-

<sup>16</sup> Cf. J. L. MARTÍN DESCALZO, *Un periodista en el Concilio IV*, Madrid 1966<sup>3</sup>, 490-493.

<sup>17</sup> Cf. G. GIRARDI, “De la ‘Iglesia en el mundo’ a la ‘Iglesia de los pobres’”. El Vaticano II y la teología de la liberación” en C. FLORISTÁN – J.J. TAMAYO, eds., *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 429-463.

<sup>18</sup> En 1995, con ocasión de los 30 años de la Constitución pastoral, Juan Pablo II, evocando su participación directa en el proceso de su elaboración, confesará que “proprio l’intima conoscenza della genesi della *Gaudium et spes* mi ha consentito di apprezzarne a fondo il valore profetico e di assumerne ampiamente i contenuti nel mio magistero dalla prima encíclica” y que en la *Redemptor hominis* recoge “la eredità della Costituzione concii-

bres son cada vez más pobres, mientras los ricos se hacen cada vez más ricos" (PP 57) que hará fortuna en documentos pontificios sucesivos. Teniendo también a la Constitución pastoral como fuente directa de inspiración, pronto llegarán la carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971) y los sínodos sobre la justicia en el mundo (1971) y sobre la evangelización (1975). Fruto de este último, es la exhortación *Evangelii nuntiandi* (1975). Este documento ofrece una visión integral de la evangelización donde se reconoce abiertamente en el anuncio evangélico un mensaje de liberación, que incluye como una tarea ineludible la promoción humana y la lucha por la justicia. Paralelamente, en este período tienen lugar las asambleas del episcopado latinoamericano de Medellín y Puebla.

La II Asamblea General del CELAM (Medellín 1968) significó la recepción del Vaticano II en América Latina y simultáneamente el alumbramiento de la teología de la liberación (TL). Dedicaba expresamente uno de sus documentos (14) al tema de la pobreza. En él, tras distinguir sus diversas acepciones (carencia de bienes, pobreza espiritual, compromiso voluntario) y proclamar el deseo de una Iglesia "evangelizadora de los pobres y solidaria con ellos", se habla ya de dar "*preferencia efectiva* a los sectores más pobres y necesitados y a los segregados por cualquier causa" (*Pobreza* n. 9), siguiendo el ejemplo de Cristo. Pero va a ser el documento final de la siguiente asamblea, celebrada en Puebla (1979), el que consagre oficialmente por primera vez la expresión "opción preferencial por los pobres" (OPP): "Afirmamos la necesidad de conversión de toda la Iglesia para una *opción preferencial por los pobres*, con miras a su liberación integral" (n. 1134). Es un tema recurrente en todo el documento, además de tener asignado un capítulo propio (el primero de la cuarta parte). Ahí se explica el significado de la expresión:

El compromiso evangélico de la Iglesia, como ha dicho el Papa, debe ser como el de Cristo: un compromiso con los más necesitados (cf. Lc 4,18-21; *Discurso inaugural* III,3). La Iglesia debe mirar, por consiguiente, a Cristo cuando se pregunta cuál ha de ser su acción evangelizadora. El hijo de Dios demostró la grandeza de ese compromiso al hacerse hombre, pues se identificó con los hombres haciéndose uno de ellos, solidario con ellos, y asumiendo la situación en que se encuentran, en su nacimiento, en su vida y, sobre todo, en su pasión y muerte, donde llegó a la máxima expresión de la pobreza.

---

liare" (PONTIFICIO CONSIGLIO PER I LAICI, *Gaudium et spes. Bilancio di un trentennio* (Laici Oggi 39), Città del Vaticano 1996, 9-10).

Por esta sola razón, los pobres merecen una atención preferencial, *cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren*. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida y aun escarnecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama. Es así como los pobres son los primeros destinatarios de la misión y su evangelización es por excelencia señal y prueba de la misión de Jesús (nn.1141-1142).

La OPP nace en un contexto eclesial y con un contenido marcadamente cristológico, como el texto citado pone claramente de relieve. Se trata de una opción “exigida por la realidad escandalosa de los desequilibrios económicos” (n. 1154) sin otra finalidad que hacer a los pobres realmente partícipes del anuncio de Cristo Salvador (cf. n. 1153).

Inmediatamente la afortunada expresión va a encontrar eco en todas las latitudes de la Iglesia universal e incluso por parte de las otras iglesias cristianas, recibiendo el refrendo constante del Papa Juan Pablo II. A modo de ejemplo, podemos citar las enfáticas palabras del Pontífice en el mensaje de Navidad de 1984 al Colegio cardenalicio y a la Curia romana:

Aprovecho gustoso esta ocasión para reafirmar que el compromiso hacia los pobres constituye un motivo dominante de mi acción pastoral, la constante solicitud que acompaña mi servicio diario al pueblo de Dios. He hecho y hago mía tal “opción”; me identifico con ella. Y estimo que no podría ser de otra forma, ya que éste es el eterno mensaje del evangelio: así ha hecho Cristo, así han hecho los apóstoles de Cristo, así ha hecho la Iglesia a lo largo de su historia, dos veces milenaria<sup>19</sup>.

Al cumplirse el vigésimo aniversario de la clausura del Concilio se celebró en Roma el *Sínodo extraordinario de los Obispos sobre el Vaticano II* (1985). Representa la primera revisión oficial de la aplicación de sus enseñanzas a la vida de la Iglesia. En relación con la Constitución pastoral, el card. R. Etchegaray, presidente del Consejo Pontificio *Iustitia et Pax*, explicaba que la primera parte de GS había supuesto la reconciliación de la Iglesia no tanto con el mundo, sino más bien consigo misma.

---

<sup>19</sup> “Un’opzione, inoltre, basata essenzialmente sulla parola di Dio e non su criteri apportati da scienze umane o ideologie contrapposte, che frequentemente riducono i poveri a categorie socio-politiche o economiche astratte. Un’opzione però decisa e irrevocabile” (*Discorso ai cardinali e ai prelati della curia romana* n. 9: *Regno-doc.* 3 (1985) 72). Cf. *Discurso inaugural de la IV Asamblea del CELAM*, n. 16 (Santo Domingo, 12 de Octubre de 1992).

Según él, los dos últimos pontífices habían extraído de ella "no sólo el carácter ético de toda actividad social, sino el fundamento religioso de la ética social". Sobre el compromiso de la Iglesia del futuro con la causa de los pobres hay que reseñar la intervención del brasileño A. Lorscheider. Con la clarividencia de quien hablaba desde la propia experiencia pastoral volvía a auspiciar el tema roncalliano de la "Iglesia de los pobres", movida exclusivamente por la fidelidad a Cristo. Haciendo un balance de la recepción del texto conciliar el card. G. Danneels (Malinas) destacaba entre los aspectos positivos que la OPP había entrado a formar parte del pensamiento y de la praxis eclesial. En cambio, constataba entre los aspectos negativos el crecimiento de la pobreza y la miseria en los países pobres.

El *Mensaje a los fieles*, al invitar a la aplicación en profundidad de las cuatro constituciones del Vaticano II, proclama, parafraseando el párrafo inicial de la Constitución pastoral, que debe realizarse "en el servicio a los hombres y, sobre todo, a los pobres"<sup>20</sup>. Igualmente, tras expresar la voluntad "de llevar el Concilio a la práctica y a la vida de la Iglesia", el *Documento final* –"La Iglesia, bajo la Palabra de Dios, celebra el misterio de Cristo, para la salvación del mundo"– comienza empleando de nuevo el lenguaje de GS 1. En la última sección de su segunda parte, titulada "Misión de la Iglesia en el mundo", respecto a la actualidad de GS, señala que la situación de violencia y miseria que allí se constata sigue aumentando en el mundo, por lo que se requiere "una reflexión teológica nueva y más profunda que interprete tales signos a la luz del Evangelio". Posteriormente el documento sinodal aborda expresamente el tema de la "opción preferencial por los pobres y la promoción humana"<sup>21</sup> y entre las sugerencias finales propone que se estudie cómo llevarlas a la práctica. En definitiva, el Sínodo acreditaba y respaldaba el anhelo profundo de la OPP que animaba a la TL.

## 2.2. Del Segundo al Tercer milenio

A mediados de los años 80', el apogeo de la TL, a pesar de sus detractores, hacía patente que se había producido un histórico cambio de perspectiva en la recepción de la Constitución pastoral. Había convertido a los

<sup>20</sup> *Nuntius ad Christifideles III* en G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi. Seconda assemblea generale straordinaria (24 novembre-8 dicembre 1985)*, Roma 1986, 551.

<sup>21</sup> Cf. "Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi". *Relatio finalis II*, D, 6 (Ibid., 568-569).

pobres en los primeros interlocutores de la misión de la Iglesia en el mundo<sup>22</sup> y a la opción preferencial por ellos en una exigencia de auto-identificación de la Iglesia, diferente de la auto-conciencia que había manifestado en el Vaticano II, cuando su mirada se había fijado mayormente en las sociedades modernas secularizadas.

Entre el Sínodo de 1985 y el Jubileo del 2000 se desarrolló un segundo período de recepción de GS, caracterizado, en palabras del card. J. Ratzinger, por “la búsqueda de un nuevo equilibrio, después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo moderno”<sup>23</sup>. A nivel mundial la Iglesia asistía al final de la “guerra fría” y a la hegemonía del sistema económico neoliberal a escala planetaria. Una etapa en la que precisamente el compromiso de la Iglesia con los pobres, impulsado poderosamente durante el largo pontificado de Juan Pablo II y asumido aparentemente por todos, sin embargo va a ser un factor determinante de la polarización de las posiciones dentro de la Iglesia, hacia el recelo de los nostálgicos de la restauración o hacia la decepción de los patrocinadores de un Vaticano III.

En aquel momento, la OPP se había generalizado en el lenguaje de la Iglesia postconciliar. Con más o menos matices, no hay documento del magisterio de la época que renuncie a su empleo. Incluso la primera Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, *Liber-tatis nuntius* (1984), que cuestionaba ciertas “desviaciones” de la TL, tuvo buen cuidado en comenzar aclarando que “esta llamada de atención de ninguna manera debe interpretarse como una desautorización de todos aquellos que quieren responder generosamente y con auténtico espíritu evangélico a la *opción preferencial por los pobres*”.

En numerosas ocasiones el magisterio de Juan Pablo II ha reiterado la predilección de la Iglesia por los pobres<sup>24</sup>. Según la Carta encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS), conmemorativa del vigésimo aniversario (1987) de *Populorum progressio*, las palabras iniciales de GS expresan el “motivo fundamental” inspirador de todo el documento. Se parte de la

---

<sup>22</sup> Se hablaba entonces de la irrupción de los pobres como “nuevo sujeto histórico”. Cf. G. GIRARDI, “De la ‘Iglesia en el mundo’ a la ‘Iglesia de los pobres’. El Vaticano II y la teología de la liberación”, 445-446; L. SARTORI, “Sviluppi delle coordinate teologiche della *Gaudium et spes*” en *La costituzione conciliare Gaudium et Spes vent’anni dopo*, Padova 1988, 42-43.

<sup>23</sup> J. RATZINGER-V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, 72.

<sup>24</sup> Indica esa precedencia empleando, además de “*praesertim*”, otras expresiones como “*imprimis*” “*anteponens*”, “*optio*”, “*amor potior*”, “*cura praecipua*”, etc.

constatación del estado de "misericordia" en el que viven millones de seres humanos. Frente a esa situación, se recuerda que la Constitución pastoral quiere decir una palabra de "gozo y esperanza" (SRS 6). En esta encíclica el Papa considera que la perspectiva de la liberación se ha convertido en un "nuevo modo" de afrontar aquellas situaciones y en un principio de acción "noble y válido" (SRS 46). SRS 42 describe el alcance de "la opción o amor preferencial por los pobres" a cuatro niveles (personal, social, nacional e internacional):

Esta es una opción o una *forma especial* de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana, de la cual da testimonio toda la tradición de la Iglesia. Se refiere a la vida de cada cristiano, en cuanto imitador de la vida de Cristo, pero se aplica igualmente a nuestras *responsabilidades sociales* y, consiguientemente, a nuestro modo de vivir y a las decisiones que se deben tomar coherentemente sobre la propiedad y el uso de los bienes.

Pero hoy, vista la dimensión mundial que ha adquirido la cuestión social, este amor preferencial... no puede dejar de abarcar a las inmensas muchedumbres de hambrientos, mendigos, sin techo, sin cuidados médicos y, sobre todo, sin esperanza de un futuro mejor: no se puede olvidar la existencia de esta realidad. Ignorarlo significaría parecernos al "rico epulón", que fingía no conocer al mendigo Lázaro, postrado a su puerta (cf. Lc 16,19-31).

Nuestra *vida cotidiana*, así como nuestras decisiones en el campo político y económico, deben estar marcadas por estas realidades. Igualmente los *responsables de las naciones* y los mismos *organismos internacionales*... no han de olvidar dar la precedencia al fenómeno de la creciente pobreza. Por desgracia, los pobres, lejos de disminuir, se multiplican no sólo en los países menos desarrollados, sino también en los más desarrollados, lo cual resulta no menos escandaloso (SRS 42bcd).

En la carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (TMA) de 1994, con vistas a la celebración del año jubilar, el Papa identificaba en el diálogo "abierto, respetuoso y cordial" con el mundo y en el atento discernimiento en el testimonio de la verdad la tarea legada por la Constitución pastoral (cf. TMA 36). Y para el último año de la fase preparatoria del Jubileo, "recordando que Jesús vino a *evangelizar a los pobres* (Mt 11,5; Lc 7,22)", indicaba el imperativo de "subrayar más decididamente la *opción preferencial de la Iglesia por los pobres y los marginados*" mediante iniciativas concretas (p.e. condonación de la deuda).

Diferentes estudios aparecidos en la última década insinúan que con el Jubileo del nuevo milenio se habría inaugurado un nuevo período de

recepción de la GS<sup>25</sup>. Sea como fuere, lo cierto es que nuestro tema mereció una atención muy particular por parte de la carta apostólica con motivo de tal evento (2001). En efecto, el programa diseñado en *Novo Millennio Ineunte* (NMI) reconoce que el Concilio Vaticano II ha sido una gracia para la Iglesia del s. XX y nos ofrece “una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza” (NMI 57). Este documento repasa “el panorama de la pobreza” en el mundo, las pobreza de siempre y las nuevas (cf. NMI 50), y augura una apuesta más activa y concreta de la Iglesia por los más pobres en el milenio que se estrenaba:

Si verdaderamente hemos partido de la contemplación de Cristo, tenemos que saberlo descubrir sobre todo en el rostro de aquéllos con los que El mismo ha querido identificarse... (cita Mt 25,35-36). Esta página no es una simple invitación a la caridad: es una página de cristología, que ilumina el misterio de Cristo. Sobre esta página, la Iglesia comprueba su fidelidad como esposa de Cristo, no menos que sobre el ámbito de la ortodoxia<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> Cf. V. BOTELLA CUBELLS, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y Teología*, Salamanca-Madrid 1999, 21-52; L. BOEVE, “*Gaudium et spes* and the crisis of Modernity: the end of the dialogue with the World?” en M. LAMBERIGTS – L. KENIS, eds., *Vatican II and its Legacy*, Louvain 2002, 83-94; N. METTE, “*Gaudium et Spes* – Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil”: *Münchener Theologische Zeitschrift* 54 (2003) 114-126; D. MOLINA, “Iglesia-mundo: una relación cambiante”: *Sal Terrae* 92 (2004) 163-174; S. MADRIGAL, “Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II” en G. URIBARRI, ed., *Teología y Nueva Evangelización*, Bilbao 2005, 13-95; E. BORGMAN, “*Gaudium et spes*: el futuro olvidado de un documento revolucionario”: *Concilium* 312 (2005) 499-508; G. ROUTHIER, *Vatican II: hermeneutique et reception*, Québec 2006; A. MELLONI-G. RUGGIERI, *Chi ha paura del Vaticano II?*, Roma 2009; C. THEOBALD, *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source*, Paris 2009; S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, 195-206; M. VIDAL, “Recepción y hermenéutica del Concilio Vaticano II”: *Moralia* 35 (2012) 375-406; el monográfico sobre los cincuenta años del Vaticano II de *Concilium* 346 (2012), especialmente los arts. de P. Hünermann (319-333) y J. Sobrino (395-405).

<sup>26</sup> En el discurso de apertura de la IV Asamblea del Consejo Euménico de las Iglesias (Uppsala 1968), su presidente Visser’t Hooft presentó la cuestión de la opción por los pobres de la siguiente manera: “un cristianismo que haya perdido su dimensión vertical se habrá perdido a sí mismo. Pero un cristianismo que utilice las preocupaciones verticales como medio para rehuir responsabilidades ante los hombres no será ni más ni menos que una negación de la encarnación. Es hora de comprender que todo miembro de la Iglesia que rehuya en la práctica tener una responsabilidad ante los pobres es tan culpable de herejía como el que rechaza una de las verdades de la fe” (citado por A. GARCÍA LUCIO, “La caridad política: motor del compromiso social”: *Corintios XIII* (1998) 52). Por su parte, I. Ellacuría decía que “la OPP es una de las notas de la verdadera Iglesia, al nivel de aquellas que antiguamente definíamos como una, santa, católica y apostólica” (I. ELLACURÍA, “Las Iglesias latinoamericanas interpelan a la Iglesia de España”: *Sal Terrae* 70 (1982) 221).

No debe olvidarse, ciertamente, que nadie puede ser excluido de nuestro amor, desde el momento que "con la encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a cada hombre" [GS 22b]. Ateniéndonos a las indiscutibles palabras del Evangelio, en la persona de los pobres hay una presencia especial suya, que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos (NMI 49).

Es sumamente importante destacar que en este párrafo Juan Pablo II volvía a insistir en el fundamento cristológico de la opción por los pobres enlazando el pasaje de Mt 25 con la cita de GS 22, probablemente el texto más rico producido por el Vaticano II desde el punto de vista de la cristología y uno de los más comentados en el Postconcilio. Seguidamente, Juan Pablo II proclama que es la hora de "una nueva imaginación de la caridad" para que los pobres se sientan en la Iglesia como "en su casa", propugnando un estilo más eficaz y creíble de evangelización en el que necesariamente las obras deben seguir a las palabras (NMI 50).

Su sucesor, Benedicto XVI (2005-2012), ha dado pasos importantes para dotar de nuevos impulsos a la tarea de una nueva evangelización (NE), ya emprendida por los papas anteriores. Desde su primera encíclica (2005), *Dios es amor* (DCE), su magisterio ha puesto de relieve que uno de los lugares privilegiados de la NE es el de la caridad y, "sobre todo", la caridad hacia los pobres<sup>27</sup>. En el discurso inaugural de la V Asamblea del Episcopado Latinoamericano (2007), Benedicto XVI subrayaba de nuevo el fundamento cristológico de la OPP: "La opción preferencial por los pobres está implícita en la fe cristológica en aquel Dios que se ha hecho pobre por nosotros, para enriquecernos con su pobreza (cf. 2Cor 8,9)". Y dirigiéndose en particular a los religiosos y religiosas, les daba las gracias en nombre de la Iglesia de América Latina por su trabajo en favor de sus hermanos "sobre todo de los más pobres y marginados"<sup>28</sup>.

En cualquier caso, no nos equivocamos al afirmar que va a ser el primer pontífice latinoamericano, el Papa Francisco I, el que va a dar el impulso más decisivo a la misión de la Iglesia en el mundo de los pobres.

---

<sup>27</sup> Cf. R. FISICHELLA, *La nueva evangelización*, Santander 2012, 68-73.

<sup>28</sup> BENEDICTO XVI, Discurso inaugural de la V Asamblea de la Conferencia del Episcopado Latinoamericano (Aparecida, 13 de mayo de 2007) en [www.vatican.va](http://www.vatican.va). El carácter cristológico de la "opción preferencial por los pobres y excluidos" va ha quedar plasmado inequívocamente en la redacción final del Documento de Aparecida (nn. 257; 391-396; 550).



## Conclusiones

Siendo fieles a la “hermenéutica de la reforma” o “de la renovación en la continuidad” que propugnaba Benedicto XVI en su mensaje de Navidad a la Curia al evocar los 40 años del Vaticano II<sup>29</sup>, de lo expuesto se derivan importantes consecuencias para la misión pastoral de la Iglesia, no sólo desde el punto de vista de la moral cristiana, sino también de la teología fundamental. Enumeramos algunas de ellas a modo de conclusión.

1. En el campo de la moral social, GS representa un punto de inflexión, sancionado con la autoridad de un Concilio, de la ampliación de horizontes respecto a las mediaciones de la caridad. Junto a la labor asistencial y las acciones de promoción humana (cf. GS 42b; 69a), que han sido una constante en la obra social de la Iglesia a lo largo de la historia, hoy las situaciones de pobreza y marginación reclaman, además, una especial atención a las mediaciones políticas (cf. GS 76e). La *dimensión política de la caridad* requiere abordar en profundidad las causas y no sólo los efectos de las injusticias y desigualdades. Ya Pío XI habló de la “caridad política”. Juan Pablo II lo ha denominado “una nueva imaginación de la caridad”. M. L. King, comentando la parábola del buen Samaritano, decía que ante el caminante herido también es amor denunciar el estado del camino de Jerusalén a Jericó para que no se repitan los asaltos<sup>30</sup>.

2. La atención prioritaria de la Iglesia por los pobres, con las implicaciones para la ética individual y social que de ella se desprenden, se basa, ante todo, en *presupuestos cristológicos y eclesiológicos* que traspasan los postulados de la razón o del derecho natural. Ello no quiere decir que GS represente una “ruptura” respecto a la llamada “doctrina social de la Iglesia” (su segunda parte se sitúa en clara continuidad con ella). Pero sí subraya que tiene un rango y un enfoque diverso; en absoluto se trata de otro documento social más<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> ID., Discurso a la Curia Romana 22 de diciembre de 2005 en *Insegnamenti di Benedetto XVI I* (2009), 1023-1024.

<sup>30</sup> M. L. KING, *La fuerza de amar*, Barcelona 1973<sup>11</sup>, 28, citado por L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Con los pobres contra la pobreza*, Madrid 1992<sup>2</sup>, 120.

<sup>31</sup> Evidentemente no lo entendía así cierto teólogo “neoliberal” que en el Encuentro Internacional conmemorativo de los 30 años de GS, celebrado en Loreto, comenzó su ponencia diciendo literalmente que “hoy la *Gaudium et Spes* debe ser leída a la luz de la *Centesimus Annus*” (M. NOVAK, “Attenti al trionfalismo!” en *Gaudium et Spes. Bilancio di un trentennio*, 82).

3. Si como se ha dicho, según la antropología de GS, “Cristo entra en la definición del hombre” (cf. GS 22ab), Él entra especialmente en la definición del pobre por cuya voz, además, sigue hablando personalmente (cf. GS 88a). La OPP es una *opción cristológica*. No hace falta decir que la opción primordial de la Iglesia es por Cristo. Lo que hay que recordar es que ésta incluye indisolublemente la opción por los pobres. Por consiguiente, dicha opción (que nunca es excluyente), si se puede decir así, tampoco es opcional. No lo fue, por ejemplo, para la beata Madre Teresa cuando en los barrios de Calcuta veía al propio Cristo en los más pobres entre los pobres, como es sobradamente conocido (cf. DCE 18).

4. Conviene tener siempre presente que GS no es la Constitución conciliar sobre “el mundo actual”, ni siquiera sobre “la Iglesia y el mundo”, sino sobre “la Iglesia en el mundo”. La Iglesia no está más allá o por encima del mundo, sino que se encuentra en medio del mundo como sacramento universal de salvación (cf. LG 48; GS 45a) allí donde los discípulos de Cristo hacen propias las esperanzas y angustias del género humano, sobre todo de los pobres, en cada momento de la historia. Esta *Iglesia que se reconoce a sí misma en su misión entre los pobres* es seguramente el aspecto menos explorado que se deriva de la eclesiología del Vaticano II y cuyas consecuencias están todavía por desentrañar. Algo vislumbró Mons. Romero hasta dar la vida<sup>32</sup>.

Como homenaje al Papa Francisco I, “el Papa de los pobres”, al comienzo hemos recordando a Francisco de Asís, paradigma de la santidad entre los pobres. Hemos citado también a tres profetas contemporáneos (M. L. King, Teresa de Calcuta y O. Romero). Terminamos evocando el testimonio de otro santo. En este caso del primer milenio, el mártir Lorenzo. Su figura fue repropuesta como modelo, entre otras, por Benedicto XVI (cf. DCE 23). Otro Pontífice, en camino de los altares, el Papa Juan Pablo I, a pesar de su brevísimo pontificado, tuvo también ocasión de rendirle homenaje. Lo hizo con estas sencillas –y proféticas– palabras:

Roma será una verdadera comunidad cristiana si se honra en ella a Dios no sólo con la afluencia de los fieles a las iglesias, ni únicamente con la vida privada vivida con moderación, sino también con el amor a los

---

<sup>32</sup> Es muy elocuente su discurso de investidura como *doctor honoris causa* en la Universidad de Lovaina, cf. O. A. ROMERO, “La dimensión política de la fe desde la opción por los pobres” (2 de febrero de 1980), citado por J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Vicarios de Cristo, Los pobres en la teología y la espiritualidad cristianas*, Madrid 1991, 333-337.

pobres. Estos –decía el diácono romano Lorenzo– son los verdaderos tesoros de la Iglesia<sup>33</sup>.

“¡Ah, cómo quisiera una Iglesia pobre y para los pobres!”, exclamaba espontáneamente el Papa Francisco, apenas recién elegido, recuperando el viejo sueño roncalliano<sup>34</sup>, en su primer encuentro con los responsables de los medios de comunicación. Y es que, cuando mira al mundo, la Iglesia tiene que mirar sobre todo –*praesertim*– a los pobres. Con la perspectiva del medio siglo transcurrido, podemos afirmar que una Iglesia decidida a ser pobre y para los pobres es una de las principales adquisiciones del Vaticano II. En su Constitución pastoral la Iglesia se ha manifestado como defensora de los pobres, justificando con su autoridad las reivindicaciones de ellos<sup>35</sup>. La solidaridad con los pobres ha sido desde la antigüedad uno de los empeños principales de la Iglesia. Especialmente hoy es el testimonio más claro de una fe viva y, para quienes no pertenecen a la Iglesia, se ha convertido en un criterio inequívoco de su credibilidad.

---

<sup>33</sup> JUAN PABLO I, “Autoridad y libertad en la Iglesia”: *Ecclesia* 1904 (1978) 9.

<sup>34</sup> “La Iglesia se presenta como es, y quiere ser, como la Iglesia de todos y particularmente la Iglesia de los pobres” (“*Ecclesia Christi lumen gentium*” en *Discorsi, messaggi, colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII*, IV, 524). La aplaudida intervención del card. G. Lercaro en el aula conciliar la víspera de la clausura del primer período de sesiones (cf. *Acta Synodalia* I, IV, 327-330) recogía aquel mismo deseo.

<sup>35</sup> Cf. J. B. METZ, “Die Christen in der Welt von Heute” en *Reformation aus Rom. Die katholische Kirche nach dem Konzil*, Tübingen 1967, 79-81; J. LLIGADAS, “Las siete principales adquisiciones del Concilio” en *Concilio Vaticano II, una llamada de futuro*, Barcelona 2012, 48-49.

## **Evangelización y culturas. Aportaciones pastorales desde “Gaudium et spes”**

A. VERDUGO HERNANDO

**ABSTRACT:** Following the council method, the formulated truth has not been the point of starting of this meditation, if not the signs of the time and particularly two of them connected each other: the globalization and pluralism. These signs, illuminated by divine mercy, take us to try new attitudes, processes, and pastoral projects. I explain some keys of pastoral action which are both at the same time memories and a development of which is suggested in Pastoral constitution “Gaudium et spes”. They are learned and shared keys on the own pastoral experience, in prayer meetings and training workshop and pastoral study with other priests: Church sign of universal fraternity. Poor Church, at the service of the poor and those who suffer; the good news proclaimed, above all, by means of the testimony; witness spirituality.

**RESUMEN:** Siguiendo el método del Concilio, el punto de partida de esta reflexión no han sido las verdades formuladas ya en la Iglesia, sino los signos de los tiempos, y en concreto dos íntimamente vinculados entre sí: la globalización y el pluralismo. Estos signos, iluminados por la misericordia divina, nos llevan a ensayar nuevas actitudes, procesos y proyectos pastorales. Expongo algunas claves de acción pastoral. Son un recuerdo –al tiempo que un desarrollo– de lo que se propone en la Constitución pastoral “Gaudium et spes”. Son claves también aprendidas y compartidas en la propia experiencia pastoral, en encuentros de oración y en talleres de formación y de estudio pastoral con otros compañeros sacerdotes: La Iglesia señal de fraternidad universal; La Iglesia pobre, al servicio de los pobres y de cuantos sufren; la Buena Noticia proclamada, sobre todo, mediante el testimonio; la espiritualidad del testigo.

## 1. Discernir e interpretar las múltiples voces de nuestro tiempo...

Cuando el Evangelio proclamado por Jesús de Nazaret es precisamente eso, Buena Noticia, no se puede ocultar y se buscan caminos para proclamarlo. Hasta tal punto es así que la evangelización “constituye la misión esencial de la Iglesia” (*Evangelii Nuntiandi*, 14). Por otra parte, y en orden al desarrollo de nuestra tarea evangelizadora, debemos tener en cuenta las enseñanzas del Concilio Vaticano II:

“Para cumplir esta misión es deber permanente de la Iglesia escrutarse los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación pueda responder a los perennes interrogantes de la humanidad... Es propio de todo el Pueblo de Dios... discernir e interpretar las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina” (*Gaudium et spes*, 4 y 44).

Es obvio que la Iglesia ha tenido que adaptarse a muchos cambios a lo largo de su bimilenaria historia. Sin embargo, la crisis actual es para muchos analistas radicalmente distinta, y por ello ahora, quizás más que nunca, necesitamos “discernir e interpretar las múltiples voces de nuestro tiempo” (*GS* 44).

El contexto cultural de nuestro tiempo se caracteriza por una ausencia de lo religioso, por un enorme pluralismo de cosmovisiones y por una situación de cambio permanente. Los procesos de secularización que vivimos no son sólo procesos de debilitamiento social y disolución de las formas tradicionales de la religión, sino que se manifiestan, cada vez más, como procesos de debilitamiento y disolución del hombre, tal como hasta ahora lo hemos conocido. Me refiero a la acelerada precipitación en la que vivimos, al rápido cambio en usos y modas, que ya no proporcionan una visión de sentido.

Nuestro tiempo, tan racionalista y desencantado, ha perdido aquel horizonte de sentido al que debe su origen: es el dogma del progreso, que no ha conseguido tanta justicia y felicidad como se las prometía. Es cierto que el desarrollo moderno disuelve gradualmente supersticiones, prejuicios, errores tradicionales y viejas violencias; pero disuelve también todo el mundo simbólico, es decir, reduce a “*quantité négligeable*” las cosmovisiones de sentido, las confesiones y tradiciones religiosas, sin sustituirlas por nada que asuma sus funciones, por ejemplo dar sentido y unidad a la vida. Cuando se produce esta pérdida de sentido, de libertad y de respeto por la vida del más débil y abatido, gana en influencia un estilo de

vida utilitarista, cosificada y unilateral, que carece de la pasión necesaria para sacrificarse por una causa mayor.

Pienso que se entiende bien lo que quiero decir; pero vamos a tratar de explicarlo mejor con la ayuda de Antoine de Saint-Exupery, recordando un relato de *El Principito*, ese pequeño libro suyo universalmente conocido. El Principito, mitad niño, mitad ángel, vive en un pequeño planeta con una flor y un volcán. Un día decide visitar a los vecinos que habitan otros pequeños planetas y en uno de ellos se encuentra un hombre muy atareado, siempre pendiente de sus negocios y “tan ocupado que ni siquiera levantó la cabeza cuando llegó el principito”. En ese momento el hombre está contando estrellas. “¿Qué haces tú con esas estrellas?”, pregunta el Principito. “Yo las poseo y así soy rico”, contesta el hombre de negocios. “¿Que para qué vale ser rico?: Para comprar estrellas”. Nada de extraño es que el Principito diga para sus adentros: “Él razona como mi borracho”. Tener para tener más no parece demostrar muchas luces, ese tener no es real; el hombre de negocios establece una relación imaginada con la realidad: “Yo escribo en un papel el número de mis estrellas, después guardo el papel, bajo llave, en un cajón”. Pero en lo concerniente a la relación con la realidad el Principito no se permite bromas: tenía una flor y la regaba cada mañana, poseía un volcán y lo deshollinaba cada día, tenía una bufanda y se la ponía cuando hacía frío. En él las cosas y la vida tenían sentido: “...pero tú no eres útil a tus estrellas”.

No cabe duda de que nosotros, en nuestro modelo cultural, nos encontramos más cerca del hombre de negocios que del pequeño príncipe extraviado en el cuarto planeta; vamos perdiendo sentido y proyecto, no nos interesa el por qué y el para qué de las cosas. “Este hombre estaba tan ocupado que no levantaba la cabeza”.

Sin grandes relatos que den sentido perdemos sensibilidad y capacidad de reaccionar. Y lo grave no es la hondura de la injusta diferencia, lo más grave es la pérdida de esa sensibilidad en el hombre. Aunque haya más conocimiento, hay mucha menos sensibilidad. Pasa con la humanidad lo mismo que con la naturaleza: ya sabemos que cuando agredimos a la naturaleza se pierden especies definitivamente, nunca más habrá en la tierra determinados peces, árboles o plantas, y con esto la naturaleza ha quedado definitivamente empobrecida. Pues bien, ocurre en el hombre exactamente igual: cuando se ataca al hombre, cuando se vulneran su dignidad y sus derechos, entonces la humanidad –y no tanto el agredido como el agresor– pierde sensibilidad; el agresor y también el observador de las

agresiones va perdiendo sensibilidad y cualidades humanas que le permitan reaccionar.

Esta indiferencia y apostasía tácita hacia la misericordia es propia de la postmodernidad globalizada y forma parte de lo que venimos llamando cambio epocal en nuestra cultura occidental. A esto llamo yo proceso de secularización, que va más allá del abandono de las creencias religiosas.

En este nuevo desarrollo cultural globalizado es donde debemos situar el hecho de la multiculturalidad, que, en nuestros tiempos de hoy, adquiere dimensiones propias. Descubrimos que nosotros y nosotras, con nuestras creencias y formas de vida, somos otros y otras para muchas personas. La presencia del otro distinto es un dato inevitable: existen otras religiones, existen otras culturas, existen otros modelos de familia, hay otros modos de vivir la sexualidad, existen otros modelos de organización social...

## **2. ...A la luz de la palabra divina**

La época de globalización postmoderna es un tiempo de pluralismo de los mundos religiosos y culturales cada vez más rápida e inexorablemente entretejido. El mismo cristianismo no puede vivir ya en un universo cerrado: se haya expuesto a la competencia con otras religiones, a otras culturas con sus pretensiones de validez. De ahí que valoremos de forma muy positiva la tolerancia, el diálogo y la acción discursiva, incluso dentro y desde la misma Iglesia. Pero, ¿es ésta una respuesta suficiente al pluralismo constitutivo de las religiones y de las culturas? La tolerancia y los criterios para el diálogo tienen sus límites, pueden tener y tienen desarrollos erróneos y perniciosos en el ámbito de la cultura occidental, donde, tal como nos recuerda Habermas, la “modernización, descarrilada de la sociedad, puede quebrar el lazo democrático y agotar la solidaridad”; y también en el espacio de la religión, que, en palabras de J. Ratzinger, presenta “patologías altamente peligrosas que hacen necesario considerar la luz divina de la razón... la religión debe dejarse purificar y regular una y otra vez” (*Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*. pp. 35 y 67).

Sin embargo, tomar en serio los fracasos de las culturas y de las religiones, oponerse a ellos y corregirlos no significa dudar del hombre o convertirse en “profetas de calamidades... que sólo ven prevaricación y ruina” (Juan XXIII, en su Discurso de apertura del Concilio Vaticano II); no significa negar o diluir el pluralismo y la globalización, sino desarrollar

una manera de afrontarlo que sea accesible y exigible a todos los seres humanos. Significa pensar y actuar de modo que no todo quede sometido a la arbitrariedad del mercado postmoderno, ni al dogma del relativismo pluralista.

¿Cuál sería ese pensamiento, ese criterio de actuación que nos ofrece la luz de la palabra divina? Para dar respuesta a esta cuestión me parece importante recordar dos palabras, una del beato Juan XXIII y la otra de Pablo VI.

Juan XXIII, en el pionero discurso de apertura del Concilio Vaticano II, afirmó que el Concilio no podía limitarse a repetir la doctrina tradicional de la Iglesia: “La tarea principal del Concilio no es, por tanto, la discusión de éste o aquel tema de la doctrina fundamental de la Iglesia... En nuestro tiempo [la Iglesia] prefiere usar la medicina de la misericordia, más que la severidad”. El nuevo tono surtió efecto en el desarrollo del Concilio y, en efecto, sin romper con la tradición de la Iglesia, los documentos se percataron del vínculo existente entre la misericordia y la verdad. Propusieron un nuevo estilo en la evangelización y en la vida de la Iglesia y la misericordia resultó fundamental, no sólo para el Concilio, sino para toda la praxis pastoral de la Iglesia postconciliar.

Es éste el mismo espíritu desde el que se situó Pablo VI en su discurso de clausura del Concilio. Ante el ya evidente fenómeno de la secularización y la tentación de enfrentamiento con la sociedad o del desaliento eclesial, el papa Pablo afirmó rotundo: “La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión del hombre que se hace Dios ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, una condenación? Podría haberse dado, pero no se produjo. La pauta de la historia del buen samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio. Una simpatía inmensa lo ha penetrado todo”. El Concilio, desde este espíritu de la misericordia reflejado en la parábola del buen samaritano, nos envía, en lugar de deprimentes diagnósticos, remedios alentadores; en vez de funestos presagios, mensajes de esperanza; nos dice que el mundo, en su diversidad de pueblos, culturas y religiones es amado por Dios Padre, que es misericordioso con todos sus hijos.

También ahora, en esta época globalizada y plural, la responsabilidad por el mundo a la que nos convoca el Concilio Vaticano II pasa por la misericordia, por la sensibilidad al sufrimiento:

“En una situación en la que muchos de nuestros contemporáneos se sienten desalentados, desesperanzados y desorientados, el mensaje de la misericordia debería hacerse valer en cuanto mensaje de con-



fianza y de esperanza. La importancia de la misericordia divina a la vista de la situación actual representa una enorme provocación para la vida cristiana... La actualización del mensaje de Dios y su misericordia se torna especialmente relevante especialmente con la nueva evangelización” (Walter Kasper: *La misericordia*. p. 19 y 156).

No aludimos a una compasión meramente sentimental, ni a una misericordia poco inteligente, privada de mordiente. El término compasión no puede ser entendido sólo como conducta de caridad asistencialista, sino que atiende y recibe con “pasión” las clamorosas injusticias existentes en nuestro mundo, así como el grito en demanda de justicia. “Al concebir así la compasión no la entiendo como una vaga simpatía experimentada desde arriba o desde fuera, sino como com-pasión, como percepción participativa y comprometida con el sufrimiento ajeno, como activa rememoración del sufrimiento de los otros” (J. B. Metz: *Memoria passionis*. P. 167). Este grito no puede perder de vista las palabras contenidas en la revelación cristiana, ni minimizarlas en el sentido de una misericordia mal entendida, relajando así las inequívocas y vinculantes exigencias bíblicas de justicia. Es la misma elemental sensibilidad hacia el sufrimiento de los demás que caracteriza el nuevo estilo de vida inaugurado por Jesús cuya “primera mirada no se dirige al pecado, sino al sufrimiento de los otros” (J.B. Metz: *Memoria passionis*. 164).

Planteo la compasión, al estilo de Jesús, como la palabra divina clave capaz de iluminar los nuevos signos de los tiempos, y como propuesta cristiana de programa universal, en esta época de globalización y de constitutivo pluralismo de los mundos religiosos y culturales. Por su universalidad y su fundamentación bíblica, la compasión resulta apropiada como punto de partida para la vida cristiana y como paradigma de la pastoral moderna:

“El olvido de la misericordia no es un problema marginal y secundario... antes bien nos confronta con el problema fundamental de la determinación de la esencia de Dios... Desde el punto de vista pastoral [este olvido] es una catástrofe. El distanciamiento entre la experiencia de la realidad y el anuncio de la fe tiene consecuencias catastróficas. De hecho si no somos capaces de anunciar de forma nueva el mensaje de la misericordia divina deberíamos callar sobre Dios...” (Walter Kasper: *La misericordia*, pp. 15 y 21).

Siguiendo el método del Concilio, mi punto de partida no han sido las verdades formuladas ya en la Iglesia, sino los signos de los tiempos, y en

concreto dos íntimamente vinculados entre sí: la globalización y el pluralismo. Entiendo que estos signos, iluminados por la misericordia divina, nos llevan a ensayar nuevas actitudes, procesos y proyectos pastorales. A continuación propongo algunas claves de acción pastoral, que son ya conocidas por muchos, pues pertenecen a la tradición de la Iglesia. Son un recuerdo –al tiempo que un desarrollo– del Concilio Vaticano II, sobre todo de lo que se propone en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*. Son claves aprendidas y compartidas en la propia experiencia pastoral, en los encuentros de oración y en los talleres de formación y estudio pastoral que, a lo largo de varios años, venimos animando algunos grupos de curas rurales desde nuestras propias diócesis y también a partir de los encuentros regionales que mantenemos en Castilla y León.

### **3. La Iglesia señal de fraternidad universal**

El plan de Dios siempre ha invitado a la humanidad a construir una auténtica fraternidad universal; por eso es inevitable que la Iglesia ofrezca “al género humano su sincera colaboración para lograr la fraternidad universal” (GS 3), pues ella es, en palabras del mismo Concilio, “señal de la fraternidad que permite y consolida el diálogo sincero... entre los hombres de cualquier nación, raza o cultura” (GS 92).

Pero para ser señal no bastan sólo las buenas palabras, ni las denuncias hacia este mundo. Es necesario que la misma Iglesia experimente la fraternidad que predica, y para ello, nos indica el Concilio, se “requiere, en primer lugar, que se promueva en el seno de la Iglesia la mutua estima, el respeto y la concordia, reconociendo todas las legítimas diversidades, para abrir, con fecundidad siempre creciente, el diálogo entre todos los que integran el único Pueblo de Dios” (GS 92).

Desde la acción pastoral que me define sitúo esta imprescindible señal de fraternidad en la parroquia. Tengo en cuenta que es uno de los espacios privilegiados para vivir y expresar la comunión eclesial y que sigue siendo una estructura fundamental para el anuncio del evangelio, tal como nos lo recuerda Juan Pablo II: “La comunión eclesial, aún conservando siempre su dimensión universal, encuentra su expresión más visible e inmediata en la parroquia” (*Christifideles laici*, 26) que sigue teniendo la posibilidad de albergar a todos con un espíritu plural y abierto, en un espacio privilegiado para la socialización de lo religioso, para la trasmisión de la fe y su celebración, y para el servicio cercano a los más pobres.

Así es; pero no olvidemos el método del Concilio. Para que la parroquia siga siendo señal de fraternidad, hemos de tener en cuenta la realidad, el momento histórico en que nos encontramos: la nueva ciudad e importantes sectores del mundo rural se van reconociendo como un mosaico multirracial y pluricultural, se van construyendo, desde las exigencias económico-funcionales o proyectos mercantilistas, de espaldas a la necesaria humanización de la persona y sus relaciones. La –hasta hace poco– sociedad étnica y culturalmente homogénea, está dejando de existir. Los habitantes de nuestros barrios y pueblos son hijos de este cambio cultural que se ha dado en llamar postmodernidad.

Junto con una menor visibilización e influjo en su entorno del barrio o del pueblo (derivado de este cambio cultural), se percibe una cierta inercia o fatiga crónica en la acción pastoral parroquial. Asistimos a un envejecimiento del clero y a la falta de relevo generacional de los agentes de pastoral, a la pérdida estrepitosa de la juventud y a la deserción silenciosa de sus miembros más activos, a cierto desencanto de no pocos. Hay una tendencia a la baja en la autocrítica parroquial y una cierta complacencia teñida de resignación: “Se hace lo que se puede”.

Este conformismo viene acompañado por otros elementos que hipotecan el porvenir de la parroquia, entre los cuales tenemos, por ejemplo:

– ***La autosuficiencia de las parroquias***

Ésta es, de verdad, insostenible. Bastantes de nuestras parroquias están hoy animadas por agentes de pastoral en muchos casos envejecidos y ejecutores del pensamiento y de la acción del párroco, que pretende saber de todo: iniciación en la fe a los niños, acompañamiento a los jóvenes, catecumenado de los adultos, espiritualidad de los ancianos, acogida de los alejados, acción social, liturgia y celebración de la fe, etc.

– ***La territorialidad***

La parroquia, basada en la cuadrícula territorial, nada tiene que ver con el modelo de vida actual. Hoy las relaciones no son las marcadas por un territorio artificialmente dividido, sino que, cada vez más, son electivas o configuradas por barrios, comarcas y zonas urbanísticas. Los barrios van cambiando en su configuración a velocidad tremenda: cada vez son más pluriculturales y descohesionados.

– ***El clericalismo***

El modelo territorial y autosuficiente de la parroquia ha forzado un tipo de presbítero que recapitula todos los ministerios y funciones en su propia persona. El modelo, aún presente en los esquemas de los responsables diocesanos, “una campana (dos o tres...) un sacerdote”, lleva a un estilo clerical de individualismo escasamente comunitario y poco evangelizador.

Con todo, algo tendrá la parroquia para sobrevivir a estas situaciones críticas que describimos: “la parroquia, si bien necesita una renovación constante, sigue conservando y ejerciendo su misión indispensable y de gran actualidad en el ámbito pastoral y eclesial.” (Juan Pablo II: *Exhortación apostólica postsinodal Ecclesia in Europa*, 15). La parroquia, que inevitablemente se siente afectada en su vida y estructura por los signos de los tiempos, se manifiesta necesaria a la vez que insuficiente. Pero estamos aún a tiempo para corregir sus debilidades, aquellas que le impiden ser señal de fraternidad:

Debería combatirse toda forma de neoclericalismo y de clericalismo clásico, dando paso a estructuras de participación comunitaria y corresponsabilidad laical y ministerial.

- Habría que apostar por una territorialidad abierta, flexible, con nuevos modelos de presbítero. Sin duda el arciprestazgo, el barrio o la comarca (y no la parroquia, con sus cuadrículas territoriales), debería considerarse el ámbito de la acción pastoral, con el conjunto de sus familias, parroquias, colegios, congregaciones, movimientos, comunidades cristianas, etc.
- Ello requeriría repensar el arciprestazgo, refundarlo al revés: no como la suma de átomos autosuficientes y fortificados, sino como espacio de convergencia de equipos de trabajo de diversa procedencia. Se trataría de una reagrupación territorial donde la responsabilidad cayera sobre los laicos, religiosos o religiosas y los sectores más dinámicos del clero. No se trataría de una reestructuración hecha en función del clero, sino en función de las necesidades pastorales y de los agentes de pastoral disponibles para afrontarlas.

Pienso que teniendo en cuenta estas reflexiones pastorales –hechas a la luz de los signos de los tiempos–, daríamos pasos importantes en orden a la pastoral de conjunto o integrada, hasta ahora insuficientemente intentada y pocas veces lograda. Seríamos así fieles a la letra y al espíritu del

Concilio, que insiste en la necesidad de configurar la Iglesia como una fraternidad al servicio del mundo. El mismo Papa Benedicto XVI recoge esta urgencia pastoral:

“Creo que precisamente aquí debería realizarse una “pastoral integrada”, porque en realidad no todos los párrocos tienen la posibilidad de ocuparse suficientemente de la juventud. Por eso, se necesita una pastoral que trascienda los límites de la parroquia y que trascienda también los límites del trabajo del sacerdote. Una pastoral que implique también a muchos agentes”. (Benedicto XVI: Encuentro con sacerdotes en Albano, 31 agosto 2006).

Se trata de redefinir la parroquia, para no quedarnos al margen de la vida, de los problemas y aspiraciones de la gente; para ser creíbles, para ser signo de fraternidad universal, de comunión visible y eficaz en los ámbitos concretos. Esto exige una vivencia fuerte de comunión eclesial y también una programación diocesana conjunta, abierta y compartida, con fuerte dosis de solidaridad. Ciertamente, el futuro de la parroquia está en manos de Dios; pero por lo que respecta a nosotros, por ahora y con vistas a una mayor significación fraterna, habremos de hacer de las parroquias lugares abiertos y sencillos que miren con amabilidad a nuestros contemporáneos; ámbitos capaces de comprender al diferente, de incorporar las diversas sensibilidades cristianas y de luchar por la justicia, lugares donde los pobres sean el primer referente: “De la unión constante con Cristo, la parroquia saca vigor para comprometerse sin cesar en el servicio a los hermanos, particularmente a los pobres, para quienes representa de hecho el primer referente” (Benedicto XVI: Mensaje al Pontificio Consejo para los Laicos. Sobre la renovación de la parroquia).

#### **4. Iglesia pobre, al servicio de los pobres y de cuantos sufren**

La Iglesia, por ser sacramento universal de salvación (cf. *LG* 48), nos invita a asumir como propia la causa de la defensa de la dignidad de las personas, en particular de los empobrecidos. Así lo proclamó el Concilio:

“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. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón” (*GS* 1).

¿Qué exigencias le plantea a la Iglesia ser signo de salvación en un mundo marcado por la pobreza y la injusticia? Debe comprometerse con los pobres y con la pobreza en la manera indicada por el Concilio, es decir, desde dentro, desde el anverso de la historia, desde los ignorados, los despreciados y los que no cuentan, andando “por el camino de la pobreza” (AG 5). Debe denunciar las carencias injustas de los bienes de este mundo y el pecado que las engendra, haciendo visible a las víctimas de la injusticia que pierden su rostro en los números de la estadística o en el anonimato del mercado.

Pobreza e Iglesia tienen una relación muy directa y decisiva para el Concilio y para el Papa Juan XXIII que lo convocó: “La Iglesia se presenta como es y quiere ser: la Iglesia de todos, pero especialmente la Iglesia de los pobres” (Juan XXIII: Mensaje radiofónico del 11 de septiembre de 1962). Aunque los resultados de esta vinculación resultaron más bien modestos en los documentos oficiales, la espiritualidad conciliar animó y estimula aún a la creación de espacios pastorales que ensayan y experimentan una Iglesia de los pobres. ¿Cómo acoger la enseñanza del Concilio, que habla de una Iglesia misericordiosa abierta al mundo, sin tener en cuenta las nuevas situaciones de injusticia, pobreza y marginalidad? ¿Cómo podríamos, de otro modo, ser fieles a la afirmación solemne con la que se abre la constitución *Gaudium et spes* arriba citada?

A este respecto recogemos dos textos vinculados a la llamada de la *Gaudium et spes*: el rico y poco tenido en cuenta número 8 de la *Lumen gentium*, y también el hermoso texto del decreto *Ad gentes*, 5. Ambos centran con precisión el tratamiento de la pobreza en Cristo. El primero de ellos se refiere a la evangelización de los pobres como espacio privilegiado para reconocer la imagen del Señor: “La Iglesia reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en remediar sus necesidades procura servir en ellos a Cristo” (LG 8). Por su parte, el segundo habla de la pobreza como un camino que, emprendido por Cristo, debe ser retomado por la Iglesia en su peregrinar histórico: “La Iglesia a impulsos del Espíritu Santo, debe caminar por el mismo sendero que Cristo; es decir, por el sendero de la pobreza” (AG 5) No se trata pues de una meta o ideal, sino de un medio que la Iglesia debe utilizar en su acción pastoral para compartir los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de la humanidad.

La práctica pastoral que cristaliza en torno a estos textos tiene una perspectiva netamente cristológica. No se trata, en primer lugar, de ser fieles a una sensibilidad derivada de la situación de pobreza de la mayoría de la humanidad; la exigencia fundamental y lo que confiere pleno senti-

do a nuestra acción viene de la fe en Cristo identificado con los pobres (cf. *Mt 25, 31-46*), así es como la acción pastoral tendrá muy en cuenta los clamores de la pobreza de tantos hermanos que demandan justicia, solidaridad, testimonio, compromiso y esfuerzo personal y comunitario. Importa subrayar esta perspectiva del Concilio y no sólo acentuar los aspectos sociales de la pastoral, porque hoy existe la tendencia a ver estos temas desde el ángulo del problema social, y a creer que se atiende al significado de la cuestión de la pobreza con una gestión adecuada a los parámetros técnicos de la acción social.

Quien se lanza por los caminos de la evangelización de los pobres y oprimidos se encuentra siempre con el Señor presente en los que sufren, entra en otra dimensión espiritual y cultural, descubre el mundo de los pobres, un mundo con sus carencias y limitaciones; pero también con sus posibilidades y riquezas. Se da cuenta que ser pobre es sobrevivir más que vivir, es estar sujeto a la explotación y a la injusticia; pero también es un modo de sentir, de pensar, de amar, de creer, de sufrir y de orar. Ensayo una nueva praxis pastoral, que presta atención fundamentalmente a la relación con el mundo desde las víctimas, desde los otros diferentes, amenazados y excluidos.

Una pastoral así, firmemente anclada en Cristo pobre, tiene la posibilidad de conmover e impregnar el mundo. Desde la autoridad “débil” de los que sufren, ofrecerá la única autoridad universal que nos queda en las actuales circunstancias de globalización y pluralidad. Si se desea evitar que el proceso de globalización y pluralidad conduzca al relativismo y a la trivialización cultural y moral, no se puede desatender esta dimensión. ¿No es la resistencia contra el sufrimiento injusto lo que puede unir a las personas oriundas de los más dispares mundos religiosos y culturales? Así es, la problemática de los que sufren podría constituir la base de una coalición de las religiones y culturas para la salvación. La praxis de esta responsabilidad común a favor de la dignidad humana, sería un ejercicio de resistencia activa y compartida contra las causas del sufrimiento injusto; contra la fría alternativa de una sociedad mundial en la que el ser humano se diluye de manera creciente en los sistemas inhumanos de la economía, la técnica y su tecnología; y contra una sociedad mundial en la que la política cede progresivamente su primacía a la economía y a sus leyes del mercado, las cuales hace ya tiempo que se desentendieron del ser humano. (cf. Metz: *Memoria passionis*).

La interculturalidad así entendida, desde los pobres en Cristo pobre, es una forma de dar nueva fecundidad a la pauta conciliar de apertura al mundo. Así lo entendió el entonces cardenal J. Ratzinger cuando escribía:

“Si avanzamos hacia la interculturalidad, con la intención de encontrar pistas para una verdad común, nos encontraremos con algo insospechado” (“Le Christ, la foi et le défi des cultures”, en *Documentation catholique*, 1993. p 46). Ratzinger indica en este texto que es la propia identidad cristológica la que nos permite abrir caminos a la novedosa interculturalidad; y que esta identidad cristológica es también una nueva posibilidad pastoral que abre otros nuevos caminos de encuentro y diálogo con el diferente, de ruptura del individualismo social y de los prejuicios frente al otro pobre y víctima.

Desde esta nueva perspectiva intercultural recogemos la importante pregunta que Caritas Internacional dirigió al Sínodo de los Obispos del año 2012 y al conjunto de la Iglesia: “La pregunta básica en la nueva evangelización no sólo es cómo anunciar el Evangelio, sino preguntarnos si el evangelio que anunciamos es buena noticia para los pobres y si nosotros, como Iglesia, hacemos creíble este evangelio”. El mismo documento de Caritas apunta la respuesta al dar prioridad al testimonio, que hará creíble el anuncio explícito del evangelio de Jesucristo: “Lo más propio y específico que aporta la acción caritativa y social en el campo de la evangelización es el testimonio y la llamada a ser y vivir de otra manera diferente. La diaconía de la caridad debe ser motor de la misión y signo de credibilidad”.

Nos situamos ya en la siguiente clave pastoral sobre la que propongo reflexionar para tenerla muy en cuenta: El testimonio.

### **5. La Buena Noticia es proclamada, sobre todo, mediante el testimonio**

Ya lo hemos dicho: antes que nada, la fe cristiana es una experiencia que ha de ser vivida, ofrecida y comunicada como Buena Noticia de Dios a través del testimonio: “La Buena Noticia debe ser proclamada, en primer lugar, mediante el testimonio... este testimonio constituye ya de por sí una proclamación silenciosa, pero también muy clara y eficaz del Evangelio” (EN 21). No se trata, en primer lugar, de transmitir una doctrina, de exigir una moral, de enseñar un catecismo o de urgir una práctica ritual; se trata más bien de evocar, comunicar, suscitar y ayudar a vivir la experiencia personal del encuentro con Jesucristo. El Concilio subrayó esta peculiaridad original: “A la Iglesia le toca hacer presentes y casi visibles a Dios Padre y a su Hijo encarnado, renovándose a sí misma y purificándose sin descanso bajo la guía del Espíritu Santo. Esto se obtendrá, principalmente, con el testimonio de una fe viva y adulta” (GS 21).



La fuerte secularización y la pluralidad que vivimos en nuestros barrios y pueblos nos obliga a buscar un lenguaje nuevo, a articular una pastoral más comprensible y accesible, menos vacía de experiencia y de vida. Los tópicos, las frases sabidas, la repetición de los dogmas, las citas bíblicas gastadas, no bastan para comunicar y transmitir la experiencia de Dios. Precisamente la experiencia práctica nos muestra que el testimonio del amor desinteresado, gratuito y no superfluo de las obras de misericordia, es ahora, como lo ha sido siempre, el signo más transparente de Dios y de su amor, la ayuda más eficaz para impulsar hacia su seguimiento, el lenguaje por excelencia para transmitir la realidad de Dios, el mejor medio de comunicación religiosa. Sin embargo, la constitución conciliar *Gaudium et spes* nos recuerda que “en más de una ocasión los propios creyentes han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS 19), y es que hablamos con demasiada frecuencia de las dificultades y de la resistencia del mundo ante lo religioso; pero pronto olvidamos la insistencia del Concilio, es decir, la necesaria renovación y purificación de la Iglesia (cfr. GS 21, 43). En este sentido corremos el riesgo de asumir, sin mayor reflexión, un modelo de pastoral que da por supuestos o descuida el testimonio y la experiencia de Dios.

Es importante contar con personas valiosas y bien preparadas; pero lo decisivo son los testigos, es decir, aquellos creyentes en cuya vida se puede intuir y captar la fuerza salvadora y humanizadora que se encierra en Jesucristo. Seremos muchos o pocos, jóvenes o mayores, pero lo que necesitamos es creyentes que comuniquen su experiencia e irradien una esperanza y un estilo de vida propio de hombres y mujeres nuevos, que viven enraizados en Jesucristo.

Igualmente importante es contar con medios eficaces, pero lo decisivo son los medios empleados por el mismo Jesús. Medios pobres pero insustituibles para introducir la Buena Noticia de Dios en la vida de hoy: acogida cálida a cada persona, cercanía a las necesidades vitales del ser humano, cobijo para los más olvidados y excluidos, liberación de la soledad y del sufrimiento, acogida y ofrecimiento de perdón, creación de relaciones más justas y fraternas, defensa incondicional de la dignidad de toda persona, amor apasionado a todo ser humano, invitación a la confianza total en un Dios Amigo y Salvador.

Lo decisivo, en fin, no es el número sino la calidad de vida que podamos irradiar los creyentes y las comunidades cristianas. Lo decisivo no es hacer cosas, sino cuidar mejor la calidad evangélica de lo que hacemos, purificar nuestra experiencia cristiana, cultivar el testimonio. Alguien decía que la pregunta pertinente no debe ser ¿cuántos somos?”, pues a

esta pregunta le sobra una “s”. La pregunta adecuada es ¿cuánto somos? ¿Cuán creyentes, cuán cristianos somos? ¿Cuánto amamos? ¿Cuánto de esperanza tenemos? ¿Cuánto de capacidad de perdonarnos? Esta es la dinámica que nos espera si queremos ser fieles al evangelio y nos tomamos en serio el cambio religioso y cultural en España. En momentos como los actuales hemos de centrarnos en lo esencial: el testimonio que da sentido a lo demás y que se preocupa, sobre todo, de hablar de aquello que, siendo esencial, más puede interpelar y acercar a la experiencia de Dios.

La acción pastoral que se compromete en la transmisión de la fe es una tarea difícil y compleja. El sujeto imprescindible de esa acción son las comunidades cristianas vivas y dispersas por nuestros barrios y nuestros pueblos, insertadas en medio de la sociedad en la que viven y en la que dan testimonio con su forma alternativa de vivir y amar a Dios y a los hombres. Bueno es que reflexionemos sobre un tema tan complejo, pero mejor –y ésta es también una necesaria apuesta pastoral– es crear espacios organizados, libres y fraternos donde podamos compartir y confrontar nuestras experiencias, nuestros progresos, nuestras dificultades e incluso nuestros fracasos, para que no nos falte la mutua ayuda y la mutua edificación. Es bueno que en estos espacios compartidos se ensaye la necesaria espiritualidad del testigo, una espiritualidad que integra la vida activa y la contemplativa, la oración y el compromiso. Es el mismo Concilio quien nos anima a ser testigos así, de esta manera, recreando una espiritualidad que une íntimamente la vida y la fe.

## **6. La espiritualidad del testigo: vinculación vida - fe**

La espiritualidad es el gozne de la vida cristiana y por tanto de la pastoral. Y hablo ahora de la espiritualidad que, desde el aliento de la *Gaudium et spes*, mantiene vivo el vínculo imprescindible entre la vida y la fe, afirmando que “su divorcio... debe ser considerado como uno de los grandes errores de nuestra época” (GS 43). Para entender mejor esta espiritualidad de la que hablo, me permito retomar las conocidas palabras de Dietrich Bonhoeffer, hombre de profunda fe, asesinado por los nazis, que fue ejemplo vivo de responsabilidad pública y de resistencia espiritual:

“Nuestra existencia cristiana sólo tendrá en la actualidad dos aspectos: orar y hacer justicia entre los hombres. Todo el pensamiento, todas las palabras y toda la organización en el campo del cristianismo, han de renacer partiendo de esta oración y de esta actuación cristiana... No

nos toca a nosotros predecir el día, pero ese día vendrá, en que de nuevo habrá hombres llamados a pronunciar la palabra de Dios, de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizá totalmente arreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo; los hombres se espantarán de él, pero a la vez serán vencidos por su poder. Será el lenguaje de la nueva justicia y de una verdad nueva, el lenguaje que anunciará la paz del Señor con los hombres y la proximidad de su Reino” (D. Bonhoeffer: *Resistencia y sumisión*, p. 210).

Orar y hacer justicia, para crear una experiencia nueva y un lenguaje nuevo que, en fidelidad al evangelio y a los hombres y las mujeres de hoy, abra caminos de encuentro, de diálogo y de servicio a esta sociedad y a esta cultura en la que vivimos. La pastoral está llamada a asumir esta espiritualidad como resistencia frente a la banalidad y la superficialidad, y como compromiso de aportar sentido y trascendencia. No debe pretender la pastoral imponer una ideología religiosa, sino invitar al ser humano a ponerse ante el Crucificado, para decidirse entre la responsabilidad o la indiferencia, entre la solicitud por el que sufre o el abandono, entre la acogida o la huida. La pastoral, sostenida y animada por esta espiritualidad, aporta al conjunto de la Iglesia y a nuestra sociedad un poco de pasión, un poco de locura y aire fresco; nos trae la mirada de los abatidos y, en alianza con ellos, nos permite hacer un pacto para la resistencia, para vivir, al menos con dignidad y sin sucumbir, el difícil tránsito por el momento actual.

Demasiadas veces los cristianos hemos separado estas dos dimensiones, que, sin embargo, forman parte de una única opción y perspectiva. Simone Weil recuerda una conversación con Simone de Beauvoir:

“Ella [Simone de Beauvoir] dijo con un tono resuelto: ‘Sólo una cosa es importante hoy en la tierra: la revolución que daría de comer a todo el mundo’. Yo repliqué, de manera no menos perentoria, que el problema no era conseguir la felicidad de los hombres, sino de encontrar el sentido de su existencia. Ella me cortó: ‘Se ve que nunca has pasado hambre’” (Christiane Rancé: *Simone Weil. Le courage de l'impossible*. Seuil. París, p. 26).

Debemos unir las dos opciones presentadas por estas dos mujeres: no sólo importa lo concreto, lo práctico, lo material; es necesario el espíritu, el sentido de la existencia. No sólo importa el “vete y haz tú lo mismo” de la parábola del buen samaritano (*Lc 10, 37*), sino también la vida y la práctica espiritual que sostiene y da sentido a la tarea. La experiencia de Jesús

tuvo en cuenta estas dos dimensiones, y el evangelista Lucas lo captó muy bien cuando le presentó en la sinagoga de Nazaret, aplicándose a sí mismo las palabras del profeta Isaías: “El Espíritu de Señor está sobre mí, porque me ha ungido. Me ha enviado a anunciar a los pobres la Buena Noticia, a proclamar la liberación a los cautivos y la vista a los ciegos, para dar la libertad a los oprimidos y proclamar el año de gracia del Señor” (*Lc* 4, 16-19).

La escena recoge muy bien la íntima vinculación entre la espiritualidad y el compromiso por una vida más liberada, más sana y más dichosa. En Jesús estas dos dimensiones están tan estrechamente vinculadas que forman parte de una sola opción. Desde este Espíritu que anima a Jesús, nos sentimos provocados en nuestra pastoral a vivir y proponer un difícil equilibrio, el de la espiritualidad de unos ojos brutalmente abiertos por el compromiso. Mantener esta opción pastoral en este mundo globalizado y multicultural, es una oferta de gracia entregada por el Señor y una tarea que purificará nuestra imagen de Dios y la forma de creer en Él.

Por lo que conozco, desde la propia trayectoria pastoral compartida, comprendo que no es un ejercicio fácil, como no lo fue para el mismo Jesús y para su primera comunidad. Por eso estaría bien preguntarnos qué filosofía de la vida le proporcionaba elementos de resistencia ante la dureza de la tarea que Él se planteó. La respuesta apunta a su realismo esperanzado, un realismo de ojos bien abiertos y de aspiraciones muy modestas. Según Jesús, lo que cae en el campo se pierde en sus tres cuartas partes. Por tanto, el sembrador ha de contar con que una gran parte de su siembra será estéril. Jesús trabaja y actúa desde ese presupuesto. Advertidos por su palabra, debemos saber que la mayor parte de nuestro trabajo por el Reino resultará infecunda, y que estará seriamente amenazada incluso la pequeña parte que fructifique.

Ante esta constatación la sabiduría humana aconsejaría desentenderse del trabajo por el mundo y trabajar cada uno para sí. Y aquí es donde la filosofía de la vida de Jesús se desmarca de la lógica y se hace resistencia: sigue siendo cierto que la vida y la realidad están trabajadas por una fuerza tan imparable como discreta, semejante a la de la levadura cuando fermenta una masa, o a la de una semilla muy pequeña capaz de crecer hasta convertirse en el más grande de los arbustos (cf. *Mt* 13, 31-33). Esto es lo que posibilita una mirada esperanzada a la vida, aún en medio del realismo descrito.

Esta filosofía vital de Jesús ilumina todo lo que hemos dicho y debería estar presente en nuestra pastoral. Se trata de una filosofía del difícil equilibrio entre el realismo y la inagotable esperanza, de unos ojos muy

abiertos que no pierden nunca la ilusión de la mirada, y muestran siempre la lucidez de las experiencias y de los caminos ya iniciados.

Además, a través de este ejercicio pastoral, percibiremos que somos muchos los que queremos experimentar y actuar desde claves y valores compartidos, unos como creyentes y otros no. Desde otras y muy diferentes opciones podremos hacer camino, compartiendo, trabajando y creando espacios de resistencia, donde la aportación cristiana será imprescindible.

Es la opción que creo está detrás de las palabras y de la acción de Albert Rouet, obispo que fue de Poitiers, y de su comunidad. El prelado tiene muy en cuenta no sólo la importancia de una pastoral generosa, sino también el necesario encuentro con las semillas de la Palabra (cf. LG 16-17), presentes en la pluralidad de nuestras sociedades y culturas. He aquí su respuesta a la pregunta de si el Espíritu continúa trabajando secretamente en este mundo:

“¿Cómo dudarlo? ¡Hay tantos signos de esperanza! Es necesario mirarlos. Evidentemente si nos quedamos mirando el pobre grano de trigo que hemos plantado y que crece sólo en el lugar en el que esperamos, nos desesperamos. Observa los lirios: las plantas aquí y surgen dos metros más allá con sus tallos subterráneos. Lo que K. Rahner llamaba ‘los canales subterráneos de la gracia’. Dios es un sembrador de lirios que crecen y crecen, con frecuencia fuera de nuestros pobres tiestos. Confiemos: estamos viviendo una primavera”. *Conversation avec Mgr Rouet à la veille de son départ: Magazine Panorama*, Janvier, 2011.

## BIBLIOGRAFÍA RECOMENDADA

*Documentos del Concilio Vaticano II.*

KASPER, Walter: *La misericordia. Clave del evangelio y la vida cristiana*, Santander, Sal Terrae, 2012.

METZ, Johann Baptist: *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Santander, Sal Terrae, 2007.

Aportación de Caritas Internationalis al Sínodo de los Obispos sobre la nueva evangelización para la transmisión de la fe cristiana: “El testimonio de la caridad de Cristo mediante obras de justicia, paz y desarrollo forma parte de la evangelización”, *Vida Nueva*, núm. 2821, 27 de octubre de 2012.

VV.AA.: *A vueltas con la parroquia: balance y perspectivas*. Instituto Superior de Pastoral, Pamplona, Verbo Divino, 2008.

RATZINGER, Joseph y HABERMAS, Junger: *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Ediciones Encuentro, 2006.

RATZINGER, Joseph: *Le Christ, la foi et le défi des cultures*. Mars 1993. Exposé devant les Conférences épiscopales d’Asie (Hongkong). *Documentation catholique*, Hors-serie, núm. 1, 2005.

ROUET, Albert: *J’aimerais vous dire. Entretien avec Dennis Gira*, Ediciones Bayard, 2009.

BONHOEFFER, Dietrich: *Resistencia y sumisión*, Salamanca, Sígueme, 1983.



## Esencias del Vaticano II

TOMÁS MARCOS MARTÍNEZ, OSA  
Profesor del Estudio Teológico Agustiniiano

**RESUMEN.** Documentos, crónicas, comentarios, interpretaciones... Los diversos análisis sobre el pasado concilio ecuménico han ido conformando un río casi sin orillas. Habría que intentar la dirección contraria, buscar el venero, aunque suponga surcar corriente arriba. En ese caso ¿cuáles serían las aportaciones principales del Vaticano II? ¿Habría siquiera algo así como un legado central? Para llegar a buen puerto nos fiaremos de avezados pilotos de la nave teológica que ha sorteado las revueltas aguas del siglo XX (Chenu, Congar, De Lubac, Rahner, Ratzinger) y que bregaron luego en la sala de máquinas del crucero conciliar.

**PALABRAS CLAVE.** Renovación teológica, libertad, comunión, ecumenismo, evangelio.

**ABSTRACT.** Documents, reports, comments, interpretations... The various analyses of the past ecumenical council have shaped a river almost without shores. We should try the opposite direction, seek the fountain, although it supposes sailing upstream. In that case what would be the main contributions of Vatican II? Would there even something like a central legacy? To reach the goal we trust in experienced pilots of the theological ship which has weathered the troubled waters of the twentieth century (Chenu, Congar, De Lubac, Rahner, Ratzinger) and then grappled in the engine room of the conciliar cruiser.

**KEYWORDS.** Theological renewal, freedom, communion, ecumenism, gospel.



Quién lo diría, parece que fue ayer, pero hace ya más de 50 años del Vaticano II. En lo personal es bastante tiempo, tanto como media vida (por pedir que no quede); pero en lo colectivo no es cronológicamente gran cosa, apenas un recodo en la historia. Y sin embargo, significativamente, el concilio lo ha subvertido todo. Efectivamente, ¡cómo hemos cambiado! De los enigmáticos sortilegios latinos a las aclamaciones litúrgicas colectivas, del velo de nuestras madres a los letreros pidiendo recato, de las celebraciones obligadas y masivas a las presencias ralas y envejecidas, de los susurros devocionales a la concentración en la Biblia... ¿Qué nos ha ocurrido? ¿Qué sucedió en el concilio? Esquivando el vértigo de los tiempos y las modas acudamos a la solidez de los cimientos, a las razones que nos testó el Vaticano II.

## I. PREMISAS

El concilio Vaticano II se antoja todavía inabarcable. Históricamente ha conformado un hito, un acontecimiento que decide un antes y un después, quizá “el hecho más importante del siglo XX”<sup>1</sup>; no debiera sonar tan exagerado –contraponiéndole las guerras mundiales o el progreso científico–, dado el influjo social del cristianismo y la Iglesia en el mundo. Teológicamente, ha supuesto “la gran gracia que la Iglesia ha recibido en el siglo XX”, como resumió Juan Pablo II, una fuerza impetuosa y renovadora del Espíritu, un “nuevo pentecostés”, según soñó Juan XXIII<sup>2</sup>. Y materialmente, ha producido ingente bibliografía en crónicas del antes, durante y después del evento; actas de esquemas y documentos; y comentarios textuales e interpretaciones teológicas, lo que está lejos de acabar, pues todo rebrotará ahora con la efeméride quincuagenaria<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. FRAJÓ, *Nuevo papa, viejas urgencias*: El País, 16.III.2013, citando a Aranguren.

<sup>2</sup> JUAN PABLO II, *Novo millennio*, 6.I.2001, 57; JUAN XXIII, *Humanae salutis*, 25.XII.1961, 21.

<sup>3</sup> A modo de ejemplo, el último gran estudio histórico es G. ALBERIGO (ed), *Historia del concilio Vaticano II, I-V*, Salamanca 1999-2008; se han cerrado las *Acta et Documenta* preparatorias y las *Acta Synodalia* conciliares, 53 tomos de documentación; el comentario más reciente es P. HÜNERMANN – B.J. HILBERATH (eds), *Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, I-V*, Friburgo 2004-2005; y ha compuesto una serie de monografías S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002; *Memoria del concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid 2005; *Karl Rahner y Joseph Ratzinger. Tras las huellas del concilio*, Santander 2006;

La pretensión de este artículo es abordar solamente el significado principal, digamos la esencia del Vaticano II, más allá de sus documentos y logros concretos. Ya se sabe que Aristóteles, que dio tantas vueltas a la esencia, la definió como “lo propio de cada cosa que no se da en ninguna otra”<sup>4</sup>, y que en sentido coloquial la entendemos como la base de algo, el concentrado que conforma un perfume. Para identificar dicha particularidad especial acudiremos a sus protagonistas más importantes, de nuevo la esencia: teólogos peritos del concilio contrapunteados por obispos conciliares e invitados ilustres. Con todos ellos podremos tal vez filtrar el destilado de sus esencias al cumplirse ahora las bodas de oro de la asamblea sinodal.

No parece muy difícil seleccionar una pequeña lista de los teólogos más señalados del pasado siglo que estuvieran presentes en el Vaticano II, considerando no tanto su brillantez intelectual cuanto el influjo de su teología. Hay bastante unanimidad sobre ellos: todos habrían sido pioneros leales en la renovación de la teología, todos suscitaron resquemores o entredichos en el Magisterio, pero consiguieron finalmente (como en los cuentos de hadas) que sus ideas se impusieran en los textos conciliares a través de su asesoramiento episcopal y de la directa confección de los esquemas.

Los dominicos *Marie-Dominique Chenu* e *Yves Congar* fueron los rompedores de la modernización teológica, allá por los lejanos finales de los años 30, desde su facultad de Le Saulchoir –sita en Bélgica por problemas políticos, cerca de la frontera francesa, y trasferida luego a París–, el primero pretendiendo teologizar más desde el dato revelado, el contacto con los clásicos cristianos y la apertura a los tiempos, y menos desde la especulación metafísica; y el segundo animando al ecumenismo contra la confrontación acorazada. ¡A quién se le ocurre! Enseguida fueron destituidos de cátedra o removidos de lugar, y se denominó su intento “nueva teología”, con retintín, como si se les hubiera ocurrido asar la manteca. A pocos años y no muchos kilómetros de distancia, en el escolasticado jesuítico de Fourvière, en la periferia de Lyon, seguramente inconscientes de la gravedad de la escaramuza anterior, sus profesores intentaban remozar la teología realizando también el retorno a la Biblia y los Padres, el diálogo con el pensamiento moderno y la preocupación pastoral, catalizando la renovación y las críticas *Henri de Lubac*, que teorizaba sobre “lo sobrenatural”, la gracia rastreada como deseo religioso o insatisfacción existencial, presente de ese modo en todo hombre. Le objetaron sobre todo que la “gratuidad”

---

*Tiempo de concilio. El Vaticano II en los Diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Santander 2009; *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012.

<sup>4</sup> *Metafísica* 1038b.

de la gracia no podía convertirse en “necesidad” de creación, uno de esos típicos enredos bizantinos de la teología, y padecerá el mismo sino de los anteriores. Tras estas sacudidas iniciales, el jesuita *Karl Rahner*, con una escritura muy especulativa, al borde de la abstrusión, será el mejor decantador de la incipiente nueva teología. Con un estilo netamente escolástico asentará un contenido innovador: cristianismo anónimo (=salvación fuera de la Iglesia), inspiración como canonicidad (=Dios no dicta libros, alienta escritos normativos de comunidad), institución indirecta de los sacramentos por Cristo (=los crea la Iglesia siguiendo a su maestro), serían algunas medallas prevaticanas que podríamos colgarle. Esta reinterpretación actualizada de temas clásicos le hará sospechoso a ojos ortodoxos pero también extrañamente popular, a pesar del retorcimiento de su escritura<sup>5</sup>.

En cuanto a la Jerarquía episcopal protagonista que luego haya querido evaluar el concilio, tampoco resulta muy arduo elencar lo más granado. Habría que mencionar primeramente a *Joseph Ratzinger*, que en cuanto profesor de teología y perito conciliar, primero, y arzobispo de Múnich y prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, después (su etapa papal queda fuera de este estudio), nos ofrece una perfecta ocasión de simbiosis de teología y Magisterio. Como teólogo ha escrito diversas síntesis sobre el concilio, y siendo prefecto publicó un análisis demoledor del posconcilio<sup>6</sup>. A su lado hay que poner al cardenal *Léon-Joseph Suenens*, arzobispo de Bruselas-Malinas, inspirador de la arquitectura del concilio (las famosas Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*) con Juan XXIII al finalizar la primera sesión, y uno de los cuatro moderadores o supervisores generales durante las tres sesiones de Pablo VI; al poco de acabar el concilio escribirá precisamente sobre lo que llama en un epígrafe “la idea maestra del Vaticano II”, y tras su llegada personal al final del tiempo se publicará un libro de memorias con una segunda parte de las tres que lo componen centrada en las zozobras y enrumbamiento de la barca conciliar<sup>7</sup>.

Finalmente, no está de más compulsar voces al tiempo ajenas al catolicismo y versadas en teología, para también tener en cuenta una visión más neutral o distante o distinta del significado del Vaticano II. Como una

---

<sup>5</sup> Sobre todo esto, R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander 1998, 177ss y 239ss.

<sup>6</sup> J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios. Esquemas para una eclesiología*, Barcelona 1972, 313-356; *Palabra en la Iglesia*, Salamanca 1976, 318-324; J. RATZINGER - V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985.

<sup>7</sup> L.J. SUENENS, *La corresponsabilidad en la Iglesia de hoy*, Bilbao 1968; *Recuerdos y esperanzas*, Valencia 2000.

de las innovaciones del concilio, símbolo de su apertura ecuménica, fue abrir espacio a “observadores” cristianos no católicos, elegidos por sus respectivas confesiones, que tenían acceso a los esquemas y a las sesiones de discusión, podemos acudir a las reflexiones sinceras y agradecidas que han publicado. Nos detendremos de nuevo sólo en los más destacables, teológicamente hablando, los protestantes *Karl Barth* y *Oscar Cullmann*. Barth, uno de los grandes nombres de la dogmática del siglo XX, iniciador de la llamada teología dialéctica, fue invitado directamente por el Secretariado para la Unidad de los Cristianos a las dos últimas fases del concilio, pero estando enfermo y hospitalizado no pudo asistir; una vez repuesto no quiso perderse un contacto de primera mano con la nueva situación, y en 1966 tras el estudio concienzudo de sus documentos estuvo en Roma una semana entrevistándose con algunos protagonistas (Bea, Ottaviani, Rahner, Congar, Ratzinger...), consignando luego sus impresiones en un breve escrito<sup>8</sup>. Cullmann, igualmente célebre exégeta y reconocido promotor del ecumenismo, colaboró primero en una obra colectiva sobre la percepción protestante del concilio, publicada aun faltando la última sesión conciliar, y posteriormente ofreció una valoración más general sobre el mismo<sup>9</sup>.

## II. EJES

Al poco de clausurarse el Vaticano II, incluso ya antes, el mundo teológico empezó a hervir de comentarios y valoraciones sobre lo que había sucedido, sobre lo que estaba sucediendo, sobre lo que iba a suceder en la Iglesia. Se intentaron frases lapidarias que resumieran de un golpe lo acaecido, preñado de lo que iba a venir, sintomático del lastre soltado. Cómo entender la fe, qué es la Iglesia, cuál debiera ser el comportamiento cristiano... eran las líneas maestras de un esbozo que empezaba a contornarse. Predominaban sobre todo rasgos de cambio y liberación, una sensación de encontrarse en medio de un amplio jardín, ante caminos francos a la vista. Se percibían algunas flores de particular hermosura, cuyo aroma embriagaba de sueños y esperanzas.

---

<sup>8</sup> K. BARTH, *Ante las puertas de san Pedro*, Madrid 1971. Es más sugerente el título original en latín: *Ad limina apostolorum*, Zürich 1967.

<sup>9</sup> O. CULLMANN, *La Biblia en el Vaticano II*: G. Lindbeck (ed), El diálogo está abierto. Las tres primeras sesiones del concilio Vaticano II, Barcelona 1967, 146-162; y *Vrai et faux oecuménisme. Oecuménisme après le Concile*, Neuchâtel 1971.

### 1. *Fe es libertad*

En plena fiebre preparatoria, un año largo antes de la inauguración del concilio, en un simposio de reflexión sobre las expectativas del evento inminente, Chenu leyó una conferencia con el título de *El fin de la era constantiniana*<sup>10</sup>. Tal cosa debiera rubricar el concilio en su opinión. Es una fórmula redonda, afirma, no inventada por él sino recurrente desde diversos estamentos, tanto magisteriales como académicos. La era constantiniana ha supuesto, por decirlo chatamente, la imbricación indiscernible de la Iglesia y el Estado, de lo religioso y lo político, nacida en el siglo IV con el edicto de tolerancia del cristianismo del emperador Constantino y vigente hasta la actualidad, después de afirmarse a través del feudalismo medieval y extenderse al mundo mediante las naciones fuertes de la Modernidad. Ha tenido rasgos positivos, por supuesto, como la inserción de los principios cristianos en los tuétanos de sociedades y mentalidades. Pero a la postre resulta disolvente para la fe: cuando “la ley hace obligatoria la virtud”<sup>11</sup>, la estropea irremediablemente, o la vuelve hipócrita; se condenará políticamente a herejes y cismáticos, o se alentarán guerras santas, contrariando la espiritualidad libre y fraterna de lo evangélico. Otras consecuencias contraindicadas serán que la racionalidad greco-romana elimina por completo el misterio espiritual, la estructuración jurídica reduce a mínimos la espontaneidad carismática, el ministerio eclesial se vuelve más bien poder que servicio, y el impulso de misión deviene más conquista que testimonio.

La conclusión de la era constantiniana, de la cristiandad, de la sociedad confundida con la religiosidad, es negativa para la Iglesia, la fe acaba cediendo ante la cultura, predomina la acomodación mundana sobre la inspiración evangélica. Por ello, hay que recuperar la idea de Iglesia como misión en vez de instalación, convicción de conciencia más que costumbrismo social, “combate por la justicia”<sup>12</sup> más que aceptación del (des)orden establecido. Es tiempo de intimar a la decisión (libertad-responsabilidad), de proclamar fraternidad, de luchar por los valores perdidos del reino de Dios, un tesoro escondido en el evangelio constantinizado.

---

<sup>10</sup> M.D. CHENU, *El fin de la era constantiniana*: VV AA, Un concilio para nuestro tiempo, Barcelona 1962, 43-61.

<sup>11</sup> *Ibidem* 48.

<sup>12</sup> *Ibidem* 61, citando a Bartolomé de las Casas.

“Una declaración sobre la libertad religiosa aprobada en un concilio es algo tan extraordinario como un concilio ecuménico sin anatema”<sup>13</sup>. Es casi una contradicción, como un predominio sin dominio o una certeza sin imposición, un dulce sin azúcar. Pues efectivamente, más allá de todas las perplejidades, dicha declaración de libertad (*Dignitatis humanae*) ha sido sancionada por una vigorosa institución religiosa de 2000 años de antigüedad, que ha sobrevivido a potentes imperios y opuestos tiempos. Una institución que sabiéndose depositaria de la revelación no pretende sin embargo sólo *tolerar* otras creencias, la aceptación de ideas erróneas como mal menor en bien de la convivencia en una sociedad pluralista, sino también *defender* su misma existencia, consecuencia de la libertad.

Aparte de un primerísimo derecho humano, la libertad es un valor cristiano primordial. El lema y resumen del comienzo de la misión de Jesús es “el reino de Dios está cerca”, por tanto: “convertíos, creed la buena noticia” (Mc 1,15), esto es, elegid, decidid. Así que desde su punto cero la fe cristiana es libertad. No es posible la esperanza en Dios salvador (ni la exigencia de fraternidad que conlleva) sin la convicción interna, sin la propia decisión. “Habéis sido llamados a la libertad”, resume Pablo (Gal 5,13). El Espíritu Santo, el hálito que llena los corazones de los creyentes, “sopla donde quiere”, refrenda Juan (Jn 3,8). La fe, la confianza en Dios, o es libre o no es nada.

“La libertad religiosa es un derecho de la dignidad humana”, proclama el concilio (DH 2), de la inviolabilidad de la conciencia, que no se debe forzar ni coartar. Es también un reflejo del desbordamiento de Dios sobre cualquier estructuración religiosa, por lo que las demás religiones, aun en su imperfección, son valoradas positivamente, “destellan la verdad que a todos ilumina” (NA 2). Incluso asume a los no creyentes, que “buscan en sombras e imágenes al Dios desconocido, puesto que todos reciben de Él la vida, la inspiración y todas las cosas” (LG 16). En resumidas cuentas, “la fe es voluntaria por su propia naturaleza” (DH 10). Si la verdad es esquivada ya científicamente, mucho más lo será espiritualmente, como consignó para la posteridad un perplejo Pilato: “¿qué es la verdad?” (Jn 18,38). La abducción de la verdad, la evidencia de su absolutez, lleva al fanatismo, a poner la certeza por encima de la persona, de lo que más vale que Dios nos libre. La revelación de Dios es verdad absoluta, sí; pero por lo mismo, por divina e inaferrable, no puede ser humanamente obligatoria, sino solo autoimpuesta en la fe.

---

<sup>13</sup> MADRIGAL, 2012, 390s.

De igual modo, aunque considerado desde otro ángulo, la Iglesia no puede forzar a la sociedad a seguir sus postulados, por más convencida que esté de ellos, tiene que respetar “la autonomía de la realidad terrena” (GS 36). La sociedad es libre de reglamentarse como mejor vea, de un lado, y la verdad religiosa es fe, confianza íntima, un sentimiento que no se puede decretar. Los cristianos podemos estar seguros de la perversidad del aborto o del matrimonio homosexual o de la pena de muerte; deberemos manifestar y defender nuestras posiciones, criticando y deplorando decisiones contrarias, pero en ningún caso las podemos hacer obligatorias, por más verdaderas que las sintamos. También hay que presuponer en la organización política la buena fe, la honrada búsqueda de la convivencia de mentalidades dispares, y mucho más en las sociedades democráticas, constitutivamente defensoras de la pluralidad.

En fin, todo esto es una gran declaración conciliar de principios, que redime al menos en parte los errores y horrores históricos de la Iglesia en su coacción religiosa, que cualquiera puede recordar sin mucho esfuerzo (cruzadas, quema de herejes, inquisición). El concilio ha asumido con ello uno de los más conspicuos signos de los tiempos de nuestra época: la libertad de cada persona, lo que ha costado en la larga historia humana continua “sangre, sudor y lágrimas”<sup>14</sup>, pero que por lo mismo se nos revela un anhelo inherente a la conciencia. Y libertad es libertad, que diría el otro. No se trata de indiferentismo ni relativismo religiosos, que lo mismo nos dé so que arre, sino de tolerancia: respeto por la libertad ajena –presuponiendo su responsabilidad mientras no se demuestre lo contrario–, asumir las opiniones opuestas, aunque nos parezcan profundamente equivocadas, basados en la “dignidad y libertad de los hijos de Dios” (LG 9).

Este esfuerzo conciliar por la libertad y la tolerancia, con todo su pedigrí moderno y democrático, es el que ha sufrido las peores detracciones, y tanto de parte católica como protestante. Lo cual, como reverso de la medalla, al modo del reflejo invertido de un paisaje en un lago, no deja de evocar la prioridad del anverso, la luminosidad y derecho de la imagen directa. Los mayores reparos de Cullmann al concilio, por ejemplo, se concentran en la *Gaudium et spes* y en la *Dignitatis humanae*. Reconoce que para la opinión pública o publicada son los documentos más importantes, pero justamente eso le resulta sintomático. Opina que dichos textos tienden a olvidar que el evangelio siempre será “escándalo y necesidad”

---

<sup>14</sup> Tricolon popularizado por Churchill durante la II Guerra Mundial (*Discurso ante el parlamento británico*, 13.V.1940).

para el mundo, citando a Pablo (1Cor 1,23), como subraya desde siempre la teología protestante de la cruz, al contrario de la teología natural católica, demasiado dependiente de una filosofía analógica y racionalista que parece suplantar la revelación bíblica. No puede haber *aggiornamento* o modernización a cualquier precio, diluyendo la necesidad humana de redención, la poquedad del mundo fiado a sus propias fuerzas. Sería una “capitulación ante el mundo”, que sobrepasa el “diálogo con el mundo”<sup>15</sup>, seguir unas consideraciones y soluciones meramente humanas, asociándose a la sabiduría de esta tierra, desconociendo el pecado del hombre y la salvación única de Cristo. Cullmann no concreta mucho más, solo advierte de que el catolicismo (apertura universal) no debe deslizarse hacia el sincretismo (secularización indiscriminada), que necesita la “concentración bíblica” del protestantismo, que le evite “conceder una importancia excesiva a los valores seculares”<sup>16</sup>.

Se percibe en esto una curiosa coincidencia con Ratzinger, que también recela de la *Gaudium et spes* como del diablo. Llevado al Vaticano II como perito del arzobispo de Colonia, Ratzinger era por entonces un joven profesor de teología en Ratisbona. Sus impresiones personales expresaban gran consonancia con la marcha renovadora de la asamblea<sup>17</sup>. Le agradaban la autonomía del concilio sobre la Curia, la recuperación de una liturgia dialogal y comunitaria, el carácter pastoral o propositivo más que impositivo de la doctrina, la estructura eclesial de colegialidad episcopal, el impulso favorable al ecumenismo... y hasta aquí hemos llegado. Es decir, estaba de acuerdo con el proceso de *aggiornamento* eclesial. Pero en el cuarto periodo de sesiones, justamente al debatirse la actitud de la Iglesia hacia el mundo moderno, algo colmó el vaso, parece afluir en él un resquemor creciente hacia lo que considerará inaceptables cesiones. Según él, la *Gaudium et spes* va a acabar siendo el texto fundamental del concilio. Es el del diálogo con la sociedad, sí, pero cree percibir ahí un exceso de entreguismo, la semilla de la disolución en el mundo, la senda de una insana secularización, “una renovación que parece ser un cristia-

---

<sup>15</sup> CULLMANN, 1971, 32-40. Lo mismo piensa Barth, añadiendo *Nostra aetate* a los documentos recelados: hay una excesiva acomodación y optimismo respecto del mundo, que puede acabar en seducción y repetir así “los errores del protestantismo” (BARTH 26; 40s; 57s; 61s).

<sup>16</sup> CULLMANN, 1971, 44.

<sup>17</sup> Estas impresiones fueron dictadas en cuatro conferencias intersesionesales, luego publicadas (ver MADRIGAL, 2006, 105-136).



nismo a precios rebajados”<sup>18</sup>. Esto contaminará los anteriores avances: la apertura al mundo se convierte en mundanización, la popularización litúrgica en trivialización, el acercamiento ecuménico en irenismo, el pluralismo teológico en confusionismo. La decadencia del catolicismo tal vez no es culpa directa del concilio, aunque ciertamente sí de su mala asimilación, “de una apertura indiscriminada al mundo, de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo”<sup>19</sup>.

La *Gaudium et spes* se convierte así en el testamento final del concilio, pero testamento irónicamente en sus dos sentidos: legado final y adiós definitivo. Expresa una ingenua acogida del mundo, un excesivo optimismo sobre él, donde apertura, diálogo y colaboración son sus ideas clave, derivando en una especie de revisión del *Syllabus* y reconciliación con los valores de la Ilustración. Como remedio propone compensar los desmanes de la *Gaudium et spes* con la lectura total del concilio en sus otros documentos, cambiar el “espíritu” utópico conciliar orientado al mundo por los “textos” reales del Vaticano II; a fin de cuentas, dedicarse a la misión de la verdad revelada sin componendas, en vez de abandonar el mundo a su libertad y extravío, “proclamar simplemente el *kerygma*, el llamamiento que manifiesta autoritativamente al hombre la voluntad de Dios y no le pide diálogo, sino asentimiento y conversión”<sup>20</sup>.

Por si estas objeciones no fueran suficientes va a sumarse a ellas uno de los teólogos señeros de la renovación teológica. En un libro-entrevista al recién nombrado (honoríficamente) cardenal Henri de Lubac, en el contexto preparatorio del Sínodo extraordinario de obispos de 1985 para valorar el concilio y su evolución a los 20 años de su clausura, aflora levemente la percepción de los hechos del ilustre teólogo y testigo del acontecimiento<sup>21</sup>. En principio, piensa que el concilio ha producido buenos frutos, como la accesibilidad litúrgica, la promoción de la Escritura o la defensa de la libertad religiosa, aunque todo ello haya conllevado también exageraciones. Estrictamente hablando, dichos frutos no los considera innovaciones sino recuperación de las primeras tradiciones, sepultadas por los siglos y el éxito de la evangelización, una vuelta a las costumbres

<sup>18</sup> RATZINGER, 1972, 337.

<sup>19</sup> RATZINGER, 1985, 44.

<sup>20</sup> RATZINGER, 1972, 324. “Pareciera que la misión no es la cristianización del mundo, sino la liberación del mundo en su mundanidad, el reconocimiento del mundo como mundo que hay que dejar y respetar precisamente como tal” (Ibidem 349).

<sup>21</sup> H. DE LUBAC, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones*, Madrid 1985.

primeras de la Iglesia olvidadas con la identificación social o la instalación. Con todo, le parece que “ha penetrado en la Iglesia un espíritu secularizador”. No dilucida mucho en qué consiste esta “mundanidad intolerante”, simplemente resalta “que el mundo está dañado por el pecado y el cristiano tiene que librar en él un duro combate”<sup>22</sup>. Concede que apertura y libertad pueden resumir el espíritu del concilio, pero de ningún modo debe ser como abdicación sino como exigencia, esto es, apertura misionera y salvífica al mundo, al que exige una respuesta libre y comprometida con el evangelio; nada de tentaciones para un mero humanismo cristiano o simple doctrina social.

## 2. Iglesia es comunión

Para Congar, la idea que más se traspiraba durante el concilio en curso era que suponía “el fin de la contrarreforma”<sup>23</sup>. En el diario que iba componiendo al hilo de las sucesivas jornadas lo afirma como si fuera una conciencia general entre los Padres conciliares, una evidencia común y no un descubrimiento personal. Esto implicaba que la asamblea se intuía desmontando el exceso postridentino, se veía preñada de dos macizos gemelos apuntando un parto difícil de consecuencias hasta entonces impensables: la comunión y el ecumenismo.

1. Asistir al final de la contrarreforma conllevaba el comienzo de otra eclesiología, una manera distinta de entender la Iglesia. Consumado eclesiólogo como era, esto será lo que más va a destacar Congar: “se asiste a la confrontación de dos eclesiologías”<sup>24</sup>, anota comentando el segundo periodo de sesiones. Como expresivamente indica la palabra, la contrarreforma era un estilo confeccionado contra la Reforma protestante. Un talante contrarreformista subrayaba precisamente la autoridad, ninguneada por la Reforma en favor de la *sola Scriptura*. Derivaba de ello una eclesiología intensamente jerárquica, lo que Congar había llamado “jerarcología”. Pero ahora advertía que estaba apareciendo “una eclesiología que aún no ha sido elaborada: una eclesiología de comunión”<sup>25</sup>.

*Comunión* es un concepto equívoco en teología, tirando a confuso, pero es el destino de las palabras sugerentes, llenas de polivalencia. Lite-

<sup>22</sup> Ibidem 127ss.

<sup>23</sup> El relato en Y. CONGAR, *Mon journal du Concile, I-II*, Paris 2002; ver también MADRIGAL, 2012, 55.

<sup>24</sup> CONGAR I, 523. Lo mismo en SUENENS, 2000, 143.

<sup>25</sup> CONGAR II, 115.

ralmente *communio* es el sustantivo de *communis*, ‘común’ (como en griego *koinonía* de *koinós*), y engloba nociones como participación, comunidad, solidaridad. En el Nuevo Testamento quiere señalar la ‘unión espiritual’ con Cristo (1Cor 1,9), manifestada especialmente en la ‘participación’ eucarística (1Cor 10,16), que provoca la ‘unión profunda’ entre cristianos (2Cor 13,13), lo cual les hace ‘compartir’ sus bienes (2Cor 9,13). En la historia de la Iglesia se irá perdiendo la última acepción (digamos la *comunista*) mientras se van a mantener las otras tres, sobre todo exteriorizadas e interrelacionadas en dos, una en torno a lo *eucarístico* y la otra alrededor de lo *comunitario*. La comunión designará entonces la celebración eucarística, que está presidida por el obispo y conforma una pequeña Iglesia local (más o menos como una parroquia actual de pueblo). Y como cada Iglesia local se sabe abierta y unida a las otras Iglesias cristianas, la comunión acabará señalando también la plenitud de la Iglesia universal (y la excomunión será la pena jurídica de exclusión eclesial)<sup>26</sup>. En resumen, la comunión señala la eucaristía, que es su sentido claro y coloquial, y alude igualmente a la comunidad eclesial en general, sin mayores concreciones, lo que por sí solo ratifica la ambigüedad de partida.

Ateniéndonos al sentido eclesiológico, comunión aludiría básicamente a la ‘comunidad de fe’, grupo de personas aglutinado por sus creencias de modo previo a toda organización, una comunidad de estilo de vida o testimonio (creencias, valores, actitudes) más espontánea que institucional. Como toda agrupación tiene que organizarse para preservar su identidad, la Iglesia irá tendiendo a efluir normas (litúrgicas, dogmáticas, éticas, canónicas), pero como sigue marcada por su origen comunitario (basado en la simple fe común) querrá integrar en su ordenamiento a todos los creyentes. Comunión implicaría así, por fin, ‘corresponsabilidad’, un cruce entre participar (tomar parte) y compartir (dar parte), todos los cristianos sabiéndose activos en la configuración comunitaria.

Nos interesa el significado que Congar sobreentiende con la expresión *eclesiología de comunión*, de la que ha comentado que está todavía por confeccionar. Porque la está contraponiendo a una anterior eclesiología jurídica o jerárquica, y por el contexto del segundo periodo de sesiones afiebrado en las discusiones sobre la colegialidad, aludiría a una eclesiología menos primacial y más episcopal, que integre el primado papal (y el poder de la Curia romana) en la colegialidad episcopal, quien realmen-

---

<sup>26</sup> Sobre esto, C. O'DONNELL, *Comunión/Koinonía*: Diccionario de eclesiología, Madrid 2001, 192-199.

te representa a la Iglesia universal como comunión de Iglesias locales. El papado había sido exaltado como institución en el Vaticano I para contrarrestar el secularismo decimonónico. Pero así había quedado aislado de la Iglesia, como si estuviera por encima de ella y no fuera una estructura a su servicio. Sin embargo, el papa es un obispo, su primado le viene precisamente por ser obispo de Roma, no puede entenderse fuera del colegio episcopal. La eclesiología de comunión será pues primeramente una eclesiología centrada en la colegialidad episcopal, una *communio hierarchica* (LG 21s). Pues bien, como es sabido la colegialidad episcopal es una de las claves novedosas de la *Lumen gentium* (LG 22-27), a la que se atribuye primado jurídico e infalibilidad doctrinal, lo mismo que dijera el Vaticano I del papa; y de la *Christus dominus*, que establece instituciones comunio-nales como el Sínodo de obispos (CD 5), las Conferencias episcopales (CD 37s) y los consejos presbiterales (CD 27).

En segundo lugar (aunque primero ontológico), cuando se nombra la comunión sin más, o *communio ecclesialis* (aparte por tanto de “comunión jerárquica” y “comunión eucarística”), el concilio suele referirse a la unidad interior y exterior entre cristianos (LG 13; PO 9; SC 69), la comunión genérica, la corresponsabilidad general cristiana, esto es, que todos participan de “la dignidad y libertad de los hijos de Dios”, de un lado; y del deber “del mandamiento nuevo del amor” y del testimonio para “dilatarse el reino de Dios en la tierra”, de otro (LG 9). De ahí la recuperación de metáforas evangélicas y patrísticas para designar a los creyentes y sus cualidades y obligaciones como “pueblo de Dios” (LG 9), “sacerdocio común” (LG 10), “sentido de la fe” (LG 12), “apostolado salvífico” (LG 33; AA 2), “celebración eclesial” (SC 26), todas ellas resonancias de la corresponsabilidad. En este caso, hablar de comunión sería hablar de democratización, lo insustituible de cada individuo y carisma en la construcción eclesial: “tenemos que apropiarnos realmente la idea fundamental del Vaticano II y hacerla realidad hasta en los repliegues más profundos de nuestro sentimiento, por así decirlo, la idea de que la Iglesia somos nosotros”<sup>27</sup>. Las fuertes resistencias de la minoría a la idea de colegialidad, en último análisis, dependían de ello, “se temía introducir en el gobierno central de la Iglesia el concepto de conciliaridad o, si se prefiere, de democracia”<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> K. RAHNER, *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*, Barcelona 1972, 237.

<sup>28</sup> F. KÖNIG, *Iglesia, ¿adónde vas?*, Santander 1986, 30.

Pareciera ahora que hemos acabado metiendo la zorra en el gallinero, la democracia en la Iglesia. Sin duda, el cristianismo no es una *demokratía* ('poder popular') sino una *ekklesía* ('asamblea cúllica'), no se rige por una constitución mayoritariamente aprobada sino por un evangelio revelado. Pero aunque la Iglesia no sea una democracia, bien puede democratizarse en sintonía con los tiempos. Al fin y al cabo es lo que siempre ha hecho: en torno al I milenio funcionó de modo aristocrático (los obispos como jueces de paz y príncipes feudales) sin ser una aristocracia, y en el II se estilizó monárquicamente (primacía papal copiando las monarquías absolutas) sin ser una monarquía. La aprensión de la Iglesia hacia las democracias nacientes del siglo XIX tal vez provenga de la contrapuesta concepción de autoridad: otorgada por Dios (sacramental) y eterna en la primera, delegada por el pueblo y temporal en la segunda. Percibiría entonces esta idea como un trastorno de su tramoya, una subversión. Sin embargo, hay muchas estructuras de nuestras democracias actuales inventadas precisamente por la Iglesia. Por ejemplo, arrumbada la democracia asamblearia griega, mecanismos de una democracia representativa comienzan con los concilios eclesiales, regionales primero y ecuménicos después: reuniones de representantes de todos los rincones de una zona para resolver problemas comunes, cuyas decisiones se tomaban buscando la unanimidad (o por lo menos una mayoría cualificada); las universidades, derivadas de las escuelas monásticas y catedralicias, se distinguieron por la libertad de expresión y de elección de sus cargos; las Órdenes mendicantes nacieron desde el igualitarismo fraterno: votación de las constituciones y elección de los superiores, en ambos casos de modo conjunto y revisable.

Justamente, en su librito al poco de la clausura conciliar Suenens destaca "lo que me parece la idea clave del concilio: la afirmación de la corresponsabilidad de todos los cristianos en el seno del pueblo de Dios"<sup>29</sup>. Tiempo después, recapitulando su vida al borde del tercer milenio, ratificará la misma postura: "el Vaticano II puso fin a la imagen de una Iglesia institucional y abrió la puerta a una evolución", basada en "el sentido despertado de la corresponsabilidad de los cristianos", y en que desde "el ejercicio colegial de la autoridad suprema de la Iglesia, la lógica pedirá que se revise también el perfil del obispo en la Iglesia local o del

---

<sup>29</sup> SUENENS, 1968, 7. "Si se me preguntase cuál es el germen de vida más rico en consecuencias pastorales que se debe al concilio respondería sin dudarlo: el haber vuelto a descubrir al pueblo de Dios como un todo, como una totalidad, y en consecuencia la corresponsabilidad que de aquí deriva para cada uno de sus miembros" (Ibidem 27).

sacerdote en el corazón de las comunidades”<sup>30</sup>. La corresponsabilidad, por tanto, delinea un desmarque transversal, debe ser concebida de forma tanto jerárquica como genérica.

Él será precisamente, en su calidad de coordinador general, el principal ejecutor práctico de dicha renovación, consiguiendo que las ideas que flotaban en el aula quedaran atrapadas en los documentos. Primeramente, en el escenario de las dos concepciones eclesiales, la de la Curia, muy escorada hacia lo institucional, y la innovadora, más centrada en lo espiritual, “se trataba de pasar de una eclesiología jurídica a una eclesiología de comunión”. Presentando una aparentemente pequeña corrección, invertir el orden de los capítulos 2 (la jerarquía) y 3 (el pueblo de Dios) del primer esbozo *De Ecclesia*, conseguirá la “revolución copernicana”, que la Iglesia sea pensada más desde lo constitutivo y común, la fe, y no tanto desde lo directivo y parcial, la jerarquía. En segundo lugar, encallada la discusión sobre la colegialidad episcopal, pues revalorizaba el episcopado en su conjunto como máxima autoridad y parecía entonces mellar la autoridad papal, Suenens ofreció a la votación de la asamblea una serie de preguntas orientativas para el decantamiento intersesional. El grupo curial protestó airadamente por “abuso de poder” –sólo a la Comisión Teológica (presidida por Ottaviani) correspondía plantear cuestiones teológicas–, pero tras “dos semanas de suspense” y los otros tres moderadores dispuestos a ceder “propter bonum pacis”, una “comisión de arbitraje” de cardenales nombrada por el papa asumió por los pelos –“gracias a un cardenal distraído que levantó la mano siendo que acababa de formular reservas”– la posibilidad de dichas preguntas, básicamente que el episcopado era sacramento y que el colegio episcopal (que incluye al papa) tiene el poder supremo en la Iglesia. Como la asamblea aprobó el cuestionario mayoritariamente, quedó expedita la dirección (que no la meta) del siguiente periodo de sesiones<sup>31</sup>.

Así pues, tanto la corresponsabilidad genérica laical como la jerárquica episcopal, recibieron un impulso definitivo con el Vaticano II. Para Suenens, además, la corresponsabilidad era imprescindible para el ecumenismo, la otra gran tarea que se impuso el concilio. “Los ortodoxos reprochan a la Iglesia minimizar o suprimir el papel de los obispos; los protestantes, no dar a los laicos el lugar que les corresponde”. No podía haber

---

<sup>30</sup> SUEENENS, 2000, 162s. “La corresponsabilidad no es reparto de poder sino comunión” (Ibidem 84).

<sup>31</sup> El relato en SUEENENS, 2000, 143-150.

acercamiento entre las Iglesias sin avanzar en una eclesiología de comunión. “Es ahí donde se juega su futuro el ecumenismo: es impensable que las Iglesias cristianas no romanas acepten la uniformidad, (...) la unión como absorción”<sup>32</sup>. Según nuestro cardenal, por tanto, corresponsabilidad y ecumenismo se entran obligadamente. El papado o su comprensión es uno de los obstáculos mayores en el camino del ecumenismo, lo que incide en la reestructuración colegial de la Iglesia, aparte de la conveniencia en sí de recuperar la tradición comunal más antigua de la Iglesia o de acomodarse mejor a tiempos democráticos. Esto es, tanto por razón ecuménica como por razón teológica y social la corresponsabilidad es irremplazable. Comunión y ecumenismo, parece susurrarnos, y por la comunión al ecumenismo.

2. El primer anuncio del concilio fue realizado por Juan XXIII un 25 de enero, fiesta de la conversión de san Pablo y conclusión de la semana de oración por la unidad de los cristianos. Desde la convocatoria oficial, y a través de intervenciones posteriores, lo que más repitió fue que lo quería dedicado a la búsqueda de la unión con los otros cristianos<sup>33</sup>. Creó asimismo una comisión preparatoria especial sin paralelo en la Curia, al contrario de las otras comisiones, el Secretariado para la Promoción de la Unidad de los Cristianos. Todo ello será corroborado después solemnemente al comienzo de la *Unitatis redintegratio*: “Promover la restauración de la unidad entre todos los cristianos es uno de los principales propósitos del concilio ecuménico Vaticano II”.

Sería por tanto un concilio *ecuménico* en sus dos sentidos: el etimológico y tradicional de ‘universal’ (de *oikouménē*, ‘lo habitado’), dado primeramente al de Nicea por haber reunido a representantes de toda la Iglesia cuyas decisiones valían para todo el Imperio o mundo civilizado; y el más reciente y técnico de ‘unitario’ –actualizando la idea anterior de universal cristiano–, inventado por los protestantes a finales del siglo XIX al iniciar la tentativa de reconciliación entre las Iglesias<sup>34</sup>. Este esfuerzo ecuménico, rechazado al principio orgullosamente por la Iglesia católica, pues ella estaba en la verdad y eran los otros quienes deberían volver, quedaba por fin asumido oficialmente con el Vaticano II. Significaba que la confrontación confesional contrarreformista había terminado.

---

<sup>32</sup> Ibidem 93; 215s.

<sup>33</sup> Por ejemplo: AAS 51, 1959, 65-69; AAS 52, 1960, 517-526; AAS 54, 1962, 5-13.

<sup>34</sup> Ver J. BOSCH, *Para comprender el ecumenismo*, Estella 1991, 9-12.

Ya la *Lumen gentium* manifiesta que “la Iglesia se reconoce unida por muchas razones con quienes estando bautizados se honran con el nombre de cristianos, aunque no profesan la fe en su totalidad o no guardan la unidad de comunión bajo el sucesor de Pedro” (LG 15). Y luego enumera dichas razones, empezando por la Escritura y la fe trinitaria, y destacando luego los sacramentos del bautismo y la eucaristía. Sólo estas tres cosas, justamente las vertebraciones de la primera Iglesia, ya nos deberían acercar por encima de cualquier separación. La Trinidad, por ejemplo, compendia la divinidad de Jesucristo, su revelación del Padre como salvación, y la acción de su Espíritu en los creyentes como esperanza e impulso fraterno. Y bautismo y eucaristía son los ritos que remiten más directamente a Jesucristo, enmarcando el comienzo y el final de su misión (Mc 1,9s; 14,22ss), sintetizando el sentido de su salvación: la conversión personal y la entrega a los demás; por tanto los “sacramentos mayores”<sup>35</sup>. Todo lo restante son cuestiones más bien prácticas, de oración litúrgica común y de estructuras necesarias, en las que ciertamente hemos perdido el acuerdo general y no estamos cerca de recuperarlo, pero queda así resaltado que lo que nos une es mucho más importante que lo que nos separa, pues “existe un orden o jerarquía en las verdades de la doctrina católica, ya que es diverso el enlace de tales verdades con el fundamento de la fe cristiana” (UR 11). Seguimos siendo “las Iglesias de Cristo” (Rm 16,16), el grupo creyente conformado desde antiguo, la comunión de la fe, la Iglesia seguidora de Jesucristo.

Pero naturalmente, lo que más va a satisfacer a los observadores protestantes será la valoración de la Biblia. Establecer “la Escritura como norma de fe y vida” (LG 15) es toda una declaración de principios, Escritura que supedita el Antiguo al Nuevo Testamento, el Nuevo como criterio axiológico del Antiguo y el Antiguo como premisa gnoseológica del Nuevo, todo ello culminado en la plenitud que es Cristo (DV 14-20). Más allá de cuestiones de detalle, quedarían aquí cicatrizadas las profundas heridas de los tiempos de la Reforma. No hay ya dos fuentes de revelación, sino sólo una: la Palabra de Dios encarnada en Jesucristo; plasmada en la Biblia: la Palabra de Dios escrita; y desplegada en la Tradición: la Palabra de Dios viviente, que no puede contraponerse a la Escritura pues vive en cuanto bebe de ésta. Este realce de la Escritura, teológico, litúrgico y pastoral, resulta altamente significativo para el protestantismo, o más

---

<sup>35</sup> Y. CONGAR, *La idea de sacramentos mayores o principales*: Concilium 4, 1968, 24-37.



bien imprescindible, pues para ellos “el problema ecuménico y el problema bíblico se condicionan recíprocamente”<sup>36</sup>. Superada la idea de las dos fuentes de la revelación del tridentino, lamentan alguna frase de *Dei Verbum* que parece volver literalmente a ello: “ambas se han de recibir y respetar con el mismo espíritu de devoción” (DV 9)<sup>37</sup>, y reprochan que se haya colado el tema al mentar “un único depósito de la Palabra de Dios en la sagrada Tradición y la Sagrada Escritura” (DV 10). En cualquier caso, les encanta que se exprese que la Tradición no significa crecimiento de la revelación sino de su conocimiento (DV 8), y que el Magisterio “no está por encima de la Escritura sino a su servicio” (DV 10). En suma, su constatación gozosa es que por fin en temas cruciales católicos y evangélicos nos hemos aproximado mucho: superando la nivelación Escritura, Tradición y Magisterio en favor de la Escritura.

La *Unitatis redintegratio* será la Carta Magna del ecumenismo católico. En ella, ortodoxos y protestantes ya no serán vilipendiados como cismáticos y herejes, sino vistos como “hermanos separados” (UR 3), y las instituciones cristianas a que han dado lugar no son desviaciones, sino “Iglesias” y “comunidades eclesiales” (LG 15). Esta diferencia denominativa no quiere ser ningún desdoro: de un lado, se constata la asimétrica ruptura con unos u otros según hayan conservado o no la sucesión apostólica; de otro, la tradición comunitaria protestante no se reconoce tanto en una institucionalidad fuerte (o Iglesia) cuanto en una cohesión carismática (o comunión eclesial). De todos modos, “una sola es la Iglesia fundada por Cristo” (UR 1), la comunión de los que le siguen como Señor, que por tanto no puede identificarse simplemente (*est*) con la Iglesia católica, aunque permanezca (*subsistit*) en ella (LG 8; UR 4). El paso del *est* del esquema inicial al *subsistit* del texto final, contra su ambigüedad semántica y los líos hermenéuticos que ha generado, es una fórmula conciliadora, ecuménica, que corrige la identificación anterior entre la Iglesia católica y el Cuerpo místico de Cristo que había consignado la *Mystici corporis* de Pío XII (1943). A pesar de congratularse y alabar el nuevo clima, Barth deplora de todos modos que no se haya reconocido expresamente que la iniciativa ecuménica partió del protestantismo<sup>38</sup>, habiendo

---

<sup>36</sup> CULLMANN, 1967, 162. Lo mismo BARTH 27; 37. Aunque deploran que no se afirme expresamente que Tradición y Magisterio están sometidos a la Escritura, reconocen en la Iglesia católica “una sumisión práctica a la Biblia” (CULLMANN, 1967, 153), que defiende respecto a aquéllos “si no el dominio, sí el predominio de la Sagrada Escritura” (BARTH 78).

<sup>37</sup> Ver para Trento DENZINGER – HÜNERMANN 1501.

<sup>38</sup> BARTH 45.

sido tan difíciles los comienzos y resultando ahora tan apreciado y vistoso. Al César lo que es del César, nos viene a decir.

### 3. *Iglesia es evangelio*

Cuando al poco de acabar el Vaticano II solicitaron a Rahner que resumiese el legado más importante que nos dejaba el concilio, respondió que comparando el antes y el después del evento la Iglesia había pasado de “una postura negativa y defensiva a una actitud más abierta y positiva hacia el mundo”, plasmada en la acogida de la cultura moderna, de su organización social, y de su ciencia y técnica. Sintetizará luego que todo ello puede considerarse “el fin de la época piana”<sup>39</sup>, o sea, los pontificados de Pío IX (1846-1878) y Pío XII (1939-1957), que podemos redondear situándolos entre la segunda mitad del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, queriendo señalar, por tanto, que supone el fin de la contramodernidad.

Modernidad, Edad Moderna, el nombre puede ser tan impropio como llamar medieval o Edad Media a lo que hace de puente entre la Antigüedad (que es moderna respecto a la prehistoria y medieval entre Edad Antigua y Medioevo) y su revitalización en el Renacimiento. Pero son convenciones muy expresivas, útiles para entendernos. Las características troncales de la Modernidad, en ruptura con el Medioevo, serían el humanismo o centralidad de lo humano (el individuo, el mundo) y la ciencia experimental. Así, la Reforma protestante resalta la conciencia personal como criterio salvífico, más allá de cualquier otra institución eclesial (jerarquía, tradiciones), y el método probativo de Galileo subvierte el saber metafísico anterior (geocentrismo, perfección astral). Todo ello va a implicar un alejamiento progresivo entre la sociedad y la Iglesia, cuya cima se encontrará en el racionalismo ilustrado (que disuelve la fe como superchería) y la emancipación de los Estados decimonónicos (que arrinconan el poder de la Iglesia). El Magisterio eclesial recogió el guante y desautorizó cuanto se le presentó como innovación vanguardista: el *Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores* de Pío IX (1864), sumario de los principales errores epocales, como la libertad de conciencia y pensamiento, el relativismo racionalista y moral, la separación entre Estado e Iglesia, la supresión del poder temporal eclesial... que rechazaba en su conjunto el progreso como enemigo declarado<sup>40</sup>.

---

<sup>39</sup> P. IMHOF – H. BIALLOWONS, *Karl Rahner im Gespräch, I. 1964-1977*, München 1982, 92; 291.

<sup>40</sup> DENZINGER – HÜNERMANN 2901ss.

El Vaticano II ha supuesto el final de esta agria contraposición de la Iglesia respecto del mundo y recogido los valores de la Modernidad. Todo lo que el *Syllabus* denostaba, que debe ser entendido en el contexto de la lucha entre Iglesia y Estado, es un siglo después aceptado en una nueva situación de colaboración y diálogo entre los otrora contendientes. La constitución *Gaudium et spes* da prueba de ello ofreciendo un repaso respetuoso por las características de la cultura moderna, en la que entre otras cosas se alaba la libertad y la democracia (GS 73), y se acepta la autonomía de la sociedad respecto a la Iglesia (GS 36). Igualmente pasa con la *Dignitatis humanae* al hacer de la libertad de culto y conciencia una de las señas distintivas de la renovación eclesial (DH 2). También, aunque más indirectamente, se ensalza el progreso científico y técnico de nuestro tiempo (GS 44), y hasta se admiten los modernos estudios científicos de la Sagrada Escritura, que insertan a cada hagiógrafo en su época y analizan sus fuentes y destinatarios para exponer (*exegeísthai*, ‘explicar’) lo que quiso decir, “la intención del autor”, y así interpretar (*hermeneúein*, ‘traducir’) su aplicación actual, “la analogía de la fe” (DV 12), superando arbitrariedades y literalidades. Por ejemplo, si Pablo dice que la mujer debe llevar el velo en el culto (1Cor 11,2ss), podemos deducir que lo requirió como signo de unión de los nuevos cristiano-gentiles con los primeros cristiano-judíos (11,16), y en vez de seguirlo literalmente (fundamentalismo) mantener con sencillez su idea de cohesión eclesial, para lo que ni falta que hace el velo femenino. Al fin y al cabo, “la letra mata mientras el espíritu vivifica” (2Cor 3,6).

La Iglesia no puede ser de ningún modo contraposición al universo sino todo lo contrario: dedicación a él, “luz del mundo, sal de la tierra” (Mt 5,13s). Su actitud, de modo incondicional, tendrá que ser benevolente, salvífica, *evangélica*. La Iglesia ha nacido del evangelio: es como la coagulación de la efervescencia surgida con la persona de Jesucristo. Y sólo se justifica desde el evangelio: existe para perpetuar su mensaje, la revelación de Dios, para llevarlo a todo lugar y sostenerlo en la historia. La Iglesia es evangelio, está constituida por y para el anuncio evangélico. Ahora bien, evangelio, como la propia palabra significa, es ‘buena noticia’, anuncio de la salvación. De manera que la Iglesia debe ser esfuerzo y disposición para presentar en todas partes la alegría de la gracia, debe ser transmisora constante de la misericordia divina. En caso contrario no estará cumpliendo su deber, sino tergiversando la razón de su existencia. Esto no quiere decir que deba tragar ruedas de molino, transigir con inhumanidades o injusticias, hacer la vista gorda a rebajas de la dignidad de los hijos de Dios; sino que su tarea es primeramente curativa, portadora de esperanza, instru-

mento de la salvación<sup>41</sup>. Al revés de aquel entrenador extranjero de fútbol: ‘tú nunca negatifa, siempre positifa’.

La misión, ese impulso tan característico del cristianismo –ninguna otra religión lo ha sentido igualmente– brota de la lógica del evangelio: si no hay más que un Dios y éste es Padre compasivo, esta buena noticia debe trasladarse a todos sus hijos tanto por obligación como por devoción: “predicar el evangelio es un deber que me incumbe” (1Cor 9,16), de un lado; “gratis lo recibisteis, dadlo gratis” (Mt 10,8), de otro. Así lo han entendido los cristianos desde el primer momento, tanto de modo orgánico como individual: sus ministros más reverenciados fueron los *apóstoloi*, ‘misioneros’ (1Cor 12,28); pero todos se supieron obligados al testimonio personal, eran un “sacerdocio real para anunciar las alabanzas” de Dios (1Pe 2,5). Con ello no hacían sino seguir al Maestro, que “recorría todas las ciudades y aldeas enseñando en sus sinagogas y proclamando la Buena Nueva del reino” (Mt 9,35); y que tras la resurrección había pedido: “Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación” (Mt 16,15). La misión tiene pues una vertiente colectiva (crear instituciones eclesiales: parroquias, conventos, beneficencia...) y otra individual (reflejar existencialmente los valores cristianos: esperanza ante la muerte, fraternidad ante el mal...). Ambas se complementan, podríamos decir que el testimonio es la misión individual como la misión es el testimonio eclesial. Por eso expresa el concilio que “la Iglesia es esencialmente misionera” (AG 2), que misión e Iglesia son conceptos coincidentes. Naturalmente, siguiendo el principio de la libertad religiosa, la misión no es conquista o proselitismo, sino “diálogo interreligioso” (NA 2).

Rahner pronostica la constitución *Lumen gentium* como “el resultado más importante del concilio”<sup>42</sup>, y lo que destaca de dicho documento es que la Iglesia ya no se opone al mundo, sino todo lo contrario, es para él “como un sacramento, o sea, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano” (LG 1). La teología cristiana ha ido elaborando durante más de un milenio, de san Agustín al concilio de Trento, la noción de los sacramentos como ritos especiales, “signos sagrados que contienen y confieren la gracia que significan”<sup>43</sup>. Es decir, en

<sup>41</sup> Es un alivio y estímulo constatar que por ahí se encamina la renovación del papado actual (A. SPADARO, *Entrevista a papa Francesco: La Civiltà Cattolica* 164, 2013, 449-477).

<sup>42</sup> *Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana: Escritos de Teología*, VI, Madrid 1969, 469.

<sup>43</sup> DENZINGER – HÜNERMANN 1606.

cuanto sacramentos no solamente muestran, son signo de la salvación de Dios, sino que la actúan, son su instrumento en la fe del creyente. Por tanto, los sacramentos son signos eficaces de gracia. La Iglesia sería así “como un sacramento”, refleja o contiene el amor de Dios ejemplificado en Cristo, y de este modo lo trasmite o confiere, “es sacramento universal de salvación” (LG 48; SC 45; AG 1). No habría que entender el “fuera de la Iglesia no hay salvación” en un sentido literal y excluyente, por lo demás minoritario en la tradición cristiana<sup>44</sup>, sino en el hiperbólico y metafórico de que la Iglesia debe ser sobre todo salvación, “perceptibilidad histórica de la gracia en la que Dios se autocomunica en cercanía y perdón absolutos”<sup>45</sup>.

Abogará así por “una salvación universal, un optimismo que forma parte de la necesidad de la cruz, a la que nos debemos como mensajeros de la esperanza de Dios contra la desesperanza del hombre”<sup>46</sup>. La voluntad salvífica universal de Dios ha sido una clara noción neotestamentaria (1Tm 2,4), y aunque postergada continuamente en la historia con las amenazas del infierno, nos ha sido venturosamente recuperada con el concilio. *Lumen gentium* recalca esta voluntad salvífica universal de Dios (LG 9; 13; 17), que asume a los creyentes de religiones no cristianas e incluso “a los que buscan a Dios con un corazón sincero” y a los no creyentes que “se esfuerzan en llevar una vida recta” (LG 16). E igualmente hacen otros documentos respecto de las religiones no cristianas (AG 3; NA 2). Sobre *Nostra aetate* y su valoración del judaísmo e islamismo, Barth se pregunta si no hubiera sido bueno un expreso reconocimiento de culpas por parte de la Iglesia, teniendo en cuenta la enemistad pasada; y lo mismo aplica a *Dignitatis humanae*, que basa la libertad religiosa en la dignidad de la persona, dados sus siglos de connivencia con la coacción estatal<sup>47</sup>.

---

<sup>44</sup> Y. CONGAR, *Santa Iglesia*, Barcelona 1965, 367-381.

<sup>45</sup> RAHNER VI, 473s. También: “si fuera preciso resumir en una sola fórmula la intención de conjunto del Vaticano II, diríamos que la Iglesia ha querido ser para el mundo, y para el mundo tal como es hoy” (Y. CONGAR, *Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II*: Y. Congar – M. Peuchmaurd (eds), *La Iglesia en el mundo de hoy*. Constitución pastoral *Gaudium et spes*, III, Madrid 1970, 33).

<sup>46</sup> P IMHOF – H. BIALLOWONS, *La fe en tiempo de invierno. Diálogos con Karl Rahner en los últimos años de su vida*, Bilbao 1989, 150.

<sup>47</sup> BARTH 58; 61.

### III. CONCLUSIONES

Con el concilio “íbamos a vivir el final de una época, heredera de un largo pasado: de Constantino (siglo IV) al concilio de Trento (siglo XVI) y de Trento al Vaticano I (siglo XIX)”<sup>48</sup>. Las esencias del Vaticano II, siguiendo a los maestros del siglo XX, parecen condensarse en corregir errores garrafales de la Iglesia acumulados a lo largo de su historia como una bola de nieve pendiente abajo. Punto final del constantinismo, final de la contrarreforma, final de la contramodernidad. El acopio de poder social y espiritual ha degenerado en prepotencia e intolerancia, ha llevado a la imposición de la fe, una manifiesta *contraditio in terminis*, como si se pudiera obligar a la confianza. Con la Reforma, el furor de la polémica ha ido arrasando también las bondades ajenas (primacía de la Escritura y la conciencia) derivando en fuerte clericalismo y partidismo confesional, haciendo que la Iglesia dependiese sólo de sus instituciones jerárquicas, negligiendo al común de los creyentes. Y el choque violento con los Estados laicistas y democráticos ha barrido ciegamente todo el progreso social decimonónico, como si cristianismo y humanismo no tuviesen nada que ver.

El revés de esta trama conciliar, o más bien el derecho de su tejido y la nitidez de los bordados, viene a destacar que sólo hay fe auténtica desde la decisión libre e íntima, que la estructura eclesial se construye desde la corresponsabilidad de las personas creyentes, que la Iglesia sólo sirve siendo una leal y humilde trasmisora de la salvación de Dios. Fe es libertad, Iglesia es comunión, Iglesia es evangelio. Visto así, el Vaticano II es en realidad una vuelta al origen del cristianismo, a los fundamentos de la Iglesia. Rahner lo expresa inmejorablemente cuando dice que el concilio es “el comienzo del comienzo”<sup>49</sup>, como volver a empezar tras un desvío de siglos y un desvarío de ideas. Nunca es tarde si la dicha es buena.

Que la fe es libertad es un don impagable del concilio. Sin apoyo de los poderes públicos (aunque igualmente sin impedimentos), construida únicamente sobre sus creencias, tejerá una Iglesia de conciencia y no de masas, de celebración convencida y no sociológica, de testimonio diario y no cumplimiento externo. Habría que agradecer, más que lamentar, esta fe minoritaria pero sincera, cambiar “un cristianismo sociológico por otro

---

<sup>48</sup> SUENENS, 2000, 82.

<sup>49</sup> K. RAHNER, *El concilio, nuevo comienzo*: K. Lehmann (y otros), Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento, Barcelona 2004, 76. Congar remonta que el Vaticano II es más recuperación que innovación de ideas (MADRIGAL, 2005, 23).

más personal”<sup>50</sup>. Parece que el problema se ha localizado en la *Gaudium et spes*, que en su ingenuo optimismo promovería la mundanización de la Iglesia. De un lado estarían Chenu, Congar, Rahner, Suenens, que no temen ninguna disolución eclesial en el mundo. Del otro, se escoran Ratzinger y De Lubac, escoltados por Cullmann y Barth, que quieren destacar la alteridad irreductible del evangelio respecto al mundo. En el segundo caso, la fe en la verdad revelada pareciera implicar la obligación (subjetiva, no institucional) de imponerlo. A saber cómo se come eso. En realidad, el empequeñecimiento de la Iglesia es necesario, derivado de la fe como libertad. Los riesgos de la libertad tienen la cruz del relativismo y el error, pero esta moneda conlleva la cara de la convicción y la decisión personales, condiciones de la fe veraz. Las consecuencias de la libertad son la tolerancia y el pluralismo, que en absoluto son un mal sino más bien las virtudes de un mundo autónomo, a las que solo recientemente hemos podido acceder..

La Iglesia es comunión, el compromiso de todos los creyentes en su edificación, que no se basará primeramente en una milimétrica estructura, en la detallada funcionalidad del andamiaje canónico, sino sobre todo en el testimonio diario y corriente reflejado en la vida de los fieles. Ser cristiano es una mentalidad, un modo de entender la vida y vivirla, y de este modo trasmitirla. La Iglesia existirá mientras haya fe auténtica, más allá de una mejor o peor organización, de instituciones más o menos eficaces. Barth cree que mediante la concentración cristológica de la fe, se rebajará la importancia que la Iglesia institucional pueda darse a sí misma, avanzando en la estima del laicado y relativizando el clericalismo. Hay que asociar más a los seglares al apostolado común de la Iglesia, pues no hay un apostolado jerárquico especial sino una tarea conjunta de testimonio, algo inherente al ser cristiano<sup>51</sup>.

Ecuménicamente, aun entusiasmado por el impulso del concilio, Cullmann no deja de percibir que es una renovación “a la católica”, limitada, manteniendo los dogmas y la tradición que constituyen la esencia del catolicismo. Según él, el truco ha seguidos dos patrones: yuxtaponer al dogma antiguo la concepción moderna (por ejemplo, primado papal y colegialidad episcopal), de modo que ésta dulcifique el rigor de aquél; y

---

<sup>50</sup> SUENENS, 2000, 163. Lo había teorizado previamente Rahner (*Cambio estructural en la Iglesia*, Madrid 1974).

<sup>51</sup> BARTH 32; 48ss citando AA 27 (*commune testimonii officium*) y AG 2 (“la Iglesia es esencialmente misionera”).

reclasificar los dogmas por orden de importancia siguiendo el principio de la “jerarquía de verdades” (por ejemplo, anteponiendo la Trinidad a la Asunción). No lo expresa en absoluto como crítica, sino dentro del reconocimiento de los carismas confesionales: si el protestantismo resalta la Escritura, el catolicismo le aúna Tradición y Magisterio. Para él, “el ecumenismo no debe caminar en sentido de una *fusión*, sino de una *federación*”<sup>52</sup>.

Finalmente (tal vez únicamente), la Iglesia es evangelio: buena nueva salvífica, proclamación de esperanza, afirmación de sentido... Y desde ahí es conversión: llamada a la fraternidad, esfuerzo de generosidad, “combate por la justicia”, búsqueda de la paz... Una Iglesia evangélica se concibe como favorable al mundo, a quien incondicionalmente debe anunciar la buena noticia. No es aceptar toda la evolución social, sino que en todo caso su tarea es trasladar la esperanza del amor de Dios. Una Iglesia evangélica será una Iglesia “esencialmente misionera”<sup>53</sup>, pues “el evangelio es una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree” (Rm 1,16). Misionera no porque en todas partes pretenda construir templos y tener obispos, sino porque en todas partes, a través de los creyentes, vive y transmite su fe. Sinónimo de Iglesia misionera no será el de Iglesia viajera al extranjero, generalmente subdesarrollado, sino el de comunidad testimonial. La misión eclesial es su vida cotidiana desde los valores cristianos, compendiados como la esperanza en Dios salvador y el compromiso por la fraternidad. Por eso la Iglesia es siempre misionera y el mundo es su misión, constantemente debe ser testigo de la Palabra divina y dondequiera que esté dejar su sustrato espiritual, “dando razón de su esperanza” (1Pe 3,15).

---

<sup>52</sup> Habla de ello en CULLMANN, 1971, 12ss; la cita en 44.

<sup>53</sup> La expresión de AG 2 está ya en Y. CONGAR, *Una, santa, católica y apostólica: VV AA*, Un concilio para nuestro tiempo, Barcelona 1962, 164.





# **‘Actuosa Participatio’ en el Concilio Vaticano II y en su alfoz**

*“Para Ti es mi música, Señor” (Ps. 100)*

D. SANTIAGO DÍEZ BARROSO  
Profesor de Estudio Agustiniano de Valladolid

**RESUMEN:** La participación, concepto clave en la historia de la cultura y específicamente en filosofía y teología, ha vertebrado el desarrollo del Concilio Vaticano II desde sus comienzos y ha quedado profusamente reflejada en sus Documentos finales y, en los que a partir de él han visto la luz. Aquí nos proponemos explorarlo, teniendo, someramente en cuenta algunos de sus múltiples contextos. *Palabras clave:* Participación, Vaticano II°, Documentos Vaticano II, contextos.

**ABSTRACT:** Participation, a key concept in the history of culture and specifically in philosophy and theology, was structured the development of II Vatican Council since his beginning and has been widely reflected in their Documents at his end, and, those who have become in the light there after. Here we propose to explore briefly taking into account some of its multiple contexts. *Key words:* Participation, Vatican II, Council documents, contexts.

## **Presentación**

El eco del Concilio Vaticano II, cuyo 50º aniversario conmemoramos, aún llega hasta nosotros como en sordina. Los memoriales tienen la virtud de aventar las cenizas y descubrir las ascuas del rescoldo. Los que en aquellos momentos cursábamos estudios de teología en el Seminario lo recordamos como glorioso: leíamos los documentos en el formato esmirriado de folletos y suplementos volátiles de periódicos o revistas apenas salidos del aula conciliar como pan reciente y vaheante en obrador. Entre

los muchos temas abordados por el Concilio la *comuni3n-participaci3n* nos aparece como la melodía poliédrica y recurrente del tema principal, con múltiples irisaciones dependiendo del ángulo desde el que la consideremos. Ha obtenido el privilegio de convertirse en un concepto ‘omnibus’, en un cierto ‘passe-partout’. Pero al mismo tiempo pertenece al común que se tiene a la *participaci3n-comuni3n* por la verdadera ‘médula’ del Concilio. De ahí que, al interpretarla, haya proclividad a caer en parcialidades y reduccionismos. El Sínodo de 1985 ya alertaba sobre ello. Nuestro propósito aquí es contextualizar lo más posible este concepto y avanzar que, por la lógica de la Encarnaci3n, la *comuni3n-participaci3n* es al mismo tiempo carisma e instituci3n, espíritu y carne, adoraci3n y gesti3n, mundo e Iglesia, mundo-en-el-mundo, Iglesia-en-la-Iglesia, Iglesia-en-el-mundo; que la participaci3n litúrgica es básica pero no exclusiva. Para llevarlo a cabo revisitaremos sus ‘fuentes’, *ressourcement*, en el Concilio y en lo que hemos llamado su ‘alfoz’, su entorno antes durante y después reflejado en testimonios, crónicas y documentos postconciliares. Comenzamos proponiendo un muestrario representativo de textos, que reflejan bien la hipótesis que avanzamos:

*“Missio ergo Ecclesiae adimpletur operatione qua, mandato Christi oboediens et Spiritus Sancti gratia caritateque mota, omnibus hominibus vel gentibus pleno actu praesens fit, ut eos, exemplo vitae et praedicatione, sacramentis ceterisque gratiae mediis ad fidem, libertatem et pacem Christi adducat, ita ut eis via libera ac firma patefiat ad plene participandum mysterium Christi”<sup>1</sup>.*

*“Pueri igitur et adolescentes (...) ...ad vitam sociale[m] participandam ita conformentur ut, instrumentis necessariis et opportunis rite instructi, in variis humanae comunitatis coetus actuose sese inserere valeant, colloquio cum aliis aperiantur communique bono provehendo operam libenter navent”<sup>2</sup>.*

*“Hay un camino para la humanidad –y ya percibimos su signo– que la conduce a una civilizaci3n de la participaci3n”<sup>3</sup>.*

<sup>1</sup> *Ad Gentes* 5. El subrayado es nuestro.

<sup>2</sup> *Gravissimum Educationis* 1. La configuraci3n de niños y adolescentes para **participar** en la vida social incluye prepararlos para la **activa** socializaci3n, el diálogo y la colaboraci3n para el bien común, es decir, para una **activa participaci3n** integral.

<sup>3</sup> *Sínodo 1985, Mensaje al Pueblo de Dios*, IV.

“En realidad, la participación activa deseada por el Concilio se ha de comprender en términos más sustanciales, partiendo de una mayor toma de conciencia del misterio que se celebra y de su relación con la vida cotidiana”<sup>4</sup>.

La ‘actuosa participatio’, como ‘authentica participatio’, es koinonía<sup>5</sup> y, a través de la ‘congruentia eucharistica’<sup>6</sup>, desemboca en la ‘sobornost’, verdadera catolicidad, que implica solidaridad, según el Concilio Vaticano II inspirándose en la mejor tradición de la fe cristiana.

En este enunciado van indicadas las líneas de fuerza de nuestra reflexión: la *participación* no como activismo, o indolencia pasiva, sino como arraigo en la intimidad de la acción de Dios, Acto Puro, que se manifiesta muy especialmente en la celebración eucarística la cual, por el hecho de participar adecuadamente en ella<sup>7</sup>, referencia y alimenta la identidad cristiana, que es misterio de comunión<sup>8</sup>, y compromete para construir la Iglesia, dentro de la verdadera catolicidad (*sobornost* en la tradición ortodoxa)<sup>9</sup>, y propiciando la solidaridad.

Esa *participación*, como queda patente, no tiene sólo un punto de aplicación litúrgico, ni siquiera cultural, sino que es co-extensiva a todas las acciones, modos de ser y de estar, *intra* y *extra* eclesiales, aunque lógicamente el centro de gravedad, el epicentro, de su movimiento sea la liturgia y de ésta lo sea la Eucaristía, cuya verdad es la caridad efectiva y verdadera.

<sup>4</sup> Exhortación Post Sinodal ‘*Sacramentum Caritatis*’, 52. El subrayado es nuestro.

<sup>5</sup> La noción de ‘koinonía’, comunión, aparece frecuentemente en los textos del Vaticano II: *Lumen Gentium*, 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; *Dei Verbum*, 10; *Gaudium et Spes*, n. 32; *Unitatis Redintegratio*, 2-4, 14-15, 17-19, 22.).

<sup>6</sup> *Sacramentum Caritatis* 83.

<sup>7</sup> “Un corazón reconciliado con Dios permite verdadera participación. En particular, es preciso persuadir a los fieles de que no puede haber una *actuosa participatio* en los santos Misterios si no se toma al mismo tiempo parte activa en la vida eclesial en su totalidad, la cual comprende también el compromiso misionero de llevar el amor de Cristo a la sociedad” (*Sacramentum Caritatis*, 55).

<sup>8</sup> “La eclesiología de comunión es una idea central y fundamental en los documentos del Concilio (...) La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden en la Iglesia y en primer lugar para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia”. *Sínodo 1985, Relación Final II C.1.*

<sup>9</sup> Y. Congar habla de la *sobornost* –verdadera comunidad de creencia y de culto–, como de ‘ontología colegial de la Iglesia’ para una correcta interpretación de la apostolicidad, de la catolicidad y de la comunión (Y. Congar, ‘Propiedades esenciales de la Iglesia. La Iglesia es católica’, en *Mysterium Salutis*, IV, 1, Madrid, 1977, 516). También lo hace Bernhard Schultze en *Sacramentum Mundi, Barcelona, 1982*, cuando habla de las ‘Iglesias Orientales’.

Por tanto partimos de la hipótesis de que la *participación* es una excelente clave hermenéutica para entender el Concilio Vaticano II, pero también la dinámica eclesial que le precedió, su desarrollo, y la herencia que nos dejó. Como han dejado patente sus mejores albaceas y como tendremos la oportunidad de comprobar a lo largo de este trabajo.

## 1. La participación como clave hermenéutica

“*Tu luz nos hace ver la luz*” (Ps 35)

Como lo reflejan las Actas de las Sesiones, los Documentos finales, las crónicas y los diarios del Concilio Vaticano II el tema de la *participación* ha articulado en buena medida su desarrollo. Sin embargo, más importante que su presencia en la terminología utilizada, que fue muy abundante<sup>10</sup>, es que el propio Concilio ha sido un notable ejercicio de *participación*, de *sinodalidad*, de ‘*conciliarité foncière, fondamentale*’<sup>11</sup>, y que se ha reflejado en el *estilo literario* con que han sido redactados finalmente los textos<sup>12</sup> definitivos y en el *espíritu conciliar*: un estilo, un espíritu, menos autocrático y más cooperativo; un estilo dispuesto a buscar y a escuchar puntos de vista diferentes y a tomarlos en consideración; un estilo deseoso de encontrar puntos comunes con el ‘otro’, un estilo abierto y sin tapujos; un estilo menos unilateral en su toma de decisiones; un estilo

<sup>10</sup> El término ‘*participación*’ aparece 59 veces en los Documentos del Vaticano II. Repartidas de la siguiente manera: *Lumen Gentium* (8); *Sacrosanctum Concilium* (24); *Gaudium et Spes* (9); *Gravissimum Educationis* (3); *Ad Gentes* (2); *Presbyterorum Ordinis* (4); *Apostolicam Actuositatem* (4); *Perfectae Caritatis* (1); *Christus Dominus* (1); *Unitatis Redintegratio* (2); *Orientalium Ecclesiarum* (1). Además, diversas formas verbales de ‘*participar*’ (100), y el sustantivo ‘*participante(s)*’ (21). A los que hay que añadir *cooperar*, *colaborar*... etc., y derivados. A. Lupp, *Der Begriff ‘participatio im Gebrauch der Römischen Liturgie*, München, 1960; X. Ochoa, *Index Verborum cum documentis Concilii Vaticani Secundi*, Roma (Institutum Iuridicum Claretianum) 1967, 356-359.

<sup>11</sup> Esa *conciliaridad fundamental* de la Iglesia, ejercicio eximio de participación, se ejerce sobre todo en los Concilios que, aunque no son estrictamente necesarios, “traducen la ley profunda de su vida que es la comunión entre las iglesias, expresada por la colegialidad de los obispos” (G. Routhier, *Vaticano II. Hermenéutica et réception*, Québec, 2006, 419); “El Concilio debe ser releído en sus documentos utilizando las normas adecuadas de interpretación”. (R. Blázquez, *Del Vaticano II a la nueva evangelización*. Santander, 2013, 51; también: 43-44; 60-63; id., *La Iglesia del Vaticano II*, pp. 71-76; 110-115; 121-130).

<sup>12</sup> “El Vaticano II enseñó muchas cosas, pero tal vez pocas más importantes que el estilo de relaciones que iba a primar en la Iglesia” (John W. O’Malley, S.I., *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, Santander, 2012, 412. Se había elegido el eje de la participación como lo muestra el vocabulario utilizado.

leal y dispuesto a trabajar con personas e instituciones fuera de la comunidad católica; un estilo pronto a dejarse observar desde el exterior; un estilo que aceptaba que las personas son inocentes mientras no se demuestre su culpabilidad; un estilo que evite los juramentos secretos, las condenas, las denuncias anónimas y las tácticas inquisitoriales. El deseo de superar un modelo de catolicismo para instaurar otro: pasar de lo piramidal a lo circular, de la rivalidad a la asociación, de lo estático a lo dinámico, de la aceptación pasiva al compromiso activo y a la participación, de la sospecha a la confianza, del centro a la periferia. El ritmo conciliar se acompasó sabiamente en sístole y diástole: “*Id y haced discípulos a todas las gentes*” (Mt 28,19)<sup>13</sup>. ← → “*Venid a Mí, benditos de mi Padre*” (Mt 25, 34), siempre en aras de la *participación* más perfecta posible, de la *comunidad* más plena.

Releyendo los textos conciliares caímos en la cuenta de que la *participación* podía ser un buen hilo conductor y una buena clave hermenéutica<sup>14</sup>, para acercarnos a los Documentos del Vaticano II<sup>15</sup>.

## 2. ¿De qué participación hablamos?

De una ‘participación activa’, porque ambos términos van frecuentemente asociados. Aquí nos centraremos en el primero de ellos.<sup>16</sup> El con-

---

<sup>13</sup> La importancia que da el Concilio a la Misión se refleja, también en que “uno de los pasajes bíblicos más citados, desde la convocatoria del Concilio por Juan XXIII... hasta los documentos aprobados por el Concilio... es éste... (Mt. 28,19-21). R.Blázquez, *Del Vaticano II a la Nueva Evangelización*, Santander, 2013, 46.

<sup>14</sup> G.Routhier, *Vatican II. Hermenétique et Réception*. Québec, 2006; cf., más adelante G. Baraúna, Pedro Rodríguez, Triacca, Palombella.

<sup>15</sup> Recorreremos todos los documentos conciliares. Nos ceñimos al uso de términos como participación, participar (y sus diferentes formas verbales), partícipe (s), parte (tomar parte, formar parte...). Lógicamente la exploración no es exhaustiva.

<sup>16</sup> Respetando la centralidad de la Liturgia, no en vano el Concilio comienza por ella, aunque no su exclusividad, vemos que es definida fundamentalmente como *acción*: “...toda celebración litúrgica, por ser obra de Cristo sacerdote y de su cuerpo, que es la Iglesia, es acción sagrada por excelencia, cuya eficacia, con el mismo título y en el mismo grado, no la iguala ninguna otra acción de la Iglesia” (SC 7). Pío XII en *Mediator Dei* (1947) rechaza la definición de Liturgia como algo meramente externo o decorativo. La Congregación de Ritos (3.9.1958) distingue entre ‘*acciones litúrgicas*’ y ‘*pia exercitia*’. Una acción que llevan a cabo conjuntamente jerarquía y fieles. A.G.Martimort, *La Iglesia en Oración. Introducción a la Liturgia*, Barcelona, 1967, 31.34. 116-117. No obstante “la sagrada liturgia no agota toda la actividad de la Iglesia, pues para que los hombres puedan llegar a la liturgia es necesario que antes sean llamados a la fe y a la conversión” (SC 9). Además la Iglesia

cepto de ‘participación’<sup>17</sup> ha sido determinante en la historia de la cultura universal. Ha ayudado a explicar teogonías y cosmogonías, así como la conducta de los seres humanos en muchos ámbitos: filosóficos, religiosos, socio-económicos, psicológicos, estéticos, etnológicos, antropológicos... etc.<sup>18</sup>. Por eso no es de extrañar que sea uno de esos conceptos-fetiché acariciado por teóricos de las ciencias de la religión y de otras de muchas disciplinas<sup>19</sup>. También, por supuesto, de la religión judeo-cristiana. Al estar omnipresente, paradójicamente, pasa desapercibido.

---

es más que pura Liturgia y la fe cristiana desborda el templo. El calificativo ‘activa’ aplicado a la *participación* debería llevarnos a una reflexión sobre la acción. La naturaleza de la propia Liturgia lo exige. Esto nos lanzaría, sin embargo, a una complejidad que excede los límites del presente trabajo pero hay que hacerlo, porque aclararía mucho el propio concepto de *participación*. No obstante apelamos al concepto de *acción* desarrollado por la sociología y, en filosofía, por M.Blondel (*L’Action*, 1893): ‘una crítica de la vida y una ciencia de la práctica’. “La palabra ‘acción’, más concreta que ‘acto’, expresa lo que es a la vez principio, medio y término de una operación que puede permanecer inmanente a ella misma” (‘action’ en *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie*, Paris, 1972, 20. Recoge que Joubert ha dicho: ‘pensar en Dios es una acción. Blondel comenta: “San Juan de la Cruz había dicho más profundamente: ‘La acción que envuelve y acaba todas las demás es pensar verdaderamente en Dios’ (ibid., 21). También L.Laberthonnière, H.Duméry, E.Mounier. P.Ricoeur ha dedicado buena parte de su obra al estudio de la acción y su discurso desde el punto de vista semántico, hermenéutico, fenomenológico. La Bibliografía es amplísima: G.H. von Wriqth, Peirce, James, Dewey, Mead, C.J.Moya, U.Hommes, A.C.Danton, A.R.Mele; también los autores que han desarrollado la Praxiología como Kotarbinski y los teóricos marxistas. También interesarían las conclusiones de la sociología, por ejemplo Talcott Parsons, Alain Touraine, J.Habermas... etc.

<sup>17</sup> Se podrían ofrecer varias definiciones de ‘participar’. Etimológicamente (*partem capere*) significa ‘tomar parte’ y es sinónimo de colaborar, adherirse, intervenir, cooperar, contribuir, ayudar, asistir, coparticipar, comunicar, implicarse, entrar en comunión, tener relación con, tener en común con... etc. Según los campos en que aparece adquiere una serie de matices específicos.

<sup>18</sup> Frazer, Malinowski aceptan en etnología la ‘*observación participante*’, en psicología los psicodramas son ejercicios de participación; en teoría teatral Artaud, Pirandello, Brecht, Becket, proponen el ‘*espectador participante*’; los ‘*happening*’ también subrayan la participación.

<sup>19</sup> Para Platón, participación (*methesis*), ontológicamente, es el concepto que da cuenta del mundo del ser y del devenir (*Tim.* 27d-5-30c 1; *Parm.* 132c 12-133 a 10); epistemológicamente se participa también de la idea (*Banq.* 202<sup>a</sup>-204b; *Tim.* 51e 4-6) a la hora de conocer la realidad. H.Meinhardt, *Teilnahme bei Platon*, Freiburg, 1969. Aristóteles, en su *Metafísica* (A.,9, 991; A 19-23, lo critica porque afirma que es un simple juego de palabras, una metáfora, una ‘imagen poética’. Él, para explicar el origen, devenir y conocimiento de la realidad recurrirá sobre todo al concepto de causa, un procedimiento que imitará Tomás de Aquino.

Ha ocupado, por ejemplo, un lugar de privilegio en la tradición filosófica desde la antigüedad. Para Platón<sup>20</sup>, en concreto, como también para el neoplatonismo<sup>21</sup>, la *participación* es una noción clave para explicar el origen de la realidad, su estructura y el conocimiento de la misma. Es decir, la *participación* tiene un fundamento ontológico y un contenido antropológico y epistemológico. La filosofía patristica, sobre todo Orígenes (*emanación*), S. Agustín (*iluminación*), Pseudo-Dionisio<sup>22</sup> estuvo muy influida por la noción platónica de *participación*. En la filosofía medieval pensaron la *participación*, entre otros, Alejandro de Hales<sup>23</sup> y Santo Tomás de Aquino<sup>24</sup> quien, teniendo en cuenta la doctrina platónica, incorporó las críticas aristotélicas y relacionó la *participación* con la causalidad y la *analogía*. Posteriormente Nicolás de Cusa<sup>25</sup>, Descartes, Hegel, M.Blondel, M.Heidegger, M.Merleau-Ponty, L.Lavelle, G.Marcel, E.Levinas, P.Ricoeur, A.Vergote... etc., también contaron con la *participación* para explicar la realidad<sup>26</sup>.

<sup>20</sup> Para Plotino todas las ideas están contenidas en el 'nous' (*En. V,4*). La relación de los diferentes niveles de realidad se realiza por la participación ontológica (*En.V, 5,4; V, 9,13; VI, 7,38*). La participación epistemológica es descrita en términos de 'iluminación'. En ella se inspirará S. Agustín, que completará la idea de *participación* con la de Creación –Dios hace todo con su Palabra (Ps 49,2)– y Encarnación: "factus est particeps naturae nostrae, ut nos... efficeremur particeps naturae ipsius" (Cartas 114, 4, 10).

<sup>21</sup> Pseudo-Dionisio, *De coel. Hier. IV,1*); habla de la 'iluminación' como *photofaneia*.

<sup>22</sup> Defendió que el fundamento explicativo del ser es el 'summum bonum' y que todos los seres sólo existían por participación de él.

<sup>23</sup> En Santo Tomás, como lo han puesto de relieve notables comentaristas, como C.Fabro, G.Söhngen, L.-B. Geiger, la idea de *participación*, así como la de *analogía* del ser, ocupa un lugar central: "La analogía es 'la lógica de la participación'" (L.-Geiger, *La participation dans la philosophie de S.Thomas d'Aquin*, 1942). Para él la participación está estrechamente vinculada con la causa (cf. *Sum. Th. I,84,5*): "Participar es como tomar una parte, y por eso cuando una cosa recibe particularmente lo que pertenece a otra cosa de manera universal, se dice que participa de aquello (...), se dice que el efecto participa de su causa, especialmente cuando no agota toda la fuerza de la causa; como si dijéramos que el aire participa de la luz del sol porque no la recibe en toda su claridad, como está en el sol" (*In de Hebdomadibus Boethii*, lect. 2, n. 24).

<sup>24</sup> M.Thomas, *Der Teilhabegedanke in dem Schriften und Prädigten des Nikolaus von Kues*, Munster, 1996.

<sup>25</sup> M.Thomas, *Der Teilhabegedanke in dem Schriften und Prädigten des Nikolaus von Kues*, Munster, 1996.

<sup>26</sup> A.Natal, ha dedicado su tesis doctoral en filosofía (*La participación en Gabriel Marcel*, Zamora, Montecasino, 1993) a desarrollar el concepto de participación en G.Marcel. Cabe distinguir en él tres niveles de participación: encarnación, comunión, trascenden-



Cuando el concepto de *participación* ha sido utilizado en la teología sistemática se ha tenido en cuenta la concepción de las cosas que aporta la Revelación judeo-cristiana que, con la idea de *creación* corta de raíz las derivas emanantistas, por ejemplo, y amplía el horizonte de la realidad a comprender<sup>27</sup>.

Según la Revelación Dios se autocomunica *participando* el misterio de su vida intratrinitaria. Según algunos exegetas “la revelación del Antiguo Testamento no conoce la doctrina de la *participación* ni posee ningún término técnico para designar ese concepto”<sup>28</sup>. En los textos del Nuevo Testamento Jesús es el eje de la *participación*<sup>29</sup>.

---

cia. Otro autor para el que la participación es importante ha sido L.Lavelle: “Le propre de la participation, c’est de me découvrir un acte qu’au moment où je l’accomplis, m’apparaît à la fois comme mien et comme non mien, comme universel et personnel tout ensemble” (Paris, De l’Acte, 1937, 85). L.A.Scaff, *Participation in the Western Political Tradition: A Study of Theory and Practice*, 1975; J.R.Pennock, J.W.Chapman (eds) *Participation in Politics*, 1975; A.Botwinick, *Participation and Tacit Knowledge in Plato, Machiaveli and Hobbes*, 1986; Cornelio Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S.Tommaso d’Aquino*, 1950; la misma obra corregida y aumentada: *Participation et causalité selon S.Th. D’A.*, 1960; Hans Vater, *Die Dialektik von Idee und Teilhabe in Platons Parmenides*, 1972; P.Lazzaro, *La dialettica Della partecipazione nella Summa contra Gentiles di S.Tommaso d’Aquino*, 1976; S.Schmidt-Keiser, *Aktive Teilnahme*, Bern, 1985; Barnes, Marian, *Power, Participation And Political Renewal: Case Studies In Public Participation*, Bristol, Policy, 2007; Kasemir, Bernd (ed.), *Public Participation in Sustainability Science: A Handbook*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003. Desde el punto de vista formal las relaciones entre las partes y el todo han sido estudiadas por la *Metereología*, en la que han destacado autores como Lesniewski, Tarski, Goodman. Es lo que nos ha llevado a tratar la participación más allá de los límites estrictamente litúrgicos e intra eclesiales. Los textos conciliares lo avalan.

27 J. Ratzinger, *El espíritu de la liturgia*, 68-69. El lugar privilegiado para dar esa respuesta es la acción litúrgica tal como lo expresa SC.

28. W.Pesch, ‘Participación’ en *Conceptos Fundamentales de Teología*, Madrid, 1966, vol.2, p. 347.

29 “Lo característico de todas las expresiones sobre la participación en el NT reside en que la participación está ligada con la persona y la obra de Jesús, con la decisión frente a la hora definitiva aparecida con él (escatología) y con la comunidad de los discípulos de Jesús y de los creyentes”. Ibid., p. 348. “La teología posterior de la participación podía apoyarse con toda razón en esas expresiones, aun cuando faltase en ellas el concepto de participación” (p. 349). San Pablo también desarrolla el tema de la participación recurriendo a términos como ‘koinonía’, uistheia, tekna tou theou, a expresiones que incluyen ‘en’ y ‘con’ Cristo. Mención especial merecen Hebreos y los escritos de S. Juan. E.Spichtig, *Partizipation*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol 7, Freiburg, Herder, 1990, col.1398 – 1400; Theodor Maas-Ewerd, *Actuosa Participatio*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 1., Freiburg, Herder, 1993, col. 122-123.

En la Teología Sistemática el concepto de *participación* ha tenido un largo recorrido<sup>30</sup> y una importancia capital<sup>31</sup>. Hay que relacionarlo con *creación, justificación, gracia, analogía, mediación*. Pero también con colaboración en el desarrollo de la vida eclesial<sup>32</sup>. En la teología en torno al Concilio, recogiendo la mejor herencia, un autor como K.Rahner se ha servido de este concepto para articular su doctrina trinitaria y cristológica<sup>33</sup>. Esto quedó suficientemente plasmado en los textos conciliares aunque diluido.

### 3. La participación en el Concilio Vaticano II...

#### 3.1. Relevancia kairótica del Vaticano II

*“El Concilio Ecuménico Vaticano II, reunido en el Espíritu Santo y bajo la protección de la Bienaventurada Virgen María, que hemos declara-*

---

<sup>30</sup> Se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia en que ya se planteaban con mucho vigor las exigencias para una correcta construcción de la Iglesia según el espíritu de Jesús. Y. Congar, La ‘Ecclesia’, 329 ss. En la baja Edad Media la Iglesia se clericalizó en extremo y hubo que esperar al despertar de la burguesía y al Renacimiento para que las cosas cambiasen: de una Iglesia ‘para’ a otra ‘con’ el pueblo. La crisis protestante aceleró el proceso y fue un acicate para los católicos. M.Palombella (*Indagine circa la sua comprensione ecclesiale. Apporto al chiarimento de’l’interazione tra lex credendi, lex orandi e lex vivendi nei secoli XVI-XVIII*, Roma, 2002) ha estudiado minuciosamente las consecuencias de esta crisis para el tema de la ‘*actuosa participatio*’. Por la influencia de autores como J.A.Möhler, F.Schleiermacher, K.Barth, H.Newman, F.X.Arnold, P-A.Liègé, K.Rahner pasan a primer plano de la reflexión teológica y de la praxis pastoral las cuestiones relacionadas con la responsabilidad de todos los cristianos en la construcción de la Iglesia en los diferentes dominios eclesiales: Misión (*kerigma*), Catequesis (*didaskalia*), Liturgia (*leitourgía*), Comunidad (*koinonía*), Servicio (*diakonía*). Es una constante que la *participación* se erige en criterio y en centro de gravedad.

<sup>31</sup> “La salvezza dell’uomo, cioè la partecipazione alla vita divina, è stata sempre il problema decisivo nella Chiesa” (M.Palombella, *Indagine circa la sua comprensione ecclesiale. Apporto al chiarimento de’l’interazione tra lex credendi, lex orandi e lex vivendi nei secoli XVI-XVIII*, Roma, 2002.142)

<sup>32</sup> L.Crausatz, *Partizipation, Schöpferischen Mitbeteiligung*, St. Gallen, 1980; L.Karrer, E. Leuninger, *Wir sind das Volk Gottes*, Frankfurt, 1992; L.Karrer, *Aufbruch der Christen*, Mainz, 1989. Casiano Floristán, *Teología Práctica. Teoría y praxis de la acción pastoral*, Salamanca, 2002.

<sup>33</sup> “La *participación* alcanza su punto culminante en la autocomunicación de Dios. Si todo procede de uno y así participa de Dios; si el anonadamiento del Dios, que es el amor, se consume como autocomunicación de Dios en la gracia y en la gloria, entonces puede entenderse que el concepto de *participación*, misterioso de suyo (dos siguen siendo dos y, con todo, son mutuamente uno en la *participación*), tenga que ser un concepto clave en la teología”. (K.Rahner, ‘Participación’, en *Diccionario de Teología*, Barcelona, 1966, col. 521-522). El subrayado es nuestro.

do Madre de la Iglesia, y de San José, su ínclito esposo, y de los santos Apóstoles Pedro y Pablo debe, sin duda, considerarse **como uno de los mayores acontecimientos de la de la Iglesia...** el más grande por el número de Padres venidos... el más rico por los temas... el más oportuno...<sup>34</sup>.

**“Hemos celebrado unánimemente el Concilio Vaticano II como una gracia de Dios y un don del Espíritu Santo, del que se han derivado muchísimos frutos espirituales para la Iglesia universal y para las Iglesias particulares, así como también para los hombres de nuestra época”**<sup>35</sup>.

**“El concilio Vaticano II es para nosotros un fuerte llamamiento a redescubrir cada día la belleza de nuestra fe, a conocerla de modo profundo para alcanzar una relación más intensa con el Señor, a vivir hasta las últimas consecuencias nuestra vocación cristiana”**<sup>36</sup>.

**“El Concilio Vaticano II fue el comienzo de un comienzo”**<sup>37</sup>. **“El Concilio Vaticano II es un gran signo dirigido a los hombres de nuestro tiempo”**<sup>38</sup>.

**“La celebración de los 50 años de su comienzo es una buena oportunidad para el recuerdo con el agradecimiento a Dios, que es como el perfume de la memoria”**<sup>39</sup>.

---

<sup>34</sup> Pablo VI, Breve Pontificio ‘In Spiritu Sancto’ de clausura del Concilio (8.12.1965). La Bibliografía sobre el Vaticano II es inmensa, citamos algunas obras de forma testimonial: S.Madrugal, *Vaticano II: Remembranza y actualización*, Santander, 2002; *id.*, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid, 2012. J.Espeja, *A los 50 años del Concilio. Camino abierto para el siglo XXI*, Madrid, 2012. S.M.Lanceta, *Iuxtamodum. Il Vaticano II riletto alla luce Della Tradizione Della Chiesa*, Siena, 2012. R.Ruggieri –P.Hünemann – G.Routhier – Ch. Theobald, *Le Concile Vatican II en débat, Paris 2011*. J.Mª Rovira Bellosó, ‘El Concilio Vaticano II. Su significación’: *Phase 310* (2012) pp.315-328. John W.O’Malley, *¿Qué pasó en el Vaticano II?*, Santander, 2012. R.Blázquez, *Del Vaticano II a la nueva evangelización*, Sal Terrae, Santander, 2013. V. Vide - J. R. Villar (ed.), *El Concilio Vaticano II. Una perspectiva teológica*, Madrid, 2013 (Ponencias del Congreso celebrado en la Universidad Pontificia de Salamanca en noviembre 2012).

<sup>35</sup> Sínodo Extraordinario 1985, *Relación Final*, I, 2.

<sup>36</sup> Benedicto XVI, Audiencia General 10.10, 2012. Porque lo que aportó el concilio no fue un lifting de la fe sino una auténtica ‘conversión’.

<sup>37</sup> K.Rahner, *El Concilio, nuevo comienzo*, Barcelona, 1966. En su origen una conferencia de K.Rahner en Munich el 12 de diciembre de 1965.

<sup>38</sup> R.Latourelle (ed.), *Introducción en El Concilio Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca, 1989, 16.

<sup>39</sup> R.Blázquez, *Del Vaticano II a la nueva evangelización*, Santander, 2013, 51. Como dejó claro Juan XXIII en el discurso inaugural, el Concilio había de ser un ‘acto confesante’ y un ‘acto doxológico’. Posteriormente Juan Pablo II, en la encíclica ‘*Ut unum sint*’ hablaría de un acto de ‘conversión’: “El Concilio llama tanto a la conversión personal como a la comunitaria”. Benedicto XVI, en una de sus últimas audiencias (10.10.12), describía así

“En verdad, la lectura que el Vaticano II hizo del cristianismo significaba una inversión de perspectivas y una nueva jerarquización de las realidades cristianas”<sup>40</sup>.

### 3.2. El Concilio Vaticano II: una fiesta de la participación y un compromiso<sup>41</sup>

El Concilio Vaticano II, de cuya apertura acabamos de recordar el 50º aniversario, prometía serlo y con el paso del tiempo se ha confirmado que lo ha sido: “la gran gracia que la Iglesia ha recibido en el siglo XX”<sup>42</sup>. El primer documento aprobado fue la Constitución *Sacrosanctum Concilium*, en cuyo primer párrafo<sup>43</sup> se exponía la finalidad del Concilio: fomentar la vida cristiana, como participación y comunión<sup>44</sup>, renovar las estructuras, abrirse a la misión, rehabilitando la liturgia, que hace de la *actuosa participatio*, como venimos diciendo, su santo y seña. El *diálogo* fue su caldo de cultivo hacia dentro y hacia fuera<sup>45</sup>.

---

el Concilio Vaticano II: “El Concilio, por decirlo así, se nos presenta como un gran fresco, pintado en la gran multiplicidad y variedad de elementos, bajo la guía del Espíritu Santo. Y como ante un gran cuadro, de ese momento de gracia incluso hoy seguimos captando su extraordinaria riqueza, redescubriendo en él pasajes, fragmentos y teselas especiales”.

<sup>40</sup> Olegario González, ‘La Teología en España (1965-1987)’, en J.M.Laboa (ed.), *El Postconcilio en España*, Madrid, 1988, 76; 184.

<sup>41</sup> “En estos días, si volvéis a ver las imágenes de la apertura de esta gran Asamblea, a través de la televisión y otros medios de comunicación, podréis percibir también vosotros la alegría, la esperanza y el aliento que nos ha dado a todos nosotros **tomar parte** en ese evento de luz, que se irradia hasta hoy” (Benedicto XVI, Audiencia 101.10.2012). El subrayado es nuestro.

<sup>42</sup> Juan Pablo II, *Novo Millennio ineunte*, 57; “el mayor acontecimiento de la Iglesia Católica en el siglo XX (...) No es exagerado decir que ha repercutido en la marcha de la humanidad como tal y con una incidencia especial en nuestro país” (R.Blázquez, *Del Vaticano II a la nueva evangelización*. Santander, 2013,50).

<sup>43</sup> SC 1. Así se mostraba, de acuerdo con la tradición, la primacía de la ‘lex orandi’ que alimenta y expresa la ‘lex credendi’ y ambas desembocan en, y se retroalimentan de, la ‘lex vivendi’ (R.Blázquez, *Del Vaticano II a la nueva evangelización*. Santander, 2013, 160-162). En realidad hay simultaneidad de las tres en un mismo acto constituyente, como veremos más adelante.

<sup>44</sup> “Hay un camino para la humanidad –y ya percibimos su signo– que la conduce a una *civilización de la participación*, de la solidaridad y del amor, a una civilización que es la única digna del hombre. Con todos vosotros nos proponemos trabajar para que venga esta civilización del amor, designio de Dios para toda la humanidad, en la espera de las venidas del Señor”. *Sínodo 1985*, ‘Mensaje al Pueblo de Dios’, IV.

<sup>45</sup> “El propósito del Concilio fue situar a la Iglesia como ‘oyente de la palabra de Dios’ y en diálogo con el mundo” C.Floristán, *Vaticano II. Un Concilio pastoral*, Salamanca,

Para algunos suponía el final de un largo éxodo –propulsores del Movimiento Litúrgico, bíblico, pastoral obrera, movimiento ecuménico<sup>46</sup>, también pensadores cristianos, teólogos especialmente<sup>47</sup>, cuya reflexión había sido puesta en entredicho– ; para otros, integristas y reacios al cambio, una pesadilla; finalmente, para la mayor parte, una puerta abierta a la esperanza<sup>48</sup>.

En España –queremos acercar un poco la lente a la realidad conciliar entre nosotros– la convocatoria les pilló a una buena parte de la jerarquía, y a una gran cantidad de católicos, con el paso cambiado<sup>49</sup>. La celebración

---

1990, 35. A.Marchetto, *Il Concilio Ecumenico VaticanoII. Contrappunto per la su storia*, Roma 2005. Pablo VI publicó durante el Concilio su primera carta encíclica *Ecclesiam suam* (6.8.1964). Hace del *diálogo* (explícitamente sobre todo nn 27-46, casi media encíclica) el núcleo de su exposición: Presenta la historia de la salvación como un diálogo soberano y libre entre Dios y el universo. Mediante ese diálogo Dios comunica, *participa*. La Iglesia tiene también el deber de comunicar, de participar, de dialogar, para hacer que tomen parte en ese regalo de Dios. Los interlocutores con los que la Iglesia debe dialogar pueden ser agrupados en tres círculos: 1. todo lo que es humano; 2. Los que creen en Dios; 3. Los cristianos, hermanos separados.

<sup>46</sup> “Los que estaban familiarizados con los movimientos bíblico, litúrgico, ecuménico, apostólico..., respiraron con el aire conciliar” (R.Blázquez, ‘Postconcilio y Eclesiología en España’, en J.M.Laboa, 192).

<sup>47</sup> Teólogos de la talla de Y.Congar, K.Rahner, H.de Lubac habían sido rehabilitados en los años que precedieron al concilio y fueron convocados para participar en él como expertos. Card. H.De Lubac, *Diálogo sobre Vaticano II. Recuerdos y reflexiones*, Madrid, B.A.C, 1985; “Con todo, se manifestaron en los años 1945-1959, dentro de la Iglesia, tensiones entre tendencias conservadoras y progresistas”. Casiano Floristán, *Vaticano II, ‘un concilio pastoral’*, Salamanca, 1990, 37. José Luis Martín Descalzo dice que Y.Congar es un teólogo ‘recuperado por el Concilio’, José L.Martín Descalzo, *Un periodista en el Concilio (2ª etapa)*, 1964, 158-159. Refiriéndose él mismo a las dificultades que había sufrido manifestaba: “Únicamente el que ha sufrido por sus convicciones, alcanza, en éstas, una cierta cualidad de irrecusable, y el derecho a ser respetado y escuchado”. Y.Congar, «Llamadas y caminos 1929-1963», en: *Cristianos en diálogo. Aportaciones católicas al ecumenismo*, Barcelona 1967, 12-56; el párrafo citado: 50. En la etapa conciliar las cosas cambian por completo, como él refleja en su Diario el 31 de octubre de 1962: “Estoy confundido por el crédito insensato que tengo por todas partes. No dejan de abordarme, incluso en S. Pedro. Apenas me atrevo a decir mi nombre, porque esto suscita inmediatas manifestaciones de afecto y de veneración”. Y.Congar, *Mon Journal du Concile*, I Paris 2002, 177. Su entrega, rigor y fidelidad en la época anterior al Concilio las ha reflejado en *Diario de un teólogo (1946-1956)*, Madrid, 2004.

<sup>48</sup> “En cierta medida el Vaticano II es un final y un comienzo”. Casiano Floristán, l.c., 39.

<sup>49</sup> “La Iglesia española, que a lo largo de los años cincuenta había dado importantes pasos en su organización y en su intento de modernización, no estaba preparada para el Concilio de 1962. Acudió a Roma con la mejor intención, pero sin la preparación ni la con-

del Concilio Vaticano venía a coincidir con un cambio de sentido, no con un simple cambio de rasante, en el modo de vivir la fe cristiana. Sin duda por la coyuntura socio-política de autocracia y de *casi nula participación* en todos los ámbitos, por la forma de nacional-catolicismo que adoptaba la práctica de la fe, por el perfil conservador de la jerarquía<sup>50</sup>, por el inmovilismo de los centros eclesiásticos de estudio y de formación<sup>51</sup>, por el temor a ver resurgir viejos demonios... etc., suscitó miedos, reticencias, pero también esperanzas. En conjunto el Concilio resultó ser providencial. Los planteamientos conciliares, a los que nuestros obispos asistían atónitos y a la defensiva<sup>52</sup>, sobre todo en el tema de la *libertad religiosa*, pero también de la *participación*, actuaron como un revulsivo, como catalizadores de un cambio inaplazable dentro y fuera de la Iglesia. El Concilio ayudó a acelerar el cambio sociopolítico en la sociedad española<sup>53</sup>. En la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (Madrid, septiembre 1971) la ponencia más polémica fue: 'Iglesia y mundo en la España de hoy'<sup>54</sup>. El Documento de Apostolado Seglar (1972) también insistía en la denuncia

---

ciencia clara de los posibles rumbos de la asamblea" (Juan M.Laboa (ed.), *El Postconcilio en España*, Madrid, 1988, 13)

<sup>50</sup> "Cuando el Concilio comenzó, el cardenal Pla tenía ochenta y seis años, ochenta Pérez Platero; más de setenta Arriba y Castro, Delgado y Muñozerro; la media de edad de los arzobispos metropolitanos era de sesenta y ocho años, sin duda llenos de experiencia y de libros, pero escasos de viajes y de diálogos" (Jesús Iribarren, 'Episcopado y Conferencia Episcopal', en J.M.Laboa, *El postconcilio en España*, 224).

<sup>51</sup> "El Concilio Vaticano II superó desde nuevas perspectivas tales formas de pensamiento, de teología y de enseñanza en la Iglesia. Las nuevas generaciones se encontraron teniendo que andar un camino nuevo, que partía de esos escombros de una teología española anterior" (Olegario González, 'Teología en España (1965-1987)', en J.M. Laboa, *El postconcilio*, 84; *ibid.*, 85).

<sup>52</sup> Olegario González, l.c., 73.

<sup>53</sup> Juan M.Laboa, *ibid.*, 16). "El Vaticano II se convirtió, por tanto, en España en una realidad religiosa y, a la vez, en una realidad política" (Olegario González, l.c., 68). "La participación litúrgica... el reconocimiento de la persona humana en concreto y en pobre como la exigencia suprema del evangelio... todos estos y otros muchos eran principios de naturaleza y origen religioso, pero que desbordaban más allá de la Iglesia y que se convirtieron automáticamente en palancas de acción social y política" (*ibid.*, 68). Había nuevos aires en la Iglesia española desde la llegada de Pablo VI: "El tradicional grito de nuestras masas católicas: 'España, por el Papa' se convertía ahora en un amargo trago de ajenjo, porque equivalía a 'España, por el Concilio, y España, contra Franco' " (*ibid.*, 69). "El hecho conciliar había inmutado los presupuestos de toda la existencia hispánica" (*ibid.*, 70). "Hay que leer España a la luz del Concilio, y no sólo el Concilio a la luz de España" (*ibid.*, 89).

<sup>54</sup> En ella "figuraban juicios y pronunciamientos sobre las realidades presentes y pasadas, como la reinterpretación que se hacía de la *participación* de la Iglesia en la guerra civil" (Juan M.Laboa, l.c., 34).

profética, en la instauración del pluralismo político y en la renuncia de los obispos a *participar* en los organismos oficiales y de los poderes políticos en el nombramiento de obispos<sup>55</sup>. En general ha habido una buena recepción del Concilio en España<sup>56</sup>.

Como decía Juan Pablo II, en el año 2000, el Concilio Vaticano II “fue una verdadera profecía para la vida de la Iglesia y del mundo”<sup>57</sup>. Un laboratorio de participación<sup>58</sup>: elaboración compartida (universidades, comunidades, parroquias... etc.) de los temas a tratar, Comisiones Preparatorias –preconciliares y conciliares, discusiones en el aula conciliar, enmiendas por escrito, votaciones, ‘placet iuxtamodum’..., desembocaban en textos muy trabajados–, *textus prior*, *textus recognitus*, *textus emendatus*, *textus approbatus*<sup>59</sup> –y en conclusiones consensuadas. Todo un ejercicio de *participación* para la obtención de unos resultados que adolecen de unidad<sup>60</sup> pero que tienen tras de sí altísimas dosis de profundidad teórica, respeto a la tradición y al magisterio anterior, espiritualidad, honestidad intelectual, sentido de Iglesia, deseo de servir lo mejor posible. Además se comprendió que, a partir de entonces, ésa debía ser la tónica a poner en marcha tanto para la vida eclesial como para las relaciones con el mundo. El Concilio fue en muchos casos un auténtico banco de pruebas y un acicate.

Los obispos regresaron a casa con la lección de la *sinodalidad*<sup>61</sup> y de la *participación* bien aprendida: conferencias episcopales, consejos del

<sup>55</sup> Olegario González, l.c., 71.

<sup>56</sup> Olegario González, 89.

<sup>57</sup> Así se expresaba Juan Pablo II en la clausura del Congreso para la aplicación del Concilio Vaticano II (27.2.2000). En la carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* (1997) había dicho: “Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza” (n. 57). En el mismo sentido, Benedicto XVI, al día siguiente de su elección, 20 de abril 2005, se reafirmaba en este mismo compromiso: “Con el gran jubileo ha entrado en el nuevo milenio, llevando en las manos el Evangelio, aplicado al mundo actual a través de la autorizada relectura del concilio Vaticano II” (...). “Los documentos conciliares no han perdido su actualidad con el paso de los años; al contrario sus enseñanzas se revelan particularmente pertinentes ante las nuevas instancias de la Iglesia y de la actual sociedad globalizada”.

<sup>58</sup> R.Blázquez, *Iglesia, ¿qué dices de Dios?*, Madrid, 2007, 61-62.

<sup>59</sup> Olegario González, l.c., p.92.

<sup>60</sup> Por ello son susceptibles de diferentes métodos hermenéuticos: G.Routhier, *Vatican II. Hermenéutique et réception*, Québec, 2006, 361-399.

<sup>61</sup> A partir del Vaticano II la Iglesia católica ha impulsado la sinodalidad a todos los niveles (parroquial, diocesano, regional, nacional, universal): “redonnant ainsi à l’Église catholique un régime de conseil qui correspond à sa nature conciliaire, mais il fut suivi de nombreux synodes nationaux, continentaux ou diocésains”. G.Routhier, *Vatican II. Herme-*

presbiterio, de pastoral, de asuntos económicos, sínodos, hacer más participativa la liturgia, preparar a los agentes de pastoral y a los destinatarios... etc. Regresaban con el bagaje de unos Documentos autorizados, no de un puñado de intuiciones y sugerencias, que recogían un consenso a veces muy laborioso, que alentaban el cambio y daban pautas para lograrlo y que, como células-madre, serían el punto de arranque de la regeneración del tejido eclesial. Había una tarea que se antojaba difícil<sup>62</sup> pero posible y esperanzadora, también un reto, que sigue vigente: interpretarlos con una sabia y oportuna hermenéutica<sup>63</sup>, fiel a su letra y a su espíritu<sup>64</sup>, y, ahondando en la recepción<sup>65</sup>, aplicarlos con sentido de Iglesia<sup>66</sup>.

---

*néutique et réception*. Québec, 2006, 420. En los Documentos Conciliares hay algunos lugares donde se habla de estos temas que insisten en la gestión colegial de la vida de la Iglesia a todos los niveles. La colegialidad, bien puesta de manifiesto por el Sínodo, pone de manifiesto la preocupación de los obispos por todas las Iglesias (CD 5,6). Joan Bestard, *Corresponsabilidad y participación en la parroquia: el consejo pastoral parroquial*, Madrid, 1996.

<sup>62</sup> Los obispos españoles, por ejemplo, sabían que se iban a encontrar con la oposición de un régimen que había vivido durante muchos años 'bajo el paraguas' de la Iglesia, a veces bajo su palio, y que debían renunciar, unos y otros, como lo exigía el espíritu del Concilio, a ciertos privilegios, para vivir a la intemperie más fiados de la providencia de Dios que de los patronazgos.

<sup>63</sup> El *Sínodo Extraordinario de 1985* señala deficiencias en la recepción e interpretación: "Entre las causas internas de las dificultades hay que notar la lectura parcial y selectiva del Concilio y la interpretación superficial de su doctrina en uno u otro sentido". (*Relación Final*, I, 4). "El Concilio debe ser releído en sus documentos utilizando las normas adecuadas de interpretación" (R.Blázquez, *Del Vaticano II a la nueva evangelización*. Santander, 2013, 51; id., R.Blázquez 'Concilio Vaticano II y claves de lectura' en *Iglesia, ¿qué dices de Dios?*, 341-347. W.Kasper enuncia estos principios hermenéuticos para acercarse a los textos del Vaticano II: Principio de totalidad o integralidad: hay que tomar los 16 Documentos como un todo coherente sin aislarlos. Principio de fidelidad a la letra y al espíritu: esa debe ser la referencia principal. Principio de tradición o continuidad: leerlos en continuidad con la tradición global de la Iglesia, practicar una hermenéutica de la reforma y no de la ruptura. G.Routhier, *Vatican II. Hermenétique et Réception*. Québec, 2006. A.Marchetto, *Il Concilio Vaticano II. Per la sua corretta ermeneutica*, Roma, 2012.).

<sup>64</sup> En el discurso de apertura (11.10.1962) Juan XXIII pedía aplicar "la medicina de la misericordia en lugar de las armas de la severidad". Pasar, como lo reflejó Pablo VI en su encíclica *Ecclesiam suam* (6.8.1964), del 'monólogo al diálogo'; o, como dijo R.Garudy, 'del anatema al diálogo'.

<sup>65</sup> "Esto y otros defectos muestran que se necesita todavía una recepción más profunda del Concilio". *Sínodo Extraordinario 1985, Relación Final*, I, 5.

<sup>66</sup> La recepción del Concilio ha sido objeto de muchas publicaciones. Salvador Pié-Ninot, *La recepción del Vaticano II: Entre reforma y restauración: Vida Nueva* 2.823 (10-16 de noviembre de 2012), 23-30 (pliego); id. "Ecclesia semper reformanda". *La recepción del Vaticano II: Balance y perspectivas*, *Revista Catalana de Teologia* 37/1 (2012) 281-302.



### 3.3. El fluir de la vida divina como ‘participación fontal y originaria’

“Todas mis fuentes están en Ti” (Ps 87)

“Plugo a Dios llamar a los hombres a la *participación* de su vida<sup>67</sup> no sólo en particular, excluido cualquier género de conexión mutua, sino constituirlos en pueblo, en el que sus hijos que estaban dispersos se congreguen en unidad” (Cf. Jn, 11,52)<sup>68</sup>.

“El Padre Eterno, por una disposición libérrima y arcana de su sabiduría y bondad, creó todo el universo, decretó elevar a los hombres a *participar* de la vida divina, y como ellos hubieran pecado en Adán, no los abandonó, antes bien les dispensó siempre los auxilios para la salvación, en atención a Cristo Redentor, «que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura (Col 1,15)”<sup>69</sup>.

“Nulla enim creatura cum Verbo incarnato ac Redemptore connumerari umquam potest; sed sicut sacerdotium Christi variis modis tum a ministris tum a fidei populo *participatur*, et sicut una bonitas Dei in creaturis modis diversis realiter diffunditur, ita etiam unica mediatio Redemptoris non excludit, sed suscitatur variam apud creaturas participatam ex unico fonte cooperationem”<sup>70</sup>.

He ahí 3 textos nucleares que hablan de esa *participación* que estamos llamando ‘fontal’, porque mana ‘ex unico fonte’. En efecto, el humus

---

<sup>67</sup> “La revelación, es decir, la relación sobrenatural instaurada con la humanidad por iniciativa de Dios mismo, puede ser representada en un diálogo en el cual el Verbo de Dios se expresa en la Encarnación y, por lo tanto, en el Evangelio”. Pablo VI, *Ecclesiam suam*, 28.

<sup>68</sup> AG 2.

<sup>69</sup> LG 2. “El coloquio paterno y santo, interrumpido entre Dios y el hombre a causa del pecado original, ha sido maravillosamente reanudado en el curso de la historia. La historia de la salvación narra precisamente este largo y variado diálogo que nace de Dios y teje con el hombre una admirable y múltiple conversación”. Pablo VI, *Ecclesiam suam*, 28. Dice W.Kasper que la profesión de Nicea –creemos en el único Señor Jesucristo, Hijo de Dios, unigénito del Padre, es decir, de la esencia del Padre, Dios de Dios...–, no es doctrina abstracta sino profesión litúrgica de fe (creemos), se inspira en la tradición bíblica y eclesial. La divinidad de Jesucristo (omousios) debe interpretarse en clave soteriológica: divinización del hombre: “Éste, creado a imagen de Dios, únicamente puede alcanzar su verdadero y propio ser por participación (methesis) en la vida de Dios, o sea por semejanza con Dios (Omoiosis theou). Pero después que la imagen de Dios se corrompió por el pecado, Dios tiene que hacerse hombre para que seamos divinizados y lleguemos otra vez al conocimiento del Dios invisible” (W.Kasper, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, 1974, 218-219.

<sup>70</sup> LG 62. LG 7 (I Cor 10,17).

de la *participación* y su realización culminante se halla en la propia vida de Dios, que porque Es y hace Ser, y ser, *participando*. Tanto en la eternidad de las relaciones *intra* como *extra* trinitarias, en la historicidad de la Creación y de la Redención. Es decir, la *participación*, con la que Dios agracia a las criaturas y especialmente al ser humano, fluye del mismo 'amor fontal' del que proceden el Hijo y el Espíritu Santo<sup>71</sup>. Esa *participación* no le disminuye a Dios, ni le coacciona. Sigue siendo libre y soberano. Otro<sup>72</sup>. No comunica algo distinto de sí, siempre que se da se da Él mismo<sup>73</sup>. El fruto resultante, la *participación* en la vida divina, no es pérdida, ni desvirtuación –ni para Dios ni para las criaturas– sino ganancia, comunión existencial. Esa es la grandeza del misterio barruntado en el claro-oscuro de la fe, añorado en el anhelo de la esperanza, engendrado, amamantado y mecido en el regazo de la caridad: Una misma vida circula (*perichoresis*) entre el Padre y el Hijo y el Espíritu Santo y el resto de los hijos menores<sup>74</sup>. Y todo gracias a la *participación*. Esta *participación* en la vida divina, que es prenda de la *participación* en la gloria de Dios que es, a su vez, *participación*, 'procesión'<sup>75</sup>: Dios tiene un Hijo al que ha engendrado, que es por la comunicación de la propia esencia divina completa, de su sustancia, de su naturaleza, por eso es esencialmente igual al Padre, *participa* de su ser eterno<sup>76</sup>, porque le ha comunicado todas las

---

<sup>71</sup> "El influjo vital brota del Padre 'fontaliter', como de su fuente, hacia el Hijo y por éste hacia el Espíritu Santo, que une al Padre y al Hijo en un común amor" (G.Philips, *L'Église et son mystère*, 88).

<sup>72</sup> "K.Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 2003, 108. Así se establece la radical diferencia, a pesar de la *participación* entre lo creado y el Creador.

<sup>73</sup> "El Dios uno se comunica como expresión absoluta de sí mismo y como don absoluto del amor. Y esta comunicación suya es verdaderamente (en esto consiste el misterio absoluto que se nos manifiesta solamente en Cristo) comunicación 'de sí mismo', esto es, Dios no sólo hace *participar* a su criatura 'de sí' (de manera mediada) 'al' crear y donar mediante su causalidad 'eficiente' todopoderosa realidades creadas y finitas, sino que en una causalidad 'cuasi formal' se da realmente y en el sentido más estricto de la palabra 'a sí mismo' (K.Rahner, *Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, en *Mysterium Salutis*, tomo II, 286).

<sup>74</sup> K.Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 2003, 241.

<sup>75</sup> L.Bouyer, 'Procesiones divinas' en *Diccionario de Teología*, Barcelona, p. 553. Leo Scheffczyk, *Formulación magisterial e historia del dogma trinitario*, en *Mysterium Salutis*, II, 1977, 168 ss; K.Rahner, *El Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación*, *ibid.*, 310.

<sup>76</sup> "Es en esta conversación de Cristo entre los hombres donde Dios da a entender algo de Sí mismo, el misterio de su vida, unicísima en la esencia, trinitaria en las Personas,

cosas menos su ‘Ser-Padre’<sup>77</sup>. Esto, en lo que podríamos llamar la ‘Trinidad inmanente’, cabe Dios. Pero Jesús de Nazaret, el Verbo Encarnado, en el decurso de su vida histórica, en la ‘Trinidad económica’<sup>78</sup>, también vive *participando* de esa vida divina en Dios<sup>79</sup>. Es la comunicación definitiva y exhaustiva de Dios<sup>80</sup>. Cristo es la clave de bóveda del universo. De su plenitud todos hemos recibido en el cielo y en la tierra *gracia por gracia*<sup>81</sup>. La creación ha sido querida en función de la gracia de la redención: el hombre creado y recreado a imagen de Dios, *participa* de su vida, de su gloria.

También el Espíritu Santo, que procede, que *participa*, del Padre y del Hijo. Como autocomunicación de Dios es Dios que se da en amor. Es el don del Padre a través del Hijo. Es ‘Señor y dador de vida’. Él confiere, por la gracia, la vida divina, la *participación* en la vida de Dios,<sup>82</sup> la

---

donde dice, en definitiva, cómo quiere ser conocido: Él es Amor; y cómo quiere ser honrado y servido por nosotros: amor es nuestro mandamiento supremo. El diálogo se hace pleno y confiado; el niño es invitado a él y de él se sacia el místico” Pablo VI, *Ecclesiam suam*, 28.

<sup>77</sup> K.Rahner, Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, en *Mysterium Salutis*, tomo II, p. 301. “Por tanto, mediante el dogma cristiano de la encarnación ha de expresarse lo siguiente: Dios es verdaderamente hombre con todas sus implicaciones, con su finitud, mundanidad y materialidad, con su *participación* en la historia de este cosmos en la dimensión del espíritu y de la libertad, en la historia que conduce a través del desfiladero de la muerte”. (K.Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 2003, 237).

<sup>78</sup> Dios es siempre el mismo (Deus semper idem, dirá S.Agustín en *Soliloquios*: ‘Deus semper idem, noverim me, noverim te’): la Trinidad ‘económica’ es la ‘inmanente. Es lo que defiende K.Rahner: “La Trinidad dada en la historia de la salvación y de la revelación ‘es’ la ‘inmanente’, porque en la autocomunicación de Dios a su creación por la gracia y la encarnación Dios se da y aparece realmente como es en sí...”. K.Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 2003, 169. Donde ‘autocomunicación’ es sinónimo de ‘participación’.

<sup>79</sup> “Jesús actúa en comunión profunda con el Padre y el Espíritu. También ellos *participan* en esta recreación de nuestra humanidad que nos abre las puertas de una victoria sobre el mal y la muerte. El amor del que viven desborda sobre nuestro mundo afligido para que la historia encuentre su sentido último en nuestra divinización” (M.Rondet, *La Trinidad narrada*, Santander, 33-34).

<sup>80</sup> San Juan de la Cruz, *Subida del monte Carmelo* 2, 22,3-5. Citado en CEC 65.

<sup>81</sup> Jn 1,16.

<sup>82</sup> K.Rahner, Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, en *Mysterium Salutis*, tomo II, p. 304. Las referencias a la *participación*, santificación del E.Santo en la Iglesia y en el mundo, son abundantísimas en los Santos Padres. Citamos, a título de ejemplo, lo que dice S. Juan Crisóstomo sobre la acción del Espíritu Santo a propósito del bautismo: “Él es el que nos infunde esa confianza *-parresia-* para

santificación, que está reflejada en la historia de la salvación y es el resultado de la sinergia de las tres divinas personas<sup>83</sup>. Ahora bien, cada una actúa, *participa*, según el modo que es le es propio<sup>84</sup>. Esta comunicación, *participación*, trinitaria es el fundamento ontológico-real de la vida de la gracia<sup>85</sup> que, para ser *fructuosa*, requiere la *participación* adecuada del receptor<sup>86</sup>.

---

llamar a Dios 'Padre', para *participar* en la gracia de Cristo, para llamarnos hijos de la luz, para tener parte en la herencia de la gloria eterna... y para ver como en un espejo, como si yauviésemos presente, la gracia de los bienes que nos reservan las promesas divinas, y de los que esperamos llegar a gozar, fundados en la fe" (San Juan Crisóstomo, PG, 132 B).

<sup>83</sup> "Cuando Dios, en un gesto de amor, toma la iniciativa de invitar al hombre a *participar* de su vida, y eso ya en la misma acción creadora, acepta el juego de las leyes del amor, y esas leyes exigen que sea el 'otro' el que condicione nuestro amor; por eso para realizar esa comunión con el hombre, Dios se hace hombre. Esto equivale a decir que esa vida divina, *participada* en común, se organiza sobre las estructuras del hombre, sobre sus estructuras físicas y mentales, individuales y colectivas, históricas y prospectivas" (M.-D.Chenu, Antropología de la Liturgia, en *La Liturgia después del Vaticano II*, 176).

<sup>84</sup> Catecismo de la Iglesia Católica 258.

<sup>85</sup> K.Rahner, Dios Trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación, en *Mysterium Salutis*, tomo II, p. 285. Ninguna de las tres divinas Personas actúa por libre: "Las palabras que os digo no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras. Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí" (Jn 14,10-11); el Espíritu Santo "no hablará por su cuenta, pues hablará lo que oiga ... Él me dará gloria, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros" (Jn 16,13-14).

<sup>86</sup> Dios le hace 'capaz' de recibirla mediante lo que K.Rahner llama la 'potencia obediencial' y el 'existencial sobrenatural'. El Concilio, cuando habla de la 'eficacia' de la *participación* en las celebraciones litúrgicas distingue entre su eficacia intrínseca (*efficacia*) que tiene por autor a Dios (SC 10), la plena eficacia (*plena efficacitas*) y los 'frutos', *fructuose*, que dependen de la implicación, *actuose*, de los participantes en la acción cultual (SC 11). Es decir: "Ideo sacris pastoribus advigilandum est ut in actione liturgica non solum observentur leges ad validam et licitam celebrationem (que asegurarían la eficacia intrínseca de la esa acción: la gracia santificante), sed ut fideles scienter, actuose et fructuose eandem participant" (SC 11). Los sacramentos confieren la gracia pero piden la disposición del receptor: "Gratiam quidem conferunt, sed eorum celebratio fideles optime etiam disponit ad eandem gratiam fructuose recipendam, ad Deum rite colendum et ad caritatem exercendam" (SC 59). En esta formulación se comprueba cómo se articulan 'lex credendi', 'lex orandi' y 'lex vivendi'. Tradicionalmente la Iglesia habla de 'ex opere operato', de ex opere operantis' y de 'ex opere operantis Ecclesiae". D.Borobio, Plenitud de la fe en la celebración de los sacramentos, en *La Liturgia en los inicios del tercer milenio*, 406-412. K.Rahner *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, Herder, 1964; E.Jüngel-K.Rahner, *Was ist ein Sakrament*, Freiburg, 1971, 65-85.

### 3.4. La Iglesia es misterio, comunión, participación<sup>87</sup>

“...de este modo tu Iglesia, unificada por virtud y a imagen de la Trinidad...”<sup>88</sup>.

Esta enseñanza parece que fue uno de los mayores hallazgos del Concilio Vaticano II<sup>89</sup>: La Iglesia es ‘icono de la Trinidad’<sup>90</sup>, hunde sus raíces

---

<sup>87</sup> “Porque la Iglesia es comunión, la *participación* y la *corresponsabilidad* debe existir en todos sus grados”. Sínodo 1985, II C 6. “Este principio general debe entenderse de diverso modo en los ámbitos diversos”, *ibid.*: es aplicable a las relaciones que debe mantener el obispo con los sacerdotes, diáconos, religiosos. “Desde el Concilio Vaticano II hay felizmente un *nuevo estilo de colaboración* en la Iglesia entre seglares y clérigos”, *ibid.* En 1997, en un documento conjunto, de varias Congregaciones y refrendado por el Papa, ‘Sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes’ se decía, muy acorde con las líneas maestras del Concilio y no limitándose a la liturgia: “Del misterio de la Iglesia nace la llamada dirigida a todos los miembros del Cuerpo místico para que *participen activamente en la misión y edificación del Pueblo de Dios en una comunión orgánica*, según los diversos ministerios y carismas. El eco de tal llamada se ha sentido constantemente en los documentos del Magisterio, sobre todo del Concilio Ecueménico Vaticano II en adelante”. Para fundamentarlo el documento remite a LG 33: “Apostolatus autem laicorum est *participatio* ipsius salvificae missionis Ecclesiae, ad quem apostolatum omnes ab ipso Domino per baptismum et confirmationem deputantur. (...) Omnibus igitur laicis onus praeclarum incumbit adlaborandi, ut divinum salutis propositum ad universos homines omnium temporum et ubique terrarum magis magisque pertingat. Via proinde eisdem undequaque pateat, ut pro suis viribus temporumque necessitatibus opus salutare Ecclesiae naviter et ipsi *participent*”.

<sup>88</sup> *Prefacio Dominical Ordinario, VIII*. El eco de LG es evidente: “Y así toda la Iglesia aparece como ‘un pueblo reunido en virtud de la unidad del padre y del Hijo y del Espíritu Santo’. LG 4” que cita a S. Cipriano, *De orat. dom.* 23: PL 4,553. Luis Maldonado, *Nuevas vías de pertenencia a la Iglesia: Identidad y participación*, Madrid, 1972.

<sup>89</sup> Durante la primera asamblea del Sínodo extraordinario de 1969 se hizo patente una convicción: “La innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología y para la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de **comunión**” (A. Antón, cit. En R. Blázquez, *La esperanza en Dios no defrauda*, Madrid, 2004, 256; citado también en R. Blázquez, *Del Vaticano II a la nueva evangelización*, 2013, 60. Añade que ‘la noción eclesial de *communio* contiene perspectivas teológicas, espirituales, pastorales, canónicas y también sociales’ (*ibid.*, 60). La Iglesia es comunión: *communio fidelium, communio Ecclesiarum, communio hierarchica*. “¿Qué significa la palabra compleja ‘comunión’? Fundamentalmente se trata de la comunión con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo (...) Por ello, la eclesiología de comunión no se puede reducir a meras cuestiones organizativas o a cuestiones que se refieren a meras potestades. La eclesiología de comunión es el fundamento para el orden de la Iglesia y en primer lugar para la recta relación entre unidad y pluriformidad en la Iglesia”. *Sínodo 1985, II C, 1*. En el mismo sentido abunda R. Blázquez: “El Concilio de nuestro tiempo respondió honda y ampliamente a muchas preguntas... (sobre la Iglesia): *¿Con qué actitudes se vive y partici-*

ces en la comunión trinitaria<sup>91</sup>, por eso es *misterio de comunión* y de *participación*. Nace de la benevolencia participante de Dios, de su autocomunicación que le capacita, a su vez, para *participar*, para engendrar, por el bautismo, y alimentar por los demás sacramentos, especialmente por la Eucaristía, la vida divina en una muchedumbre inmensa de pueblos<sup>92</sup>. He ahí sus señas de identidad y su misión<sup>93</sup>.

---

pa en ella, sin considerarla como una realidad distante y extraña? (R.Blázquez, *Iglesia, ¿qué dices de Dios?*, Madrid, 2007,5-6). El subrayado es nuestro.

<sup>90</sup> R.Blázquez, "La Iglesia 'icono' de la comunión trinitaria" en *Iglesia, ¿qué dices de Dios?*, Madrid, 2007,89-113; id. 'La Iglesia como misterio' y 'Eclesiología de comunión' en *La Iglesia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, 1991, 27-78.

<sup>91</sup> R.Blázquez, *La Iglesia del Vaticano II*, 41. En la encarnación del Verbo de Dios "está el centro de la realidad de la que los cristianos vivimos, de la realidad que creemos. Pues el misterio de la Trinidad divina sólo aquí nos es patente; sólo aquí nos ha sido dicho el misterio de nuestra *participación* en la naturaleza divina; y el misterio de la Iglesia no es más que la prolongación del misterio de Cristo". K.Rahner, Para la teología de la encarnación, en *Escritos de Teología IV*, 2002, 131. R.Blázquez, *Iglesia, ¿qué dices de Dios?* Madrid, 2007, 98-103. "Sic apparet universa Ecclesia sicuti "de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata" (S.Cipriano, *De Orat. Dom.* 23: PL 4,553) LG 4: La Iglesia es el pueblo de Dios unificado que participa en la unión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo". Comenta G.Philips: "La preposición 'de' evoca al mismo tiempo la idea imitación y la de **participación**: es 'a partir' de esta unidad entre hipóstasis divinas cómo se prolonga 'la unificación' del pueblo: unificándose, éste **participa** de otra Unidad, tanto que para San Cipriano la unidad de la Iglesia deja de ser comprensible sin la de la Trinidad". G.Philips, *L'Église et son Mystère au II<sup>e</sup> Concile Vatican II. Histoire, texte et commentaire de la Constitution Lumen Gentium, tome I*, Brujas, 1968, 91). El misterio de la Iglesia toma el aspecto de una paradoja: "La Iglesia es de Dios (de Trinitate) y de los hombres (ex hominibus); es visible e invisible; es terrena e histórica, y también escatológica y eterna (...). La Iglesia es una misteriosa extensión de la Trinidad en el tiempo, que no sólo nos prepara para la vida unitiva, sino que nos hace **participar** ya en ella. Viene de la Trinidad y está llena de la Trinidad". H.De Lubac, *Paradoja y misterio*, Salamanca, 2002, 52-53. "la Iglesia como prolongación y ampliación de la Trinidad en el tiempo es la epifanía visible del misterio invisible de Dios que es amor y, por lo mismo, comunión" (Bruno Forte, *La Iglesia icono de la Trinidad. Breve Eclesiología*, Salamanca 2003,13). Citados por R.Blázquez, *Iglesia, ¿qué dices de Dios?*, 2007, 90.

<sup>92</sup> "Hace falta que tengamos siempre presente esta inefable y dialogal relación, ofrecida e instaurada con nosotros por Dios Padre, mediante Cristo en el Espíritu Santo, para comprender qué relación debemos nosotros, esto es, la Iglesia, tratar de establecer y promover con la humanidad". Pablo VI, *Ecclesiam suam*, 29.

<sup>93</sup> "La Iglesia debe ir hacia el *diálogo* con el mundo en que le toca vivir. La Iglesia se hace palabra; la Iglesia se hace mensaje; la Iglesia se hace coloquio" Pablo VI, *Ecclesiam suam*, 27; "Hace falta que tengamos siempre presente esta *inefable y dialogal relación*, ofrecida e instaurada con nosotros por Dios Padre, mediante Cristo en el Espíritu Santo, para comprender qué relación debemos nosotros, esto es, la Iglesia, tratar de establecer y promover con la humanidad. (...). El diálogo de la salvación nació de la caridad, de la bondad divina: *De tal manera amó Dios al mundo que le dio su Hijo unigénito*; no otra cosa que un

Es el Espíritu Santo el que une a la Iglesia –‘in communione et ministracione unificat’–, el que da trabazón al conjunto llevando a plenitud la obra de Cristo. Nacida, pues, de la benevolencia *participante* de Dios, de su autocomunicación –de la Santísima Trinidad, tiene ahí su verdadero hontanar. Para todo lo que concierne a Dios y nos concierne está llamada a *participar*, a insertarse en el misterio de comunión que la constituye a posibilitar, mediante el testimonio<sup>94</sup>–, especialmente en la ‘nueva’ evangelización –la *participación* en esa comunión con Dios que la constituye y cuya meta sólo es accesible en una aproximación asintótica<sup>95</sup>.

De igual modo que son inconcebibles unas relaciones intratrinitarias que no sean comunitarias, también lo son en la Iglesia<sup>96</sup>. La *participación* de los cristianos en la Iglesia y en el mundo es connatural a ellos y tiene en la *participación* del Verbo Encarnado, que es sacerdote eterno, su fuente y estímulo<sup>97</sup>.

### 3.5. La participación se realiza de forma ejemplar en la Liturgia<sup>98</sup>

En la Constitución *Sacrosanctum Concilium* oscilamos, sin solución de continuidad, entre Scilla y Caribdis. Por una parte se magnifica la Litur-

---

ferviente y desinteresado amor deberá impulsar el nuestro.” Ibid., 29. Es así cómo la *auto-comunicación* de Dios, su *auto participación*, se convierte en *coloquio*.

<sup>94</sup> “Una forma especial de participación acontece cuando testificamos el evangelio por la palabra y las obras llamando a otros a la Iglesia y fortaleciendo su capacidad de reflejar la luz que es Cristo. Debemos compartir todos la vida de la Iglesia y debemos ejercitar unidos su maternidad espiritual, llamando a los distantes y colaborando en la iniciación cristiana de quienes desean ser sus hijos” (R. Blázquez, *Del Vaticano II a la Nueva Evangelización*, 2013, 44).

<sup>95</sup> “Dios se da como el hacia dónde de la trascendencia en el que él no pasa a ser una particularidad categorial, pero, no obstante, se hace presente como el que *se comunica a sí mismo* y no sólo como el lejano hacia dónde de nuestra trascendencia, nunca abarcable y siempre asintótico” (K. Rahner, *Curso Fundamental sobre la Fe. Introducción al concepto de cristianismo*, Barcelona, 2003, 151).

<sup>96</sup> LG 4.

<sup>97</sup> “Nulla enim creatura cum Verbo incarnato ac Redemptore connumerari unquam potest; sed sicut sacerdotium Christi variis modis tum a ministris tum a fidei populo *participatur*, et sicut una bonitas Dei in creaturis modis diversis realiter diffunditur, ita etiam unica mediatio Redemptoris non excludit, sed suscitatur variam apud creaturas *participatam* ex unico fonte cooperationem” LG 62.

<sup>98</sup> Porque la Liturgia es obra de la Trinidad y en ella está especialmente presente Cristo: “Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis” (SC 7). Aurelio García, ‘Christus Ecclesiae suae semper adest, La presencia de Cristo en las celebraciones litúrgicas’, en Juan María Canals Casas e Ignacio Tomás Cánovas (coord.). *La*

gia con una fórmula que ha llegado a ser emblemática: “Attamen Liturgia est *culmen* ad quod Ecclesia tendit et simul *fons* unde omnis eius virtus emanat”<sup>99</sup>. Pero en el número siguiente se puntualiza: “Vita tamen spiritualis non unius sacrae Liturgiae participatione continetur”<sup>100</sup>. Es como si se afirmara en lenguaje castizo: “la Liturgia es *lo más* pero no lo es *todo*”<sup>101</sup>.

La doctrina sobre la *participación* en la Liturgia tiene tras de sí un largo recorrido<sup>102</sup>. Se remonta a los primeros años del siglo XX, 1903,

---

*Liturgia en los inicios del tercer milenio. A los XL años de la Sacrosanctum Concilium*, Baracaldo, 2004, 79-140. Sobre la *participación* de los celebrantes de la liturgia sacramental (CEC 1140-1144). Además, la *participación* en la liturgia terrena es prenda de la *participación* en la liturgia celestial (SC 8, LG 51). En esa liturgia, ‘recapitulados en Cristo’ *participan* todos los que están en cielo (CEC 1138). La Iglesia y el E.Santo *nos hacen participar* en ella cuando celebramos los sacramentos (CEC 1139). Pedro Farnés Sherer, ‘In terrena liturgia, caelestem participamus’, en *La Liturgia en los inicios del tercer milenio*, 141-165; en otro lugar habla de los ‘Signos litúrgicos de la participación de la Iglesia en la Eucaristía’ en *Vivir la eucaristía que nos mandó el Señor*, Fundación Pedro Farnés, 2011, 235-252. R.Guardini, *El espíritu de la Liturgia*, 1952; O.Casel, *El misterio del culto*, San Sebastián 1953; J.A.Jungman, *El sacrificio de la misa. Tratado histórico litúrgico*, Madrid, 1963. Dionisio Borobio (dir.), *La celebración en la Iglesia*, 3 vol., Salamanca 1995.

<sup>99</sup> SC 10. Se acentúa la primacía nuclear de la acción litúrgica que realiza y expresa de modo ejemplar la acción de Dios. Gracias a la intervención del Espíritu Santo, que hace nuevas todas las cosas, la acción no es simple repetición, aunque se hagan las mismas cosas en la celebración. Fidelidad a la tradición y al presente son pilares fundamentales. La *participación* en la liturgia adopta una forma mistagógica, un lenguaje narrativo a través de símbolos y gestos que van como escanciando la experiencia del misterio celebrado y hablan al hombre en su totalidad. T.Federici, ‘La santa mistagogia permanente de la Iglesia’, *Phase* 198(1993) 9-34; ‘La mistagogia como Teología de la liturgia y su permanencia en la espiritualidad’, *Studium* 43(2003) 291323. E.Mazza, *La mistagogia. Una teología della liturgia in epoca patristica*, Roma, 1988. Es el lenguaje del Espíritu Santo: “No pudiendo el Espíritu Santo dar a entender la abundancia de su sentido por términos vulgares y usados, habla misterios en extrañas figuras y semejanzas”. S.Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual B*, Prólogo, 1.

<sup>100</sup> SC 12. Aquí se abre el camino, por un lado, a la participación en otras formas de piedad, y, apurando los términos, a otras formas de participación como son el apostolado, el compromiso temporal etc., de los que se habla en casi todos los Documentos Conciliares pero especialmente en LG, GS, AA, AG.

<sup>101</sup> C.Vagaggini, *El sentido teológico de la Liturgia*, Madrid, 1965. A.G.Martimort, *La Iglesia en Oración. Introducción a la Liturgia*, Barcelona, 1967.125-127, 360-362; Dionisio Borobio (dir.), *La Celebración en la Iglesia*, vol. 1: Liturgia y Sacramentología Fundamental, Salamanca, 1995, 211-216,

<sup>102</sup> Como lo ha puesto de manifiesto, entre otros, M.Palombella. A.Bugnini, *La reforma de la Liturgia (1948-1975)*, Madrid, 1999. Julio E.Hermoso de Mendoza, *La participación de la comunidad cristiana en la elección de los obispos: siglos I-IV*, Pamplona, 1976; Y.Congar ‘La participación de los laicos en el gobierno de la Iglesia’, 1950; estudiando la Tradición (preparando su obra *Jalons pour une théologie du laicat*) se encontró con que la comunidad debía tomar parte no sólo en la liturgia sino en la gestión de la Iglesia: “el régi-



comienzo del pontificado de S. Pio X<sup>103</sup>. Pronto la expresión '*actuosa participatio*' hizo fortuna y comenzó a ser tratada en documentos del Magisterio y de teología<sup>104</sup>. Apadrinada por el Movimiento Litúrgico ha sido asumida y relanzada por el Vaticano II<sup>105</sup> y documentos posconciliares. No obstante, a juzgar por las cautelas recientes del Magisterio eclesiástico<sup>106</sup>, ni se ha comprendido bien, ni puesto en práctica adecuadamente.

---

men de vida de la Iglesia era un régimen en que la comunidad debía cooperar, cuando menos con su consentimiento, a las decisiones y a los actos de los que ejercen la autoridad (cf su artículo: 'Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet', Rev. De l'hist. Du droit, 1958, pp. 210-259). Debía empezar por *participar* incluso en la designación de sus propios jefes" (Y. Congar, La 'ecclesia o comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica, en *La Liturgia después del Vaticano II*, 333).

<sup>103</sup> A estas alturas es un lugar común que la expresión '*actuosa participatio*' vio la luz en un documento de S. Pío X, *Tra le Sollecitudine* (22.11.2003), sobre la música, justo al comienzo de su pontificado, verdadero cruce de caminos para el Movimiento Litúrgico. Allí el papa decía: 'La participación activa en los misterios santos, y en la oración pública y solemne de la Iglesia, es la fuente primera e indispensable del verdadero espíritu cristiano'. En realidad el papa no inventaba, se hacía eco de inquietudes y apadrinaba, con el refrendo de su autoridad, II.

<sup>104</sup> El Movimiento Litúrgico tuvo en Malinas (1909) y en Monserrat (1915) dos citas importantes de cara a incentivar la participación litúrgica. De allí salieron, por ejemplo, una serie de iniciativas encaminadas a dinamizar las celebraciones y a quebrar el individualismo que, modelos de espiritualidad como la 'devotio moderna', habían instaurado. Pío XI también afirmó que los fieles, en la liturgia, no son espectadores extraños y mudos (Encíclica *Divini Cultus* 1929). También insiste en ello Pío XII en sus encíclicas *Mystici Corporis* (29.6.1943), *Mediator Dei* (20.11.1947); *Musicae Sacrae disciplina* (25.12.1955); así como la Congregación de Ritos en su Instrucción *Musica Sacra et Sacra Liturgia* de (3.IX.1958). Todos estos documentos allanan el camino y desembocan en el concilio Vaticano II. Varias revistas han dedicado números monográficos: *Phase* 24 (1984) 465-539; Congresos: *La eucaristía celebrada: reflexiones y sugerencias para mejorar la celebración y participación*. Delegación Nacional de Liturgia, 1977. Congreso Eucarístico Internacional XLVI, Wrocław 1977.

<sup>105</sup> "El Concilio Vaticano II propuso como idea directriz de la celebración litúrgica la expresión '*actuosa participatio*', la participación activa de todos en el 'Opus Dei', es decir, en el culto divino" (Benedicto XVI/Joseph Ratzinger, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid, 2009, p.213). Un testigo privilegiado y de calidad, como Y. Congar, afirmó poco tiempo después, a propósito de 'Sacrosanctum Concilium': "...cuyo principal propósito consiste en promover la participación activa de los fieles en el sagrado culto". (Yves M.-J. Congar, 'La 'ecclesia' o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica', en Y. Congar (dir.) *La Liturgia después del Vaticano II. Balances. Estudios, Prospecciones. Constitución 'Sacrosanctum Concilium'*, Madrid, 1969, 279.

<sup>106</sup> "El Concilio Vaticano II puso un énfasis particular en la participación activa, plena y fructuosa de todo el Pueblo de Dios en la celebración eucarística. Ciertamente, la renovación llevada a cabo en estos años ha favorecido notables progresos en la dirección deseada por los Padres conciliares. Pero no hemos de ocultar el hecho de que, a veces, ha

Hoy es un tema que sigue abierto<sup>107</sup>, como tantos otros que esperan profundización<sup>108</sup>.

La preocupación por el tema de la *participación* estuvo presente ya en los documentos preparatorios del Concilio<sup>109</sup> y luego, claro está, en sus Documentos definitivos<sup>110</sup>. Se está de acuerdo en afirmar con el Concilio

---

surgido alguna incompreensión precisamente sobre el sentido de esta participación. Por tanto, conviene dejar claro que con esta palabra no se quiere hacer referencia a una simple actividad externa durante la celebración” (*Sacramentum Caritatis*, 52).

<sup>107</sup> Pedro Fernández Rodríguez, ‘Actuosa participatio’. Participación plena, consciente y activa, en *La liturgia en los inicios del tercer milenio*, 189-240. G.Baraúna, ‘La participación activa, principio inspirador y directivo de la Constitución’, en G.Baraúna (dir.), *La sagrada liturgia renovada del Concilio*, Madrid, 1965, 225-285; J.-Jossua e Y.Congar (dir.), *La Liturgia después del Vaticano II. Balances, Estudios, Prospecciones* J.Espeja, Participación de los fieles en el culto litúrgico. Principios doctrinales, 1970. S.Schmidt-Kaiser, *Aktive Teilnahme. Criterium gottesdienstlichen Handelns und Feierns. Zu den Elementen eines Schlüsselbegriffes in Geschichte und Gegenwart des 20 Jahrhunderts*, 1-2, Berna-Frankfurt a.M.- Nueva York 1985; M.Bravo Díaz, *La participación de los fieles en la Liturgia*, Roma, 2002; P.De Clerk, ‘La participaó a la liturgia: l’aportació de les sciènces humanes: III Congrés Litúrgic de Monserrat, 25-29 de juny de 1990’, 109-124; A.M.Triacca, *Solo partecipazione alla celebrazione liturgica, o anche e soprattutto partecipazione liturgica?* Assisi 1956-1986; id., *Il movimento litúrgico tra riforma conciliare e attese del popolo di Dios*, Assís, 1987, 331-365.

<sup>108</sup> F.Kohlschein, *Bewusste, tätige und fruchtbringende Teinahme: Lebtunser Gottesdienst? Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform*, Frankfurt, 1988.

<sup>109</sup> Examinando los consejos y votos presentados por los Obispos y Prelados para ser tratados en el Concilio encontramos 16 cuestiones relativas a la participación litúrgica. Este tema” (Pedro Fernández., l.c., 191). Fue una de las 8 cuestiones planteadas a la Comisión Antepreparatoria (31.3.1960). De las 13 cuestiones seleccionadas para que las tratase la Comisión Preparatoria (15.11.1960) la referente a la participación de los fieles en la Liturgia ocupaba el noveno lugar. En lo que concierne al tema de la participación son muy importantes: SC 11, 14, 16, 17, 18, 19, 27, 28,30 y 48.

<sup>110</sup> En la Constitución *Sacrosanctum Concilium* aparece en estas expresiones el término ‘participatio’: Sacrae Liturgiae participatione (12) Plenam... consciam atque actuosam (...) participationem (...) totius populi plena et actuosa participatio (14) Actuosa fidelium participationem, internam et externam, iuxta ipsorum aetatem, conditionem, vitae genus et religiosae culturae gradum (19) Actualis participationis (26) Actuosa participatione (27) Actuosam participationem (30, 114) Plenaria et actuosa participatione totius plebis sanctae Dei (41). Pia et actuosa fidelium participatio (50) Perfectior missae participatio (55) Conscia, actuosa et facili participatione fidelium (79) Actuosam participationem totius coetus fidelium (124). Y el verbo ‘participare’ en estas otras: In terrena liturgia caelestem illam praegustando participamus (8) Sacrificium participant (10) Scienter, actuose et fructuose (...) participet (11) Toto animo participare (17) Plena actuosa et communitatis propria celebratione participare (21) Participantium fides alitur (33) Conscie, pie et actuose participant (48) Populo eam participante (53) De integra missa participanda (56) Summum Sponsae Christi honorem participant (85) Omnes divinum officium participantes (90) Eucharistiam participantes (106) Populus actuose participet (113).

que las acciones litúrgicas no son privadas, sino de la Iglesia<sup>111</sup>; que para fomentar la *participación* de los fieles han de aumentarse las respuestas y los silencios<sup>112</sup>; que dentro de la liturgia es en la celebración eucarística, sobre todo si se comulga el Cuerpo y la Sangre del Señor<sup>113</sup>, donde se realiza de forma ejemplar la comunión, la *participación*<sup>114</sup>; que es preciso revalorizar el domingo como ‘día del Señor’<sup>115</sup>. Pero además los medios de salvación, entre los que sobresalen los **sacramentos** permiten *diversos modos de participación* en la Iglesia. Por el bautismo se recibe el ‘sacerdocio santo’<sup>116</sup> –*sacerdotium sanctum*–, el sacerdocio común, para ofrecer ofrendas espirituales y anunciar el evangelio. El Concilio en múltiples ocasiones deja muy claro que la *participación* del sacerdote y de los fieles, principalmente en la eucaristía, es asimétrica<sup>117</sup>. Es una impropiedad decir que ‘concelebran’. La razón de ello es que unos y otros *participan* de modo peculiar del sacerdocio de Cristo. Los fieles a través del bautismo, que les da el derecho y el deber de *participar*<sup>118</sup>, los sacerdotes ministe-

---

<sup>111</sup> SC 26. Y esto aunque sólo celebre el sacerdote con un acompañante. Y.Congar, ‘La ‘Ecclesia’ o la comunidad cristiana, sujeto integral de la acción litúrgica’, en J.-Jossua e Y.Congar (dir.), *La Liturgia después del Vaticano II. Balances, Estudios, Prospectivas*, Madrid, 1969, 279-338; Jaime González Padrós, ‘Praecipua manifestatio Ecclesiae. La liturgia epifanía de la Iglesia’, en *La Liturgia en los inicios del tercer milenio*, Baracaldo, 355-382.

<sup>112</sup> SC 30. Especialmente importante en las misas con niños. También 30, 48.

<sup>113</sup> ‘perfectior Missae participatio’ SC 55. El Concilio distingue entre participación válida y eficaz: no por hecho de ‘asistir’ simplemente se reciben los frutos de la celebración. Hay toda una gradación.

<sup>114</sup> “..la comunión produce y realiza la comunidad... la comunión continúa siendo una ‘sinaxis’: una reunión una asamblea cordial en la cual se forja la unidad de todo el pueblo de Dios, no sólo en el rito exterior sino en la realidad total de la vida. Podemos subrayar intrépidamente esta frase. Porque muy pocos cristianos saben que el efecto propio de este sacramento (el de la eucaristía) es la unión de los participantes con Cristo y entre ellos” (G.Philips, l.c., 158). Es decir, la eucaristía hace la Iglesia: “non aliud agit participatio corporis et sanguinis Christi, quam ut in id quod sumimus transeamus” (San León Magno, Serm. 63,7: PL 54,357. Citado en LG. 26. En SC 48 se pide que la participación sea consciente, piadosa y activa, que no asistan los fieles como ‘espectadores mudos’.

<sup>115</sup> SC 106. Los Documentos no hablan de ‘oír misa’ o de ‘asistir a misa’ sino de ‘participar’ en ella.

<sup>116</sup> LG 10

<sup>117</sup> SC 28.

<sup>118</sup> “La santa madre Iglesia desea ardientemente que se lleve a todos los fieles a aquella participación plena, consciente y activa en las celebraciones litúrgicas que exige la naturaleza de la Liturgia misma y a la cual tiene derecho y obligación, en virtud del bautismo, el pueblo cristiano, “linaje escogido sacerdocio real, nación santa, pueblo adquirido” (*I Pe. 2,9; cf. 2,4-5*)” SC 14.

riales a través del sacramento del orden, que le capacita para celebrar 'in persona Christi capitis'. Juntamente, sacerdocio común y sacerdocio ministerial o jerárquico, participan 'suo peculiari modo' (por el bautismo y por el sacramento del orden) del único sacerdocio de Cristo<sup>119</sup>. Por la *participación* en el sacrificio eucarístico<sup>120</sup>, ofrecen a Dios la Víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella<sup>121</sup>. Por la oblación o por la comunión tienen una parte propia –in liturgicam actione partem propriam agunt–, *participan*, en la acción litúrgica, no confusamente sino según un modo distinto –non promiscue sed alii aliter–. Por el sacramento del matrimonio "*participan* el misterio de de unidad y amor fecundo entre Cristo y la Iglesia"<sup>122</sup>. El pueblo santo de Dios *participa* también de la función profética de Cristo difundiendo su testimonio vivo sobre todo con la vivencia de la caridad y ofreciendo el sacrificio de alabanza<sup>123</sup>. Y es así como todos los seres humanos están llamados a formar parte, a *participar*, de ese pueblo de Dios y, en virtud de la catolicidad, cada una de las partes pone al servicio de las demás, participa y comparte, los dones que ha recibido<sup>124</sup>.

Para llevar a cabo esa *participación activa* se insiste en que tanto los ministros como los fieles han de comprender lo que realizan<sup>125</sup>, –palabras,

---

<sup>119</sup> "Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur; *unum enim et alterum suo peculiari modo* de 'uno' Christi sacerdotio *participant*" (LG 10). Dice G.Philips: "Los ministros son contados entre los fieles. Sin perder su participación en el sacerdocio común del pueblo de Dios, son vocacionados al servicio de la comunidad para santificarla en nombre de Cristo (es su único título de autoridad) exteriormente por el ministerio de la palabra e interiormente por la gracia" (l.c 163). PO 1, 2,3,7,10,13,16, 28,41.

<sup>120</sup> Sacrificium eucharisticum, totius vitae christianae fontem et culmen, **participantes** (LG 11)

<sup>121</sup> LG 11.

<sup>122</sup> LG 11.

<sup>123</sup> "Populus Dei sanctus de munere quoque prophetico Christi **participat**, vivum Eius testimonium maxime per vitam fidei ac caritatis diffundendo, et Deo hostiam laudis offerendo, fructum laborum confitentium nomini Eius (cf. Hebr 13,15)". LG 12.

<sup>124</sup> "Vi huius catholicitatis, singulae partes propria dona ceteris partibus et toti Ecclesiae afferunt, ita ut totum et singulae partes augeantur ex omnibus invicem communicantibus et ad plenitudinem in unitate conspirantibus" (LG 13).

<sup>125</sup> Los actos de culto en general piden iniciación catequética, mistagógica, porque permite "comprender los sagrados ritos y participar en ellos ('toto animo') con toda el alma" (SC 17). En varios lugares se insiste en el valor 'didascálico' de la liturgia: "Aunque la sagrada Liturgia sea principalmente culto de la Divina Majestad, contiene también instrucción para el pueblo fiel" (SC 33). También capítulo 1 & II: Necesidad de promover la educación litúrgica y la participación activa: 14-20.

gestos—, para ‘celebrar mejor’<sup>126</sup>; además se han de llevar a cabo cuantas adaptaciones sean necesarias, como por ejemplo traducciones, los cantorales, los espacios donde se celebra... etc. Unos y otros deben estar imbuidos de un ‘espíritu de conversión’<sup>127</sup>, y que la celebración (lex orandi)<sup>128</sup> vaya configurando la propia fe (lex credendi)<sup>129</sup> y se proyecte sobre la vida (lex vivendi)<sup>130</sup>. Dentro también de la Liturgia ocupa un lugar destacado el *Oficio Divino*, en que están llamados a *participar* no sólo clérigos y consagrados sino todo el pueblo fiel: “*cada uno participa en ella según su lugar propio en la Iglesia y las circunstancias de su vida*”<sup>131</sup>.

<sup>126</sup> Es el *Ars celebrandi*: El ministro que celebra la Eucaristía tiene una gran responsabilidad a la hora de conseguir la *plena participación* porque “el primer modo con el que se favorece la *participación* del Pueblo de Dios en el Rito sagrado es la adecuada celebración del Rito mismo” (*Sacramentum Caritatis* 38)

<sup>127</sup> SC 11: Para asegurar la ‘plena eficacia’ hay que participar ‘con recta disposición de ánimo’. Los pastores han de asegurar no sólo una celebración válida y lícita sino que “los fieles participen en ella consciente, activa y fructuosamente” (scienter, actuose et fructuose eandem participant”). La participación apunta a ir consiguiendo la espiritualidad litúrgica, que la liturgia sea ‘culmen et fons’ (SC 10), para que “mysterium paschale vivendo exprimat” (*Inter Oecumenici*, 5-6).

<sup>128</sup> Sobre la articulación de ‘lex orandi’ con ‘lex credendi’ en la celebración eucarística (*Sacramentum Caritatis* 34).

<sup>129</sup> La fuerza didascálica es connatural a la acción litúrgica, a su mistagogia, a la celebración ‘in actu’, no estriba en los comentarios, advertencias, moniciones que se hacen antes durante y después: “non solum quando leguntur ea quae ad nostram doctrinam scripta sunt (Rom 15,4), sed etiam dum Ecclesia vel orat vel canit vel agit, participantium fides alitur” (SC33). José Antonio Abad Ibáñez, ‘Lex orandi, lex credendi. La Liturgia expresión y norma de la fe’, en *La Liturgia en los inicios del tercer milenio*, 285-305. El lenguaje de la liturgia, como dice J.Ladrière, es performativo, tiene fuerza ilocucional: al decir hace: enseña, alaba, bendice, consagra, intercede, saluda, proclama, ora, pide, adora, venera, da la bienvenida, despide. Los silencios, forma excelsa del lenguaje, también son performativos, como el lenguaje no verbal y los objetos, incluso los ruidos.

<sup>130</sup> “En particular, es preciso persuadir a los fieles de que no puede haber una *actuosa participatio* en los santos Misterios si no se toma al mismo tiempo parte activa en la vida eclesial en su totalidad, la cual comprende también el compromiso misionero de llevar el amor de Cristo a la sociedad” (*Sacramentum Caritatis* 55). D.Borobio, ‘De la ‘lex credendi’ a la ‘lex orandi’ y a la ‘lex vivendi’’, en *La Liturgia en los inicios del tercer milenio*, 403-406.

<sup>131</sup> CEC 1175; también CEC 1174-1178; SC 8,26. Se exhorta a “cuantos *participan* en dicho Oficio que, al rezarlo, la mente concuerde con la voz” (SC 90), *participación* exterior e interior; que la mente concuerde con la voz: SC 11. Que los pastores lo recen comunitariamente y que *participen* los fieles conjunta o individualmente: 100. La reforma del *Oficio Divino* es uno de los frutos más sustanciosos de la reforma litúrgica: ampliar la *participación* a los fieles, ‘desprivatizar’, aumentar la salmodia, lecturas bíblicas y patrísticas, reestructurar las horas... etc. Juan Javier Flores Arcas, ‘Laudis canticum. La teología de la liturgia de las horas’, en *La Liturgia en los inicios del tercer milenio*, 569-590. Dionisio Borobio (dir), ‘La Liturgia de las Horas’, en *La Celebración en la Iglesia.*, III, 283-524. P.

### 3.6. La participación cultural fuera de las celebraciones litúrgicas

El Concilio en éste como en otros temas se limitó a dar una serie de orientaciones:<sup>132</sup> En la celebración de los sacramentales también debe cuidarse la '*participación constante, activa y fácil*' de los fieles<sup>133</sup>. Los 'ejercicios de piedad', entre los que se nombran la oración personal y la mortificación, son muy aptos para la vida espiritual<sup>134</sup> por cuanto configuran con Cristo.<sup>135</sup> Para favorecer la *participación* en esta espiritualidad se han renovado también los Sacramentales<sup>136</sup>.

### 3.7. La participación en las diferentes áreas de pastoral

Aquí también el tema de la participación se muestra como muy importante. Simplemente enumeramos algunas de estas áreas: Sínodo, Conferencia Episcopal, Comisiones Episcopales, Delegaciones, Vicarías, Consejos (Presbiteral, Pastoral, Asuntos Económicos, de Gobierno... etc), Cáritas, Enseñanza y Catequesis, Misiones, Salud, Ecumenismo, Familia, de Migraciones, Pastoral Penitenciaria... Sobre todos estos campos el Concilio dio orientaciones e instancias. Como en un cuerpo ningún miembro es pasivo sino que *participa*, así también es en el cuerpo de Cristo (Ef. 4,16)<sup>137</sup>. El cristiano aspira con el testimonio de su vida a facilitar a otros esa *participación*<sup>138</sup>.

---

Salmon, 'La Oración de las Horas', en A.G.Martimort, *La Iglesia en Oración*, Barcelona, 855-955.

<sup>132</sup> "La participación en la sagrada Liturgia no abarca toda la vida espiritual" (SC 12); "Se recomiendan encarecidamente los ejercicios piadosos del pueblo cristiano" (SC 13). Posteriormente la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos ha elaborado un *Directorio sobre la Piedad Popular y la Liturgia*, Roma, 2002. En él también se insiste en la importancia de facilitar una adecuada participación de los que toman parte en las actividades. Convendría no contraponer sino armonizar Liturgia y Piedad Popular.

<sup>133</sup> SC 79

<sup>134</sup> SC 12; se pide que sean conformes a las leyes eclesíásticas y que se articulen con la liturgia (SC 13). En la castidad se *participa* en el anonadamiento de Cristo (PC 5); por la pobreza se *participa* en la pobreza de Cristo (PC 13);

<sup>135</sup> AG 13; LG 7,9,42;

<sup>136</sup> SC 60

<sup>137</sup> AA 2; AG 40, 41; AA 13,29; "Como los laicos *participan*, a su modo, de la misión de la Iglesia..." (AA 29); IM 13.14,21; *participación* de la mujer (AA 9).

<sup>138</sup> "Orad incesantemente por los otros hombres, pues existe la esperanza de que reconviertan y lleguen a *participar* de Dios" (S.Ign. de Ant. Efes. 10,1 ss.).

### 3.8. La participación en los asuntos temporales

*“El propio Verbo encarnado quiso **participar** de la vida social humana” (GS 32)*

El Concilio se pronunció muy claramente al respecto diciendo que era el campo específico de los seglares, en calidad de cristianos y de ciudadanos<sup>139</sup>. Como una consecuencia de la propia identidad del ser humano<sup>140</sup> –es imagen de Dios–, y de su vocación<sup>141</sup> –haced esto en conmemoración mía–, por la que ha sido asociado por el Creador a *participar* en la creación<sup>142</sup>, y como una exigencia de su bautismo, que crea en él un derecho y un deber (*ius et officium*), el cristiano es esencialmente ‘*participe*’ y

<sup>139</sup> “Laicis indoles saecularis propria et peculiaris est. (...) Laicorum est, ex vocatione propria, res temporales gerendo et secundum Deum ordinando, regnum Dei quaerere ... (LG 31). Llamados a ser desde dentro del mundo ‘como fermento’ (fermenti instar) principalmente con su testimonio de vida.

<sup>140</sup> “Cuando los hombres basan su existencia en el mismo fundamento, cuando vienen determinados por el mismo origen o fin, surge entre ellos un vínculo, un existir-para-el-otro que rebasa el simple co-existir (...). El hecho de que la solidaridad no consiste únicamente en un tener, sino que exige también una **participación activa**, una colaboración, lo expresa con toda claridad ‘métochos’ y koinonós que designan al colaborador, y koinonía que también puede significar colaboración, ayuda. En el NT ambos grupos de vocablos son empleados sobre todo al hablar de la relación del hombre con Dios y con los poderes sobrehumanos”. ‘Solidaridad’, en Lothar Coenen – Erich Beyreuther – Hans Bietenhard, *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1987, 226. Luego toda auténtica participación es como un acto de fe, esperanza y caridad.

<sup>141</sup> “...ut filius vocatur et *ad ipsius felicitatem participandam*” (GS 21); Gn 1,28: “..volens ei *participationem specialem* quandam in Suipsius opere creativo communicare» (GS 50); “Omnium erit, ut *mulierum propria necessariaque participatio* vitae culturalis agnoscatur atque promoveatur” (GS 60); P.II, cap. 3: La vida económico-social (GS 63-72), secc. 2 (De **participatione** in inceptis et in universa rei oeconomicae dispositione, et de conflictibus in labore) GS 68; “In inceptis oeconomicis personae consociantur, homines scilicet liberi et sui iuris, ad imaginem Dei creati (...) “...promoveatur, modis aptis determinandis, omnium *actuosa participatio* in inceptorum curatione” (GS 68). A notar que se usa idéntica expresión que para la participación litúrgica: la participación litúrgica se ‘encarna’ en participación social; P.II, cap. 5, secc.II: edificar la comunidad internacional: (De *partibus christianorum in institutionibus internationalibus*) GS 90; “Pueri igitur et adolescentes (...) *ad vital sociales participandam* ita conformentur ut, instrumentis necessariis et opportunis rite instructi, in varios humanae comunitatis coetus actuase sese inserere valeant, colloquio cum aliis aperiantur communique bono proveniendo operan libenter navent” (GE 1); “Ceterum rei publicae est providere ut omnes cives ad *congruam culturae participationem* accedere valeant atque ad officia et iura civilia exercenda debite praeparentur” (GE 6).

<sup>142</sup> P.I, cap. 3: GS 33-39. El ser humano, enraizado en el Verbo Encarnado (GS 39) Por su actividad se perfecciona, tiende hacia el otro y transforma el mundo (GS 35).

por ello diputado para *participar* en los asuntos socio-económicos y políticos, como lo es para la participación *intra* eclesial<sup>143</sup>. Así se 'verifica' su fe, por la praxis<sup>144</sup>.

#### 4. ... y en su alfoz

En esta sección, necesariamente resumida, por razones de espacio, queremos apuntar una serie de 'frutos' del Concilio. Algunos fueron contemporáneos a su celebración<sup>145</sup>, otros han sido posteriores. Todos ellos figuran en las ediciones como Documentos Postconciliares<sup>146</sup>: En estos documentos se insiste también en la participación. Abarcan los grandes aspectos de la vida *intra* y *extra* eclesial.

##### 4.1. Melodía en dos tiempos para una Celebración

- "Al ir iba llorando llevando las semillas" (Ps 125,6 a)
- "Al volver vuelve cantando trayendo sus gavillas (Ps 125.6 b)<sup>147</sup>

**Juan XXIII** expresa (11.10.62) su 'santo gozo' y 'una nube de tristeza y de prueba' por el rechazo a Cristo, la profecía de Simeón fue y sigue

---

<sup>143</sup> "Tenet Ecclesia agnitionem Dei dignitati hominis nequaquam opponi, cum huiusmodi dignitas in ipso Deo fundetur et perficiatur: homo enim a Deo creante intelligens ac liber in societate constituitur; sed praesertim ad ipsam Dei communionem ut filius vocatur et ad Ipsius felicitatem *participandam*" (GS 21). "Pueri igitur et adolescentes (...) Praeterea *ad vitam socialem participandam* ita conformentur ut, instrumentis necessariis et opportunis rite instructi, in varios humanae communitatis coetus actuose sese inserere valeant, colloquio cum aliis aperiantur communique bono provehendo operam libenter navent" (Grav. Educ., 1); GS 7,9,31,42,43, 49,64; 71,73,75,79.

<sup>144</sup> G.Lohfink, *La Iglesia que Jesús quería*, Bilbao, 1986, 189. Ese parece ser el secreto de la sorprendente expansión del cristianismo primitivo.

<sup>145</sup> *Inter Oecumenici* (26.9.1964: Aplicación de la Constitución sobre Liturgia), *Sacram Liturgiam* (25.1.1964: Normas ejecutivas de la Constitución sobre Liturgia).

<sup>146</sup> *Apostólica Sollicitudo* (15.9.1965: Normas constitutivas del Sínodo Episcopal para la Iglesia universal); Sínodo Extraordinario a los 20 años del Concilio (1985); *Sacramentum Caritatis* (2007: Exhortación Postsinodal sobre la Eucaristía). Para la lista completa de estos Documentos remitimos a dos ediciones que los publican muy cuidadosamente: A.Pardo, *Documentación Litúrgica Postconciliar. Enchiridion*, Barcelona, 1992; y esta más exhaustiva: Reiner Kaczynski (ed.) *Enchiridion Documentorum Instaurationis Liturgicae*, 3 vol. (1063-1993), Roma, Edizioni Liturgiche, 1994.

<sup>147</sup> Es una constante en la Iglesia-Madre: sufrir y gozar por los hijos: "Entre nosotros *nos hemos hecho partícipes* del gozo y la esperanza, pero también de la tristeza y de la an-



siendo verdadera; además “es motivo de dolor considerar que la mayor parte del género humano, a pesar de que todos los hombres hayan sido redimidos por la sangre de Cristo, no *participan* aún de esa fuente de gracias divinas que se hallan en la Iglesia; de ahí el responder a los desafíos del mundo y el presentar una imagen más positiva de la Iglesia usando más *‘la medicina de la misericordia que la severidad’*. En el pasado los Concilios ecuménicos fueron celebrados ‘en medio de gravísimas dificultades y amarguras, a causa de las injerencias de las autoridades civiles’. Hoy no es así. Pero hay otros controles, otras censuras, otras presiones.

**Pablo VI** veía el Concilio como un nuevo cenáculo, un nuevo Pentecostés. Al final de la 2ª Sesión (en la que se aprobó *Sacrosanctum Concilium*): “muchos de los trabajos realizados no están en este momento maduros, sino que como *simientes arrojadas en el surco* esperan del tiempo venidero y de nuevos misteriosos recursos del divino favor su efectivo y benéfico crecimiento”; hay motivos de agradecimiento y de “acrecentar nuestro gozo de haber sido llamados a *formar parte* de este santísimo Cuerpo místico de Cristo, y nuestra mutua caridad, principio y ley de la vida de la Iglesia”; se trata de poner al día la Iglesia: “Sí queremos hacerla más pura, más genuina, más próxima a sus fuentes de verdad y de gracia, más idónea para hacerse espiritual patrimonio del pueblo”; los trabajos del Concilio han de ser un riguroso ejercicio de la sinodalidad, para ello es preciso que el trabajo de las Comisiones “*prepare para las futuras reuniones conciliares fórmulas profundamente estudiadas, rigurosamente enunciadas, oportunamente condensadas y abreviadas, de modo que su discusión, libre siempre, resulte más fácil y más breve*”; un recuerdo ferviente para ‘la Iglesia del silencio y de las lágrimas’, los cristianos perseguidos; “la realidad de la Iglesia no se agota en su estructura jerárquica, en su liturgia, en sus sacramentos ni en sus ordenanzas jurídicas. Su esencia íntima, la principal fuente de su eficacia santificadora, ha de buscarse en su mística unión con Cristo; unión que no podemos pensarla separada de aquella que es Madre del Verbo encarnado y que Cristo mismo quiso tan íntimamente unida para nuestra salvación”; que ella ‘socorro de los obispos’ les proteja y a todos los que “con ellos *colaboran* en su arduo trabajo”.

---

gustia que la Iglesia, dispersa en el mundo, padece muchísimas veces” (*Sínodo 1985. Relación Final 1*), que parece un eco de GS 1: “*Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis, pauperum praesertim et quorumvis afflictorum, gaudium sunt et spes, luctus et angor etiam Christi discipulorum*”.

**Juan Pablo II**, que *participó* como obispo y **Benedicto XVI**, que también *participó* como joven teólogo asesor de su obispo y luego como experto conciliar, ambos, como Papas debieron afrontar la *participación* en la recepción del Concilio entre satisfacciones y amarguras. Así lo han reflejado uno y otro en múltiples ocasiones. Traemos, por lo explícito que es, a este respecto, el testimonio de **Benedicto XVI** en una de sus últimas audiencias: “*En estos días, si volvéis a ver las imágenes de la apertura de esta gran Asamblea, a través de la televisión y otros medios de comunicación, podréis percibir también vosotros la alegría, la esperanza y el aliento que nos ha dado a todos nosotros tomar parte en ese evento de luz, que se irradia hasta hoy*”<sup>148</sup>.

#### 4.1. Misal Romano (1970)

El Concilio ha dado una serie de indicaciones sobre la revisión de los ritos, del Ordinario de la Misa y otras partes de la misma,<sup>149</sup> para facilitar

<sup>148</sup> Benedicto XVI, Audiencia 101.10.2012. El subrayado es nuestro.

<sup>149</sup> El **Misal Romano**, en la *Instrucción* que sirve de Introducción hay muchas alusiones a la ‘participación’ (5, 11, 12, 13, 14, 17, \*18, 19, 20, 22, 24, 31). En realidad, el Misal en sí, se elabora para optimizarla: (passim), en el **Ordinario de la Misa: Ofertorio**: “Per huius aquae et vini mysterium eius efficiamur divinitatis consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps” (al mezclar el agua con el vino en cáliz); “Orate fratres: ut deum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem”. “Memento, Domine,... pro quibus tibi offerimus: vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis”; (**Canon Romano: conmemoración de los vivos**); “reunidos en comunión...”; “*Suplices te rogamus... ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus et Sanguinem sumpserimus...*” (**Canon Romano**).

**Prefacios**: “el eterno, engendrado antes del tiempo, *comparte* nuestra vida temporal para asumir en sí todo lo creado, para reconstruir lo que estaba caído y restaurar de este modo el universo, para llamar de nuevo al reino de los cielos al hombre sumergido por el pecado” (**Prefacio de Navidad II**); “por él, hoy resplandece ante el mundo el *maravilloso intercambio* que nos salva: pues al revestirse tu Hijo de nuestra frágil condición no sólo confiere dignidad eterna a la naturaleza humana, sino que por esta unión admirable nos hace a nosotros eternos” (**Prefacio de Navidad III**); “pues al manifestarse Cristo en nuestra carne mortal nos hiciste *participes* de la gloria de su inmortalidad” (**Prefacio de la Epifanía**); “Quien por su misterio pascual, realizó la obra maravillosa de *llamarnos* del pecado y de la muerte al honor de ser estirpe elegida, sacerdocio real, nación consagrada, pueblo de su propiedad, para que, trasladados de las tinieblas a tu luz admirable. Proclamemos ante el mundo tus maravillas” (**Prefacio Dominical ‘Ordinario’ I**); “Tú nos ofreces el ejemplo de su vida, la ayuda de su intercesión y la *participación* en su destino” (**Prefacio I de los Santos**). **Plegarias Eucarísticas**: “Santo eres, Señor, fuente de toda santidad” (comienzo de **II Plegaria Eucarística**). “Te pedimos, humildemente, que el Espíritu Santo congregue en la unidad a cuantos *participamos* del Cuerpo y Sangre de Cristo” (2ª **Epiclesis II Plegaria Eu-**

la participación de los fieles: “Ordo Missae ita recognoscatur, ut singularum partium propria ratio necnon mutua connexio clarius pateant, atque pia et actuosa fidelium participatio facilius reddatur”<sup>150</sup>. Pablo VI, al promulgar el Misal Romano renovado dice: “...confiamos que los fieles lo recibirán como un instrumento para testimoniar y confirmar la mutua unidad”<sup>151</sup>.

#### 4.2. Código de Derecho Canónico (1983)

La Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges* (1983) de Juan Pablo II, por la que se presentaba el nuevo Código de Derecho Canónico, recuerda que las leyes en la Iglesia sirven a una doble fidelidad: a su Divino Fundador y a la misión que le ha sido confiada. De ahí la reforma del Código “según el espíritu del Concilio Vaticano II”. Señala que la *participación* de todos sus miembros en la triple misión de Cristo (sacerdotal, profética y real), ‘a su modo propio’, ha sido uno de los elementos más característicos del Vaticano II junto con la Iglesia-comunión, el ecumenismo y la autoridad jerárquica como servicio<sup>152</sup>. Además, la propia elabora-

---

*carística*) “...concédele que así como ha *compartido* (participado en) ya la muerte de Jesucristo, *comparta* (participe en), también con él la gloria de la resurrección” (*Intercesiones II Plegaria Eucarística*).

<sup>150</sup> SC 50. Citado por Pablo VI en la Constitución *Missale Romanum*. Con la que se promulga el Misal Romano. Reformado por mandato del Concilio Vaticano II (Jueves Santo, 3.4.1969). También se han revisado además los ritos, la presencia de la Palabra de Dios, homilía, plegaria eucarística, concelebración, Propio de los tiempos, Propio de los Santos, Misas Votivas. Siempre en aras de una mejor *participación* (SC 21,25,33,34,36,37-40,49,62-82).

<sup>151</sup> *Missale Romanum*. También dice que en la Ordenación General “se exponen las nuevas normas para la celebración del sacrificio eucarístico, sea lo que se refiere a los ritos y a la *función propia de cada uno de los participantes*, sea en lo que concierne a a los objetos y lugares sagrados”.

<sup>152</sup> “En cierto modo puede concebirse este nuevo *Código* como el gran esfuerzo por traducir al lenguaje *canonístico* esa misma doctrina, es decir, la *eclesiología conciliar*” (*Constitución Sacrae Disciplinae Leges*, 25.1.1983) “El Código de Derecho Canónico de 1983 es fruto de un esfuerzo extraordinario por traducir en lenguaje canónico la doctrina teológica conciliar, en continuidad con la tradición genuina de la Iglesia. Por eso, los elementos que caracterizan la imagen de la Iglesia son asumidos por el Código”. (R. Blázquez, *Del Vaticano II a la nueva evangelización*, Santander, 2013, 61). Utilización de los términos ‘*participación*’ (14v); ‘*participar*’ (35v), ‘*consejo*’ (60v), ‘*colegio*’ (79v), ‘*sínodo*’ (41v). El término ‘*participación*’ aparece lógicamente en contextos fundamentalmente normativos y constituyentes. Pero ensamblando la dimensión espiritual de la *participación* y la administrativa.

ción del Código ha sido un excelente ejercicio de *participación*<sup>153</sup>. “El Código de Derecho Canónico es del todo necesario a la Iglesia” porque, “constituida también a modo de cuerpo social y visible” necesita regular su estructura, sus funciones y las relaciones entre sus miembros.

### 4.3. Catecismo de la Iglesia Católica (1992)

El concurso de tantas voces que lo han elaborado expresa lo se puede llamar ‘*sinfonía de la fe*’. El Catecismo es el fruto granado de una excelente *participación*<sup>154</sup>. Pero también el constituir una síntesis articulada de toda la doctrina cristiana, en la que los conceptos *circulan en comunión* formando un todo orgánico, un cuerpo.

### 4.4. Compendio de Doctrina Social de la Iglesia (2005)<sup>155</sup>

Inserto en la tradición de la Doctrina Social de la Iglesia se presenta como una síntesis de sus enseñanzas acometida por el Instituto Justicia y

---

<sup>153</sup> Dice Juan Pablo II refiriéndose a la elaboración: “... estos trabajos fueron llevados a término con un espíritu *plenamente colegial*. Y esto no sólo se refiere al aspecto externo de la obra, sino que afecta también profundamente a la esencia misma de las leyes elaboradas (...) los obispos y los Episcopados fueron invitados a prestar su *colaboración* en la preparación del nuevo Código, a fin de que, a través de un camino tan largo, con un *método colegial* en todo lo posible, madurasen poco a poco las fórmulas jurídicas que luego habrían de servir para uso de toda la Iglesia (...). Además, en todas las fases de esta empresa *participaron* en los trabajos también los peritos, esto es, hombres especializados en la doctrina teológica, en la historia y, sobre todo, en el derecho canónico, los cuales fueron *elegidos de todas las partes del mundo* (...) este Código, en su contenido objetivo, refleja la *solicitud colegial* por la Iglesia de todos mis hermanos en el Episcopado. Más aún: **por cierta analogía con el Concilio**, debe ser considerado como el fruto de una *colaboración colegial* en virtud de la *confluencia de energías* por parte de personas e instituciones especializadas esparcidas en toda la Iglesia” (*Sacrae Disciplinae Leges*). Un texto espléndido.

<sup>154</sup> “Aún más, la realización de este Catecismo refleja la naturaleza *colegial* del Episcopado: *atestigua la catolicidad de la Iglesia*” Juan Pablo II, Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, 11.10.1992,2. Utiliza así el vocabulario de la *participación*: participación (66v). Participar (42v +97v formas verbales). Siendo una ‘presentación auténtica y sistemática de la fe y de la doctrina católica’ (Carta Apostólica *Laetamur Magnopere*, 15.8.97) contiene todo el espectro de la *participación* de la fe cristiana. El término ‘*participación*’ aparece .66 veces; ‘*participar*’ 42 v, y sus variantes 40 v; ‘*participels*’ 20 v. Presenta la participación de los cristianos como consecuencia de su participación en el sacerdocio de Cristo: sacerdote, profeta y rey (Catecismo, ns 901-913).

<sup>155</sup> Dios *participa* su amor, es el origen de lo que es y la medida de lo que debe ser; en Jesús se cumple el designio de amor del Padre; el amor trinitario es el origen y meta de

Paz, se ofrece como un instrumento a los cristianos y a todas las personas de buena voluntad<sup>156</sup>, para que se formen y puedan participar de un modo más adecuado en la transformación del mundo.

## CONCLUSIÓN

*“Si no te lavo no tienes parte conmigo” (Jn 13,8)*

Como colofón de todo lo dicho hay que señalar que la *participación*, tal como la entiende el Concilio Vaticano II y se refleja autorizadamente en sus Documentos –que corroboran los escritos posteriormente–, debe ser interior y exterior<sup>157</sup>, debe ir consiguiendo progresivamente una configuración con Cristo y traducirse en caridad verdadera. Los Padres sinodales del Sínodo sobre la Eucaristía (2005) lo llamaron ‘*congruentia eucharistica*’ –coherencia eucarística: vivir lo que celebramos para cele-

---

la persona humana; la Iglesia está al servicio del Reino de Dios. Entre los principios de la Doctrina Social de la Iglesia están: el bien común, el destino universal de los bienes, el principio de subsidiariedad, la participación, el principio de solidaridad. Sobre la participación dice: “consecuencia característica de la subsidiariedad es la participación, que se expresa en una serie de actividades (...). La participación no puede ser delimitada o restringida a algún contenido particular de la vida social” (189). “La participación en la vida comunitaria, llamado a ejercitar libre y responsablemente el propio papel cívico ‘con’ y ‘para’ los demás, sino también uno de los pilares de todos los ordenamientos democráticos, además de una de las mejores garantías de permanencia de la democracia” (190), “la participación puede lograrse en todas las relaciones posibles entre el ciudadano y las instituciones, se debe prestar especial atención a los contextos históricos y sociales en los que la participación debería actuarse verdaderamente” (191). Especial atención merece la ‘participación solidaria’ con los más débiles. “El cristiano tiene *la obligación de participar*” (*Octogesima Adveniens* 24).

<sup>156</sup> *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Presentación.

<sup>157</sup> J.Ratzinger, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid, 2009, 213-219. Refiriéndose a lo expresado por SC 30 sobre las normas prácticas de la participación comenta: “Se trata de lo que expresaba mi maestro en ciencias litúrgicas Joseph Pasher, cuando decía que no era suficiente cumplir ‘rúbricas’ –las prescripciones ceremoniales externas–, sino que mucho más importante es la exigencia de las ‘nigras’: la exigencia interior de lo impreso en negro, es decir, del mismo texto litúrgico, que en cuanto incluye la común participación en escuchar y responder en la oración, la aclamación y el canto”. *Teología de la Liturgia*, Obras Completas, vol. XI, Madrid, 2012, 521. La participación no es ‘ajetreo’, activismo: “sólo se daría una correcta participación en la liturgia si comenzáramos a sentir el cielo abierto. Todo hablar, cantar y actuar debería servir en última instancia para introducirnos en este movimiento de superación en el que el silencio puede comunicar su mensaje” (ibid., 522).

brar lo que vivimos<sup>158</sup>. La *participación*, para serlo de verdad, debe hacer justicia a la identidad del ser humano y del cristiano, que tienen en el amor participante de Dios su fuente –‘*amor fontalis*’– y su criterio; en Cristo su realización suprema y ejemplar de *participación divino-humana*; en el Espíritu Santo su fuerza santificante; en la Iglesia la matriz de la nueva humanidad; en el Mundo el punto de aplicación: un reto y una mano tendida al borde del camino. Ser ‘*partícipe*’ es insertarse en la *participación* de Jesús, en su condición de ‘servidor’: *Λέγει πρὸς αὐτὸν ὁ Πέτρος· Δὲν θέλεις νίψει τοὺς πόδας μου εἰς τὸν αἰῶνα. Ἀπεκρίθη πρὸς αὐτὸν ὁ Ἰησοῦς· Ἐὰν δὲν σὲ νίψω, δὲν ἔχεις μέρος μετ’ ἐμοῦ* (Jn 13,8). Esa es la vocación de la Iglesia, y de cada cristiano. El peaje para entrar en ese camino, “*que conduce a una civilización de la participación*”<sup>159</sup>, es avivar continuamente el rescoldo mortecino de las brasas impidiendo que se extinga: aún hay mucho pan que cocer en él. K.Rahner, teólogo rocoso y clarividente, periodista en el Concilio, nos regaló –¡otra más!–, la siguiente reflexión, que hacemos nuestra: “*El Concilio ha terminado. Cada vez que llega a su término alguna cosa buena, se detiene uno con satisfacción, al mismo tiempo que, con extrañeza, cierta inquietud y preocupación ante el misterio de la historia, se pregunta: ¿qué ha sucedido en realidad? ¿Qué va a suceder ahora? Así también, al final del Concilio nos preguntamos: ¿qué ha sucedido? ¿En qué punto nos hallamos? ¿Qué hay que esperar?*”. La recepción, pues, no ha concluido, y será una tarea siempre a comenzar, como señaló Pablo VI en la etapa final<sup>160</sup>. A *participar* en ella somos invitados todos, para instaurar la *participación* mejor posible.

---

158 “Es importante notar lo que los Padres sinodales han denominado **coherencia eucarística**, a la cual está llamada objetivamente nuestra vida. En efecto, el culto agradable a Dios nunca es un acto meramente privado, sin consecuencias en nuestras relaciones sociales: al contrario, exige el testimonio público de la propia fe” (*Sacramentum Caritatis*, 83).

159 *Sínodo 1985*, Relación Final, Mensaje al Pueblo de Dios, IV.

160 “La discusión acaba; empieza la comprensión (...). ‘*Aggiornamento*’ querrá decir de ahora en adelante, para nosotros, sabia penetración del espíritu del Concilio que hemos celebrado y aplicación fiel de sus normas feliz y santamente emanadas”... Pablo VI, Discurso del 18 de noviembre de 1965, 12.



## **Libros**

---

### **Sagrada Escritura**

WENGST, Klaus, *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem "historischen" Jesus*, W. Kohlhammer, Stuttgart 2013, 24 x 16, 311 pp.

El libro, dedicado a la memoria de Martin Kähler, está dividido en dos partes expositivas. La primera comprende el tiempo desde el inicio de la investigación de la vida de Jesús (Reimarus), la crítica histórica radical de David Strauss, la posición de Willibald Beyschlag, la crítica de la teología radical de Martin Kähler, la posición de A. Schweitzer, la interpretación existencial de Bultmann y la nueva búsqueda del Jesús histórico (Käsemann). La investigación durante esos 200 años no supuso, según nuestro autor, progreso alguno. Esta búsqueda no puede realizarse ni mejor ni con más éxito que en el pasado. Está condenada reiteradamente al fracaso. Por lo tanto, se debe prescindir de ella (p. 203). Esta desazón está motivada por diversas razones: la imposibilidad de emplear las fuentes para la investigación histórica acerca de Jesús pues son documentos teológicos, la inoperancia de los métodos exegéticos adoptados para superar el problema de las fuentes, el problema de la auto-proyección del investigador, el caos de imágenes sugeridas y la presentación de un Jesús no judío. Además, quien investiga a Jesús histórico por motivos teológicos (Käsemann), se ve obligado a resaltar algún aspecto que Jesús haya dicho o hecho y presentarlo de forma extraordinaria para que sea relevante para la fe. Por tanto, como empresa teológica, la búsqueda del Jesús histórico es doblemente imposible. El fracaso de la búsqueda se debe a la imposibilidad de la propia empresa. La segunda parte del libro aborda la tercera búsqueda del Jesús histórico, analizando las obras de W. Stegemann (*Jesús y su tiempo*), J. Schröter, Th. Söding y G. Theissen, y se cuestiona qué novedades aportan. La respuesta es rotunda: nada. Y ello por seis motivos: la situación de las fuentes no ha cambiado con la aparición de nuevos documentos, los métodos empleados tampoco han sido fructíferos, no se ha superado la subjetividad de los investigadores, ni existen nuevos argumentos teológicos para hacer relevante esa búsqueda; la inserción de Jesús en su contexto judío tampoco es una novedad, ni los datos históricos han modificado el conocimiento acerca Jesús. Wengst concluye que la tercera búsqueda tampoco ha aportado nada novedoso ni progresos significativos, excepto sembrar otro caos de imágenes de Jesús. Por tanto, la labor del exégeta se debería concentrar en la interpretación de los cuatro evangelios y en sus diferencias. La investigación de los evangelios desde la crítica literaria, la crítica de las formas o la arqueología del texto no ayudan a su interpretación, mientras que la comparación entre los textos existentes parece ser mucho más útil y cautivadora. La búsqueda del Jesús histórico no han aportado nada y es "vanidad y caza de viento" (Ecl 4,16). El libro entona un nuevo canto fúnebre por la investigación del Jesús histórico, siguiendo la melodía de A. Schweitzer. Sin embargo, todo el esfuerzo durante estos siglos no ha sido en vano.— D.A. CINEIRA.



SEEWANN, Maria-Irma, *“Tag des Herrn” und “Parusie”. 2 Thess 2 in der Kontroverse* (FzB 130), Echter Verlag, Würzburg 2013, 23,5 x 15, 500 pp.

2 Tes 2,1-12 es el pasaje más controvertido debido a su semántica y vocabulario, constituyendo el argumento central para considerar toda la carta como deuteropaulina. El presente libro cuestiona si la interpretación tradicional corresponde a la visión del autor. Por consiguiente se trata de ver las posibilidades de significado inmediato y el contenido del pasaje. Como resultado, se observa que el capítulo no gira en torno a la escatología en el sentido tradicional (parusía final), sino que el texto responde a un problema actual de la comunidad. En ésta ha aparecido un falso profeta que intenta justificar sus profecías y sus pretensiones mediante una supuesta manifestación del espíritu procedente del Señor. Las designaciones de “el hombre del pecado”, “el que hace frente y se levanta” (v.3-4) hacen referencia al falso profeta, en quien se manifiesta el poder del maligno bajo la apariencia del bien (v.9). Pablo se percató del peligro y exige a la comunidad que realice un proceso de discernimiento espiritual. En esa situación, el compositor de la carta ofrece a la comunidad criterios para diferenciar los espíritus y confía en que la comunidad se percate de la situación y actúe en consecuencia. Con esta propuesta interpretativa desaparecen las tensiones de 2 Tes con otros textos paulinos, de tal forma que se puede plantear nuevamente la cuestión de la pertenencia de la epístola al resto del corpus paulino. El fundamento de esta nueva interpretación radica en investigaciones semánticas y sintácticas de las principales palabras dentro del contexto en que se encuentran: parusía (v.1), día del Señor (v.2), manifestación (v.8), “el que lo detiene” (v.7). Finalmente ofrece unas consideraciones sobre la apocalíptica y la escatología. El capítulo VI está dedicado a la compleja construcción del texto vv.3-6. Teniendo presente la crítica de la tradición y la crítica textual, muestra que los vv.3b-6 actúan como una unidad, en la que el v. 5 puede entenderse como un paréntesis. Igualmente la interpretación del v.7 ofrece una nueva perspectiva. El cap. 7 está dedicado al texto del cap. 2 con una traducción y breve comentario, y concluye con una breve visión de toda la carta y la historia de la interpretación. El cap. 8 contiene un anexo en el que se presentan todos los pasajes examinados con el concepto “parusía”, tanto del mundo helenista como del mundo judío durante el periodo del s. II a.C. al III d.C.

Sin duda, es llamativa la traducción de algunos términos: “parusía” (presencia), en lugar de la llegada *del* día del juicio final el texto se referiría al profeta y a su predicación en que acontece la revelación de Dios (presuponiendo que el día del Señor se equipare a la revelación de Dios en la comunidad), “apostasía” (distanciamiento). Parece excesivo forzar el significado de esos términos con el objeto de obtener una interpretación. Es un trabajo laudatorio y encomiable por el esfuerzo invertido y el análisis de varios términos, pero más complicado es la sintonía de esta epístola con las cartas auténticas paulinas.– D.A. CINEIRA.

HÖHN, Hans-Joachim, *Gott. Offenbarung. Heilswege. Fundamentaltheologie*, Echter Verlag, Würzburg 2011. 22,5 x 14, 365 pp.

El discurso sobre Dios se encuentra desde hace algún tiempo bajo la sospecha de la futilidad. La apelación a una revelación divina siempre termina cada vez más cerca del fundamentalismo y la pretensión del cristianismo de ser el camino de salvación es considerada como una expresión de la intolerancia hacia otras religiones. El objeto fundamental de este libro de estudio es analizar cómo se puede abordar y responder de forma diferente a estas acusaciones y cómo hacer comprensible ante los críticos la cuestión de la fe por medio de

la razón. ¿Qué es creíble y defendible racionalmente la fe cristiana? Entorno a esta cuestión giran las discusiones, preocupaciones y objetivos de la teología fundamental. La historia del pensamiento cristiano es una fuente importante de respuestas dadas, pero los nuevos retos desde la filosofía, las ciencias o la pluralidad de religiones nuevos conceptos, métodos y reflexiones. El libro está concebido con a) discusión, b) focalización, c) expedición, d) perspectivas y discusiones abordando tres grandes temas: Dios – la revelación y los caminos de salvación. ¿Qué o quién es merecedor de llamarse Dios o si existen lugares y sucesos de su revelación en la historia, y qué caminos de salvación existen...? Estos son temas secundarios en la actualidad para un público secular. Pero al mismo tiempo tocan cuestiones humanas que adquieren un significado nuevo en y para sociedades multi-religiosas. ¿Cómo se puede revelar Dios en el mundo, siendo radicalmente distinto al mundo? ¿Cómo puede concebirse la trascendencia y la immanencia, así como la autonomía radical de lo mundano y la alteridad de Dios? ¿Cómo puede el hombre finito y condicionado comprender lo infinito o lo incondicionado? El autor, con una antología relacional, propone una teoría referente. En el debate sobre Dios se encuentra después la responsabilidad de un discurso sobre Dios, en el que, debido a una modernidad sin Dios, no existe una clara conectividad entre las necesidades internas ni las reflexiones sobre el origen del mundo. A continuación surge el debate de la revelación, que no solo presenta las pretensiones de validez formal del cristianismo en base a las categorías relacionales, sino también información material sobre el mensaje central del cristianismo acerca de la autopresencia de Dios como acontecimiento de orientación indispensable en las relaciones humanas. En la cuestión de los caminos de salvación, se trata de ver en qué medida la universalidad del deseo salvífico de Dios se plasma y concreta en otras religiones como lugar y suceso de la posibilidad de encuentro con la divinidad, aunque ese encuentro sea muy distinto al testimoniado en el cristianismo. Así, la teología de las religiones se inserta en la teología fundamental. En este nuevo planteamiento, se espera crítica y diálogo. Para evitar el aburrimiento, se presenta un conjunto de informes sobre el debate acerca de Dios, la revelación y los caminos de salvación con referencias a posiciones alternativas y contrarias, con las que el autor se confronta. Al lector se le pide disponibilidad para un ejercicio intelectual, a veces agotador, y un buen grado de flexibilidad intelectual.– D.A. CINEIRA.

## Teología

*LEX ET RELIGIO*. XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012). (*Studia Ephemeridis Augustinianum* 135), Roma 2013, 24 x 16,30, 782 pp.

Un año más la Colección *Studia Ephemeridis Augustinianum* pone a disposición de todos los interesados en el cristianismo antiguo las contribuciones más importantes del Encuentro anual de estudiosos de la Antigüedad cristiana que se celebra en la sede del *Augustinianum* en la primera mitad de mayo. El tema del Encuentro del año 2012 fue “*Lex et religio* en la antigüedad tardía”. El sintagma ciceroniano y, por tanto, ubicado en la época republicana, siguió como criterio de referencia en los siglos posteriores. Introduce en la temática la exposición del profesor del mismo Instituto Angelo Di Bernardino (*Lex et religio. Una nota introduttiva*), que abre el volumen. Con competencia y claridad muestra lo que hay de continuidad y discontinuidad respecto a la interpretación y consecuencias prácticas derivadas del sintagma ciceroniano en el paso de la época republicana, a la época imperial y a la época del imperio cristiano.

Ya el mismo grosor del volumen, al recoger los estudios de 38 autores, deja ver el interés que el tema suscitó. Los estudios aparecen distribuidos en cinco secciones: I. Temáticas generales de contexto bíblico y legislativo romano (7 colaboraciones). II. Emperadores cristianos y legislación (7 colaboraciones). III. Testimonios de los Padres griegos (5 colaboraciones). IV. Testimonios de los Padres latinos (13 colaboraciones). V. Testimonios arqueológicos y de los Padres armenos (2 colaboraciones).

Como es lógico, los temas concretos son sumamente variados tanto del ámbito civil como del religioso. Como cabía esperar, en los diversos artículos aparecen como objeto de estudio emperadores diversos (Constantino, Constancio, Teodosio II, Justiniano I, Constancio) en su faceta de legisladores (edicto del 313, Códice Teodosiano, Constituciones sirmondianas o, más en concreto, la legislación antipelagiana). En algún caso el interés se centra en los posibles antecedentes o en la autoría intelectual de determinados actos legislativos. En relación con la ley se contemplan los cultos tradicionales, el matrimonio y las uniones interreligiosas. La ley o el derecho son vistos también en relación con la Biblia o con el libro de Job. El hecho de la manumisión, la oposición a determinadas leyes y hasta cuestiones de semántica son otros aspectos examinados.

Desde la perspectiva religiosa, son objeto de estudio varios Padres y otros autores u obras cristianos: Ireneo de Lyon, Tertuliano, Novaciano, Cipriano, Commodiano, Lactancio, Basilio Magno (*Cartas canónicas*), Juan Crisóstomo (*Homilías sobre la carta a los Romanos*), Teodoreto de Ciró (*La curación de las enfermedades helénicas*), Hilario de Poitiers, Ambrosiaster, Zósimo, Agustín, *Consultationes Zacchaei et Apollonii*, Gregorio Magno. Casiodoro (*Variae*), Teófanos el Confesor. A ellos hay que unir algunos papas: Dámaso, Siricio, Zósimo, Gelasio I (*Decretales*), Gregorio Magno (*Cartas, Registrum epistolarum*). De la legislación eclesiástica se señalan las legislaciones episcopales en general, las Decretales de Gelasio I, así como la jerarquía de las fuentes normativas. En cuanto a la ley cristiana se tratan temas como la jerarquía de las leyes, la relación entre ley y caridad, la relación con la apologética, el hacerse de una ley. Como temas más generales encontramos la justicia episcopal, el cristianismo como ley, la verdadera ley y la verdadera religión, y como tema más concreto el hecho de la alienación de los vasos sagrados para liberar a prisioneros.— P. DE LUIS.

CIPRIANI, Nello, *I DIALOGHI di Agostino. Guida alla lettura*. Studia Ephemeridis Augustinianum 134. Roma 2013, 24 x 16,50, 274 pp.

Para no pocas personas los Diálogos de Agustín se reducen a cuatro, denominados habitualmente “Diálogos de Casiciaco”, a saber: *Contra Academicos*, *De beata vita*, *De ordine* y *Soliloquia*. Sin duda esos Diálogos tienen una fisonomía propia que les aporta un interés especial, pero no son los únicos. El elenco de los mismos se enriquece todavía con otros cinco (*De quantitate animae*, *De libero arbitrio*, *De musica*, *De vera religione*) a los que cabe añadir el *De immortalitate animae* que propiamente no es un diálogo, sino unos apuntes que debían servir a Agustín para un tercer libro de sus *Soliloquia*. De todos ellos se ocupa N. Cipriano, clasificándolos en dos grupos según un criterio temporal: antes y después del bautismo.

Unos más, otros menos, todos han sido centro del interés de muchos estudiosos. Los Diálogos de Casiciaco, por ser los primeros escritos de san Agustín después de su conversión; todos, por su naturaleza filosófica. Las circunstancias de composición de unos y otros hacen que no sean siempre fáciles de entender, lo que ha dado pie a todo tipo de interpretaciones sobre la naturaleza de la conversión de Agustín, hasta entonces profesor de retó-

rica. Sin negar que en Milán hubiera experimentado una conversión, se acababa negando el carácter específicamente cristiano de la misma. El recurso, a menudo, consistía establecer una distinción entre la objetividad y la subjetividad: aunque Agustín pensaba haberse convertido al cristianismo en realidad su conversión fue a la filosofía, con diversos matices. Base para ello se encontraba en la distancia percibida entre los Diálogos de Casiciaco y el contenido de las *Confesiones*.

El libro consta de cuatro partes más la conclusión. La primera contiene observaciones preliminares imprescindibles para una comprensión de los textos. Importantes los tres últimos apartados: la investigación de las fuentes, la epistemología y el método, y el género literario del Diálogo. La segunda parte está dedicada a los cinco Diálogos que antecedieron al bautismo y la tercera a los cinco que le siguieron. En ambos casos precede una introducción específica a cada grupo, para entrar luego en el examen de cada escrito, obra por obra y libro por libro –del *De musica* solo analiza el libro sexto–, presentando su estructura y poniendo de relieve sus aspectos más significativos. En la cuarta parte presenta ya una síntesis doctrinal, centrándose en los temas más debatidos en los que las apreciaciones de los estudiosos se han mostrado más divergentes: el platonismo en los Diálogos, la doctrina trinitaria, la fe en Cristo y la antropología filosófica.

En esta última parte N. Cipriani recoge las ideas que ha ido diseminando en la parte analítica de los libros y también las conclusiones de otros muchos estudios previos dedicados a los Diálogos. Ejerce la libertad de juicio y, en general, se muestra muy crítico con planteamientos acríticos, sin suficiente discusión, de otros estudiosos. Contra la tendencia dominante a buscar las fuentes del pensamiento agustiniano de estos Diálogos en el neoplatonismo, él parte de que san Agustín, tras su conversión, ya antes, ya después de su bautismo, leyó numerosos escritos de autores cristianos como Tertuliano, Ambrosio, Mario Victorino, Ambrosiaster, Hilario e incluso Dídimo, a los que hay que considerar, en muchos casos, sus verdaderas fuentes. El autor pone énfasis en señalar aspectos netamente cristianos, presentes en los Diálogos, que se contraponen a la enseñanza platónica en puntos esenciales. Como consecuencia, el Agustín de los Diálogos resulta al final ser bastante menos (neo) platónico de lo que repetidamente se ha venido afirmado, aunque sin dejar de serlo. A nivel metodológico advierte que la coincidencia con algún autor en determinado punto no implica que le siga en otros que en él van asociados. Las influencias se entremezclan. Con frecuencia, el neoplatonismo ofrece solo el marco en que se sirven otras doctrinas. Todo ello, evitando caer en dogmatismos como los que critica, expresándose siempre con prudencia y, a veces, limitándose a señalar la posibilidad. En el tema concreto de la doctrina trinitaria defiende que Agustín tiene como inspiradores no a Plotino, sino a Mario Victorino y a san Ambrosio. De igual manera, en relación con la antropología filosófica, rebaja también el influjo neoplatónico y, a la vez, acrecienta el de la tradición aristotélica-estoica; fuente importante sería Antíoco de Ascalona, que habría conocido a través de Varrón y Cicerón.

Para concluir no cabe sino dar la bienvenida a este estudio sobre los Diálogos agustinianos. Ellos salen más iluminados y el lector de los mismos cuenta con una guía muy válida que le ayudará a no perderse en una lectura no siempre fácil. Concluimos señalando que el autor no se prodiga en citar los estudios de otros investigadores; de ordinario aparecen solo cuando tiene que criticar sus posiciones o para mostrar su coincidencia con él en algún punto. Obrar de otra manera hubiese hecho más pesada la lectura.–  
P. DE LUIS.

GUARDINI, Romano, *La Conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*. Desclée de Brouwer, Bilbao 2013, 23,50 x 13,50, 247 pp.

Romano Guardini –el gran pensador alemán–, Aurelio Agustín –el más relevante de los Padres de la Iglesia latina–, las *Confesiones* –una de las obras maestras de la literatura universal, no solo de la literatura religiosa–: tres nombres presentes en la ficha del libro, que constituyen un verdadero reclamo para su lectura. Los tres pertenecen ya al pasado, pero los tres siguen gozando de notable actualidad, a pesar del paso de los años, en el caso de Guardini, y de los siglos, en el caso de san Agustín y de sus *Confesiones*.

El subtítulo aclara el título. El autor se propone estudiar la conversión de san Agustín desde una perspectiva concreta: como proceso interior. No se trata, pues, de un estudio de naturaleza histórica con los métodos de la investigación propios de esa ciencia, sino de un estudio de psicología religioso-cristiana, donde el adjetivo “cristiana” representa lo más específico.

El mismo autor nos orienta sobre la intención que guía el escribir este libro: “Ver en Agustín al cristiano que lucha, se desarrolla y se comprende a sí mismo a partir de la fe: hacia ahí se dirige el esfuerzo de este libro. Y así quisiera ser entendido, incluso en las investigaciones de la primera parte, que se presentan como puros análisis de ideas”. Este texto alude ya a su estructura básica en dos partes. La primera está dedicada –hemos leído– a un análisis de ideas, pero de ideas que constituyen los fundamentos de la interpretación que hace el autor de la conversión de Agustín. Todas son muy recurrentes –por esenciales– en el pensamiento del obispo de Hipona: confesar; la memoria; la interioridad; el drama interior; el espíritu, la sensualidad, lo religioso y el corazón; la vida bienaventurada y la perfección; el *eros* y el corazón, la sabiduría; la vida feliz y el amor de Dios; el asombro ante la existencia, creación y providencia; el “paganismo” de Agustín; la Madre; el desarrollo de la situación de partida. Hasta aquí la primera parte en la que el autor intenta delinear la situación desde la cual parte el proceso interno de las *Confesiones*. La segunda parte lleva el epígrafe “El camino y la decisión”, e incluye estos apartados: infancia, adolescencia y juventud, Roma y Milán, clarificaciones, la decisión, nueva vida. En ella el proceso de conversión será elaborado a partir del material de las vivencias y pensamientos que ofrecen las *Confesiones*.

Se trata de un proceso que se revela en la clarificación de las ideas y conceptos religiosos, en el cambio de la actitud viva, en el modo en que se siente la realidad cristiana; un proceso al que pone término una “decisión última”. Desde una perspectiva, la historia de la conversión de Agustín es entendida como historia la de un paulatino ablandamiento de diversas resistencias (sensualidad, ambición, relaciones y costumbres que se han solidificado en su vida) hasta el punto culminante, descrito con gran fuerza en el libro octavo de las *Confesiones*, donde toma la decisión última. Desde otra perspectiva, es un proceso en que el hombre es conducido por Dios “poco a poco, paso a paso, a través del encuentro y del desarrollo interior, de la vivencia, del pensamiento y de la acción, hasta que llega la hora de la decisión última por la cual lo interior y lo exterior, la conciencia y la forma de vida, el ser que exhorta y el ser que actúa, alcanzan su coincidencia”.

Procede señalar ahora algunas de las claves de esta obra de gran riqueza. La primera es que, sin ser de naturaleza metafísica, tiene la hondura metafísica que caracteriza los escritos del autor. Una metafísica que arranca del acto creador. La existencia del hombre es la que brota continuamente del amor creador de Dios. Esta vinculación original con Dios sostiene todo el ser del hombre. “La división general según la cual “o soy yo, o es otro”, “o es mi acción, o es la de otro”, no vale frente a Dios en modo alguno... Dios no es otro frente al hombre como lo es otro hombre frente a mí... El hombre subsiste a través de Dios”. Por

ello, los pensamientos de Agustín solo se apropian correctamente si se toman también, como base, su experiencia y su idea de Dios. De esta se resalta más su amor que su poder y su santidad; más aún, en el fondo, la categoría, tan esencial en Agustín, de la gracia, no es otra que la del amor, presuponiendo que Dios no es solo uno de los que aman, sino el que ama el primero y ama creadoramente, y el que también regala que se le pueda corresponder en el amor.

Otra clave es la relación dialéctica entre el centro intelectual y el centro religioso de Agustín, expresión éste de la vitalidad cristiana que anhela claridad y plasmación; entre la inteligencia y el corazón con sus mutuas relaciones y dependencias, siempre consciente de que ni el corazón debe relevar el entendimiento de responsabilidad alguna, ni la voluntad debe atentar contra la dignidad de la razón, incluso si el corazón ya ha alcanzado el conocimiento y el entendimiento no lo ha hecho todavía. Por ello, a la crítica de la inteligencia ha de añadirse la crítica del corazón. De otro signo es la relación entre lo natural y lo sobrenatural que lo sobrepasa. En ámbito específicamente antropológico el cuerpo del hombre se entiende determinado por el espíritu del hombre, determinado a su vez por el Pneuma. En conclusión, se trata de una obra cuya lectura, aunque no siempre es fácil, se recomienda.– P. DE LUIS.

DUJARIER, Michel, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles. I. L'Église s'appelle «Fraternité» (I<sup>er</sup> - III<sup>e</sup> siècle)*. Patrimoines. Christianisme, Éditions du Cerf, Paris 2013, 23,50 x 14,50, 498 pp.

El presente volumen es solo el primero de una terna que M. Dujarier dedica al tema de la Fraternidad en los ocho primeros siglos de la Iglesia. A este primero, que se ocupa de los s. I-III, seguirá un segundo y un tercero que versarán respectivamente sobre los s. IV-V y VI-VIII. Los aspectos de la Fraternidad puestos de relieve en cada período son: La Iglesia se llama «Fraternidad» (vol. I), La Iglesia es «Fraternidad en Cristo» (vol. II), y la Iglesia es «Santa Fraternidad» (vol. III). En una amplia presentación general, el autor da a conocer el estado de la investigación sobre el tema desde el año 1825, el modo cómo surgió la investigación y la metodología seguida.

Este primer volumen consta de cuatro partes: «La fraternidad eclesial en el s. I», «La Iglesia-Fraternidad en el s. II en el mundo mediterráneo», «La expresión “*Adelphotes-Fraternitas*” en el s. III»; «Lenguaje de fraternidad y teología de Cristo-hermano en las Iglesias en el s. III».

De entrada, el autor, contra afirmaciones vertidas por otros estudiosos, enfatiza el hecho de que en la literatura pagana anterior al cristianismo no se encuentra ningún empleo del término que indica la fraternidad en griego (*adelphotes*) o en latín (*fraternitas*). Más adelante, en cambio, mostrará cómo en el s. II comienzan a aparecer ya textos profanos griegos que recurren al término. Con él designan a quienes están unidos por lazos de sangre –su sentido habitual–, pero sin otorgarle el significado de comunidad. En textos latinos su uso es aún menos frecuente, y su significado, jurídico. En el s. III, *adelphotes* solo es empleado, marginalmente, por Jámblico en el mundo griego. En los autores latinos, su escasa presencia sigue vinculada al sentido jurídico y político.

En la literatura cristiana, el término “Fraternidad” aparece ya en 1 Pe 2,17 y 5,9 para designar la Iglesia, en sustitución de *ekklesia*. Se encuentra asimismo en la primera Carta de Clemente a los Corintios (2,4), también para designar a la Iglesia. La inspiración puede haber llegado del Antiguo Testamento o de otros textos de la literatura judaica. La idea de fraternidad entre los cristianos es puesta en relación con el tema de Cristo hermano de todo

hombre (He 2,10-18). En esta fraternidad cristiana no es lo primero la relación vertical, sino la horizontal. Con otras palabras, los cristianos no son hermanos de Cristo por ser hijos de Dios Padre, sino que son hijos de Dios Padre por ser hermanos de Cristo gracias al bautismo y al Espíritu recibido en él. La adopción por Cristo –hermanos– precede a la adopción por el Padre –hijos–. Fue la luz del misterio pascual la que llevó a los discípulos de Jesús a descubrir lo que de novedoso había en el término «hermano» en boca de Jesús.

El autor examina luego numerosos textos del s. II, tanto de occidente (Pastor de Hermas, Los mártires de Lyon e Ireneo [*Contra las Herejías*]), como de oriente (Serapión de Antioquia, Policarpo de Esmirna y Hechos de Pedro) que ponen de manifiesto una eclesiología de fraternidad. En un capítulo posterior, saca a la luz el lenguaje de la fraternidad en los Padres Apostólicos, Padres Apologistas griegos, en el lenguaje de las Iglesias y, particularmente en Ireneo de Lyon y Clemente Alejandrino. Este recorrido descubre otros sinónimos de Fraternidad. Es el caso cuando se designa a la Iglesia como Caridad y como Caravana.

El s. III desarrolla aún más lo ya alcanzado en el siglo anterior, tanto en las distintas regiones de oriente (Egipto, Asia Menor y Siria) como en autores de occidente (Las “veteres latinae”, Tertuliano, Cipriano –el autor que más ha utilizado el término *fraternitas* con sentido de comunidad eclesial– y algunas otras obras. Si la Iglesia es una fraternidad, los cristianos se consideran y se llaman hermanos y hermanas, porque se sienten unidos a Cristo hermano. Esta realidad la estudia el autor primero en los autores latinos (Tertuliano, Cipriano, Novaciano y otros, junto con las Actas de los mártires) y luego en escritos y autores orientales (en medio siríaco, escritos hipolitanos, Orígenes, Dionisio, Metodio de Olimpo y otros escritos).

El último capítulo de esta parte está dedicado a los escritos sincretistas, en concreto a las corrientes gnósticas y a los maniqueos. También en ellos se da el uso frecuente del lenguaje de la fraternidad, si no idéntico, sí cercano al modo de pensar de los primeros cristianos. De ahí el recurso a conceptos como fraternidad, gemelo, hermano de Cristo, Cristo-hermano, Primer-nacido, hermanos, parentesco, etc.

El estudio sobre el vocabulario y la noción de fraternidad resulta sumamente interesante. Saca bien a la luz, con documentación amplia en cuanto a los ámbitos geográficos y a las lenguas en que se expresó la fe cristiana en los tres primeros siglos, un aspecto iluminador de la autocomprensión de la Iglesia en aquella época inicial. Es obvio que el resultado de la investigación va más allá del valor en el dominio del conocimiento histórico; de hecho, ofrece a la Iglesia de nuestro tiempo un modo de comprenderse, al que necesariamente va unido un modo de actuar que sin duda sintonizará con lo que el hombre de hoy anhela y espera de la Iglesia.– P. DE LUIS.

BEINERT, Wolfgang / KÜHN, Ulrich, *Ökumenische Dogmatik*, Evangelische Verlagsanstalt / Verlag Friedrich Pustet, Leipzig / Regensburg 2013, 23'5 x 16'5, 846 pp.

Tenemos aquí una obra muy interesante, altamente recomendable, completa en varios sentidos (dicho sea de paso, sin ánimo de lucro, por si alguna editorial española se aviene a publicarla, en el hipotético caso de que lean esto y más hipotéticamente aún se convenzan). Como dice el título se trata de una “Dogmática ecuménica”. Está escrita por dos competentes y reconocidos profesores universitarios alemanes (la tierra de la división reformada), uno católico y otro luterano como conviene para una buena ojeada panorámica de la fe común a pesar de la división, ambos octogenarios y por tanto en el cenit de su experiencia docente e investigadora (el protestante Kühn falleció poco antes de la edición del libro,

pero revisando feliz buena parte de las galeradas), ambos teóricos convencidos y trabajadores prácticos en pro del ecumenismo... En fin, lo mejor de cada casa, no se podría augurar nada distinto para el resultado de esta obra. El ecumenismo es “emprender el futuro de la fe”, nos dicen sugerentemente en el prefacio del libro, firmado todavía por los dos. “Por supuesto que el ecumenismo es un don de Dios”, nos siguen susurrando, “pero sólo puede recibirse con las manos abiertas (rezando y actuando)”. No me digáis que simplemente con esas frases iniciales no merece la pena traducir el libro de cabo a rabo. Son más de 800 páginas, lo sé, pero no puede ser de otra manera en una suma teológica, un manual que quiere abarcar la entera teología cristiana. El libro se estructura en diversos tratados, que son básicamente los elaborados por la teología clásica (Fundamental, Trinidad, Cristología, Antropología, Eclesiología, Sacramentología, Escatología) aunque ligeramente acomodados a la revisión de la Reforma (que destaca los apartados de Escritura, Espíritu Santo, sacramentos mayores). Cada tratado ha sido escrito por uno de los autores (según su especialidad académica y adscripción confesional) y corregido por el otro, excepto la cuestión de Eclesiología, repartido entre los dos en sus diversos capítulos por ser el tema de mayor confrontación ecuménica. En cada tratado se sigue el esquema típico de la teología contemporánea (Escritura, historia, sistemática), introducido primero por una bibliografía selecta (tal vez demasiado alemana) y detallada luego con notas a pie de página. Se remata al final convenientemente con sendos índices de nombres y temas. En fin, un manual muy completo, y más considerando su óptica desde el ecumenismo, que está todavía muy necesitado de impulsos en la Iglesia. Los autores constatan con satisfacción que lo que nos une es mucho más importante que lo que nos separa, que no tenemos excusas para no seguir avanzando en el camino. La edición alemana está a la altura del contenido: tapas duras, cuadernillos cosidos, papel denso y flexible, tipografía nítida, agradable tamaño e interlineado gráficos... Pero en la (hipotética) edición española nos conformaríamos con el simple contenido, nos resignaríamos gustosos a letras pequeñas y apretadas para ahorrar páginas y a tapas blandas y hojas pegadas para abaratar costes, olvidándonos de los índices. Como se ve (estimados editores) tampoco es que pidamos el sol a medianoche.– T. MARCOS.

MONTOYA VILLEGAS, Victoriano, *Cur Deus homo? Una respuesta desde la soteriología española contemporánea*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería 2013, 24 x 17, 439 pp.

La cristología es la rama estelar de la teología dogmática, pues para los creyentes Cristo es el foco de toda irradiación de la fe cristiana. La cristología fue inicialmente soteriología: la manifestación de la salvación en Cristo (redención), pero conoció pronto una introducción ontológica: la elucubración de la posibilidad de unión de lo humano y lo divino (encarnación), para retornar luego a la soteriología de un modo especulativo y especialmente negativo (expiación). La renovación científica de la teología en el siglo XX ha propiciado multitudes de revisiones de la cristología, y en ello se enmarca la presente obra, tesis doctoral del autor, joven sacerdote diocesano y profesor en Centros Teológicos de Almería. Su estudio se circunscribe a la doctrina cristológica española contemporánea de cuatro obras, escogidas por ser las más editadas y por tanto influyentes en nuestro ámbito. Son las de J.I. González Faus, *La humanidad nueva*, 1974; la de F. Ocáriz / L.F. Mateo Seco / J.A. Riestra, *El misterio de Jesucristo*, 1991, estudiada unitariamente por ser tal la pretensión de los autores; la de J.A. Sayés, *Señor y Cristo*, 1995; y la de O. González de Cardedal, *Cristología*, 2001. A cada obra dedica un capítulo de su tesis y cada capítulo lo estructura en tres partes: antropológica (como presupuesto de la cristología), cristológico-



ontológica (la persona de Jesucristo, presupuesto de la soteriología) y cristológico-soteriológica (la forma de la redención, el meollo de la tesis). La cristología de Faus la encuadra como ascendente, esto es, que parte de la realidad humana para captar el todo de Jesucristo. La de Ocáriz / Mateo Seco / Riestra, así como la de Sayés, por el contrario, las entiende descendentes, que su clave interpretativa reposa en la realidad divina, y finalmente la de Cardedal la percibe como una especie de tercera vía, una síntesis de las anteriores. Al concluir, de cada una de ellas destaca sus aspectos positivos y negativos. Por tanto, de todo ello va a resultar un estudio muy completo del panorama de la cristología española actual, que redundará en el ofrecimiento de una visión moderna del misterio de Jesucristo. Cierra el libro con una amplia bibliografía en dos partes, una centrada en los autores objeto de estudio y la otra abarcando la temática cristológica general de la actualidad.– T. MARCOS.

BREMER, Thomas – GAZER, Hacik Rafi – LANGE, Christian (Hrs.), *Die orthodoxen Kirchen der byzantinische Tradition*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2013, 24,5 x 17, 202 pp.

En el año 2010, la editorial publicó la obra *Die altorientalischen Kirchen. Glaube und Geschichte*. La obra que ahora presentamos es el complemento natural de aquella. Si en la primera se ofrecía la posibilidad de conocer la Iglesia Apostólica de los Asirios y las Iglesias no Calcedonenses, en la segunda el lector tiene acceso a un conocimiento sustancial de las Iglesias ortodoxas de tradición bizantina. En estos tiempos en que las corrientes migratorias favorecen el encuentro con todo tipo de personas y de cualquier confesión cristiana la obra resulta particularmente interesante; lo mismo ha de decirse desde una perspectiva más eclesial y ecuménica.

Como la primera, también esta es una obra en colaboración, con 20 autores pertenecientes a distintas confesiones cristianas y a distintos ámbitos académicos. El libro está estructurado en tres partes de desigual extensión. En la primera, coincidente con el capítulo inicial, el autor presenta de forma general los hitos históricos –con especial atención a los concilios ecuménicos, y a las relaciones con la Iglesia católica– que fueron formando y modelando con el pasar de los siglos la tradición bizantina. En la segunda parte se expone, de forma individual, la historia desde sus orígenes hasta el momento presente, de ordinario muy accidentada, de distintas Iglesias ortodoxas –las más importantes, incluyendo algunas cuya situación canónica es irregular vinculadas geográficamente a Ucrania–. La tercera parte se ocupa de cuestiones concretas, pero de alcance general. Abre la serie la Liturgia y la espiritualidad, en relación con las cuales se ofrece, entre otros temas, una visión sumaria de los sacramentos, los iconos y el monacato. Le sigue la presentación de la postura de la Ortodoxia ante cuestiones de evidente actualidad (la síntesis neopatrística en la teología ortodoxa, la hermenéutica, la ordenación de las mujeres, teología de las religiones). En tercer lugar, las particulares relaciones entre Iglesia y Estado y entre Iglesia y Nación en la Ortodoxia, con sus fundamentos históricos. En último lugar, se presenta la actitud y el papel que han tenido la Iglesia ortodoxa en el Diálogo ecuménico. La obra está concebida como una cuidada introducción. En la información que se aduce prevalece el aspecto histórico sobre el teológico, sin que este esté del todo ausente. La lectura, sin interrupciones al haberse prescindido por completo de notas, resulta fácil. No faltan los mapas en los momentos adecuados, ni los oportunos recuadros que hacen una presentación sinóptica y clara de los datos aportados.– P. DE LUIS.

GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo, *El Dios que nos lleva junto a los pobres*. La teología de Gustavo Gutiérrez, Editorial San Esteban, Salamanca 2013, 22.5 x 14.5, 352 pp.

Considera el autor que no se conoce suficientemente en España al gran teólogo peruano padre de la Teología de la Liberación que ha dejado huella profunda en la historia de la Teología, no simplemente por la abundancia de sus escritos “sino por la fuerza de su inspiración y por la originalidad intuitiva” siendo “su mayor aportación... haber abierto, al otro lado del Atlántico, un nuevo claro en la teología” como nos dice en la introducción. Pretende completar el esfuerzo que hizo en 1978 Miguel Manzanera con su libro “Teología y salvación-liberación en la obra de Gustavo Gutiérrez”, Mensajero, Bilbao 1978. De tal manera que si se quiere conocer el pensamiento de Gustavo con sus escritos y su proceso de desarrollo hasta el momento presente y, además, teniendo en cuenta los trabajos sobre él, no queda más remedio que recurrir a este libro de Juan Pablo García, según nos dice en la presentación Jesús Martínez Gordo también doctorado en Gustavo Gutiérrez.

Presenta el tema en dos partes. Plantea en la primera el itinerario teológico y en la segunda el perfil teológico. En la primera, recorre en forma cronológica detallada el desarrollo de la vida y la obra de Gustavo analizando los escritos de cada época. Enmarca en tres elementos la evolución de la Teología de la Liberación de Gustavo: el método inductivo partiendo del “Locus theologicus” de los oprimidos, el punto de vista del pobre y el Dios de la vida a partir del sufrimiento de los pobres. Por eso no tienen cabida algunas críticas últimas de tradicionalista y conservador o de místico y contemplativo olvidando el sentido profético y comprometido o descuidando las inquietudes liberadoras de los pueblos pobres y oprimidos si se recorre en serio la trayectoria de su pensamiento. Distingue cinco etapas llegando, en la última, hasta la actualidad: 1. Etapa de búsqueda (anterior a 1968). 2. Etapa de origen (de 1968 a 1970). 3. Etapa de evolución (1971 a 1979). 4. Etapa de discernimiento (Década de los ochenta). 5. Etapa de consolidación y madurez (de la década de los 90 hasta nuestros días). En la segunda parte, analiza su perfil teológico tomando en cuenta su dimensión geocéntrica y antropológica. Estudia el concepto de Dios en el contexto de la pobreza y del sufrimiento del hombre latinoamericano y revisa la antropología que supone presentar a ese hombre pobre como sujeto de la historia. Expone la crítica de algunos autores y matiza su postura para acabar analizando en el último capítulo la teología que se desprende de esa dimensión geocéntrica y antropológica que ha desarrollado. Sin duda, leyendo el segundo apartado se despierta el apetito –nos sigue diciendo Jesús Martínez– e invita a adentrarse en la lectura directa de uno de los grandes teólogos que, a la vez, ha marcado la reflexión del siglo XX, la vida de la Iglesia y la existencia de millones de cristianos y no cristianos. En esta segunda parte, estudia: 1. El concepto de Dios: a) El rostro de Dios en la historia. b) El Dios de la vida en un contexto marcado por la muerte. c) ¿Dónde está Dios? La habitación de Dios en la historia alcanza su plenitud en la Encarnación. El Reino es gracia pero también exigencia. d) ¿Cómo hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente? 2. La irrupción del pobre: a) ¿Qué significa la opción preferencial por el pobre? b) ¿Qué concepto de teología? Teología como reflexión crítica de la praxis a la luz de la fe. Los pobres en el logos de la teología. c) Balance crítico. Merece la pena leer este libro para tener una visión panorámica rápida, pero significativa y seria, de uno de los teólogos más importantes e influyentes en la actualidad. Las teologías contextualizadas –por ejemplo– de Oriente y de Occidente, de EEUU., de África, de Asia tienen el método inductivo de la Teología de la Liberación que consiste en dos momentos: el primero supone práctica, contemplación, silencio y práctica cristiana al estilo de los primeros seguidores de Cristo y tiene dos pasos, vivencia de la fe en la realidad y análisis de esa realidad no en forma ingenua sino utilizando las ciencias que nos valgan; el segundo momento consta de otros dos pasos: el

pensar y el hablar, o sea, la reflexión crítica, el juzgar a la luz de la Fe el resultado del análisis de las ciencias sobre la realidad y la práctica cristiana para sacar criterios que orienten en la búsqueda de soluciones correctas para una práctica adecuada.

Cualquier cristiano latinoamericano que se considere culto debiera leer este libro para darse cuenta de la trascendencia del pensamiento de Gustavo, teniendo en mente, además, que la Iglesia nunca lo ha condenado y, más bien, la Congregación para la Doctrina de la Fe ha declarado expresamente, con documento a la Conferencia Episcopal Peruana, que la teología de Gustavo Gutiérrez no tiene nada en contra de la Fe Católica.—E. ALONSO ROMÁN.

### Moral-Pastoral-Liturgia

GARCÍA, Rafael D. - BLANCO, Pablo (Eds.), *Benedicto XVI, habla sobre cultura y sociedad*, Ediciones Palabra, Madrid 2013, 21.5 x 13.5, 194 pp.

Pablo Blanco comienza con una presentación donde toca los temas que considera fundamentales en los documentos de Benedicto XVI mostrados en el libro: 1. Modernidad y postmodernidad: La razón moderna; una ilustración postmoderna. 2. Razón, cultura, universidad: un Papa en la universidad; sociedad, cultura, universidad. 3. Democracia y laicidad: sabiduría “versus” corrupción; la dictadura del relativismo; la “laicidad positiva”. Los editores han elegido siete discursos de Benedicto XVI pronunciados en universidades y parlamentos importantes de Europa y América sobre temas de cultura, política, sociedad, modernidad y postmodernidad, pensamiento actual considerados de máxima importancia y actualidad hoy para clarificar aspectos positivos y negativos de la mentalidad que nos envuelve y saberla juzgar a la luz de la razón y la fe. Los discursos son: 1. “Discurso en la universidad de Ratisbona. Fe, razón y universidad”, 12 de septiembre del 2006 en el que no se trata del islam como tema principal como se quiso interpretar sino de la relación entre fe y razón según especificó muy bien el cardenal Karl Lehmann. 2. “Discurso preparado para el encuentro con la universidad de Roma *La Sapienza*”. Tuvo que suspender la visita a dicha universidad el 17 de enero por el manifiesto en contra de sesenta y siete profesores y la ocupación del rectorado por parte de ciento cincuenta alumnos. Sin embargo, políticos e intelectuales, inclusive el anticlerical premio nobel italiano Darío Fo, lamentaban la falta de tolerancia y la oportunidad perdida de diálogo. A la vez, doscientas mil personas apoyaban al Papa con su presencia en la plaza de San Pedro. 3. “Discurso a los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas. Nueva York”, 18 de abril del 2008. 4. “Encuentro con educadores de la Catholic University of America”, 17 de abril del 2008. 5. “Encuentro con el mundo de la cultura en el College des Bernardins”, París, 12 de septiembre del 2008. 6. “Discurso en Westminster Hall a representantes de la sociedad británica. Westminster. City of Westminster”, 17 de septiembre de 2010. 7. “Discurso en el Bundestag al parlamento federal alemán”, Berlín, 22 de septiembre del 2011.

Pablo Blanco Sarto analiza el discurso “Razón, cristianismo y modernidad: Ecos de Ratisbona” tocando los siguientes temas: Precedentes: razón y religión, un decálogo común; Primeras reacciones: razón y ecumenismo, una razón postmoderna, la razón occidental; Un discurso globalizado: razón, islam y cristianismo. David Walsh discurre sobre la “Persona como núcleo de la nueva evangelización” promovida por Benedicto XVI a través de los siguientes títulos: Persona y nueva evangelización. El misterio de la libertad. El amor como fundamento. El horizonte de la esperanza. Justicia y caridad. El principio relación. Acaba

Rafael D. García Pérez comentando el discurso “Conciencia, Naturaleza y Derecho: Discurso en el Bundestag” con encabezamientos: Un acontecimiento histórico. La crisis de los fundamentos del derecho y del Estado. La propuesta de Benedicto XVI: repensar la conciencia y la naturaleza. Para el desarrollo de este último tema toca: Conciencia, libertad y derecho; Naturaleza y ecología. Preocupa al Papa –nos dice nuestro último comentarista– la fundamentación del Derecho como ya le venía preocupando desde sus tiempos jóvenes de profesor en Alemania. Destaca del Papa la capacidad que tiene de adaptarse, en el lenguaje y la argumentación, al público que le escucha, tocando los aspectos claves de los problemas que trata y presentando soluciones que pueda compartir toda persona de buena voluntad. Trata de la fundamentación del libre Estado de derecho. Se plantea la capacidad o incapacidad de las democracias occidentales para poner el derecho y la justicia como base de la convivencia social y orientadores de los poderes públicos con consecuencias en lo político, en lo económico, en lo moral, en lo religioso. Cuestiona el fundamento del derecho y su conexión con la justicia en un contexto cultural en el que ya no se tiene detrás a la moral cristiana. Las preguntas que quedarían pendientes son claves: “¿Cómo hacer leyes justas? ¿Cómo distinguir la justicia de la injusticia, el bien del mal, en su trabajo como legisladores?”. ¿Cuál es el fundamento de la ética? El mecanismo de la mayoría como criterio último de decisión no satisface plenamente. En la teoría del consenso no sería la verdad la creadora del consenso sino que él es el que decide la verdad y el fundamento del derecho y, por tanto, de la justicia. Queda en un subjetivismo y en relativismo absoluto, en un juego de poderes, y en lugar de defender la libertad, se convierte en un instrumento de poder, ahora, al servicio de las mayorías. Si se echa abajo la fundamentación de la moral en la naturaleza y en la ley natural, le queda la conciencia, pero en ¿qué se basa la conciencia para que no quede en puro subjetivismo? En una conciencia que sea capaz de superar la dicotomía de libertad y verdad, y que tiene en su interior la memoria de Dios. Se trata de la conciencia como apertura de la razón a la verdad del ser en la línea del personalismo que le dará capacidad para escuchar el lenguaje de la Naturaleza. Es la recta razón que debe empeñarse en conocer la verdad que en último término tiene que acabar fundamentándose en Dios Creador patente en su creación para que la conciencia distinga el bien y el mal adecuadamente, de tal manera que tiene valor la propuesta que hiciera Benedicto XVI de invertir la fórmula de Grocio para vivir y pensar “*veluti si Deus daretur*”, como si Dios existiese, que fundamenta a la Naturaleza. “De esta manera –nos acaba diciendo Rafael D. García–, y por una vía más adaptada a la sensibilidad contemporánea, el Papa retoma, pasando por la conciencia y su apertura al ser y, en definitiva a Dios, la conexión entre naturaleza y razón que durante siglos ha servido para fundamentar racionalmente el derecho...; es posible, en definitiva, armonizar <razón objetiva y razón subjetiva>, abrir la conciencia a una verdad que trascendiéndola se manifieste a través de ella y haga posible, así, conciliar la libertad con la autoridad y la obediencia con el derecho”. Merece la pena leer este libro para tener pistas sobre el pensamiento social y político de Benedicto XVI en la nueva cultura postmoderna.– E. ALONSO ROMÁN.

SHAH, Timothy (ed.), *Libertad religiosa. Una urgencia global*, Rialp, Madrid 2013, 19 x 12, 187 pp.

La libertad religiosa es un tema amplio, la primera parte del libro ofrece cinco argumentos a favor de la libertad religiosa: argumento antropológico, argumento político, argumento moral, argumento religioso y argumento legal. La segunda parte contiene dos capítulos acerca de la “libertad religiosa y asuntos internacionales”, argumenta que la promoción internacional de la libertad religiosa contribuye a avanzar en la paz, la seguridad y la

libertad. El autor defiende con determinación que los ataques a la libertad religiosa constituyen un asalto firme y serio a la persona humana, a las comunidades políticas, a los bienes sociales y a la seguridad mundial. El volumen aborda la cuestión de que el derecho a la libertad religiosa es inherente a la persona, una demanda original de justicia: la dignidad humana, como se afirma en la Declaración Universal de los DDHH. Además la cuestión de la libertad religiosa es un tema cada día más urgente en el mundo en que vivimos, por lo tanto merece una atención especial, puesto que se trata de un imperativo universal de justicia fundamental. Solamente cuando las prácticas religiosas violan los derechos fundamentales de otros, las autoridades civiles tienen la responsabilidad de intervenir. En palabras de la Declaración Universal de los DDHH, las restricciones a la libertad religiosa solo se justifican si, y solo si, “es necesario para proteger la seguridad pública, el orden, la integridad o la moral de los derechos y libertades fundamentales de otras personas”. Aquí se encuentra el problema, pues no todos compartimos la misma concepción de los derechos y libertades fundamentales, en el fondo, aunque se firmen los DDHH, no todos los entendemos de la misma manera.– J. ANTOLÍN.

MONTERO, Etienne, *Cita con la muerte. 10 años de eutanasia legal en Bélgica*, Rialp, Madrid 2013, 19 x 12, 178 pp.

En los albores del siglo XXI la eutanasia se ha despenalizado en Holanda (2001), Bélgica (2002) y Luxemburgo (2009). El propósito del libro no es entrar en el debate a favor o en contra de la eutanasia, sino elaborar un balance crítico de los diez años de eutanasia legal en Bélgica, es decir, tal como se practica y se vive en un país en el que ya ha sido despenalizado. Ha llegado el momento de hacer una evaluación sin prejuicios, prescindiendo de las opiniones cargadas de ideología o carentes de rigor. No cabe duda que existen numerosos médicos y ciudadanos favorables a la práctica de la eutanasia. Es igualmente cierto que hay pacientes que piden la eutanasia de forma voluntaria, reflexiva y lúcida, y que sus familiares se felicitan por las condiciones en las que esta se ha realizado. Sin embargo ¿podemos sostener legítimamente que la práctica de la eutanasia está rigurosamente controlada y que se respetan sus requisitos legales, como señalan algunos expertos? El autor analiza lo que se puede llamar “pendiente resbaladiza” de la eutanasia y el impacto de la legalización de la eutanasia sobre los cuidados paliativos y la confianza en los médicos. Por lo que no podemos hacer una evaluación favorable. Siento decir que el libro que recensiono termina en la página 178 por lo que faltan según el índice unas 10 páginas, entre ellas el epílogo.– J. ANTOLÍN.

### Filosofía

AYLLÓN, José R., *Antropología paso a paso*. Mundo y cristianismo, Ediciones Palabra, Madrid 2013, 21 x 14, 251 pp.

El autor, profesor de la Universidad de Navarra, nos describe el sentido de la vida humana y del hombre desde sus bases biológicas hasta sus experiencias supremas y más sagradas. Así, nos introduce en este ser amasado de carne y espíritu y anclado en la familia, el trabajo, la amistad y el amor. Entonces se nos presentan la inteligencia y el conocimiento humano, el comportamiento ético (pp.69-89) y los sentimientos, la familia y la sociedad humana, el trabajo y la economía, la justicia y la política, la biología y la cultura, para terminar por preguntarse sobre la existencia de Dios para responder que “Dios existe”, como

dice ahora el famoso pensador ateo A. Flew (pp.202-3) y las razones de la biología científica de F. J. Ayala frente a las razones del autobús de R. Dawkins y sus compañeros de viaje. Para llegar a este nuevo choque de trenes se nos recuerda que han ocurrido una serie de mutaciones muy graves como el positivismo de Comte o el historicismo materialista Marx o las de cierto arte moderno y el superhombre de Nietzsche o el pansexualismo de Freud o la deriva del darwinismo fuera de “las leyes impresas por el Creador de la materia” (p. 231) que decía *El origen de las especies*, o la caída hacia la banalidad del mal de cierto cine o teatro y el mundo del espectáculo empujados por el relativismo científico y cultural de nuestro tiempo. De ahí que el autor de esta obra termine por reclamar una comunidad humana en la que la inteligencia, la moral y la civilización puedan florecer de nuevo. Por eso, frente al mercadeo hodierno y la industria de las conciencias, en la que todo se vende y se compra, es importante afirmar, como proclama MacIntyre que: “No estamos esperando a Godot, sino a otro, sin duda muy diferente: a san Benito” (p. 239).– D. NATAL.

MAYER, Cornelius, Christof MUELLER, Guntram FOESTER, *Das Schöne in Theologie, Philosophie und Musik*. Beiträge des IX. Würzburger Augustinus-Studentages vom 16-17, Juni 2011, Augustinus bei Echter Verlag, 22 x 15, 158 pp.

Lo bello y la belleza fueron, desde muy pronto, temas clave en la historia del espíritu occidental medieval y se afirmaron como categorías de mediación entre la sensibilidad y la razón, el deseo y el deber, en diversas disciplinas y en diversas épocas. En esta obra, que se recoge el IX encuentro del día de estudio sobre san Agustín en Würzburg con el lema: “reddi ad pulchrum ut ad pulchritudinem redeas” (Agustinus, *sermo* 177,9), se exponen varios aspectos de esa tarea mediadora de la Belleza en la Filosofía, la Teología y la Música y la teoría de la Música, un tema clave y nada fácil en la obra de san Agustín con una mirada a las tradiciones antiguas y nuevas y a las discusiones actuales de Estética. C. Mayer presenta en su prólogo a Agustín como artista y orador además de teólogo, filósofo, psicólogo, etc. F. Hofmann nos ofrece la idea de belleza universal, siempre antigua y siempre nueva, en san Agustín. W. Beierwaltes reflexiona sobre la definición clásica de belleza y su sentido en Plotino, Agustín y Schelling, como “resplandor de la verdad”: “splendor veritatis” (civdei 18,32) que también utilizó el beato Juan Pablo II, en su encíclica sobre la Moral: “Veritatis splendor”. J. Kreuzer escribe sobre el fundamento de la experiencia de lo bello en Agustín. S. Wulf aborda el tema de “aequalitas numerosa” en el *De Música*. Y, A. Heilmann presenta la semejanza y la belleza, “amica est... similitudo” en Boecio. Finalmente, se reeditan algunos estudios como “delectatio-delectare” de C. Mayer y “música” de W. Hübner publicados en *Augustinus-Lexikon* y los “Principios de la Estética de Agustín” de C. Mayer escrito para el volumen dedicado al Obispo de Würzburg el 18.7.2007. Estamos ante una obra que nos invita a volver sobre la Estética y el tema de la Belleza en san Agustín que encierra en sí una gran riqueza humana y teológica y puede ayudarnos mucho hoy a la tan necesaria reconciliación entre sensibilidad e inteligencia como han mostrado bien: Goleman en su *Inteligencia emocional* y Zubiri en su *Inteligencia sentiente*.– D. NATAL.

STENZ, Udo, *Dem Logos zuhören. Anregungen für eine Theologie des Dialogs*, Echter, Würzburg 2013, 24 x 16,8, 290 pp.

El diálogo es algo por todos conocido y valorado. Es un hecho que vivimos en diálogo y comunicación constante, aunque no siempre haya acuerdo en todos los diálogos. Esta

investigación o estudio sobre el diálogo en la sociedad y en la cultura con toda la problemática que conlleva se hace muy necesaria. Pero el diálogo es también una tarea indispensable para la teología y la Iglesia. Por eso es preciso formular una sólida teología del diálogo, que desde esta perspectiva examine la verdad de las pretensiones teológicas. El libro está dividido en tres partes. La primera se centra en la importancia del diálogo en la filosofía y concluye argumentando que es posible construir una filosofía del diálogo buscando la verdad entre todos. La segunda parte se concentra en la teología, la posibilidad de escuchar a Dios, invocarle y entrar en diálogo con él, es decir, muestra el diálogo como el camino intersubjetivo para llegar a Dios. Además, el mismo ser del Dios cristiano es trinitario-dialógico y desde esta estructura divina se entiende la obra de la creación y de la redención, por lo tanto el diálogo es un elemento esencial para comprender nuestra divinidad. La tercera parte considera que en la Iglesia, como no puede por menos, tiene que entenderse desde esta perspectiva relacional. La Iglesia aunque tiene una verdad vive en un mundo plural y no puede encerrarse en sí misma, por eso tiene que buscar una comprensión hermenéutica-dialógica de la singularidad de Cristo y estar abierta al diálogo interreligioso. La Iglesia vive en este camino del diálogo, pero como todo diálogo hay aspectos de encuentro y desencuentro, no obstante, siempre hay que estar abiertos a la razón, esa razón universal, aunque necesite reconocimiento y consenso para que sea plausible. El cristianismo no puede entender esta razón universal separada de Jesús de Nazaret, aquí se encuentra la línea esencial, dado que es precisamente desde este Logos donde descubrimos que el mundo y los hombres pueden vivir interrelacionados.– J. ANTOLÍN.

HARTL, Herbert, *Christliche Weisheit und neues Mensch-Sein. Leben und Werk des Kleinen Bruders Heinz R. Schmitz. Auf den Spuren Charles de Foucaults und Jaques Maritain* (= Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 50), Echter, Würzburg 2013, 22 x 14, 383 pp.

El presente libro es un estudio sobre la obra filosófica y teológica del hasta hoy autor poco conocido Heinz R. Schmitz (1936-1982), que perteneció a la congregación religiosa de los hermanitos de Jesús. El subtítulo informa que se nos presenta la vida y obra de Schmitz que siguió las huellas de Carlos de Foucauld y Jacques Maritain, pues durante sus estudios de Teología en Toulouse estuvo en contacto con Jacques Maritain, quien después de la muerte de su esposa vivió como huésped con los hermanitos de Jesús. Gracias a esta doble influencia Heinz R. Schmitz confronta la sabiduría del Evangelio que proviene de su vivencia cristiana como hermanito de Jesús con el pensamiento alemán de Martín Luther, Jakob Böhme y hasta Martín Heidegger y Ernst Bloch. El libro tiene tres partes, la primera nos presenta la vida y obra del autor. En la segunda el hombre nuevo como el centro del mensaje evangélico que surge del misterio de la humanidad de nuestro Dios, por medio de Jesucristo que es la sabiduría de Dios y ofrece a los hombres una nueva manera de ser y de vivir. Desde la pequeñez y fragilidad del grano de mostaza que se planta y crece hasta ser un árbol se entiende la dinámica evangélica del Reino de Dios, por eso el cristiano vive con esperanza abierto al futuro. No podemos olvidar que la sabiduría cristiana arranca del misterio de la cruz, desde el amor a esta sabiduría se entiende la vida y obra de Schmitz que desde su contemplación de la humildad de Jesús de Nazaret se acerca a los pobres y abandonados, y dedica su vida al servicio de esta sabiduría evangélica. La obra de Schmitz está toda ella escrita en francés; gracias al presente estudio se hace una presentación en su lengua materna.– J. ANTOLÍN.

### Historia

CAMPOS, F. Javier (coord.), *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana*. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas. Ediciones Escorialenses, San Lorenzo de El Escorial 2013, 24 x 17, 895 pp.

El estudio del patrimonio inmaterial es una forma de proteger ciertos elementos culturales que escapan a la materialidad de la arquitectura, la escultura, la pintura y todo lo que no es tan fácil tocar directamente. Así la Unesco y las legislaciones de patrimonio cultural de muchos países tratan de proteger y conservar fiestas, rituales, cantos, técnicas y otras muchas cosas que se han desarrollado de generación en generación y que muestran el progreso del conocimiento, la ciencia, la moral y las costumbres de los pueblos más diversos del mundo. La Iglesia Católica española ha desarrollado una gran riqueza de cultos y ritos de hermandades y cofradías que se han mantenido a lo largo de los siglos (pp. 10; 620 y 821- 823). Después de estudiar el sentido y recorrido del patrimonio inmaterial, por el editor J. Campos, se ofrecen diversos estudios como la confesión de la fe en el antiguo régimen, la huida del demonio en la religiosidad popular, el canto gregoriano, el cristianismo y la medicina, los modismos religiosos del lenguaje como: “ser el ángel de la guarda” o “darse a todos los diablos”, los exvotos, las campanas, o la salvación del alma. Luego se entra en un análisis más concreto como el culto a las Santas Formas de Alcalá de Henares, o el rito mozárabe, la tipología Nazarena, diversos relatos de milagros, la romería de nuestra Señora del Henar o los cultos a la Virgen de Guadalupe, o el encuentro de la Virgen con su hijo resucitado, los auroros de la región de Murcia, los mayos, la música religiosa, el ejército español y la cultura cristiana, la Compañía de Jesús como difusora del culto a las reliquias, la devociones católicas en Gibraltar y localidades vecinas, Sepúlveda (Segovia) y sus iglesias, la imprenta de A. de Orozco, el tercerol y la nueva cofradía de la Esperanza y el Consuelo de Zaragoza, la santería y otras manifestaciones de la Semana Santa de Lucena (Córdoba), el patrimonio inmaterial en el convento Santo Tomás de Villanueva de Granada y la pastelería en las Carmelitas descalzas de Úbeda, las fiestas en honor de las Ánimas Benditas, la arquitectura efímera en Granada para el Corpus Christi y la Cruz de mayo y leyendas de apariciones de imágenes en el entorno granadino, la devoción a san Pedro mártir en el convento dominicano de la Coruña, el uniforme de la soldadesca de Mazuecos (Guadalajara), la romería urbana de la “Vuelta” en Castilleja de la Cuesta (Sevilla) o la calle San Luis de Sevilla muestra de la religiosidad de la ciudad, teatro de la Pasión del Señor en la Semana Santa de Granada, arte devocional en la villa de Luque de Córdoba, objetos de culto y fe en la Córdoba del antiguo régimen, la fiesta del “obispillo” en el Valle de los Caídos, y, la música tradicional y el rezo del sentido popular. También se recogen algunos estudios sobre patrimonio inmaterial de Hispanoamérica como: ferias y danzas en honor del Señor de Chalma (México), la devoción al Señor de los Milagros en Perú, las profesiones y disciplina de la Agustinas contemplativas de Sucre (Bolivia), la devoción a san Antonio de Padua en Argentina en (s. XX y XXI), y arte, religión y tecnología de la familia Tineo Ochoa de Ayacucho. Todos los escritos han sido redactados por buenos conocedores del tema y aportan mucho más que un grano de arena al tesoro del patrimonio inmaterial de España e Hispanoamérica.– D. NATAL.



PRADA CAMÍN, OSC., María Fernanda, *Ocho siglos de historia de las Clarisas en España*. Instituto Teológico Franciscano de Murcia y Editorial Espigas. Cantalapiedra (Salamanca) 2013, 21x14, 310 pp.

Al cumplirse, en 2012, 800 años de la salida de santa Clara de Asís, tras las huellas de san Francisco, buscando una nueva forma de vida religiosa, la autora de este libro, con amor de hija y rigor de historiadora nos ofrece el relato de esta ilustre singladura en lo que se refiere al panorama general de sus fundaciones en España. M. F. Prada Camín, ya había publicado antes estudios importantes sobre este tema y nos ofrece materiales de primera mano que van desde el primer monasterio de Santa María de las Vírgenes de Pamplona hasta mismamente nuestros días. Así, describe un primer capítulo sobre Clara de Asís y su Orden de las Hermanas Pobres donde se nos presenta su carisma y los primeros momentos de sus conventos en España. Se comienza por presentar las primeras fundaciones del s. XIII y la presencia en ellas de algunas discípulas de santa Clara, así como algunas de sus peregrinaciones a Roma y Asís. El cap. III, nos refiere al patronazgo de reyes y nobles de modo que algunos cenobios de Hermanas Pobres pasan a ser reales monasterios. Así ocurre con los de Santa Clara de Toro, Allariz de Orense, Murcia, Játiva, Pedralbes en Barcelona o Tordesillas de Valladolid. Con este motivo se estudia la condición social de sus monjas, y los motivos vocacionales como el amor a la Orden de Santa Clara, el sentido penitencial, la salvación de las almas, lugares de sepultura, y, especialmente, favorecer la realización de la vocación religiosa. Luego se analizan las fundaciones de los siglos XIV, XV y XVI, en las 3 líneas de urbanistas o seguidoras de la regla dada por el Papa de ese nombre, las clarisas descalzas coletinas y las no coletinas. En el cap. V se estudia la época de las reformas especialmente en las clarisas de Tordesillas, la reforma coletina y no coletina en España y las clarisas capuchinas, así como la oposición a la misma en Santa Engracia de Pamplona, Santa María de Pedralbes y San Antonio de Barcelona o la supresión de algunos monasterios en Cataluña. El cap. VII° nos describe la vida interna de las clarisas: el horario conventual, oficio divino, vida de penitencia, trabajo y recreación, los oficios de gobierno, la economía, o el noviciado y algunos apostolados como la educación de las niñas. El cap. VIII aborda las fundaciones del barroco en los siglos XVII y XVIII. Luego, se afronta el tema del liberalismo decimonónico con su anticlericalismo y la fundación y supresión de monasterios en los siglos XIX y XX, así como el origen de las clarisas de la Divina Providencia, la progresión general hacia la vida en común, y la trasferencia de algunos monasterios de las Terciarias Regulares Franciscanas a la Orden de santa Clara. El cap. XI estudia la legislación de la Orden a través de los siglos, las Constituciones de la Orden y la importante constitución apostólica *Sponsa Christi* y la formación de las Federaciones de Religiosas. Finalmente, se aborda la dimensión apostólica y misionera de las Clarisas así como la descripción de algunas de sus hijas más sobresalientes por su santidad y/o escritos, para terminar con un diagnóstico sobre la situación actual sea como anuncio de un ocaso o un nuevo amanecer. En el Epílogo, se nos ofrece el elenco de los monasterios fundados a lo largo de estos 8 siglos de historia así como una bibliografía muy apropiada para completar los temas.– D. NATAL.

VILLEGAS RODRÍGUEZ, Manuel, *Fray Bernardo Oliver (1280?-1348)*. Primer Obispo Agustino Español. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2013, 21 x 15, 135 pp.

Bernardo Oliver agustino valenciano de la Provincia de Aragón estudia en Valencia y París donde consigue una gran formación teológico-espiritual que puso al servicio de los más humildes y de las más altas dignidades, pues fue requerido como consejero por reyes y

papas. Sus frecuentes viajes a Aviñón, para estos fines, no le impidieron escribir obras importantes como pastor, canonista y teólogo. Fue Obispo de Huesca, Barcelona y Tortosa. Y, en esos momentos de gran tensión eclesial y política, floreció como otros personajes de la época: R. Lulio, Dante y Petrarca, el Maestro Eckhart y los agustinos Egidio Romano y Alfonso Vargas de Toledo. El autor de este libro nos ofrece un avisado recorrido por su vida, su obra y su tiempo. Su vocación agustiniana, sus estudios y cargos y oficios en la Orden. Su trabajo como embajador de reyes y papas, y predicador ante el papa Juan XXII y Clemente VI. Su obra como obispo de Huesca, su catedral, sus canónigos regulares, su ciudad universitaria y el concilio de Zaragoza. Su nombramiento como obispo de Barcelona, la obra de su catedral y su discutida (como real o no) promoción al cardenalato. Es nombrado obispo de Tortosa, a petición unánime de los canónigos de la catedral cuya construcción impulsa así como su Biblioteca anexa que conserva numerosas obras de san Agustín. También celebra un sínodo diocesano en 1347 y da a la diócesis una Constitución, que muchos anhelaban, un ritual de penitencia pública y un fuerte impulso a la devoción de la Virgen de la Correa. Como escritor, son famosas sus obras: *Excitatorium mentis ad Deum*, su pastoral *De caecitatem iudeorum* y como canonista su *Concordanciae Decretorum cum Biblia*. A su muerte es enterrado en la catedral de Tortosa con los elogios grabados en su túmulo. Finalmente, se nos ofrece un elenco de sus escritos, editados o no, y una Bibliografía que recoge los estudios relativos a su rica vida y obra.— D. NATAL.

### Espiritualidad

LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *Teología Espiritual de la Regla de San Agustín*, Estudio Agustiniiano, Valladolid, 2013, 22 x 14,5, 200 pp.

While trying to approach the Rule of St. Augustine from the background of ancient rhetoric, Nello Cipriani, a famous scholar of Augustine, (*NBA*, VII 2, p.10), mentions a discussion of Seneca regarding the two parts of the moral philosophy: the theoretical part (*of motivation*) and the moral duties derived from the former. It seems that Cipriani with this reference somehow intuited the possibility of finding these two parts in the Rule. However, the full merit of giving a clear name and face to these two parts surely goes to Pío de Luis Vizcaíno in his latest work on the Rule: *Teología Espiritual de la Regla de San Agustín* (*Spiritual theology of the Rule of St. Augustine*). Besides, this achievement is not a mere causality as the author has a long-standing record in the study of both the art of rhetoric and of Rule. Thus, this present literary production can be considered as a mature fruit of this life-long dedication! In a nutshell, the attempt of the author is to identify and expose the foundational principles behind the moral precepts that form the major share of this pamphlet. In other words, the author tries to bring into light the anthropological and theological motivations on which these moral precepts of the Rule are formed. And because of this new approach to the Rule, this book is an innovation distinguishing itself from the rest of the (moral) commentaries or studies of the Rule that were written in the past by many illustrated authors, including the same author! (see, *El Camino Espiritual de la Regla de San Agustín*, 2007).

Following the footsteps of the very St. Augustine (Cf. *Retractationes*, II, 3), the author has tried to make the study accessible to the common public. However, the subject and the content which the author wants to communicate are in itself so dense. Hence, at a first reading the common reader perhaps may not understand everything. Still those who have an

average acquaintance with the basic theological terminology will not find much difficulty to understand the key concepts; and repeated readings (Cf. *Rule*, VIII, 2 *as it is meant to be a companion to the Rule*) would make the understanding easier. The author's profound knowledge of the world of Augustine can be seen in this simple attempt. Without any doubt, we can say that the author has succeeded to substantiate a reasonable Christian foundation (rationale) of the Augustinian monastic ideal. In this respect, it is important to note how Augustine's monastic ideal is not reduced to a mere exhibition of ascetic efforts, rather an aspiration to incarnate the life of communion as once happened in the first community of Jerusalem, which was ultimately based on the model of Trinitarian life. In this intuition of the author, we find how Augustine's monastic principles are valid for all kinds of Christian consecrated life as they are rightly appropriated by the Church documents on consecrated life [Cf. *Fraternal Life in Community*, Chap. I, 9 (1994)].—ALEXANDER J. PALLIPARAMBIL, OSA.

CIPRIANI, Nello, *Muchos y uno solo en Cristo*. La espiritualidad de Agustín. Editorial Agustiniiana, Guadarrama (Madrid) 2013, 22 x 15, 531 pp.

El autor es un gran investigador de la obra de san Agustín y un buen comunicador de sus hallazgos. En este libro nos ofrece la espiritualidad de san Agustín de una forma muy completa. Comienza con un análisis antropológico y teológico del tema desde el “nos hiciste Señor para ti” para describir la inquietud humana, el deseo de Dios, la idolatría del pecado y a Dios como “vida del alma”. Continúa con la dimensión social del hombre pues “la vida de los santos es social”, así como su dimensión corporal, esencial a la antropología cristiana de la encarnación, y con la relación del hombre con el mundo físico y las demás criaturas por medio del trabajo, la acción y la contemplación. Luego describe la historia de Dios en el hombre, la economía de la salvación y a Cristo mediador, camino, verdad y vida, así como la acción unificadora del Espíritu Santo que crea la Iglesia comunión a imagen y por obra de la Trinidad. Esa Iglesia que es el cuerpo de Cristo, esposa y madre, camino de la Jerusalén del cielo que es nuestra patria definitiva bajo la protección de María y todos los santos. En la segunda parte de esta obra se analiza la vida cristiana, desde la nueva vida en Cristo, la recreación y la renovación, la reforma y la restauración del hombre (p. 195 ss.) por su incorporación a Cristo y su divinización por el Espíritu para hacerlo templo de Dios. Luego, se estudian las virtudes teologales, la fe que hace entender y da la justificación, la esperanza del hombre en camino frente a toda desesperación y presunción, y la caridad, don del Dios del amor, y centro del “ordo amoris” que se manifiesta tanto en la caridad fraterna y con todos los seres humanos, y, de forma muy especial, en la amistad y el amor a los enemigos. En este sentido se distingue muy bien tanto el “uti” como el “frui”, así como la interioridad cristiana frente a la plotiniana. En la tercer parte, se nos ofrece el camino de la perfección cristiana que es “cantar y caminar”, uniendo los dones del Espíritu Santo y las Bienaventuranzas evangélicas que culminan en el don de la sabiduría divina y la paz perpetua de los hijos de Dios. En todo este proceso, el autor nos presenta a Cristo como centro de la historia y la vida humana que permite integrar perfectamente la unidad en la pluralidad, pues “grata est Deo in pluribus unitas”, desde la libertad de los hijos de Dios y el amor de la Trinidad, que crea la comunión del amor entre todos los hombres del mundo en camino a la unidad y la paz eterna de los que tienen “una sola alma y un solo corazón en Dios”, pues aun cuando somos muchos tenemos una sola alma que es “la única alma de Cristo”, nuestro “médico humilde” en su gran humanidad (p. 445 ss.).—D. NATAL.

JAEGER, Willigis, *Contemplación, un camino espiritual*. Narcea S.A. Ediciones, Madrid 2013, 21 x 14, 148 pp.

Muchos cristianos piadosos no llegan hasta las cumbres de la oración que es la vida contemplativa, y, por eso recurren, con frecuencia, a otras ofertas espirituales también insatisfactorias. Pero la contemplación nos conduce a esa experiencia cumbre que no consiste en ver con los ojos corporales sino en llegar hasta el fondo de nuestro ser donde encontramos a Dios. Eso es lo que vivieron los grandes místicos que se han convertido en modelos para nosotros como Evagrio Póntico, el maestro Eckart, o el autor de *La nube-del no saber*, y, especialmente, san Juan de la Cruz cuyas experiencias también enriquecen hoy a otras escuelas como el budismo zen. Este libro también quiere ayudarnos a entrar en nuestro interior para mostrarnos el camino de la contemplación y encontrar allí a Dios. En esa tarea también está profundamente implicado nuestro cuerpo, por lo que se ofrecen algunos ejercicios adecuados al respecto. El autor es también fundador de nuevos caminos espirituales hacia la contemplación y la sabiduría donde se funden el espíritu cristiano y la sabiduría oriental.– D. NATAL.

LÓPEZ BAEZA, Antonio, *La oración, aventura apasionante*. Solo se escucha desde el silencio, Narcea, S. A. de Ediciones, Madrid 2013, 21 x 13.5, 142 pp.

El autor nos plantea qué es la oración y características de la oración. Lo hace en forma bella, pudiéramos decir que inductivamente, se plantea desde la vida el encuentro con Dios. En un primer momento, va narrando lo que es la oración para él como encuentro con Dios y lo que es para el hombre y cómo desde la realidad de su ser encuentra a Dios y a través del cual plenifica a su ser desde la luz de la fe y también plenifica la relación con los demás y con el mundo. Dirá: “La oración es algo que me hace, que me realiza en lo más profundo de mi ser y en mi relación con los demás”... “Aquello que yo soy ante el creador eso es mi oración... la oración no es una actividad comparable con el resto de actividades que quedan fuera del que las realiza... termina por ser el motor de todas las acciones de quien ya no se posee a sí mismo, por haber sido <tomado> por un espíritu de amor universal. La oración me hace ser y se manifiesta en mi obrar” (pp.7-8). De tal manera que la oración no es simplemente un acto individualista y puramente espiritualista sino que oro la vida y desde la vida: “...En el querer y el hacer de Dios, con los que entro en comunicación mediante la oración, están contenidos todos los aspectos importantes de mi vida y no solo la salvación eterna. Mi cuerpo, mi sexualidad, mi afectividad, mis relaciones y dedicaciones predilectas, etc., todo cuanto configura mi vida en cuanto hombre entre los hombres, es ya aquí y ahora, destinatario de salvación, por ese amor de Dios que se comunica cuando, en actitud orante, me uno consciente e incondicionalmente a su voluntad de bien universal” (p.26). A partir de lo comentado puede decir: “Esto significa que orar es ponerse confiadamente en manos de Dios, para que Él me trabaje, me haga el que debo ser según su voluntad de amor. El que ora en espíritu y en verdad se pone en comunicación, cara a cara, con Dios; y Dios, se convierte para el orante en su espejo, en el que día a día va reconociendo mejor sus propios rasgos, su inalienable realidad de criatura a imagen de su creador, en un amor a sí mismo que es, ante todo, gratitud en el reconocimiento de haber sido bien hecho, bien tejido desde las entrañas maternas” (p. 17). Y completa la comprensión de la oración diciendo que orar es entrar en comunión con el Dios de la vida. “Orar es entonces entrar en comunión con el Dios de la vida, sintiendo mi propia vida como un don inestimable que se enriquece al saberse solidario con otras vidas y responsable del crecimiento de todos los valo-

res que afirman y enriquecen la existencia”. La oración nos hace conscientes de que mi encuentro con Dios sirve para que recoja mis miserias y deficiencia y que me de fuerza para superarlas y, al mismo tiempo también, me invita a cumplir la misión de ser colaborador del Espíritu en la tarea universal a favor de la vida. La oración con sus palabras “nos hace conscientes de que Dios, amándome tal como soy, me ayuda a ser el que debo ser; y, al entregarle mis miserias y carencias, Él las convierte en la mayor energía de mi espíritu” (p. 34). Y tiene, al mismo tiempo, la misión: “La oración es un aprendizaje continuo de libertad y creatividad, bajo la acción del Espíritu que nos quiere disponibles y audaces para su tarea universal a favor de la vida entera” (p.33) “... y sacar de nosotros mismos los mejores recursos que el Espíritu nos aporta en la lucha contra el mal que nos aflige” (p.34). Las características de la oración pudiéramos sintetizarlas en orar la vida y vivir la vida interior; saber escuchar a Dios en la propia vida, en la de los demás, en la historia; vivir en discernimiento teniendo como modelo a Jesús; oración evangelizadora; oración sanante; la paz que propicia la oración; la oración escuela de resurrección. Merece la pena leer y meditar este libro para alimentar el encuentro con el Dios de la vida.– E. ALONSO ROMÁN.

GARCÍA, Rafael, *El viaje de la oración*, Edics., Rialp, Madrid 2013, 19 x 12.5, 350 pp.

La vida del cristiano supone iniciar un viaje buscando al Señor para dejarse acompañar por Él pidiéndole que le dé la gracia, que actúe en su vida y le dé el impulso de la conversión continua quitando todo lo negativo y practicando las virtudes como donación total de la persona en lo individual y en lo social como sus afectos, sus ideas, su trabajo, su práctica cristiana, su vida en todas las dimensiones. La oración, el diálogo, el encuentro con el Señor y el dejarse acompañar por Él es imprescindible para realizar el viaje de la vida por el buen camino. El autor parte de ideas sorprendentes para llegar después a tocar lo cognoscitivo, lo afectivo y lo volitivo y mover a la persona a la continua conversión y al actuar correctamente de palabra y de obra practicando las virtudes cristianas. Se trata de un libro valioso para lectura espiritual y meditación basado en la práctica de la oración del autor, de la conversación personal con Dios. Toca temas imprescindibles que alimentan esa relación con Dios como el encuentro de la Samaritana con Cristo, el de Juan el hijo del Zebedeo con Cristo hasta poder hacer teología de Él como el Dios-Hijo, la mortificación entendida como tomar la cruz y seguir a Cristo, el acceso al Dios de los filósofos y al de la revelación; la humildad como fundamento de la fe, el sentido del hombre en la historia, verdad y libertad, los Mandamientos y las Bienaventuranzas, la palabra como palabra de verdad, el apostolado, providencia de Dios y responsabilidad del hombre, la familia, la llamada universal a la santidad a través de la vida ordinaria, a través del trabajo; la solidaridad, la fortaleza, la sinceridad. Está fundamentado con citas importantes de la Sagrada Escritura, de los Padres de la Iglesia, del Magisterio Eclesiástico, sobre todo, de Juan Pablo II y Benedicto XVI y, de los autores de espiritualidad, entre los que sobresale san José María Escrivá y san Agustín. Nos dice en el capítulo quinto sobre la oración: “...la oración es para el alma lo que respirar para el cuerpo... Rezar es ponerle alas al corazón y echarlo a volar hacia Dios... Rezar es rezar con las cosas... En la oración le llevamos a Dios lo que tenemos en las manos, en la cabeza, en el corazón; lo que nos sale al paso en el trabajo, en la familia, en la sociedad; lo que nos sucede, lo que nos duele, lo que nos ilusiona. Es la vida misma puesta en la presencia de Dios. La oración con las cosas”. Como dice en el prólogo José Carlos Martín de la Hoz “El libro está redactado con un estilo sencillo, claro y asequible, con un vocabulario rico y culto... para hacer pensar al lector y provocar su conversación con Dios” a lo largo de 23 capítulos.– E. ALONSO ROMÁN.

**Educación-Varios**

MERINO SANTOS, Licesio, *Cercanos al dolor. Valores del cuidador*. Estudio Agustiniano, Valladolid 2013, 21 x 14, 182 p.

La presencia del mayor, del enfermo, de un miembro de nuestra comunidad hace que nuestra vida pueda ser un agobio o una bendición. En estas sentidas páginas de *Cercanos al dolor*, se nos ofrecen las pistas para que la vida sea una bendición repleta de amistad y de empatía, frente a la tristeza, soledad, inseguridad, miedo, terquedad, cansancio, desamor.

L. Merino nos señala el camino para ser un equilibrado animador. Cuando los vínculos afectivos resuenan de tal forma que, en nuestro interior, solamente escuchamos gritos, quejas, reproches, rabietas..., llegan las lágrimas, el desaliento, la frustración y el lógico reclamo: "esto no es vida". Después de leer este encuentro personal con el hermano afloran en el silencio de la vida la seguridad, la fortaleza, la claridad, la firmeza, la naturalidad. Ahora ya se puede vivir. Los valores del cuidador enseñan a descubrir en el hermano el milagro de la vida y, en el milagro, a poner el ritmo musical que se quiera dentro de la libertad, el equilibrio, la responsabilidad y la paz. La convivencia se hace comunión. Hermoso regalo para mirarse y sorprenderse en tantas "caricias" como nos muestra la dura y constante realidad de nuestra existencia.– B. GÓMEZ.



## ÍNDICE GENERAL

### Volumen XLVIII, 2013

#### ARTÍCULOS

- ARRANZ RODRIGO, Marceliano, *El hombre de cristal. La ambigua gestión del conocimiento humano*, 141-152.
- CARDENAL GRECH, P. Próspero, OSA, *¿Cristianismo o cristianismos? El caso del evangelio de Judas*, 5-17.
- CHICO GONZÁLEZ, Pedro, *Ecós de la Declaración conciliar "Gravissimum Educationis momentum" a los 50 años de su publicación*, 451-470.
- DÍEZ BARROSO, Santiago, *'Actuosa Participatio' en el Concilio Vaticano II y en su alfoz*, 539-575.
- JERICÓ BERMEJO, Ignacio, *Hacia el tratado moderno de la Iglesia y la Escuela de Salamanca II. El añadido de Mancio (1565) y el epílogo general*, 113-140.
- LÓPEZ LÓPEZ, Pablo, *La comunicación filosófica y su divulgación. Filosofía de la comunicación y comunicación de la filosofía: investigación, educación, formación e información filosóficas*, 299- 323.
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *El quiasmo en el Praeceptum de san Agustín, II*, 191-217.
- MANGADO ALONSO, María Luz, *La tierra de Edom y Moab: una colección de arte nabateo*, 349-361.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, OSA, *Esencias del Vaticano II*, 513-537.
- MARTÍNEZ BOUZAS, Francisco, *"Iustitia Christi". Dimensiones personalistas y existencialistas de la justificación en la Vª sesión del Concilio de Trento, IIª parte*, 69-111.
- MONTES PERAL, Luis Ángel, *Volver al concilio Vaticano II: la centralidad de la Trinidad en las enseñanzas conciliares*, 401-434.
- MONTES PERAL, Luis Ángel, *La contribución de los profetas al monoteísmo bíblico*, 19-46.
- OFILADA MINA, Macario, *De la unión a la comunión por lo sacramentalógico: hacia el sentido trinitario de la mística y mistagogía cristianas*, 219-254.
- PANDIMAKIL, Peter, *Justicia como Ny ya - examen crítico de la propuesta alternativa avanzada por Amartya Sen*, 325-348.



- SALA GONZÁLEZ, Ramón, *El mundo de los pobres en "Gaudium et spes"*, 471-492.
- SALA GONZÁLEZ, Ramón, *Reseña de los estudios sobre el Vaticano II de Estudio Agustiniiano (1966-2012)*, 387-399.
- TIRADO MARRO, Pablo, Teología de la Tradición en la *Dei Verbum. Transmisión de la Revelación. ¿Aproximación al luteranismo?*, 435-450.
- TOTUMO, Carlos, *La pedagogía agustiniana en la formación*, 47-67.
- VERDUGO HERNANDO, Antonio, *Evangelización y culturas. Aportaciones pastorales desde "Gaudium et spes"*, 493-511.
- VIVES CUESTA, Alfonso, *La anemia simbólica como epicentro antropológico de la desacramentalización contemporánea*, 255-297.

## LIBROS

### Sagrada Escritura

- ALBERT, Rainer, *Exodus 1-18* (Zürcher Bibelkommentare AT 2, 1), 153.
- BASEVI, Claudio, *Introducción a los escritos de San Pablo. Su vida y su teología*, 363.
- BORMANN, Lukas, *Der Brief des Paulus an die Kolosser* (Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 10/I), 157.
- DIECKMANN, Detlef, "Worte von Weisen sind wie Stacheln" (Koh 12, 11). *Eine rezeptionsorientierte Studie zu Koh 1-2 und zum Lexem dbr in Buch Kohelet* (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, 103), 156.
- GAMBLE, Harry Y., *Livres et lecteurs aux premiers temps du christianisme. Usage et production des textes chrétiens antiques*, 158.
- HÖHN, Hans-Joachim, *Gott. Offenbarung. Heilswege. Fundamentaltheologie*, 578.
- HOSSFELD, Frank-Lothar / ZENGER, Erich, *Die Psalmen III. Psalm 101-150* (Die Neue Echter Bibel. Kommentar zum Alten Testament mit der Einheitsübersetzung), 154.
- KILUNGA, Godefroid Bambi, *Prééminence de YHWH ou autonomie du prophète, Etude comparative et critique des Confessions de Jérémie dans le texte hébreu massorétique et la "Septante"* (Orbis biblicus et Orientalis, 254), 154.
- MARTIN, Evelyne (Hg), *Tiergestaltigkeit der Göttinnen und Götter zwischen Metapher und Symbol* (Biblich-theologische Studien 129), 155.
- POLLMANN, Ines, *Gesetzeskritische Motive im Judentum und die Gesetzeskritik des Paulus* (NTOA 98), 159.
- SCHOTTROFF, Luise, *Der erste Brief an die Gemeinde in Korinth* (Theologischer Kommentar zum Neuen Testament 7), 156.
- SEEWANN, Maria-Irma, "Tag des Herrn" und "Parusie". *2 Thess 2 in der Kontroverse* (FzB 130), 578.
- WENGST, Klaus, *Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem "historischen" Jesus*, 577.

**Teología**

- BEINERT, Wolfgang / KÜHN, Ulrich, *Ökumenische Dogmatik*, 584.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph, *Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes*, 161.
- BÖTTIGHEIMER, Christoph, *Lehrbuch der Fundamental Theologie. Die Rationalität der Gottes, Offenbarung und Kirchenfrage*, Auflage 2, 160.
- BREMER, Thomas – GAZER Hacik Rafi – LANGE, Christian (Hrs.), *Die orthodoxen Kirchen der byzantinische Tradition*, 586.
- CARUSO, Giuseppe, OSA., *Ramusculus Origenis. L'eredirà dell'antropologia origeniana nei pelagiani e in Girolamo* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 130), 364.
- CIPRIANI, Nello, *I DIALOGHI di Agostino. Guida alla lettura*. Studia Ephemeridis Augustinianum 134, 586.
- CORBIN, Michel, *La grâce de la liberté. Augustin et Anselme*, 164.
- CORDOVILLA, Ángel, *Crisis de Dios y crisis de fe. Volver a lo esencial* (PT 188),
- DEFOIS, Gérard, *Le pouvoir et la grâce. Le prêtre, du concile de Trente à Vatican II*, 367.
- DUJARIER, Michel, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles. I. L'Église s'appelle «Fraternité» (I<sup>er</sup> - III<sup>e</sup> siècle)*. Patrimoines. Christianisme, 583.
- FLADER, John, *Tiempo de preguntar II*. 150 cuestiones sobre la fe católica. Vol. II<sup>o</sup>, 369-70.
- FORTHOMME, Bernard, *Théologie de l'aventure*. 369.
- GANOCZY, Alexandre et JEANNEROD, Marc, *Confiance par-delà la méfiance. Un essai Pluridisciplinaire*, 367.
- GARCÍA MAESTRO, Juan Pablo, *El Dios que nos lleva junto a los pobres*. La teología de Gustavo Gutiérrez, 587.
- GÓMEZ GARCÍA, Enrique, *Pascua de Jesús, pueblos crucificados. Antropología mesiánica de Jon Sobrino* (Koinonía 48), 167.
- GUARDINI, Romano, *La Conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*, 582.
- HOBSON, Theo, *Glaube. Eine Urgewalt verstehen*, 162.
- KASPER, Walter, *Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung*, 165.
- KNAPP, Markus, *Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie*, 161.
- LADARIA, Luis, *El hombre en la creación*, 166.
- LEPPIN, Volker, *Die Reformation*, 368.
- LEX ET RELIGIO*. XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 10-12 maggio 2012). (Studia Ephemeridis Augustinianum 135), 579.
- MONTOYA VILLEGAS, Victoriano, *Cur Deus homo? Una respuesta desde la soteriología española contemporánea*, 585
- RAHNER, Johanna, *Einführung in die christliche Eschatologie*, 168.
- Roma e il sacco del 410: realtà, interpretazione, mito*. Atti della Giornata di Studio (Roma, 6.12.2010), 365-6.

- STUBENRAUCH, Bertram – LOGGUS, Andrej (Hg), *Handwörterbuch Theologische Anthropologie, Römisch-katholisch / Russisch-orthodox. Eine Gegenüberstellung*, 366.
- TORRELL, Jean-Pierre, *Résurrection de Jésus et Résurrection des morts. Foi, Histoire et Théologie*, 168.

### Moral – Pastoral – Liturgia

- EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique A., *Cuaresma Agustiniana*, 171.
- FAZIO, Mariano, *El Papa Francisco. Claves de su pensamiento*, 372.
- GARCÍA, Rafael D. - BLANCO, Pablo (Eds.), *Benedicto XVI, habla sobre cultura y sociedad*, 588.
- MAYR, Jeremia Josef M., *Glaubensweitergabe in paulinischen Gemeinden*, 169
- MONTERO, Etienne., *Cita con la muerte. 10 años de eutanasia legal en Bélgica*, 590.
- PALMERO RAMOS, Rafael, *Cum Ipso. Con Él. Escritos pastorales*, 371-2.
- PARSCH, Pius, Hg., *Römisches Rituale Deutsch. Neu eingeleitet von Jurgen Bärsch. Festgabe für Rudolf Pacik (Pius Parsch Studien Bd. 10)*, 170.
- PIUS-PARSCH-INSITUT, Hg., *Protokolle zur Liturgie. Veröffentlichungen der Liturgiewissenschaftlichen Gesellschafts Klosterneuburg*, Bd. 4/2011, 170.
- SCOLA, Angelo Arzobispo de Milán, *Famiglia, risorsa decisiva*, 370.
- SHAH, Timothy (ed.) *Libertad religiosa. Una urgencia global*, 589.
- Tolerance-Respect-Trust II / Toleranz-Respect-Vertrauen II, *Forum Mission*, 370-1.

### Filosofía

- AYLLÓN, José R., *Antropología paso a paso*, 590
- ESSEN, George/ DANZ, Christian (eds.), *Philosophisch-theologische Streitsachen. Pantheismusstreit – Atheismusstreit – Theismusstreit*, 172.
- FUSTER CAMP, X. Ignasi, *El comenzar y el destinarse de la persona humana. La cuestión de Dios después de Auschwitz*, 373.
- HARTL, Herbert, *Christliche Weisheit und neues Mensch-Sein. Leben und Werk des Kleinen Bruders Heinz R. Schmitz. Auf den Spuren Charles de Foucaults und Jaques Maritain*, 592.
- IRLENBORN, Bernd - KORITENSKY, Andreas (eds.), *Analytische Religions-philosophie*. 372-3.
- KRASCHL, Dominikus, *Relationale Ontologie. Ein Diskussionsbeitrag zu offenen Fragen der Philosophie (Religion in der Moderne 24)*, 172.
- LILLA, Salvatore, *Il silenzio nella filosofia greca (Presocratici – Platone – Giudeo-ellenismo – ermenisto – medioplatonismo – oracoli caldaici – neoplatonismo – gnosticismo – padri gregi). Galleria di ritratti e raccolta di testimonianza (= Studia Eph. Augustinianum, 113)*, 373-4.

- MAYER, Cornelius, Christof MUELLER- Guntram FOESTER, *Das Schöne in Theologie, Philosophie und Musik*. Beiträge des IX. Würzburger Augustinus-Studentages vom 16-17, Juni 2011, 591.
- NICOLAS DE CUES, *Anthologie*. Par K. Reinhardt et H. Schwaetzer. Édition française par M.-A. Vannier, 173.
- STENZ, Udo, *Dem Logos zuhören. Anregungen für eine Theologie des Dialogs*, 592.
- VATTIMO, Gianni - Carmelo DOTOLO, *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre Filosofía y Teología*, 374.
- VONA, Piero di, *Trattato sui concetti trascendenti*, 173.

### Historia

- CAMPO DEL POZO, Fernando, *Fray Vicente de Requejada. Biografía y Mito de un Agustino Quijotesco*, 376.
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier, *Fiestas barrocas en el mundo hispánico: Toledo y Lima (IEIHA 37)*, 175.
- CAMPOS, F. Javier (coord.), *El Patrimonio Inmaterial de la Cultura Cristiana*. Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, 593.
- GONZÁLEZ VELASCO, Modesto, OSA., *6 Mártires de la diócesis de Málaga*, 176.
- LAZCANO, Rafael, *España Sagrada. Tomo LVII. Índice general*, 374-5.
- MEDINA BAYO, Javier, *Álvaro del Portillo. Un hombre fiel*, 174.
- PEDRO DE VALENCIA, *Epistolario*. Estudio preliminar, edición, traducción, notas e índices de Francisco Javier Fuente Fernández y Juan Francisco Domínguez Domínguez, 175.
- PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo (coord.), *De la primera a la segunda 'Escuela de Salamanca'. Fuentes documentales y línea de investigación*, 375.
- PRADA CAMÍN, OSC., María Fernanda, *Ocho siglos de historia de las Clarisas en España*, 594
- REYES, Manuel de los, *La casa social católica de Valladolid (1881-1046)*. Renovación social y presencia cristiana, 376.
- VILLEGAS RODRÍGUEZ, Manuel, *Fray Bernardo Oliver (1280?-1348)*. Primer Obispo Agustino Español, 594.

### Espiritualidad

- ALEXANDRE, D., MARTÍN VELASCO, J. y PAGOLA, J. A., *Fijos los ojos en Jesús. En los umbrales de la fe*, 180.
- ARANDA DONCEL, Juan, ed., *Cofradías Penitenciales y Semana Santa. Actas del Congreso Nacional*, 182.
- BRANSFIELD, J., *La fuente de toda santidad*, Trad. J. M. Mora, 178.

- BURKHART, Ernest - Javier LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*. Estudio de teología espiritual. Vol. 3, 377-8.
- CIPRIANI, Nello, *Muchos y uno solo en Cristo*. La espiritualidad de Agustín, 596.
- DALFERTH, U. Ingolf/ PENG-KELLER, Simon (eds.), *Kommunikation des Vertrauens*, 176.
- EGUIARTE BENDÍMEZ, Enrique, A., OAR, *Los ojos del corazón*. Siete retos de la Fe según san Agustín, 379.
- FAUS, Francisco, *Para estar con Dios*. Consejos de vida cristiana, 378.
- GAGO DE VAL, José Luis, *Gracias, la última palabra*, 180.
- GARCÍA ÁLVAREZ, Jaime, *La Paz, un camino hacia Dios. Fray Luis de León Maestro de vida espiritual*, 378-9.
- GARCÍA, Rafael, *El viaje de la oración*, 598.
- GONZÁLEZ CARVAJAL, Luis, *La fe, un tesoro en vasijas de barro*, 179.
- GUILLET, Lev, *Amor sin límites*. Trad. C. Castro, 181.
- HERMANO JOHN, de Taizé, *La Novedad y el Espíritu*, 380.
- JAEGER, Willigis, *Contemplación, un camino espiritual*, 597.
- LÓPEZ BAEZA, Antonio, *La oración, aventura apasionante*, 597.
- LUIS VIZCAÍNO, Pío de, *Teología Espiritual de la Regla de San Agustín*, 595.
- MANCINI, Carolina. *Escuchar entre las voces una. Pistas para el discernimiento de la voz que nos da más vida*, 380-1.
- MARIE-ANCILLA, *La Règle de saint Augustin*. Preface de Mgr. Pierre Raffin, 182.
- MARTÍNEZ OCAÑA, Enma, *Te llevo en mis entrañas dibujada*, 179.
- MATTA EL MESKIN, *Consejos para la oración*. Introducción de J. Boada Rafí, 178.
- MORENO, Ángel, *Buscando mis amores*. Lectura sapiencial del IV Evangelio, 379-80-
- OTOLORA, Gabriel M<sup>a</sup>, *El evangelio de los excluidos*, 177.
- VALLEJO, Víctor, *Coaching y espiritualidad. La espiritualidad como motor del cambio y del desarrollo personal*, 177.
- VILAR, Enrique, *La oración de contemplación en la vida normal de un cristiano*, 181.

### **Educación – Varios**

- LUCAS ALONSO, Nazario, *San Agustín de Hipona. Pensamientos poetizados y otros temas*, 381.
- MERINO SANTOS, Licesio: *Cercanos al dolor. Valores del cuidador*, 599.

# **PUBLICACIONES PERIÓDICAS DE LOS AGUSTINOS O.S.A. EN ESPAÑA**

- *ARCHIVO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7  
47007 Valladolid  
[editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)

- *ESTUDIO AGUSTINIANO*

Paseo Filipinos, 7  
47007 Valladolid  
[editorial@agustinosvalladolid.org](mailto:editorial@agustinosvalladolid.org)

- *LA CIUDAD DE DIOS*

Real Monasterio  
28200 San Lorenzo de El Escorial (Madrid)  
[edes@edes.es](mailto:edes@edes.es)

- *RELIGIÓN Y CULTURA*

Columela, 12  
28001 Madrid  
[ryc@agustinos-es.org](mailto:ryc@agustinos-es.org)

- *REVISTA AGUSTINIANA*

Paseo de la Alameda, 39  
28440 Guadarrama (Madrid)  
[editorial@agustiniana.com](mailto:editorial@agustiniana.com)

## PUBLICACIONES DE EDITORIAL "ESTUDIO AGUSTINIANO"

- ALONSO, C., *Misioneros agustinos en Georgia (siglo XVII)*. Valladolid 1978.
- , *Los apócrifos del Sacromonte. Estudio histórico*. Valladolid 1979.
  - , *La reforma tridentina en la prov. Agust. de la prov. de Aragón (1568-1586)*. Valladolid 1984.
  - , *Historia de una familia religiosa: Las Agustinas Misioneras (1883-1971)*. Valladolid 1985.
  - , *Los agustinos en la costa suahili (1598-1698)*. Valladolid, 1988.
  - , *Primer viaje misional alrededor del mundo (1542-1549). Una gesta agust.* Valladolid 1989.
  - , *Alejo de Meneses, O.S.A. (1559-1617), arzobispo de Goa (1595-1612)*. Valladolid 1992.
  - , *Agustín de Coruña. Segundo obispo de Popayán (1589)*. Valladolid 1993.
  - , *Beato Anselmo Polanco, obispo y mártir*. Valladolid 1996.
  - , *Antonio de Gauvea, OSA. Diplom. y visitador Apost. en Persia († 1628)*. Valladolid 2000.
  - , *Libro Becerro del convento de San Agustín de Valladolid*, Valladolid 2003.
  - , *El Convento de San Agustín de Burgos*, Valladolid 2008.
  - , *Bto. Tomás de San Agustín*, Valladolid 2008.
- ALONSO, C.- GUIRAU, J.M., *Archivo Agustiniiano. Índices*. 2 vols. Valladolid 1988-1994.
- APARICIO LÓPEZ, T., *Padre Gregorio Suárez. La esperanza abierta*. Valladolid 1975.
- , *La Orden de San Agustín en la India (1572-1622)*. Valladolid 1977.
  - , *Espíritu sin nombre. Domingo Cubría, poeta íntimo y de intimidad*. Valladolid 1978.
  - , *20 Novelistas españoles contemporáneos. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1979.
  - , *El "boom" americano. Estudios de crítica literaria*. Valladolid 1980.
  - , *Trece premios Nobel de Literatura y otros ensayos*. Valladolid 1983.
  - , *Esperanza contra el viento. Cinco poetas líricos españoles contemporáneos*. Valladolid 1985.
  - , *Lope Cilleruelo. Soliloquio y estirada hacia la esperanza*. Valladolid 1986.
  - , *Francisco Jambрина Gaitán. Palabra amorosa y esperanzadora*. Valladolid 1987.
  - , *Agustinos españoles a la vanguardia de la ciencia y de la cultura: 3 Vols.*, Valladolid 1988-2000.
  - , *Fray Diego de Ortiz, misionero y mártir del Perú*, Valladolid 1989.
  - , *Juan Antonio Vallejo-Nágera, Naguib Mahfud y otros ensayos*. Valladolid 1992.
  - , *Medina de Pomar y un convento de Agustinas: Historia viva*. Valladolid 1995.
  - , *Sor Asunción Galán de san Cayetano*. Valladolid 1997.
  - , *Agustinos españoles, paradigma del 98 y otros estudios*. Valladolid 1999.
  - , *Sor Agustina de la Consolación. Un regalo de Dios para la Iglesia*. Valladolid 1999.
  - , *Miguel de los Santos Rubín*. Valladolid 2001.
- ARAMBURU CENDOYA, I., *Fr. Diego de Zúñiga, OSA*. Valladolid 1961.
- , *Las primitivas Constituciones de los Agustinos (Ratisbonenses)*. Valladolid 1966.
- BLANCO, Roberto, *Eduardo Navarro, un agustino vallisoletano para la crisis de Filipinas*. Valladolid 2006.
- BUENO, Antonio y otros, CD-ROM: *Catálogo bio-bibliográfico de traductores, lexicógrafos y escritores en lengua extranjera agustinos españoles*. Soria 2005.
- , *La labor de traducción de los agustinos españoles*. Valladolid 2007.
- CAMPELO, M. M<sup>a</sup>, *San Agustín: un maestro de espiritualidad*. Valladolid 1995.
- , *Desde mi intimidad hacia Dios*. Valladolid 2003.
- CILLERUELO, L., *El monacato de San Agustín*. (2.<sup>a</sup> ed.) Valladolid.
- , *Teología espiritual: I. Ordo amoris*. Valladolid. 1976.
  - , *Comentario a la Regla de san Agustín*. Valladolid 1992.
  - , "Cuentos Castellanos", Valladolid 2008.
- CUENCA COLOMA, Juan Manuel, *El cristocentrismo de S. Agustín*. Valladolid 1986.
- , *Agustín de Hipona: pesos y armonías (396-1996) (poesías)* Valladolid 1996.
  - , *Antología poética*. Valladolid 2002.
- DOMÍNGUEZ, Benito, *Homilias, comentarios a las lecturas dominicales. Ciclos A, B, y C*. Valladolid 2003.
- ESPINOSA, L., *Breve dicc. analítico castellano-tupí del Perú. Sección Cocama*. Iquitos 1989.
- FEDERACIÓN AGUSTINIANA ESPAÑOLA, *Jornadas agustinianas...* Valladolid 1988.
- FLÓREZ, R., *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Madrid 1958.
- FUEYO, A. del, *Los Agustinos en la revolución y en la cruzada*. Bilbao 1947.
- GALENDE, G., *Martín de Rada, OSA. (1533-1578)*. Manila 1980.
- (Sigue en la contraportada)**

- GAVIGAN, I. I., *La vida monástica en el África Septentrional...* Valladolid 1960.
- GONZÁLEZ, S., *La preocupación arriana en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1989.
- , *Títulos cristológicos... Estudio Teológico - Místico.* Valladolid 1995.
- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *Trío familiar evangelizador en Filipinas.* Valladolid 1991.
- , *Una institución berciana. Convento S. Agustín de Ponferrada.* Valladolid 1987.
- , *Una institución Coyantina. Colegio de P.P. Agustinos, 1884-1984.* Valladolid, 1992.
- , *Agustinos evangelizadores ilustres: 2 vols.: Presencia berciana en China; Presencia berciana en Filipinas.* Valladolid 1988.
- , *P. Juan Tombo, párroco humanista misionero en Filipinas.* Valladolid 1990.
- , *Misioneros agustinos defensores de la islas Filipinas,* Valladolid 1991.
- , *La Iglesia de Ntra. Sra. del Castillo Viejo. P.P. Agustinos.* Valladolid 1997.
- , *P. Agustín M<sup>a</sup> de Castro, misionero inquieto...* Valladolid 2001.
- HERRERO, Z., *La pastoral de la confesión ...* Valladolid 1976.
- , *El aborto. Los obispos se pronuncian.* Valladolid 1986.
- LUIS VIZCAÍNO, P. de, *Los hechos de Jesús en la predicación de S. Agustín.* Valladolid 1983.
- , *Comentarios de San Agustín a las lecturas litúrgicas (N.T.).* 2 vols., Valladolid 1986.
- , *Las confesiones de San Agustín comentadas. (I. I-X).* Valladolid 1994.
- , SAN AGUSTÍN (Trad. y C. de Pío de Luis), *Homilias sobre la 1<sup>a</sup> Carta de san Juan.* Valladolid 1997.
- , *San Agustín. Orden de San Agustín.* Valladolid 2000.
- MARCOS MARTÍNEZ, Tomás, *La sombra de la culpa. La culpabilidad inconsciente en teología y psicología.* Valladolid 2008.
- MARTÍNEZ, G., *Gaspar de Villarreal... OSA (1587-1665).* Valladolid 1994.
- MERINO, M., *Agustinos evangelizadores de Filipinas.* Madrid 1965.
- MERINO, Luis, *Estudios sobre el municipio de Manila:* 2 vols., Manila 1983.
- NATAL ALVAREZ, D., *El enigma de Ortega y la religión actual.* Valladolid 1989.
- ORCASITAS, M. A., *Unión de los Agustinos españoles (1893).* Valladolid 1981.
- PINTA LLORENTE, M. de la, *Estudios de cultura española.* Madrid 1964.
- , *Crítica y humanismo.* Madrid 1966.
- , *Letras e historia.* Madrid 1966.
- , *Los caballeritos de Azcoitia. (Un problema histórico).* Madrid 1973.
- , *Humanismo. Inquisición. Tomo I.* Madrid-Valladolid 1979.
- PRIETO VEGA, M., *Gabriela Vicario (agustina).* Valladolid 1980.
- QUIJANO, J. (s. XVII), *Memorias para la historia de la Prov. de Castilla.* Valladolid 1963.
- QUINTANA, J. M.<sup>a</sup> de, *Tras las huellas de San Agustín.* Valladolid 1950.
- RODRIGO, Valerio, *Luz y consuelo del alma (Devocionario).* Madrid 1955.
- RODRÍGUEZ RODRÍGUEZ, I., *Historia de la Prov. Agust. del Smo. Nombre de Jesús de Filipinas.* Vols. 1-22. Manila-Valladolid 1965-1994.
- , *Andrés de Urdaneta, agustino. En carreta sobre el Pacífico.* Valladolid 1992.
- , *Labor científico literaria de los agustinos españoles.* 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Diccionario biográfico agustiniano. Provincia de Filipinas.* 2 vols., Valladolid 1992.
- , *Al servicio del Evangelio. Provincia del Smo. nombre de Jesús de Filipinas.* Valladolid 1996.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Iquitos.* 2 vols., Valladolid 2001.
- , *Monumenta histórico-agustiniana de Iquitos.* 3 vols., Valladolid 2001.
- , *Agustinos en América y Filipinas. Actas del Congr. Internacional.* 2 vols., Valladolid 1990.
- , *Diccionario bio-bibliográfico de los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Los agustinos en Venezuela,* Valladolid 2001.
- , *Fondo de Filipinas en la Biblioteca de agustinos de Valladolid,* 11 vols., Valladolid 2003-2008.
- RUBIO BARDÓN, P., *A modo de refranero agustiniano.* Valladolid 1983.
- , *El camino agustiniano,* Valladolid 1991.
- SUÁREZ, G., *El pensamiento de Egidio Romano...* Salamanca 1948.
- VEGA, José, *La vocación agustiniana...* Valladolid 1987.
- , *La metáfora en "De los nombres de Cristo" de Fr. Luis de León.* Valladolid 1987.

#### NOVEDADES

- GONZÁLEZ CUELLAS, T., *La eucaristía. Orientaciones para el pueblo de Dios (2<sup>a</sup> edición)* Valladolid 2011.