

DICASTERIO PARA LA EVANGELIZACIÓN

Cuadernos del Concilio

*Materiales para la preparación
del Jubileo 2025*



BAC Popular

INTRODUCCIÓN DEL PAPA FRANCISCO

Prepararse para el Jubileo del 2025 retomando en vuestras manos los textos fundamentales del Concilio Ecuménico Vaticano II es un compromiso que pido a todos asumir como un momento de crecimiento en la fe. Han pasado sesenta años desde el inicio de aquel acontecimiento, que permitió a la Iglesia rejuvenecer su rostro y volver a presentarse al mundo como portadora de un Mensaje que traspasa todas las fronteras. El Evangelio de Jesucristo, en efecto, es un anuncio tan universal que no puede tener límites.

En sus cuatro constituciones, el Concilio Vaticano II ha marcado un nuevo desarrollo en la enseñanza bimilenaria de la Iglesia, permitiendo que el futuro pudiera ser iluminado con la profundidad e intensidad de este magisterio. Es tiempo de redescubrir la belleza de esta enseñanza, que aún hoy estimula la fe de los cristianos y los llama a ser más responsables y presentes en ofrecer su propia contribución al crecimiento de la humanidad entera.

«¡La Iglesia vive! Aquí está la prueba; aquí está su aliento; la voz, el canto. ¡La Iglesia vive! [...] La Iglesia piensa, la Iglesia habla, ora, la Iglesia crece, la Iglesia se construye. [...] De Cristo viene la Iglesia, a Cristo va; y estos son sus pasos, es decir, los actos con los que se perfecciona, se confirma, se desarrolla, se renueva, se santifica. Y todo este esfuerzo de perfección de la Iglesia, visto con atención, no es más que una expresión de amor a Cristo Señor». Estas palabras de san Pablo VI en la homilía de la séptima sesión del Concilio nos impulsan hoy a considerar la importancia de la enseñanza conciliar. Tomar de nuevo en vuestras manos esos textos es signo de la vitalidad y fecundidad de la Iglesia; la renovación de las comunidades y el compromiso de conversión pastoral pasan necesariamente por hacer nuestra la lección del Vaticano II.

La centralidad de la Palabra de Dios, fundamento de la revelación cristiana; la renovación de la liturgia, expresión del servicio sacerdotal de todos los bautizados; la conciencia de ser Pueblo de Dios en camino hacia la Jerusalén celestial; la necesidad de compartir las alegrías y las esperanzas de toda la humanidad y sobre todo de los pobres: estas son las etapas fundamentales por recorrer para que la Iglesia sepa y demuestre que está viva, que se renueva y perfecciona en su camino de santificación.

Pongo en manos de todos los cristianos, especialmente de los jóvenes, esto ágiles y eficaces subsidios, que tratan los temas fundamentales de las cuatro Constituciones conciliares. Espero que puedan encontrar una amplia aceptación y den buenos frutos para la renovación de nuestras comunidades. Los confío en particular a los obispos, a los sacerdotes, a los catequistas y a las familias, para que encuentren los caminos más adecuados para hacer actual la enseñanza de los Padres conciliares, con miras al próximo Jubileo de 2025.

PAPA FRANCISCO

DICASTERIO
PARA LA EVANGELIZACIÓN

Cuadernos del Concilio

*Materiales para la preparación
del Jubileo 2025*



BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID • 2023

Título original: *Collana «Quaderni del Concilio»*.

Textos italianos traducidos por SOL CORCUERA URANDURRAGA: Cuadernos 1-11, 13-16, 20, 22, 24; VIRGINIA MARTÍNEZ MORENO: Cuadernos 12, 25, 26; VERÓNICA LINUCCI: Cuadernos 27-33; JUAN CARLOS GARCÍA DOMENE: Cuaderno 34.

Texto alemán traducido por JOSÉ MARDOMINGO SIERRA: Cuaderno 23.

Textos originales en español: Cuadernos 17-19, 21.

© Dicastero per l'Evangelizzazione. Sezione per le questioni fondamentali dell'evangelizzazione nel mondo

© de esta edición: Biblioteca de Autores Cristianos, 2023

Manuel Uribe, 4. 28033 Madrid

www.bac-editorial.es

Depósito legal: M-4439-2023

ISBN: 978-84-220-2277-0

Preimpresión: BAC

Impresión: Rodona Industria Gráfica, S.L., Pamplona (Navarra)

Impreso en España. Printed in Spain

Diseño de cubierta: BAC

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.cedro.org; 91 702 19 70 / 93 272 04 47)

SUMARIO

Nota a esta edición	11
Carta del santo padre Francisco a S.E. Mons. Rino Fisichella para el Jubileo 2025	13
Siglas y abreviaturas	17
 1. El Concilio Vaticano II: historia y significado para la Iglesia, por Elio Guerriero	 19

CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA *DEI VERBUM*

2. La revelación como Palabra de Dios (DV 1-5), por Rino Fisichella	51
3. La tradición (DV 7-10), por Rino Fisichella	77
4. La inspiración (DV 11-13), por Antonio Pitta	107
5. La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (DV 21-26), por Marco Cardinali	141

CONSTITUCIÓN *SACROSANCTUM CONCILIUM*

6. La Liturgia en el misterio de la Iglesia (SC 1-2.7-13), por Arturo Elberti	173
7. La Sagrada Escritura en la liturgia (SC 24 y 35), por Maurizio Compiani	205
8. Vivir la liturgia en la parroquia (SC 40-46), por Samuele Ugo Riva	233
9. El misterio eucarístico (SC 47-58), por Fulvia Maria Sieni	265

10. La Liturgia de las Horas (SC 83-101), por Edward McNamara	297
11. Los sacramentos (SC 59-81), por Dominik Jurczak . . .	327
12. El domingo, un regalo de Dios a su pueblo (SC 102-106: perspectivas históricas, teológicas, litúrgicas y pastorales), por Giuseppe Midili	357
13. Los tiempos fuertes del año litúrgico (SC 102, 109-111), por Maurizio Barba	389
14. Música y liturgia (SC 112-121), por Marco Frisina . . .	421

CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA *LUMEN GENTIUM*

15. El misterio de la Iglesia (LG 1-5), por Cettina Militello .	451
16. Las imágenes de la Iglesia (LG 6-8), por Maria Gloria Riva	481
17. El pueblo de Dios (LG 9-17), por Salvador Pié-Ninot. .	511
18. La Iglesia es para la evangelización (LG 17), por Guillermo Juan Morado	539
19. El papa, los obispos, los sacerdotes y los diáconos (LG 18-29), por Philip Goyret	569
20. Los laicos (LG 30-38), por Mimmo Muolo	595
21. La vida consagrada (LG 43-47), por Verónica Berzosa . .	627
22. La santidad como vocación universal (LG 39-42), por François-Marie Léthel	659
23. La Iglesia peregrina hacia la plenitud (LG 48-51), por Achim Schütz.	687
24. María, la primera creyente (LG 52-69), por Stefania Falasca	715

CONSTITUCIÓN PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*

25. La Iglesia en el mundo actual (GS 1-3), por Giovanni Cesare Pagazzi	741
26. El gran tema del sentido de la vida (GS 4), por Manuela Tulli	765

27. La sociedad de los hombres (GS 23-32), por Gianni Cardinale	793
28. Autonomía y servicio (GS 33-45), por Francesco Antonio Grana	821
29. La familia (GS 47-52), por Andrea Tornielli	849
30. La cultura (GS 53-62), por Fabio Marchese Ragona . . .	873
31. La economía y las finanzas (GS 63-72), por David Hillier	897
32. La política (GS 73-76), por Franca Giansoldati	929
33. El diálogo como instrumento (GS 83-93), por Ignazio Ingrao	949
34. La paz (GS 77-82), por Nina Fabrizio	979
Índice general	999

NOTA A ESTA EDICIÓN

De todos es conocido que en el año 2025 la Iglesia católica celebrará un Jubileo Ordinario que tiene como lema «Peregrinos de la Esperanza»; desde ese momento, también se ha hecho público el logo del Jubileo, que reproducimos en la portada de este libro.

A la espera de la bula de convocación, el papa Francisco dirigió a Mons. D. Rino Fisichella, pro-prefecto del Dicasterio para la Evangelización, una carta el día 11 de febrero de 2022; en dicho escrito se determinaba lo siguiente: «Le confío a usted, querido hermano, la responsabilidad de encontrar las maneras apropiadas para que el Año Santo se prepare y se celebre con fe intensa, esperanza viva y caridad operante. El Dicasterio que promueve la nueva evangelización sabrá hacer de este momento de gracia una etapa significativa para la pastoral de las Iglesias particulares, tanto latinas como orientales, que en estos años están llamadas a intensificar su compromiso sinodal» y «será importante ayudar a redescubrir las exigencias de la llamada universal a la participación responsable, con la valorización de los carismas y ministerios que el Espíritu Santo no cesa de conceder para la edificación de la única Iglesia. Las cuatro constituciones del Concilio Ecuménico Vaticano II, junto con el magisterio de estos decenios, seguirán orientando y guiando al santo pueblo de Dios, para que progrese en la misión de llevar el gozoso anuncio del Evangelio a todos».

Meses más tarde, el 21 de octubre de 2022, Mons. Fisichella se dirigió al secretario general de la Conferencia Episcopal Española presentando la iniciativa de los *Cuadernos del Concilio* para responder a la petición del papa, textos ágiles de fácil uso para el gran público y concisos, con el fin de «favorecer una mayor difusión de la iniciativa y ofrecer un instrumento sencillo para profundizar, estudiar, comparar y discutir sobre las constituciones del Concilio Vaticano II». Semanas después, la Biblio-

teca de Autores Cristianos recibió la encomienda de preparar la edición de estos *Cuadernos* que había sido aprobada el 10 de noviembre de 2022 en la 477 reunión de la Comisión Ejecutiva de la Conferencia Episcopal Española. Se decidió que formaran, todos ellos, un volumen único respetando la idea y el texto original. Se procedió a la traducción de los que no estaban redactados originalmente en español, se preparó el volumen y se ha impreso en un tiempo récord.

Por tanto, el lector tiene en sus manos todos los *Cuadernos del Concilio*, 34 en total. Después del introductorio, cuaderno 1, se dedican a la constitución dogmática *Dei Verbum* los cuadernos 2 al 5; a la constitución *Sacrosanctum Concilium* los cuadernos 6 al 14; a la constitución dogmática *Lumen gentium* los cuadernos 15 al 24 y por último a la constitución pastoral *Gaudium et spes* los cuadernos 25 al 34.

Ojalá sean subsidios que ayuden al pueblo de Dios a preparar el Jubileo Ordinario de 2025, «Peregrinos de la Esperanza».

CARTA DEL SANTO PADRE FRANCISCO
A S.E. MONS. RINO FISICHELLA
PARA EL JUBILEO 2025

Al querido hermano
Monseñor Rino Fisichella
Presidente del Pontificio Consejo
para la Promoción de la Nueva Evangelización

El Jubileo ha sido siempre un acontecimiento de gran importancia espiritual, eclesial y social en la vida de la Iglesia. Desde que Bonifacio VIII instituyó el primer Año Santo en 1300 —con cadencia de cien años, que después pasó a ser según el modelo bíblico, de cincuenta años y ulteriormente fijado en veinticinco—, el pueblo fiel de Dios ha vivido esta celebración como un don especial de gracia, caracterizado por el perdón de los pecados y, en particular, por la indulgencia, expresión plena de la misericordia de Dios. Los fieles, generalmente al final de una larga peregrinación, acceden al tesoro espiritual de la Iglesia atravesando la Puerta Santa y venerando las reliquias de los apóstoles Pedro y Pablo conservadas en las basílicas romanas. Millones y millones de peregrinos han acudido a estos lugares santos a lo largo de los siglos, dando testimonio vivo de su fe perdurable.

El Gran Jubileo del año 2000 introdujo la Iglesia en el tercer milenio de su historia. San Juan Pablo II lo había esperado y deseado tanto, con la esperanza de que todos los cristianos, superadas sus divisiones históricas, pudieran celebrar juntos los dos mil años del nacimiento de Jesucristo, salvador de la humanidad. Ahora que nos acercamos a los primeros veinticinco años del siglo XXI, estamos llamados a poner en marcha una preparación que permita al pueblo cristiano vivir el Año Santo en todo su significado pastoral. En este sentido una etapa importante ha sido el

Jubileo Extraordinario de la Misericordia, que nos ha permitido redescubrir toda la fuerza y la ternura del amor misericordioso del Padre, para que a su vez podamos ser sus testigos.

Sin embargo, en los dos últimos años no ha habido país que no haya sido afectado por la inesperada epidemia que, además de hacernos ver el drama de morir en soledad, la incertidumbre y la fugacidad de la existencia, ha cambiado también nuestro estilo de vida. Como cristianos, hemos pasado juntos con nuestros hermanos y hermanas los mismos sufrimientos y limitaciones. Nuestras iglesias han sido cerradas, así como las escuelas, fábricas, oficinas, tiendas y espacios recreativos. Todos hemos visto limitadas algunas libertades y la pandemia, además del dolor, ha despertado a veces la duda, el miedo y el desconcierto en nuestras almas. Los hombres y mujeres de ciencia, con gran rapidez, han encontrado un primer remedio que permite poco a poco volver a la vida cotidiana. Confiamos plenamente en que la epidemia pueda ser superada y el mundo recupere sus ritmos de relaciones personales y de vida social. Esto será más fácil de alcanzar en la medida en que se actúe de forma solidaria, para que las poblaciones más desfavorecidas no queden desatendidas, sino que se pueda compartir con todos los descubrimientos de la ciencia y los medicamentos necesarios.

Debemos mantener encendida la llama de la esperanza que nos ha sido dada, y hacer todo lo posible para que cada uno recupere la fuerza y la certeza de mirar al futuro con mente abierta, corazón confiado y amplitud de miras. El próximo Jubileo puede ayudar mucho a restablecer un clima de esperanza y confianza, como signo de un nuevo renacimiento que todos percibimos como urgente. Por esa razón elegí el lema «Peregrinos de la esperanza». Todo esto será posible si somos capaces de recuperar el sentido de la fraternidad universal, si no cerramos los ojos ante la tragedia de la pobreza galopante que impide a millones de hombres, mujeres, jóvenes y niños vivir de manera humanamente digna. Pienso especialmente en los numerosos refugiados que se ven obligados a abandonar sus tierras. Ojalá que las voces de los pobres sean escuchadas en este tiempo de preparación al Jubileo que, según el mandato bíblico, devuelve a cada uno el acceso a los frutos de la tierra: «podrán comer todo lo que la tie-

rra produzca durante su descanso, tú, tu esclavo, tu esclava y tu jornalero, así como el huésped que resida contigo; y también el ganado y los animales que estén en la tierra, podrán comer todos sus productos» (Lev 25,6-7).

Por lo tanto, la dimensión espiritual del Jubileo, que nos invita a la conversión, debe unirse a estos aspectos fundamentales de la vida social, para formar un conjunto coherente. Sintiéndonos todos peregrinos en la tierra en la que el Señor nos ha puesto para que la cultivemos y la cuidemos (cf. Gen 2,15), no descuidemos, a lo largo del camino, la contemplación de la belleza de la creación y el cuidado de nuestra casa común. Espero que el próximo Año Jubilar se celebre y se viva también con esta intención. De hecho, un número cada vez mayor de personas, incluidos muchos jóvenes y adolescentes, reconocen que el cuidado de la creación es expresión esencial de la fe en Dios y de la obediencia a su voluntad.

Le confío a usted, querido hermano, la responsabilidad de encontrar las maneras apropiadas para que el Año Santo se prepare y se celebre con fe intensa, esperanza viva y caridad operante. El Dicasterio que promueve la nueva evangelización sabrá hacer de este momento de gracia una etapa significativa para la pastoral de las Iglesias particulares, tanto latinas como orientales, que en estos años están llamadas a intensificar su compromiso sinodal. En esta perspectiva, la peregrinación hacia el Jubileo podrá fortificar y manifestar el camino común que la Iglesia está llamada a recorrer para ser cada vez más claramente signo e instrumento de unidad en la armonía de la diversidad. Será importante ayudar a redescubrir las exigencias de la llamada universal a la participación responsable, con la valorización de los carismas y ministerios que el Espíritu Santo no cesa de conceder para la edificación de la única Iglesia. Las cuatro constituciones del Concilio Ecuménico Vaticano II, junto con el magisterio de estos decenios, seguirán orientando y guiando al santo pueblo de Dios, para que progrese en la misión de llevar el gozoso anuncio del Evangelio a todos.

Según la costumbre, la bula de convocación, que será publicada en su momento, contendrá las indicaciones necesarias para la celebración del Jubileo de 2025. En este tiempo de prepara-

ción, me alegra pensar que el año 2024, que precede al acontecimiento del Jubileo, pueda dedicarse a una gran «sinfonía» de oración; ante todo, para recuperar el deseo de estar en la presencia del Señor, de escucharlo y adorarlo. Oración, para agradecer a Dios los múltiples dones de su amor por nosotros y alabar su obra en la creación, que nos compromete a respetarla y a actuar de forma concreta y responsable para salvaguardarla. Oración como voz «de un solo corazón y una sola alma» (cf. Hch 4,32) que se traduce en ser solidarios y en compartir el pan de cada día. Oración que permite a cada hombre y mujer de este mundo dirigirse al único Dios, para expresarle lo que tienen en el secreto del corazón. Oración como vía maestra hacia la santidad, que nos lleva a vivir la contemplación en la acción. En definitiva, un año intenso de oración, en el que los corazones se puedan abrir para recibir la abundancia de la gracia, haciendo del «Padre Nuestro», la oración que Jesús nos enseñó, el programa de vida de cada uno de sus discípulos.

Pido a la Virgen María que acompañe a la Iglesia en el camino de preparación al acontecimiento de gracia del Jubileo, y con gratitud le envío cordialmente, a usted y a sus colaboradores, mi bendición.

Roma, Basílica de San Juan de Letrán, 11 de febrero de 2022, Memoria de la Bienaventurada Virgen María de Lourdes.



CUADERNO 1

EL CONCILIO VATICANO II: HISTORIA Y SIGNIFICADO PARA LA IGLESIA

ELIO GUERRIERO

I. HISTORIA

1. Tiempos y lugares

En la primera mitad del siglo xx, la Iglesia se presentaba como una comunidad bien estructurada, presente en los continentes occidentales de Europa y América. En cambio, en los otros continentes de África, Asia y Oceanía, estaba presente con las misiones, pequeñas comunidades de personas convertidas al catolicismo, dirigidas en su mayor parte por religiosos venidos de Europa. Sin embargo, con el transcurso de los años, sobre todo tras el segundo conflicto mundial entre 1939 y 1945, la situación empezó a evolucionar cada vez más rápido. Una de las consecuencias más nefastas de esta guerra fue la escisión del continente europeo en dos partes: la oriental, bajo influencia rusa, de ideología comunista; y la occidental, bajo el influjo de los Estados Unidos, de ideología liberal. Italia se encontraba de manera particular en una situación delicada. Tras haber salido vencida de la guerra, estuvo bajo la protección de los Estados Unidos. Sin embargo, tenía en su interior un partido comunista muy fuerte que miraba con simpatía a Rusia y contaba con muchos seguidores en el mundo obrero. En cambio, en África, Asia y Oceanía, las antiguas colonias pedían con fuerza creciente la independencia de los antiguos países coloniales. También los católicos residentes en ellas se interesaban por estos cambios, y se veían casi impelidos a salir del proteccionismo de las órdenes religio-

sas para hacerse adultos y darse un nuevo ordenamiento con un clero local llamado a sustituir a los sacerdotes provenientes de Europa. Las autoridades eclesiásticas eran conscientes de estas dificultades; sin embargo, les costaba descubrir la manera en la que hacer frente a cambios cada vez más consistentes. El pontífice Pío XII, hábil diplomático, había guiado a la Iglesia en los años de la guerra inspirándose en el principio de la neutralidad. Pero tras la guerra, y también como consecuencia de las persecuciones a los católicos en los países bajo influencia de la Unión Soviética, había condenado con firmeza la ideología comunista y la lucha de clases. Esta elección propició el distanciamiento de la Iglesia de lo que en esa época se llamaba «masa obrera».

Tras la muerte de Pío XII en 1958, los cardenales eligieron sucesor al patriarca de Venecia, Angelo Giuseppe Roncalli, que adoptó el nombre de Juan XXIII. Su elección fue favorecida por su avanzada edad. En realidad, los cardenales electores pensaban en un papado de transición tras el de su predecesor, que estuvo en el cargo poco menos de veinte años. No pensaba lo mismo el elegido; se sentía llamado por la Providencia a guiar a la Iglesia para ir al encuentro y aliviar los sufrimientos de las mujeres y los hombres de nuestro tiempo. Nada más ser elegido, pensó en un concilio ecuménico, en una gran asamblea de prelados católicos provenientes de todos los países en los que la Iglesia estaba presente. A través de los cardenales y los obispos, todos los católicos del mundo tenían que participar en aquel acontecimiento extraordinario. Además, el futuro concilio no estaba llamado a resolver los problemas internos de la Iglesia, sino a aprender a mirar a sus hermanos, los hombres, con simpatía y solidaridad, llevar el anuncio de Cristo al mundo, que no vino a condenar a los hombres, sino a traerles un mensaje de salvación. El 25 de enero de 1959, unos meses después de su elección, Juan XXIII anunció su decisión de convocar un concilio a un grupo de cardenales reunidos en la basílica de San Pablo Extramuros de Roma. En esa época no había *smartphones* ni móviles, y la televisión estaba en sus inicios; sin embargo, la noticia dio la vuelta al mundo. La decisión del papa fue acogida más bien con frialdad por los cardenales. En cambio, los fieles reaccionaron por lo general con entusiasmo. Formalmente, el mundo estaba

en paz, pero abundaban las tensiones nacionales e internacionales, también en Occidente, y en Italia había miseria y pobreza. La iniciativa del pontífice fue un signo de esperanza, abría una perspectiva de paz y bienestar para la humanidad. Pronto iniciaron los preparativos para la gran asamblea, cuya fecha de inicio fue fijada para el 11 de octubre de 1962.

Hasta ese momento, era necesario establecer los temas que había que debatir, preparar unos textos que sirvieran a los padres conciliares como base de sus discusiones, establecer quién tenía que participar en la gran asamblea. Se dio igualmente un nombre al próximo concilio: «Vaticano II» porque sucedía al Vaticano I, que también tuvo lugar en Roma un siglo antes. Como miembros con pleno derecho de participación en la asamblea conciliar solo fueron llamados los obispos católicos de todo el mundo, que podían asistir acompañados de un secretario o un eclesiástico de su confianza cuya misión era ayudarle a preparar sus intervenciones. Luego estaban los expertos, en su mayoría teólogos, que estaban implicados tanto en la fase de preparación de los textos como en el desarrollo del Concilio. No podían votar, pero ejercieron una influencia decisiva tanto en la preparación de los documentos como en la reelaboración de los mismos a raíz de las peticiones de cambios y correcciones de las comunidades cristianas que se habían separado de la Iglesia católica a lo largo de los siglos: ortodoxos, protestantes, anglicanos. En calidad de oyentes también fueron invitados algunos laicos. No tenían derecho a la palabra, a no ser que fueran invitados expresamente por el presidente de la asamblea. Por último, fueron también invitadas como oyentes algunas mujeres. Laicos y laicas pudieron así ejercer una cierta influencia en la Comisión para el Apostolado de los Laicos. Era un principio que ponía fin a una ausencia que había durado siglos. Conviene recordar la participación de obispos católicos provenientes de la zona de influencia rusa, en particular de Ucrania y Polonia. En una época en que Rusia y Occidente estaban separados por el telón de acero, una especie de línea de separación que aislaba de Occidente a la parte del mundo que, por entonces, quedaba bajo el yugo de la Unión Soviética. Sin embargo, el papa inició contactos que fueron bien acogidos por Moscú, y los obispos católicos de Polonia y Ucrania

nia pudieron así participar en el Concilio; así como el patriarcado ortodoxo de Moscú, que envió algunos observadores. Un éxito que pocos se habían atrevido a esperar: fue el inicio de un deshielo que tuvo repercusiones incluso en el ámbito político.

2. El inicio solemne

Una semana antes del inicio del Concilio, el papa realizó una peregrinación a Loreto y a Asís para invocar el auxilio de la Virgen y de san Francisco en su desarrollo. El viaje del papa en tren supuso una gran novedad para aquellos tiempos. En la salida y la llegada se reunió una multitud que mostró un gran cariño al «papa bueno» que tenía para todos una palabra de consuelo y una invitación a confiar en la ayuda de Dios. Después del viaje, el papa se recluyó para preparar el texto que leería el día de la apertura del gran acontecimiento. Según lo previsto, el solemne inicio tuvo lugar el 11 de octubre de 1962. La imagen de la apertura fue transmitida en directo a todo el mundo a través de la televisión. El rito comenzó con una larga procesión de obispos que, vestidos con ornamentos solemnes, fueron desde la plaza de San Pedro a la basílica, donde se instalaron en una nave lateral. Por primera vez se veían juntos obispos de Europa, Asia, África. Los creyentes tuvieron la impresión de poder tocar casi con las manos la catolicidad de la Iglesia y su presencia en cualquier rincón del mundo. En cambio, los no creyentes se sorprendieron por la imagen de fuerza que emanaba de esa procesión que parecía que no se acababa nunca. El papa entró el último y, en un contexto alegremente solemne, rodeado por más de 2 000 obispos, empezó a leer el discurso de apertura: «Gócese hoy la santa Madre Iglesia porque, gracias a un regalo singular de la Providencia divina, ha alboreado ya el día tan deseado en que el Concilio ecuménico Vaticano II se inaugura solemnemente aquí, junto al sepulcro de san Pedro, bajo la protección de la Virgen santísima cuya maternidad divina se celebra litúrgicamente en este mismo día». Además, el papa exhortaba a los obispos a hablar con libertad confiando en el auxilio de Dios y aspirando no tanto a definir nuevas doctrinas, sino más bien a un cambio de actitud: «Con oportunas “actualiza-

ciones” y con un prudente ordenamiento de mutua colaboración, la Iglesia hará que los hombres, las familias, los pueblos vuelvan realmente su espíritu hacia las cosas celestiales». Después de tanta espera, por fin empezaba el Concilio.

Como un podcast: el discurso de Juan XXIII a la luna

Tuve el gusto de conocer y colaborar durante un cierto tiempo con el cardenal Loris Capovilla para la fundación Juan XXIII en Bérgamo. En los tiempos del Concilio, don Loris era secretario de Juan XXIII y me contó algunas anécdotas de aquella jornada histórica. La tarde de la apertura del Vaticano II, el papa estaba cansado por la gran celebración de la mañana y por los encuentros que a continuación tuvieron lugar. Por consiguiente, decidió irse pronto a la cama, hacia las nueve de la tarde. El secretario seguía a su lado para darle las buenas noches, apagar las luces y cerrar las contraventanas. Cuando hacía precisamente esto último, sintió que desde la plaza de San Pedro se levantaba un murmullo de voces que iba poco a poco creciendo. Era una gran multitud que, organizada por jóvenes de Acción Católica, había formado una larga procesión. Llevando antorchas encendidas, la multitud se iba dirigiendo hacia el balcón desde el que el pontífice solía aparecer para rendir homenaje al papa del Vaticano II. Sorprendido, el secretario avisó al papa, que era más bien reacio a levantarse de nuevo. Pero el secretario le rogó que los atendiera, aludiendo que no podía desilusionar a una multitud tan numerosa y bien dispuesta. Entonces, Juan XXIII se levantó, se volvió a vestir y se acercó a la ventana, mientras desde la plaza se alzaban gritos de alegría y entusiasmo. Era una noche magnífica, con una luna llena que proyectaba en la tierra una luz casi diurna. Entonces, el papa tomó la palabra e improvisó un discurso que se hizo famoso: «Queridos hijitos, escuchó vuestras voces. La mía es una sola voz, pero resume la voz del mundo entero. Aquí, de hecho, está representado todo el mundo. Se diría que incluso la luna se ha apresurado esta noche, observarla en lo alto, para mirar este espectáculo [...]. Es que hoy clausuramos una gran jornada de paz; sí, de paz: “Gloria a Dios y paz a los hombres de buena voluntad” [...]. Regresando a casa, encontraréis a los niños; hacédles una caricia y decidles: “Esta es la caricia del papa”. Tal vez encontréis alguna lágrima que enjugar. Tened una palabra de aliento para quien sufre. Sepan los afligidos que el papa está con sus hijos, especialmente en la hora de la tristeza y de la amargura.

En fin, recordemos todos, especialmente, el vínculo de la caridad y, cantando, o suspirando, o llorando, pero siempre llenos de confianza en Cristo que nos ayuda y nos escucha, procedamos serenos y confiados por nuestro camino».

3. La primera sesión

Como ya se ha mencionado, los obispos presentes en Roma para asistir al Concilio eran más de 2 000. No es fácil organizar los trabajos de una asamblea tan numerosa. Una comisión central había elaborado un reglamento que en su esencia imitaba el del Vaticano I, desarrollado en Roma aproximadamente un siglo antes. Pronto se revelaron los límites de esta ordenación que tuvo que ser corregida varias veces. En la fase de preparación fueron constituidas unas comisiones que por lo general estaban presididas por un cardenal de la curia con la tarea de preparar los textos que había que someter al debate conciliar. Según el ordenamiento inicial, en primer lugar intervenía un obispo encargado de presentar el documento sobre el que se iba a discutir. A continuación, los padres conciliares podían apuntarse a una intervención, limitada a diez minutos para permitir que los muchos presentes pudieran intervenir. Los que se habían apuntado eran llamados al micrófono desde un Consejo de la presidencia compuesto por diez cardenales que se alternaban en la conducción de los trabajos. La intervención tenía que leerse en latín, la lengua oficial, idioma que a duras penas entendían muchos obispos. Por otra parte, existía un problema de acústica. La nave de San Pedro en la que se desarrollaban las reuniones, si bien era una sede prestigiosa, no tenía una de las mejores acústicas. Las intervenciones diarias eran diez y quince. Las comisiones preparatorias habían preparado alrededor de 70 esquemas para la misma cantidad de documentos. Muchos eran repetitivos, otros trataban argumentos demasiado particulares. De este modo, el Concilio corría el riesgo de transformarse en una repetición estanca de argumentos ya conocidos.

Sin embargo, dos reuniones tuvieron una impronta positiva para su posterior desarrollo. En una de las primeras sesiones, los obispos fueron llamados a elegir a los miembros de las comisiones conciliares encargadas de reelaborar los textos ya preparados.

Se distribuyó un elenco de nombres que, en esencia, volvía a proponer a los teólogos romanos que habían preparado esos mismos documentos. Sin embargo, los obispos rechazaron este modo de proceder y consiguieron elegir a expertos procedentes de todo el mundo católico, sobre todo de países del centro norte de Europa. En otra reunión se llevó a votación el esquema sobre la divina revelación. El documento preparado resultó ser más bien decepcionante. La mayoría de los obispos votó no solo por una revisión, sino también para reescribir totalmente el texto. Parecía casi un acto de insurrección. Pero el papa intervino a favor de la decisión de los obispos. Un gesto significativo que dio fuerza a los obispos considerados progresistas. Al igual que los obispos conservadores, estos tenían libertad de palabra y posibilidad de iniciativa. De este modo, los tres meses de la primera sesión conciliar se sucedieron entre giros improvisados y la escucha monótona de la presentación de los documentos. Sin embargo, entre una intervención y otra era posible acceder a dos bares colocados, uno dentro de la sacristía, y el otro, en la nave derecha de la basílica. A menudo, los obispos se refugiaban allí para una merecida pausa, pero también para encontrarse y conocerse entre ellos. Estos dos lugares concebidos como sitios de restauración se revelaron al final como puntos de encuentro y conocimiento entre los obispos. La comunión entre obispos, a menudo de orígenes y de culturas muy diversas, creció gracias a estas breves pausas. Como observó incluso el papa en la reunión de conclusión de la primera sesión, el 8 de diciembre de 1962, no había de qué estar descontentos. La primera sesión fue un periodo de rodaje que sirvió para poner a punto un método eficaz de trabajo. En las siguientes sesiones el Concilio podía dar los frutos esperados para la Iglesia católica, para los hermanos separados y para toda la humanidad.

4. La amenaza atómica y la encíclica sobre la paz de Juan XXIII

En los primeros días del Concilio tuvo lugar un acontecimiento internacional que puso en riesgo la paz mundial. Unos aviones de reconocimiento americanos se dieron cuenta de que

los rusos estaban instalando misiles en la isla de Cuba, gobernada por Fidel Castro, que había llegado al poder tras una revolución de inspiración comunista. Los Estados Unidos se sintieron amenazados y conminaron a los rusos a que retiraran sus misiles. En caso de no hacerlo, pasarían al ataque. En un dramático mensaje a la nación, John Kennedy declaró: «No vamos a arriesgarlos prematura o innecesariamente a solventar los costes de una guerra nuclear mundial en la que incluso los frutos de la victoria serían como cenizas esparcidas sobre nuestros cadáveres. Pero tampoco vamos a retroceder ante ese riesgo». Juan XXIII realizó una preciosa obra destinada a serenar los ánimos con un mensaje radiofónico emitido el 25 de octubre de 1962, en el que se dirigía no solo a los católicos y a los cristianos sino a todos los hombres de buena voluntad y deseosos de paz. El discurso del papa, recibido favorablemente por las máximas autoridades de ambas superpotencias, supuso una aportación significativa a la hora de evitar un conflicto mundial. Continuando con la política de apertura, también hacia la Unión Soviética, el papa recibió en el Vaticano a principios de marzo de 1963 a Alexis Adjubej, yerno del líder soviético Nikita Jrushchov. Y en los meses siguientes publicó una carta encíclica dedicada a la paz en el mundo. Era un documento solemne que se dirigía no solo a los católicos sino a todos los hombres. En ella introducía la categoría de los signos de los tiempos. No se debía obstaculizar la promoción económica y social de la clase trabajadora, la incorporación de la mujer a la vida pública, porque eran maneras de realizar el reino de Dios en la tierra. Luego, interviniendo de manera más directa sobre el tema de la paz, el papa denunciaba la carrera armamentística. En la era atómica, escribía Juan XXIII, ya no se podía hablar de guerra justa. La paz era una obligación para la Iglesia y para el mundo. Los católicos tenían que comprometerse con todos los hombres en la preservación de la paz. La encíclica del papa fue acogida favorablemente en todo el orbe. La Guerra Fría y las respectivas ideologías parecían ya viejas y superadas.

En los días que siguieron inmediatamente a la conclusión de la primera sesión del Concilio, apareció una noticia inquietante: el papa estaba seriamente enfermo y en sus apariciones en público, efectivamente, lo parecía. A un mes de la publicación de

la encíclica sobre la paz, que luego sería considerada como el testamento espiritual del pontífice, sus condiciones de salud empeoraron rápidamente. La muerte le sobrevino la tarde del 3 de junio de 1963, con una plaza de San Pedro abarrotada de gente que había ido para hacer compañía al papa en sus últimos momentos. Giuseppe Alberigo escribió: «Esta muerte es patrimonio de la humanidad en la singular coincidencia de un justo que era al mismo tiempo papa y maestro».

Como un podcast: la acústica de San Pedro y el bar Jonás

El sacerdote e historiador Maurilio Guasco era, en tiempos del Vaticano II, un joven estudiante de teología en Roma que pudo participar en algunas sesiones del Concilio como *assignator locorum*. Es decir, tenía la tarea de acompañar a sus asientos a los padres conciliares más mayores y ayudarles en sus necesidades prácticas. Tuvo así la posibilidad de asistir a algunas reuniones del Vaticano II. Sobre la acústica, recordaba que un día estaba sentado al lado de algunos obispos latinoamericanos. Mientras escuchaba al relator de turno y tomaba apuntes, el obispo que estaba sentado a su lado le preguntó: «¿Qué escribes?». Respondió: «Tomo apuntes de todo lo que dice el relator». Sorprendido, el obispo se dirigió a los que estaban a su lado y dijo: «¡Este no solo oye, sino que incluso entiende!». Y proseguía Guasco: «Por lo que no había que sorprenderse si muchos de esos obispos se daban cita en lo que llamaban en broma el bar Jonás. Era un bar, pero también un lugar de refugio donde quedar para tomar un café, intercambiar opiniones e informaciones sobre sus diócesis y sobre problemas que cada uno tenía que afrontar». El Concilio se convirtió en lugar de comunión y amistad también gracias a estas imperfecciones iniciales.

5. La elección de Pablo VI y la segunda sesión del Concilio

La muerte de Juan XXIII dejó un profundo vacío. Algunos temían por la continuidad del Concilio. Otros, sobre todo en la curia, deseaban poner fin a aquella aventura considerada peligrosa y dañina para la autoridad del papa e indirectamente para la pro-

pia curia. Tras los funerales del pontífice fallecido, los cardenales reunidos en cónclave eligieron el 21 de junio de 1963 al cardenal de Milán Giovanni Battista Montini, que adoptó el nombre de Pablo VI. El día después de su elección, confirmó la voluntad de retomar el Concilio. Añadió que la gran asamblea debía de continuar en el espíritu de su predecesor. A continuación, estableció la fecha de la segunda sesión para el 29 de septiembre de 1963. En la primera sesión, los padres se habían expresado libremente sobre una gran variedad de temas. En la reunión inicial de la segunda sesión, el nuevo papa propuso a los obispos una especie de programa. El Concilio debía animar a una mejor conciencia de la Iglesia sobre sí misma, favorecer su renovación, procurar conseguir la unidad de los cristianos y el diálogo con el mundo contemporáneo. Era evidente así que los obispos reformadores tuvieron el apoyo del papa. Siguió con atención los trabajos conciliares, más de lo que pudo su predecesor, e intervino a menudo para superar el obstruccionismo de los conservadores, pero también las huidas hacia delante de algunos progresistas. En cualquier caso, el Concilio pudo avanzar de manera más ágil bajo su guía.

Como cambio práctico, nombró a cuatro moderadores con la tarea de dirigir los trabajos de la asamblea e informarlo sobre el progreso de los trabajos. Los moderadores eran el cardenal Krikor Bedros XV Agagianian, prefecto de la Congregación «De Propaganda Fide»; el cardenal Léon-Joseph Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas (Bélgica); el cardenal Julius Augustus Döpfner, de Múnich (Alemania) y el cardenal Giacomo Lercaro, arzobispo de Bolonia (Italia). Ejercieron un papel importante en la guía de los trabajos en el aula y actuando como nexo de comunión entre el papa y los obispos. Pablo VI introdujo otra novedad importante: la información a los periodistas. La ausencia de cualquier comunicado de prensa en la primera sesión había causado fugas de noticias más o menos veraces, más o menos interesadas. La institución de un comunicado oficial sobre los temas abordados eliminaba, al menos en parte, las desinformaciones que causaban siempre un cierto desasosiego. Bajo la guía de los moderadores, en la segunda sesión se examinó sobre todo el esquema de la constitución *Lumen gentium*, uno de los grandes documentos conciliares que trata sobre la Iglesia, su comprensión sobre sí misma, su fun-

ción espiritual y su organización. Además, se aceptaron pequeños cambios aportados a la constitución litúrgica, ya debatida y aprobada en gran parte en la primera sesión. Por último, se trató un documento sobre el ecumenismo que fue muy debatido. En cualquier caso, el documento, según el patriarca melquita de Antioquía, Máximos IV Saigh, padre oriental que hizo muchas intervenciones en defensa de los católicos de rito ortodoxo, «fue señal de que por fin se había salido de un periodo de polémica estéril que ha dañado enormemente a nuestra teología y nuestra espiritualidad».

El 4 de diciembre de 1963 fue clausurada por Pablo VI la segunda sesión con un juicio halagüeño. Al final de su discurso, el papa hizo, además, un anuncio que causó sensación y entusiasmo. En el mes de enero del nuevo año de 1964, haría una peregrinación a Palestina. De allí salieron san Pedro y san Pablo para llegar a Roma. Ningún sucesor de san Pedro había ido antes a Tierra Santa. El papa quería llevar a cabo un gesto ecuménico con el fin de mostrar un signo visible de la nueva voluntad de la Iglesia católica de estrechar lazos fraternos con los cristianos que se habían alejado de Roma a lo largo de los siglos.

6. **El viaje de Pablo VI a Tierra Santa**

Como había anunciado a los padres conciliares, Pablo VI partía el 4 de enero de 1964 para Tierra Santa. El viaje era el primer fruto del Concilio y, al mismo tiempo, manifestaba la voluntad del nuevo papa de pasar a la fase de aplicación de los deseos de los obispos reunidos en Roma. El viaje era de breve duración, quería ser un regreso a los orígenes del cristianismo, a los lugares en donde nació y vivió el fundador de la religión cristiana y la Iglesia, que es también el Señor que la acompaña y guía en su camino. El avión del papa aterrizó en Amán, la capital del reino de Ḥusayn ibn Ṭalāl, Hussein de Jordania. La acogida fue muy calurosa. Después de haber saludado al rey jordano, el papa fue a Jerusalén en un coche escoltado por una flotilla de helicópteros. Por el camino se paró brevemente a la orilla del río Jordán. Entró en Jerusalén por la Puerta de Damasco, y desde allí se dirigió hacia la Vía Dolorosa para por fin llegar al Monte del Calvario.

Durante este recorrido, la muchedumbre era tal que los guardias perdieron el control de la situación durante un rato. Cuando llegó a la VI estación del viacrucis, el papa tuvo que esperar casi media hora a que la policía consiguiese despejar el camino. Al fin pudo llegar a la iglesia del Santo Sepulcro, donde celebró la santa misa; luego recitó una oración a Jesús, expresión de su espiritualidad cristocéntrica y que explicitaba al mismo tiempo la finalidad del viaje. Esta oración, recitada en francés, decía entre otras cosas: «Señor Jesús, nuestro Redentor y Pastor, infunde en nosotros la capacidad de amar, puesto que tú quieres que nosotros te amemos según tu ejemplo y con la ayuda de tu gracia, así como que amemos a todos aquellos que son nuestros hermanos en ti». La mañana siguiente, el papa se dirigió a Galilea para visitar Belén, Cafarnaún y el monte de las bienaventuranzas.

A su regreso a Jerusalén, recibió en la sede de la delegación apostólica la visita del patriarca ortodoxo Atenágoras I. Otro acontecimiento histórico. El papa de Roma y el patriarca de Constantinopla se habían excomulgado mutuamente mil años antes. Ahora, sus sucesores se encontraban manifestándose recíprocamente confianza y lealtad en el deseo de recorrer el camino de Dios. A continuación, el papa donó al patriarca un cáliz, signo de esperanza y del deseo de poder algún día celebrar juntos la eucaristía. El jefe de la Iglesia católica y el de la ortodoxa rezaron el padrenuestro en latín y griego, respectivamente. Así finalizó una jornada histórica y un encuentro ecuménico que por fin ponía en marcha un camino de respeto y fraternidad.

Como un podcast: Pablo VI arrollado por la multitud cuando se dirigió al Santo Sepulcro

El viaje de Pablo VI a Tierra Santa gozó de un extraordinario seguimiento por parte de fieles y curiosos. En la Vía Dolorosa que lleva al Santo Sepulcro, donde se colocó el cuerpo de Cristo tras su muerte, la muchedumbre acabó por arrollar a los servicios del orden. Mons. Pasquale, ya entonces secretario del papa, lo contaba en un convenio de historiadores en Brescia: «Yo me había quedado fuera y estaba extremadamente preocupado por la vida del papa y también porque tenía conmigo el discurso que él iba a pronunciar. Mientras vagaba preguntándome so-

bre cómo alcanzarlo, vi a un oficial de la policía con el que había estado antes en una reunión para la preparación del viaje del papa. Él también intentaba abrirse camino conduciendo una moto. Le saludé con la mano, me reconoció y se paró. Luego, aunque estaba ya con los ornamentos puestos, me senté como pude detrás de él e hicimos juntos un esalon a través de la multitud. Conseguí llegar a la basílica del Santo Sepulcro en el mismo momento que el papa. Solté un respiro de alivio: había llegado justo a tiempo para darle su discurso».

7. **La tercera sesión**

La segunda sesión del Vaticano II había conseguido buenos resultados. Sin embargo, tanto las autoridades romanas como algunos obispos extranjeros estaban seriamente preocupados. Todavía quedaban muchos documentos por examinar. El Concilio corría el riesgo de prolongarse demasiado en el tiempo. El papa habló de ello con algunos cardenales de su confianza. Junto a ellos, decidió confiar a uno de los moderadores, el cardenal Döpfner, la tarea de elaborar un plan para reducir drásticamente los numerosos documentos que quedaban por examinar, muchos de los cuales eran además repetitivos. Con bastante celeridad, el cardenal alemán presentó un plan que fue acogido en sus líneas generales. Algunos obispos progresistas tenían el temor de que esto fuera un expediente para poner freno a la libertad del Concilio. Pero Pablo VI confirmó la necesidad de proceder con más rapidez al mismo tiempo que aseguraba querer llevar a cabo las reformas auspiciadas por los padres conciliares. En esta línea, las diversas comisiones pudieron concentrarse en los esquemas reelaborados según el plan Döpfner. Los nuevos esquemas se enviaron a continuación a los obispos que los recibieron antes de volverse a encontrar en Roma, para que los pudieran estudiar y eventualmente preparar a tiempo sugerencias y correcciones.

La tercera sesión comenzó el 14 de septiembre de 1964 con una gran novedad en el campo litúrgico. El debate fue precedido por una misa celebrada por el papa junto con 24 padres conciliares. En la liturgia católica, la misa no debía ya por tanto ser celebrada por un único sacerdote, sino que podía ser concelebrada, es

decir, celebrada por más sacerdotes reunidos ante el mismo altar. Era una de las primeras reformas en el campo litúrgico aprobadas por el Vaticano II. Siguiendo los esquemas reelaborados según el plan Döpfner, los principales documentos presentados en la tercera sesión fueron el texto reescrito de la futura constitución sobre la divina revelación que, por lo general, fue bien recibido. En cambio, la última constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo dio pie a un largo debate. Algunos padres reproban que tuviera una lectura principalmente sociológica. Otros argumentaban que partiera de una consideración demasiado optimista del mundo contemporáneo. Al final se decidió conservar el esquema confiando a algunos expertos alemanes, entre los cuales se encontraba el futuro Benedicto XVI, la tarea de hacer que el texto fuera más próximo a la realidad, mostrando asimismo sus límites más allá del valor de los cambios acontecidos en el tiempo moderno.

Muy discutido fue el esquema sobre el apostolado de los laicos. Los padres progresistas pedían una mayor implicación de los laicos tanto en la redacción definitiva del documento como en la vida de la Iglesia. Los conservadores insistían en la obediencia que los laicos deben a la jerarquía y en la actividad pastoral de cada uno más que la de grupo de laicos. Al final se llegó al acuerdo de reenviar la aprobación del texto a la cuarta sesión implicando más en la revisión del texto a los laicos presentes en el Concilio. Otro argumento muy debatido fue el de la libertad religiosa. El episcopado americano abogaba por el pleno reconocimiento de la libertad religiosa de cada religión o confesión religiosa presentes en los diversos países. La mayoría de los obispos de Italia y España, donde la presencia cristiana era en ese momento ampliamente mayoritaria, insistían en mantener el estatuto de la religión de Estado. Numéricamente, los obispos a favor del pleno reconocimiento de la libertad religiosa a todas las religiones o confesiones religiosas eran mayoría. Sin embargo, se decidió volver a revisar el documento para poder favorecer una mayoría aún más extensa.

Finalizó así la tercera sesión. El trabajo había dado grandes pasos hacia adelante. Ya se podía pensar seriamente en una sesión de conclusión. En enero de 1965, Pablo VI pudo anunciar la fecha de la cuarta sesión que debía comenzar el 14 de septiembre de ese mismo año. Además, anticipó que sería la sesión de con-

clusión del Vaticano II. En los primeros meses del año, las comisiones conciliares trabajaron con diligencia. A mediados de junio, la secretaría general pudo enviar a los obispos los textos de los documentos reelaborados según las indicaciones recibidas.

8. La cuarta sesión y la solemne conclusión del Concilio

En la apertura de la cuarta sesión, Pablo VI realizó dos anuncios importantes. Aceptando la invitación surgida en el Concilio, instituyó el sínodo de obispos. A intervalos regulares, algunos obispos representativos del episcopado mundial serían invitados a reunirse para aportar al papa consejo y colaboración. Era un modo de hacer eficaz la cooperación de los obispos al gobierno universal de la Iglesia. En la sesión anterior, el papa había intervenido para invitar a la mayoría conciliar de los obispos progresistas a tener también en cuenta los argumentos de la minoría de los obispos conservadores. Pero manifestó claramente querer proseguir con las reformas reclamadas por la mayoría. El otro anuncio del papa era su decisión de aceptar la invitación enviada por la secretaría de las Naciones Unidas para visitar la ONU con ocasión del vigésimo aniversario de su fundación. Era un signo de la atención que la Iglesia planteó en el Concilio con respecto a los problemas del mundo.

Los trabajos de la última sesión se pueden dividir en dos partes. En la primera se llevaron las últimas propuestas para mejorar los textos ya examinados. En la segunda se sometieron a voto los textos reelaborados de manera definitiva. La asamblea de los padres conciliares aprobó 4 constituciones, 9 decretos y 4 declaraciones. En la reunión del 7 de diciembre de 1965, vigilia de la solemne conclusión del Vaticano II, el papa hizo otro anuncio de alcance histórico. El obispo de Roma y el patriarca ecuménico, como consecuencia del intenso trabajo del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, habían decidido anular la excomunión que ambas Iglesias se habían intercambiado recíprocamente en 1054. Mons. Johannes Willebrands, secretario de dicho organismo, procedió a la lectura de una declaración común

de los dos jefes de las Iglesias católica y ortodoxa. Dicho texto decía entre otras cosas: «El papa Pablo VI y Atenágoras I lamentan las palabras ofensivas, los reproches infundados y los gestos condenables que de una y otra parte caracterizaron y acompañaron los tristes acontecimientos de aquella época (1054). Lamentan igualmente y borran de la memoria y de la Iglesia las sentencias de excomunión que les siguieron y cuyo recuerdo actúa hasta nuestros días como un obstáculo al acercamiento en la caridad». En presencia de los padres conciliares, el papa entregó al metropolitano Meliton, representante de la Iglesia ortodoxa en el Vaticano II, el breve con el que el papa declaraba nula la excomunión de 1054. En Estambul, en la iglesia del Fanar, el patriarca Atenágoras confiaba a un representante del Secretariado para la Unidad de los Cristianos el tomo con el que anulaba la excomunión a la Iglesia católica. En el Concilio, un aplauso largo, prolongado y entusiasta acompañó al abrazo de paz entre el papa y el metropolitano Meliton. Aunque todavía no se hubieran superado todas las dificultades surgidas a lo largo de los siglos, ya se había emprendido una nueva vía, una vía de fraternidad.

El Vaticano II se clausuró al día siguiente, el 8 de diciembre, en la plaza de San Pedro, ante la presencia de delegaciones de 81 gobiernos y 9 organismos internacionales. En su homilía, el papa invitó a obispos y observadores a trabajar, cada uno en su propio ámbito, en «la renovación del pensamiento, la acción, las costumbres, la fuerza moral, la alegría y la esperanza». Este había sido el fin del Concilio. Ahora era necesario pasar a la segunda fase: la aplicación de las disposiciones conciliares.

II. LAS REFORMAS PROMOVIDAS POR EL VATICANO II

1. La reforma litúrgica

Uno de los primeros documentos aprobados por el Concilio fue la constitución litúrgica que, por lo general, fue bien recibida. En efecto, el documento había sido preparado por el movimiento litúrgico nacido en Francia a finales del siglo XIX. Posteriormente

se difundió por Alemania, sobre todo gracias a Romano Guardini, un teólogo de origen italiano. Publicó una obra, *El espíritu de la liturgia*, que tuvo gran difusión en los países de lengua alemana. Muchos sacerdotes y laicos hicieron propias las orientaciones del movimiento litúrgico. A su vez, la constitución sobre la liturgia hacía suyas muchas propuestas planteadas por liturgistas de manera que, cuando el solemne documento fue presentado en el aula conciliar, la gran mayoría de los padres conciliares lo aceptó. Una de las afirmaciones centrales de la constitución aspiraba a favorecer la participación activa de los fieles en la liturgia, que es «fuente y culmen» de la vida cristiana. Para alcanzar este objetivo, el papa Pablo VI ya había instituido en 1964 un consejo destinado a poner en práctica la constitución sobre la sagrada liturgia.

La reforma litúrgica exigió un largo y complejo trabajo que trajo como consecuencia cambios importantes en la vida de los fieles. Antes del Concilio, las misas eran celebradas por el sacerdote en latín. Habían pasado más de cuatro siglos desde que el uso del latín se había convertido en obligatorio para la celebración de la misa. Ahora, la Iglesia había decidido por fin dirigirse a sus fieles en su propio idioma. Pocos años después de la conclusión del Concilio, la misa y la gran mayoría de los ritos litúrgicos fueron celebrados en las lenguas vernáculas. En Italia, la primera misa en la lengua de los fieles fue celebrada por Pablo VI el 7 de marzo de 1965 en la parroquia de Todos los Santos en la Appia Nuova, en Roma. Sin embargo, fue necesario esperar hasta el 30 de noviembre de 1969 para que estuviera listo el nuevo rito para la celebración de la misa en italiano. En esa ocasión el papa explicó: «Que quede bien claro: no ha cambiado nada en la sustancia de nuestra misa tradicional [...]. En el nuevo rito encontraréis que la relación entre la liturgia de la palabra y la liturgia propiamente eucarística está colocada con mayor claridad [...]. Sabed apreciar cómo la Iglesia, mediante este nuevo y amplio lenguaje, desea dar una mayor eficacia a su mensaje litúrgico». Pero el Concilio había recomendado no abolir del todo el latín, sino considerarlo como una lengua particularmente adecuada para transmitir la sacralidad de las funciones litúrgicas. Esta recomendación fue pronto desatendida.

Otro cambio significativo fue el abandono progresivo de las misas solemnes en las que el coro tenía una importante función

en la transmisión del sentido de la solemnidad y de cómo estar ante Dios. También estas celebraciones fueron pronto abandonadas suscitando la queja de cuantos amaban el sentido de solemnidad y recogimiento generado por las grandes composiciones de Pierluigi da Palestrina, Johann Sebastian Bach, Wolfgang Amadeus Mozart. Otro cambio, en este caso de naturaleza estética, fue el altar *coram populo* (cara al pueblo). Anteriormente, el sacerdote celebraba la misa ante el altar dando la espalda a los fieles. En base a las nuevas disposiciones, muchos altares fueron modificados para que el sacerdote pudiera tener a los fieles ante él y poder así dialogar con ellos. En breve, los cambios litúrgicos aprobados por casi unanimidad en el Concilio fueron el lugar donde pronto se manifestaría el desencuentro entre los partidarios de cambios cada vez más rápidos e improvisados y los encarnizados defensores de tradiciones ya superadas. Los primeros no basaban sus pretensiones en los documentos conciliares, sino en un espíritu del Concilio mejor definido, mientras que los otros querían a toda costa mantener su fidelidad a tradiciones que ya no eran acordes a los tiempos.

2. La reforma de la curia romana

Una de las reformas que con más insistencia reclamaron los padres conciliares era la de la curia romana, en especial la de la congregación entonces llamada del Santo Oficio. Era una congregación que tuvo su origen en el Concilio de Trento y cuya finalidad específica era la conservación integral de la fe ante las herejías y los herejes. Si se podía compartir su finalidad, no pasaba en cambio igual con algunas formas asumidas a lo largo de los siglos. Para indicar un cambio especialmente importante, Pablo VI le cambió incluso el nombre. Así, el Santo Oficio se convirtió en la Congregación para la Doctrina de la Fe. Se impulsó favorecer la transmisión de una visión integral y bella de la doctrina católica más que castigar los errores de los herejes. Los expertos invitados a formar parte de esta congregación no eran ya empleados a tiempo indeterminado procedentes en su mayoría de Italia, sino teólogos y especialistas representantes de todo el orbe católico. Perma-

necían en el cargo durante cinco años; luego podían volver a ser confirmados o volver a sus anteriores ocupaciones.

El Santo Oficio salía redimensionado de la reforma querida por Pablo VI y también la Secretaría de Estado quedaba notablemente reforzada. Estaba constituida por una sección para los asuntos generales, que se encargaba de coordinar los diversos organismos vaticanos, y de una sección para las relaciones con los Estados. Esta sección estaba destinada a la diplomacia vaticana. El prefecto de la Secretaría, llamado secretario de Estado, era de este modo el colaborador más estrecho del papa. Pablo VI, antes de ser nombrado arzobispo de Milán, había trabajado durante largo tiempo en la Secretaría de Estado. De este modo, daba mayor estructura a los organismos vaticanos y a sus tareas.

3. Las conferencias episcopales

Las conferencias episcopales se remontan a la segunda mitad del siglo XIX. Con la afirmación de los Estados nacionales, los obispos de los diversos países y de las diversas áreas lingüísticas habían advertido la necesidad de encontrarse para confrontar sus experiencias y emprender iniciativas en común. Sin embargo, con el Vaticano II, estas conferencias adquirieron una importancia decididamente mayor. La constitución sobre la Iglesia reconocía a los obispos no solo el gobierno de las distintas diócesis del mundo, sino que también les atribuía la responsabilidad de la difusión del Evangelio en el mundo. Decía la constitución dogmática sobre la Iglesia: «Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo colegio apostólico, de igual manera se unen entre sí el romano pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles» (LG 22). En otras palabras, los obispos eran llamados a colaborar con el papa en el gobierno de la Iglesia universal. Por su parte, las conferencias episcopales se convertían en un cuerpo intermedio entre cada obispo y el papa. Podían tomar decisiones sobre el ejercicio de la pastoral en sus países respectivos.

Sin embargo, tenían dos límites importantes. Por una parte, debían respetar la autonomía de cada obispo en su diócesis; por

la otra, no podían obstaculizar las prerrogativas del obispo de Roma como garante de la unidad y la universalidad de la Iglesia. En Italia, la conferencia episcopal fue instituida con mucho retraso con respecto a las conferencias de otros países. La causa de este retraso era debida tanto a la elevada cantidad de obispos italianos como a su cercanía con la Santa Sede. Muchos obispos estaban acostumbrados a dialogar directamente con los organismos vaticanos y, a través de ellos, con el papa. Fue precisamente Pablo VI quien insistió en 1964 para que la Conferencia Episcopal Italiana saliera de una vez de su fase inicial. Debía transmitir las enseñanzas del Concilio y contribuir a la unidad de los fieles alrededor de la Santa Sede.

4. El Sínodo de Obispos

El 15 de septiembre de 1965, en la primera jornada de la cuarta y última sesión del Vaticano II, Pablo VI anunciaba la institución del sínodo de obispos. En la base de esta decisión se encontraban la feliz experiencia vivida durante el Vaticano II, la voluntad de ir al encuentro del deseo expresado por numerosos padres y los beneficios de una colaboración más estrecha entre la Santa Sede y los obispos. Con el transcurso del tiempo, esta nueva forma de encuentro entre los obispos se ha articulado de tres maneras: la asamblea general ordinaria que trabaja en los problemas generales de la Iglesia, pero que no tiene carácter de urgencia; la asamblea general extraordinaria, que es convocada para resolver cuestiones urgentes; la asamblea especial, que afecta a algunas regiones en particular.

El sínodo tiene como principal cometido el de aconsejar al papa. Por lo tanto, se trata de un organismo consultivo, aunque el pontífice suele publicar a modo de conclusión del mismo una exhortación apostólica en la que tiene en cuenta las recomendaciones formuladas por los padres sinodales. El Vaticano II no se limita a la institución de sínodos extraordinarios, sino que favorece recuperar los sínodos diocesanos. El papa necesita del consejo de los obispos, sucesores de los apóstoles; de igual manera los obispos diocesanos necesitan del consejo de sus sacerdotes. De ahí

parte la decisión de instituir los sínodos diocesanos, retomando una antigua praxis en la Iglesia. Como el Sínodo de los Obispos, el sínodo diocesano es fundamentalmente una institución clerical. Pero con el tiempo se ha advertido cada vez más la exigencia de implicar a los laicos en estos organismos. No han faltado críticas dirigidas tanto a los sínodos universales como a los diocesanos acusados a menudo de ser clericales o incluso de escasa escucha a los laicos, en especial, a las mujeres. En cualquier caso, se han convertido en una importante realidad en la vida de la Iglesia.

Como un podcast: la sinodalidad como característica de la Iglesia

Durante su pontificado, el papa Francisco ha relanzado con fuerza la sinodalidad como característica de la vida de la Iglesia en sintonía con las enseñanzas del Vaticano II. El 22 de mayo de 2022, en un artículo para la revista *Communio*, escribía: «La sinodalidad forma parte de la esencia de la Iglesia y se realiza en el encuentro, en la escucha recíproca y en el discernimiento. Estoy apoyado en la esperanza de que, en la comunidad sinodal en camino que es la Iglesia, podremos estar cada vez más abiertos y receptivos a la acción de Dios uno y trino. En efecto, el Padre “no nos deja nunca solos en nuestro camino”; su Hijo siempre camina con nosotros. “En la fuerza del Espíritu Santo”, nos sabemos guiados en el camino a través de los tiempos” (Plegaria eucarística para diversas circunstancias).

Estamos respaldados por el deseo de una Iglesia renovada espiritualmente. No queremos rupturas, sino un impulso espiritual. Queremos estar atentos y prever los signos de los tiempos, aunque sabemos que estos no deben confundirse con el espíritu del tiempo. Hacer sínodo dignifica regular el propio paso con el del Verbo hecho hombre, seguir sus pasos escuchando su palabra junto con las palabras de los demás».

5. La Comisión Teológica Internacional

Los teólogos, a pesar de no tener derecho a voto, jugaron un gran papel en la preparación y el desarrollo del Vaticano II. En la fase de preparación elaboraron los textos que había que presentar

a los obispos; en los periodos de intervalo entre una sesión y otra, aportaron las correcciones deseadas por los padres conciliares, desempeñaron un gran trabajo para dar una forma estilísticamente bella a los documentos, en especial a las cuatro constituciones. Al final del Concilio, el papa y los obispos decidieron que en el futuro también podrían colaborar en la redacción de documentos especialmente importantes para la vida de la Iglesia. Ya en la primera reunión de la primera asamblea ordinaria del sínodo de obispos, estos pidieron al papa la colaboración de algunos teólogos elegidos por su competencia y por su representatividad de las distintas escuelas teológicas internacionales. El papa Pablo VI acogió la propuesta y el 11 de abril de 1969 instituyó una Comisión Teológica Internacional. Su encargo era ayudar a la Santa Sede y principalmente a la Congregación para la Doctrina de la Fe a la hora de examinar las cuestiones doctrinales de mayor relieve. De este modo, se pretendía superar la distancia que se había creado entre la enseñanza de la doctrina católica, que se iba desarrollando en las distintas escuelas teológicas y la enseñanza del magisterio, en particular el del papa. Misma misión debía cumplir la Pontificia Comisión Bíblica. Instituida a principios del siglo xx, fue anexionada a la Congregación para la Doctrina de la Fe con el fin de profundizar en la nueva espiritualidad bíblica, que había recibido un gran impulso en el Vaticano II con la constitución sobre la revelación, que algunos especialistas consideran el documento más importante del Vaticano II.

Sin embargo, dentro de la Comisión Teológica Internacional se manifestaron dos orientaciones que habrían condicionado la aplicación de los documentos conciliares en la vida de la Iglesia. Por una parte, había teólogos que querían actuar con creciente prisa y con innovaciones cada vez más profundas en la vida de los fieles. Otros, en cambio, pedían una lectura más profunda de los textos conciliares y, sobre todo, un mayor respeto a la tradición, que no podía ser rechazada en bloque. La primera corriente se expresaba en una revista llamada *Concilium*, fundada durante el Vaticano II y cuyos principales exponentes eran Karl Rahner y Hans Küng. La tendencia más reflexiva tomó precisamente forma dentro de la Comisión Teológica Internacional y tuvo como animadores a los teólogos Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac

y Joseph Ratzinger. Aun en la tensión entre ambas corrientes, las dos escuelas teológicas contribuyeron a profundizar en los textos conciliares y a su aplicación en la vida de la Iglesia.

6. Las protestas de los progresistas y la revuelta de los conservadores

Como ya hemos mencionado, las primeras manifestaciones de disensión en el modo de aplicar las reformas conciliares tuvieron lugar dentro de la Comisión Teológica Internacional. Antes aun de llevar a término su mandato, dos teólogos de lengua alemana, el jesuita Karl Rahner y el suizo Johannes Feiner, abandonaron el cargo, sosteniendo que ya no se daban las condiciones para formar parte de una institución demasiado lenta a la hora de llevar a la práctica las reformas conciliares. En la misma línea se habían expresado también los teólogos y obispos de Holanda. En 1966, el cardenal de Utrecht, Bernard Jan Alfrink, en su calidad de presidente de la Conferencia Episcopal de los Países Bajos, concedió su *imprimatur* a un nuevo catecismo inspirado en el Vaticano II. Ese catecismo, pronto llamado simplemente «holandés», expresaba posturas muy progresistas. Después de apenas un mes y medio desde su presentación, un grupo de católicos holandeses presentaron de manera autónoma una petición de denuncia al papa: «En esta publicación se dicen muchas cosas que, o son completamente contrarias a la fe, o enuncian las verdades de la fe de manera ambigua, de tal modo que cada uno pueda comprenderlas a su manera». La protesta pasaba así de la mesa de los teólogos a la de la vida de la Iglesia. El papa Pablo VI respondió a su manera intentando preservar la unidad de la Iglesia. Confió la tarea a un grupo de cardenales que, a su vez, se sirvieron de la ayuda de algunos teólogos para dar una respuesta. Esta preveía una serie de añadidos y clarificaciones que debían ser adjuntadas al catecismo para que este pudiera ser utilizado en la enseñanza de la doctrina católica.

Pero no solo las protestas de los progresistas turbaban la serenidad de los católicos en los años posteriores al Vaticano II. Existía una revuelta todavía más concreta por parte de los conservado-

res nostálgicos del antiguo rito y de la lengua latina. Ya en el día de la primera celebración de la misa en italiano, algunos cardenales tomaron distancias frente al nuevo rito defendiendo que era un alejamiento sin precedentes de la tradición católica. El obispo francés Marcel Lefebvre se hizo portavoz del malestar de los tradicionalistas. Religioso de la Congregación del Espíritu Santo, fue nombrado obispo de Dakar (Senegal) y más tarde de Tulle (Francia). Como tal participó en el Vaticano II dentro del grupo de los conservadores. Sin embargo, tras la conclusión del Concilio, rechazó progresivamente numerosos textos ya aprobados con anterioridad. Más tarde fundó un seminario en Écône (Suiza) donde los sacerdotes eran formados según el método tradicional. La liturgia también se celebraba en latín siguiendo de manera rigurosa el rito antiguo. En vano Pablo VI y su sucesor Juan Pablo II intentaron hacerlo desistir de su iniciativa. Fue excomulgado definitivamente en 1988 cuando ordenó a cuatro nuevos obispos, ejecutando así un acto cismático que lo ponía directamente fuera de la Iglesia católica. Tras ese acto, no fueron pocos los seguidores de Lefebvre que se reincorporaron a la Iglesia católica.

Como un podcast: la elección de Juan Pablo II

Ya hemos mencionado que el Vaticano favoreció el contacto entre obispos de todo el mundo. Esta oportunidad llevó a un giro totalmente inesperado en 1978. Ese año moría Pablo VI y le sucedía el patriarca de Venecia, Albino Luciani, que eligió el nombre de Juan Pablo I. Pero tras un mes de pontificado, el nuevo papa murió de improviso por lo que se debía proceder a una nueva elección. Los cardenales italianos todavía estaban divididos entre progresistas y conservadores. Los cardenales alemanes pensaron entonces en el cardenal de Cracovia, el polaco Karol Józef Wojtyła. Aunque poco conocido por el gran público, había participado asiduamente en las reuniones del Vaticano II y era apreciado por su apertura e inteligencia. El padre de Lubac escribió en sus memorias: «He conocido a un obispo que tendría que ser papa. Se llama Karol Wojtyła». Físico atlético y gran viajero, el papa polaco conquistó de inmediato la simpatía de los romanos, de los católicos e incluso de los no creyentes de todo el mundo.

Según el periodista Luigi Accattoli, que lo siguió en muchos de sus numerosos viajes por el mundo, su largo pontificado puede ser

resumido en cuatro lemas pronunciados por él en las distintas fases de su pontificado. El primer lema es el pronunciado el 22 de octubre de 1978, el día del inicio de su pontificado: «¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo!». Este lema caracterizaría los primeros años de su pontificado. El segundo: «Mirar más abiertamente y caminar hacia el mar abierto», anunciaba el programa que fue desarrollado principalmente en el decenio entre 1985 y 1995. El tercero: «Pido perdón en nombre de la Iglesia», anticipaba las peticiones de perdón de sus sucesores Benedicto XVI y Francisco. El último: «Mientras tenga voz, gritaré: ¡paz!», pronunciado en el nuevo milenio y que parecía haber adivinado los tiempos difíciles que ahora estamos viviendo.

7. El Código de Derecho Canónico y el Catecismo de la Iglesia universal

Las reformas promovidas por el Vaticano II no acabaron con la muerte de Pablo VI. Siguieron en el pontificado de Juan Pablo II que, como ya se ha mencionado, había participado asiduamente en el Concilio. Dos documentos de extraordinaria importancia para la vida de la Iglesia fueron publicados durante el pontificado del papa polaco: el Código de Derecho Canónico y el Catecismo de la Iglesia universal.

La necesidad de una revisión del antiguo código que contenía la legislación canónica fue elaborada a principios del siglo xx y ya había sido señalada por Juan XXIII. Muy pronto resultó claro que no se podía pensar en el nuevo código antes de llevar a término el Concilio. Por lo tanto, fue elaborado en los años siguientes a su conclusión y se puso en marcha siguiendo el espíritu del Vaticano II, en cuyos documentos la Iglesia es presentada como sacramento de salvación y pueblo de Dios. Por este motivo, el nuevo código no es un elenco de faltas y penas, sino que tiene el fin de poner orden en la vida cristiana dando la primacía al amor, a la gracia y a los carismas. Dos años después de la publicación del *Código de Derecho Canónico* se iba a celebrar el vigésimo aniversario de la conclusión del Vaticano II.

Para dar solemnidad a este aniversario, Juan Pablo II convocó un sínodo extraordinario durante el cual numerosos obispos

expresaron el deseo de que se redactara un catecismo universal de la Iglesia católica. En los años precedentes, varias conferencias episcopales habían publicado un catecismo para diversos países y en diversos idiomas. Ahora se sentía la necesidad de un catecismo que debía servir como punto de referencia para la Iglesia universal. Acogiendo este deseo, el papa instituyó una comisión cardenalicia presidida por el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el cardenal Joseph Ratzinger. A su vez, la comisión cardenalicia nombró a un grupo compuesto por algunos obispos representantes de diversas áreas lingüísticas. Antes incluso de que se pusiera a trabajar la comisión, varios exponentes del área progresista dieron a conocer su escepticismo sobre la posibilidad de tener un catecismo universal. De este modo, surgió la dificultad de encontrar una síntesis entre pluralidad y unidad y una justa atención a las situaciones de las distintas iglesias locales. Si era justo, como habían pedido numerosos padres en el Concilio, tener en cuenta las peculiaridades de cada lengua y cultura, era al mismo tiempo necesario preservar la universalidad de la enseñanza cristiana, del único Evangelio confiado a los apóstoles con la misión de darlo a conocer a toda la gente.

Esta tarea, que parecía imposible, se pudo llevar a término con buenos resultados en un tiempo relativamente breve. En efecto, en 1992, Juan Pablo II aprobaba el texto elaborado por los redactores y lo presentaba a la Iglesia universal con las siguientes palabras: el *Catecismo de la Iglesia Católica* «está bien articulado y responde a las indicaciones de los padres sinodales, refleja fielmente la doctrina del Vaticano II y se dirige al hombre de hoy con el mensaje cristiano en toda su integralidad y totalidad». También los fieles de todas partes del mundo acogieron positivamente el nuevo catecismo que tuvo una larga difusión por todo el mundo.

Tras la publicación del *Catecismo de la Iglesia Católica*, el *Código de Derecho Canónico* ha sido reelaborado en varias ocasiones en lo referente a algunas leyes y disposiciones para tener en cuenta el Catecismo y la nueva sensibilidad eclesial defendida por el papa Francisco. Entre otras cosas, se ha pretendido implicar a los laicos y, de modo particular, a las mujeres en los ámbitos en los que se toman las decisiones para la vida de la Iglesia.

CONCLUSIÓN

Como conclusión de este breve recorrido a través de la historia y las principales innovaciones introducidas por el Vaticano II en la vida de la Iglesia, podemos preguntarnos: ¿cuál ha sido el significado de este extraordinario acontecimiento que, según el papa Francisco, tiene todavía consecuencias importantes en la actualidad? Me gustaría introducir esta consideración concluyente recordando la frase de Pablo VI a la hora de anunciar el cambio del rito en la celebración de la misa: «Que quede bien claro: no ha cambiado nada en la sustancia de nuestra misa tradicional». Esta premisa es válida para cualquier otro cambio considerado necesario para el anuncio del Evangelio a los hombres del tercer milenio. Dicho esto, es necesario decir que los cambios han sido numerosos e importantes. Los resumimos a partir de las cuatro constituciones, los textos más importantes aprobados por los padres que tomaron parte en el Vaticano II.

La *celebración de la misa* y de otras oraciones litúrgicas en las lenguas vernáculas y no ya en latín. Como explica la constitución litúrgica, esta innovación fue considerada indispensable para favorecer la participación activa de los fieles en la liturgia. Ya no son meros espectadores, están invitados a la mesa eucarística y a cantar las alabanzas al Señor en las demás oraciones litúrgicas. Como ya se ha mencionado, las tensiones más punzantes en los años posteriores al desarrollo del Concilio se dieron en este ámbito. Por una parte, estaban lo que querían realizar cambios muy rápido, aportando novedades a veces carentes de gusto y de atención a lo bello. Por la otra, estaban los nostálgicos de la lengua latina que no se sentían capaces de abandonar un patrimonio secular, incluso a costa de generar un cisma, lo que es una dolorosa laceración en la Iglesia. Con el transcurrir de los años y con una cierta consideración hacia los más moderados, este cisma se ha reducido en parte.

Iglesias locales e Iglesia universal. Queriendo resumir, se puede decir que el Vaticano I se había preocupado sobre todo de la unidad de la Iglesia y de la misión del papa, garante de esta unidad. En cambio, el Vaticano II se ocupó sobre todo de las Iglesias locales, en especial, de los obispos. Estos no son solamente eje-

cutores de las órdenes recibidas por el papa, sucesor de san Pedro, sino que son sucesores de los apóstoles, por lo que a su vez son responsables de la difusión del Evangelio en el mundo. A partir de esta consideración general tomaron nuevo impulso las conferencias episcopales y se instituyó el sínodo de obispos. A su vez, los obispos eran invitados a colaborar en sus diócesis con sus sacerdotes, con los fieles laicos, hombres y mujeres, llamados estos a difundir y dar testimonio a su vez del Evangelio.

La Palabra de Dios. En 1900, el estudio de la Sagrada Escritura hizo grandes progresos tanto entre los investigadores protestantes como en los católicos. De este modo, se pudo colocar mejor en su contexto histórico cultural a cada libro de la Biblia; se profundizó sobre todo en el significado del mensaje tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. A través de la escucha atenta y devota de la Palabra de la Biblia resuena aún la Palabra de Dios. Por este motivo, en el inicio de cada sesión conciliar se llevaba en procesión la Biblia y se colocaba en el centro de la asamblea. Los obispos, como dice el comienzo de la constitución sobre la revelación, declararon querer ponerse en religiosa escucha de la Palabra de Dios y querer proclamarla con firme confianza. El mismo significado de la procesión que introduce toda misa solemne. El evangelionario es llevado en procesión hacia el altar y depositado sobre el atril desde el que los lectores proclamarán la Palabra de Dios. Por lo tanto, como hicieron los padres conciliares, los fieles son invitados a ponerse a la escucha religiosa y devota. No solo eso, son invitados a leer y meditar la Palabra de Dios también en pequeños grupos o en familia. Esta ha sido una de las principales adquisiciones introducidas por el Vaticano II. Los fieles laicos también tienen por tanto la posibilidad de acercarse a la Palabra de Dios, meditarla y ponerla en práctica.

La Iglesia en el mundo contemporáneo. La palabra de orden con la que el papa Juan XXIII había convocado el Concilio fue *aggiornamento*. Antes de pasar a la fase de aplicación, eran sin embargo necesarias las profundizaciones apenas mencionadas. Los padres tuvieron que acercarse a la liturgia, culmen y fuente de la vida cristiana; tuvieron que profundizar en la concepción que tiene la Iglesia de sí misma; tuvieron que meditar sobre la Palabra de Dios, el modo con el que Dios se reveló durante siglos hasta al-

canzar la revelación definitiva de Jesucristo. Solo entonces podía reflexionar sobre el *aggiornamento*, sobre el modo de anunciar el Evangelio a los hombres de nuestro tiempo, el anuncio de la salvación traído por Jesús. Para este *aggiornamento* se dedicó en especial la constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo. Reflexionando sobre las tres constituciones ya mencionadas, una cosa estaba clara. Ya no se trataba de huir del mundo, ignorar los problemas de los tiempos modernos porque, como mencionó el teólogo Hans Urs von Balthasar, este es el mundo por el que se encarnó el Hijo de Dios, anunció el Evangelio, murió y resucitó. Por lo tanto, la Iglesia, corrigiendo un antiguo modo de ver al mundo casi con desprecio y distancia, se ponía delante en una actitud de simpatía y respeto. Así se explica el inicio de la constitución sobre la Iglesia en el mundo actual: «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». Por lo tanto, la Iglesia no se considera ya como una sociedad independiente, separada de algún modo del mundo, sino que se pone a su servicio, hace suyas las esperanzas y los sufrimientos de los hombres. Como ya había explicado la constitución sobre la Iglesia, esta es santa por la gracia de Dios, pero también pecadora por las faltas de sus miembros. Por lo tanto, la Iglesia ha pedido en varias ocasiones perdón por las culpas de sus miembros, que han traicionado la confianza de los fieles y de los hombres. Al mismo tiempo, es necesario saber discernir que el pecado de unos no puede ensombrece el bien hecho por tantos testigos del Evangelio. El pecado de siervos infieles no puede ofuscar la gracia de Dios que se ha manifestado, y aún lo hace, en la Iglesia fundada por Jesús y guiada por el Espíritu Santo, espíritu de amor.

Como un podcast: Henri de Lubac y el testimonio cristiano

El jesuita Henri de Lubac fue un teólogo, un hombre de Iglesia, pero también un testigo de su tiempo. Durante la ocupación alemana de Francia, publicó una revista clandestina llamada *Cahiers du Témoignage Chrétien* en los que alertaba del antise-

mitismo de los nazis. Buscado por las SS, consiguió escapar a su captura y se refugió en una vieja casa parroquial abandonada donde escribió *El misterio de lo sobrenatural*, que cambiaba profundamente la visión católica de la teología. El mundo sobrenatural, Dios, es el deseo más íntimo del hombre. Dios acoge libremente este deseo, se revela al hombre en su amor a través de los sacramentos y la Iglesia abre el camino que conduce a la salvación y a la vida eterna.

Combatido por estas ideas por parte de los conservadores durante mucho tiempo, de Lubac gozó una justa, aunque breve, consideración en los tiempos del Concilio. También fue nombrado cardenal por Juan Pablo II. Sin embargo, pronto se le ninguneó al considerarlo como un teólogo ya superado. Yo lo conocí cuando trabajé en la edición de sus obras en Italia. En uno de los últimos encuentros me dijo una frase que merece ser mencionada: «A veces se puede y se debe incluso criticar a la Iglesia. Pero se ha de hacer con las lágrimas en los ojos. Es nuestra madre, la esperanza de salvación para los cristianos y el mundo entero». Esta consideración es todavía más importante cuando la Iglesia sufre dificultades. Es necesario recordar entonces que no es la primera vez que atraviesa momentos difíciles. Es necesario tener sobre todo confianza en el auxilio de Jesús que prometió a sus discípulos que les acompañaría en su camino hasta el fin del mundo, cuando vendrá de nuevo para abrir a los fieles y a los hombres el camino que lleva al Padre, a la salvación eterna.



CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA
DEI VERBUM
SOBRE LA DIVINA REVELACIÓN

CUADERNO 2

LA REVELACIÓN
COMO PALABRA DE DIOS
(DV 1-5)

RINO FISICHELLA

I. LA PALABRA DE DIOS

Cuando el 18 de noviembre de 1965, los 2350 obispos presentes en el Concilio fueron llamados a expresar su juicio definitivo; eran bien conscientes de que se trataba de un momento histórico. La constitución que debían votar tenía la calificación de «dogmática» y comprometía a cada uno de ellos de una manera especial porque el contenido de dicho documento tocaba el mismo corazón de la fe y el fundamento de la vida de la Iglesia. El texto en cuestión fue presentado inmediatamente al comienzo del Concilio, pero la redacción propuesta no había satisfecho en realidad a la mayoría de los obispos. A lo largo de los tres años siguientes se sucedieron al menos ocho redacciones hasta llegar al esquema final que los obispos tenían entre sus manos ese día. El camino realizado había recibido sus peticiones y, por fin, la *Dei Verbum* aguardaba el resultado final. Fue un auténtico plebiscito: 2344 votos a favor, *placet* en riguroso latín, mientras que solo hubo 6 los votos en contra, *non placet*. El papa Pablo VI promulgó con su autoridad la constitución dogmática que, como era costumbre en los textos del magisterio, tomó el nombre de sus dos primeras palabras *Dei Verbum*, la Palabra de Dios.

Se puede afirmar que, a partir de ese momento, se inició un auténtico cambio de marcha no solo para la teología, sino sobre todo para la vida de los cristianos. Sin miedo a exagerar, los obispos habían producido el documento más hermoso del Concilio que, todavía hoy, después de varios decenios, fascina y suscita

continuamente nuevas reacciones cuando se analiza la profundidad de sus contenidos. Las novedades que vieron la luz eran tan numerosas que solo con el pasar de los años es posible darse cuenta con coherencia de todo lo que se ha recibido y lo que aún falta por ser expresado, sin olvidar evidentemente algunos límites que trae consigo cualquier texto producido por manos humanas. Reflexionar sobre la *Dei Verbum* equivale por tanto a volver a recorrer toda la historia del Concilio Vaticano II. Tras prácticamente cien años desde el concilio precedente, el Vaticano I, se realizaba sin duda un gran paso hacia adelante que culminaba décadas de estudios y profundización en los temas fundamentales de la fe. Por estos motivos, no es erróneo afirmar que la última constitución aprobada por el Vaticano II se convierte en el fundamento y el horizonte sobre el que leer e interpretar toda la doctrina conciliar. En virtud de este documento se puede afirmar, además, que los creyentes han redescubierto el verdadero rostro de Dios y han reencontrado la familiaridad con la Sagrada Escritura. Estas dos condiciones son efectivamente necesarias para dar un testimonio inteligente de la fe en el mundo actual, y, sobre todo, para alimentar coherentemente la urgente obra de evangelización en estas circunstancias históricas.

Por tanto, quien quiera conocer el acontecimiento de la revelación cristiana debe acercarse a la *Dei Verbum*. La constitución entra directamente en el complejo tema de cómo es posible que Dios se dé a conocer y en el cómo se comunica a sí mismo. Abarca los contenidos básicos de la transmisión de la fe, la inspiración de la Sagrada Escritura y su composición histórica para confluir al final en la vida de la Iglesia en relación con la Palabra de Dios.

1. Dios habla

Uno de los hechos más apasionantes en la historia de las religiones es, sin duda, ver cómo el hombre se ha relacionado con Dios. Zeus y las distintas divinidades de la corte divina no solo hablan entre ellos sobre el Olimpo, sino que se dirigen a los hombres y junto a ellos entretienen relaciones de diversa índole. Como supremo garante de todo está el destino que, mientras im-

pide a todos emprender acciones que no sean predeterminadas, limita la libertad de todos, su vida y su historia.

No es así para la historia de Israel. La llamada de Abrahán posee las características peculiares de una libre e insondable iniciativa de Dios que pide al patriarca un acto de confianza y obediencia: «El Señor dijo a Abrahán: “Sal de tu tierra, de tu patria, y de la casa de tu padre, hacia la tierra que te mostraré. Haré de ti una gran nación, te bendeciré, haré famoso tu nombre y serás una bendición. Bendeciré a los que te bendigan, maldeciré a los que te maldigan, y en ti serán benditas todas las familias de la tierra”. Abrahán marchó, como le había dicho el Señor» (Gen 12,1-4).

De este modo, la historia bíblica comienza con una historia de revelación que conoce etapas importantes. El primer aspecto que se puede reconocer es el coloquio permanente entre Dios y los hombres a la luz de una promesa. Los diversos hechos históricos determinarán cada vez esta relación hecha de fidelidad y traiciones, donde nunca se incumple la fidelidad a la promesa hecha ni la confianza en llevarla a cabo. Toda esta historia es una preparación a la revelación que encontrará su culmen en Jesús de Nazaret. El Hijo de Dios realiza la promesa y revela el verdadero rostro de Dios como un Padre que ama.

En esta larga historia de la revelación, el vehículo privilegiado con el que Dios se dirige al pueblo y a cada uno sigue siendo el de la «palabra». Esta indica siempre la modalidad de la revelación que permite conocer progresivamente la voluntad de Dios y el plan con el que pretende ir al encuentro de la humanidad. En los libros del Antiguo Testamento, la «palabra» viene expresada con el término hebreo *dabàr* que indica al mismo tiempo el hecho de hablar y el contenido. En la simplicidad del término, *dabàr* manifiesta los pensamientos, las intenciones, las ideas, el ser y la personalidad de quien habla. En resumen, en este término se encierra una profunda visión del hombre. De hecho, no se puede olvidar que el componente que califica a la persona es su hablar. Con la «palabra», cada uno construye y se expresa él mismo en la relación con los demás y con el mundo. No es exagerado afirmar que lo que constituye la existencia personal, lo que la distingue de toda la creación, poniéndola en su cima, es esencialmente la «palabra».

Donde el hombre puede experimentar más la grandeza y el límite de su ser es ante el lenguaje: está abierto a los espacios infinitos cuando descubre nuevas expresiones, y su palabra vive más allá de sí mismo; debe a los demás su propio lenguaje. Por otro lado, nada como el lenguaje permite verificar la experiencia de gratuidad y dependencia en que se vive. La misma naturaleza, como ya se sabe, impone un tiempo de escucha exclusiva para que el niño pueda aprender a hablar. Por lo tanto, con la «palabra», cada uno comprende que está íntimamente vinculado y comprometido con el pasado que lo ha precedido, pero al mismo tiempo, siente la responsabilidad de transmitir, creando nuevas formas de lenguaje. En resumen, la «palabra» es el lugar de la comunicación interpersonal y el espacio concreto para la propia realización. Cada uno se conoce hablando y cuando entra en comunicación con los demás aumenta el conocimiento de sí mismo y del mundo.

Este patrimonio de conocimiento hace entender por qué Dios utiliza la «palabra» para revelarse. Esta sirve para entrar en una comunicación real con los hombres llegando a lo específico de la existencia humana. Por lo tanto, Dios habla porque para los hombres este es el modo que tiene para conocer y comprender. Pero no faltan aspectos peculiares. Cuando Dios pronuncia su «Palabra», esta posee la fuerza de crear y manifiesta una eficacia única. Lo afirman con claridad las primeras expresiones que se encuentran en las páginas iniciales de la Biblia: «Dijo Dios: “Exista la luz”. Y la luz existió» (Gen 1,3). Y a continuación, toda la creación es interpretada como el fruto de la «Palabra» que Dios pronuncia. Su «Palabra» posee igualmente una tal intensidad que la hace irreversible y fecunda. Se hace intérprete de ella el profeta Isaías cuando escribe: «Así será la palabra, que sale de mi boca: no volverá a mí vacía, sino que cumplirá mi deseo y llevará a cabo mi encargo» (Is 55,11).

Por lo tanto, decir que Dios usa la «Palabra» equivale incluso a afirmar que Dios habla. Es lo mismo que afirmar que sale del silencio y en su amor se dirige a la humanidad. El hecho de que Dios hable implica que quiere comunicar algo íntimo y absolutamente necesario para el hombre, sin el cual no podría nunca alcanzar un pleno conocimiento de sí mismo ni del mis-

terio de Dios. Retomando el inicio de la Carta a los Hebreos, la *Dei Verbum* subraya que Dios «ha hablado». El tiempo del verbo en pretérito perfecto no es en absoluto casual. En el griego bíblico, cuando se recurre a este tiempo verbal, se quiere indicar que la acción está en el pasado, pero los efectos siguen presentes en la actualidad. El hecho de que Dios haya hablado no es para nosotros un acontecimiento cerrado en el pasado de la historia; es más bien una acción que permanece. Dios sigue hablando a su Iglesia para abrirle los tesoros escondidos de la revelación y encaminarla hacia el sentido cada vez más profundo de la verdad revelada.

2. Dios se revela

La «Palabra» sirve a Dios para «revelarse». Este verbo es fundamental no solo para la historia del cristianismo. De hecho, en torno al tema de la revelación se condensan las tres grandes religiones monoteístas —judaísmo, cristianismo e islam— que dan testimonio de la iniciativa de Dios ante cada pretensión humana. El verbo «revelar» y el sustantivo «revelación» derivan del griego (*apokalypto-apokalypsis*) y expresan un importante valor no siempre subrayado. En su significado más inmediato, «revelar» significa literalmente «quitar el velo» que esconde algo para permitir que se conozca lo que está «velado». En el momento en el que se «quita el velo», el objeto se presenta como conocible y puede ser analizado por la razón para descubrir lo que pueda ser importante. El verbo «revelar» posee también un segundo significado: «volver a velar», poner de nuevo el velo sobre el objeto. En este caso, lo que había sido desvelado, ahora es «re-velado». No es un juego de palabras, sino un intento de expresar la grandeza del Misterio. La revelación de Dios posee en sí misma los aspectos de este movimiento dialéctico que desvela y cubre continuamente, para permitir que la revelación pueda ser libre de expresarse y que el hombre pueda entrar cada vez más en su profundidad. El Misterio revelado, por tanto, consiente captar algunos aspectos de lo que Dios quiere dar a conocer y los muestra con evidencia, de modo que la razón puede analizarlos. Sin

embargo, esto vuelve a «re-velarse» porque la razón no consigue captar la totalidad y, por tanto, mientras es alentada a ir siempre más allá de lo que comprende, está también invitada a abandonarse en el Misterio porque es demasiado grande.

La *Dei Verbum* presenta así la revelación como la iniciativa gratuita de Dios que entra en relación con el hombre. A estos les queda la obediencia de la fe, que es abandono total al Misterio de Dios que se revela. La historia es la escena y el escenario en el que se realiza este encuentro inefable y es también el lugar en el que se ha dado a conocer y se ha transmitido a lo largo de los siglos. Con una expresión sencilla e inmediata, *Dei Verbum* expresa la enseñanza de dos mil años de historia: «Dispuso Dios en su bondad y en su sabiduría revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad» (DV 2). En pocas palabras están delineadas las grandes líneas innovadoras típicas de la teología del Concilio. En efecto, este texto es una cita de la constitución del Concilio Vaticano I *Dei Filius*. No obstante, con un simple desplazamiento de los términos se presenta un horizonte de sentido en absoluto de segundo orden. A diferencia del Vaticano I, aquí «bondad» anticipa a «sabiduría» y se sustituye «decretos» por «misterio». Solo una lectura ingenua puede concluir que el cambio no tenga ningún significado. El desplazamiento terminológico indica de hecho la recuperación de la primacía de la Sagrada Escritura y la tradición. Dios se revela ante todo con su amor y la revelación permanece como un misterio que espera ser desvelado.

El texto va más allá e indica también el modo en el que Dios se revela: «Habla a los hombres como amigos, movido por su gran amor y se entretiene con ellos» (DV 2). Como se ve, la revelación consiste en el «hablar» de Dios con los hombres como si fueran verdaderos «amigos» que se conocen desde hace tiempo. Lo mencionado posee aspectos estupendos: Dios «se entretiene» con nosotros. No es apresurado cuando habla ni tampoco atolondrado a causa del cansancio. Estamos tan habituados a tener una relación a menudo instrumental con las personas que no nos damos ya cuenta de la rapidez con que llevamos nuestras conversaciones. Ahora basta con un breve *sms* por *whatsapp* para acabar incluso con una relación de amor. Descubrimos que Dios

no es como nosotros. Lo decisivo que es el verbo «entretenerse» lo confirma su referencia al evangelio según Juan donde el verbo «permanecer» tiene un valor paradigmático. La *Dei Verbum* enseña que Dios no solo habla con los hombres, sino que también permanece largo tiempo con ellos; se para para compartir alegrías y dolores y dar a su vida el sentido completo que no podría ser encontrado en otro lugar. El Concilio no tuvo miedo de utilizar las categorías del personalismo para hacer comprender el misterio de la revelación. Lo que se expresa es el carácter personal del coloquio que posee las características de la amistad. Esto comporta que la comunicación toque al hombre en lo más íntimo de su ser porque lo involucra en una relación de amor que trae consigo la plena y verdadera comunión, que llega a cada uno en su historia para serle cercano. En una palabra, la revelación tiene como fin principal compartir la vida de Dios. Aquí viene utilizando el término de «comunión», decisivo para la fe cristiana, que comporta una relación de amor con quien compartir totalmente la existencia. Con su revelación, Dios da a entender que quiere encontrar al hombre con la única finalidad de salvarlo, es decir, hacerle capaz de una comunión de vida con él.

Es necesario leer las siguientes palabras de este texto para comprobar otra enseñanza: «Este plan de la revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí» (DV 2). La insistencia sobre la «palabra» podría hacer perder de vista la globalidad del lenguaje que se reduce solamente al discurso hablado. Se subraya por tanto que el acontecimiento de la revelación se extiende más allá del hablar, comprendiendo también el «ver», «oír», «tocar», «contemplar», «dar ejemplo», «transmitir», «vivir»... En resumen, todo lo que trae consigo la acción de los «gestos» que se hacen. Como se ve, se intenta mostrar que el lenguaje de la revelación es global; no solo las palabras, sino también los gestos y signos son esenciales para descubrir lo que Dios quiere dar a conocer. Sin esta perspectiva más amplia y unitaria del lenguaje, se correría el gran riesgo de confinar la revelación en la forma de comunicación más conveniente para nosotros los occidentales, traicionando las formas más originales con las que Dios se da a conocer. Lo determinante es por tanto la exigencia de mantener el sentido de «palabra» en su globalidad,

como si se quisiera indicar la unidad de la persona a la hora de expresarse.

Ante la expresión «Palabra de Dios», el Concilio no entiende un «hablar» genérico del Padre, sino que da testimonio del acontecimiento definitivo de su intervención en la historia: el misterio de la encarnación del Hijo. Él es la Palabra pronunciada desde siempre que ahora se hace también visible. La «Palabra de Dios» se identifica por tanto con la propia revelación de Dios a la humanidad. Lo que se ha dado a conocer a los hombres es la Palabra, el Logos, el Verbo, la vida eterna... términos todos que remiten a la idea central y fundadora: la persona de Jesucristo. Toda la vida de Dios es revelada en la persona de Jesús; la Trinidad se expresa en las palabras y gestos de Jesús de Nazaret. Él es el revelador del Padre y, al mismo tiempo, su revelación. Esta no se realiza solo por su predicación, sino también a través de los gestos que hace. La predicación por sí sola no basta; exige ser acompañada por los signos que confirman su eficacia plena. La «voz» que en el pasado se hacía oír tiene ahora un contenido y se hace «palabra». Retomando la hermosa expresión de san Agustín: Juan Bautista es «voz», mientras que Jesús es la «palabra». En efecto, solo él encierra en sí mismo la voz, el contenido de la palabra y el sentido que esta posee; es el Logos. El hecho fundamental que desbarata la historia dándole una orientación distinta es precisamente esto: Dios habla a la humanidad de manera plena y definitiva a través de Jesucristo.

La revelación asume por tanto la característica de un verdadero coloquio que Dios realiza con los hombres a través de Jesucristo, Palabra hecha carne. El propio orden que es utilizado por los padres conciliares es significativo para la correcta interpretación de la constitución: en primer lugar, está Dios en su libertad que escoge el momento y el modo en el que revelar el misterio de su vida. Luego sigue la persona de Jesucristo que constituye el culmen de la revelación porque Dios habla de una vez por todas a los hombres haciéndose él mismo hombre y utilizando el lenguaje humano. Por último, la atención se pone en el hombre, destinatario de la revelación, porque está llamado a la vida de comunión con Dios, es decir, a su salvación. No es posible invertir este orden; equivaldría a socavar desde dentro el acontecimiento de

la revelación tal y como es presentado por el Concilio. La originalidad de la Palabra de Dios no puede estar sometida a la interpretación de los hombres. Dios ha de permanecer en su esfera de libertad y, por tanto, elegir y decidir qué revelar y cómo hacerlo. Si Dios quiere revelarse es porque quiere comunicar algo que los hombres por sí mismos no podrían conocer jamás. Esta primacía no puede ser mermada por la presunción humana.

3. Jesús, el cumplimiento de la revelación

El Nuevo Testamento presenta aspectos muy originales cuando trata el tema de la «palabra». El término hebreo *dabàr* se traduce en griego con la palabra *lógos*. El evangelista Juan se hace intérprete de la novedad absoluta que es introducida cuando abre su evangelio con esta expresión: «En el principio existía el Verbo, y el Verbo estaba junto a Dios, y el Verbo era Dios» (Jn 1,1). Un texto explosivo porque manifiesta una unicidad de la que no hay referencias en toda la literatura precedente. Las interpretaciones a lo largo de estos dos mil años son tantas y tales que confirman la riqueza inagotable que encierra el término de *lógos* aplicado a Jesús de Nazaret. El intento de expresar en términos humanos el culmen del misterio del Logos se concentra en tres expresiones: Dios se revela, permite alcanzar no solo el conocimiento de su íntima naturaleza e invita a la comunión de vida con él.

El prólogo de Juan manifiesta una originalidad irrefutable con los escritos anteriores porque aquí el Logos se encarna y se hace hombre. En la personificación del Logos se hace evidente la fe de la comunidad primitiva que había tocado con la mano la presencia del Hijo de Dios en Jesús de Nazaret y su papel de revelador del Padre. La decisión del Logos de hacerse «carne» corresponde a la última posibilidad ofrecida a los hombres para conocer la verdad sobre Dios. Jesús de Nazaret, real y plena «Palabra de Dios», se somete a la experiencia humana y se convierte en «lenguaje» de revelación. Por lo tanto, se puede afirmar que hubo un tiempo en el que la «Palabra de Dios» fue niña, adolescente, joven y adulta, revelando en sus modos correspondientes

el único rostro del Padre. La globalidad de esta «Palabra», la que ha quedado definitivamente escrita y la gran parte que no fue puesta por escrito, es lo que constituye para nosotros la revelación de Dios. En las palabras y los gestos de Jesús de Nazaret, Dios encuentra al hombre de la forma humanamente más expresiva y comprensible. Respeta en todo la complejidad del lenguaje humano porque es hombre entre los hombres, pero añade algo que parece paradójico: el carácter de definitivo. Solo él puede afirmar: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt 24,35).

Su Palabra es el criterio último para acceder al misterio de Dios y cada uno se juega su propia vida al aceptarla o rechazarla. Una vez más, el evangelista Juan permite acceder a esta interpretación. Hace girar su evangelio en torno al tema de la fe o la incredulidad a través de la acogida o el rechazo del Hijo de Dios. Dios se encuentra verdaderamente en el Logos que se hace hombre y la existencia personal encuentra la luz para comprender su propio enigma existencial. La referencia al hecho de que Dios viene a «habitar» por medio de su Logos en medio de los hombres consolida la idea de su presencia permanente. La encarnación es un acontecimiento único e irrepetible, pero sus efectos permanecen para revelar la constante cercanía de Dios con la humanidad. La Palabra con su carga reveladora permanece hasta el final de los tiempos mostrando siempre el rostro misericordioso del Padre.

Es interesante observar cómo, en el propio lenguaje, Jesús incita a descubrir las características fundamentales de la revelación. Basta con analizar las tres formas estructurales del lenguaje personal para descubrir el uso que Jesús hace de él para su revelación. La palabra expresa (yo), interpela (tú) y cuenta (ello). Jesús habla de sí mismo en primera persona, afirmando contenidos que a primera vista parecen producidos por una forma de arrogancia, pero que en cambio remiten a todo lo oído y visto del Padre. Además, manifiesta abiertamente la petición de decidirse por él y seguirlo porque es consciente de ser la última respuesta a la pregunta del sentido de la vida. Por último, con su vida cuenta y explica la vida de la Trinidad como misterio de amor que nunca tendrá fin. La revelación se hace así comprensible al hombre,

porque al iluminar el misterio de Dios cada hombre es llevado al centro de sí mismo, a su misterio, que percibe y comprende.

Por lo tanto, el *lógos* de Juan es mucho más que una «palabra»: es la persona divina que en un determinado momento de la historia de la salvación se hace hombre y sigue siendo Dios. Su presencia en medio de nosotros expresa la cercanía de Dios y la oferta de acoger en nosotros la vida divina como condición para una existencia en comunión con el Padre y los hermanos. Después de haberse manifestado a sí mismo de tantos modos distintos a lo largo de la historia, se revela en Jesucristo en toda su plenitud. No existe ninguna posibilidad de comparación con las expresiones precedentes porque Jesús habla directamente la lengua de Dios y la de los hombres. Es al mismo tiempo revelador y revelación. En él se reconoce la síntesis para alcanzar el misterio de Dios que nunca se expresó y que en el futuro tampoco podrá ser expresada. La *Dei Verbum* lo afirma con una forma propiamente original diciendo:

Jesucristo, pues, el Verbo hecho carne, «hombre enviado, a los hombres», «habla palabras de Dios» y lleva a cabo la obra de la salvación que el Padre le confió. Por tanto, Jesucristo —ver al cual es ver al Padre— con su total presencia y manifestación personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos y, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, cumple y completa la revelación (DV 4).

Por lo tanto, toda la vida de Jesucristo es revelación de Dios. Más allá de su palabra y de sus signos no es posible encontrar ningún conocimiento coherente del misterio de Dios. Por este motivo, no resulta presuntuoso afirmar que, después de Jesucristo, ninguna otra revelación podría nunca añadir o quitar algo de lo que él reveló. Implicándose él mismo directamente en el Hijo, Dios no quiere expresar ninguna otra forma con la que revelar su misterio de amor y su proyecto de salvación. El carácter irreversible de la revelación se conjuga por tanto con su carácter definitivo. A nadie se podrá pedir ya que dé su consentimiento de fe para servirse de otras presuntas revelaciones. Si tuviera que ocurrir, solo podrían ser conformes a la única revelación

de Jesucristo y juzgadas por esta para comprobar si aportan una contribución a la vida de fe de la Iglesia.

II. LA PALABRA ESCRITA

1. La única fuente

Cuando se habla de la revelación, se ha de plantear una pregunta: ¿cuáles son las fuentes para conocer que Dios se ha revelado de verdad? La *Dei Verbum* no renuncia a este interrogante. Al contrario, presenta una respuesta que permite comprobar no solo la superación de siglos de invectiva teológica, sino sobre todo la originalidad peculiar surgida del Concilio, en particular si se compara con los concilios de Trento y del Vaticano I. La teología anterior identificaba dos fuentes a las que hacer referencia: la Sagrada Escritura y la tradición. El gran problema que nunca se había resuelto era el de comprender la manera en la que ambas fuentes se comunicaban entre ellas y la medida en la que contenían la revelación. Las respuestas eran de lo más variadas. Alguno defendía que una parte estaba contenida en la Sagrada Escritura y la otra parte en la tradición, haciendo que surgieran posteriores interrogantes sobre la consistencia del contenido revelado en una y otra. En resumen, un embrollo que parecía imposible de resolver poniendo de hecho una fractura en la propia revelación. Recuperando la tradición patristica y medieval, la *Dei Verbum* efectúa un verdadero paso hacia delante y propone la unicidad de la fuente. La Sagrada Escritura y la tradición son la única Palabra de Dios transmitida de formas diferentes.

Una vez más, la constitución sorprende porque hace que todo se apoye en la Palabra de Dios. Esta no puede ser identificada con la sola Escritura; si se hiciera, se daría un empobrecimiento de la revelación y tendría consecuencias nocivas también para la vida de la Iglesia. Para comprender el desafío, es necesario analizar el lenguaje utilizado por la *Dei Verbum*. Quien quiera aventurarse en este ejercicio descubrirá algo extremadamente interesante. Los dos términos que siempre se utilizan para describir la Sagrada Escritura y la tradición nunca hacen referencia

a algo «escrito». Cuando se define la Sagrada Escritura, se dice que es «palabra» (*locutio* en latín), es decir, algo que es dicho y no que es escrito. Utilizando este término es claro que los padres conciliares pensaban en el modo en el que Dios se había revelado; a saber, con su «palabra» y no escribiendo algo. Cuando se describe la tradición, es decir, la transmisión del Evangelio, se utiliza el término «Palabra» (*verbum* en latín).

Como se puede apreciar, en ambos casos se utiliza una terminología que indica una realidad viva, en movimiento, como es típico de la palabra. Lo que la constitución quiere indicar es que la Sagrada Escritura vive en la vida de la Iglesia que la hace siempre actual con su anuncio y nunca se cansa de volver a proponerla como Palabra inmutable de revelación, mediante la cual Dios no cesa de hacer oír su voz para introducir a los creyentes en toda la verdad. Lo mismo es dicho por la tradición, que consiste en una transmisión viva de los hechos, acontecimientos, palabras, ritos, gestos y costumbres que han sido comunicados oralmente desde el tiempo de los apóstoles. Por otra parte, todos saben que los contenidos de los evangelios fueron transmitidos oralmente antes de ser puestos por escrito, fueron custodiados en la memoria y transmitidos de una comunidad a otra según las circunstancias en las que vivía cada una de ellas. En resumen, la «palabra» permite una vez más evidenciar la dimensión dinámica de la revelación que nunca podrá ser pensada como si fuera un fósil de épocas remotas.

En este contexto, resulta útil citar la reflexión que Tomás de Aquino hacía en su *Suma teológica* precisamente en referencia a la cuestión de por qué Jesús no había escrito nada. En su respuesta, santo Tomás hace que surja el sentido profundo de la comprensión de la revelación como Palabra de Dios. En efecto, dice que Jesús no escribió al menos por tres motivos: sobre todo, porque era un gran maestro y como tal quería que sus enseñanzas se imprimieran en el corazón de sus discípulos. Además, por su profundidad no habría podido encontrar en la escritura un espacio adecuado a la riqueza que posee. Por último, para que se creara un orden en la transmisión: de él a sus discípulos y de estos a todos por medio de las formas que habrían encontrado para dar un orden a sus enseñanzas (*Suma teológica* III, q.42 a.4). Las

motivaciones del gran teólogo tienen un alcance que aun en la actualidad ha sido subrayado en recientes reflexiones filosóficas. Pensamos, por ejemplo, en el tema de la «jaula del lenguaje» con la que Ludwig Wittgenstein describe la imposibilidad que tiene el lenguaje para decir todo; o en la eficacia que cada enseñanza auténtica produce en las personas llevándolas a reflexionar y, por tanto, a conservar en sí mismas la enseñanza recibida. El hecho de que Jesús no hubiera escrito nada conserva firme el carácter vivo de su palabra y no deja espacio a ninguna forma de fundamentalismo. Solo en este punto se cierra el círculo del carácter relacional de la Palabra de Dios: la revelación es confiada a la Iglesia, la cual, a través del ministerio «vivo» de los sucesores de los apóstoles, no solo la transmite, sino que la interpreta «auténticamente [...] enseñando solamente lo que le ha sido confiado» (DV 10). En resumen, la Palabra de Dios vive de una unidad inseparable que permite ver la Sagrada Escritura, la tradición y el magisterio como una fuente perenne a la que ir para conocer la verdad de la revelación.

Como se puede observar, la gran y justa preocupación de la *Dei Verbum* es la de resaltar el carácter vivo de la «Palabra de Dios» que compromete la fe de la Iglesia y de los creyentes. En virtud de lo cual, conviene subrayar que el cristianismo nunca podrá ser identificado como «religión del libro». Esta expresión no es correcta porque se corre el grave riesgo de reducir todo a la Sagrada Escritura. Evidentemente, para la Iglesia esta sigue siendo junto con la tradición la «regla suprema de su fe» (DV 21), con lo que exige que no se la reduzca solo al texto escrito. La Palabra posee una primacía tal que no permite ningún tipo de equívoco y salvaguarda la fe de caer en formas de fundamentalismo siempre presentes cuando solo se hace referencia al texto escrito.

2. La Palabra entra en las culturas

En este contexto, surge el problema inherente de la inculturación al que a menudo se hace referencia como principio al que atenerse a la hora de actualizar la revelación en los diversos contextos en los que es anunciado el Evangelio. La entrada de la

Palabra de Dios en las culturas es un hecho que acompaña desde siempre la historia de la evangelización. Se pueden sacar en estos dos mil años aspectos positivos de intuiciones y realizaciones que han llevado a una maduración de la cultura universal. Pero tampoco han faltado hechos inquietantes que han comprometido la acción misionera. La inculturación es una condición de la que no se puede prescindir, de lo contrario sufriría la eficacia de la predicación. La valoración de la cultura a la que llega el anuncio cristiano es un criterio fundamental porque lleva a reconocer ante todo los aspectos positivos que, en cualquier caso, son «semillas del Verbo» impresas en todas partes para consentir la recepción de la propuesta cristiana. A partir de estos elementos comunes se abre un diálogo fecundo que permite superar los obstáculos y alcanzar objetivos que permitan una real maduración de la cultura.

En cualquier caso, se impone la exigencia de comprender los criterios a los que necesita referirse la nueva vía de evangelización. Por una parte, es evidente que se ha de reconocer que Jesús ha asumido las formas expresivas de la historia y de la cultura de su tiempo. Pero es igualmente cierto que Jesús imprimió en la historia un lenguaje que a menudo estaba en absoluta discontinuidad con la cultura de su tiempo, lo que significa que era consciente de introducir con su comportamiento novedades que tenían un genuino valor revelador. Este lenguaje de Jesús no puede ser modificado hoy en nombre de un respeto a las culturas sin invertir la primacía de la Palabra de Dios a favor de la interpretación de los hombres. Habría muchos ejemplos, pero algunos pueden ayudar a comprender el gran desafío que esconden.

Es de todos conocida la concepción de los judíos con respecto a la sangre. En ella está presente la vida que, junto a la carne, define los aspectos esenciales de la antropología del antiguo pueblo judío. En esta convicción se fundamenta la prohibición absoluta de alimentarse con la sangre (cf. Gen 9,4; Lev 3,17; 7,26; 17,10-14). Como la vida del hombre reside en la sangre, el verterla equivale a gritar venganza porque da testimonio de la violencia que suprime la vida. A pesar de esta comprensión, Jesús no dudó en utilizar expresiones que chocaban completamente con la mentalidad común de sus contemporáneos: «El que

come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día. Mi carne es verdadera comida, y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre habita en mí y yo en él» (Jn 6,54-56). El lenguaje es realmente paradójico; sin embargo, este expresa el pensamiento y el actuar de Jesús: cada vez que se bebe el vino consagrado, se bebe la sangre del Señor. Este lenguaje, aun en su carácter incomprensible, fue asumido y se hizo normativo porque el mismo Jesús lo había utilizado. ¿Quién podría cambiar el pan y el vino para celebrar la santa eucaristía con otras sustancias más próximas a la cultura de un pueblo sin pretender modificar un elemento constituyente de la revelación? Lo mismo sucede con la oración del padrenuestro. ¿Alguien podría asumir la arrogancia de modificar la invocación «Padre» con «Madre» u otro término para ir al encuentro de un diálogo fantasmal, sin pensar que modifica el propio lenguaje con el que Jesús habló de Dios? En resumen, nadie puede cambiar la novedad de la revelación como aparece en el lenguaje directo de Jesús sin asumir una insolencia que primero destruiría a quien la hiciera, además de hacer que resultara vano el acontecimiento de la revelación en su originalidad.

Quizá puede ser útil la reflexión que san Juan Pablo II hacía a este propósito, subrayando las cualidades y los límites de la cultura en referencia a la revelación: «Una cultura nunca puede ser criterio de juicio y menos aún criterio último de verdad en relación con la revelación de Dios. El Evangelio no es contrario a una u otra cultura como si, entrando en contacto con ella, quisiera privarla de lo que le pertenece obligándola a asumir formas extrínsecas no conformes a la misma. Al contrario, el anuncio que el creyente lleva al mundo y a las culturas es una forma real de liberación de los desórdenes introducidos por el pecado y, al mismo tiempo, una llamada a la verdad plena. En este encuentro, las culturas no solo no se ven privadas de nada, sino que, por el contrario, son animadas a abrirse a la novedad de la verdad evangélica recibiendo incentivos para ulteriores desarrollos» (*Fides et ratio*, 71). La Palabra de Dios, por lo tanto, ha de permanecer en su impronta original, única e inagotable del sentido que Jesús le imprimió con toda su Persona en el querer revelar al Padre y ofrecer la salvación.

III. LA RESPUESTA A LA PALABRA DE DIOS

1. La escucha

Cuando Dios habla, la primera respuesta que pide es el silencio de la escucha. Resulta evidente y, sin embargo, es un tema importante no solo para la fe, sino en general para la cultura contemporánea. En nuestros días parece que prevalece, sobre todo en los debates que tienden a conseguir tanto público, una forma de expresión que favorece la interrupción, la superposición, etc. con el intento de impedir al interlocutor expresar su pensamiento. El fenómeno atestigua un movimiento de no escucha del otro. Se para en una palabra sin considerar el contexto; o bien, pretende haber comprendido ya la intención del interlocutor y por lo tanto contrapone su propia versión. Donde se ha teorizado la primacía de la opinión sobre la verdad, es evidente que también entra en discusión el respeto por las posturas de los demás. Cuando todo se pone al mismo nivel, sin una jerarquía de juicio que nace de la relación con la verdad, es obvio que crezca la arrogancia del más astuto o de quien posee mejor dialéctica. Todo esto no significa, como algunos opinan cruelmente, que se haya alcanzado un alto nivel de «democracia», donde cada uno piensa y dice lo que considera con tal de que no cause daño a nadie. De hecho, el primer daño que se hace es a uno mismo: embebido de subjetivismo, ya no se es capaz de distinguir el bien del mal.

La *Dei Verbum*, desde sus primeras palabras, permite descubrir el valor del silencio como condición necesaria para que la «palabra» tenga su valor y alcance su significado. «Escuchando religiosamente la Palabra de Dios y proclamándola confiadamente» (DV 1), da testimonio de la respuesta coherente ante la revelación. Nunca se considerará lo suficiente el valor del silencio. No ha de confundirse con la ausencia de palabras, sino que se identifica con la voluntad de recibir de la mejor forma posible aquello que se dice. La Sagrada Escritura es tan rica que podría ser definida fácilmente como el libro del «silencio de Dios». Precisamente así. Para descubrir la riqueza contenida en los textos sagrados, es fundamental el silencio que encierran porque abren horizontes inesperados bajo la acción del Espíritu Santo. Se hizo artífice de

esta dimensión el obispo Ignacio, primer sucesor de san Pedro en la Iglesia de Antioquía, cuando escribe: «Más vale callar y ser que hablar y no ser. Está bien enseñar, si aquel que habla hace. No hay, pues, más que un solo maestro, aquel que ha hablado y todo ha sido hecho y las cosas que ha hecho en el silencio son dignas de su Padre. Aquel que posee en verdad la palabra de Jesús puede entender también su silencio, a fin de ser perfecto, a fin de obrar por su palabra y hacerse conocido por su silencio» (IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Efesios* XV, 1-2).

Es necesario responder a la Palabra de Dios que es desvelada con la fe que acoge en sí misma el misterio de Dios. La constitución habla de «obediencia de la fe» (DV 5). La obediencia es la otra cara de la escucha. En el lenguaje de Pablo, ambos términos explicitan su pensamiento sobre la fe. El apóstol está convencido que se puede llegar a la fe si se acoge su predicación que encuentra su fundamento en la propia Palabra del Señor. En resumen, con la fe, el creyente se abandona en Dios plenamente, con todo su ser, y cree que la Palabra que le es dirigida proviene verdaderamente de Dios para salvarlo.

De todos modos, no se puede olvidar que la Iglesia es la primera en ser llamada a acoger, escuchar y creer en la revelación. Henri de Lubac (1896-1991), un gran teólogo que fue nombrado experto en el Concilio trabajando también en la redacción de la *Dei Verbum*, comentaba:

Estas dos primeras palabras que darán el nombre a la constitución doctrinal sobre la revelación divina, resumen con gran exactitud su objeto. Se trata de la Palabra de Dios. En el texto oficial, son escritas en mayúsculas: por lo tanto, no se puede precisar si designan la Palabra de Dios en general, en un sentido incluso más o menos abstracto, o si en cambio indican ya directamente al jinete blanco del Apocalipsis que lleva el nombre de Palabra de Dios y que tiene una espada en su boca, la Palabra personal, Palabra de vida (Ap 19,3; Jn 1,1), única Palabra del Padre, «Sabiduría viviente e Hijo de Dios» (ORÍGENES, *Contra Celso*, 1, 3), «Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser...» (Heb 1,3), en resumen, Cristo Jesús. Quizá convenga también dejarlo en su indeterminación, porque la continuación de la constitución no tardará en aclararlo (*La rivelazione divina*, Milán 1985, 8).

Ya quiera *Dei Verbum* indicar un significado o el otro indicado por el teólogo, lo que aparece de nuevo es el silencio al que que la Iglesia está llamada a poner ante la revelación.

Revelando el misterio de la propia existencia personal, Dios abre a la vida de comunión con él. Esta es la verdad profunda de la revelación. Solo quien acoge al Logos y tiene familiaridad con la Palabra de Dios puede convertirse en anunciante veraz y creíble. Resulta claro por qué Pablo puede escribir a los efesios que «ya no sois extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos, y miembros de la familia de Dios» (Ef 2,19). La comunión que se crea es don y ofrenda de salvación que encuentra su culmen en el misterio pascual de Jesús muerto y resucitado. Esta comunión de vida no es una teoría ni cede el paso a la retórica. Es la condición fundamental exigida a la Iglesia no solo en su relación con Dios, sino en virtud de esta como criterio y estilo de vida para todos los creyentes en Cristo. Es lo que se trasluce de la constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* cuando afirma: «Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente» (LG 9).

La revelación, por tanto, es la Palabra de Dios dirigida a la Iglesia que en el silencio de la escucha debe crear unas condiciones de respuesta coherente a la oferta que se le presenta. Cuando Cristo habla con su esposa, la Iglesia, espera de ella la reacción adecuada para ser en el mundo «sacramento, o sea signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

2. La triple respuesta

Se pueden esquematizar brevemente tres respuestas que realiza la Iglesia. La primera que resulta evidente consiste en *narrar*. La Palabra de Dios cuenta las distintas circunstancias que constituyen el acontecimiento de la salvación. No se ha de pensar que la narración sea solo una técnica literaria; de hecho, mientras la Iglesia anuncia la Palabra de Dios narrando las distintas fases de

la historia de la salvación, al mismo tiempo tiene que implicar al interlocutor para que responda con la fe. Es propio de la narración la esfera de la implicación y la petición de participar. Sin este horizonte narrativo, nos encontraríamos ante una separación entre el acontecimiento de la revelación y la vida personal de cada uno; no se trataría a nivel existencial y sería ajena a la llamada, privando entonces del carácter salvífico. El valor narrativo de la Palabra no impide ver en ella su forma normativa para la vida de la Iglesia. Aquí, en la unidad básica que une el acontecimiento con su significado, se ven expresadas las circunstancias de cada hombre. El carácter histórico de la Palabra de Dios impone verificar que las expectativas de la criatura encuentran respuesta en el momento en que Dios habla y se deja involucrar en la vida cotidiana llevando a término el sentido de la existencia.

Un segundo elemento consiste en *evocar*. Esto es característico del lenguaje litúrgico cuando la Iglesia se encuentra ante el misterio y comprende el límite de las propias palabras y la imposibilidad de poder decir todo. Aquí surge la conciencia de evocar y meterse principalmente en los signos que expresan lo que dicen. No se ha de minusvalorar el hecho de que la *Dei Verbum* crea un paralelo entre la Sagrada Escritura y la eucaristía. Este paralelismo gira en torno a la imagen del «sustento» del que la Iglesia se convierte la responsable en primera persona. La veneración de las Escrituras Sagradas en cuanto Palabra de Dios no se han de comprender como un simple acto formal que pone los textos en un espacio cultural de respeto. Lo que se dice es mucho más. La veneración implica la exigencia de comprender que esa Palabra es regla suprema de la fe que es celebrada. En el contexto litúrgico, la Palabra de Dios, que es proclamada de manera eficaz, evoca la exigencia de una escucha siempre nueva y principalmente capaz de conformar la vida de los creyentes a la «voz del Espíritu».

Una última reacción se expresa en la *performatividad*. El lenguaje performativo cuando es pronunciado obliga por su naturaleza a cada uno a estar involucrado y comprometido en lo que dice. La Palabra de Dios es un lenguaje performativo. Como se ha visto, es una Palabra que crea y transforma. La performatividad de la Palabra involucra también al creyente cuando la escucha

porque se siente llamado a ponerse a seguir a Cristo convirtiéndose en su discípulo. La *Dei Verbum* lo recuerda cuando afirma: «En los libros sagrados el Padre que está en los cielos sale lleno de amor al encuentro de sus hijos y con ellos entabla conversación; tan grande es la fuerza y potencia que encierra la Palabra de Dios que es para la Iglesia sustento y vigor, y para los hijos de la Iglesia, fortaleza de la fe, alimento del alma, fuente pura y perenne de vida espiritual» (DV 21). La llamada a ser testigos veraces de la Palabra de Dios compromete sobre todo a la Iglesia para que, al anunciar el Evangelio, sea siempre fiel a su Señor y viva de manera coherente con su llamada. Pero también cada creyente ha de estar implicado porque es consciente de ser signo visible y tangible del amor de Dios que transforma la existencia.

IV. LA PALABRA DE DIOS CORRE

1. La carrera

La *Dei Verbum* tiene de vez en cuando pasajes poéticos. No es para maravillarse. Al fin y al cabo, la poesía y el arte son el lenguaje que expresa de modo coherente el misterio, evocando pensamientos y contenidos a los que la razón por sí sola no llegaría a responder. En este horizonte se inserta también la conclusión de la constitución conciliar cuando escribe:

Así, pues, mediante la lectura y el estudio de los sagrados libros, «la Palabra de Dios corra y sea glorificada» (2 Tes 3,1); y el tesoro de la revelación, confiado a la Iglesia, llene cada vez más los corazones de los hombres. Igual que la vida de la Iglesia recibe su crecimiento a partir de la asidua frecuentación del misterio eucarístico, así es lícito esperar un nuevo impulso de la vida espiritual a partir de la crecida veneración de la Palabra de Dios, que «permanece eternamente» (Is 40,8; 1 Pe 1,23-25) (DV 26).

La cita del texto de Pablo en su segunda Carta a los Tesalonicenses permite comprobar la descripción de la Palabra de Dios en forma personificada, como si esta pudiera realizar una carrera.

En varias ocasiones, los textos del Nuevo Testamento recurren a la imagen de la carrera. Esta referencia quiere evocar el entusiasmo y la prisa por llevar la Palabra de Dios a todos. Entre otros, un ejemplo que aparece en los Hechos de los Apóstoles es sintomático. Se refiere al diácono Felipe que estaba «sentado» en su casa; el Espíritu le pide que «vaya al encuentro» del etíope que regresaba a casa desde Jerusalén y estaba leyendo el libro del profeta Isaías sin llegar a comprender a fondo su sentido. Felipe no se hace repetir dos veces la invitación y, sin esperar a que el Espíritu deje de hablar, «corre» hacia el etíope para anunciarle la salvación y bautizarlo (cf. Hch 8,26-31).

El tema de la carrera recuerda lo que sucedió al día siguiente del anuncio pascual. El evangelista cuenta que, ante la preocupación de María Magdalena por haber visto que estaba desplazada la piedra del sepulcro, Pedro y Juan fueron corriendo al sepulcro (cf. Jn 20,1-10). El texto es conocido y la carrera de Pedro y Juan no se aleja de la que cada creyente está llamado a hacer para dar testimonio de la resurrección, desde el momento en que se compromete seriamente en la experiencia de la fe. El evangelio parece querer imprimir un sentido especial al correr más rápido de Juan y al más lento de Pedro: ambos corren, pero uno llega antes que el otro. No nos alejamos mucho de su sentido si interpretamos que la carrera del apóstol más joven es el signo del amor que hace que descubra el primero la novedad que esconde la Pascua. Pedro, y con él toda la institución que representa, es más lento. Cargado probablemente con el peso de la autoridad y del servicio diario que ha de rendir, le cuesta más respirar y su retraso ralentiza la toma de conciencia de la novedad pascual. En cualquier caso, se confirma que el amor llega siempre antes e intuye que el misterio del sepulcro vacío es solo el preludio para un testimonio que cambiará la naturaleza de la historia. Precisamente porque ama, Juan no entra inmediatamente al sepulcro; espera que lo alcance también Pedro para que pueda ser él el primero en franquear el umbral y comprender lo sucedido, convirtiéndose así en el primer testigo. La carrera de ambos es desigual por la edad, pero el fin sí es idéntico: la maravilla y el estupor ante el sepulcro vacío se transforman en un ansia de comunicar sin parangón alguno. Desde Jerusalén

hasta Roma, la carrera de Pedro y Juan no conocerá ya ningún descanso. Su «no podemos menos de contar lo que hemos visto y oído» (Hch 4,20), pronunciado ante los jefes de los sacerdotes y los ancianos del pueblo que prometían liberarlos si dejaban de anunciar la resurrección de Jesús, es testimonio de una fe que será el fundamento perenne del kerigma. Hasta el don total de la vida, los apóstoles y discípulos del resucitado serán llamados a hacer suyas las palabras de Pablo cuando escribe: «Deseábamos entregaros no solo el Evangelio de Dios, sino hasta nuestras propias personas» (1 Tes 2,8), para dar testimonio al mundo de un hecho que tiene algo de irreal, pero que, sin embargo, es el inicio de una ininterrumpida historia de evangelización que permanece hasta nuestros días.

2. La evangelización

La *Dei Verbum*, al presentar el gran tema de la Palabra de Dios, se convierte asimismo en una provocación para reflexionar sobre la propia misión de la Iglesia y del creyente: la evangelización. Una parte de la constitución lo afirma sin medias tintas:

Y así Dios, que antaño habló, conversa sin interrupción con la Esposa de su Hijo amado; y el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo, conduce a los creyentes a toda la verdad y hace que la palabra de Cristo habite abundantemente en ellos (DV 8).

Este apremio de clara impronta misionera provoca en los creyentes una doble reflexión.

La primera es la invitación a tomar en serio el valor de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia. La Sagrada Escritura no puede ser el libro más vendido en el mundo y al mismo tiempo el que más polvo acumula en las estanterías de casa. No basta con tener la Biblia si esta no se convierte en una Palabra que impulsa cada día a los creyentes a dejarse plasmar en ella para orientar cristianamente su vida. «Ignorar la Escritura es ignorar a Cristo», afirmaba con razón san Jerónimo. No se puede negar

que, como consecuencia de la constitución conciliar, han surgido en el mundo muchas iniciativas para animar a los bautizados a retomar la Sagrada Escritura para dar fundamento y soporte a la fe. El «Domingo de la Palabra de Dios», instituido por el papa Francisco en la carta apostólica *Aperuit ilis* (2019), es realmente una respuesta a la solicitud de la *Dei Verbum*, pero todavía se requiere mucho trabajo y entusiasmo para que puedan renacer en los cristianos el interés y la pasión por arraigar su vida en la Palabra de Dios. Esta Palabra ha de difundirse entre las personas, los pueblos, las calles de nuestras ciudades, entrar en nuestras casas y encontrar allí el espacio de escucha y acogida para que traiga la salvación. Solo en la medida en que se consiga permitir un verdadero y coherente coloquio con la Palabra de Dios, con asiduidad, cada creyente habrá desempeñado el servicio que le es debido por el bautismo. Cada creyente en Cristo, en efecto, es diácono de esta Palabra, está llamado a servirla con obediencia fiel y libre.

Una segunda reflexión no menos importante deriva de este texto de la *Dei Verbum* y concierne a la exigencia verídica de la Palabra de Dios. Se ha demostrado ampliamente cómo está omnipresente el tema de la verdad en los documentos conciliares. Así, la *Dei Verbum* plantea un nexo entre la Palabra de Dios y la verdad. Prescindir de esta íntima conexión equivaldría a malinterpretar no solo la totalidad del documento, sino el propio cristianismo y su intención de llevar al mundo la revelación definitiva de Dios a la humanidad con la encarnación de Jesucristo. Si la misión de la Iglesia prescindiese de la cuestión de la verdad, entonces su propuesta de fe no podría ser original. Lo que llevó a los apóstoles a salir en misión desde el principio, fue de hecho la convicción profunda de que el kerigma tenía en sí mismo tal carga de veracidad y salvación que no podía permanecer enclaustrada en el ámbito de un solo pueblo. El martirio de Esteban hizo entender a los Doce que las palabras de Jesús poseían un valor que sobrepasaba los confines de Israel y la acción misionera de Pablo sirvió para dar el impulso universal a la Iglesia naciente. En esta acción misionera no hay distinción alguna, todos son llamados a ser ministros de la Palabra y sus servidores en virtud del bautismo recibido.

Se tendría que plantear con fuerza y convicción este tema y sacar sus debidas conclusiones. En un periodo como el nuestro, en el que emerge un fuerte deseo de verdad en medio de un confuso relativismo y un flujo permanente de *fake news* alimentadas indudablemente por poderes influyentes, no es para nada evidente ni inútil volver la mirada a la Palabra de Dios como palabra de verdad. Solo con esta condición se puede llegar a percibir su novedad esencial y su valor insustituible para la vida. En la medida en que la Palabra de Dios es verdadera, se puede exigir la obediencia de la fe porque resulta creíble y digna de ser seguida. Como ya se ha visto en las páginas anteriores, cuando nos ponemos delante de la Palabra de Dios, lo que se realiza es un coloquio sincero entre dos «amigos», donde uno se siente provocado en lo que constituye la esencia de su propia existencia personal: la respuesta a la pregunta sobre el sentido de la vida. La Palabra de Dios permite realmente recibir la verdad sobre la propia vida y abre espacios de libertad inimaginables. Nadie puede encerrarse en sí mismo dentro de una fortaleza inaccesible porque corre el riesgo de no encontrar la felicidad y pierde la oportunidad de amar y ser amado. La Palabra de Dios ofrece horizontes de sentido que van más allá de nosotros mismos para llegar al misterio de amor que cada uno percibe como necesario e insustituible.

Se trata de comprender, por tanto, si la constitución conciliar ha dado realmente alas a la vida de la Iglesia para hacer de la Palabra de Dios su única fuente original a partir de la que todo ha de ser reglamentado. Los primeros que han de hacer un serio examen de conciencia son los obispos. Como enseña la *Dei Verbum*: «Este magisterio no está por encima de la Palabra de Dios sino a su servicio, enseñando solo lo que ha sido transmitido en cuanto que, por mandato divino y asistido por el Espíritu Santo, la escucha piadosamente, la custodia santamente y la expone fielmente; y obtiene de este único depósito de la fe todo lo que propone para ser creído como revelado por Dios» (DV 10). Inmersos diariamente en tantas cuestiones que a menudo no son las más esenciales, puede ocurrir que al final del día también el obispo deba preguntarse si su ministerio ha sido anunciar a Jesucristo y dar testimonio de él.

El lugar privilegiado para que la Iglesia pueda acoger la verdad profunda de la Palabra de Dios sigue siendo la eucaristía. Los padres conciliares, en la conclusión de la constitución, crearon intencionadamente por segunda vez un paralelismo entre la Palabra de Dios y el banquete eucarístico: «Igual que la vida de la Iglesia recibe su crecimiento a partir de la asidua frecuentación del misterio eucarístico, así es lícito esperar un nuevo impulso de la vida espiritual a partir de la crecida veneración de la Palabra de Dios» (DV 26). Parece que quieren decir que la Palabra de Dios trae consigo los efectos creativos que establecen el cuerpo místico. De hecho, esta es la realidad que permanece visible ante los ojos de nuestros coetáneos. La conciencia de ser signo visible de Cristo que sigue viviendo en el misterio eucarístico debería llevar a los creyentes a ser signo cada vez más fuerte de unidad, amor y llamada a la participación. Como la eucaristía alimenta la vida de la Iglesia para hacer que sea signo de la presencia de Cristo en el mundo hasta que vuelva, del mismo modo la Palabra de Dios ha de alimentar la vida de los creyentes para que su testimonio permanezca como forma creadora y visible de la vocación de transformar el mundo para convertirlo en una ciudad «fiable» para todos, donde cada uno se siente amado por el único e insuperable amor que proviene de la Trinidad.

CUADERNO 3
LA TRADICIÓN
(DV 7-10)

RINO FISICHELLA

I. EL VALOR DE LA TRADICIÓN

1. **La tradición como memoria viva**

La tradición es uno de los temas más importantes para entender el presente. Sin tradición no existiría la historia, no se podría comprender el momento que vivimos ni el futuro. Desgraciadamente, a menudo se confunde tradición con tradicionalismo y, en una cultura que tiene a dramatizar las partes contrarias, a hablar de conservadores y progresistas, derecha e izquierda, demócratas y republicanos... se tiende a deslegitimar al adversario, acusándolo de estar atado a la tradición en contraposición con las ideas aperturistas. No hay nada más peligroso que debatir sobre la tradición, porque esta no es en absoluto una elección conservadora, sino lo opuesto, un incentivo al verdadero progreso y desarrollo.

Vienen a mi mente con su carga de provocación las sabias palabras del filósofo:

La tradición es la fe viva de los muertos, el tradicionalismo es la fe muerta de los vivos. Y supongo que tendría que añadir que el tradicionalismo confiere así a la tradición una mala reputación (J. PELIKAN, *The Vindication of Tradition*, New Haven 1984, 65).

Es realmente así. Quien habla de tradición es etiquetado rápidamente como tradicionalista y ¡deja de existir! Demasiado

instrumental e ingenua la identificación para no pensar que quienes la hacen tienen una visión miope producida a menudo por la ignorancia. La tradición es condición de vida sin la cual no se da futuro. En la época de internet, todo esto resulta todavía más evidente. La cultura de lo inmediato, del «ahora mismo» está fagocitando a gran velocidad las categorías tradicionales del espacio y el tiempo para adentrarse en un contexto carente de referencias. La composición de un texto, solo por dar un ejemplo: sale nítido y pulido de la impresora después de haber dado a un simple botón. El desarrollo del pensamiento del autor durante la escritura, las correcciones aportadas y lo que podría comportar la comprobación de la dinámica impresa en el texto, todo está totalmente superado y anulado. Quienes estaban acostumbrados a remontar página a página para ver el progreso realizado por un autor, han de ceder el paso a otras formas de interpretación más rebuscadas que aún están por descubrir. Esto no quita que, también en la era de la inteligencia artificial y de una tecnología cada día más sofisticada, que conserva establemente cada cosa en la memoria de un ordenador, se pueda con mayor convicción rebatir la exigencia de una *memoria viva* que se haga partícipe de una transmisión dinámica del patrimonio del pasado.

En un contexto cultural cada vez más carente del sentido de la historia como maestra de vida, a la propia religión le resulta por lo menos inusual volver a proponer el valor normativo de la tradición. Y, sin embargo, precisamente en semejante marco surge todavía más la exigencia de una criteriología que habilite a conservar lo que merece la pena y a transmitir con mayor convicción lo que se ha recibido. Sería mortal ceder a las voces de sirena que se hacen oír con fuerza en una cultura tecnicista cada vez más imperante en el estilo de vida de las jóvenes generaciones. Se tendrá que explicar cómo es posible que un hombre cada vez más fascinado y sometido por la extensión de las diversas formas tecnológicas que lo llevan increíblemente a conectarse de forma inmediata de una parte a otra del planeta, se sienta sin embargo cada vez más solo, incapaz de verdaderas relaciones interpersonales y con nostalgia de tiempos y tradiciones de las que quizá solo ha oído hablar a sus abuelos. A esto hay que añadir el gran tema de la *memoria* que vive almacenada en un disco duro o en

una nube cada vez más evolucionada, capaz de recoger millones de datos que se utilizan a su debido momento. Es fácil imaginar lo que chirría esta dimensión con el concepto de *memoria viva*. En un disco todo es conservado de manera estática, sin ninguna forma de discernimiento y menos aún de creatividad, mientras que la *memoria viva* de la comunidad presagia dinamismo y es creadora de transmisión. En un contexto similar, mientras todo gira en torno a lo nuevo y lo creativo, proyectado hacia el futuro y bajo el dominio no contrastado del progreso, resulta contradictorio hablar de la fuerza normativa de la tradición. Sin embargo, nunca será rebatido con la debida convicción que una vez que se excluye el sentido profundo de la historia, la vida personal y social se aplanan en las formas ingenuas de repetitividad que vemos en esta era de la globalización. Es paradójico, pero real. La búsqueda de novedad comporta inevitablemente descubrir todo lo que se ha dado en el pasado.

Ser herederos de un patrimonio como es la tradición no tiene nada que ver con un reenvío a fórmulas perdidas, lenguajes esotéricos o ruinas esparcidas aquí y allá en la maraña de construcciones modernas. Saberse heredero del pasado implica la conciencia de una relación que crea continuidad con la historia precedente porque se ve débil, necesitado, pobre e impotente. Aquí está probablemente en juego de lleno la responsabilidad creativa que encuentra fundamento en el pasado, pero con la obligación de crear en el presente sin ceder a la nostalgia, sino más bien impregnados de esperanza. Permanecer relegados exclusivamente al pasado sería una jaula insostenible para quien es proyectado al *éschaton*. Por otra parte, transmitir no es un mero acto aburrido y nostálgico, sino un movimiento dinámico que mira al regreso de Cristo como propulsor de perenne novedad: «Mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis?» (Is 43,18).

Es propio del hombre transmitir los contenidos que forman parte de su historia. Transmitir es un acto típico de la cultura con la que se tiende a conservar los elementos que la caracterizan: la búsqueda, la reflexión, las expresiones materiales y espirituales más importantes. Todo concurre a formar un bagaje de experiencias que crean identidad y pertenencia y se expresan con distin-

tos lenguajes. A un hombre que vive en una constante tensión entre la propia finitud y el sentido de transcendencia, la tradición permite mantener viva esta aspiración y expresarla como fenómeno universal. Transmitir el contenido básico de la identidad de un pueblo significa calificar cada vez más el sentido de pertenencia a una misma cultura y, al mismo tiempo, hacerlo partícipe de un movimiento que va más allá de los propios confines para compartir un proceso más amplio y universal.

En este desarrollo entra con fuerza la necesidad de la tradición. Los pueblos se comunican entre ellos y la historia de cada uno se le da a conocer al otro creando una forma de complementariedad. El «lenguaje» es un instrumento esencial en este proceso en su acepción más amplia porque permite la comunicación y la transmisión de contenidos que crean una tradición. Con ella, cada uno se forma a sí mismo y forma su propia personalidad, se autocomprende inserto en una genealogía que lo ha preparado y que sigue condicionándolo, pero sobre todo descubre ser creador de nueva cultura y primer transmisor ante sus coetáneos. En resumen, sin tradición no se da ninguna posibilidad de comprenderse a sí mismos ni de comprender la historia. Con razón podía escribir Yves Congar:

Un ambiente existe solo gracias a los hombres y entre los hombres. La tradición como ambiente en el que recibimos el cristianismo y somos formados según sus principios, solo existe cuando es llevada por los que, habiéndola recibido, la viven y transmiten a los demás para que a su vez ellos la vivan... ¿Hemos pensado alguna vez lo que seríamos si fuéramos reducidos a contar solo con nosotros mismos? Seríamos una humanidad bien pobre que se consumiría en asegurarse las bases más elementales de subsistencia sin poder emprender nada grande [...]. ¡Nuestra fe sería muy pobre e incierta si nos encontráramos solos ante el texto bíblico! Y ¿quién lo habría dado, de dónde lo habríamos recibido, cómo lo habríamos encontrado? ¡Qué pobre sería, qué incierta sería nuestra comunión con Dios en Jesucristo si tuviéramos que construirla solos, a partir de nosotros solos sin ninguna iniciación materna, sin comunidad cristiana, sin Iglesia ni comunión de los santos! (*La Tradizione e la vita della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1983, 35-36).

De estas consideraciones se deduce que la tradición indica distintas experiencias humanas que son necesarias porque forman un patrimonio que necesita la humanidad para vivir y orientarse.

2. La tradición en la vida de la Iglesia

La Iglesia tiene su propia tradición. En muchos aspectos, se podría decir que todo lo que poseen los cristianos pertenece a la tradición y ha sido transmitido por la tradición. Una transmisión sobre todo oral que ha permitido la formación de los libros sagrados y de muchas otras praxis que en nuestros días siguen siendo signos fundadores de la fe. No se ha de olvidar que Jesucristo es el centro y el corazón palpitante de la fe cristiana, revelador del Padre por medio de quien recibimos al Espíritu Santo. El misterio de Dios Trinidad, amor misericordioso que invade la historia para llamarla a la comunión de vida con él, será siempre, hasta el final de los tiempos, la profesión de fe de los cristianos. Uno de los elementos fundamentales de los que vive la fe es su transmisión, que marca la historia cristiana de generación en generación. Esta transmisión se apoya en la confesión de fe inicial con la fórmula esencial: «Jesús es el Señor» (1 Cor 12,3); a lo largo de los siglos ha ido incrementándose hasta llegar a las grandes profesiones de fe que conocemos desde Nicea y Constantinopla hasta la de Pablo VI. Esta evolución ha sido posible gracias a la tradición que ha sabido mantener juntos y transmitir contenidos que en el tiempo se convertían en patrimonio de la fe de toda la Iglesia.

El Concilio ecuménico Vaticano II encaró con gran valentía el tema de la tradición en el segundo capítulo de la constitución *Dei Verbum*. Los padres conciliares supieron concentrar en pocos números un verdadero patrimonio de sabiduría, provocando con algunas novedades que hasta aquel momento estaban aún ocultas o sujetas a invectiva teológica entre los especialistas del ramo. Un gran impulso para recuperar la riqueza de este capítulo habría venido también por parte de Juan Pablo II en los decenios siguientes, cuando escribía en *Fides et ratio*:

Es muy significativo que, en el contexto actual, algunos filósofos sean promotores del descubrimiento del papel determinante de la tradición para una forma correcta de conocimiento. En efecto, la referencia a la tradición no es un mero recuerdo del pasado, sino que más bien constituye el reconocimiento de un patrimonio cultural de toda la humanidad. Es más, se podría decir que nosotros pertenecemos a la tradición y no podemos disponer de ella como queramos. Precisamente el tener las raíces en la tradición es lo que nos permite hoy poder expresar un pensamiento original, nuevo y proyectado hacia el futuro. Esta misma referencia es válida también sobre todo para la teología. No solo porque tiene la tradición viva de la Iglesia como fuente originaria, sino también porque, gracias a esto, debe ser capaz de recuperar tanto la profunda tradición teológica que ha marcado las épocas anteriores, como la perenne tradición de aquella filosofía que ha sabido superar por su verdadera sabiduría los límites del espacio y del tiempo (FR 85).

La intuición profunda de la *Dei Verbum* estriba en la unicidad de la fuente de la revelación que se encuentra en la Palabra de Dios. Como se puede estudiar en este documento, no existen dos fuentes por las que los cristianos conocen su fe, la Sagrada Escritura y la tradición, sino que surgen de una sola: la Palabra de Dios. Es importante retomar las enseñanzas de la *Dei Verbum* para verificar la visión viva y eficaz de la tradición. Los padres conciliares describieron sobre todo el hecho de la tradición como iniciativa de Dios quien, por un acto de bondad, quiso que todas las generaciones después de Jesucristo conocieran su Evangelio. Por este motivo, Jesús ordenó a sus doce apóstoles que dieran a conocer a todos la verdad sobre la revelación, dándoles la responsabilidad de transmitirla. Estos obedecieron fielmente al mandato del Señor y, con la «predicación oral comunicaron con ejemplos e instituciones lo que habían recibido por la palabra, por la convivencia y por las obras de Cristo, o habían aprendido por la inspiración del Espíritu Santo» (DV 7).

Por lo tanto, la tradición comporta en primer lugar la transmisión de la revelación que encuentra su cumplimiento en la persona de Jesús de Nazaret. Esta es la voluntad de Dios que, a través de esta viva transmisión, sigue actuando por el misterio

de la encarnación del Hijo de Dios y está presente en cada acción de la Iglesia. La Iglesia sigue dando la salvación a los hombres, evangelizando y haciendo eficaz su anuncio con la vida de los sacramentos, del mismo modo que Jesús realizaba la salvación revelando el amor del Padre. Transmitiendo el Evangelio de Cristo, la Iglesia hace evidente que su revelación permanece y continúa en el mundo como verdadero instrumento de salvación. Bien es cierto que la Iglesia no añade nada a lo que los apóstoles transmitieron: su obra de transmisión fiel comporta una inteligencia siempre nueva y fecunda del único misterio revelado. Por lo que se puede afirmar que para la *Dei Verbum*, la tradición trae consigo la predicación apostólica de la Palabra de Dios y la comunicación de los bienes divinos que hacen que el anuncio sea eficaz. Estos dos momentos son inseparables entre ellos y convierten la tradición en un aspecto fundamental para la vida de la Iglesia.

En esta fase, los apóstoles se convierten en los primeros ministros de la Palabra de Dios, la sirven reconociéndole una primacía sobre todo, incluso sobre el servicio a los pobres, como se lee en el libro de los Hechos de los Apóstoles: «Los Doce, convocando a la asamblea de los discípulos, dijeron: “No nos parece bien descuidar la Palabra de Dios para ocuparnos del servicio de las mesas. Por tanto, hermanos, escoged a siete de vosotros, hombres de buena fama, llenos de espíritu y de sabiduría, y los encargaremos de esta tarea: nosotros nos dedicaremos a la oración y al servicio de la Palabra”» (Hch 6,2-4). La obra de los apóstoles fue recoger las múltiples formas que habían caracterizado su convivencia con Jesús, es decir: las palabras, el comportamiento, las miradas, el ejemplo e incluso el silencio del Señor. No se limitaron a repetir las enseñanzas que ellos habían experimentado personalmente del Maestro. La obediencia al mandato del Señor se extendía también a dar respuesta a las distintas necesidades de la Iglesia que tomaban forma en las diferentes comunidades. Guiados por la oración y el consejo del Espíritu Santo fijaron también normas, ritos e instrumentos que, conforme a la voluntad de Jesucristo, permitían a la Iglesia anunciar fielmente su Evangelio y dar de él un testimonio coherente con su estilo de vida. Todo esto es la revelación que llega hasta nuestros días.

Después de algunos años, esta Palabra de Dios encontró también su forma escrita para que fuera para los creyentes el fundamento y la columna de la fe.

II. TRANSMITIR LA VERDAD DE FORMA VIVA

Para comprender totalmente el sentido de la tradición, pueden ser de ayuda dos textos que han inspirado mucho su correcta comprensión y su valor para la unidad de la Iglesia.

1. San Ireneo: la tradición de la verdad

El primero pertenece al obispo de Lyon, san Ireneo (ca. 130-202), nacido en Esmirna donde, desde joven, fue discípulo de Policarpo, el sucesor de san Juan. Es fácil entrever en su pensamiento la preocupación por la unidad del contenido de la fe, mientras se hacía evidente la tensión por la catolicidad de la Iglesia. Su referencia a la Iglesia de Roma, fundada por los apóstoles Pedro y Pablo, constituye la base para describir la verdadera tradición en oposición a la doctrina gnóstica. Para él, la predicación del kerigma y la fe recibida por los apóstoles sigue siendo transmitida por sus sucesores y discípulos; la Iglesia no hace otra cosa que transmitir fielmente todo lo que ha recibido porque todo esto constituye la «tradición de la verdad». Un pasaje clave permite de captar aún mejor su pensamiento:

La Iglesia, extendida por el orbe del universo hasta los confines de la tierra, recibió de los apóstoles y de sus discípulos la fe en un solo Dios y en un solo Jesucristo Hijo de Dios, encarnado por nuestra salvación, y en el Espíritu Santo. La Iglesia recibió esta predicación y esta fe, y, extendida por toda la tierra, la custodia con cuidado como si habitara en una sola casa. Conserva una misma fe, como si tuviese una sola alma y un solo corazón y la predica, enseña y transmite con una misma voz, como si no tuviese sino una sola boca. Ciertamente son diversas las lenguas, según las diversas regiones, pero la fuerza de

la tradición es una y la misma. Las iglesias de la Germania no creen de manera diversa ni transmiten otra doctrina diferente de la que predicán las de Hispania o las de los celtas, o las del Oriente, como las de Egipto o Libia, así como tampoco de las iglesias constituidas en el centro del mundo; sino que, así como el sol, que es una criatura de Dios, es uno y el mismo en todo el mundo, así también la luz, que es la predicación de la verdad, brilla en todas partes e ilumina a todos los seres humanos que quieren venir al conocimiento de la verdad (IRENEO DE LYON, *Adversus haereses* I, 9-10).

Como se deduce del texto, la unidad de la fe no está en peligro por ser profesada y vivida de forma diferente en la pluralidad de las culturas. Para Ireneo, la tradición ya está cristalizada en las Sagradas Escrituras, aunque no solo en ellas; estos textos necesitan también ser interpretados y la certeza de los cristianos de estar en la verdad proviene de la tradición de los apóstoles que constituye la fuente y el contexto más coherente para expresar la plenitud de la revelación. Por tanto, para Ireneo la tradición apostólica es la mediación verdadera y real entre Cristo y la Iglesia, es lo que permite la fe de los creyentes y que permanece a lo largo de los siglos como la «regla de la verdad».

Existe un problema de fondo: ¿cómo se puede aprender esta tradición en la actualidad? Se conoce la postura de los hermanos evangélicos que concluyen afirmando que solo se puede referir a la Sagrada Escritura. Según ellos, es ahí donde es posible encontrar todo lo que es necesario saber para la fe. Sin embargo, se ha de rebatir que también esta perspectiva es limitada. No se puede aislar la tradición de los apóstoles de la de las Iglesias que la escucharon y vivieron. Con su predicación expresaron mucho más de lo que pusieron por escrito y esto ha entrado a formar parte del patrimonio de fe de los cristianos. Lo que significa que la tradición apostólica está inserta dentro de una vivencia histórica que se ha desarrollado a lo largo de los siglos. Signo tangible de ello son las enseñanzas de los Padres de la Iglesia, las distintas fuentes litúrgicas que expresan la variedad de ritos, las reflexiones de los maestros y doctores de la Iglesia, la vida de santidad de hombres y mujeres que desde siempre han dado testimonio de su fe... En resumen, la Palabra de Dios es-

crita y transmitida es siempre mucho más grande de lo que pueda contener solo la Escritura o la tradición.

Es un tema que merece ser tratado en el momento en el que se habla de la Palabra de Dios escrita y transmitida porque dentro de las culturas se insertan tanto la hermenéutica de los textos como la transmisión que mantiene viva en las Iglesias esparcidas por el mundo la Palabra de Dios. Sirve para reflejarlo lo que escribía Joseph Ratzinger sobre este tema:

Por su naturaleza, la tradición es siempre interpretación, no existe independientemente, sino como explicitación, interpretación «según las Escrituras» [...]. Es evidente que no es interpretación en el sentido de una interpretación puramente exegética ya que se realiza en la autoridad recibida por el Señor, la cual obra en toda la existencia de la Iglesia, en su fe, su vida y su culto» («Un tentativo circa il problema del concetto di Tradizione», en K. RAHNER – J. RATZINGER, *Rivelazione e Tradizione*, Brescia 1970, 49) [trad. esp.: *Revelación y Tradición*, Barcelona 2012].

Es decir, la tradición comporta la presencia de dos aspectos complementarios: uno de conservación y otro de evolución. Ambos aspectos entran a veces en conflicto en la vida de la Iglesia cuando unos tienden sobre todo a salvaguardar la integridad del «depósito de la fe», mientras otros apelan a la exigencia de llegar a la plenitud de la verdad. La oposición entre ambas facciones no puede hacer justicia a la tradición. Ninguna de las dos ha de sacrificar nada; la *Dei Verbum* enseña que el magisterio está llamado a ejercer su ministerio conservando y evolucionando de manera que el anuncio del Evangelio sea capaz en cualquier tiempo de suscitar la respuesta de fe (cf. DV 10). De todos modos, no se puede olvidar que, en esta obra de «interpretación», el Espíritu Santo tiene un papel fundamental. Es él quien ha inspirado los textos sagrados (2 Tim 3,16; 2 Pe 1,21), pero al mismo tiempo es siempre él el protagonista que conduce a la Iglesia hacia la plena verdad (Jn 14,26; 16,13), sosteniendo el recorrido de quien tiene la responsabilidad de ejercer el discernimiento necesario entre la tradición que viene a nosotros directamente de los apóstoles (1 Cor 11,23) y las tradiciones que la comunidad cristiana fue poniendo. Este hecho marcó en el pasado la vida de

la Iglesia y la suscita aún en nuestros días. De hecho, se trata de comprender cómo llevar a cabo la evangelización de un modo nuevo, aunque con la carga de conquistas y contradicciones que marcan los dos mil años de nuestra historia.

2. San Basilio: la tradición no escrita

El segundo texto al que queremos hacer referencia pertenece a san Basilio (329-379), primero de los padres capadocios y obispo de Cesarea. En su obra *Sobre el Espíritu Santo* expone con profundidad el tema de la tradición, utilizando para describirla el término *ágraphos*, «no escrita». En especial, algunas partes expresan la convicción y la exigencia de mantener viva la tradición para comprender plenamente la Sagrada Escritura y la vida de la Iglesia:

Es la fe la que es atacada y el fin común a todos los adversarios y enemigos de la sana doctrina es el de estremecer el fundamento de la fe en Cristo, suprimiendo la tradición apostólica y destruyéndola totalmente. Para ello, como quieren hacer los deudores dignos de confianza, invocan las pruebas de la Escritura, mientras rechazan como poco fiable el testimonio no escrito de los Padres. Pero nosotros no abandonaremos la verdad ni por temor traicionaremos nuestra alianza con ella [...]. Entre las doctrinas y proclamaciones custodiadas en la Iglesia, unas las derivamos de la enseñanza escrita, otras las hemos recibido de la tradición apostólica transmitida a nosotros de forma secreta. Pero ambas tienen el mismo valor para la piedad. Esto no lo podrá negar nadie que tenga una experiencia de las instituciones eclesíásticas, aunque sea modesta. Si de hecho intentáramos descartar las costumbres no escritas que no tienen gran incidencia, dañaríamos sin saberlo el Evangelio en sus partes esenciales: reduciríamos incluso la proclamación a un nombre vacío. Por ejemplo —por mencionar la primera costumbre difundidísima— ¿quién nos ha enseñado por escrito a marcar con el signo de la cruz a quienes esperan en el nombre de nuestro Señor Jesucristo? ¿Qué Escritura nos ha enseñado a dirigirnos hacia el oriente durante la oración? Las palabras de la epiclesis, en el momento de la consagración del pan de la eucaristía y del cáliz de la bendición, ¿quién es el santo que nos

las ha dejado por escrito? De hecho, no nos contentamos de las palabras que el apóstol o el Evangelio nos han transmitido; nosotros añadimos otras delante y después de ellas que tienen un gran significado para el sacramento y las deducimos de las enseñanzas no escritas. También bendecimos el agua del bautismo y el óleo de la unción y también al propio bautizado. ¿Bajo la autoridad de qué escritos? ¿No es en virtud de la tradición custodiada en el silencio y en el secreto de los iniciados? ¿Qué más decir? La misma consagración del óleo, ¿qué texto escrito nos la ha enseñado? ¿De dónde procede la triple inmersión bautismal? Y todos los demás ritos relacionados con el bautismo, la renuncia a Satanás y a sus ángeles, ¿de qué Escritura proviene? ¿No es acaso de esta enseñanza privada y secreta que nuestros padres custodiaron en un silencio libre de inquietud y curiosidad porque sabían que en el silencio se salva la sacralidad del misterio? [...]. Por eso miramos todos hacia Oriente mientras rezamos, pero pocos saben que buscamos la antigua patria, el paraíso que Dios plantó en Edén, en Oriente. Rezamos de pie el primer día después del sábado, pero no todos sabemos por qué. No es solamente porque, resucitados con Cristo y buscando las cosas de arriba, recordamos, cuando estamos de pie en oración, el día dedicado a la resurrección, la gracia que nos ha sido dada, sino porque ese día parece ser de alguna manera la imagen de la futura eternidad [...]. Por tanto, la Iglesia educa necesariamente a sus pequeños a realizar de pie las oraciones en ese día para que en el recuerdo continuo de la vida sin fin no nos olvidemos de hacer provisiones para ese viaje. [...] Un día entero no me bastaría para exponer los misterios de la Iglesia no escritos» (*Sobre el Espíritu Santo* X, 25; XXVII, 66-67).

El texto merecería una exégesis coherente para llegar al fondo de las cuestiones planteadas y de la terminología utilizada. No es tarea de estas páginas adentrarse en este campo. Lo que pretendo es solo poner en evidencia que la exigencia de la tradición es considerada esencial, no solo para comprender las Sagradas Escrituras, sino para toda la vida de fe. Un texto como este, con las constantes referencias que Basilio hace a los signos litúrgicos, permite afirmar que para Oriente la liturgia sigue siendo el lugar privilegiado donde encontrar la tradición y la genuina transmisión de la fe. De hecho, Basilio hace de la liturgia el espacio vital para entender a fondo la realidad y el valor de la tradición preci-

samente en el fundamento de la Sagrada Escritura. El «evangelio anterior a los evangelios» no es más que la vida de la primera comunidad que experimentó en sí misma las enseñanzas recibidas de Jesús junto con la iluminación del Espíritu de Pentecostés que hizo entender a los apóstoles el profundo sentido de todo lo que el Maestro había revelado. Para celebrar la eucaristía, la comunidad no esperó a que el relato de la cena pascual estuviera puesto por escrito. Hacer memoria de todo lo que Jesús había hecho y les había mandado hacer es lo que ha permitido realizar el gran misterio de la fe. Los pocos versículos en los que Pablo y los evangelistas hablan de la última cena no agotan la riqueza de la celebración que realizó la primera comunidad y que generó a lo largo de los siglos la profunda diversidad de la acción litúrgica.

Estos dos textos antiguos manifiestan lo actuales que pueden ser las palabras de la *Dei Verbum* cuando certifica la realidad de la tradición como Palabra viva de Dios para la vida de la comunidad cristiana. En síntesis, muestran que la tradición consiste en la conservación dinámica de la doctrina, la vida y la liturgia de la Iglesia que es transmitida desde los tiempos de los apóstoles de generación en generación. La tradición no se ha de considerar pues como un complejo de doctrinas que los apóstoles comunicaron de modo secreto y de forma no escrita. Al contrario, esta expresa la «regla de la fe» enseñada de forma pública y conservada para que la «voz viva del Evangelio» (DV 8) no deje nunca de resonar en el corazón de las personas.

III. EL DINAMISMO DE LA TRADICIÓN

1. Una tradición viva

Con la muerte del último apóstol se cerraba el testimonio directo de quienes habían «comido y bebido» con el Señor. Su predicación era justamente considerada como la expresión más auténtica de la revelación de Jesucristo. La Sagrada Escritura adquiriría en este momento un valor de referencia decisivo porque todo lo que se había puesto por escrito poseía un carácter inspi-

rado e inviolable. La *Dei Verbum* aporta su doctrina al respecto cuando escribe:

Así pues, la predicación apostólica, que de modo especial se expresa en los libros inspirados, debía conservarse por continua sucesión hasta la consumación de los tiempos. Por ello, los apóstoles, al transmitir lo que ellos mismos han recibido, advierten a los fieles del deber de conservar las tradiciones que hayan aprendido, ya de palabra, ya por carta (cf. 2 Tes 2,15), y de combatir por la fe transmitida a ellos de una vez para siempre (cf. Jds 3). En efecto, lo que transmitieron los apóstoles abarca todo lo que contribuye para que el pueblo de Dios lleve una vida santa y crezca en su fe; y así la Iglesia, en su doctrina, vida y culto perpetúa y transmite a todas las generaciones todo lo que ella es, todo lo que cree. Esta tradición que procede de los apóstoles progresa en la Iglesia bajo la asistencia del Espíritu Santo: pues crece la percepción tanto de las cosas como de las palabras transmitidas, ya por la contemplación y estudio de los creyentes, que las meditan en su corazón (cf. Lc 2,19.51), ya por la íntima inteligencia que experimentan de las cosas espirituales, ya por la proclamación de quienes, con la sucesión en el episcopado, han recibido el carisma cierto de la verdad. Así, la Iglesia, con el correr de los siglos, tiende constantemente a la plenitud de la verdad divina hasta que en ella se consumen las palabras de Dios. Los dichos de los santos Padres testifican la presencia vivificadora de esta tradición, cuyas riquezas se transfunden en la praxis y la vida de la Iglesia creyente y orante. Por esta tradición, se da a conocer a la Iglesia el canon íntegro de los libros sagrados, y en ella las mismas sagradas letras se entienden más profundamente y se hacen constantemente eficaces. Y así Dios, que antaño habló, conversa sin interrupción con la Esposa de su Hijo amado; y el Espíritu Santo, por quien la voz viva del Evangelio resuena en la Iglesia, y por ella en el mundo, conduce a los creyentes a toda la verdad y hace que la palabra de Cristo habite abundantemente en ellos (cf. Col 3,16) (DV 8).

El texto exige una explicación porque la riqueza de significado de los contenidos es tal que puede llevar a confusión. A los dos elementos que hasta ahora han sido los puntos de referencia (la Sagrada Escritura y la Tradición), se añade ahora un tercer elemento fundamental: el magisterio de la Iglesia, es decir,

los obispos como sucesores de los apóstoles. Con su predicación y acción, los pastores de la Iglesia tienen la responsabilidad de mantener vivas las enseñanzas de los apóstoles y de sus sucesores, conscientes de que junto a todos los creyentes tienen la responsabilidad de conservar intacta la tradición. La tarea del magisterio es por tanto garantizar la integridad de la transmisión de la tradición y ofrecer una enseñanza a los creyentes que sea fiel y actual. La tarea propia que deben desarrollar los obispos para expresar de la mejor manera su servicio a la Palabra de Dios se concreta por tanto en permitir que esta palabra se conserve viva, respondiendo a las exigencias de los cristianos en todos los momentos de la historia. En la medida en que los obispos escuchan y transmiten la Palabra de Dios, que encuentra eco en la fe del pueblo que la mantiene viva, desempeñan el servicio auténtico de maestros de la fe. Por tanto, su ministerio consiste en enseñar siempre y solo lo que ellos mismos acogen y conservan como todos los bautizados, conscientes sin embargo de la responsabilidad que poseen en relación con los fieles para que reciban de ellos la verdadera y genuina Palabra de Dios.

El ejemplo de Pablo certifica lo fundamental que es la transmisión que conserva íntegra la tradición. En su «testamento», el apóstol escribe:

«Vosotros habéis comprobado cómo he procedido con vosotros todo el tiempo que he estado aquí, desde el primer día en que puse el pie en Asia, sirviendo al Señor con toda humildad, con lágrimas y en medio de las pruebas que me sobrevinieron por las maquinaciones de los judíos; cómo no he omitido por miedo nada de cuanto os pudiera aprovechar, predicando y enseñando en público y en privado, dando solemne testimonio tanto a judíos como a griegos, para que se convirtieran a Dios y creyeran en nuestro Señor Jesús. [...] Pero a mí no me importa la vida, sino completar mi carrera y consumir el ministerio que recibí del Señor Jesús: ser testigo del Evangelio de la gracia de Dios. Y ahora, mirad: sé que ninguno de vosotros, entre quienes he pasado predicando el reino, volverá a ver mi rostro. Por eso testifico en el día de hoy que estoy limpio de la sangre de todos: pues no tuve miedo de anunciaros enteramente el plan de Dios. Tened cuidado de vosotros y de todo el rebaño sobre el que el Espíritu Santo os ha puesto como guardianes para pastorear la

Iglesia de Dios, que él se adquirió con la sangre de su propio Hijo. Yo sé que, cuando os deje, se meterán entre vosotros lobos feroces, que no tendrán piedad del rebaño. Incluso de entre vosotros mismos surgirán algunos que hablarán cosas perversas para arrastrar a los discípulos en pos de sí. Por eso, estad alerta: acordaos de que durante tres años, de día y de noche, no he cesado de aconsejar con lágrimas en los ojos a cada uno en particular. Ahora os encomiendo a Dios y a la palabra de su gracia, que tiene poder para construirs y haceros partícipes de la herencia con todos los santificados». Cuando terminó de hablar, se puso de rodillas y oró con todos ellos (Hch 20,17-38).

Se nota inmediatamente que el apóstol no habla de lo que él ha transmitido —como ha hecho por ejemplo en otros dos casos al hablar de la eucaristía (1 Cor 11,23-25) y la resurrección del Señor— sino de cómo se ha «comportado» como apóstol y maestro de la fe con la misión de transmitir el Evangelio recibido. Todos los verbos que usa indican una acción concreta, un estado de ánimo, una decisión de vida y un compromiso que se ha aceptado: «cómo he procedido», «sirviendo», «no he omitido», «predicar», «enseñar», «completar», «ser testigo», «testificar», «encomendar», «orar»... La primera impresión que se extrae es la del apóstol que en el momento en el que está *transmitiendo, entrega su vida y a sí mismo*. El acto de transmitir es por tanto un acto mediante el cual uno *se entrega*. No se ofrece principalmente un contenido; se entrega a sí mismo y todo lo que se es. Este es el compromiso de la fe que se recoge precisamente en la indisolubilidad de creer como un acto con el cual uno se abandona a la gracia de Dios que actúa en nosotros y mediante el cual se acepta el Evangelio de Jesucristo. No podrá evitar que el acto de la transmisión concebida de este modo traiga consigo una nota de *libertad* que permite verificar la verdad y la certeza de la propia elección. Si se tuviera que perseguir toda la vida una hipótesis, sin llegar nunca a mostrar su fiabilidad, sería difícil poder comprender que se pueda dejar como herencia.

Estas consideraciones deben tener un fundamento que se encuentra en el propio modo con el que Jesús transmitió la revelación. Consiste ante todo en la entrega del Hijo realizada por el Padre, que es todo lo que hace y promulga Jesús «como

fuentes de toda la verdad salvadora y de la ordenación de las costumbres» (DV 7). La primera verdadera transmisión es por tanto el acto con el que el Padre se da a sí mismo en el Hijo. Es una generación que no conoce ocaso porque permanece como la expresión máxima del amor que sabe dar sin pedir nada a cambio. Jesús, en palabras de Juan al inicio de su evangelio, es presentado precisamente como el Verbo que está en el «Padre» y que en el amor es donado a la humanidad. La transmisión entra así en la historia y no es una pura teoría sobre la vida de Dios. Al contrario, se explicita el modo de la entrega: un dar todo lo que Dios posee y es. En una palabra, es el amor que se consume y se ofrece hasta el fin, sin pedir nada a cambio porque nadie podría corresponder plenamente al amor de Dios. El acto de la transmisión y de la entrega del Hijo por parte del Padre es un acto que significa simplemente amor. Aún más impresionante cuando el Hijo es llamado para su entrega suprema. Antes de dar y transmitir algo, se entrega él mismo al Padre en un acto que es puro amor de obediencia a su voluntad. De nuevo, el evangelista Juan recoge de inmediato el alcance de este hecho cuando subraya que, en el momento de su muerte, Jesús «entregó el espíritu» (Jn 19,30). Es decir, lo que se entrega es toda la vida de la Trinidad. Jesús entrega a los creyentes el Espíritu Santo como presencia visible y creadora de un camino que atravesará los tiempos y los mundos para restituir al Padre el pueblo de los redimidos al final de los tiempos. En todas partes se ve que transmitir es un *acto fecundo* que se apoya en la presencia del Espíritu creador. Por otra parte, no podría ser de otro modo; incluso una simple comprobación histórica mostraría que la Iglesia, cuando tiene una coherente comprensión de la fe y cuando la transmite y la explica, siente la exigencia de invocar al *Creator Spiritus* para que visite la mente de los creyentes.

Por lo tanto, toda la Iglesia es sujeto de transmisión en cuanto que es comunidad viva de personas que expresan en su historia todos los recursos necesarios para imprimir a la tradición la vitalidad que lleva en sí misma. Si está *viva* es porque la verdad que contiene en ella se mantiene *viva*, precisamente por individuos que con una obra concreta de interpretación, crecimiento, adaptación e integración desarrollan la verdad del *depósito de la fe*.

2. La tradición no es costumbre

En una presentación sobre el valor y el redescubrimiento de la tradición no puede faltar la referencia a la hermosa expresión de Tertuliano que abre un escenario realmente innovador cuando escribe que Jesús «ha afirmado ser la verdad, no la costumbre» (*De virginibus velandis* I, 1). Con toda probabilidad es precisamente aquí donde se realiza jaque mate a la mentalidad que a menudo ha identificado *tradición* con *costumbre*. Hacerse defensores de la *costumbre* equivale a tener una visión estática de la verdad y, como consecuencia, se llega a comprometer el presente porque se ve sometido pasivamente al pasado. Ser responsables de la *tradición*, lleva al contrario a una dinámica de conversión perenne porque permite descubrir el presente como condición creativa entre el pasado y el futuro en cuanto está abierta a la comprensión de la verdad como don perenne del Espíritu del Resucitado (cf. Jn 16,13). El presente de la Iglesia, por tanto, asume todo su valor significativo solo si es capaz de transmitir el patrimonio recibido, haciéndolo vivo y capaz de ser confiado al futuro de nuevas generaciones como la herencia prometida.

Es necesaria hacer una última distinción entre la tradición y las tradiciones que se derivan de ella. La primera gran cuestión que se abre implica directamente el mismo hecho de la tradición. Es necesario preguntarse cómo se alcanza el lenguaje original de Jesús que es esencial para su revelación en orden a la salvación. ¿Qué pertenece realmente a la tradición en cuanto Palabra de Dios? Se tendría que tratar este problema antes de modificar algunas expresiones para liberarse de antemano de lo que ha sido transmitido como si fueran tradiciones que ya no parecen estar en sintonía con los tiempos modernos. La Palabra de Dios debe seguir teniendo su impronta original, única e inagotable del sentido que Jesús le imprimió con toda su persona al querer revelar el misterio de la Trinidad y ofrecer la salvación a la humanidad. Este criterio necesita ser encontrado siempre de nuevo y ser conservado y transmitido de forma fiel. En efecto, nadie podría modificar este lenguaje original sin expresar una *hybris* que destruiría el hecho de la revelación en su originalidad y lo convertiría en vano.

Por su parte, las tradiciones explicitan el papel creativo de una comunidad que está inserta en la cultura de su tiempo. Aun siendo un producto limitado a un momento histórico, las tradiciones también pueden contener aspectos positivos, si bien se han de exigir unos criterios capaces de realizar un verdadero discernimiento: cuando estas tradiciones expresan el arraigado sentido religioso presente en el hombre, entonces permiten también manifestar el papel del lenguaje popular religioso. En este sentido, se deberá conjugar este lenguaje con el necesario crecimiento de la fe que no repudia, sino que purifica y ensalza el sentido religioso. El necesario discernimiento entre lo que es *tradición* y lo que son *tradiciones* exige restituir con audacia y coherencia el verdadero contenido de nuestra tradición y lo que es esencial para la vida de la Iglesia y su capacidad de comunicar de forma eficaz y fiel el Evangelio al mundo actual. Confundir o identificar la *tradición* con las *tradiciones* es lo peor que se pueda hacer para servir a la Iglesia en su tarea de transmitir con fidelidad la revelación de Jesucristo. Con este preciso horizonte, es posible comprobar lo largo y fecundo que es todavía el camino que hay que recorrer sobre todo en el contexto actual que pone de manifiesto de forma dramática la interrupción de la transmisión de la fe. Para dar a conocer todo lo que la Iglesia es y cree a las generaciones que vendrán después de nosotros (cf. DV 8), es necesario que crezca la conciencia de ser parte viva de la comunidad cristiana. El sentido de pertenencia a la Iglesia impone crecer en esta responsabilidad y hacernos artífices de una nueva evangelización que sepa llevar, sobre todo a los creyentes, la inmutable frescura de la Palabra de Dios. La convicción de una renovada Pentecostés puede sacar a los bautizados de los estrechos muros en los que se encuentran, para ofrecer con valentía y convicción el anuncio de haber encontrado a Cristo resucitado.

3. Una piedra miliar

La Iglesia siempre ha sentido como muy fuerte la tarea de comprender el valor de la tradición, su transmisión y sus características con respecto a las tradiciones. Un punto de referencia decisivo

es claramente el llamado «canon vicentiniano». Se trata de la expresión convertida casi en obligatoria del santo monje Vicente de Lerins († ca. 450), que afirma: «Se debe conservar lo que en cada lugar siempre ha sido creído por todos». Lo que se afirma en pocas palabras es el tema de la universalidad, la antigüedad y el consenso que siguen siendo el criterio válido para la interpretación de la tradición. Es necesario evitar pensar que Vicente ponga estos tres elementos en el mismo plano o que afirme la unicidad de su criterio. Si fuese así, se correría de inmediato el riesgo de una esclerotización de la fe. No es el caso de entrar aquí en ejemplificaciones, pero sí está claro que si el criterio de los tres elementos fuera asumido de manera absoluta, la Iglesia difícilmente habría podido expresar en los últimos siglos nuevos dogmas como el de la Inmaculada Concepción, la infalibilidad del romano pontífice y la Asunción de María. Si esto ha sido posible, además de por la justificación de su fundamento en la Sagrada Escritura y en la tradición vivida en la Iglesia, también lo ha sido porque el «canon vicentiniano» no pretende imponerse como único principio para la interpretación de la tradición. Es obvio, por tanto, que los tres elementos han de ser interpretados por lo que defiende de afirmativo, como Vicente los había concebido, no por lo que podría negar de manera restrictiva. El criterio ha de ser insertado en el conjunto de la obra del monje. Solo así se pueden coger los elementos innovadores que posee su pensamiento para una interpretación más coherente de la tradición, sobre todo si se relee a la luz de la *Dei Verbum* que debe mucho a la intuición de este santo monje.

Su obra, el *Commonitorium*, se presenta como un texto claro, límpido, elegante y preciso, capaz de reproducir la fe de los Padres para amonestar a los lectores para que no se alejen de ella, sintiendo también el deseo de conocer y descubrir siempre mejor la verdad que tiende hacia su cumplimiento. El texto introduce una serie de problemas siempre actuales para la vida de la Iglesia: el valor real del contenido de la tradición, el discernimiento necesario para su autenticidad, el desarrollo del dogma y la persona habilitada a realizarlo e interpretarlo. En varias ocasiones, el monje lleva a considerar el tema de la tradición como un auténtico depósito vivo, en plena evolución y en un progreso perenne que no puede conocer ningún parón ni ninguna alteración de sus contenidos.

La motivación que impulsa a Vicente de Lerins se puede resumir en su pregunta:

Pero quizá dice alguien: entonces, ¿en la Iglesia de Cristo no se dará ningún progreso en la religión? Sí, se dará y será enorme. De hecho, ¿quién será el hombre tan mal dispuesto, tan contrario a Dios, que intente impedirlo? (*Commonitorium*, ed. C. Simo-nelli, Milán 2008, 23, 1).

En pocas palabras, se impone la exigencia de no humillar la tradición de la Iglesia ni su fe. No son pocos los intentos de quienes defienden que toda la fe está ya confeccionada en un bonito paquete de regalo para algunas ocasiones particulares. Parece que en algunos momentos asistimos a debates que saben más de arqueología conservadora que de evangelización. La tradición, o sigue siendo un depósito vivo, o está destinada a sufrir su propia descomposición. No hay alternativa a esta visión de la fe que es por naturaleza dinámica y tiende a su plenitud como don del Espíritu. La fe no podrá ser nunca un objeto de museo. El *Commonitorium* se impone comprobar de qué manera la propia tradición necesita ser valorada e interpretada.

San Vicente escribe: «Te ha sido dado oro, restituye oro, no quiero que me des una cosa por otra ni que me estafes; no quiero que me des descaradamente plomo o bronce en lugar de oro; quiero la realidad, no la apariencia de oro» (*Commonitorium*, 22, 5). Es interesante que el santo monje haga referencia a dos metales que, relacionados con el oro, son muy «pesados» y carentes de valor. Habría podido decir plata, pero en cambio habla del plomo y el bronce como si quisiera sugerir que la transmisión no debe hacerse pesada con temas que desgastan el camino de la Iglesia, además de quitarle el gran valor que le ha sido confiado. Una tradición que añadiese contenidos extraños y no coherentes con la fe perdería su valor normativo y se prestaría a lo largo de los siglos a una operación de restauración para nada indiferente. El arte ha enseñado mucho en este sentido. Muy a menudo es posible comprobar, por ejemplo, cómo el proyecto original de una iglesia de estilo románico se ha transformado progresivamente en barroco, violentando así el proyecto inicial. El requerimiento de seguir siendo fieles a lo original exige el deseo de mantener inte-

gra la obra de arte como salió de las manos del arquitecto. Lo mismo ocurre con la doctrina. En este sentido, pueden ser útiles las palabras del papa Francisco en *Evangelii gaudium*, donde escribe:

En su constante discernimiento, la Iglesia también puede llegar a reconocer costumbres propias no directamente ligadas al núcleo del Evangelio, algunas muy arraigadas a lo largo de la historia, que hoy ya no son interpretadas de la misma manera y cuyo mensaje no suele ser percibido adecuadamente. Pueden ser bellas, pero ahora no prestan el mismo servicio en orden a la transmisión del Evangelio. No tengamos miedo de revisarlas. Del mismo modo, hay normas o preceptos eclesiales que pueden haber sido muy eficaces en otras épocas pero que ya no tienen la misma fuerza educativa como cauces de vida (EG 43).

La Iglesia se enfrenta también en la actualidad con algunos conflictos que surgen de la interpretación de los contenidos de su magisterio. Se quiera aceptar o no, el gran evento del Concilio Vaticano II marcó una etapa fundamental para el tercer milenio y estudiar la historia de este medio siglo trae consigo enfrentarse a contenidos expresados por distintas partes que no siempre se presentan de acuerdo con la doctrina original. Un ejemplo de ello es el de Benedicto XVI que, en el comienzo de su pontificado sintió el deber de pronunciar un discurso precisamente sobre la interpretación del Concilio y sobre las lecturas erróneas que se habían hecho (cf. *Discurso a la Curia Romana* [22-12-2005]).

Otro criterio importante definido por Vicente de Lerins es la distinción entre «progreso» y «cambio». La distinción es fundamental porque da a entender el ansia que mueve al santo monje de no querer obstaculizar la acción del Espíritu Santo y le lleva a una comprensión cada vez más profunda, coherente y actual del contenido de la fe. En el *Commonitorium* escribe con perspicacia: «Se puede hablar de progreso cuando se profundiza cada vez más en una cuestión y sigue siendo la misma, mientras que se trata de cambio cuando algo es cambiado en otra cosa. [...]. La ley del progreso [exige que la tradición] se consolide con los años, se haga con el tiempo más profunda, mejore con la edad» (*Commonitorium*, 23, 2.9), sin ceder a ningún cambio que presagie errores y divisiones. Y añade inmediatamente después: «Se debe hablar

de modo nuevo sin decir cosas nuevas» (*dicas nove, non dicas novum*, *Commonitorium*, 22, 7). La cuestión se hace más delicada porque, a diferencia del pasado, hoy sabemos lo fundamental que es la relación entre el lenguaje y la verdad contenida en él. Resulta muy arduo decir de modo nuevo sin decir nuevos contenidos.

Sin embargo, en este contexto, el santo monje sabe diferenciar entre «distinto» y «nuevo». El hecho es fundamental porque admite la integración de una verdad alcanzada con otras que precisamente se podrán seguir alcanzando en el desarrollo y el progreso dinámicos de la verdad de la fe.

Anunciar a los cristianos católicos algo distinto de lo que han acogido nunca se ha permitido en ningún sitio y nunca será permitido. Y siempre ha sido necesario anatematizar a quienes anuncian algo distinto de lo que se ha acogido por primera vez; es necesario en todas partes y siempre será necesario. Por lo tanto, estando así las cosas, ¿quién será tan audaz como para anunciar algo distinto de lo que ha sido anunciado en la Iglesia? ¿Y quién será tan superficial como para recibir algo distinto de lo que recibe de la Iglesia? (*Commonitorium*, 12).

A la luz de esto se entiende que la verdad de la tradición tienda siempre a su cumplimiento y que no se haya cumplido en sí misma. En resumen, el progreso es reclamado precisamente por la verdad de la fe, por la Sagrada Escritura y por la tradición de la que son su fuente. Así será *verdadero* progreso en la medida en que mantiene un nuevo contenido en coherencia con el fundamento que lo sostiene y, por tanto, con la fe y la revelación: un progreso homogéneo que se desarrolla a lo largo de los siglos manteniendo firme la *paradoja* característica de la tradición entre *inmutabilidad* y *desarrollo*. Es la conclusión a la que llega Vicente de Lerins cuando escribe: «Es necesario por tanto que, con el pasar de las edades y los siglos, crezca y aumente mucho la inteligencia, la ciencia y la sabiduría de todos y cada uno de los creyentes, de cada hombre y de toda la Iglesia» (*Commonitorium*, 24). Se hacen eco de estas palabras las de la *Dei Verbum*: «Esta tradición [...] progresa, [...] va creciendo, [...] tiene constantemente a la plenitud de la verdad divina, hasta que en ella se cumplan las palabras de Dios» (DV 8).

CONCLUSIÓN

El gran capítulo de la tradición gira en torno a algunos temas: en qué consiste, como se la interpreta, qué contenidos le pertenecen y en qué condiciones se puede modificar, si se puede modificar. Estos argumentos pertenecen a la vida cotidiana de la Iglesia de nuestros días. La respuesta que el Concilio ofrece no puede estar encerrada de forma simplista en algunas motivaciones que actualmente se oyen para justificar el cambio, pero que aparecen carentes de argumentación. Algunos defienden que es necesario abolir los temas que no están presentes en la Sagrada Escritura; otros aseveran que hay comportamientos que hoy ya no se entienden; otros critican estas posturas porque la Iglesia ha de ir al paso de los tiempos... Pero semejantes expresiones, aun teniendo en sí mismas algo de verdadero, hacen sonreír porque muestran la poca familiaridad que se tiene con la naturaleza de la propia fe, la visión tan limitada que a menudo reduce toda la Iglesia a la Iglesia occidental, la miopía que se esconde en retener que estos tiempos son realmente los mejores. La fe obliga a profundizar, no a pararse en eslóganes o estudios sociológicos.

En la vida de la Iglesia siempre ha estado presente la tentación de expulsar cualquier reflexión y praxis que hayan marcado el pasado considerando que son incapaces de responder a las cuestiones que surgen en el presente. No obstante, se ha de observar que, con una buena dosis de arrogancia, se han echado por tierra tradiciones solo por ser fruto de siglos pasados. Si al menos se tuviera la humildad de entender el significado de algunos signos, entonces se podría comprender el sentido que les había llevado a realizar dichos signos. Probablemente, este proceso favorecería una inteligencia más profunda y les haría ser más cautos a la hora clasificar demasiado rápido todo como «tradiciones pasadas». No nos podemos mover por sueños nostálgicos de restauración, pero tampoco ceder de forma precipitada y privarnos de un sentido histórico necesario que favorece la comprensión de las culturas y los pueblos a la hora de expresarse. Es por lo menos imprudente afirmar que el pasado no tiene nada que enseñar a nuestros improvisados maestros del presente. El tiempo corre, pero la historia permanece. Esta dimensión exige que siempre

haya discípulos dispuestos a escuchar y disponibles para dejarse fascinar por las conquistas producidas por un periodo. La discontinuidad como regla de progreso no tiene raíces profundas y querer seguirla lleva a la esterilidad. La regla de la continuidad, en cambio, hace fecunda la obra del investigador porque lo introduce en un proceso, si bien más arduo, necesario para entrar en el espíritu del tiempo y captar su sentido del movimiento en acto.

Cuando se tratan algunos temas, es ya una referencia recurrente la expresión de «enanos sobre los hombros de gigantes». En nuestro contexto, está bien rebatir de inmediato que es necesario evitar sentirse un gigante cuando en realidad se es un enano. El aforismo tiene su historia y muestra lo profundo, verídico y cargado de enseñanzas que es también para nosotros. En la época de la pedantería, donde todos hablan y murmuran mientras es difícil encontrar a alguien que escuche, parece que emerge la pretensión arrogante de enseñar a los demás lo que hay que hacer incluso más allá e independientemente del propio ámbito de conocimiento. Nadie ha de molestar la quietud, quizá sería mejor hablar de sueño, en el que parece que ha caído la razón. De este modo, se pierde el gusto por interrogar, por sentir asombro y estupor ante algo nuevo que es presentado, aunque pertenezca a siglos pasados. Preguntarse por el porqué de las cosas es una urgencia que da fuerza a la razón en un tiempo en el que, sin pensar, «Siri» da respuesta a todo haciéndonos caer en la comodidad de no pensar en nada. Así, la razón cae en el sopor y hace que cada día sea aún más incapaz de buscar el sentido y significado de lo que le rodea. La conciencia de ser un misterio para nosotros mismos y parte de un misterio mayor que nos envuelve no lleva a aniquilarse, sino a descubrir el sentido de esta pertenencia que fascina si nos encamina por el sendero correcto. No es una conquista evitar las preguntas más importantes que impone la búsqueda del sentido de la vida, sino el colapso de la propia personalidad.

Por otra parte, el descubrimiento de grandes ideales como la justicia, la verdad, el amor... procede de su pertenencia común al sentido de responsabilidad que necesita seguir vivo en unos ánimos que están cada vez más entregados a buscar exclusivamente su propio bienestar. No es la puerta para una nueva cultura,

ni siquiera para una nueva civilización, olvidar que se pertenece a una cultura, a una civilización y a una religión que permite tener estilos de vida consolidados. Si nos avergonzamos de nuestros propios orígenes y todo lo que pertenece al pasado ha de ser considerado como irrelevante, me temo que los próximos años producirán hombres y mujeres capaces solo de relacionarse posesivamente con su teléfono móvil, privados cada vez más de sentimientos verdaderos y determinados únicamente por el efímero deseo momentáneo. Serán autómatas inocuos por su apatía por pensar y hacer preguntas, acostumbrados solo a recibir respuestas confeccionadas por otros en el menor tiempo posible, sin ningún deseo de conocer la verdad. En cambio, considerar que hemos tenido gigantes y que podemos ir sobre sus hombros permitiría tener una visión previsor y evidentemente más profunda.

Vienen a mi mente las hermosas páginas de Roger Scruton —filósofo que no es católico, pero sí un hombre libre y, por ello, profundo— dando eco al poeta Thomas S. Eliot escribía:

La verdadera originalidad es posible solo si se parte de una tradición; esta, en efecto, es algo vivo y su significado poco a poco puede cambiar que nuevas obras se añadan a ella solo en la medida en que cada escritor es juzgado a partir de lo que había antes de él [...]. Las palabras han empezado a perder su precisión a causa del predominio de la ciencia, la pérdida del credo religioso y la proliferación de términos técnicos. Nuestra manera de hablar en nuestros días no nos hace más capaces de partir de una palabra y de hacer brotar un mundo de ella; al contrario, las palabras hoy en día esconden el mundo ya que no ofrecen respuestas. Solo son muñecas usadas para jugar, designadas a rellenar el silencio, a enmascarar el vacío que ha caído sobre nosotros [...]. La religión es la linfa vital de la cultura. Aporta un repertorio de símbolos, historias y doctrinas que nos hacen capaces de hablar de nuestro destino. A través de los textos sagrados y la liturgia forma el punto de referencia constante al que pueden remitirse el poeta y el crítico, da forma al lenguaje del creyente común y al de los poetas que se encuentran ante las siempre nuevas condiciones de vida, que son consecuencia del conocimiento, y a la vida en un mundo en decadencia. Redescubrir nuestra religión no significa liberarse de las instituciones temporales, no significa negar la historia ni la corrupción para

contemplar la verdad de manera atemporal. Al contrario, significa entrar de forma más profunda en la historia para encontrar así en la mera transitoriedad de las cosas la impronta y el signo de lo que nunca pasa [...]. El intento de redescubrir una tradición de pensamiento, acción, fidelidad histórica que dé sentido y significado a la comunidad [...]. Nuestra tarea es volver a descubrir el mundo que nos ha hecho como somos, vernos a nosotros mismos como parte de algo mayor, cuya supervivencia depende de nosotros mismos y que todavía puede vivir en nosotros (*La tradizione e il sacro*, Milán 2015, 82-96).

Añorar el pasado no sirve si no se es capaz de hacerlo revivir en lo que se crea nuevo. Esta orientación supone que se dé una transición sin ruptura. La continuidad permite superar la protesta y aceptar la innovación. En este contexto, podría entrar con toda su fuerza expresiva la categoría de la «memoria». Una cultura sin memoria iría a la deriva. Es fácil sentir el peligro si se piensa en varias intervenciones ambiguas a las que se ha sometido sobre todo la cultura occidental que tiende a convertir en folclore y en pieza de museo lo que ha constituido la vida de generaciones enteras. La memoria no es un archivo polvoriento donde guardar documentos del pasado medio muertos, ni un disco duro que almacene datos sin alma y carentes por completo de interés por lo que puedan contener. La memoria es una viva cadena de transmisión que permite vivir en el presente todo lo que ha sido riqueza y patrimonio del pasado. Dante Alighieri o Fiódor Dostoievski, Johann S. Bach o Rembrandt no son piezas de museo de un arte occidental del pasado, sino memoria viva de una cultura universal que ha encontrado el sentido más elevado de su camino de evolución en la fe cristiana. ¿Por qué una cultura tendría que encerrarse y oponerse con su rechazo a semejante conquista si esta ha marcado una etapa de crecimiento objetivo para toda la humanidad? ¿Quizá porque, en un momento en el que las culturas descubren sus propias riquezas de tradición, precisamente gracias a un proceso de globalización, no se impone con más fuerza la capacidad de coordinar las propias riquezas para hacer que se conviertan en patrimonio común para pueblos enteros? ¿Por qué la destrucción de grandes zonas forestales en Brasil tendría que encontrarme despistado solo porque estoy em-

peñado en defender la planta de mi jardín? ¿Por qué tendría que rechazar el Evangelio que ha impreso en la vida de las personas el mayor espacio de libertad para apegarme a los *Dharmashāstra* que me obligan a tener una visión de casta donde el último siempre sufre las mayores humillaciones? Es mejor actuar como la azada en la tierra: remover la tierra cada estación para que siga viva y capaz de acoger la semilla de lo nuevo que le viene ofrecido sin llegar a secarse nunca. No sería posible ofrecer la propia respuesta de fe ni ser productores de riqueza cultural sin la escuela como forma de pertenencia que crea identidad.

Todo esto solo se hará posible si se recupera con fuerza el concepto de *tradición*. La tradición cristiana es en efecto una forma de transmisión que introduce en un proceso más amplio, que genera un conocimiento cada vez más profundo del misterio de Jesucristo. Expresa un recurso del que los creyentes tendrían que hacerse cargo. Esta tradición no significa solo la referencia a una historia bimilenaria que nos pertenece en lo bueno y en lo malo. Indica más bien la participación directa en una transmisión viva de la fe que da a conocer el amor de Dios. La plenitud infinita de este amor revelado no puede crecer más tras el apogeo alcanzado por Jesucristo, sino solo irradiarse sin fin en los que aún no lo conocen en todo el mundo. Los cristianos tendrían que recuperar en este momento la memoria perenne del acontecimiento salvífico del que son responsables en el mundo y, dentro de esta circunstancia, repensar el papel de su participación en la misión evangelizadora de la Iglesia. Cada acción de los cristianos, por ser obra en la sociedad, la política y la cultura, lleva consigo la característica de ser anuncio del Evangelio que *salva*. La recuperación del sentido de la tradición y de su valor para el futuro es por tanto un camino que hay que recorrer. No es sencillo, porque exige un esfuerzo de originalidad y un acentuado espesor especulativo y, sobre todo, un acto con el cual se tome conciencia de su validez y una decisión de volver a proponerla como cargada de sentido para el futuro.

La verdad cristiana conservada en la Palabra de Dios que nos ha sido confiada es como el maná en el desierto para los judíos: no puede ser conservada porque se enmohece. En cambio, tiene que ser recogida cada día como un don que viene de lo alto.

Si transmitir equivale solo a conservar sin pensar, entonces me temo que no estamos en la correcta relación con la verdad cristiana y mucho menos con el sentido de la tradición viva que ha sido reservado desde los orígenes y la *Dei Verbum* volvió a proponer. Como escribía Hans Urs von Balthasar en los años anteriores al Vaticano II:

Honrar la tradición no exime del deber de recomenzar todo y siempre desde el principio: no desde santo Tomás o desde Newman, sino desde Cristo. A los grandes de la historia cristiana de la salvación se les honra haciendo hoy lo que ellos hicieron entonces y lo que habrían hecho si vivieran hoy (*Abbattere i bastioni*, Turín 1966, 46).

Es verdaderamente así. Para entrar en los meandros de la verdad cristiana, es necesario la valentía y la audacia para intentar abrir nuevos caminos nunca explorados. Por eso, algunos podrían ser presa del miedo. Cuando estas cualidades disminuyen, nos refugiamos en la repetitividad de lo que ya se ha adquirido como antídoto contra el miedo a lo nuevo, con el gran riesgo de empobrecer el Evangelio y ser víctimas de la apatía.

CUADERNO 4
LA INSPIRACIÓN
(DV 11-13)

ANTONIO PITTA

La Biblia no ha sido escrita para los biblistas, ni el Quijote para los estudiosos de Cervantes, ni la *Divina Comedia* para los especialistas de Dante (L. ALONSO SCHÖKEL)

I. *EKKLESÍA* (18-11-1965); DV 11-13

18 de noviembre de 1965: es la fecha tallada en el lado derecho de la nave que está lista para zarpar según se echa al mar. El nombre con el que ha sido «bautizada» es *Ekklesia*. Junto a la fecha están marcadas las siglas «DV 11-13». DV por *Dei Verbum*, el título de la constitución del Concilio Vaticano II sobre la divina revelación. Los números 11-13 de la *Dei Verbum* son los párrafos sobre la inspiración y la interpretación de la Sagrada Escritura. El Espíritu es el viento que va a guiar al velero con pasajeros a bordo. La blanca embarcación se compone de tres altas velas, cada una de un color: rojo, blanco y verde. La brújula está bien calibrada con la rosa de los vientos a proa. Y se distinguen los principales vientos que se han de seguir en la travesía: mistral por el norte, levante por oriente, poniente por occidente y austral por el sur.

Está bien provisto de equipaje: entre otras cosas, cada navegante posee una biblia para leer durante el viaje. Cuatro años fueron necesarios para construir *Ekklesia*: desde diciembre de 1961, con el papa Juan XXIII y el inicio del Concilio, hasta noviembre de 1965, con el papa Pablo VI y la *Dei Verbum*. Fueron

años borrascosos con proyectos opuestos entre quienes intentaban defender a toda costa la inerrancia de la Biblia y quienes proponían un nuevo modo de entender la inspiración. ¡Las mejores obras nacen de los conflictos!

A continuación se construyeron otras embarcaciones a partir del modelo de *Ekklesía: Verbum Domini*, de Benedicto XVI y *Aperuit illis* de Francisco. ¡No se va más atrás de la nave de 1965! Es necesario mirar hacia delante, hacia los desafíos a los que *Ekklesía* se ve obligada a enfrentarse con el viento en popa. Recorramos brevemente las fases que atravesó.

1. El huracán

Los primeros años del Vaticano II fueron de todo menos pacíficos. Era encendido el desencuentro entre conservadores e innovadores. Al principio del Concilio fueron suspendidos de enseñanza los profesores Stanislas Lyonnet y Maximilian Zerwick. Fueron acusados de negar la existencia del pecado original. Suspendido de su cátedra, Lyonnet se dedicó a escribir *La historia de la salvación en la Carta a los Romanos*, que se convertirá en un clásico sobre la salvación en el pensamiento de Pablo. De nuevo, las mejores obras de arte nacen de los conflictos. Por suerte, bajo Pablo VI, ambos docentes fueron reintegrados en sus cátedras.

En 1957 fue llamado de España Luis Alonso Schökel para impartir el curso de hermenéutica del Instituto Bíblico. El profesor Luis, nacido en Madrid en 1920, había estudiado literatura en la universidad de Salamanca, ciudad de escritores como Miguel de Unamuno. Ingresó en la Compañía de Jesús e inmediatamente empezó a dar clases en la universidad de Comillas de Madrid. Su extraordinaria sensibilidad por la estética literaria no pasó desapercibida. Dedicó su tesis de doctorado, publicada en 1963, a la poesía judía. Alonso no fue suspendido de docencia, pero sí sufrió ataques violentos por parte de quienes le acusaban de negar la inerrancia bíblica. Proponía la inspiración y la interpretación de la Biblia según los cánones artísticos y literarios. Sin ignorar la contribución de otros expertos, *Ekklesía DV 11-13*

debe mucho a Alonso, sobre todo por el reconocimiento de los hagiógrafos y los escritores como autores reales y no como simples autómatas.

Durante el Concilio, Alonso redactó *La Palabra inspirada*, que vio la luz en 1966. El prefacio de esta obra maestra sobre la hermenéutica bíblica descubría una coincidencia: se escribió en Jerusalén en 1965, el mismo año que la *Dei Verbum*. La Biblia empezaba por fin a ser interpretada como obra literaria, sujeta a todas las coordenadas espaciotemporales de la literatura antigua y moderna. Para contrastar un conocimiento estático y fetichista de la tradición, considerada erróneamente como contrapeso a la Sagrada Escritura, Luis Alonso publicaba unos años después *Il dinamismo della tradizione* (1970), el mejor comentario a la *Dei Verbum* a día de hoy. La tradición no es un coco para alejar las innovaciones de la investigación, sino que pertenece al código genético de la Sagrada Escritura.

Al final de un largo currículum dedicado a la enseñanza y a algunos memorables comentarios a los Proverbios, los Salmos y a Job, Alonso regresaba a Salamanca y «soltaba las velas» para emprender el último viaje terrenal en 1998. La poética de Alonso Schökel trasluce en los párrafos de la *Dei Verbum* sobre la inspiración e interpretación de la Biblia.

2. El viento del Espíritu

«Para poder entender la palabra del Espíritu, el hombre debe recibir al Espíritu» (L. ALONSO SCHÖKEL, *Il dinamismo della tradizione*, Brescia 2011, 162). Alonso era hierático y patriarcal cuando impartía las lecciones sobre la inspiración. Por lo general, introducía estas clases con palabras de Pablo: «Cuando explicamos verdades espirituales a hombres de espíritu, no las exponemos en el lenguaje que enseña el saber humano, sino en el que enseña el Espíritu» (1 Cor 2,13).

Era uno de sus pasajes predilectos. Con un italiano impecable y acento español, Luis añadía: «Hay que leerlo en griego; traducido pierde toda su belleza: *didaktoîs pnèumatós, pneumatikoîs pneumatikà sygkrínontes*. ¿Notáis la paranomasia producida por

el Espíritu?». La paranomasia es la secuencia de términos similares, unidos por el mismo nombre: en este caso, *pneuma* sirve para subrayar la primacía del Espíritu sobre la Palabra de Dios en la vida de los creyentes.

El viento es necesario para cualquier embarcación: para una barca, un velero y una nave. El Espíritu es el viento que conduce *Ekklesia*, con la Biblia a bordo. El Espíritu nunca es el mismo, cambia continuamente. En griego se le denomina *pneuma* y adopta varios significados: «viento», «respiración», «aliento», «soplo», «fantasma», «espíritu» (del hombre) y «Espíritu» (de Dios). Mientras *ruah* es femenino en judío, *pneuma* es neutro en griego. Según una inclusión no programada, la primera y la última palabra de la Biblia es *pneuma*. Al Espíritu que flotaba sobre las aguas al principio de la creación (Gen 1,2), responden el Espíritu y la Esposa que dicen: «Ven» (Ap 22,17) en espera del esposo. Entre el principio y el epílogo, el Espíritu recorre la Sagrada Escritura con algunas cimas intermedias. El Espíritu de la creación es llamado por el Espíritu de la regeneración en un valle lleno de huesos secos (Ez 37,1-14). Durante el diálogo nocturno con Nicodemo, Jesús le revela que «el viento (*pneuma*) sopla (*pnei*) donde quiere y oyes su ruido, pero no sabes de dónde viene ni adónde va. Así es todo el que ha nacido del Espíritu (*pnéumatos*)» (Jn 3,8). Jesús pasa rápidamente del viento al Espíritu recurriendo al mismo término, pero atribuyéndole significados distintos. Con esfuerzo, ¡Nicodemo consigue seguirlo!

Sutil como «la voz del silencio» que el profeta Elías escucha desde una cueva en el monte Oreb (1 Re 19,12) o fuerte como el viento que llena la casa donde estaban reunidos los apóstoles en Pentecostés (Hch 2,2), el Espíritu es la coincidencia de los opuestos. Se parece al agua que busca una samaritana en el pozo (Jn 4,5-25). A veces aparece como lenguas de fuego que se posan sobre los que lo reciben (Hch 2,3) y otras veces se observa como una paloma (Lc 3,22). Se parece a la sangre transfundida en el corazón de los creyentes (Rom 5,5) y es simbolizado por el agua y la sangre cuando Jesús, «inclinando la cabeza, entregó el espíritu» (Jn 19,30-34).

3. Desde un pesquero hasta una nave alejandrina

Ekklesia DV 11-13 fue anticipada por varias embarcaciones llamadas con el mismo nombre. *Ekklesia* es la barca en el «mar» de Galilea que introduce la vida pública de Jesús y clausura sus apariciones como Resucitado. El evangelio de san Marcos cuenta que Simón y Andrés fueron llamados por Jesús mientras echaban sus redes al mar (Mc 1,16-18). Santiago y Juan fueron elegidos en la misma orilla mientras reparaban las redes en la barca de Zebedeo, su padre (Mc 1,19-20). Abandonada durante un tiempo, la barca reaparece al final del cuarto evangelio con siete pescadores a bordo (Jn 21,1-3). A lo mejor no era la misma barca, pero también esta se llama *Ekklesia* porque ni los discípulos del inicio ni su condición cambian después de Pascua. El número de siete indica para los pescadores la totalidad: alude a todos los creyentes llamados a seguir al Resucitado antes y después del fracaso de su seguimiento del Señor. Sin Jesús, ambas barcas de los discípulos trabajan toda la noche, pero no pescan nada. Con él las barcas corren el riesgo de hundirse por la prodigiosa pesca (Lc 5,1-11). De día se pescan solo alevines; el mejor pescado se pesca por la noche. El secreto para una pesca prodigiosa en pleno día está en la confianza que tienen los pescadores en Jesús: «Por tu palabra, echaré las redes» (Lc 5,5).

Son necesarias tres naves para el viaje a prisión de Pablo, desde Cesarea Marítima hasta Roma. La primera nave de Adramito parte hacia los puertos de la provincia de Asia. En Mira de Cilicia, el centurión Julio y sus soldados se embarcan en una nave alejandrina. Cuando estaban cerca de la isla de Creta se desencadena un huracán llamado Euroaquilón. La tempestad es violenta y se teme naufragar. Tras catorce noches a la deriva en el Adriático, Pablo infunde esperanza a los navegantes, toma el pan, lo rompe, da gracias y lo comparte. Realiza los mismos gestos de Jesús en su vida pública y en la última cena con sus discípulos. En la nave comen 276 personas y reposan en Malta ileños (Hch 27,1-28,10). El último viaje contado en los Hechos de los Apóstoles es por nave, y con la fracción del pan. La eucaristía es el pan necesario para enfrentarse a los huracanes que golpean

Ekklesia. El pan del viaje, por tierra y por mar, amasado para ser comido: nunca abandona a los navegantes, está con ellos hasta el último viaje. Por fin, tras un huracán y un viento del sur, la tercera nave alejandrina llega a Pozzuoli. La vida de cada uno es una odisea; pero cuando se emprende con la eucaristía en las manos, siempre se está en buenas manos.

El Espíritu es el viento que guía a los navegantes de *Ekklesia*, con la Palabra a bordo y el pan para compartir en el viaje. A primera vista la palabra del Maestro y el pan partido parecen realidades distintas, pero son interdependientes porque el único Espíritu hace presente al Resucitado (cf. Néophytos Edelby) en cualquier nave y en todos los mares.

4. De la letra al Espíritu

Theópneustos: la contraseña se toma en DV 11 de la segunda Carta de Pablo a Timoteo (2 Tim 3,16), su fiel colaborador en la evangelización. El término aparece por primera vez en esta carta. El adjetivo original está compuesto por *théos* (Dios) y *pneu-*, la misma raíz de *pneuma* (Espíritu). Volveremos al tema de la inspiración de la Sagrada Escritura que ocupa el papel protagonista en *Ekklesia DV 11-13*. Mientras tanto, detengámonos en la Escritura, útil «para enseñar, para argüir, para corregir, para educar en la justicia» (2 Tim 3,16).

La Biblia es un conjunto de libros unificado tras siglos de historia. Los navegantes de *Ekklesia* saben que, de todos modos, se trata de un libro. Será considerado sagrado o santo por los creyentes, pero sigue siendo un libro compuesto de dos partes: el Antiguo (no el «viejo») y el Nuevo Testamento. Cuando los navegantes se disponen a leerla en su habitación y en compañía de dos o más personas, la Biblia se transforma en «Palabra de Dios» o sencillamente en «Palabra». La Escritura se confunde a menudo con la Palabra de Dios. La distinción no debería tener el efecto contrario porque induciría a minusvalorar el libro sagrado. Sigue siendo verdad que la Escritura contiene la Palabra de Dios como el panal la miel o el tronco la savia. Sin embargo, la distinción es necesaria porque, como religiones de la Palabra, el

judaísmo y el cristianismo veneran la Sagrada Escritura como «código» esencial de la alianza entre Dios y su pueblo.

Para distinguir el libro o el rollo (según las antiguas modalidades de composición) y la Palabra de Dios, hay que recorrer dos visiones contadas por Ezequiel y el Apocalipsis. En la primera visión, se le pide al profeta Ezequiel comerse el rollo para comunicar el mensaje del Señor a los israelitas (Ez 3,1-12). El rollo que tiene que comer Ezequiel antes de partir es dulce como la miel en la boca: «Todas las palabras que yo te diga, recíbelas en tu corazón y escúchalas atentamente» (Ez 3,10). Juan de Patmos reescribe la visión, pero con algunos cambios originales. Al vidente del Apocalipsis se le pide coger el libro abierto por la mano del ángel que está de pie sobre el mar y la tierra. Se asiste esta vez al contraste entre la miel en la boca y el amargor en el estómago (Ap 10,8-11). Cuando se acoge con el Espíritu de la profecía, la Biblia es el alimento cotidiano del que no se puede prescindir. En el pasaje de lo exterior a lo interior se decide la transformación de la Biblia en Palabra de Dios.

La distinción entre letra y Espíritu para la Escritura es abordada por primera vez por Pablo. Cuando reflexiona sobre el don de la ley (Ex 31,1-34,34), recuerda que, como se está al servicio de la nueva alianza, la letra mata mientras el Espíritu vivifica (2 Cor 3,6). Bien mirado, la contraposición no es entre la ley mosaica (o *nomos*) y el Espíritu, sino entre la «letra» (*gramma*) y el «Espíritu» (*pneuma*). En la práctica, la letra es lo escrito no alimentado por el Espíritu que por esto es incapaz de vivificar. En cambio, cuando la letra es generada por el Espíritu, se realiza el tránsito de la antigua a la nueva alianza. Para subrayar el paso de una alianza a la otra, la nueva alianza (2 Cor 3,6) no sustituye a la antigua (2 Cor 3,14). Más bien, el Espíritu vivifica la única alianza transformándola en nueva. Esta transfiguración o transcendencia de la letra en Espíritu, o de la Biblia en Palabra de Dios, ocurre cuando el Espíritu sigue hablando en *Ekklesía*, que se prepara para partir. Sin el Espíritu, *Ekklesía* es una barca incapaz de navegar. Con el Espíritu, la nave parte veloz y asiste a la transformación de la Escritura en Palabra inspirada.

Antes de *Ekklesía* DV 11-13, Dante Alighieri ya intuía la imprescindible unión entre el Espíritu, *Ekklesía* y la Palabra. En

el Canto XXIX del *Purgatorio*, Dante es invitado por Matilde a contemplar «la procesión de la Sagrada Escritura». La Iglesia es un carro guiado por un grifo, símbolo de la naturaleza humana y divina de Jesucristo. La procesión de la secuencia de los libros del Antiguo y el Nuevo Testamento, introducida por las «flamas [al] venir delante» (v. 73) y «las siete listas» (v. 77). Los siete candelabros abren y cierran la procesión «deteniéndose allí con las primeras enseñas» (v. 154). Divinamente inspirada, toda la Sagrada Escritura, cuando es guiada por el Espíritu, se transforma en Palabra de Dios para *Ekklesia*.

II. EL DOBLE PUERTO DE LOS AUTORES

«De forma que obrando él en ellos y por ellos, escribieron, como verdaderos autores, todo y solo lo que él quería» (DV 11).

Empujada por el poderoso viento austral, *Ekklesia* se dirige hacia el norte para alcanzar «el puerto de los autores». Una vez llegada a la primera meta, la nave entra en un original doble puerto: uno menor y el otro mayor. El doble puerto de los autores es singular, ya que *Ekklesia* se ve forzada a transitar del puerto menor al mayor y no al contrario. De este modo es la relación entre el autor de la Biblia y los autores que se han ido alternando a lo largo de los siglos para escribir los libros que la componen. Para alcanzar esta meta, *Ekklesia* ha realizado un viaje peligroso, corriendo varias veces el riesgo de ir a la deriva bajo el ímpetu de los vientos. Cuando el Espíritu es un viento en pleno vigor, a *Ekklesia* no le queda más remedio que secundarlo, porque si no, se rompen las velas y corre el riesgo de hundirse. El largo viaje hacia el doble puerto de los autores llega a buen fin y los navegantes se preparan para contemplar el puerto más variopinto del mundo.

1. El puerto menor

El primer puerto al que *Ekklesia* llega es el del autor humano. Aunque para los creyentes —judíos y cristianos— la Biblia tiene a Dios como autor principal, hay quien la considera sola-

mente como un conjunto de textos que se tienen que tratar según los cánones de la investigación literaria. La contribución histórica y literaria es imprescindible para cada libro bíblico. Incluso los que creen que la Biblia contiene la Palabra de Dios no deben minusvalorar su calidad literaria. En realidad, es imposible llegar al puerto mayor en nave sin pasar por el puerto menor.

Antes de *Ekklesia DV 11-13*, ambos puertos eran considerados de otra manera. Los hagiógrafos o «escritores de las cosas santas» eran considerados como simples redactores de lo que dictaba Dios a través del Espíritu. Estaba difundida la idea de que cada término que habían escrito había sido dictado a la letra por Dios sin ningún tipo de variación. Pero cuando nos percatamos de que un mismo acontecimiento presente en el Antiguo y el Nuevo Testamento había sido contado de manera distinta por dos o más autores, el principio de la inspiración directa empezó a tambalearse. Baste pensar en las últimas palabras de Jesús en la cruz. Aunque cada evangelista habla del grito de Jesús antes de morir, ninguno lo refiere con las mismas palabras. Entre las soluciones más remendadas, se proponía juntar todas las palabras de Jesús en la cruz sin profundizar en que las motivaciones y la finalidad de lo que relatan Marcos y Mateo son totalmente distintas a lo que escribieron Lucas y Juan. *Ekklesia DV 12* puso fin a la idea de que el hagiógrafo fuese una especie de autor con un guion que recitar de memoria. Los autores de cada texto bíblico no son autómatas, ni unos simples actores, sino «verdaderos autores» (DV 11).

El pequeño puerto en el que atraca *Ekklesia* está compuesto por muchas rocas esmeriladas que reflejan innumerables colores. No hay un muro igual a otro en color, forma o tamaño. Cada autor humano tiene su propia «intención», como reconoce DV 12, cada una distinta de la otra. Por este motivo, corresponde al intérprete buscar el sentido que el autor «quería expresar y de hecho ha expresado». Cuanto más profundice el intérprete en la intención del autor de cada pasaje de la Biblia, estará en mejores condiciones de captar el significado o los significados más apropiados. El autor es un hombre de su tiempo, con todas las similitudes y diferencias del propio texto con respecto al de otro autor.

Antes de pasar al puerto infinito del autor divino, los pasajes de *Ekklesia* son invitados a pararse el mayor tiempo posible

en el puerto menor. ¿Cuál es el color de la ensenada donde se refleja la breve y fascinante narración del evangelio según Marcos? ¿Por qué la ensenada dedicada al evangelio según Lucas es mayor, aun tratándose de una narración evangélica? ¿Cuál es la forma o el género literario del evangelio según Juan? Es necesario intentar aclarar el ambiente en el que los autores humanos vivieron, se formaron y redactaron sus textos.

Vuelven a aflorar algunas tentaciones en cuanto se recorre el puerto menor de los autores. Sobre todo, la irresistible tentación de querer llegar inmediatamente al inmenso puerto del autor. ¿De qué sirve indagar sobre el género y el ambiente en el que vivió el evangelista Mateo? ¿Importa que su evangelio sea «Palabra de Dios» durante la celebración eucarística? Es una frustración cuando luego se confronta la idea que un intérprete tiene del Evangelio según Mateo respecto de otros intérpretes. Los biblistas no son como los cardiólogos: no practican una ciencia exacta sino aproximativa. Cada uno de ellos piensa distinto del otro. Estas y otras tentaciones que naufragan en el escepticismo son legítimas, pero se tendrían que encarar por la riqueza que los autores comunican a los lectores. El primer puerto que hay que atravesar es el del autor humano porque el autor último se ha tomado en serio la condición humana: se ha hecho cargo de ella para entretenerse con cada uno como «con un amigo».

Dialogar con los seres humanos es más difícil que dialogar con Dios. Por eso, el puerto menor no puede ser ignorado como si no existiese. El resultado sería infeliz: cada uno piensa lo que quiere del puerto mayor porque, total, es imposible conocer la intención de Dios. Si el autor humano de un texto bíblico no es un simple actor, ni un autómatas, sino un autor de carne y hueso, ¿cómo hay que considerar entonces su relación con el autor último? ¿Qué relación tiene el puerto menor con el mayor?

2. Un carisma profético

El «plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos» (DV 12) es el palo mayor de *Ekklesia*. La Palabra de Dios no es un oráculo que ha caído del cielo, sino que transita siempre por

las palabras humanas. Es la Palabra de Dios entre una y otra comunicación escrita y dicha, inseparable de las palabras humanas. Con el lenguaje de la Biblia, esta es Palabra que remite al carisma de la profecía. Cuanto más esté *Ekklesía* en el puerto menor del autor humano, más reconocerán los navegantes las corrientes que transitan entre un puerto y otro. Para poder verlo, hagamos una comparación: se está como en Corintio o Taranto, la ciudad de los dos mares, donde un mar se une al otro con varios matices. Además del viento austral que se introduce en los dos puertos, el Espíritu es el agua encrespada que los une. Cada autor humano de la Biblia ha recibido el carisma de la profecía que le permite hablar con otros interlocutores en nombre del autor. Mientras *Ekklesía* está atracada en el puerto menor, los navegantes escuchan lo que manda la segunda Carta de Pedro: «Ninguna profecía de la Escritura puede interpretarse por cuenta propia, pues nunca fue proferida profecía alguna por voluntad humana, sino que, movidos por el Espíritu Santo, hablaron los hombres de parte de Dios» (2 Pe 1,20-21).

Cuando nos encontramos con una persona de cualidades extraordinarias, se suele decir: «¡Tiene carisma!». No importa que sea creyente o no creyente; lo que cuenta es su carisma. El término de «carisma» procede del griego *chárisma*, sustantivo compuesto por *charis* que significa «gracia» o «don» y del sufijo *-ma* que sirve para expresar su concreción. El carisma de la profecía aúna a todos los autores de las páginas bíblicas. ¿Cuáles son las características del carisma profético reconocible en cada autor humano de la Escritura? La pregunta surge cuando *Ekklesía* se encuentra en el paso obligado entre el puerto menor y el mayor del Mar del Norte.

El carisma profético es, ante todo, como todos los demás carismas, un don del Espíritu y no una conquista humana: «A cada cual se le otorga la manifestación del Espíritu para el bien común» (1 Cor 12,7). No está solo en cuestión «el bien común», sino también su utilidad para cada uno. Si el carisma de la profecía caracteriza a los autores es porque el don no está solo reservado a ellos, sino que engloba a los destinatarios para quienes es dado el carisma. El pasaje de 2 Pe pone de manifiesto que, «movidos por el Espíritu Santo, hablaron los hombres de

parte de Dios». El verbo utilizado para describir la acción del Espíritu de la profecía es «movidos» o «llevados», «conducidos» (*pherómenoi*) por el Espíritu. El carisma de la profecía «mueve» al autor humano a escribir lo que el Espíritu le comunica para los demás y no para sí mismo.

El carisma profético de la Escritura sigue el trazado de la afinidad electiva que aúna cada obra de arte con respecto a la naturaleza que representa. Si una persona «no tiene carisma», es incapaz de representar o describir lo que querría. Para el autor humano de la Sagrada Escritura, el carisma profético es la afinidad electiva en la producción artística.

En este esquema, para quien habla en nombre de Dios y movido por el Espíritu es esencial la relación entre la «explicación privada» y el carisma de la profecía. Si cada carisma es dado para una utilidad común y personal, con mayor razón el de la profecía sirve como filtro entre la Palabra de Dios y la palabra humana. Ningún autor de la Escritura habría puesto por escrito lo que transmitió a los destinatarios presentes y futuros si no se hubiera dado un horizonte comunitario.

Cuando *Ekklesía* hace escala en el puerto de los autores durante mucho tiempo, los navegantes entienden que lo que leen en la Biblia se refleja en los innumerables colores de los muros de roca que atraviesan. Entre la Biblia escrita y la que se contempla en los muros del doble puerto, el Espíritu realiza la comunicación profética entre la palabra humana y la divina. Además de en Jesús, «el profeta» por antonomasia, el carisma profético es especialmente agudo en autores como Pablo de Tarso. Desde que dicta su primera carta, Pablo recuerda a los tesalonicenses que no acogieron su palabra durante su primera evangelización «como palabra humana, sino, cual es en verdad, como Palabra de Dios que permanece operante en vosotros los creyentes» (1 Tes 2,13).

DV añade una última característica del carisma profético: «Teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe». La expresión de «analogía de la fe» en relación con la profecía se encuentra por primera vez en la Carta a los Romanos (12,6). A primera vista, la analogía de la fe podría hacer pensar en la fe con la que se cree o la que se cree, como condición para recibir el carisma profético de la Escritura. En ese caso,

la fe de un autor humano sería un condicionante para recibir el carisma de la profecía. En realidad, la expresión de «analogía de la fe» se entendería como el «metro de la fe» que se menciona en Rom 12,3. La analogía o la medida de la fe no trata de la fe que cada uno tiene en el Señor, sino del «metro de la fe» o de la «fiabilidad» recibida del Señor. El carisma profético de la Escritura es dado a cada autor según su propia estatura interior y su condición humana. Al autor humano le corresponde escribir y dictar lo que está en grado de comprender de la Palabra que Dios le confía. Para cumplir con esa misión, el autor se sirve necesariamente del lenguaje y del modo de pensar propio de su tiempo. No hay ningún autor de la Escritura que no comunique según el modo de pensar y hablar del tiempo en el que vivieron, con todas las limitaciones y la profundidad del propio carisma.

Por tanto, en cuanto carisma profético, el confiado a cada autor de la Escritura es un carisma que transita por su humanidad según el tiempo y el espacio en el que vivió. Solo así es posible captar la belleza y la profundidad de DV 12: «Dios ha hablado en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana». La Palabra de Dios y la palabra humana son inseparables: como las aguas de un mar que se juntan a las de otro en el doble puerto de los autores.

3. En el puerto del autor

La intención del autor humano es el vehículo imprescindible para llegar al autor divino. De este modo, el puerto menor introduce en el puerto mayor, un puerto sin fronteras. ¿En qué se distingue el puerto menor de los autores del mayor de Dios? Varias son las aportaciones del autor divino a cada autor de la Escritura.

Ante todo, el puerto mayor del autor considera la Escritura en su unidad. La Biblia es un conjunto de libros de variada amplitud y origen diverso. El autor divino confiere unidad a este «gran código» (Northorp Frye) que no pretende homologar en absoluto las diferencias de cada libro, sino conservarlas en la unidad de la relación entre Dios y los seres humanos. No es casualidad que DV 12 aluda entre otras cosas «a la unidad de toda

la Escritura» como la condición para captar la variedad de los sentidos que aparecen en cada uno de los textos. Entre las coordenadas principales que atraviesan uno y otro Testamento resaltan la alianza, el Mesías, la fidelidad, las promesas, la descendencia de Abrahán, el culto con el templo y el sacerdocio y la profecía. De manera distinta y con acentos propios, cada texto se pone en el surco de algunas coordenadas que confieren unidad a la Escritura. Se trata de corrientes diversas que atraviesan sin interrupciones el doble puerto de los autores.

Al Espíritu se le debe en última instancia la unidad de la Escritura transformada en Palabra de Dios. Al mismo tiempo, el Espíritu es el viento que guía *Ekklesia* hasta llegar a los dos puertos y el agua de los dos mares. El Espíritu de Dios es para la inspiración de la Escritura lo que la «inspiración» artística es para quien realiza una obra de arte. Quedémonos en la inspiración artística y divina; mientras tanto, es fundamental reconocer que, sin el Espíritu, la Escritura no se transforma en Palabra de Dios y que esa transformación solo se realiza con su acción. El Espíritu efectúa la unidad y la conversión de toda la Escritura en Palabra de Dios. Contra peligrosas separaciones entre uno y otro Testamento —por desgracia, siempre en detrimento del Antiguo Testamento—, es el mismo Espíritu el que inspira las dos partes principales de la Escritura. Una de las primeras herejías que la Iglesia se vio obligada a atacar en sus inicios se debe a Marción, que tendía a rechazar el Antiguo Testamento a favor del Nuevo. Las Iglesias particulares tomaron distancia del «marcionismo»: «El Nuevo Testamento está escondido en el Antiguo y el Antiguo Testamento es revelado en el Nuevo» (Agustín de Hipona).

En la unión entre el Espíritu y la Escritura se asiste a la transformación de la letra en Palabra y de la Palabra en acontecimiento. El griego de la Biblia conoce dos modos de designar la «Palabra de Dios»: *lógos Theou* y *rhēma Theou*. Ambas expresiones atañen a la misma realidad de la revelación divina, pero mientras *lógos* se limita a la «palabra», *rhēma* pone el acento en su realización, en su hacerse. Cuando el Espíritu transforma la Escritura en «palabra de la fe» (Rom 10,8) ya no es solamente *lógos*; se convierte en «palabra realizada» (*rhēma*) en el momento en el que se dice. Por eso, los creyentes son exhortados a re-

cibir «la espada del Espíritu que es la palabra (*rhēma*) de Dios» (Ef 6,17). Según el mismo trazado, «la Palabra de Dios es viva y eficaz, más tajante que espada de doble filo; penetra hasta el punto donde se dividen alma y espíritu, coyunturas y tuétanos; juzga los deseos e intenciones del corazón» (Heb 4,12).

Una vez que se ha entrado en el puerto infinito de la revelación, *Ekklesia* reconoce plenamente su propia identidad: se llama y es *ekklesia*, pueblo convocado por el Señor para escuchar y nutrirse de su Palabra. La carta *Aperuit illis* del papa Francisco recuerda en su n. 4 dos acontecimientos que muestran bien la idea sobre la relación entre el autor divino y el pueblo del Señor. Con motivo del retorno del exilio de Babilonia, el pueblo del Señor se reunió en la plaza de la Puerta de las Aguas de Jerusalén para ponerse a la escucha de la ley. «Como un solo hombre» (Neh 8,1), el pueblo disperso reencuentra su unidad en torno a la Palabra del Señor. La unidad de la Escritura es unidad del pueblo ya que la una es impensable sin el otro. La Palabra de Dios no existe sin el pueblo a quien es dirigida; ¡existe la Biblia, pero no la Palabra! A su vez, el pueblo es incapaz de reencontrar la unidad sin la Palabra de Dios. El pueblo redescubre su propia identidad alrededor de la Palabra de Dios, «como un solo hombre».

Algo análogo sucede cuando el Resucitado alcanzó a los apóstoles y «les abrió el entendimiento para comprender las Escrituras» (Lc 24,45). Para los creyentes en Cristo, la asamblea reunida en torno a la Palabra se pone en escucha del Resucitado. Revela la misión de *Ekklesia* explicando las Escrituras. Regresaremos a la relectura de las Escrituras con la presencia del Resucitado; mientras tanto, las coordenadas que hemos manifestado demuestran la multiplicidad de los sentidos que asume la Escritura en el puerto sin límites del autor. El Espíritu es el viento austral que guía *Ekklesia* desde el puerto menor de los autores para introducirla en el puerto infinito del autor último.

III. EL PUERTO DE LA INSPIRACIÓN

El levante sopla donde sale el sol y amanece la mañana. Después de haber atracado durante mucho tiempo en los dos puertos

de los autores, *Ekklesia* suelta velas hacia el puerto oriental. El recorrido que gira desde el norte hacia oriente es menos peligroso que el anterior porque el viento del levante es más fiable que el austral y las velas se mueven al unísono. El viaje está en mar abierto sin muchos imprevistos ya que el Espíritu que empuja la nave es el mismo que la acoge en el puerto de levante. Por eso, el puerto oriental es conocido como «puerto de la inspiración». A distancia parece que *Ekklesia* encuentra en este puerto el atraque más natural. No faltan imprevistos, pero son abordables y no crean muchos sufrimientos para los navegantes. Uno de los axiomas más fascinantes de DV 12 hacen seguro el viaje y el amarre de la nave: la Escritura «hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió». ¿Cómo se da la inspiración de la Escritura? ¿A qué interlocutores implica? ¿Y cuándo termina?

El paso del puerto de los autores al puerto de la inspiración es necesario porque revela las razones últimas por las que la intención de cada autor humano es insuficiente para la Escritura. ¿Por qué adopta siempre nuevos significados la Escritura a pesar de los siglos que atraviesa? ¿Se podrá llegar a un único significado para un libro bíblico, aun el más breve, como la Carta a Filemón que solo está compuesta de 25 versículos?

1. Los tres vectores de la inspiración

«¡Parece inspirada!»: es la primera reacción delante de una obra de arte. Una poesía, una novela, un cuadro, una escultura, una canción, una música encuentran su razón de ser en la inspiración. Un cuadro deja indiferente al visitante si no está inspirado. Cuando DV 12 afirma que la Escritura debe ser leída e interpretada con la luz del mismo Espíritu con la que fue escrita, se apropia de la inspiración artística y la aplica a la Biblia. Porque, como afirmaba el Pseudo-Longino, «el arte es perfecto cuando se parece a la naturaleza; y la naturaleza es sobresaliente cuando contiene escondido el arte» (*Il sublime*, 22). La Biblia es una sublime obra de arte como relación constante entre Dios y el pueblo, reproduce su relación con sumo realismo.

El principio del Pseudo-Longino atraviesa la historia de la estética; con el tiempo fue profundizado, pero responde a la relación esencial entre naturaleza y arte. No está en cuestión el naturalismo, sino una relación natural necesitada de una frecuentación constante. Pensar comprender la Biblia con espontaneidad es caer en un realismo que desilusiona en poco tiempo al lector. No es naturalismo, sino la afinidad electiva o la congenialidad la que injerta la «técnica» continua que lleva a la expresión artística. Entre naturaleza y arte, la Biblia ve la unión de tres intenciones o inspiraciones generadas por el Espíritu: la del autor, la del texto y la del lector. Parémonos en estas tres intenciones procurando evitar algunas derivas para *Ekklesia*, que ya ha llegado al puerto de la inspiración.

2. La inspiración del autor

Durante las millas iniciales, a los pasajeros de *Ekklesia* se les pide recordar el puerto de los autores. Uno de los malentendidos más fáciles es pensar que la inspiración de la Biblia es la suma de las intenciones de los autores. La intención divina recogería así las intenciones de cada autor humano involucrado en la Biblia. DV excluye esta deriva porque pone la inspiración del lector con la del autor humano. Para ser leída con el mismo Espíritu con el que ha sido escrita, la Biblia exige que la inspiración continúe para el autor humano, para el texto escrito y para cada lector. En el Mar del Norte, *Ekklesia* se ha visto forzada a atravesar el puerto menor para alcanzar el mayor porque la intención del autor es imprescindible para transitar de un puerto al otro.

Sin embargo, a menudo se sigue sentenciando «la muerte del autor» (Roland Barthes), sobre todo para la Biblia, porque se supone que su intención no sirve por tener toda la ventaja la intención del autor divino. Si bien es cierto que, por tratarse de Dios, cada uno se siente con derecho de atribuirle cualquier intención, no es menos cierto que esto significa un abuso de la intención del lector. Si se mira bien, DV 12 no habla de dos intenciones —la del autor humano y la del autor divino— sino

solo de la intención de los hagiógrafos como vehículo de todo lo que «plugo a Dios manifestar con las palabras de ellos». Hemos precisado anteriormente que el primer nivel de la inspiración bíblica atañe el carisma del autor humano. El fascinante prólogo de la Carta a los Hebreos recuerda que «en muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final, nos ha hablado por el Hijo» (Heb 1,1-2). La Palabra de Dios pasa siempre por la intención del autor inspirado y nunca se da una oposición. No existe una Palabra de Dios que sea distinta de una palabra humana porque «Dios ha hablado en la Sagrada Escritura por hombres y a la manera humana» (DV 12).

Otra deriva sobre la inspiración bíblica pasaba bajo el nombre de *sensus plenior*. El método sonaba más o menos así: aunque el autor humano no haya tenido esa intención a la hora de escribir la página bíblica, la unidad de la Escritura habilita a pensar en un significado más amplio y pleno. Así se decreta de nuevo la muerte del autor: cada uno defiende todo y lo contrario porque el todo se encuentra en el sentido pleno de la Escritura. Por tanto, para quien haga sonar el toque de difuntos contra la intención del autor, es necesario recordar que la primera e indispensable inspiración sucede en la comunicación entre el puerto infinito del Autor divino y el limitado del autor humano. La Escritura ve una constante transfusión del Espíritu en el corazón del autor humano.

3. La inspiración del texto

Una vez producido, un texto es como un hijo: crece hasta poder andar solo. Si esto vale para cualquier texto, con mayor razón lo es para la Biblia. Para sus relaciones intra y extratextuales, cada libro bíblico adquiere múltiples significados que se derivan de su relación con el autor y el lector. El ejemplo del Cantar de los Cantares es de los más emblemáticos. El autor lo considera el mejor cantar sobre la relación amorosa entre el esposo y la esposa. En la Biblia, el Cantar se convierte en uno de los códigos más fascinantes sobre la relación entre Dios y su pueblo. Muy pro-

blemente, el autor del Cantar no había pensado escribir bajo la inspiración del Espíritu Santo. Sin embargo, no hay ningún versículo del Cantar que no adopte nuevos significados dependiendo del ambiente en el que se lea.

La inspiración del texto sagrado no concierne solo al autor; implica el texto que adopta nuevos y variados significados al convertirse en «palabra inspirada». Por lo tanto, aunque el autor no haya tenido ninguna intención de pensar en la relación entre Dios y su pueblo con el Cantar, el texto adquiere distintos significados, todos pertinentes, por la red de relaciones que introduce. Para la inspiración del texto, el riesgo de la interpretación ilimitada es inminente. Por eso, la inspiración del autor es el timón que guía el texto en el mar de la interpretación. Sin embargo, restringir el sentido textual al del autor es constreñirlo. La autonomía del autor comprende la del texto y una se hace garante de la otra. DV 12 no se refiere solamente al Espíritu que guía al autor cuando escribe su texto, sino que se extiende a la Sagrada Escritura... escrita por el mismo Espíritu.

En levante el Espíritu inspira a cada autor y el texto sigue siendo del autor, pero está en condiciones de crecer en los múltiples significados que asume en el tiempo y el espacio; de este modo, se revela como «obra abierta» (Umberto Eco). Anclado en la intención del autor, que sigue igual y nunca sería minusvalorada, el texto bíblico transporta nuevas intenciones en las que quizá el autor ni siquiera había pensado cuando lo redactó. Cualquier texto literario, con mayor razón el bíblico, está en grado de producir significados siempre nuevos porque contiene la Palabra de Dios que pasa por la humana.

4. **La inspiración del lector**

DV 12 es una esmeralda iridiscente ya que pide a cada destinatario que lea e interprete la Escritura con el mismo Espíritu con el que fue escrita. A menudo, se tiende a minusvalorar la intención y, por lo tanto, la inspiración del lector por temor a confundir la inspiración con la revelación divina. Si se mira bien, para el creyente, la revelación divina llega a su culmen con la

muerte y resurrección de Cristo. En Cristo, el sí de Dios es definitivo y no hay nada más que haya de ser revelado. Sin embargo, eso no niega que, «robustecidos por medio de su Espíritu en vuestro hombre interior», los creyentes deban «lograr abarcar lo ancho, lo largo, lo alto y lo profundo, comprendiendo el amor de Cristo» (Ef 3,16-18).

El carisma de la profecía en el autor inspirado que ya hemos mencionado vale igualmente para el lector y para cada intérprete de la Sagrada Escritura. El episodio del eunuco, funcionario de la reina Candace, ilustra la inspiración del lector con respecto a la del autor y la del texto. El supervisor está leyendo el pasaje del profeta Isaías dedicado al Siervo sufriente: «Como cordero fue llevado al matadero, como oveja muda ante el esquilador, así no abre su boca» (Is 53,7-8; Hch 8,32-33). El funcionario confiesa no saber a quién se refiere el pasaje. Por lo tanto, ignora tanto el sentido del autor como el sentido del texto. Solo la intervención de Felipe permite al eunuco ser evangelizado sobre Jesús y ser bautizado. Sin el Espíritu no hubiera comprendido el impacto de ese texto sobre la pasión de Jesús y su propia existencia. La inspiración del lector es tan esencial como la del autor y la del texto, ya que el Espíritu que actúa en el autor y en el texto prosigue en el lector. En esta unión se realiza la «fusión de los horizontes» (H. G. Gadamer) entre el autor y el lector a través del texto bíblico. Cuanto más crece la relación en esta triple inspiración generada por el Espíritu, más lleva al puerto infinito en el que *Ekklesía* estuvo en el Mar del Norte. La inspiración generada por el levante se parece a «la voz del silencio» escuchada por el profeta Elías en el monte Oreb: una brisa tan leve que solo se reconoce en el silencio de quien escucha la Palabra. Gregorio Magno aclara bien la intención del lector: «Sé por experiencia que muchas cosas de la Palabra de Dios que no habría comprendido por mí mismo, las pude entender estando delante de los hermanos. De este modo ocurre que, por don de Dios, crece la comprensión de las Escrituras cuando por vosotros aprendo lo que enseño; y a menudo escucho con vosotros lo que digo» (*Homilias sobre el profeta Ezequiel*, 2, 2, 1). Embelesada en el puerto de la inspiración, *Ekklesía* está preparada para partir hacia el puerto occidental.

IV. EL PUERTO DE LA SALVACIÓN

Cautivada por el Espíritu, *Ekklesia* necesita orientarse sobre las diversas intenciones del autor, el texto y el lector. ¿A quién o qué hay que preferir? Si toda la Sagrada Escritura contiene la verdad de Dios, ¿es posible establecer una jerarquía sobre las verdades que transporta? ¿O todas las verdades tendrían que ser aceptadas como tales, sin nada que objetar? Hay quien ve que algunos pasajes de la Biblia afirman que el sol gira alrededor de la tierra y no lo contrario. Quedándose en la letra, ya que solo Dios tiene derecho sobre la vida humana, habría que evitar cualquier transfusión de sangre o donación de órganos. Muchos son los interrogantes que deja la Biblia sin respuesta con respecto a las verdades científicas y naturales que se ignoraban en el momento en el que se redactaron los textos. Por este motivo, es necesario que *Ekklesia* se dirija con decisión al poniente en vez de apuntar hacia el sur. El trayecto de DV 11-13 también se dirige hacia occidente. «Los libros de la Escritura enseñan firmemente, con fidelidad y sin error, la verdad que Dios quiso consignar en las sagradas letras para nuestra salvación» (DV 11).

Antes de que la nave dejara el astillero del Concilio Vaticano II, este párrafo ya había creado encendidos debates. ¿Es necesario seguir hablando de inerrancia en la Sagrada Escritura o es necesario cambiar de manera de pensar sobre la cuestión de la verdad bíblica? Guiados por el Espíritu, se nos orienta desde levante hacia poniente donde la inspiración de la Escritura se relaciona con la verdad de la salvación.

1. «Por nuestra salvación»

Cuando *Ekklesia* recorre la ruta de levante a poniente, llega a *sotería*, el puerto occidental más salubre del mundo. *Sotería* es «salvación» y, a primera vista, parece el puerto más natural y seguro, pero es el más inestable a causa de los continuos maremotos. *Sotería* interesa a todos, pero cada uno busca su propia ruta hacia la salvación. El hecho es que cuando se habla de salvación, se tiende a darse la vuelta, mientras que cuando la salud empeo-

ra, se multiplican los balnearios de la salud. *Sotería* tendría que ser expresado con «salud» o «sanidad» y no con «salvación», porque si no el puerto corre el riesgo de ser abandonado por todas las naves dirigidas hacia el poniente.

«Por nuestra salvación» o por nuestra «salud»: este es el fin último de la Sagrada Escritura, que no aborda diversas cuestiones como son la evolución de la especie humana, las donaciones de órganos, la bioética y la psiquiatría. Lo que realmente le importa más al autor divino de la Biblia, al Espíritu que la genera y regenera, es la salud de cada persona en cualquier tiempo al que pertenezca y en cualquier condición en la que se encuentre. Sin embargo, para no recorrer atajos banales y populistas, *sotería* declara desde el inicio que la salud buscada por la Sagrada Escritura no es solo la del alma, como se pensaba antes de DV 12, ni solo la del cuerpo, como se prefiere en nuestro tiempo. La salud es una cuestión seria porque afecta a cada persona y a las relaciones con los demás y con el propio ambiente. Por lo tanto, en el puerto de la salvación no interesa solo la salud del cuerpo —antes o después, cada uno tendrá que abandonar el suyo— sino la salud de la persona en su integridad individual y relacional.

Si los pasajeros del *Ekklesia* siguen leyendo la Biblia que recibieron a bordo es porque han entendido que su salud/salvación pasa por la asimilación de la Palabra de Dios para que se haga carne y sangre de su propio cuerpo. Mientras *Ekklesia* está en el puerto de la salvación, se está en escucha de la parábola del sembrador (Mc 4,3-9). El relato del sembrador que esparce con generosidad la simiente de grano en distintos tipos de terreno: en el camino, en suelo pedregoso, entre espinas y en el fértil. La semilla tirada en el camino es la más infeliz porque los pájaros se la comen de inmediato. La que cae en terreno pedregoso germina en poco tiempo, pero el sol la quema. La que cae entre espinas, parece crecer bien, pero las zarzas la ahogan. Por último, la semilla que cae en buena tierra produce el treinta, el sesenta y el ciento por uno.

La Palabra de Dios es la simiente echada por el sembrador a cada tipo de terreno: en este cae la responsabilidad de acogerla del mejor modo porque de ella depende la fecundidad y, por lo tanto, la salud del terreno. No se trata de un descuido por parte

del sembrador echar la semilla de la Palabra por todas partes. Este hecho sirve para subrayar que la simiente de la Palabra llega a todos. Corresponde al corazón humano predisponerse de la mejor manera para acoger la semilla de la Palabra. También es relevante la proporción del fruto: la simiente es para todos, pero cada uno responde de forma distinta dependiendo de su propia disponibilidad. Para todos los tipos de terreno citados en la parábola, es válida la prioridad que se le dé a la simiente. Esto exige constancia en los cuidados a pesar de las adversidades, darle prioridad por encima de cualquier otra preocupación y, sobre todo, una escucha incondicional. Satanás, siendo consciente de que la escucha es condición de salvación, ¡intenta por todos los medios arrancar la Palabra de Dios sembrada en el corazón humano! El judaísmo y el cristianismo son religiones de la Palabra y no del libro y también religiones de la escucha. Mientras los pasajeros escuchan la parábola del sembrador, el silencio es sepulcral: todos entienden que su salud/salvación depende de la escucha de la Palabra.

2. **La escucha, la fe y la salvación**

Ha transcurrido una semana desde que *Ekklesia* arribara al puerto de la salvación. Antes de retomar el viaje hacia la meta final, se les pide a los pasajeros que busquen en su Biblia un párrafo de la Carta a los Romanos. En Rom 10,5-13, Pablo se detiene en la justicia (o justificación por la salvación) y relee un pasaje del Deuteronomio (30,12-14). Según el texto del Antiguo Testamento, la Palabra de Dios no está lejos del cielo, pero tampoco del infierno: está en la boca y el corazón de los que quieren ser salvados. Pablo comenta el pasaje recordando que con el corazón se cree para obtener la justicia y con la boca se hace la confesión de fe para recibir la salvación. La trayectoria de la salvación debería ser clara: nace de la escucha de la Palabra con el corazón y alcanza la boca con la fe para ser recibida como don. Si no se interioriza, la Escritura nunca se convertirá en Palabra de Dios, no se transformará en confesión de fe ni procurará ninguna salvación ni salud.

El lugar privilegiado donde la Palabra de Dios desea establecerse es en el corazón humano. Incluso siendo una simple bomba, el corazón es el órgano principal para la salud. Cuando el corazón funciona, todo el cuerpo es irrigado a través de sus arterias, desde la cabeza hasta los pies. Sin embargo, la religión del corazón no se confunde con la de los sentimientos, sino con un corazón en escucha, como el que pidió a Dios el rey Salomón: «Concede, pues, a tu siervo, un corazón atento para juzgar a tu pueblo y discernir entre el bien y el mal» (1 Re 3,9). Si el propio corazón está dispuesto a escuchar, las demás partes del cuerpo se benefician y están en buena salud. Y, al contrario, un corazón incapaz de escuchar es fuente de enfermedades físicas e interiores. La Palabra de Dios no es solo fuente de conocimiento e inteligencia; es antes de nada fuente de salvación y salud para el alma y el cuerpo.

Una de las mayores dificultades que encuentra el hombre de nuestro tiempo afecta a la escucha sincera de la Palabra. Basta con participar en cualquier tipo de asamblea para comprobar que se está más preocupado en hablar que en escuchar. Un corazón que escuche es condición *sine qua non* para la fe y la salvación. Y ya que la fe depende de la escucha (Rom 10,17), un corazón que no escucha carece de fe y de salud. Los oídos y los ojos del corazón son indispensables para escuchar y ver cómo la Palabra interiorizada es mucho más que una palabra de conocimiento e inteligencia. Es más bien Palabra que salva y, salvando, da la salud necesaria.

3. ¿Quién es digno de coger el libro?

El fin último de la Palabra de Dios es la salud y/o salvación de cada ser humano; es todo lo que el puerto de la salvación, *sotería*, comunica a los pasajeros de *Ekklesia* que está ya lista para partir. Antes de reemprender el viaje, se despiden con la visión de Apocalipsis 5,1-5 que pone de manifiesto la necesidad de abrir el libro de la salvación. Juan de Patmos ve al que está sentado en el trono con un libro en la mano. El libro está escrito dentro y fuera y está herméticamente cerrado con siete sellos.

Como no se encuentra digno de coger el libro, Juan se pone a llorar a lágrima viva. Al final, uno de los ancianos le suplica no llorar más: «Ha vencido el león de la tribu de Judá, el retoño de David, y es capaz de abrir el libro y sus siete sellos» (Ap 5,5). Cuando coge el libro, se eleva un cántico nuevo en el que se reconoce que el Cordero es digno de recibir el culto porque ha sido inmolado y ha rescatado con su propia sangre a los hombres de todas las tribus, lenguas, pueblos y naciones (Ap 5,9-12).

Para los creyentes, la salud o la salvación pasa siempre por la Palabra de Dios que se revela plenamente en Jesucristo. Con el típico simbolismo del Apocalipsis, el acontecimiento central de la salvación es la cruz de Cristo, donde el «cordero ha sido inmolado». La cruz, con la muerte y resurrección de Cristo, es la condición imprescindible para abrir el libro de la vida y desatar los siete sellos. A partir de ese momento, la Escritura encuentra su principal clave de acceso en Cristo, el sí definitivo de Dios y la salvación de todos los seres humanos.

El proceso subyacente a la visión del Cordero es decisivo. Sin «el león de la tribu de Judá», el libro de la historia de la salvación sigue sellado. Como le ocurre a Juan, ninguno encuentra el sentido ni el fin último de su propia vida. La salvación solo se hace accesible a todos con él y en él. El puerto de la salvación es tal porque Jesucristo es el Salvador que sana cualquier herida humana. El llanto en lágrima viva de Juan es expresión del sufrimiento más profundo del hombre cuando no tiene a Cristo.

Uno de los títulos más difundidos para la divinidad en el mundo antiguo es *sotér* (salvador), atribuido sobre todo a Asclepio o Esculapio, dios de la salud. Suyo es el símbolo de las dos serpientes retorcidas que aparece en las insignias de las farmacias modernas. Como estas, los santuarios dedicados a Esculapio eran los más frecuentados del imperio. Los creyentes en Cristo le atribuyen a él y a su cruz la salud física e interior: es el fármaco o la medicina para cualquier tipo de enfermedad. Con todas las curas y terapias que existen, no se debería olvidar que la salud es un bien precioso que hay que custodiar y esperar al mismo tiempo. Y como no hemos sido hechos para una patria terrena sino celestial, los creyentes confiesan la fe en una salud presente

y futura. Tienen una ciudadanía en el cielo del que esperan como Salvador a su Señor Jesucristo, que transfigurará su pobre cuerpo en un cuerpo conforme ya al cuerpo glorioso de Cristo. Por su fe en él, está llamado a ser transfigurado por el poder que tiene de someter a sí todas las cosas (Flp 3,20).

Sin minusvalorar la salud y/o la salvación presente del cuerpo y del alma, la Palabra de Dios anticipa la transfiguración y la transcendencia de la Escritura más allá y a través de lo escrito y lo dicho. La Palabra de Dios no se preocupa ni tampoco está interesada en cuestiones diferentes a las de la salvación. El gran desafío designado a *Ekklesía*, antes de partir del puerto de la salvación es identificar los continuos cambios en la búsqueda de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, hacerlos suyos para compartir una salvación presente y futura.

V. EL PUERTO DE LA CONDESCENDENCIA

El viento seguro del mistral guía *Ekklesía* hacia el Mediodía. Occidente ya está atrás y es necesario alcanzar el punto más meridional del mundo. La nave emprende un viaje en rápido descenso: resbala como el aceite hasta «el puerto de la condescendencia». El original nombre del puerto es tomado de uno de los mayores Padres de la Iglesia, Juan Crisóstomo, que habla de *synkatábasis*. Así, DV 13 rinde los honores a un gigante de la Iglesia antigua: «En la Sagrada Escritura, pues, se manifiesta, salva siempre la verdad y la santidad de Dios, la admirable “condescendencia” de la sabiduría eterna, “para que conozcamos la inefable benignidad de Dios, y de cuánta adaptación de palabra ha uso teniendo providencia y cuidado de nuestra naturaleza”».

¿Qué es la condescendencia divina que se realiza en la Palabra de Dios? ¿Por qué es el punto terminal de los números dedicados a la divina revelación en la *Dei Verbum*? ¿Y por qué sigue siendo uno de los centros de gravedad de la Sagrada Escritura? El terreno ya se ha preparado en parte en el puerto de la salvación del que parte *Ekklesía* para dirigirse al Mediodía con el mistral en popa.

1. La condescendencia

Uno de los movimientos más sencillos y frecuentes de la vida cotidiana es el descenso y el ascenso por una colina, un monte, una ciudad, un palacio. Cada día uno baja y sube las escaleras de su casa, si vive en una comunidad de vecinos. La subida y la bajada son también cifras para hablar de una carrera en subida o en bajada. En griego se dice *anábasis* para la subida y *katábasis* para la bajada. Sin embargo, Juan Crisóstomo utiliza un término compuesto del prefijo *syn-* que significa «con», y *katábasis* para el descenso. El de la Palabra es un descenso compartido con la humanidad a la que se une. No es un descenso solitario, sino que está siempre acompañado por el Espíritu. Cuando *Ekklesía* está entrando en el último puerto, a los navegantes se les pide escuchar uno de los oráculos más fascinantes sobre el descenso y el ascenso de la Palabra de Dios.

El profeta Isaías compara la palabra (*rhēma*) de Dios a la lluvia y la nieve que no regresan a él sin antes haber fecundado la tierra (Is 50,10-11). El profeta usa a propósito el término judío de *dābār*; traducido en griego con *rhēma* y no con *lógos*, para designar la palabra que se realiza en el momento en el que es dicha. En esto la Palabra de Dios no es como la palabra humana que necesita tiempo para realizarse y está sujeta al beneficio del inventario. La Palabra de Dios es creativa y operativa: se realiza cuando es dicha. Aunque a menudo no se ve, siempre produce efecto sobre el terreno que alcanza. Un efecto invisible a los ojos de la mente, pero no a los del corazón, capaces de ver más allá de lo visible y lo tangible. La Palabra de Dios produce un efecto seguro a pesar de todas las incertidumbres y dudas del corazón humano. Un efecto que solo pide la fe en el que se convierte con el tiempo en oyente infatigable de la Palabra del Señor. La Palabra de Dios es efectiva porque es afectiva en el sentido de que nace del cuidado del Señor por cada uno.

Unida al Espíritu, la Escritura se transforma en Palabra de Dios y realiza «la inefable benignidad de Dios» (DV 13). En su totalidad e integridad, la Palabra de Dios es el vehículo privilegiado para la manifestación de la benignidad de Dios. La «benignidad de Dios» remite al precioso himno de la Carta a

Tito (3,4-5) dedicado a la benignidad y la filantropía de Dios por los seres humanos. El término de «filantropía», elegido en el original griego, es rico en significado. A menudo se tiene un conocimiento superficial de la filantropía, olvidando que Dios es el primer filántropo porque, por amor a los seres humanos, los salvó mediante «nuestro salvador Jesucristo». A causa de esa inconcebible filantropía, Dios sigue regenerando y renovando con su Espíritu.

2. El sí de Dios en Cristo

Una vez llegada a destino, *Ekklesia* entra en el puerto más seguro y tranquilo de los que ha visitado: el puerto de la condescendencia, donde el agua es tan cristalina que se vislumbra el fondo del mar. Es paradójico que un puerto tan atestado como este no se haya entumecido con las descargas de las naves. Esta es la paradoja de la condescendencia y de Jesucristo que se humilló a sí mismo haciéndose obediente hasta la muerte y una muerte de cruz (Flp 2,6-11).

En la época del Nuevo Testamento se había difundido la divinización de los emperadores romanos hasta el punto de que el filósofo Séneca compuso el *Apokolokyntosis*, un libelo satírico contra la divinización de las calabazas. Por lo general, todos los emperadores eran divinizados tras su muerte. También se divinizaban a los héroes, considerados como semidioses, como fue el caso de Heracles. El elogio de Flp 2,6-11 canta el recorrido contrario: Cristo ha descendido de su condición divina a la humana haciéndola suya hasta una muerte propia de los esclavos: la crucifixión. No podía descender más abajo, desconcertando cualquier concepción sobre las divinidades antes y después de él. En la población se creía que también los dioses aparecían a veces con semblanza de ser humano o de animal. Pero cuando salían mal parados, regresaban a su condición divina. Solo Jesús se ha vaciado de sí mismo hasta compartir la muerte de cada persona humana. La condescendencia de la Palabra de Dios se transforma en la paradoja de la condescendencia de Jesucristo con la condición divina a la humana.

La cruz de Cristo es la revelación máxima de la Palabra de Dios: Dios ha hecho de Jesucristo sabiduría, justificación, santificación y rescate para todos (1 Cor 1,20) y la revelación de Dios llega a su culmen con el Crucificado no para crear una religión pesimista, sino porque coincide la máxima distancia y cercanía entre Dios y los seres humanos. En la cruz de Cristo, el «sí» de Dios permanece para siempre y el único «no» se lo ha dirigido a sí mismo con la humanidad de Cristo. Esta es la filantropía de Dios que no reservó a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos (Rom 8,32).

La máxima revelación de la Palabra de Dios se ha realizado en Cristo, no tanto porque en él la naturaleza divina se une a la humana, sino más bien porque su cruz es el acontecimiento más paradójico de la historia humana. Sin el Crucificado (y no solo la cruz), el cristianismo se vacía de su propia identidad y no tiene nada más que decir ni que dar a los hombres y mujeres. Con el Crucificado, la humanidad de cada uno es asimilada en todo menos en el pecado. Lo que no implica que se trate de una asimilación menor, sino más bien que no sea posible ninguna asimilación mayor. El efecto que ha producido el terremoto de la cruz de Cristo es el puerto de la condescendencia donde los navegantes concluyen su viaje y *Ekklesia* está a salvo.

3. La Palabra encarnada

Antes de que los navegantes de *Ekklesia* abandonen el puerto de la condescendencia, son convocados para escuchar el prólogo del evangelio según Juan (1,1-18). Lo introduce la afirmación final de DV 13: «Las palabras de Dios expresadas con lenguas humanas se han hecho semejantes al habla humana, como en otro tiempo el Verbo del Padre Eterno, tomada la carne de la debilidad humana, se hizo semejante a los hombres». Es estupenda la analogía entre las palabras de Dios, semejantes al hablar humano, y el Verbo hecho semejante al hombre.

El prólogo del cuarto evangelio relata la encarnación de la Palabra: de la preexistencia a la encarnación y la revelación del Padre. Su punto de gravitación es la encarnación de la Pala-

bra: «Se hizo carne y habitó entre nosotros, y hemos contemplado su gloria: gloria como del Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). El *lógos* no es solo el «verbo», como se ha traducido en varias versiones, sino la «palabra» que comprende cualquier comunicación verbal y no verbal. La encarnación de la Palabra es impensable a nivel humano: se hace *farx* o carne de la carne humana, con toda su caducidad y sus limitaciones. La afirmación es un dique contra cualquier forma de aparente humanización de la divinidad. En Jesús, la Palabra no parece, ni tampoco es «semejante a ...», sino que «se hace carne». Su ser no es un modo aparente de semejarse, sino que es tan real que cada persona refleja su humanidad.

El verbo que describe la total humanidad de la Palabra está cargado de significado: «acampó entre nosotros», no simplemente «habitó». El verbo original es *skēnoō*: deriva de *skēnē*, la tienda que en el Antiguo Testamento es el lugar y el símbolo de la presencia de Dios en medio de su pueblo. La tienda expresa la condición nómada del ser humano en el éxodo que tiene que recorrer, en sentido físico y simbólico. En especial, en el éxodo de Egipto, «la tienda del encuentro» es el lugar donde el Señor se entretiene con Moisés y le habla como a un amigo (Ex 33,11). No hay mejor modo de expresar la relación que la Palabra de Dios instaure con los destinatarios: una relación de amistad caracterizada por el reconocimiento de sí mismo en el otro. Con la Palabra encarnada que es Jesús, Dios comparte el éxodo de cada persona en el mundo y establece con ella una alianza que nunca falla.

El epílogo del prólogo sobre la parábola histórica de la Palabra que subyace es fascinante: «A Dios nadie lo ha visto jamás: Dios unigénito, que está en el seno del Padre, es quien lo ha dado a conocer» (Jn 1,18). Esta vez, el verbo elegido es *exēghéomai*: no significa «revelar», ni «manifestar», como se ve en varias traducciones, sino «explicar», «interpretar» o «relatar». El término está emparentado a *exēghēsis*, de donde procede «exégesis». La Palabra que era desde el principio se ha hecho carne para explicar y contar a los seres humanos todo lo que es posible conocer de Dios. El comentario más apropiado se encuentra en el prólogo de la primera Carta de Juan, donde se afir-

ma que «la Palabra de la vida» ha sido oída, vista, contemplada y tocada con las manos para que se realice la comunión entre los creyentes (1 Jn 1,1-4). En Cristo, los creyentes reconocen y confiesan la encarnación de la Palabra y no solo la transformación del pan y del vino en su cuerpo y sangre. La encarnación de la Palabra precede incluso al pan verdadero descendido del cielo porque, haciéndose carne, anticipa la carne de Jesús que hay que comer para alcanzar la vida eterna. La entera existencia terrena de Jesús hasta su muerte en la cruz es la revelación plena de la Palabra de Dios que pasa por la carne y la humanidad que asume plenamente.

Los navegantes de *Ekklesia* concluyen su viaje guiados por la Escritura transformada en Palabra de Dios, capaz de colmar su hambre y sed de verdad. Se le debe a Pablo VI una de las oraciones más profundas sobre Jesucristo como salvador: «Oh, Cristo, nuestro único mediador, te necesitamos para vivir en comunión con Dios Padre; para que contigo, que eres el Hijo único y nuestro Señor, podamos convertirnos en sus hijos adoptivos y seamos regenerados en el Espíritu Santo».

EPÍLOGO LAS VELAS

La circunnavegación de *Ekklesia* acaba en el sur, desde donde emprenderá otros viajes. Antes de arriar las velas, los navegantes —desde el capitán a los pasajeros— se dedican a hacer fotos para inmortalizar el primer viaje a bordo de *Ekklesia*. En la memoria de cada uno permanece el motivo más original de DV 11-13: «Como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió...» (DV 12). En latín es más conciso y, hay que reconocerlo, más bello: «Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit...».

¿Y cómo hay que leer e interpretar la Sagrada Escritura con el mismo Espíritu con que se escribió? DV 11-13 no entra en detalles; lo hará la Pontificia Comisión Bíblica con *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993). Sobre el puerto de la ins-

piración, hemos observado que la densa expresión comprende el sentido del autor, del texto y del lector en una sublime sinfonía. La sinfonía de las velas es condición esencial para un velero. En la introducción hemos mencionado el color de las tres velas: rojo, blanco y verde. La secuencia no es fortuita, sino que refleja el sentido «espiritual» de la profundización de la Escritura en los dos primeros milenios (H. de Lubac) que fue retomado por Benedicto XVI en *Verbum Domini*, 37: «La letra enseña los hechos, la alegoría lo que se ha de creer, el sentido moral lo que hay que hacer y la anagogía hacia dónde se tiende» («Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas anagogia»). En el «doble puerto» hemos subrayado el pasaje obligatorio del puerto menor de los autores al de mayor del autor, con el riesgo de caer en una interpretación arbitraria e incontrolada.

Como la secuencia de las tres virtudes es introducida por primera vez por Pablo en 1 Tes 1,3, la disposición de las velas en *Ekklesia* sigue el orden de 1 Cor 13,7: «El amor todo lo cree, todo lo espera». Cuando se ha interiorizado, la Escritura genera ante todo el amor (no la caridad): el amor de Dios en Cristo por los seres humanos, entre las personas y de estas por Dios. La primera vela es del amor porque sin amor no se es nada. La segunda vela es blanca porque refleja la fe en la muerte y resurrección de Cristo: es el color más difundido en *Ekklesia*. La tercera vela es verde porque el Espíritu ha sido derramado en nuestro corazón (Rom 5,5). Las tres velas, como las tres virtudes, no desentonan, sino que navegan al unísono, empujadas por el único Espíritu que las sopla.

En el periplo hacia los cuatro puertos —de los autores, de la inspiración, de la salvación y de la condescendencia— el Espíritu crea una sincronía admirable entre las velas desplegadas. En la «procesión de la Sagrada Escritura», como hemos denominado el Canto XXIX del *Purgatorio*, Dante describe las tres virtudes comparándolas a tres mujeres mientras bailan en torno al carro (la Iglesia) guiado por el grifo (Jesucristo)

Tres mujeres en derredor de la diestra rueda
iban danzando; una tan roja
que apenas dentro del fuego sería notada;

La otra como si la carne y los huesos
hubieran sido de esmeralda hechos;
la tercera blanca como nieve recién nevada
(*Purgatorio*, Canto XXIX, 121-126)

La lectura «espiritual», en el sentido más literal del término (perdonen el oxímoron), no es una opción entre muchas a disposición del intérprete, sino que es esencial de la Sagrada Escritura ya que el único Espíritu inspira la intención del autor, del texto y del lector (John Henry Newman). De la sinfonía entre la letra y el Espíritu en *Ekklesía* depende, en última instancia, el camino sinodal de la Iglesia contemporánea. Antes de ser «camino juntos» o en procesión, el sínodo más urgente es el de una nave guiada por el Espíritu y la Palabra de Dios que, de otro modo, corre el riesgo de naufragar. ¡Las mejores obras nacen de los conflictos!

CUADERNO 5

LA SAGRADA ESCRITURA
EN LA VIDA DE LA IGLESIA
(DV 21-26)

MARCO CARDINALI

I. UN TRAYECTO TODAVÍA ABIERTO

Toda la evangelización está fundada sobre ella, escuchada, meditada, vivida, celebrada y testimoniada. Las Sagradas Escrituras son fuente de la evangelización. Por lo tanto, hace falta formarse continuamente en la escucha de la Palabra. La Iglesia no evangeliza si no se deja continuamente evangelizar. Es indispensable que la Palabra de Dios «sea cada vez más el corazón de toda actividad eclesial». La Palabra de Dios escuchada y celebrada, sobre todo en la Eucaristía, alimenta y refuerza interiormente a los cristianos y los vuelve capaces de un auténtico testimonio evangélico en la vida cotidiana (FRANCISCO, *Evangelii gaudium*, 174).

La aprobación de la constitución dogmática *Dei Verbum* llegó el 18 de noviembre de 1965, en el transcurso de la última sesión del Concilio Vaticano II, después de un largo camino. Podemos decir que este texto estuvo madurando durante toda la evolución del proceso conciliar tras haber presentado su desarrollo fundamental al comienzo del mismo. La constitución trata los mismos fundamentos de la fe de la Iglesia —la Palabra de Dios, su revelación y su transmisión por medio de la tradición viva y la Sagrada Escritura— por lo que es lógico que la reflexión que acompañó la maduración haya constituido, por decirlo de algún modo, el *humus* que fecundó todos los documentos conciliares. Ante concepciones antiguas no plenamente adecuadas, la *Dei Verbum* compendia y presenta una nueva comprensión con

respecto a la revelación, la relación entre tradición y Escritura, el carisma de la inspiración bíblica y la verdad de la Biblia, el valor del Antiguo Testamento para los cristianos, la historicidad de los evangelios y el lugar que corresponde a la Biblia en la vida y la misión de la Iglesia.

Desde el punto de vista estrictamente técnico, la constitución conciliar *Dei Verbum* es una de las cuatro constituciones dogmáticas conciliares y su objeto es la divina revelación, aunque se ocupa sobre todo de la Sagrada Escritura. Consta de seis capítulos y veintiséis párrafos. El capítulo VI, del que nos ocupamos en este Cuaderno y que refiere a la Escritura, constituye, por ciertos aspectos, el centro de toda la constitución dogmática, aunque el documento conciliar no tiene como objeto la Escritura, es decir, el libro sagrado, sino la Palabra de Dios, es decir, el acontecimiento de gracia del que da testimonio la Escritura y de la que es además parte integrante. Se manifiesta inequívocamente la novedad de la revelación bíblica que consiste en el hecho de que Dios se da a conocer en el diálogo que desea tener con nosotros. La constitución dogmática *Dei Verbum* expuso magníficamente esta realidad reconociendo que «Dios invisible, movido por su desbordante caridad, habla a los hombres como amigos y trata con ellos, para invitarlos a la comunicación consigo» (DV 2).

1. De la *Dei Verbum* a la *Verbum Domini*

Para profundizar en nuestro documento propondremos como apoyo algunos pasajes de la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* (VD) del papa Benedicto XVI (30-9-2010) que, en una conexión ideal con la *Dei Verbum*, recoge el fruto nacido como consecuencia del sínodo de obispos celebrado en 2008 sobre el tema: «La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia». Por tanto, un camino todavía en curso, iniciado en el lejano 1965 gracias a la constitución conciliar *Dei Verbum* y en el que queremos ver una continuación ideal y una profundización de lo que afirmó con ella el Concilio Vaticano II.

En efecto, se ha de reconocer —como está escrito en VD 3— que

[...] en los últimos decenios ha aumentado en la vida eclesial la sensibilidad sobre este tema, de modo especial con relación a la revelación cristiana, a la tradición viva y a la Sagrada Escritura. A partir del pontificado del papa León XIII, podemos decir que ha ido creciendo el número de intervenciones destinadas a aumentar en la vida de la Iglesia la conciencia sobre la importancia de la Palabra de Dios y los estudios bíblicos, culminando en el Concilio Vaticano II, especialmente con la promulgación de la constitución dogmática *Dei Verbum*, sobre la divina revelación. Ella representa un hito en el camino eclesial: «Los padres sinodales [...] reconocen con ánimo agradecido los grandes beneficios aportados por este documento a la vida de la Iglesia, en el ámbito exegético, teológico, espiritual, pastoral y ecuménico». En particular, ha crecido en estos años la conciencia del «horizonte trinitario e histórico salvífico de la revelación», en el que se reconoce a Jesucristo como «mediador y plenitud de toda la revelación». La Iglesia confiesa incesantemente a todas las generaciones que él, «con su presencia y manifestación, con sus palabras y obras, signos y milagros, sobre todo con su muerte y resurrección gloriosa, con el envío del Espíritu de la verdad, lleva a plenitud toda la revelación». De todos es conocido el gran impulso que la constitución dogmática *Dei Verbum* ha dado a la revalorización de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia, a la reflexión teológica sobre la divina revelación y al estudio de la Sagrada Escritura. En los últimos cuarenta años, el magisterio eclesial se ha pronunciado en muchas ocasiones sobre estas materias. Con la celebración de este sínodo, la Iglesia, consciente de la continuidad de su propio camino bajo la guía del Espíritu Santo, se ha sentido llamada a profundizar nuevamente sobre el tema de la Palabra divina, ya sea para verificar la puesta en práctica de las indicaciones conciliares, como para hacer frente a los nuevos desafíos que la actualidad plantea a los creyentes en Cristo.

2. El capítulo VI de la *Dei Verbum* y su horizonte

Con estas premisas nos centramos ahora gradualmente y de manera más directa en el descubrimiento de los párrafos que van del 21 al 26 de la *Dei Verbum*, iniciando así el estudio de este

capítulo, el sexto, conclusión de toda la constitución conciliar y cuyo título es «La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia». Contiene seis párrafos numerados —del 21 al 26— a cada uno de los cuales se les ha atribuido un título propio. El atento lector habrá notado que el camino recorrido hasta ahora gracias a los Cuadernos precedentes dedicados al descubrimiento de la presente constitución conciliar se ha enfocado principalmente en el aspecto teológico. Con este capítulo, aunque sigue estando impregnado y anclado en la profundidad del texto, entramos en un «horizonte» más pastoral, podríamos decir más existencial y, sin ninguna duda, fascinante para nuestro camino de creyentes, ya que se delinean rutas y temas que implican en profundidad nuestra vida de fe, también en los aspectos más inherentes a lo cotidiano. Usamos el término de horizonte en la acepción usada por el gran teólogo Bernard Lonergan en su obra *Il metodo in teologia* (Brescia 1975, 251), en el que el horizonte es descrito como la «línea sobre la que la tierra y el cielo parecen encontrarse. Esta línea es el límite de nuestro campo de visión. Apenas nos acercamos, la línea se aleja; se cierra detrás, así que habrá tantos horizontes como haya puntos de observación. Además, para cada punto de observación y cada horizonte, hay diversas divisiones del conjunto de los objetos visibles. Además del horizonte se encuentran objetos que, al menos por el momento, no se pueden ver. En cambio, dentro del horizonte hay objetos que podemos ver ahora».

Hay que tener bien presente que todo nuestro discurso no puede permanecer circunscrito al tiempo, al lugar ni incluso a las palabras usadas en la constitución dogmática conciliar, sino que atraviesa tiempos y lugares, irrigando y fecundando los documentos sucesivos del magisterio y la vida pastoral de la Iglesia contemporánea.

Leyendo integralmente el documento, aparece claramente que cada uno de los veinte párrafos anteriores prepara y tiende hacia este capítulo final que se focaliza en un aspecto peculiar de una teología que debe hacerse praxis y vida del creyente para no correr el riesgo de quedarse en la teoría, totalmente distante de la vida cotidiana. Se parte de una premisa teológica fundamental, la de la definición de revelación; ahora se pretende

hablar de la existencia, la práctica, la propia vida de la Iglesia. Este último capítulo es decisivo para pasar de la definición de la revelación, entendida como diálogo entre Dios y el hombre, a la práctica y a experimentar plenamente el hecho admirable de que Dios sale de sí mismo para ir al encuentro del hombre en una modalidad única, en esa relación fundamental que existe entre la Sagrada Escritura y la Iglesia. En los capítulos anteriores se han tratado aspectos concretos de la revelación, del Dios que sale de sí mismo para revelarse; ahora, nuestra atención se desplaza al otro sujeto de este diálogo, es decir, al hombre, o mejor, a la Iglesia que es destinataria de la revelación y que la acoge como un don inmenso, único y precioso.

3. La Palabra y el Verbo encarnado

Dios se da a conocer a la humanidad, también a la de hoy, como misterio de amor infinito en el que el Padre expresa desde la eternidad su Palabra en el Espíritu Santo. Como subraya claramente *Verbum Domini*, 15, no existe de hecho ninguna comprensión auténtica de la revelación cristiana fuera de la acción del Paráclito. Esto depende del hecho de que la comunicación que Dios hace de sí mismo implica siempre la relación entre el Hijo y el Espíritu Santo, denominados por Ireneo de Lyon «las dos manos del Padre» (*Adversus haereses* IV, 7, 4). Además, la propia Sagrada Escritura nos indica la presencia del Espíritu Santo en la historia de la salvación y, en especial, en la vida de Jesús, el cual es concebido por la Virgen María por obra del Espíritu Santo (cf. Mt 1,18; Lc 1,35); al inicio de su misión pública, en las orillas del Jordán, lo ve descender sobre él en forma de paloma (cf. Mt 3,16); Jesús actúa en este mismo Espíritu, habla y exulta (cf. Lc 10,21); y se ofrece a sí mismo en el Espíritu (cf. Heb 9,14). Al final de su misión, según el relato del evangelista Juan, Jesús pone en clara relación el don de su vida con el envío del Espíritu a los suyos (cf. Jn 16,7). Ya resucitado y llevando en su carne los signos de la pasión, Jesús derrama el Espíritu (cf. Jn 20,22), haciendo partícipes a los suyos de su misma misión (cf. Jn 20,21). El Espíritu Santo enseñará a los discí-

pulos cada cosa y les recordará todo lo que Cristo había dicho (cf. Jn 14,26) porque será él, el Espíritu de Verdad (Jn 15,26) quien guíe a los discípulos hacia toda la verdad (cf. Jn 16,13). Por último, como se lee en los Hechos de los Apóstoles, el Espíritu desciende el día de Pentecostés sobre los doce reunidos en oración con María (cf. Hch 2,1-4) y los anima a la misión de anunciar la Buena Nueva a todos los pueblos.

De todo esto deriva el hecho de que el Verbo, que desde el principio está junto a Dios y es Dios, nos revela a Dios en el diálogo de amor entre las personas divinas y nos invita a participar en él. Por lo tanto, hechos a imagen y semejanza de Dios amor, solo podemos comprendernos a nosotros mismos en la acogida del Verbo y en la docilidad a la obra del Espíritu Santo. A la luz de la revelación obrada por el Verbo divino se aclara definitivamente el enigma de la condición humana y nuestra existencia se redescubre en esta preciosa relación con él. La Iglesia es consciente del significado fundamental de la Palabra de Dios en referencia al eterno Verbo de Dios hecho carne, único salvador y mediador entre Dios y el hombre. Escuchando esta Palabra somos conducidos por la revelación bíblica a reconocer que esta es el fundamento de toda la realidad.

Sin embargo, hemos de tener presente que, si bien hoy resulta clara esta preeminencia y esta relación, no siempre ha sido así, precisamente por las diferentes visiones sobre la propia relación entre Iglesia y Escritura que ha habido en la historia de la Iglesia. En algunos casos, esa relación no siempre ha sido equilibrada. Desde el punto de vista teológico, ha habido momentos, y todavía hoy en día se dan intentos en el mismo sentido, en los que la gran tentación ha sido la de concebir la autoridad de la Escritura independientemente de la Iglesia y viceversa, como si ambas realidades pudieran existir de forma independiente una de la otra. Poner el acento solo en uno de los dos elementos expone a peligrosísimos riesgos de absolutización que no hay que minusvalorar. Un primer riesgo es referirse a la Escritura como norma única y absoluta de la fe, como sujeto separado de la dimensión eclesial. El segundo riesgo es hacer lo contrario y no vivir la vida de la Iglesia a la luz de la Escritura, tendiendo quizá a formas de piedad devocionales que no tienen su raíz en la

Escritura, como ocurrió en ciertas épocas históricas. Este riesgo no se ha erradicado y sigue siendo también posible en el mundo contemporáneo.

II. IMPORTANCIA DE LA SAGRADA ESCRITURA PARA LA IGLESIA

Dei Verbum 21 tiene como título «La Iglesia venera la Sagrada Escritura». Se trata la relación esencial existente entre la Escritura y la Iglesia. El documento subraya casi de inmediato esa relación especial, poniendo de manifiesto y de manera clara que la Iglesia «junto con la sagrada tradición, siempre las ha tenido [la Sagrada Escritura y la tradición] y tiene como regla suprema de su fe». No existe lo absoluto o el monopolio de la Escritura o de la tradición, sino que Escritura y tradición juntas son la regla suprema de la fe.

1. Venerar la Palabra

En este punto queremos subrayar de inmediato un elemento que, aunque fuera nuevo en su formulación en el momento en el que fue escrito, es esencial y fundamental para la reflexión teológica de toda la Iglesia y, por tanto, de cada creyente. De hecho, al principio del párrafo, se presenta vívidamente ante nuestros ojos la imagen de la Iglesia que *venera* las Sagradas Escrituras como venera el Cuerpo de Cristo, Escrituras que siempre están presentes en la liturgia y de modo totalmente especial durante la celebración de la eucaristía. El verbo «venerar» es un verbo que emana una fuerza intrínseca, indicando al mismo tiempo el paralelismo y la relación entre sacramento y Escritura. Como afirma el papa Francisco en su encíclica *Evangelii gaudium*, 174, «ya hemos superado aquella vieja contraposición entre Palabra y sacramento. La Palabra proclamada, viva y eficaz, prepara la recepción del sacramento, y en el sacramento esa Palabra alcanza su máxima eficacia». En otras palabras, podríamos decir que la mesa eucarística es, sin ninguna duda, única, pero está hecha de

Palabra y sacramento. El lenguaje es el propio de la adoración y de cuando hablamos de la eucaristía. La Iglesia *venera* la eucaristía, el Cuerpo de Cristo, y lo hace al mismo tiempo que *venera* la Escritura. Las Sagradas Escrituras son inspiradas por Dios y «comunican inmutablemente la Palabra de Dios mismo, y en las palabras de los profetas y los apóstoles hacen resonar la voz del Espíritu Santo». Se entra así de un modo aún más profundo en una dimensión trinitaria que sale de sí misma: Dios se revela y quiere comunicar con la Iglesia, su esposa, y lo hace por medio de la tradición y de la Escritura en las que resuena la propia voz del Espíritu Santo.

2. Predicación anclada a la Palabra

Es fundamental por eso que la predicación de la Iglesia parta de la base de una Sagrada Escritura en estrechísima relación con la tradición. Es precisamente en los «sagrados libros» donde el Padre, que está en los cielos, entra en relación de amor y misericordia con sus hijos a través de la Palabra a la que Dios ha dado «eficacia y potencia», convirtiéndola en alimento del alma, apoyo y vitalidad de la Iglesia y fuerza para cada hija e hijo de la Iglesia. El documento usa una expresión llena de delicadeza: habla de un Padre que «entra en conversación» con sus hijos. ¿Acaso no es todo esto un maravilloso don gratuito? Por eso es importante escuchar, vivir y acoger la Palabra de la Escritura en sintonía con la tradición y la vida sacramental de la Iglesia y dentro de un marco litúrgico y un clima espiritual que nazca del don de la Palabra. No existe una verdadera oración que no esté arraigada en la Escritura. Tampoco subsistiría la predicación y la vida de la Iglesia porque es consciente de que «la Palabra de Dios es viva y eficaz» (Heb 4,12) y tiene «poder para construir y hacer partícipes de la herencia a todos los santificados» (Hch 20,32).

Como nos recuerda DV 7, el propio Jesucristo «dio a los apóstoles el mandato de predicar a todos el Evangelio —que, prometido antes por los profetas, él mismo llevó a cumplimiento y promulgó con su propia boca— como fuente de toda verdad

salvadora y de toda enseñanza moral, comunicándoles los dones divinos. Lo cual se hizo fielmente: tanto por parte de los apóstoles, que con la predicación oral, con sus ejemplos y con sus instituciones transmitieron ya sea lo que habían recibido de boca de Cristo, del trato con él y de sus obras, ya sea lo que habían aprendido por sugerencia del Espíritu Santo, como por parte de aquellos apóstoles y varones apostólicos que, por inspiración del mismo Espíritu Santo, pusieron por escrito el anuncio de la salvación».

Resulta así más claro en la Iglesia el sentido y el valor decisivo de la tradición viva y de las Sagradas Escrituras. «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Unigénito» (Jn 3,16): la Palabra divina que fue pronunciada en el tiempo, ha sido dada y «confiada» a la Iglesia de manera definitiva, de forma que el anuncio de la salvación pueda ser comunicado eficazmente en todos los tiempos y lugares.

3. Necesidad de traducciones apropiadas y correctas

En el número 22 del documento conciliar se aborda un tema que hoy puede parecer del todo resuelto, liquidado e incluso demasiado evidente, pero no lo era en absoluto en un determinado momento de la historia de la Iglesia (hasta la llegada del Concilio Vaticano II). El documento inicia con una afirmación efectivamente sorprendente y de alcance inaudito que expresa toda su urgencia: la necesidad de que a todos los fieles «les esté ampliamente abierto el acceso a la Sagrada Escritura». No es un consejo ni una expectativa, ni un deseo, sino una verdadera necesidad que la Iglesia ha de afrontar y de la que debe hacerse cargo con energía. Pero ¿de dónde proviene esta exigencia? Hoy tenemos traducciones de la Biblia en varias lenguas a las que accedemos por internet sin especial problema, desde cualquier lugar del mundo. Sin embargo, antes del Concilio, los fieles laicos no tenían un fácil «acceso a la Sagrada Escritura»; es más, podemos atrevernos a decir que, en un cierto modo, la Biblia estaba marginalizada dentro de la práctica eclesial y, en parte, también del debate teológico. El acceso a ella era sencillo para los obispos y

sacerdotes por su conocimiento del latín, en ese momento lengua oficial de la Iglesia, pero no para el resto de los fieles.

En la afirmación de que a los fieles «les esté ampliamente abierto el acceso a la Sagrada Escritura», se encuentra toda la fuerza de una revolución que orienta de manera decidida la brújula de la Iglesia hacia lo esencial, hacia el alimento rico y único que no puede ser reservado a pocos como si fuera un privilegio, sino que ha de ser abierto a todos como don y promesa. La Iglesia es consciente de la necesidad de poner la Palabra de Dios a disposición de todos; por lo tanto, tiene un deber al respecto y ha de hacer de modo que existan traducciones apropiadas y correctas en diversas lenguas «a partir de los textos originales de los sagrados libros». Hay que pararse a reflexionar sobre el cambio de época que acaeció con esta indicación del Concilio Vaticano II. Para los cristianos de hoy en día sería impensable nutrir y vivir la propia fe dejando de lado a la Escritura. En un esfuerzo de imaginación, tenemos que regresar a un tiempo en el que la Escritura no tenía un papel tan central en la vida práctica de fe de los católicos, ni tampoco tenía un papel preminente en ámbitos como la oración, la meditación ni en la vida espiritual en general y esto por razones históricas precisas cuya ilustración excede nuestro camino hacia el descubrimiento del capítulo VI de la *Dei Verbum*. Solo a modo de ejemplo: la *lectio divina* era relegada a ambientes monásticos; también habría sido impensable la oración de la *Liturgia de las Horas* como instrumento para rezar en casa y en familia tal y como se da en la actualidad. En casa era prácticamente imposible tener una Biblia porque no estaba permitido, pero incluso pudiendo tenerla hipotéticamente, ¿quién habría podido leerla y entenderla?

En pocas palabras, podemos decir que la Escritura no era la norma de la fe, al menos no era directamente accesible, ni era el punto de partida de la oración, la espiritualidad o la vida cristiana. Si la regla y norma de la fe es la Escritura que se nos ha entregado y «transmitido» por la tradición, el hecho de que en la práctica esto no fuera visible ni tampoco pensable ha abierto el campo a eventuales y reales problemas que han podido ser evitados y resueltos con este documento conciliar. Este aspecto ya está absolutamente aclarado en la actualidad; el problema acaso

sea la seriedad con la que el creyente se presenta ante el tesoro de la Escritura y la tradición, que es como un cofre abierto del que conseguir tesoros antiguos y nuevos al mismo tiempo. Son fundamentales las implicaciones y posibles aplicaciones pastorales que derivan de ello.

III. IMPLICACIONES PASTORALES

Nuestra oración personal y comunitaria —litúrgica o no— se nutre y toma su forma de la Palabra de Dios, hunde sus raíces en la Escritura y gracias a esta nos abre a la caridad y al amor por Dios por el prójimo. No olvidemos que sin la *Dei Verbum* habría sido probablemente muy difícil que florecieran en Iglesia los nuevos carismas suscitados por el Espíritu Santo, denominados como movimientos eclesiales, fundados también por laicos y que están enraizados en la Palabra de Dios... Algo absolutamente impensable antes del Vaticano II.

1. **La Palabra viva**

La Biblia no es un fetiche al que aferrarse rígidamente, no se usa como uno de los muchos volúmenes que están sobre los estantes de nuestra biblioteca. La Escritura se hace viva para quien se acerca a ella, es activamente eficaz pues da lo que dice dar, en modo análogo a lo que sucede con los sacramentos que realizan lo que expresan. La Escritura no está cristalizada, inmóvil, sin vida, como si estuviera congelada en un libro; se convierte en Palabra viva cuando se pone en su ambiente ideal y fecundo, es decir, la tradición y la comunidad bajo el impulso del Espíritu Santo. De forma más sencilla, podríamos afirmar que cuando está en la Iglesia —con todo lo que hemos visto hasta ahora y lo que veremos aún— la Escritura se hace vivificadora, es decir, consigue dar la vida verdadera, iluminando y corroborando a los creyentes su propia existencia personal, comunitaria y social. La Palabra de Dios tiene a Jesús en el centro y también como fuente y fin y adquiere toda su fuerza y capacidad de iluminar a los creyentes

cuando se pone en presencia de Jesús en la eucaristía y, de manera más general, en todos los sacramentos, signos potentes del encuentro con Cristo. En efecto la proclamación de la Palabra tiene su marco privilegiado en la celebración eucarística y en la liturgia.

2. Uso no instrumental de la Palabra

De esto deriva una reflexión práctica importante también a nivel más personal. Es necesario que cada uno de nosotros reflexione sobre el uso que hace de la Escritura, instrumentalizada demasiado a menudo y plegada a lo que nosotros queremos decir. Un uso con frecuencia jurídico o destinado a manifestar nuestra hegemonía sobre los demás, sin ninguna misericordia y sin una real adherencia al sentido más profundo del texto. Parece naturalmente claro, como consecuencia de una seria reflexión, que este no puede ser el uso que el cristiano debe hacer de la Escritura porque perdería su verdadero significado y sería encerrada en nuestros absurdos propósitos personales. Tenemos que permitir a la Escritura que se convierta para nosotros y para quien se acerque, en pan vivo que nos alimenta; en «espiritualidad», vida interior, motivación; una Escritura que dejamos libre de obrar eficazmente, sabiendo que es capaz de crear en nosotros una nueva mentalidad, un nuevo modo de ver el mundo, en otras palabras, la conversión. No se trata solo de elucubraciones mentales, sueños o piadosas aspiraciones que, cuando va todo bien, permanecen en un nivel meramente teórico, con el único resultado de hacer que nos sintamos mejor que los demás.

El papa Francisco ha subrayado en innumerables ocasiones el riesgo de juzgar a los demás. El 23 de junio de 2014, en la homilía de una misa celebrada en Santa Marta, dijo:

Quien juzga se equivoca, simplemente porque toma un lugar que no es para él. Pero no solo se equivoca, también se confunde. ¡Está tan obsesionado con aquello que tiene que juzgar en aquella persona —tan, pero tan obsesionado— que aquella pajita no lo deja dormir! «¡Pero yo quiero sacarte esa pajita!» [...]. Y no se da cuenta de la viga que él tiene. Se confunde: cree que la viga es aquella paja. Confunde la realidad, es un fantasioso.

Y quien juzga acaba derrotado, termina mal, porque la misma medida será usada para juzgarlo a él. El juez que se equivoca, porque toma el lugar de Dios —soberbio, autosuficiente— y apuesta por una derrota. ¿Y cuál es la derrota? Ser juzgado con la misma medida con la que él juzga.

Podemos decir que el camino práctico, existencial y espiritual que se deriva del documento estudiado tiene como finalidad, a un nivel más pastoral, el camino del creyente con y hacia quien es el único que puede darle la vida, la luz y la gracia de poder mirarse con ojos nuevos a sí mismo y a los demás.

3. El realismo de la Palabra

Como está bien explicitado en *Verbum Domini*, en su número 10,

[...] quien conoce la Palabra divina conoce también plenamente el sentido de cada criatura. En efecto, si todas las cosas «se mantienen» en aquel que es «anterior a todo» (Col 1,17), quien construye la propia vida sobre su Palabra edifica verdaderamente de manera sólida y duradera. La Palabra de Dios nos impulsa a cambiar nuestro concepto de realismo: realista es quien reconoce al Verbo de Dios como fundamento de todo. De esto tenemos especial necesidad en nuestros días, en los que se demuestran efímeras muchas cosas en las que se confía para construir la vida, en las que se siente la tentación de poner la propia esperanza. Antes o después, el tener, el placer y el poder se manifiestan incapaces de colmar las aspiraciones más profundas del corazón humano. En efecto, necesita construir su propia vida sobre cimientos sólidos que permanezcan incluso cuando las certezas humanas se debilitan. En realidad, puesto que «tu palabra, Señor, es eterna, más estable que el cielo» y la fidelidad del Señor dura «de generación en generación» (Sal 119,89-90), quien construye sobre esta palabra edifica la casa de su propia vida sobre roca (cf. Mt 7,24). Que nuestro corazón diga cada día a Dios: «Tú eres mi refugio y mi escudo, yo espero en tu palabra» (Sal 119,114) y, como san Pedro, actuemos cada día confiando en el Señor Jesús: «Por tu palabra, echaré las redes» (Lc 5,5).

También encontramos en *Verbum Domini* algunas indicaciones que tendrían que permear cada acción nuestra, cada acto educativo y de fe, así como cualquier acción cotidiana:

Todos nos damos cuenta de la necesidad de que la luz de Cristo ilumine todos los ámbitos de la humanidad: la familia, la escuela, la cultura, el trabajo, el tiempo libre y los otros sectores de la vida social. No se trata de anunciar una palabra solo de consuelo, sino que interpela, que llama a la conversión, que hace accesible el encuentro con él, por el cual florece una humanidad nueva (VD 93).

Hay una estrecha relación entre el testimonio de la Escritura, como afirmación de la Palabra que Dios pronuncia por sí mismo, y el testimonio de vida de los creyentes. Uno implica y lleva al otro. El testimonio cristiano comunica la Palabra confirmada por la Escritura. La Escritura, a su vez, explica el testimonio que los cristianos están llamados a dar con la propia vida. De este modo, quienes encuentran testigos creíbles del Evangelio se ven movidos así a constatar la eficacia de la Palabra de Dios en quienes la acogen (VD 97).

IV. LA ESCRITURA MÁS ALLÁ DE CUALQUIER FRONTERA

Nos gustaría pararnos ahora en el número 22 de la *Dei Verbum* y en un último tema contenido en la afirmación a modo de conclusión: «En el caso de que estas [traducciones], si se diere la oportunidad y el consentimiento de la autoridad de la Iglesia, se realicen en colaboración también con los hermanos separados, podrán ser usadas por todos los cristianos». En efecto, la Iglesia, además de abrir el tesoro de la Escritura a los católicos, dirige su mirada a todos los cristianos, verdaderamente a todos, incluyendo a los hermanos y hermanas que a lo largo de los siglos tomaron distintos caminos y se separaron de la Iglesia de Roma. Así, desea una colaboración entre las diversas denominaciones cristianas para que, en la medida de lo posible, se llegue a un trabajo en común a la hora de realizar traducciones de la Escritura que puedan ser usadas por

todos los cristianos. Con este breve párrafo de la *Dei Verbum* se abre un sendero hasta entonces inexplorado que ha dado y continúa dando frutos positivos, abriendo la posibilidad de un trabajo, de un estudio y de un esfuerzo común tanto en el campo exegético como en la óptica de un provechoso diálogo ecuménico.

1. En diálogo como Jesús

La Palabra de Dios atraviesa las fronteras puestas por el hombre y llega allí donde viven hombres y mujeres también de otras religiones o de cultura laica, con los que quiere entrar en un diálogo que salva, como hizo Jesús cuando inició la proclamación del Evangelio en la «Galilea de los gentiles» (Mt 4,15). La intención es la de querer que la fe cristiana sea importante y plausible en el contexto de las culturas que caracterizan los tiempos moderno y contemporáneo, abriendo así un horizonte hasta ahora cerrado que agiliza el ingreso en esos «lugares» en los que la Palabra de Dios con su fuerza y vigor tiene la posibilidad de plasmar, informar y hacer esencial la vida de fe de los creyentes.

Pensemos en el primer lugar, el más importante: la liturgia, donde la Palabra de Dios tiene un papel determinante y decisivo. Recordemos que habíamos leído en el n. 21: «La Iglesia siempre ha venerado las Escrituras divinas como también el Cuerpo mismo del Señor, cuando, sobre todo en la sagrada liturgia, no deja de tomar de la mesa tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo y de ofrecer a los fieles el pan de vida». Es un nuevo movimiento dinámico que involucra a toda la Iglesia; a sus miembros ordenados y a los fieles laicos que, en diversas modalidades, carismas y servicios, participan de la única fuente de salvación que es Cristo.

2. Cristianos y judíos delante de las Sagradas Escrituras

Como conclusión del comentario al número 22, no podemos dejar de mencionar la especial relación que, también a este res-

pecto, existe entre los cristianos y los judíos. La *Dei Verbum* no cita explícitamente la religión judía, pero es evidente que esta es parte integrante de todo lo dicho. Es más, tiene un puesto único y privilegiado: Gracias a este documento, se ha dado una relación y un diálogo cada vez más fecundo. Benedicto XVI en el n. 43 de *Verbum Domini*, escribe:

Teniendo en cuenta los estrechos vínculos que unen el Nuevo y el Antiguo Testamento, resulta espontáneo dirigir ahora la atención a los lazos especiales que ello comporta para la relación entre cristianos y judíos, unos lazos que nunca deben olvidarse. El papa Juan Pablo II dijo a los judíos: sois «“nuestros hermanos predilectos” en la fe de Abrahán, nuestro patriarca» (JUAN PABLO II, «Mensaje al rabino jefe de Roma» [22-5-2004]: *L'Osservatore Romano*, ed. semanal en lengua española [28-5-2004] 1). Ciertamente, estas declaraciones no ignoran las rupturas que aparecen en el Nuevo Testamento con respecto a las instituciones del Antiguo Testamento y, menos aún, la afirmación de que las Escrituras se cumplen en el misterio de Jesucristo, reconocido como Mesías e Hijo de Dios. Pero esta profunda y radical diferencia en modo alguno implica hostilidad recíproca. Por el contrario, el ejemplo de san Pablo (cf. Rom 9–11) demuestra «que una actitud de respeto, de estima y de amor hacia el pueblo judío es la sola actitud verdaderamente cristiana en esta situación que forma misteriosamente parte del designio totalmente positivo de Dios». En efecto, san Pablo dice que los judíos, «considerando la elección, Dios los ama en atención a los patriarcas, pues los dones y la llamada de Dios son irrevocables» (Rom 11,28-29). Además, san Pablo usa también la bella imagen del árbol de olivo para describir las relaciones tan estrechas entre cristianos y judíos: la Iglesia de los gentiles es como un brote de olivo silvestre, injertado en el olivo bueno, que es el pueblo de la Alianza (cf. Rom 11,17-24). Así pues, tomamos nuestro alimento de las mismas raíces espirituales. Nos encontramos como hermanos, hermanos que en ciertos momentos de su historia han tenido una relación tensa, pero que ahora están firmemente comprometidos en construir puentes de amistad duradera.

El papa Juan Pablo II dijo en una ocasión: «Es mucho lo que tenemos en común. Y es mucho lo que podemos hacer juntos por

la paz, por la justicia y por un mundo más fraterno y humano». El papa Benedicto XVI y el papa Francisco también han reafirmado de formas diversas lo precioso que es para la Iglesia el diálogo con los judíos. Es bueno que se creen posibilidades de encuentro donde surja la oportunidad, también públicas y de debate que favorezcan el incremento de un conocimiento recíproco, una estima mutua e incluso una colaboración en el estudio de las Sagradas Escrituras. En su visita a la comunidad judía de Roma, el papa Francisco llegó a decir: «Judíos y cristianos, hermanos y hermanas en la única familia de Dios que los protege como su pueblo». ¡Cuánta riqueza ha brotado en este campo después de la *Dei Verbum*!

V. COMPROMISO APOSTÓLICO DE LOS ERUDITOS

El número 23 del sexto capítulo de la *Dei Verbum* trata sobre la necesidad de un estudio esmerado de la Escritura por parte de teólogos y exegetas y de su especial misión apostólica al servicio de toda la Iglesia. El documento resulta especialmente innovador también en este aspecto. Gracias también a la *Dei Verbum*, cada uno de nosotros tiene a disposición en la actualidad gran cantidad de soportes, estudios, comentarios e instrumentos, también multimedia: «Es conveniente que los exegetas católicos y otros cultivadores de la sagrada teología, aunando diligentemente sus fuerzas, se dediquen bajo la vigilancia del sagrado magisterio a la tarea de investigar y explicar con medios adecuados las divinas letras, de manera que el mayor número posible de ministros de la Palabra divina pueda proporcionar con fruto al pueblo de Dios el alimento de las Escrituras». Los primeros destinatarios directos de este tipo de estudio y profundización bíblicos son, por tanto, los propios «ministros de la Palabra», que desarrollan en la Iglesia el servicio de la predicación y del anuncio del Evangelio, aunque también exista evidentemente otro destinatario indirecto: todo el pueblo de Dios al que esos mismos pastores han de enseñar el amor por la Escritura.

1. Acceder a las fuentes

Dado que para un católico no era posible acceder a la fuente original de la Escritura, no había ningún motivo para pensar en soportes que pudieran ayudar a profundizar y hacer que la fe arraigara sobre la roca de la Palabra de Dios y los pastores no sentían probablemente la urgencia de un compromiso por transmitir el amor y el conocimiento de las Escrituras. El contacto con la Escritura estaba pensado como mucho con mera finalidad de estudio y se reservaba a quienes emprendían el camino hacia el sacerdocio, excepto en el ámbito monástico en el que nació la *lectio divina* y a lo largo de los siglos tuvo su propio carácter, siendo capaz de superar el nivel del estudio para entrar en un campo más existencial y experiencial.

Como cristianos que vivimos este tiempo jubilar, tenemos una gracia enorme que otros cristianos en tiempos pasados no han tenido: una riqueza de fuentes a la que acudir y donde profundizar en nuestra vida de fe. La tarea del exegeta y el teólogo no es un fin en sí mismo en la actualidad; su estudio no está destinado a unos pocos eruditos en una biblioteca, sino que está abierto al mundo, no solo por motivos académicos o científicos, sino también porque es parte integrante de la tarea apostólica que asume la fisionomía de un verdadero y auténtico servicio eclesial. Por eso, la «Esposa del Verbo encarnado, es decir, la Iglesia, amaestrada por el Espíritu Santo, se esfuerza por acceder a alcanzar una inteligencia de la Sagrada Escritura más profunda para apacentar incesantemente a sus hijos con las palabras divinas» (DV 23). Es interesante el uso de la expresión: «apacentar incesantemente»; que ofrece plásticamente la imagen de un trabajo infatigable e incesante que no conoce fin; como no tiene fin el movimiento de las olas del mar o como no conoce fin nuestra hambre y sed que cada día necesita comida y bebida. No es un único trabajo realizado de una vez para siempre por el erudito ni tampoco por el creyente, sino un verdadero y auténtico proyecto de vida, una llamada a entrar y a saber leer (*intelligere*) la Escritura, que es «alimento que ilumina las mentes, fortalece las voluntades y enciende los corazones de los hombres al amor de Dios» (DV 23). Esta última afirmación nos abre la puerta a re-

flexionar sobre un aspecto importante que hace que el estudio de la Escritura tenga fines de caridad y amor. Nuestra mente no ha de ser iluminada con fines intelectuales, nuestra voluntad ha de ser corroborada y nuestro corazón ha de ser encendido por la Palabra de Dios, pero con un fin preciso: crecer en el amor de y para Dios con el fin de crecer en el amor por nuestro prójimo.

Sobre el estudio de la Palabra de Dios, el papa Francisco, en los números 135-137 de su encíclica *Evangelii gaudium* (2015) afirmaba:

El estudio de las Sagradas Escrituras debe ser una puerta abierta a todos los creyentes. Es fundamental que la Palabra revelada fecunde radicalmente la catequesis y todos los esfuerzos por transmitir la fe. La evangelización requiere la familiaridad con la Palabra de Dios y esto exige a las diócesis, parroquias y a todas las agrupaciones católicas, proponer un estudio serio y perseverante de la Biblia, así como promover su lectura orante personal y comunitaria. Nosotros no buscamos a tientas ni necesitamos esperar que Dios nos dirija la palabra, porque realmente «Dios ha hablado, ya no es el gran desconocido sino que se ha mostrado». Acojamos el sublime tesoro de la Palabra revelada.

2. **Importancia de la Sagrada Escritura para la teología**

Otro de los lugares preciosos en los que la Palabra de Dios tiene un papel esencial es la teología. La reflexión de la Iglesia ha de tener como alma la Escritura. Parecería una obviedad, pero no siempre ha sido así, no siempre se ha manifestado tan claramente así. Se puede hablar de Dios partiendo de definiciones filosóficas, lo que ha sucedido muy a menudo, pero para hablar del Dios de Jesucristo, del Dios de los cristianos, es necesario partir de la Escritura y la revelación. El número 24 de la *Dei Verbum* alarga el tema abierto en el párrafo anterior, focalizándose sobre la teología que se «apoya como sobre cimiento perenne en la Palabra de Dios escrita, junto con la sagrada tradición». La teología no permanece encerrada en formulaciones estáticas que han dejado de ser comprensibles precisamente por la Escritura. «Se consolida

vigorosamente y se rejuvenece sin cesar, escudriñando a la luz de la fe toda la verdad escondida en el misterio de Cristo». La teología tiene una elevadísima misión, no es una mónada, tampoco es monolítica. No existe solo como pensamiento, método y lenguaje propio, como si estuviese separada de cualquier horizonte, sino que existe porque escudriña el misterio de Cristo a la luz de la fe.

El fundamento es claro: el Dios de Jesucristo. Conscientes de que «las Escrituras contienen la Palabra de Dios y, como están inspiradas, son verdaderamente Palabra de Dios», el estudio de las sagradas páginas debe ser por tanto «como el alma de la sagrada teología». En la conclusión del párrafo se subraya que «el ministerio de la Palabra, es decir, la predicación pastoral, la catequesis y toda instrucción cristiana» ha de encontrar también en la Escritura el lugar donde «se nutra saludablemente y se vigorice santamente». Podríamos preguntarnos si ese aspecto se toma aún hoy en seria consideración en la homilía litúrgica, pero esto no entra dentro del estudio de nuestro documento, aunque sí vale la pena mencionar la pregunta. Lo que verdaderamente cuenta es que del texto se deduce clarísimamente que, para hablar del misterio de Dios, primera misión de la teología, se tiene que partir necesariamente de la Escritura; si no, sería como querer surcar los océanos sin el agua del mar con un único resultado: ¡misión imposible!

VI. SE RECOMIENDA LA LECTURA DE LA SAGRADA ESCRITURA

El número 25 del documento prosigue en el surco trazado por el anterior, con una importante recomendación que resulta evidente por su título: «Se recomienda la lectura asidua de la Sagrada Escritura». Se insiste en la necesidad de que «todos los clérigos, y ante todo los sacerdotes de Cristo y los demás que, como los diáconos o los catequistas, se dedican legítimamente al ministerio de la Palabra, se adhieran a las Escrituras mediante la asidua lectura sagrada y el estudio exhaustivo». Esta invitación aparece como fruto de una necesidad. En efecto, no se trata de una mera sugerencia o de un consejo. Se pide, por ejemplo,

«una frecuente lectura» de las Escrituras. El adjetivo «frecuente» indica una continuidad de acción que no tiene fin y que es una exigencia permanente. Por lo tanto, es necesario conservar de forma perseverante y frecuente una relación verdadera, real y concreta, un contacto continuo que en sí mismo posee la idea táctil, sensorial, casi material y que remite a una relación concreta, que no esté basada en una mera teoría.

1. Radicados en la Escritura

La Iglesia insiste en invitar a quien desarrolle el ministerio de la predicación —*in primis* a los sacerdotes y diáconos y a quien desarrolle ese servicio en el campo catequético— a entrar en contacto profundo con la Escritura. Esta recomendación tiene por fin la alimentación y el crecimiento espirituales, pero también evitar el riesgo tan temido por san Agustín, a saber: que quien estudia la Escritura se aleje de una lectura sapiencial para convertirse, como diríamos hoy, en un «profesional de la Palabra», en un erudito sin alma, «un vacío predicador hacia fuera de la Palabra de Dios», sin escucharla «por dentro» (*Serm.* 179, 1: PL 38, 966). Un clérigo no puede anunciar el Evangelio y hablar seriamente si no da testimonio con su propia vida y esto solo puede suceder cuando se está en un contacto asiduo con la Palabra de Dios y se deja transformar por ella. No se trata simplemente de decir algo, de transmitir los propios razonamientos ni de hacerlo de manera más o menos eficaz dependiendo del grado de cultura o de la capacidad comunicadora. No se trata de usar las propias argucias a la hora de crear *post* o podcast eficaces para los medios de comunicación que están omnipresentes, siempre a la caza de algún *like*. Solo somos testigos y comunicadores creíbles de la Palabra de Dios cuando con amor entramos primero en esta especial relación con la Palabra de Dios en la que entra en juego nuestra propia existencia y todo lo que es fundamental e importante en nuestra vida.

El punto de partida, el sujeto, no es el hombre, que es más bien el destinatario, el referente, porque el sujeto al que referirse es la Palabra de Dios. El hombre debe, en efecto, alcanzar ese tesoro con todos los medios a su disposición, pero solo la gracia

de Dios le permitirá meterse en la condición de «comunicar a los fieles encomendados las amplísimas riquezas de la divina Palabra», transmitiendo —como diría san Pablo— lo que hemos recibido, pero que no nos pertenece (cf. 1 Cor 15,3). Una anotación que nos parece interesante referir es el hecho de que en la *Dei Verbum* no se habla simplemente de «abundancia», sino de «sobrebundancia» de la riqueza de la Palabra. Es una bella imagen que representa la fecundidad y la riqueza de la Escritura, como si fuera un desbordamiento de prosperidad que no tiene fronteras y que está destinada a todos, sin ninguna distinción; un don cuyo único límite se encuentra si no se la quiere acoger.

2. En la escuela de la Escritura

Para realizar lo que se acaba de mencionar, la constitución conciliar «exhorta vehemente y especialmente a todos los cristianos; en primer lugar, a los religiosos», a que aprendan a través de la lectura frecuente, lo que el apóstol de los gentiles llama en su Carta a los Filipenses «la eminente ciencia de Jesucristo» (Flp 3,8). En su comentario al libro de Isaías, san Jerónimo afirmaba que «la ignorancia de las Escrituras es ignorancia de Cristo» (*Comm. in Is.*, Pról.: PL 24, 17). Nuestro documento ofrece la indicación de las dos vías que nos parece que son las principales que hay que recorrer para realizar este encuentro de conocimiento y amor: la liturgia y la lectura piadosa, una expresión esta última en desuso, pero que podemos definir *lectio divina* con otras palabras más cercanas al lenguaje moderno.

No se trata de una simple lectura, como si estuviéramos hablando de cualquier texto literario, sino de una lectura específica, única, «acompañada por la oración» suscitada y guiada por el Espíritu Santo. Es precisamente la oración la que hace que esa lectura no sea un mero ejercicio y un fin por sí misma, sino fecunda en el espíritu, capaz de tejer ese diálogo precioso, único e iluminador entre Dios y el hombre porque, como afirma san Ambrosio, «a él nos dirigimos cuando oramos, a él escuchamos cuando leemos los oráculos divinos» (*De officiis ministrorum* I, 20, 88: PL 16, 50).

3. El obispo: el pastor que allana la ruta

Un último aspecto de este número 25 trata de la cuestión que puede parecer a primera vista algo que solo atañe a la esfera del derecho canónico, es decir, a quién compete ayudar a los fieles a tener un mayor conocimiento de la Escritura. Esta tarea especial incumbe a los obispos «en quienes está la doctrina apostólica», a quienes pertenece el *munus* de enseñar, o como dice el documento, «instruir oportunamente a los fieles a ellos encomendados para un recto uso de los divinos libros». Esta enseñanza ha de estar focalizada «en especial en el Nuevo Testamento y, sobre todo, en los evangelios, mediante traducciones de los textos sagrados». Conviene resaltar la inspiración pastoral que se deduce de nuevo en esta parte del documento.

Las traducciones tienen la misión de ayudar a los fieles a crecer en el conocimiento y en la relación con la Sagrada Escritura y han de estar «dotadas de las explicaciones necesarias y verdaderamente suficientes; para que con seguridad y provecho los hijos de la Iglesia se familiaricen con las Escrituras Sagradas y se impregnen de su espíritu». Para un cristiano de nuestros tiempos parece una posibilidad consolidada, casi obvia, pero —como ya se ha subrayado con anterioridad— no era el caso en el tiempo de la redacción de la *Dei Verbum*. La expresión de «familiarizarse con seguridad» indica una verdadera exigencia de cercanía, familiaridad que hay que tener con la Escritura, como la tenían los Padres de la Iglesia que la conocían de memoria por haberla interiorizado, estudiado, leído, rezado.

Este es un verdadero y auténtico camino que no se recorre de manera instantánea o en el tiempo de un *tweet*, sino gradualmente, en una especie de descenso lento y constante a las profundidades del corazón. El obispo ha de ser maestro de ello para el pueblo que le ha sido confiado, sabiendo y enseñando que se crece en el conocimiento de la Escritura con los tiempos de la gracia de Dios y no con los nuestros; esto es importante tenerlo siempre presente en la mente. Pero es oportuno no olvidar otro bonito aspecto que la Iglesia usa con sus hijos en su delicadeza de madre. Si por una parte piensa a quien ya está en su seno, desea que también se ponga atención a quien no es hijo de la Iglesia

y afirma: «Además, realícense ediciones de la Sagrada Escritura dotadas de anotaciones adecuadas, para uso también de los no cristianos, y adaptadas a sus condiciones».

Llegados a este punto, nos parece importante poner también de manifiesto otro punto del documento que nos afecta de cerca a todos nosotros. Si bien es cierto que los obispos, sucesores de los apóstoles, son llamados de manera especial y ministerial a la difusión del conocimiento de la Palabra de Dios, esto no quiere decir que los demás miembros de la Iglesia no puedan o no deban hacer su parte: «Que tanto los pastores de almas como los cristianos de todo estado se cuiden de difundir sabiamente por todos los medios a su disposición». La Palabra de Dios alarga el corazón de la Iglesia y lo hace a todos los niveles. No es una cuestión de estatus o privilegios, sino de introducirse en el deseo de Dios que quiere entrar en diálogo y en relación con todos, ¡pero con todos de verdad! Esto es todavía totalmente actual y afecta a cada uno de nosotros, jóvenes o menos jóvenes, mujeres u hombres, consagrados, presbíteros o laicos.

4. Comprendernos a nosotros mismos a la luz de Dios

Con el número 26 no solo llegamos a la conclusión del capítulo sexto, sino también a la conclusión de toda la constitución dogmática y vale la pena leerlo íntegramente. Recoge de una forma digna todo lo ilustrado en la *Dei Verbum*, llegando a sintetizar el meollo de donde repartir para exhortar a mirar al presente y al futuro de un modo totalmente nuevo, en la esperanza cristiana que no defrauda.

Así, pues, mediante la lectura y el estudio de los sagrados libros, «la Palabra de Dios corra y sea glorificada» (2 Tes 3,1); y el tesoro de la revelación, confiado a la Iglesia, llene cada vez más los corazones de los hombres. Igual que la vida de la Iglesia recibe su crecimiento a partir de la asidua frecuentación del misterio eucarístico, así es lícito esperar un nuevo impulso de la vida espiritual a partir de la crecida veneración de la Palabra de Dios que «permanece eternamente» (Is 40,8; cf. 1 Pe 1,23-25).

En estas líneas se puede vislumbrar el paralelismo ya citado entre el misterio eucarístico y la Palabra, un fecundo vínculo en el que uno alimenta a la otra y viceversa, dando a esta unión la plenitud de sentido y significado verdaderos. Lo que hemos descubierto hasta ahora, nos da a entender que no se trata de una acción intelectual o de mera erudición, sino del hecho de que la revelación llena el corazón de los hombres y las mujeres, de nuestro tiempo y de todos los tiempos, para que llegue a cumplimiento ese diálogo salvífico que, por puro amor y gratuitamente, Dios ha empezado con los hombres, sin olvidarnos nunca que es precisamente él, Dios, quien nos ha amado primero.

El papa Francisco, con palabras eficaces y cercanas a nuestra sensibilidad contemporánea, no deja nunca de poner de manifiesto lo fundamental que es este diálogo entre Dios y el hombre, el único en el cual tenemos la posibilidad de comprendernos a nosotros mismos y de encontrar las respuestas a las preguntas más profundas que alberga nuestro corazón. El hombre contemporáneo necesita más que nunca tener respuestas a las mil preguntas que atenazan su alma. El horizonte parece que ha cambiado, todo parece posible, aunque, al mismo tiempo, nada parece que tiene futuro: cada cosa, cada idea es relativa y se llega a la aberración de creer que para ser nosotros mismos debemos aplastar a Dios. Todo esto mientras el sufrimiento y la soledad invaden a cada uno de nosotros, jóvenes y menos jóvenes. Se presentan muchísimas preguntas con respecto al sentido de la vida, al sufrimiento y a la muerte, preguntas que intentamos alejar de cualquier manera, pero que son compañeras invisibles, silenciosas y, si no se consideran, resultan a veces devastadoras para nuestra existencia.

La Palabra de Dios no se contrapone al hombre, no mortifica sus auténticos deseos, sino que los ilumina purificándolos y llevándolos a su cumplimiento. Es importante para nuestro tiempo descubrir que solo Dios responde a la sed que está en el corazón de cada hombre. Por desgracia, en nuestra época se ha difundido, sobre todo en Occidente, la idea de que Dios es ajeno a la vida y a los problemas del hombre y que su presencia puede ser incluso una amenaza para su autonomía. En realidad, toda la economía de la salvación nos muestra que Dios habla e interviene en la historia a favor del hombre y su salvación integral. Por lo

tanto, desde el punto de vista pastoral es decisivo presentar la Palabra de Dios en su capacidad de dialogar con los problemas a los que ha de enfrentarse el hombre en la vida cotidiana. Jesús se nos presenta precisamente como el que ha venido para que pudiéramos tener la vida en abundancia (cf. Jn 10,10). Por ello, hemos de emplear todos nuestros esfuerzos para mostrar la Palabra de Dios como apertura a los problemas, como respuesta a las preguntas, una ampliación de valores y, al mismo tiempo, una satisfacción a nuestras aspiraciones. La pastoral de la Iglesia debe ilustrar bien que Dios escucha la necesidad del hombre y su grito. San Buenaventura afirma en el *Breviloquium*: «El fruto de la Sagrada Escritura no es uno cualquiera, es la plenitud de la felicidad eterna. En efecto, la Sagrada Escritura es el libro en el que están escritas palabras de vida eterna porque no solo creemos, sino que también poseemos la vida eterna, donde veremos, amaremos y se realizarán todos nuestros deseos». La Palabra de Dios, como ha dicho el papa Francisco, «es el antídoto al miedo de quedarse solos frente a la vida» (*Homilía*, Domingo de la Palabra de Dios [24-1-2021]) y nunca tendríamos que dudar de ello.

VII. SINFONÍA DE LA PALABRA DE DIOS

Nos vamos dirigiendo a la conclusión de nuestro recorrido. Queremos compendiar algunos puntos útiles para nuestra reflexión y pararnos también en matices no tratados directamente por el documento, pero que, de algún modo, han tomado impulso de él y se han llevado a cabo posteriormente. Esta reflexión puede ser de ayuda para descubrir los frutos del Vaticano II y, sobre todo, para ofrecer a cada lector gafas útiles a través de las cuales pueda leer la realidad y encontrar nuevas vías pastorales, espirituales, existenciales y sociales para acercarlo más a la Palabra de Dios.

Haciendo esto recorreremos algunas consideraciones que ya hemos expresado en nuestro escrito y que reencontramos en el número 7 del documento postsinodal *Verbum Domini* de 2010 que trata sobre las diversas modalidades con las que utilizamos la expresión «Palabra de Dios», especialmente en relación con la posibilidad de que la humanidad la frecuente y la descubra. En el

Sínodo de los Obispos sobre la Palabra de Dios, en 2008, y en el documento postsinodal se habló justamente de una «sinfonía de la Palabra», de una única Palabra que se expresa de distintos modos: «Un canto con varias voces» (*Instrumentum laboris*, 9).

1. Antología de la Palabra de Dios

Los padres sinodales —como, por otro lado, la teología y la exégesis modernas— han hablado de un uso analógico del lenguaje humano y de las palabras humanas para comunicar y hacerse comprender. En efecto, la expresión de «uso analógico» afecta por una parte la comunicación que Dios hace de sí mismo y por la otra asume significados diversos que han de ser considerados atentamente y ser relacionados entre sí, tanto desde el punto de vista de la reflexión teológica como del uso pastoral.

Como nos muestra el Prólogo de Juan —en el que se fundamenta la propia reflexión de *Verbum Domini*—, el Logos indica originalmente al Verbo eterno, es decir, al Hijo unigénito, generado por el Padre antes de todos los siglos y consustancial a él: el Verbo estaba junto a Dios, el Verbo era Dios. Pero este mismo Verbo, afirma san Juan, se «hizo carne» (Jn 1,14); por tanto, Jesucristo, nacido de María Virgen, es realmente el Verbo de Dios que se hizo consustancial a nosotros. Por lo tanto, la expresión «Palabra de Dios» indica aquí a la persona de Jesucristo, eterno Hijo del Padre, hecho hombre que, como tal, usa palabras humanas.

2. Palabra de Dios en el libro de la naturaleza

De esto deriva directamente que, si en el centro de la revelación divina está Jesucristo, también hay que reconocer que la propia creación, el *liber naturae*, es parte esencial de esta sinfonía a varias voces en la que se expresa el único Verbo. Este aspecto es muy importante en un mundo como el nuestro en el que, en especial los jóvenes, quieren justamente salvaguardar el cuidado del planeta y de toda la creación. Si destruimos el libro de la naturaleza, nos destruiremos a nosotros mismos y des-

truiremos también una de las modalidades privilegiadas con la que Dios se revela y comunica.

Como nos enseña el santo padre Francisco en su encíclica *Laudato si'* (2015), decir «creación» es más que decir «naturaleza» porque tiene que ver con el proyecto del amor de Dios, en el que cada criatura tiene un valor y un significado; en el que, «si el ser humano se declara autónomo de la realidad y se constituye en dominador absoluto, la misma base de su existencia se desmorona, porque, “en vez de desempeñar su papel de colaborador de Dios en la obra de la creación, el hombre suplanta a Dios y con ello provoca la rebelión de la naturaleza”» (n. 117). Esta sustitución hace que la humanidad se pierda a sí misma y pierda su relación y su diálogo con Dios.

3. Palabra de Dios en el Antiguo y el Nuevo Testamento

Podemos entender bien que nos encontramos ante un uso análogo de la expresión de «Palabra de Dios» de la que debemos ser conscientes y que está muy lejos de un uso unívoco, literal y, podríamos decir, fundamentalista de la Escritura. Sucede que todos nosotros nos hacemos conscientes y mayormente formados para captar sus diversos significados y comprender al mismo tiempo su sentido unitario. Es un trabajo del que nadie es exonerado y que la Iglesia, madre y maestra, ha de ayudarnos a realizarlo acompañándonos a nivel personal y comunitario. Este trabajo fructífero es necesario también desde el punto de vista teológico para que se profundice en la articulación de los distintos significados de esta expresión y para que resplandezca mejor la unidad del plan divino y el lugar central que la persona de Cristo ocupa en él.

PARA UN NUEVO INICIO... EL NUESTRO

Al término de nuestro recorrido, en la esperanza de haber acompañado eficazmente al lector a profundizar en la *Dei Verbum* y haber instilado el deseo de acercarse con mayor fuerza y

vigor a la Palabra de Dios, en un momento de gracia como el del año jubilar que se acerca, nos gustaría despedirnos con un deseo que será seguramente de ayuda en esta dirección; una ayuda que nace de las palabras iluminadoras del papa Francisco en su homilía pronunciada durante el Domingo de la Palabra de Dios el 22 de enero de 2022 en las que definía de manera vívida lo que quiere decir todo esto para la Iglesia y para la humanidad entera.

Es el Dios con nosotros, que se apasiona con nuestra vida, Dios que tiene pasión y se apasiona hasta llorar nuestras mismas lágrimas. No es un dios neutral e indiferente, sino el Espíritu amante del hombre, que nos defiende, nos aconseja, toma partido a nuestro favor, se involucra y se compromete con nuestro dolor. Siempre está presente allí. Esta es «la buena noticia» que Jesús proclama ante la mirada sorprendida de todos: Dios es cercano y quiere cuidar de mí, de ti, de todos. Y este es el rasgo de Dios: cercanía, él mismo se define así y dice al pueblo en el Deuteronomio: «¿Cuál pueblo tiene a su dios cercano a ellos como yo te soy cercano a ti?» (Dt 4,7). El Dios cercano. Con esta cercanía que es compasiva y tierna quiere aliviarte de las cargas que te aplastan, quiere caldear el frío de tus inviernos, quiere iluminar tus días oscuros, quiere sostener tus pasos inciertos. Y lo hace con su Palabra, con la que te habla para volver a encender la esperanza en medio de las cenizas, de las cenizas de tus miedos, para hacer que vuelvas a encontrar la alegría en los laberintos de tus tristezas, para llenar de esperanza la amargura de tus soledades. Te hace ir, pero no en un laberinto, te hace ir en el camino para encontrarlo más cada día.



CONSTITUCIÓN
SACROSANCTUM CONCILIUM
SOBRE LA SAGRADA LITURGIA

CUADERNO 6

LA LITURGIA

EN EL MISTERIO DE LA IGLESIA

(SC 1-2.7-13)

ARTURO ELBERTI

I. LA ESTACIÓN DEL VATICANO II

1. La revolución copernicana

El papa Juan XXIII anunció el 25 de enero de 1959 la convocatoria de un nuevo concilio, realizando un acto inesperado al llamar a toda la Iglesia católica a un momento solemne, altamente tradicional y, al mismo tiempo, inequívocamente innovador. La escucha que se prestó al anciano papa fue inmensa, encendiendo esperanzas, expectativas, energías y —¿por qué no?— temores en todo el mundo, más allá incluso de los confines cristianos. Mientras el mundo respiraba con dificultad bajo la capa de la Guerra Fría, no escapó a la atención de los pueblos que el papa había puesto el Concilio en la perspectiva de la reunión de todos los cristianos, lo que significaba hacer que el catolicismo saliera de una postura secular de desconfianza ante el movimiento ecuménico y aceptara considerar la unidad de los cristianos como una meta ardua, pero posible, más allá de tantos esquemas preconcebidos.

Según su estilo habitual, no se detuvo ante las críticas, sino que se concentró más bien en la preparación del Concilio. El giro juanista que muchos identifican con el Vaticano II puede definirse como una verdadera y auténtica vuelta copernicana: la Iglesia dio la espalda a la contrarreforma sin arrepentimiento, redescubriéndose como pueblo de Dios en el interior y reencontrando en el exterior su solidaridad con el mundo.

A la muerte de Juan XXIII (3-6-1963), junto con el dolor por su fallecimiento, reinaba un sentido de profunda incertidumbre

sobre la continuación del Concilio. ¿Qué haría el nuevo papa? El 21 de junio de 1963, la elección del cardenal Giovanni Battista Montini ensanchó el corazón a la esperanza. En su primer mensaje al mundo, el día posterior a su elección, anunció con coherencia: «La parte más importante de nuestro pontificado será ocupada por la continuación del Concilio».

En el mes de octubre de ese mismo año se dio quizá uno de los niveles más altos de los trabajos conciliares. Ocupados en la discusión sobre el esquema de la Iglesia junto con la votación definitiva de la constitución litúrgica, los padres trabajaron duramente en una de las discusiones teológicas más enconadas de todo el Concilio. Las primeras conclusiones de la asamblea conciliar se dieron el 4 de diciembre de 1963, en la conclusión del segundo periodo de los trabajos conciliares. Se reveló como un acontecimiento especialmente significativo tanto por la constitución promulgada de la liturgia, que fue considerada por muchos el texto más innovador por la feliz fórmula con la que fue promulgada —y lo es aún hoy en día—, como por la plena comunión existente entre el papa y el episcopado.

2. La Iglesia pasa página

Los nuevos libros litúrgicos que circulan en la actualidad en la Iglesia católica en innumerables traducciones fueron casi todos promulgados por el papa Pablo VI, que suscribió el documento conciliar sobre la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*, 4-12-1963). Fue la primera vez que un pontífice vinculaba su nombre a una reforma del culto tan motivada, amplia y profunda como la querida por el Concilio Vaticano II.

El 4 de diciembre de cuatro siglos antes (1563), el Concilio de Trento pedía a la Santa Sede la tarea de realizar una reforma litúrgica, tan esperada por muchas partes, pero que los padres conciliares consideraron que era secundaria y para la cual no dieron orientaciones ni motivaciones teológicas o pastorales. Entre los años 1570 y 1614 se efectuó una renovación de lo relativo al misal, el ritual y el breviario. Sin embargo, estos textos se revisaron según conocimientos limitados tanto sobre el plano

histórico-litúrgico, como con la única perspectiva de favorecer la atenta y devota celebración por parte del clero. El pueblo de Dios fue totalmente ignorado al considerar que esas formas de culto y oración eran asunto del clero.

Los expertos en liturgia de los siglos siguientes pudieron profundizar en las fuentes antiguas e históricas que habían caracterizado la liturgia de la Iglesia. Gracias al compromiso del movimiento litúrgico y beneficiándose de una aguda conciencia de la visión de la Iglesia entendida como pueblo de Dios, el Concilio Vaticano II orientó la liturgia a ser «la cumbre a la que tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza» (SC 10).

Con su experiencia pasada en la FUCI (Federazione Universitaria Cattolica Italiana) y la pastoral en la diócesis de Milán, Pablo VI había comprobado lo espiritual y pastoralmente fecunda que era una liturgia rectamente comprendida y participada. En su discurso de clausura de la segunda sesión del Concilio, afirmaba:

Estará bien que nosotros apreciemos como un tesoro este fruto de nuestro Concilio como algo que debe animar y caracterizar la vida de la Iglesia; la Iglesia es, en efecto, una sociedad religiosa, una comunidad orante, un pueblo floreciente de interioridad y de espiritualidad promovidas por la fe y por la gracia.

Más adelante, casi como previniendo posibles acusaciones y críticas a la reforma que se iba a realizar, añadió:

No queremos ciertamente disminuir la importancia de la oración, ni posponerla a otros cuidados del ministerio sagrado o de la actividad pastoral, ni empobrecerla de su fuerza expresiva y de su encanto artístico. 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.

3. La extensión de la lengua vernácula a toda la liturgia

La novedad más característica fue el uso de la lengua vernácula del pueblo en la celebración de la misa, introducida par-

cialmente el 7 de marzo de 1965. En un principio, fueron usadas para los fieles traducciones precedentes de los «misalitos», mientras el canon o plegaria eucarística seguía en versión latina. El papa se encontró ante la tesitura de tener que elegir; una parte del episcopado apelaba a una decisión disciplinar adoptada por el Concilio: «Se conservará el uso de la lengua latina en los ritos latinos», mientras las concesiones del uso de la lengua vernácula atañían a «las lecturas y moniciones, a algunas oraciones y cantos» (SC 36).

Pablo VI tuvo que afrontar una cuestión grave y urgente: el 4 de agosto de 1967, el pontífice aprobó la decisión de usar la lengua nacional también para las fórmulas de consagración de la celebración. De este modo, se abrió la vía para celebraciones totalmente participadas por los fieles y bien entendidas por ellos.

4. La celebración eucarística renovada

En la segunda fase de la reforma de los nuevos libros litúrgicos, la mayor empresa fue sin duda la relativa a la misa. El 3 de abril de 1964, el papa aprobó el nuevo *Rito de la misa* y los *Principios y normas para el uso del Misal Romano*, al que siguió el 25 de mayo de 1969 el nuevo *Leccionario para la misa*.

Quedaba aún por resolver un problema delicado: la petición, solicitada por diversas partes, de introducir nuevas plegarias eucarísticas más cercanas a los modelos antiguos; la liturgia romana solo conocía el Canon Romano desde el siglo iv. Este deseo se cumplió con la publicación de tres nuevas oraciones el 23 de mayo de 1968.

5. Los nuevos rituales

Otras graves cuestiones venían de la visión y la celebración de los sacramentos. Entre 1969 y 1973, en un lento pero ponderado camino de revisión, se revisaron y actualizaron los rituales de casi todos los sacramentos, poniendo bien de manifiesto el rito y el contenido teológico de cada uno de ellos. Siguiéron los

ritos de ordenación, la bendición de los santos óleos, la bendición de abades y abadesas, la consagración de vírgenes, la profesión religiosa, la dedicación de la iglesia y del altar y el rito de las exequias.

Con una posterior constitución apostólica (*Laudis canticum*), el papa Pablo VI introdujo, el 1 de noviembre de 1970, la nueva edición de la Liturgia de las Horas en la Iglesia. Se presentó como la organización de la oración pública de la Iglesia, pueblo de Dios: ya no estaba reservada al clero ni a algunas órdenes religiosas.

II. UNA CLAVE DE LECTURA

1. El debate conciliar

Solamente pasaron dieciséis años desde la publicación de la encíclica *Mediator Dei* (20-11-1947) hasta el inicio del Vaticano II (11-10-1962), que tuvo como primera tarea el examen y la promulgación de una constitución litúrgica, un periodo breve con respecto a los 384 años transcurridos entre la conclusión del Concilio tridentino y la misma encíclica. La reforma que siguió al Vaticano II es una obra inmensa que la historia pondrá sin duda entre los acontecimientos más imponentes de la Iglesia. Se ha de reconocer que la *Mediator Dei* ejerció una considerable presión en el debate conciliar sobre la liturgia y sobre la posterior constitución *Sacrosanctum Concilium*. La influencia de la encíclica del papa Pacelli fue tal que justifica la aserción de que la *Mediator Dei* suministró los principios fundamentales para publicar el documento conciliar y para la reforma posterior. Recordemos que la propia *Sacrosanctum Concilium*, después de un primer momento de incertidumbre y de desacuerdos, fue aprobada al final por 2 147 *placet* de los 2 152 votantes presentes en el aula, es decir, con una oposición de solo cuatro votos y uno nulo.

En lo que respecta a nuestro argumento, se ha de buscar en la primera parte. Se encuentra una duplicidad de principios en el conjunto de la constitución:

1. *Orientativos*, que se refieren a los datos teológicos que enmarcan y sostienen la liturgia. Recordemos: la centralidad del misterio de Cristo y de su Pascua (nn. 5-7); la Palabra de Dios (n. 24), donde se pone de manifiesto el binomio inseparable de Biblia-liturgia; el carácter eclesial de la liturgia (n. 10) y la naturaleza sacerdotal del culto (n. 14); la tradición y el progreso (n. 23).
2. *Operativos*, centrándose en el específico de la pastoral litúrgica. Los principios de acción mencionados son: catequesis y formación (nn. 14-20; 35; 52); unidad sustancial sin uniformidad y en la perspectiva de la inculturación litúrgica; la lengua litúrgica (n. 36); el canto de la asamblea (nn. 112-121); la reforma litúrgica (nn. 21-40) ya que, al igual que la Iglesia, la liturgia es *semper reformanda*. La reforma de los libros y de los ritos litúrgicos se debía hacer teniendo siempre presente el principio conciliar de conservar la sana tradición abriendo también la vía a un progreso legítimo; sus ritos tenían que ser adaptados a las exigencias actuales (cf. SC 50) y «resplandecer con noble sencillez, ser claros por su brevedad y evitar las repeticiones inútiles; han de adaptarse a la capacidad de los fieles y, en general, no deben precisar muchas explicaciones» (SC 34).

2. La liturgia y la historia de la salvación

Sin duda, tanto en el proemio (SC 1-4) como en el primer capítulo (SC 5-13), encontramos un verdadero compendio de teología litúrgica que sintetiza el fruto del camino recorrido por el movimiento litúrgico. El texto abandona un discurso basado en categorías filosóficas para pasar a ser uno no deductivo sobre el propio culto.

El tema, muy querido por la teología bíblica, encuentra a partir de ahora ciudadanía también en el plano litúrgico y se presenta como clave de interpretación de la propia liturgia. En efecto, la liturgia, al estar basada «en la historia de la salvación», adquiere un peculiar valor existencial y perenne que es el ánimo

del cristianismo, pero no en clave doctrinal, sino como momento en el cual «se ejerce la obra de nuestra redención, [...] contribuye mucho a que los fieles, en su vida, expresen y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza genuina de la verdadera Iglesia» (SC 2).

El documento se abre partiendo de la presentación de la relación entre «revelación e historia de la salvación» hasta alcanzar gradualmente la relación entre «liturgia y acción salvífica de Cristo en la Iglesia». En efecto, inmediatamente después pasa a ilustrar la relación entre *liturgia* y *economía de salvación*, que se ha expresado desde la antigüedad con la palabra *mysterion*, con el fin de calificar mejor la naturaleza de la liturgia cristiana y su papel en la vida eclesial. Este enfoque permite entre otras cosas hacer una referencia explícita al misterio pascual de Cristo. El culto cristiano hunde sus raíces en la encarnación de Cristo y se extiende en su estadio más maduro, el «misterio pascual» que se prolonga en el hoy de la Iglesia.

3. Principios generales para la reforma

La revelación, entendida como la voluntad explícita de Dios de querer salvar a *todos* para que lleguen al conocimiento pleno y perfecto de la verdad (1 Tim 2,4), se ha manifestado como una consecución de acontecimientos que «*en muchas ocasiones y de muchas maneras*» habló Dios antiguamente a los padres por los profetas» (Heb 1,1) y que denotan la realización del misterio salvífico. La diversidad de *maneras* manifiesta los diversos planos en los que la salvación ha sido obrada, es decir, su paso de la esfera de la religiosidad natural a la de la revelación, es decir, la «fe». «En muchas ocasiones» (diversidad de *tiempos*) indica cómo el «misterio oculto en los siglos» se ha convertido en «acontecimiento», es decir, se ha realizado en su dimensión histórica convirtiéndose en «realidad».

El hecho histórico exige inevitablemente un «antes» que lo preceda, lo anuncie y lo prepare (el Antiguo Testamento); y a continuación, el hecho en sí que es «realidad», es decir, acontecimiento real que realiza el primer momento y contiene visible

y concretamente todo su alcance (el Nuevo Testamento). *Sacrosanctum Concilium*, 5 divide este hecho histórico en tres momentos a partir del Nuevo Testamento y de la tradición cristiana hasta el Vaticano II:

- *momento profético* o de anuncio: manifiesta el eterno amor de Dios por el hombre hasta el punto de entrar en la historia de un pueblo y hablarle. Dios camina con su pueblo;
- *momento de la «plenitud de los tiempos»* (Gal 4,4-5; 2 Tim 1,10): no se cumple ya mediante reflejos de la palabra humana, ni por medio de acontecimientos proféticos, sino solo en la plenitud de «gracia y verdad» participada con todos los hombres a través de la encarnación.
- *momento de Cristo y tiempo de la Iglesia*: los hombres encuentran en él la reconciliación perfecta con Dios y están en grado de poder celebrar la plenitud del culto; dos elementos que caracterizan la salvación traída a la tierra por Cristo. Pero como la Iglesia tiene la tarea de prolongar en el tiempo y el espacio la salvación de su Cabeza, el tiempo de Cristo da origen al *tiempo de la Iglesia*. En otras palabras, la salvación realizada en la humanidad de Cristo se convierte de pleno derecho en una realidad para todos *a través de los sacramentos* que constituyen la Iglesia como verdadero «Cuerpo de Cristo».

La *liturgia* es la línea de continuación que une el *tiempo de Cristo* al *tiempo de la Iglesia* y hace de los dos un único e ininterrumpido momento de salvación. No se trata por tanto de una pura sucesión cronológica, sino de un único tiempo de salvación. Si el primer momento estaba constituido por el anuncio y la profecía antes de Cristo, esta realidad no puede desaparecer tras su venida. Sin embargo, antes afectaba solo al anuncio; *ahora* es un *evangelio*, es decir, un alegre anuncio de un acontecimiento perennemente presente y activo. También en esta línea se subrayan tres momentos o acciones características (cf. SC 6). Resulta claro que la liturgia se presenta como un momento de la revelación

y, por lo tanto, como historia de la salvación, *realización* del misterio de Cristo, realidad plena de toda la revelación.

4. Cristo está presente en la liturgia

En SC 7 se puede leer que, en cuanto realización del misterio de Cristo, la liturgia encuentra su *razón última* en la propia «presencia» de Cristo. Para efectuar esta obra, Cristo está presente en su Iglesia y en la acción de la liturgia. Como esta presencia continua de Cristo se realiza mediante un régimen de signos, la constitución procura nombrar algunos: *a)* en el sacrificio de la misa y precisamente en el presbiterio y bajo las especies eucarísticas; *b)* en los sacramentos, porque Cristo está presente en ellos; *c)* en la Palabra proclamada en la asamblea; *d)* en la asamblea reunida en el nombre del Señor para la oración y la alabanza.

De todos estos momentos de «presencia», ¿se puede decir que se trate de «presencia real» de Cristo o no se puede? ¿No va contra la eucaristía afirmar otras «presencias reales» más allá de ella? Sin querer resolver la cuestión en todos sus términos, el papa Pablo VI afirma:

La presencia de Cristo en la eucaristía se dice «real» no por exclusión, como si las otras presencias no fueran «reales», sino «por excelencia». ¿Qué quiere decir? Decimos [...] que entre la «presencia real» eucarística y las otras «presencias reales» *no hay diferencia* en el sentido de «presencia» de Cristo y de «realidad» de presencia, sino que existe una diferencia en lo que respecta al *modo* en que estas «presencias» se hacen «reales». En la eucaristía, la «presencia real» de Cristo es un hecho *permanente* porque es inherente a una «sustancia» (el Cuerpo de Cristo) que permanece. En las otras celebraciones litúrgicas, la «presencia real» de Cristo es transeúnte porque está unida a la «celebración», que es una acción que pasa y no una sustancia que permanece. El asunto se aclara aún más si se considera que en la eucaristía se verifica este doble «modo» de «presencia real» [...]. La sustancia-Cuerpo de Cristo es «presencia real» permanente precisamente porque es «sustancial», mientras que la «presencia real» del sacrificio (celebración) dura solo el tiempo en el que se desarrolla la acción sacrificial.

5. Liturgia terrena y liturgia celestial

La acción de Cristo en la Iglesia se orienta sin embargo hacia la *plenitud escatológica*. En el documento predomina la idea de la contemporaneidad de lo eterno en el presente y de la comunión entre la Iglesia peregrina y la celestial, pero siempre en la dimensión de la espera. La conexión se da por la presencia del Señor que siempre está presente en su Iglesia y en las acciones litúrgicas (SC 7). El acento está puesto en el aspecto de comunión —por lo tanto, en la dimensión del inicio de la vida futura en la tierra— como primicia y garantía y en la participación en la vida de la Iglesia celestial por la comunión de los santos. El lugar en el que esto se realiza es siempre la liturgia, y en particular la eucaristía.

III. EL CENTRO DEL CAMINO LITÚRGICO

1. Liturgia y misterio pascual

La reforma litúrgica del Vaticano II va aún más allá al afirmar que el misterio pascual de Cristo se celebra en su unidad y globalidad no solo en el domingo y en las distintas celebraciones del misterio de Cristo, sino también en la memoria de los santos e incluso en la Liturgia de las Horas, al igual que en los sacramentos que tienen su centro en el bautismo y la eucaristía. La Liturgia de las Horas extiende a las distintas horas del día las prerrogativas del misterio eucarístico, centro y cumbre de toda la vida de la comunidad cristiana: la alabanza y la acción de gracias, la memoria de los misterios de la salvación, las súplicas y el pregonar de la gloria celestial.

Debemos poner de manifiesto que el año litúrgico cristiano se presenta organizado como ciclo anual de los «misterios de Cristo» y las «fiestas de los santos», que son la concreta realización de esos misterios en la Iglesia. El mismo ciclo anual tiene el fin de insertar en el «tiempo de la Iglesia» la realidad de salvación que tuvo lugar en el «tiempo de Cristo» y, por lo tanto, en un cierto sentido, el año litúrgico cristiano depende esencialmente de Cristo, del que de ningún modo puede ser separado.

Por consiguiente, está centrado esencialmente en la Pascua, que se reflejará en todas las celebraciones anuales, semanales y diarias. La celebración litúrgica cristiana por excelencia será precisamente la celebración sacramental de la Pascua de Cristo, es decir, de su obra de redención-alianza realizada en su muerte-resurrección, síntesis donde culmina todo su «misterio de salvación».

2. El misterio pascual de Cristo en el tiempo

Basta estudiar la primitiva predicación apostólica para darse cuenta de que en el centro del mensaje cristiano de la fe y la catequesis estaba el gran evento pascual de la muerte, resurrección y ascensión al cielo de Cristo. El motivo es muy sencillo: en ese evento se revela con hondura el amor del Padre que entrega a su Hijo a la muerte redentora por nosotros y por nuestra salvación, y el Hijo acepta esta obediencia, sacrificándose voluntariamente en la cruz, fundando así la nueva alianza de amor entre Dios y la humanidad.

La pasión se da la vuelta en la gloria de la resurrección por la intervención del Padre y en el don del Espíritu para que toda la humanidad se haga partícipe de la riqueza de la salvación realizada por Cristo. Así, en la Pascua se revela contemporáneamente la naturaleza de Dios amor que se da para hacer partícipes de sus riquezas a todas las criaturas; se descubre que el Cristo muerto y resucitado es el centro de convergencia al que conduce toda la historia salvífica precedente. De ese mismo centro nace el hombre nuevo renovado en Cristo mediante su Espíritu. Es más, en la humanidad de Cristo transfigurada por la resurrección, célula viva en torno a la que se debe construir un universo ya prometido en el nuevo cielo y la nueva tierra (Ap 21,1), se ve el último destino al que Dios conduce no solo la historia humana, sino la misma evolución del cosmos, también en su dimensión física.

Por lo tanto, el misterio pascual es el punto determinante, el núcleo en torno al cual gira todo el plan de Dios sobre el hombre y el cosmos; el centro al que mira primero cada cosa y del cual parte después hasta la parusía final llevada a cabo en Cristo, mientras nosotros y el mundo que nos rodea vivimos en la espe-

ra de la bienaventurada esperanza. Pero la transfiguración final será solo el dilatarse de la Pascua del Señor con el poder de su resurrección (Flp 3,10), capaz ya de penetrar y arrastrar consigo en su mismo destino toda la realidad creada. Mientras tanto, la gracia pascual ya actúa y nos renueva cotidianamente en la economía del Espíritu, de manera especial a través de la acción sacramental de la Iglesia.

Quien ha entendido la esencialidad y centralidad del misterio pascual para la fe cristiana, no podrá asombrarse de que también se haya convertido en el único contenido del culto cristiano, ya sea cuando se habla de sacramentos y fiestas como del año litúrgico. De hecho, este último tema nos muestra en su origen y su evolución histórica que todo partió y ha de moverse de alguna manera alrededor de este mismo fundamento. Por tanto, no es posible hablar de año litúrgico ni afirmar su profundo significado, o seguir sus diversas etapas de desarrollo, sin tener claro ante los ojos este punto luminoso.

Quizá la imagen más clara y eficaz para entender mejor el año litúrgico y el tiempo según la fe cristiana es la de diseñar idealmente un punto que hace de centro y luego varios anillos concéntricos a su alrededor cada vez más distantes. El centro está evidentemente constituido por el gran acontecimiento del misterio pascual de Cristo que se realizó según los evangelios en la mañana del primer domingo y que turbó, arrastró e implicó, primero, a las mujeres que dudaban y, a continuación, a los discípulos incrédulos y, luego, a todo el mundo a partir de su fe y su testimonio. Así se colocan las diversas etapas o anillos concéntricos que marcaron el nacimiento y crecimiento del año litúrgico, determinando de este modo toda la vida del pueblo de Dios que es la Iglesia.

3. La liturgia, realización del misterio pascual

Al describir los distintos tiempos de la revelación del designio salvífico de Dios desde el Antiguo Testamento, SC 5 termina reconociendo en Cristo la ejecución concreta de este designio porque la redención de los hombres (que se resuelve en la glorificación de Dios iniciada en el momento de la encarnación) se lleva a cabo

en el momento de la muerte, resurrección y ascensión de Cristo. En efecto, subraya las fases de la acción redentora de Cristo afirmando que fueron realizadas por él en el misterio pascual de su santa pasión, su resurrección de los muertos y su gloriosa ascensión. Al especificar los genitivos, el Concilio da a estos momentos de la obra de Cristo el común denominador del misterio pascual, introduciendo su concepto. Con esta afirmación, la Pascua de Cristo, es decir, la realidad de la redención obrada por Cristo, es puesta:

- a) *en el centro de la historia de la salvación*: en efecto, la Pascua cristiana no solo se pone como cumplimiento real de lo que la Pascua de la antigua alianza significaba y preparaba, sino que se reviste de un puesto central por calificar toda la obra redentora de Cristo;
- b) *en el centro de la liturgia*: ya hemos podido recalcar la íntima relación que une la historia de la salvación a la liturgia, en cuanto que esta constituye un momento de aquella, es decir, es su realización en el tiempo de la Iglesia.

Como se puede comprobar, la liturgia consiste fundamentalmente en la realización de la salvación realizada por Cristo. Pero como esta misma salvación realizada en Cristo no es más que la Pascua como hecho real, es claro que la liturgia será la realización de la Pascua por medio del misterio, es decir, por medio de signos reales, o sea, eficaces. Por lo tanto, la liturgia tiende esencialmente a hacernos vivir en cada momento la salvación y el misterio pascual y lo hace realizando en nosotros el mismo misterio pascual en su momento culminante: la muerte y la resurrección de Cristo.

4. **Misterio pascual y existencia cristiana**

Hasta ahora hemos subrayado que el Nuevo Testamento funda la vocación cristiana al culto sacrificial y pneumatológico a Dios (Rom 12,1; 1 Pe 2,5) en el acontecimiento pascual, en el que los creyentes participan por medio de la liturgia. La vida cristiana resulta marcada por el *ya pero todavía no* que caracteriza el acontecimiento de la salvación pascual y su celebración en la

liturgia. Por este motivo, esta se puede definir como una celebración del misterio pascual de Cristo celebrada en la existencia.

De este modo, se puede decir que la existencia cristiana consiste en realizar en la vida el misterio celebrado en los sacramentos y en vivir lo que se ha recibido por la fe a la espera de que se cumpla la bienaventurada esperanza y venga nuestro salvador Jesucristo. La historia de la salvación significa que todo el misterio pascual de Cristo se realizaba ayer, sigue realizándose hoy y lo hará también en los tiempos futuros. Por eso la liturgia pone en boca de sus ministros el inicio de la celebración de la vigilia pascual, para que siempre puedan resonar en el corazón de todos los creyentes estas palabras que resumen el misterio pascual de Cristo: «Cristo ayer y hoy, principio y fin, alfa y omega. Suyo es el tiempo y la eternidad. A él la gloria y el poder, por los siglos de los siglos. Amén».

5. Liturgia e Iglesia

La definición de la liturgia como culto público de la Iglesia remonta a los primeros tiempos del Movimiento litúrgico y se impuso siempre entre los mayores pioneros de la liturgia durante el siglo xx. Pero la «Iglesia» se presentaba a menudo también como «jerarquía». En la visión eclesiológica de la *Mediator Dei*, es recurrente, por un lado, la afirmación de que la liturgia es «acción sacerdotal de Cristo continuada en la Iglesia» por lo que se manifiesta inevitablemente como «culto de todo el cuerpo místico»; por otro lado, cuando el discurso se afronta de manera más explícita y concreta, se explica de manera evidente que «es derecho firme e indiscutible de la jerarquía eclesiástica y su ejercicio pertenece de manera característica a los sacerdotes porque actúan en nombre de la Iglesia», identificando así el concepto de Iglesia con el de jerarquía.

Por su parte, incluso aceptando gran parte del discurso litúrgico-teológico de la *Mediator Dei*, el Vaticano II tuvo el mérito de hacer dar a la teología litúrgica un paso con la constitución litúrgica que no solo fue un progreso, sino que supuso sobre todo un giro.

Entre los múltiples puntos contenidos en los otros documentos conciliares (como, por ejemplo, en *Lumen gentium* y

Presbyterorum ordinis), para explicitar este aspecto bastará la lectura de SC 26, con la que se pone fin a cualquier incertidumbre creada por posturas precedentes: «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es “sacramento de unidad”, esto es, pueblo santo, congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos. Por tanto, pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia, influyen en él y lo manifiestan, pero afectan a cada miembro de este cuerpo de manera diferente, según la diversidad de órdenes, funciones y participación actual».

La relación expresada aquí entre liturgia e Iglesia es clarísima: mientras, por una parte, se pone de manifiesto el importante papel de la jerarquía, por la otra, se proclama que toda la Iglesia, como pueblo de Dios bajo la guía de los obispos y en la diversidad de sus órdenes y tareas, es el agente principal y ordenador de cada acción litúrgica.

La Iglesia en su totalidad es el *lugar* privilegiado donde el «Cuerpo de Jesús» se *revela* y se *manifiesta* en su realidad de sacramento. Por este motivo, la Iglesia como cuerpo místico es también sacramento de Cristo. En este sentido, la liturgia, en cuanto ejercicio del sacerdocio de Cristo realizado en la Iglesia, es acción conjunta de Cristo y la Iglesia en el significado que pretendió afirmar el Concilio.

Por su parte, la Iglesia ejecuta su propio papel de cuerpo y sacramento de Cristo durante la liturgia cuando, aceptando la acción santificadora de Cristo, continúa la oración y la alabanza que ofreció al Padre en los días de su vida terrena (Heb 5,7) y que, ofrecida *por* la Iglesia, sigue siendo la oración que él ofrece *hoy* al Padre con su Cuerpo. Por lo tanto, como subrayaba la *Mediator Dei*, la liturgia es el culto de la Iglesia no porque es realizada *in nomine Ecclesiae*, que la regula y determina, sino porque es realizada *in persona Ecclesiae*, es decir, por quien «personifica» a la Iglesia como comunidad o como individuo.

La *comunidad* que «personifica a la Iglesia» es ante todo la comunidad que constituye la «Iglesia local». Por consiguiente, la liturgia de la Iglesia local es donde se revela con propiedad la liturgia y se realiza como «liturgia de la Iglesia». La determinación «local» no quita a cada comunidad su característica de ser verdaderamente Iglesia (LG 26), sino que la acrecienta incluso

porque le confiere ser una cierta «visibilidad» (AG 37) y «concreción» (LG 11), con lo que no disminuye, sino que pone de manifiesto la nota eclesial de su liturgia. Esta existe solo como liturgia en acto cuando es local, es decir, cuando es una comunidad que la celebra en un determinado lugar.

El *individuo* que «personifica a la Iglesia» es precisamente el «ministro sagrado»; el orden comunica la gracia sacramental por la cual el obispo y el presbiterio adquieren la capacidad de actuar como «vicegerentes» de Cristo, cabeza del cuerpo. Los que por el bautismo son como todos miembros del cuerpo de Cristo, por el sacramento del orden han sido hechos «cabezas» en el cuerpo de Cristo (PO 2). De este modo, como Cristo cabeza «lleva a todos en sí mismo» (CIPRIANO, *Ep.*, 63, 13), también el obispo y el presbítero llevan en sí mismos a toda la comunidad de quienes, dependiendo de Cristo, son cabezas. Por consiguiente, como Cristo en la celebración litúrgica que es también realización de su propia acción sacerdotal, nunca está solo, sino que «asocia siempre consigo a la Iglesia, su esposa amadísima» (SC 7), hasta el punto de que la liturgia resulta ser conjuntamente «obra de Cristo sacerdote y de su Cuerpo, que es la Iglesia» (SC 7), del mismo modo, el obispo y el presbítero «personifican siempre a la Iglesia» cuando llevan a cabo la liturgia. Naturalmente, si la comunidad está presente, entonces el «sacramento de la unidad» que es la Iglesia, «pueblo santo congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos» (SC 26), se pone aún más de manifiesto en cuanto que esa comunidad representa «de alguna manera a la Iglesia visible establecida por todo el mundo» (SC 42). Si la comunidad está ausente, Cristo está de todos modos presente en el obispo y el presbítero en su función específica de *cabeza de la Iglesia*.

Como conclusión de lo expuesto, resulta claro que, hablando con propiedad, el verdadero sujeto de la liturgia es solo la Iglesia «personificada» —a distintos títulos— en la comunidad o también en el ministro/cabeza de la comunidad. No existe por tanto una liturgia «en nombre de la Iglesia», sino solo una «liturgia de la Iglesia». En otras palabras: cuando, por ejemplo, el ministro actúa como presidente en la liturgia, este no es «mediador» de la Iglesia, pero en su oración reza la Iglesia.

IV. LITURGIA Y ECONOMÍA DE SALVACIÓN

1. Relación entre Sagrada Escritura y liturgia

Desde los orígenes de la liturgia cristiana se ha admitido siempre la existencia de un vínculo especial entre la Sagrada Escritura y la liturgia. La liturgia era considerada el *locus* y el momento privilegiado del anuncio y la lectura pública de la Escritura. La propia celebración eucarística se presentaba como la ocasión más oportuna, junto con la Liturgia de las Horas, para la lectura meditada de la Palabra de Dios. Hay dos consideraciones íntimamente conectadas entre ellas: el plano *histórico* y el plano *teológico*.

En el *plano histórico*, la presencia de la Escritura en la celebración siempre ha sido considerada desde este punto de vista como una derivación y evolución del uso sinagógico que estaba totalmente centrado en la lectura de la Escritura y el canto de los salmos. Surgida tras la destrucción del templo y el regreso del exilio, esta liturgia asumía un doble fin. Ante todo, se había convertido en la evolución, la prolongación y, desde un cierto punto de vista, la extensión territorial del culto centrado en el templo de Jerusalén. El templo era considerado el lugar para todo Israel del sacrificio único como el culto. El sacrificio era también ejecutado diariamente por quienes se distanciaban de él. En cambio, la sinagoga, surgió como lugar de oración centrada sobre todo en la lectura de la Escritura y el canto de los salmos. En segundo lugar, este planteamiento permitía un regreso a un culto más espiritual que se reconectaba con la primitiva forma cultural judía. El culto se centraba sobre todo en la escucha. Y la puesta en práctica de la Palabra de Dios era el núcleo y la causa de la llamada hecha por todos los profetas. Cuando el cristianismo primitivo abandonó por completo todas las formas culturales del judaísmo y adoptó su propio carácter de culto espiritual, la presencia de la Sagrada Escritura en la liturgia cristiana representaba el regreso a los orígenes, también porque esta era leída a la luz de la realización en Cristo.

En el *plano teológico*, esto hacía nacer una nueva relación entre Sagrada Escritura y liturgia: se convertía en una forma de

culto en el que la Palabra de Dios era un componente esencial. La relación entre Sagrada Escritura y liturgia se vivía a través de una ecuación teológica que compendia toda la historia de la salvación: *el plano salvífico de Dios es a la Palabra de Dios lo que el Verbo encarnado es a la liturgia*.

Esto nos hace entender dos cosas que se integran: como la liturgia se presenta como realización del anuncio, esta postula necesariamente la lectura de la Palabra de Dios que se convierte en uno de sus componentes esenciales. En otras palabras, el acontecimiento que se lee en la Sagrada Escritura es lo que se realiza en la liturgia y la Sagrada Escritura encuentra en la liturgia su concreta interpretación natural, siempre en el plano de la historia de la salvación y no en el de elucubración intelectual. Por lo tanto, la Sagrada Escritura se completa en la liturgia también como revelación de salvación. De esto se entiende mucho más claramente por qué el mismo lugar de la proclamación de la Palabra adoptó en la nueva reforma litúrgica del Vaticano II una importancia no meramente exterior, sino que revalorizó todo el alcance teológico y salvífico que posee por naturaleza.

Sin embargo, hemos de subrayar asimismo algo que deriva de la estructura de la misma liturgia de la Palabra. Es esencialmente *dialogica* por su propia naturaleza. Dios habla a su pueblo en todas las acciones litúrgicas; el pueblo responde a Dios con el canto y la oración: la Palabra de Dios se dirige a la comunidad y la respuesta es dada por la comunidad. Hay que recalcar la especial naturaleza de la tarea de ambos interlocutores: Dios instruye y la comunidad escucha dócilmente la Palabra de Dios, cree, reza, se compromete. La dimensión didáctica de la liturgia de la Palabra, propia de la Palabra comunicada por Dios, se funde con la dimensión cultural y comprometedora propia de la respuesta de la comunidad.

A causa de su dimensión cultural, la liturgia de la Palabra está justamente considerada una verdadera *celebración* de la Palabra de Dios, un verdadero acto de culto. Como consecuencia, la liturgia es el prototipo de toda catequesis en cuanto proclamación del mensaje de salvación en una atmósfera de culto con perspectivas de compromiso vital eclesial. En efecto, la catequesis es verdadera cuando parte de la Palabra de Dios, reactualizándola

en el hoy de la existencia concreta de la comunidad y suscitando una respuesta cultural que desemboca luego en el compromiso de una vida cristiana.

2. Relación entre rito y liturgia

Las dificultades más relevantes de los cristianos para hacer que la celebración sea un momento de auténtica experiencia de fe no parecen tener tanto que ver con la eventual oscuridad de cada rito, sino más con un enajenamiento más general de la sensibilidad contemporánea con respecto al lenguaje ritual en cuanto tal. Por este motivo, es necesario educar al rito y estimular el sentido del comportamiento ritual.

A primera vista, la liturgia es un complejo de ritos, fórmulas y gestos que no se distinguen en nada de las formas culturales no cristianas. Después, el valor del rito religioso se puede interpretar de formas muy distintas sobre todo según la idea que uno se haga de la religión y, por consiguiente, de los signos en los que se manifiesta. A la hora de juzgar la relación que tiene el rito con la liturgia cristiana, lo primero que hay que retener es que esta se falsearía si se pensase como un puro ordenamiento de ritos sagrados, corriendo el riesgo de identificar rito y liturgia.

Sería igualmente erróneo afirmar que la liturgia cristiana tiene que excluir cualquier forma de rito si quiere ser auténtica. El peligro del ritualismo, que exagera el valor del rito, no puede hacer olvidar que este entra en la natural exigencia que tiene el hombre de servirse de *signos* para expresar los propios sentimientos y actitudes interiores en el plano relacional, tanto humano como divino. Por lo general, en el plano religioso es cierto que el *rito* tiende a explicitarse en un gesto unido a la palabra y esto es todavía más válido en la liturgia cristiana. En efecto, el íntimo nexo que se descubre cada vez más intensamente entre *Sagrada Escritura y liturgia* da nuevas luces también al rito.

La característica más particular del rito es la repetitividad. En el rito cristiano, la repetición es *memorial* o *conmemorativa*. Mediante el conjunto de las acciones simbólicas reactualizadas, la Iglesia proclama que Dios obra en el acto litúrgico el efecto

salvífico de las acciones históricas pasadas de las que hace memoria. El vínculo que une la Sagrada Escritura (Palabra) a la liturgia lleva a descubrir que el rito consiste en ser *signo* de la realidad salvífica que es Cristo y, por lo tanto, signo de la relación de Dios con el hombre.

Esta relación, llamada en el lenguaje bíblico *misterio de Cristo*, indica la presencia divina realizada por el hombre en Cristo. Solo a la luz de Cristo *signo y salvación* podemos comprender y vivir los signos rituales del Nuevo Testamento, en cuanto expresión y realización de la realidad permanente del misterio pascual de Cristo. No en un plano intencional, sino sobre todo en un plano objetivamente real que actualiza un acontecimiento.

Además, cada culto-veneración suele manifestarse a través de gestos exteriores (ritos) que expresan oración, alabanza, propiciación o incluso impetración; el rito se presenta a la conciencia humana como un signo exterior de una actitud interior. La liturgia cristiana trasciende todo esto, y aun sirviéndose de elementos exteriores, no excluye la actitud interior de veneración a Dios. Pero tampoco puede confundirse ni equivocarse, ni mucho menos identificarse, con la actitud interior del culto, un equívoco que puede derivar también de una falsa interpretación del concepto bíblico de culto espiritual. La liturgia es más bien «presencia de acción divina» bajo forma ritual: crea un progresivo contacto con el misterio pascual de Cristo que tiende a hacer de los hombres «hijos de Dios», los cuales rinden *ex natura* «culto a Dios en sí mismos». Porque en la liturgia cristiana, el culto existe en su verdadera naturaleza. La fe exige ser celebrada porque exige ser vivida. El rito religioso pierde su significado cuando ya no funciona como lenguaje en el que el creyente expresa su comunión con Dios.

3. Liturgia y ejercicios piadosos

Otro tema que el Concilio debía afrontar inevitablemente era la relación entre liturgia y ejercicios piadosos (cf. SC 11-12). La distinción entre «culto interior» y «culto exterior» es connatural a la propia idea de culto, no tanto porque son o podrían parecer dos formas distintas de culto, como porque son dos «modos» de

ser del mismo culto según se considere bajo el aspecto exterior o el interior. Otra distinción determinante es la inherente al «sujeto» que puede interesar a un «individuo» o a una «comunidad». Estos dos aspectos generan inevitablemente un tercero: la distinción entre «culto privado» y «culto oficial».

Esta doble diferencia, muy presente en la conciencia de la Iglesia, fue objeto de especial interés por parte de la encíclica *Mediator Dei*. En ese texto, se trataba la distinción entre «liturgia y ejercicios piadosos» que manifestaban en el contexto histórico la clara intención del pontífice de querer defender las «prácticas de devociones personales o ejercicios piadosos» de las aparentes amenazas avanzadas por parte del movimiento litúrgico. A la pregunta sobre la esencia de una acción litúrgica de culto, la Sagrada Congregación de Ritos respondió el 3 de septiembre de 1958 afirmando que «acciones litúrgicas son aquellas que son realizadas por institución de Cristo o de la Iglesia y, en su nombre, por personas legítimamente designadas para ello en conformidad con los libros litúrgicos aprobados por la Santa Sede; en cambio, se llaman “ejercicios piadosos” las otras acciones sagradas que son realizadas tanto en la iglesia como fuera, también con la presencia de un sacerdote y presididas por él».

Está claro que, en este último documento, el momento «jurídico-normativo» es su elemento constituyente esencial. Después del largo camino y profundización de los estudios y los esfuerzos litúrgicos, era necesario desarrollar y aclarar también este punto en la línea de la visión de liturgia relanzada por la *Mediator Dei*. El Concilio lo hace en los números 11-13 de la constitución litúrgica. En realidad, no resolvió el dualismo, sino que más bien lo acentuó. Reconoce a los «ejercicios piadosos» una «dignidad especial» que los deriva o por mandato de la Santa Sede apostólica o por el obispo en su diócesis y sostiene que son tales que parecen «emanar» de la propia liturgia.

Esta afirmación declara una vez más que en la Iglesia coexisten dos formas de culto: una procedente y ordenada por la autoridad jerárquica, vinculada por leyes bien precisas y que conserva su carácter aun cuando se hace de modo privado; otra que surge del pueblo, «aceptada oficiosamente», no obligatoria para nadie, pero necesaria para todos.

El cambio de terminología entre «culto litúrgico y culto no litúrgico» no supera de hecho el de «culto público y culto privado». Habiendo declarado que la «liturgia es culto público de la Iglesia», se entendería teológicamente como culto público el ejercido por el *pueblo de Dios*, y como culto privado el ejercido por un único *miembro* del cuerpo de Cristo. Por lo que se tiene un culto *en el y del* cuerpo de Cristo. Un culto «privado-individual» siempre ha existido en la historia del cristianismo. Pero en el cristianismo antiguo sería difícil hacer una distinción de valor, actitud o forma entre dicho culto y la liturgia. Este *dualismo* debe ser identificado en el plano de la *historia*.

Con el fin de determinar cuál es el origen de estos ejercicios piadosos, se ha de subrayar que no se presentan como extensiones de las formas «privadas-individuales» que pasan de la praxis individual a la de la comunidad, sino que *nacen* de la misma liturgia. Recordemos el *ángelus*, recitado en las tres horas canónicas (mañana, mediodía y tarde) y que conserva también su estructura fundamental; el *rosario*, muy difundido entre monjes y hermanos legos, a menudo iletrados, que sustituían los salmos del día con el rezo del padrenuestro, avemaría y gloria. A estas dos prácticas se podrían añadir también las *novenas*, los *octavarios*, los *triduos*.

De esto se deduce que cualquier forma de oración realizada de manera individualizada y privada no es expresión ni manifestación del cuerpo de Cristo, por lo que no hay que considerarla una acción litúrgica. Sí se ha de considerar como liturgia todo lo que la comunidad, en cuanto Iglesia, ejerce con la intención de celebrar el misterio de Cristo.

La lengua, la forma y el estilo de la celebración deben juzgarse en relación con el principio de «adaptación» previsto por SC 37-40. Con ello pretende aclarar que el aspecto crucial que determina esos *componentes esenciales* característicos de la liturgia (la *realización del misterio de Cristo y revelación de la Iglesia*) solo puede manifestarse del modo más adaptado histórica, cultural y psicológicamente al pueblo de Dios si lo hace bajo la guía de sus pastores. Naturalmente, concierne a la autoridad eclesiástica el declarar lo que la Iglesia considera si es «verdadera acción litúrgica» o no.

4. La asamblea litúrgica, sujeto celebrante

«Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es “sacramento de unidad”, esto es, pueblo santo, congregado y ordenado bajo la dirección de los obispos» (SC 26). Las acciones sagradas de la liturgia pertenecen a todo el cuerpo de la Iglesia. Pero estas son celebradas en concreto por un grupo de fieles reunidos alrededor del ministro que reside. Aunque las acciones litúrgicas pueden celebrarse en determinadas situaciones sin la intervención de una comunidad de fieles, sigue siendo verdad que son eclesiales de derecho y piden ser desarrolladas por su naturaleza en una asamblea.

La asamblea litúrgica es la reunión de los fieles convocados por la Palabra de Dios que es anunciada por su ministro para celebrar los misterios de la salvación, rezar en común y crecer en la caridad. Cada asamblea litúrgica es una porción de la Iglesia reunida en un determinado lugar; en ella se expresa la Iglesia en su realidad de comunidad de creyentes llamados a la salvación bajo la guía de los ministros jerárquicos que reciben de Dios la misión y la autoridad para conducir a esta salvación. La asamblea es reunión fraterna de los cristianos, es decir, sin exclusiones ni distinciones: todo bautizado en comunión con la Iglesia puede acceder a ella y participar en la común celebración. En la asamblea litúrgica se establece una íntima unión entre los participantes: tendría que permanecer como vínculo de caridad y señal de colaboración también fuera de la acción sagrada.

La asamblea cultural cristiana es jerárquica, está presidida por un ministro ordenado que, por su propia autoridad o por delegación, guía la celebración desarrollando los actos principales, especialmente los sacramentales. En una Iglesia diocesana, el gran sacerdote del pueblo cristiano es el obispo. La plena expresión de la Iglesia se tiene en efecto «en la participación plena y activa de todo el pueblo santo de Dios en las mismas celebraciones litúrgicas, especialmente en la misma eucaristía, en una misma oración, junto a un único altar que el obispo preside rodeado de su presbiterio y sus ministros» (SC 41). «El obispo no puede presidir personalmente a toda la grey en su Iglesia, siempre y en todas partes. Por eso, necesariamente debe constituir

comunidades de fieles». Los sacerdotes que presiden las asambleas litúrgicas de estos grupos más pequeños «hacen las veces del obispo». Entre estos grupos tienen un lugar preeminente las parroquias (SC 42).

En el desarrollo de la celebración, el presbítero es asistido por diáconos y varios ministros que tienen funciones específicas. Junto con los ministros instituidos —los lectores para la proclamación de la Palabra de Dios y los acólitos para el servicio del altar— también están los comentadores, los miembros del coro, los ministrantes y los sacristanes que ofrecen de maneras diferentes su propio servicio para gloria de Dios y edificación de la comunidad cristiana.

«Los acólitos, lectores, comentadores y los que pertenecen a la *schola cantorum* desempeñan un auténtico ministerio litúrgico» (SC 29). La celebración de la comunidad cristiana trae consigo la colaboración armoniosa de varias personas. «En las celebraciones litúrgicas, cada cual, ministro o fiel, al desempeñar su oficio, debe hacer todo y solo aquello que le corresponde según la naturaleza de la acción y las normas litúrgicas» (SC 28).

Todo lo que se hace en la celebración ha de manifestar la colaboración orgánica de todos en la acción sagrada. Esta se expresa de modo especial en las oraciones que el sacerdote hace en nombre y a favor de la asamblea. Precedidas por un saludo y una respuesta («El Señor esté con vosotros», «Y con tu Espíritu»), dichas oraciones son introducidas por una invitación que dirige el celebrante a toda la asamblea («Oremos», «Orad, hermanos», «Demos gracias al Señor, nuestro Dios») y son formuladas en plural. Como conclusión de la recitación de la fórmula, la asamblea interviene para ratificar, aprobar y suscribir todo lo dicho por su «presidente» con el «amén». Esta aclamación es una fórmula de adhesión, aprobación, consentimiento y participación. En ella la asamblea manifiesta su participación en la oración que ha seguido en silencio, pero con inteligencia y con una adhesión posterior.

También la actitud común expresa una participación atenta, pronta y comunitaria de la acción sagrada. Las posiciones del cuerpo tienen también su significado. Estar de pie es la postura típica de la oración cristiana, ya que el fiel es redimido por

Cristo, resucitado con él, elevado por él a la dignidad de hijo de Dios. Como el sacerdote está de pie en el altar, también los fieles están de pie ante el Padre, con confianza respetuosa y segura; muestran estar atentos y preparados para el regreso del Señor. Estar de rodillas es signo de arrepentimiento y de súplica humilde, además de profunda adoración. La asamblea se arrodilla en los momentos penitenciales, durante las humildes invocaciones y para expresar adoración al Señor presente en la eucaristía. Se sienta para escuchar la Palabra de Dios, el canto de meditación y en los periodos de espera.

CONCLUSIÓN

LA LITURGIA DESPUÉS DEL VATICANO II

1. Obstáculos aún consistentes

Con la distancia de los años, ya tendría que ser posible emitir un juicio sereno sobre la eficacia en la vida de los cristianos de la constitución sobre la liturgia. Pero hay que reconocer que no se ha realizado todavía el clima necesario, aunque está cerca. Además, antes de poder juzgar su eficacia, resulta necesario intentar un breve análisis sobre los motivos que la han retrasado y que aún lo hacen.

El primer obstáculo fundamental que aún existe es la *insuficiente noción de lo que es la liturgia*. Para muchos es todavía una especie de código de rúbricas que regulan el desarrollo del culto. A pesar de los esfuerzos de la constitución sobre la liturgia, no se ha pasado todavía de la rúbrica a la teología de la liturgia. Se aprecia claramente en muchos casos concretos.

Tratar sobre la oración y luego sobre la liturgia, como ocurre en algunos escritos recientes, es un hecho bastante revelador de una mentalidad subyacente. Todavía se enseña que la misa tiene como centro la consagración y que todo lo demás es solo un elemento secundario periférico, o que se puede conservar como práctica normal la comunión fuera de la misa, sustituir la liturgia de la Palabra por una lectura privada de la Biblia o, incluso, rezar el rosario durante la consagración... No deberíamos maravi-

llarnos entonces de que la liturgia parezca que está actualmente parada y que no va ni hacia adelante ni hacia atrás.

Esto es todavía más grave porque las nuevas generaciones corren el riesgo de crearse una mentalidad falseada que ve en la liturgia una rúbrica sin interés. No se podrá ver la eficacia de lo elaborado por el Vaticano II hasta que no se entienda ni se viva la liturgia como actividad-cumbre de la Iglesia (SC 10), cuyo fin principal no es elaborar un sistema teológico o una ética, sino que se basa ante todo en la historia de la salvación que actualiza por su camino hacia el futuro.

El segundo obstáculo, estrechamente vinculado al primero, es la *ausencia de catequesis* o la *mala catequesis* con respecto a las afirmaciones de la renovación litúrgica. Antes de proponer y hacer realizar una renovación que la mayoría de las veces es un regreso a los aspectos esenciales de la liturgia antigua, habría sido importante ofrecer una catequesis para explicar los motivos que impulsaron la introducción de esas modificaciones. ¿No causó perplejidad en las personas sencillas o en las personas cultas, pero ignorantes de los problemas de la celebración eucarística, el cambio de hábitos considerados como un absoluto o casi de institución divina? Era necesaria una explicación previa. Demos algunos ejemplos.

Se modificaron las oraciones del ofertorio. Algunos estaban apegados a ellas y las consideraban hermosas: se hablaba de ofrenda y muchos las consideraban originarias. Pero bastaba con una simple mirada a la historia para darse cuenta de que, en la liturgia romana, esas oraciones no se utilizaban por todas partes, sino que variaban de una Iglesia a la otra. Por lo tanto, no había ninguna dificultad para cambiar esas oraciones accesorias y poco favorables para una justa comprensión de la misa. ¿Pero cuándo se hizo una catequesis a los fieles y a los propios celebrantes para explicar estas modificaciones?

Otro obstáculo para la renovación es la *falta de formación bíblica, junto con una insuficiente formación a una espiritualidad de la liturgia*. La renovación ha introducido en las celebraciones una riqueza escriturística hasta entonces desconocida. Por ejemplo, el leccionario de la misa es de una riqueza excepcional y debería poder dar un conocimiento progresivo de las Escrituras

a quienes escuchen la Palabra de Dios proclamada en la Iglesia con todo el dinamismo que trae consigo y que una lectura privada no posee, y tendría que contribuir a una mayor influencia sobre la teología y la espiritualidad. Pero para que estos objetivos se puedan llevar a cabo, es indispensable que quienes han de explicar estos textos de la Escritura tengan una formación bíblica que les permita interpretarlos según los criterios propios de la exégesis, así como una formación litúrgica que les haga presentarlos como lo pretende la liturgia. Es igualmente necesario que la homilía no se confunda con un discurso sobre un argumento libremente elegido por el predicador.

2. Aspectos positivos

Después de todo lo dicho, se podría sacar la conclusión de que la renovación de la liturgia ha sido, y siga siendo, un fracaso. Nos ha parecido útil presentar situaciones reales erróneas para no dar la impresión de dar una visión paradisíaca de los resultados de la renovación litúrgica tras la constitución sobre la liturgia. Pero también hay aspectos positivos, como veremos a continuación.

Consideramos que uno de los puntos más valorados y que caracterizan la renovación de la liturgia es el *sentido de la asamblea y de la «misterialidad»*.

Es necesario colocar entre los activos de la renovación litúrgica después de 60 años el redescubrimiento del pueblo de Dios reunido y el significado de la Iglesia local, pero también se ha de atribuir *el crecimiento de la celebración del oficio divino*. La mayor parte de las congregaciones religiosas que rezaban con diversas oraciones particulares adoptaron el oficio divino en su integridad o en parte, con el fin, sin duda, de buscar una mejoría en sus celebraciones.

Se constata por tanto el crecimiento de una mentalidad y una espiritualidad nuevas. Este crecimiento es debido también a una doble interacción: la práctica del oficio divino presenta un contenido bien equilibrado: salmos, lectura de la Escritura y de los Padres; lo que lleva a una espiritualidad abierta. No hay que

dudar del gran progreso alcanzado a este respecto: se ha entendido mejor que el oficio no se recita, sino que se celebra.

No se puede negar que la introducción de la lengua vernácula sea uno de los elementos que más ha favorecido la Liturgia de las Horas, antes reservada principalmente a los clérigos que sabían latín. Ahora ya es accesible a todos y realmente se ha convertido en la Iglesia en la oración de todos allí donde quieran recitarla.

Es necesario recalcar que la *participación* en la celebración eucarística se ha hecho mucho más intensa con el canto y, sobre todo, con la comunión. La celebración de la Palabra, escuchada ahora en lengua vernácula, es mejor comprendida como íntimamente relacionada a la celebración eucarística que la sigue y la «sacramentaliza». Las precisiones dadas en LG 10-11 sobre el sacerdocio de los fieles contribuyeron mucho a esta participación consciente, activa y fructífera, que fue auspiciada por la constitución sobre la liturgia (SC 11).

El balance es netamente positivo, aunque aún queda mucho por hacer. Se necesita paciencia y, para muchos, aceptar un cierto sufrimiento en la espera de un éxito que quizá ellos no verán. Nos encontramos en una época en la que el cristiano no vive solo de lo que ha sido hecho y de lo que existe, sino que debe tener la valentía de mirar al futuro, aceptando también que no vivirán lo que este prepara para los que vendrán después. El conocimiento y el amor del pasado son legítimos solo en vistas a una renovación y un progreso: *traditio et progressio*.

APÉNDICE

1. De los principios y normas para la Liturgia de las Horas (1-11-1970)

Una especial y estrechísima unión se da entre Cristo y aquellos hombres a los que él ha hecho miembros de su cuerpo, la Iglesia, mediante el sacramento del bautismo. Todas las riquezas del Hijo se difunden así de la cabeza a todo el cuerpo: la comunicación del Espíritu, la verdad, la vida y la participación de su filiación divina, que se hacía patente en su oración mientras estaba

en el mundo. También el sacerdocio de Cristo es participado por todo el cuerpo eclesial, de tal forma que los bautizados, por la regeneración y la unción del Espíritu Santo, quedan consagrados como templo espiritual y sacerdocio santos y habilitados para el culto del Nuevo Testamento, que brota no de nuestras energías, sino de los méritos y donación de Cristo.

El mayor don que Dios podía conceder a los hombres es hacer que su Palabra, por quien creó todas las cosas, fuera la cabeza de ellos, y unirlos a ella como miembros suyos, de manera que el Hijo de Dios fuera también hijo de los hombres, un solo Dios con el Padre, un solo hombre con los hombres; y así, cuando hablamos con Dios en la oración, el Hijo está unido a nosotros, y, cuando ruega el cuerpo del Hijo, lo hace unido a su cabeza; de este modo, el único Salvador de su cuerpo, nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, ora por nosotros, ora en nosotros y, al mismo tiempo, es a él a quien dirigimos nuestra oración. Ora por nosotros, como sacerdote nuestro; ora en nosotros, como cabeza nuestra; recibe nuestra oración, como nuestro Dios. Reconozcamos, pues, nuestra propia voz en él y su propia voz en nosotros (SAN AGUSTÍN, *In Ps.*, 85, 1).

2. De la homilía de san Juan Pablo II con motivo del vigésimo aniversario de la *Sacrosanctum Concilium* (28-10-1984)

«Padre verdaderamente santo...». Profesamos esta santidad tomando prestadas las palabras del profeta Isaías, evangelista de la antigua alianza: «¡Santo, santo, santo es el Señor del universo, llena está la tierra de su gloria!» (Is 6,3). Profesamos la santidad de Dios en la cual se expresa toda su esencia: su divinidad, que ninguna criatura puede escrutar y que, al mismo tiempo, atrae todo hacia sí con su santidad. «Padre verdaderamente santo, a ti la alabanza de cada criatura». Cada criatura proclama la gloria de Dios por el hecho de ser, por lo que es en sí misma, por el hecho de vivir y obrar. En medio del mundo de los seres visibles, solo el hombre es llamado a ser la voz de las criaturas, asumiendo el «opus gloriae Dei». De esta vocación del hombre en el mundo visible toma comienzo la sagrada liturgia de la Iglesia.

3. De la carta apostólica *Vicesimus quintus annus* de san Juan Pablo II (4-12-1988)

Por último, el Concilio ha querido ver en la liturgia una epifanía de la Iglesia, pues la liturgia es la Iglesia en oración. Celebrando el culto divino, la Iglesia expresa lo que es: una, santa, católica y apostólica.

Se manifiesta como una, con aquella unidad que le viene de la Trinidad, sobre todo cuando el pueblo santo de Dios participa «en la misma eucaristía, en una misma oración, junto a un único altar, que el obispo preside rodeado por su presbiterio y sus ministros». ¡Que nada rompa ni debilite esta unidad de la Iglesia en la celebración de la liturgia!

La Iglesia expresa la santidad que le viene de Cristo (cf. Ef 5,26-27) cuando, congregada en un solo cuerpo por el Espíritu Santo que santifica y da la vida, comunica a los fieles, mediante la eucaristía y los otros sacramentos, toda gracia y toda bendición del Padre.

En la celebración litúrgica, la Iglesia expresa su catolicidad, ya que en ella el Espíritu del Señor congrega a los hombres de todas las lenguas en la profesión de la misma fe y desde Oriente a Occidente presenta a Dios Padre el sacrificio de Cristo y se ofrece a sí misma junto con él.

Finalmente, la Iglesia manifiesta en la liturgia que es apostólica, porque la fe que ella profesa está fundada en el testimonio de los apóstoles; porque en la celebración de los misterios, presidida por el obispo, sucesor de los apóstoles, o por un ministro ordenado en la sucesión apostólica, transmite fielmente lo que ha recibido de la tradición apostólica; porque el culto que ofrece a Dios la compromete en la misión de irradiar el Evangelio en el mundo.

4. Del encuentro del papa Benedicto XVI con los párrocos y el clero de Roma (14-2-2013)

Tras la Primera Guerra Mundial, había ido creciendo precisamente en la Europa central y occidental el Movimiento litúrgico, un redescubrimiento de la riqueza y profundidad de la liturgia

que hasta entonces estaba casi encerrada en el Misal Romano del sacerdote, mientras que el pueblo rezaba con sus propios libros de oraciones, compuestos según el corazón de la gente. Se trataba de este modo de traducir el alto contenido, el elevado lenguaje de la liturgia clásica en palabras más emotivas y cercanas al corazón del pueblo. Pero eran como dos liturgias paralelas: el sacerdote con los monaguillos, que celebraba la misa según el misal, y, al mismo tiempo, los laicos, que rezaban en la misa con sus libros de oración, sabiendo básicamente lo que se hacía en el altar. Pero ahora se había redescubierto precisamente la belleza, la profundidad, la riqueza histórica, humana y espiritual, del misal y la necesidad de que no fuera solo un representante del pueblo, un pequeño monaguillo, el que dijera: «Et cum spiritu tuo»..., sino que hubiera realmente un diálogo entre el sacerdote y el pueblo; que la liturgia del altar y la liturgia de la gente fuera realmente una única liturgia, una participación activa; que la riqueza llegara al pueblo. Y así la liturgia se ha redescubierto, se ha renovado.

Ahora, en retrospectiva, creo que fue muy acertado comenzar por la liturgia. Así se manifiesta la primacía de Dios, la primacía de la adoración: «Operi Dei nihil præponatur». Esta sentencia de la *Regla* de san Benito (cf. 43, 3) aparece así como la suprema regla del Concilio. Alguno criticaba que el Concilio hablara de muchas cosas, pero no de Dios. Pero sí que habló de Dios. Y su primer y sustancial acto fue hablar de Dios y abrir a todos, al pueblo santo por entero, a la adoración de Dios en la celebración común de la liturgia del Cuerpo y la Sangre de Cristo. En este sentido, más allá de los aspectos prácticos que desaconsejaban iniciar de inmediato con temas polémicos, digamos que fue realmente providencial el que en los comienzos del Concilio estuviera la liturgia, estuviera Dios, estuviera la adoración.

5. De la homilía del papa Francisco en la basílica de San Pablo Extramuros (14-4-2013)

Pero todo esto solamente es posible si reconocemos a Jesucristo, porque es él quien nos ha llamado, nos ha invitado a recorrer su camino, nos ha elegido. Anunciar y dar testimonio

es posible únicamente si estamos junto a él, justamente como Pedro, Juan y los otros discípulos estaban en torno a Jesús resucitado, como dice el pasaje del Evangelio de hoy; hay una cercanía cotidiana con él y ellos saben muy bien quién es, lo conocen. El evangelista subraya que «ninguno de los discípulos se atrevía a preguntarle quién era, porque sabían bien que era el Señor» (Jn 21,12). Y esto es un punto importante para nosotros: vivir una relación intensa con Jesús, una intimidad de diálogo y de vida, de tal manera que lo reconozcamos como «el Señor». ¡Adorarlo! El pasaje del Apocalipsis que hemos escuchado nos habla de la adoración: miríadas de ángeles, todas las criaturas, los vivientes, los ancianos, se postran en adoración ante el trono de Dios y el Cordero inmolado, que es Cristo, a quien se debe alabanza, honor y gloria (cf. Ap 5,11-14). Quisiera que nos hiciéramos todos una pregunta: tú, yo, ¿adoramos al Señor? ¿Acudimos a Dios solo para pedir, para agradecer, o nos dirigimos a él también para adorarlo? Pero, entonces, ¿qué quiere decir adorar a Dios? Significa aprender a estar con él, a pararse a dialogar con él, sintiendo que su presencia es la más verdadera, la más buena, la más importante de todas. Cada uno de nosotros, en la propia vida, de manera consciente y tal vez a veces sin darse cuenta, tiene un orden muy preciso de las cosas consideradas más o menos importantes. Adorar al Señor quiere decir darle a él el lugar que le corresponde; adorar al Señor quiere decir afirmar, creer —pero no simplemente de palabra— que únicamente él guía verdaderamente nuestra vida; adorar al Señor quiere decir que estamos convencidos ante él de que es el único Dios, el Dios de nuestra vida, el Dios de nuestra historia.

CUADERNO 7

LA SAGRADA ESCRITURA
EN LA LITURGIA
(SC 24 Y 35)

MAURIZIO COMPIANI

El Concilio Vaticano II puso en marcha una potente renovación en la Iglesia. De sus cuatro constituciones, la *Sacrosanctum Concilium* ha sido reconocida como la *magna charta* de referencia para la reforma de la liturgia, el ámbito esencial para la vida del cristiano y el punto culminante de su formación. Sin plantear premisas filosóficas o antropológicas, el documento asume directamente una perspectiva bíblico-teológica. Pone de manifiesto el designio salvífico eterno de Dios que se revela gradualmente en la historia hasta su cumplimiento definitivo en el misterio pascual de Cristo y continúa en la Iglesia por medio de la liturgia (SC 5-7).

La Iglesia celebra continuamente la obra de la redención que Cristo realiza incesantemente. Vuelve así a comprenderla de distintos modos con la mutación de los tiempos y a hacer que los creyentes participen en el misterio de la Pascua como lugar y fuente desde la que la salvación mana siempre para todos. En la liturgia se expresa así la misma naturaleza de la Iglesia como sacramento de salvación para todo el género humano.

Esta dinámica en la que el Espíritu Santo tiene el papel de protagonista activo, se apoya sobre una triple conexión entre el acontecimiento realizado por Cristo, la Sagrada Escritura, que permite su memorial, y la liturgia que lo actualiza. De este modo, suena imponente la afirmación inicial de SC 24 que declara: «La importancia de la Sagrada Escritura en la celebración litúrgica es máxima». Esta aserción va acompañada de una invitación pastoral que sirve de conclusión a este párrafo: «Es necesario pro-

mover aquel afecto suave y vivo a la Sagrada Escritura». No se reconocería el papel fundamental de la Sagrada Escritura si no abriera vías concretas y no llevara a atenciones particulares.

I. LA SAGRADA ESCRITURA TIENE «UNA IMPORTANCIA MÁXIMA» EN LA CELEBRACIÓN LITÚRGICA (SC 24)

Bajo el impulso del Concilio Vaticano II y de varias intervenciones posteriores del magisterio, el prefacio a la edición del *Ordo Lectionum Missae* (OLM) de 1981 se encarga de ofrecer una exposición más amplia y armoniosa de la importancia de la Palabra de Dios y de su empleo en la liturgia, subrayando que «la misma celebración litúrgica, que se sostiene y se apoya principalmente en la Palabra de Dios, se convierte en un acontecimiento nuevo y enriquece a la Palabra con una nueva interpretación y eficacia» (OLM 3). La íntima conexión entre la liturgia y Sagrada Escritura pertenece al ADN de la fe bíblica judeocristiana ya que es característica propia de la Pascua, su acontecimiento fundador.

Desde los orígenes, esta fue entendida por la Iglesia como punto de unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y fuente de la propia fe. Poseemos un amplio testimonio del camino de maduración de este convencimiento. El Nuevo Testamento muestra una actitud ambivalente con respecto a las tradiciones judías de la Pascua en el Antiguo Testamento. Por una parte, la Iglesia primitiva siguió observando su rito, como había hecho Jesús, confesando su solidaridad con el pasado y el futuro de Israel. Por otra parte, la muerte y resurrección de Jesucristo fueron pronto entendidas como la clave para interpretar el contenido auténtico de la Pascua del Antiguo Testamento, llegando a oponerse a la tradición judía en algunos casos.

A ojos de los creyentes, la muerte y resurrección de Cristo desvelaba el cumplimiento de la intervención salvífica de Dios, que se había mostrado con una continuidad admirable y dinámica: «En muchas ocasiones y de muchas maneras habló Dios antiguamente a los padres por los profetas. En esta etapa final,

nos ha hablado por el Hijo» (Heb 1,1-2). Un único proyecto grandioso se despliega de la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto a la oferta que Cristo, cordero inocente, hace de sí mismo al Padre para rescatar a la humanidad pecadora. El misterio de la salvación, «el misterio escondido desde siglos» (Col 1,26) encontraba su plena realización en la muerte y resurrección del Hijo por toda la humanidad, haciendo de Cristo la Pascua de nuestra salvación (cf. 1 Cor 5,7).

Captadas desde una profunda unidad, la Pascua del Éxodo y la Pascua de Cristo constituían un único acontecimiento salvífico, histórico y al mismo tiempo litúrgico, un manantial de la fe cristiana, el acontecimiento que creaba el pueblo de Dios y pedía ser celebrado ya que constituía la fuente de vida y renovación de ese pueblo. La Pascua histórica es, al mismo tiempo, Pascua litúrgica y Pascua de la Iglesia. En efecto, el único modo en el que este acontecimiento ha sido transmitido siempre al pueblo de Dios es a través de un rito entendido no como un simple recuerdo de un hecho pasado, sino como «memorial» (*zikkaron*, Ex 12,14). Al celebrar la Pascua, la salvación obrada por Dios se renueva en la historia, actualizándose para todas las generaciones futuras.

1. **El acontecimiento. La Sagrada Escritura y la liturgia en la Pascua del Éxodo**

El relato del Éxodo hace remontar el origen de la Pascua a la noche de liberación de la esclavitud en Egipto. Fijando el recuerdo del pasaje salvífico, se instituyen al mismo tiempo las normas rituales para que la Pascua sea celebrada cada año por el pueblo de Israel. El cuidado con el que el texto explica los detalles de la preparación del banquete pascual centrado en el cordero subraya con intensidad su perspectiva litúrgica. Se precisa el día, las características de la víctima que hay que inmolar, el modo de cocinarla y consumirla, los demás ingredientes que se deben utilizar en la cena (cf. Ex 12). Esta precisión tiende a una correcta repetición del rito. De hecho, el signo del cordero pascual dado en la vigilia del cruce del mar Rojo no solo está destinado a

quienes van a ponerse en camino con Moisés, sino que se refiere sobre todo a las futuras generaciones llamadas en la fe a cruzar ritualmente ese mar. Volverán a afrontar ese paso no físicamente, sino realmente a través del rito que es precisamente «memorial»: celebración y actualización de la salvación para todas las futuras generaciones.

De todo esto se deduce que el relato bíblico y la celebración nacen al mismo tiempo, por decirlo de algún modo, precisamente porque el acontecimiento salvífico original es vivido como acto de culto. Como el acontecimiento es único, en las celebraciones posteriores la Palabra lo vuelve a proponer haciendo que sea continuamente actual. Y el paso del mar es acción de Dios que produce salvación del mismo modo que la Palabra es en la celebración Palabra de Dios «en acción» que esta misma salvación hace presente. Del mismo modo, si el acontecimiento salvífico original fue anticipado y vivido en la cena ritual del cordero, el mismo rito se convierte en instrumento apto para vencer al tiempo y capaz de hacer partícipes a las generaciones sucesivas de ese mismo acontecimiento.

Volver a proclamar el relato del cruce del mar Rojo permite la celebración de la liturgia, pero la liturgia ayuda al mismo tiempo a desentrañar su sentido en las generaciones siguientes, llevándolas a nuevos significados, cada vez más profundos. Así, el nexo entre la Sagrada Escritura y la liturgia resulta inseparable y fundamental para hacer que la experiencia del Éxodo sea el punto principal y la hermenéutica fundamental con los que Israel ha afrontado todas las vicisitudes de su propia historia. Es precisamente en este paso de la Pascua del Éxodo, en su repetición litúrgica anual, donde se ha afirmado y desarrollado la conciencia de Israel como pueblo de Dios. En la *haggadah* pascual, que ocupa el centro de la liturgia de la cena, la «narración» y la «explicación» de todo lo acontecido y de todo lo que se está celebrando se convierte en el instrumento con el que Israel aprende a conocerse como «convocatoria santa», «pueblo elegido» que tiene una relación única con Yahvé, distinta de los demás pueblos. De manera que Israel reconoce en la Pascua el propio acto constituyente: el acontecimiento en el que el Señor «fue mi salvación» porque «rescató» (Ex 15,13) y «adquirió» (Ex 15,16) a

su pueblo. En otras palabras: la liberación obrada por Dios fue un acto de creación y redención al mismo tiempo. Estos son los dos ejes maestros de la teología pascual que, con todo su corolario simbólico litúrgico y de tradiciones bíblicas, seguirán determinando siempre la historia del pueblo de Dios. Una historia donde identidad, Sagrada Escritura y liturgia son los hilos de una única trama.

2. El acontecimiento. La Sagrada Escritura y la liturgia en la Pascua de Cristo

En su conjunto, todo lo dicho sobre la Pascua del Éxodo es también válido para la Pascua que Cristo celebra y realiza. Además, no es posible comprender la Pascua de Cristo si no se pone a la luz de la Pascua judía y en estrecha relación con ella. Las tradiciones sinópticas concuerdan en poner de manifiesto el carácter pascual de la última cena (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,14-20) y Juan describe a Jesús en la cruz como el cordero pascual al que no le han quebrado ningún hueso (Jn 19,36). En la inmediatez del inicio de la pasión, la última cena constituye el culmen del ministerio de Jesús: toda su misión se resume en las palabras y los gestos que realiza en ella. Por otra parte, tras esa cena no queda ya nada más que cumplirse todo lo que se había proclamado y celebrado. En la última cena, Cristo sella el cumplimiento de la voluntad salvífica de Dios.

A diferencia del relato del Éxodo, las narraciones evangélicas no se centran en los preparativos y los detalles del banquete, sino que ponen el foco en los detalles discordantes de las prescripciones rituales y que ahora son redefinidos por Cristo. Ofrecido a los doce, el pan partido como su cuerpo y el vino vertido como su sangre hacen de su vida un don supremo, fundamento de una nueva alianza que hace que la primera se convierta en realidad eterna y se extienda a «muchos». Comiendo de ese único pan y bebiendo de ese único cáliz, a los discípulos que le han seguido desde Galilea les es anticipada de maneral ritual la propia muerte del Maestro. Están así unidos para siempre a su misión y su destino. De modo análogo a la Pascua del Éxodo, la

última cena trae consigo el imperativo de ser fielmente repetida: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Cor 11,24-25), como nuevo memorial. La cena pascual de Cristo, sacrificio y alimento de la nueva alianza, se perpetúa en el rito gracias al Evangelio, Palabra que es «acción» y «revelación», alimento que se come escuchando.

La comunidad que origina tiene por tanto un carácter cultural. Es una comunidad «religiosa» porque reconoce en ese acontecimiento la parte constituyente e intangible de la propia vida a través del cual da gracias continuamente. Es una comunidad que celebra, vive y actúa en el testimonio supremo de la caridad de su Señor (Jn 15,13) y reconoce en su Pascua la fuente y el culmen de toda la vida cristiana (LG 11). Es evidente que la Sagrada Escritura y la liturgia parecen totalmente unidas porque, al serlo en su origen, lo siguen siendo para siempre. El misterio pascual realizado por Cristo y proclamado en su Evangelio se hace permanente en la Iglesia actual por medio de la liturgia. La liturgia no es otra cosa que memoria actual y real, «hasta que vuelva» (1 Cor 11,26), *anámnesis* de la Pascua que ha obrado el Señor amándonos «hasta el fin» (Jn 13,1) y liberándonos del poder del pecado y de la muerte.

3. La dimensión eclesial de la Pascua entre la Sagrada Escritura y la liturgia

En toda la Biblia, la dimensión propiamente eclesial de la Pascua está subrayada de manera continua. La Pascua es experiencia de un pueblo que quiere ser un pueblo de salvados. Además, este carácter eclesial es una marca identitaria de la fe bíblica: rechazando como falsa cualquier visión típicamente individualista, sostiene que la persona humana puede ser captada en su verdad solo por medio de las relaciones más amplias que teje con los demás, el mundo y Dios mismo. Las llamadas de Dios a individuos particulares relatadas en los textos bíblicos (patriarcas, caudillos, profetas, reyes, sacerdotes, discípulos) no son nunca fines por sí mismos, sino a favor del pueblo y así han de comprenderse dentro de su historia.

Se trata de un proceso de continua renovación que obra en una doble dirección: por una parte, es acción profética porque el camino histórico de la comunidad eclesial es iluminado y purificado por la Palabra y el Espíritu abre nuevos horizontes por medio de ella; por la otra, en virtud de la vida de fe y de su testimonio activo, la *ekklēsia* permite a la Palabra abrir nuevos horizontes interpretativos. Este círculo hermenéutico virtuoso es animado plenamente por el Espíritu que hace viva tanto la interpretación de la Sagrada Escritura como la comunidad que la hace suya.

A este respecto, es icónico el relato del Antiguo Testamento del pueblo reunido «como un solo hombre» para escuchar la lectura de la ley hecha por Esdras (Neh 8). El episodio marca el inicio de una nueva época en la historia de Israel y fija la fecha del nacimiento del judaísmo. Esdras lleva a Jerusalén una copia de la Torá desde Babilonia, la tierra del exilio. Puesto que ocurre tras la investidura de Artajerjes, rey de los persas, la proclamación y la explicación de la Torá hecha ante el pueblo tiene el valor de promulgación de ley: la ley de Dios se convierte al mismo tiempo en la ley que instituye al rey para Israel.

La narración es rica en características. Aunque está compuesta exclusivamente por los «descendientes de Israel» que se separan de los extranjeros, la asamblea se reúne fuera del templo, en una plaza que se encuentra frente a una puerta de la ciudad. Por lo tanto, no se trata de un acto estrictamente cultural, limitado al ámbito sacerdotal: más que el templo y sus sacrificios, el narrador exalta la proclamación y la explicación de la ley. Sin embargo, lo que acontece es un acto litúrgico: Esdras abre la reunión con una bendición a la que el pueblo responde con gestos y aclamaciones (Neh 8,5-6); el énfasis está puesto totalmente en la extraordinaria impresión que suscitan la lectura y la comprensión de la ley (vv. 9.12). Pero no se trata de una simple liturgia: estamos ante una liturgia del pueblo. En efecto, todo el pueblo es el verdadero sujeto que pone en marcha toda la acción: es el pueblo el que invita a Esdras a leer (v. 1), es el pueblo el que construye la tribuna de madera (v. 4), la lectura no es solo obra de Esdras (v. 8: «leyeron») y se subraya la atención de todo el pueblo que culmina en el llanto y la consiguiente in-

vitación a festejar compartiendo una comida especial (vv. 8-12). La Fiesta de las Tiendas que sigue exalta la observación de la ley (cf. Neh 8,13-18) y constituye un paralelismo con la celebración de la Pascua (cf. Ex 6,19-22).

Curiosamente, una anotación concluyente establece una correspondencia entre la época de Esdras y la de Josué, hijo de Nun (Neh 8,17). De este modo, el libro de la ley marca el tiempo tras la entrada en la Tierra Prometida (cf. Jos 1,7) y el renacimiento tras el exilio. Poniendo de relieve la maravillosa continuidad que realiza la ley en la historia de Israel, la solemne fiesta con la que se concluye la asamblea de Esdras consagra la Torá como base sobre la que se apoya toda la existencia del pueblo: «Meditálo día y noche, para poner por obra todo lo que se prescribe en él; así tendrás suerte y éxito en todas tus empresas» (Jos 1,8). Después de Moisés, Josué y Esdras son los dos puntos de referencia que trazan en la historia del pueblo la dirección que hay que tomar y ofrecen el instrumento para continuar en el camino. La Palabra de Dios en la Torá ilumina el pasado, orienta el presente y abre al futuro. Por eso, «en toda la comunidad» (*pasa ē ekklēsia*) constituida en «solemne asamblea», el llanto deja paso a la fiesta y «la alegría fue inmensa» (Neh 8,17).

El término de *ekklēsia*, preferido a *synagoghē*, que siempre se atribuye más al judaísmo, recorre el Nuevo Testamento en una acepción cristológica (114 veces). Lo que indica que la comunidad se convierte en lugar de salvación escatológica por ser convocada por Dios a través de Jesucristo y su obra. Como también queda atestiguado por san Pablo, el término asume con idéntica medida la acepción de «Iglesia de Dios» e «Iglesia de Cristo» (cf. Mt 16,18; Hch 8,1; 1 Cor 1,2; 11,22; Gal 1,13; Ef 5,23; 1 Tim 3,5; etc.).

La visión introductoria del Apocalipsis (2,9-20) puede ser considerada como una meta a la que llega esta reflexión neotestamentaria, una especie de contemplación en la que, a través del lenguaje simbólico, se pone de relieve una vez más el papel fundamental que tiene el nexo entre la liturgia y la Palabra de Dios. En los primeros capítulos, las palabras de «revelación» son entregadas a las siete Iglesias en el contexto de celebración litúrgica del «día del Señor» (1,6), donde el Espíritu les da la fuerza

de profecía y renovación. Las cartas a las siete Iglesias pueden ser consideradas como un único gran mensaje articulado en siete partes, pero dirigido a toda la Iglesia. Cristo le habla, la juzga, la purifica, la consuela, la exhorta (2,1-3,22), y la asamblea litúrgica no se limita a la escucha, sino que asume un papel de coprotagonista activo llamado a colaborar con la Palabra y la acción del Espíritu: «El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias» (2,7.11.17.29; 3,6.13.22).

En este cuadro inicial, Cristo está presente y activo en el corazón de una liturgia en la que su Palabra desarrolla un papel decisivo (1,12-18). Descrito con características reales y sacerdotales, como con toda probabilidad parecen indicar su «túnica talar, y ceñido el pecho con un cinturón de oro», se pone en el centro de la Iglesia en oración (los siete candelabros de oro) y le habla con una fuerza de penetración irresistible («de su boca salía una espada aguda de doble filo»). Arrollada por la omnipotencia de Dios («Yo soy el Alfa y la Omega, el que es, el que era y ha de venir, el todopoderoso» [1,8]), cuya acción incesante es desvelada a lo largo del libro, la comunidad cristiana ve realizarse esa salvación invocada por ella, en el misterio pascual de Cristo muerto y resucitado que se despliega victorioso en la historia: «Yo soy el Primero y el Último, el Viviente; estuve muerto, pero [...] vivo por los siglos de los siglos» (vv. 17-18).

El epílogo del libro recuerda también su destino litúrgico. Varios protagonistas entran en escena en un diálogo articulado a varias voces: Cristo, un ángel, Juan y la asamblea litúrgica (22,6-21). Animada por el Espíritu, la asamblea invoca ahora la venida de su Señor y, acogiendo esa invocación, Cristo promete: «Sí, vengo pronto». Con estas palabras de espera y esperanza, el Apocalipsis pone también término a la Biblia cristiana, dejando a los creyentes dentro de una hermenéutica litúrgica y eclesial: «Amén, ¡Ven, Señor Jesús! La gracia del Señor Jesús esté con todos» (vv. 20-21). De este modo, se les recuerda que la Iglesia no es solo una institución fundada por Cristo, sino que también es el advenimiento de la salvación afirmada ya para siempre en el misterio de la Pascua de Jesús crucificado y resucitado, hecha continuamente actual en su comunidad salvífica.

Hay por tanto una amplia documentación bíblica que da testimonio del profundo vínculo que une la Sagrada Escritura y la liturgia: un vínculo presente desde el origen del acontecimiento bíblico de la Pascua y que pone de relieve el Concilio Vaticano II como base principal de la reforma litúrgica que quiere promover. Se explica así su preocupación por que la Sagrada Escritura tenga una importancia «máxima» en la liturgia (SC 24) y subraye que aparece «claramente en la liturgia la unión íntima del rito y la palabra» (SC 35). Una relevante consecuencia es la recomendación de que la vida espiritual de los fieles se nutra de la «doble mesa» de la Palabra de Dios y de la eucaristía (PO 18; PC 6), pero esto no parece ya suficiente cuando se trata de aclarar la calidad de esa «unión íntima» que existe en la liturgia entre rito y Palabra. La *Dei Verbum* prefiere hablar de una única mesa, aludiendo así al profundo carácter unitario del misterio que realiza la liturgia en la comunidad creyente. Se trata del misterio de la Palabra que se hace carne, el misterio de la profecía que se realiza en el sacramento: «La Iglesia siempre ha venerado las Escrituras divinas como también el Cuerpo mismo del Señor, cuando, sobre todo en la sagrada liturgia, no deja de tomar de la mesa tanto de la Palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo» (DV 21). Precisamente por ello, la *Sacrosanctum Concilium* puede concluir a propósito de la celebración eucarística: «La liturgia de la palabra y la liturgia eucarística están tan estrechamente unidas entre sí que constituyen un único acto de culto» (SC 56).

II. FAVORECER «EL AFECTO SUAVE Y VIVO» DE LA SAGRADA ESCRITURA (SC 24)

Según la *Sacrosanctum Concilium*, el papel de gran importancia que la Sagrada Escritura ocupa en la liturgia debe llevar al creyente a experimentar su «afecto suave y vivo». La expresión de «afecto», gusto, indica que el encuentro con la Palabra no se ha de caracterizar como un momento únicamente intelectual o cultural que ha de resolver por medio de asépticas técnicas científicas, ni tampoco ha de ser entendido como un mero «deber» que realizar de manera esporádica y apresurada.

Propia del campo gastronómico, la locución se aplica con coherencia a la «mesa» de la Palabra que prepara la liturgia y deja entender una experiencia, por decirlo de algún modo, ampliamente «sensorial», abierta a la totalidad perceptiva con la que toda la comunidad está presente en la asamblea litúrgica, con sus distintas sensibilidades y según los diversos enfoques con los que los creyentes se relacionan con la vida y el mundo.

Lo que sucede en la liturgia es una escucha profundamente «espiritual» porque el Espíritu que actúa en la Palabra proclamada y en los sacramentos celebrados vivifica también la propia Iglesia reunida allí suscitando ministerios, carismas y personas, y dispensando generosamente a cada uno dones para la edificación común. Se renueva de este modo el prodigio de Pentecostés: el Espíritu se hace «lengua de fuego», es decir, se hace Palabra ardiente que entra personalmente en cada hombre dándole el poder de «hablar en otras lenguas» (Hch 2,4). Personas y etnias diferentes, con historias distintas las unas de las otras, sienten que se les revela la Palabra íntimamente, cada uno «en su propia lengua» (Hch 2,6): la de su propia patria, casa, origen. A través de la Palabra, el Espíritu no habla a la asamblea de forma genérica, aséptica e impersonal. Al contrario, penetra en la intimidad de cada uno haciéndose familiar: cuando la Palabra es acogida, el Espíritu hace sentir a cada uno con él en su casa, en su mesa, dejándole pregonar las maravillas de Dios. La Palabra proclamada narra a la asamblea «las grandezas de Dios» (Hch 2,11), que el Espíritu actualiza «aquí» y «en el hoy» de la Iglesia de Dios. En efecto, Dios sigue actuando: «No se agota la bondad del Señor, no se acaba su misericordia; se renuevan cada mañana» (Lam 3,22-23).

1. **El gusto vivo**

La fuerza viva de la Palabra de Dios se manifiesta en al menos dos aspectos. Antes de todo, la Palabra es «performativa»: significa que tiene la fuerza de obrar y hacer realidad lo que dice. Pensemos en el relato de la creación donde todo viene a la existencia de manera perfectamente correlacionada con la Pa-

labra que pronuncia Dios: «Dijo Dios: “Exista la luz”. Y la luz existió» (Gen 1,3). Es lo que ocurre en los sacramentos, pero también es lo que reconoce la asamblea litúrgica que se realiza en la propia experiencia de fe. La historia de cada creyente y cada comunidad es un tejido de gracia donde se entrelazan Palabra, Espíritu, disponibilidad y testimonio creyente. La Palabra de Dios tiene asimismo una función «paradigmática», del verbo griego que significa «mostrar», «presentar», «confrontar». Es decir, la Escritura desvela el esquema fundamental del obrar de Dios, un esquema que quiere ser conjugado con la existencia personal de cada uno y de la comunidad. Esta tarea se realiza a través de una triangulación que exige fidelidad al texto, humildad de reconocer la realidad de la propia condición y la riqueza de la sabiduría cristiana que, para entrar en confianza y vivir en comunión con la Palabra, ha desarrollado una propia tradición con el tiempo. El paradigma que transporta la Palabra en un acto de oración y abandono se acoge con los pies bien firmes en lo cotidiano, a través de un análisis honesto y fiel del texto y siguiendo las huellas de quienes nos han precedido en el testimonio de la fe. Entonces, la fe se enciende de luz viva, permitiendo que el creyente y toda la comunidad puedan discernir la realidad en la luz de Dios y caminar en la historia. La repetición continua de esta experiencia entreabre un poder extraordinario porque hace que la Iglesia de cada tiempo sea consciente de encontrarse dentro de la obra de Dios y ser una declinación de la Palabra que proclama la liturgia.

2. El gusto suave

El encuentro del Resucitado con los dos discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35) es un relato de conversión donde ocupa un lugar principal la experiencia perceptiva y sensorial. El misterioso peregrino que se acerca a los dos es portador de una visión distinta a la de las palabras llenas de tristeza con las que los discípulos le cuentan lo que ha sucedido. Lo que ellos han percibido no es lo que él percibe. Lo que ellos saben no corresponde a lo que él conoce. Dos planos se contraponen.

Aun tratándose de una cuestión de estulticia y de sabiduría, el encuentro no discurre en medio de una discusión o una controversia que dirimir como si se tratase de un ejercicio escolástico. La transformación de los dos discípulos («necios y torpes sois para creer» [Lc 24,25]) sigue un proceso que se abre a un camino amplio en su mundo perceptivo a partir de la inteligencia hasta alcanzar el corazón antes «lento» y luego «ardiente», es decir, con los ojos antes «cerrados a reconocerlo» y luego «abiertos al partir el pan» para llegar finalmente a un cambio de dirección del camino que están recorriendo: primero se alejan de Jerusalén; les hace regresar luego a la ciudad santa a reunirse con los once y toda la comunidad creyente para anunciar que «era verdad, ha resucitado el Señor» (Lc 24,34). Se trata de un cambio total de inteligencia, de visiones, de corazón. Toda la estructura de su vida se ve revolucionada.

El relato pone bien de manifiesto que el profundo mecanismo que anima este proceso transformador es obrado por el Resucitado y por sus palabras. Retomando los mismos acontecimientos narrados por los dos discípulos, el Resucitado hace una narración nueva y distinta. Ante sus ojos les relaciona las Escrituras a los hechos vividos por ellos (*intus-ligare*) de modo distinto a como lo habían entendido ellos (*intus-legere*). Cristo les explica las Escrituras anudando en ellas los acontecimientos según el punto de vista de Dios. De este modo, los dos discípulos reciben una nueva sabiduría. Se trata de una lectura que obra una síntesis de la vida iluminándola dentro del plan de Dios: dejándose guiar por las Escrituras, se dejan leer por las Escrituras. Cambiando los parámetros, descubren una nueva narración de lo vivido cuya trama es dada por la palabra de Cristo.

En Emaús, el encuentro con el Resucitado se concluye en la mesa, donde los dos discípulos descubren la reactivación también del «afecto suave y vivo» en la partición del pan. Por medio de este gesto familiar, el forastero entra en comunión con ellos, habla a su memoria, toca su corazón y es reconocido por ellos. Todos sus sentidos, transformados, retoman su funcionamiento y celebran por fin la Pascua, regresan a la Iglesia y el Resucitado permanece con ellos de una forma nueva.

3. El sabio equilibrio

En la praxis pastoral, la disociación entre Sagrada Escritura y liturgia lleva a peligrosos desequilibrios. Cuando es desatendida la Sagrada Escritura, el rito se ve como vaciado de su cauce original y acaba por desembocar en dos posibles salidas que, a pesar de ser opuestas, obtienen el mismo resultado de desnaturalizar la propia liturgia y hacer que pierda el gusto suave del encuentro con la Palabra.

El primer peligro es el de confundir la creatividad con la arbitrariedad. La simbología de la liturgia es gran deudora de la Sagrada Escritura. El mundo bíblico se expresa con su saber, sus categorías culturales y su propio vocabulario. Incluso habiendo afinado en el tiempo ese lenguaje para adaptarlo al rito, la sabiduría litúrgica mantiene su tarea pedagógica de introducir el lenguaje de la Palabra en ese mundo, haciéndolo familiar a los creyentes. Para la comunidad cristiana es más una cuestión de sabia acogida de la revelación que de asombrosa creatividad. Cuando la preocupación de animar la celebración acaba por alterar sus ritmos y tiempos, cuando la celebración es sofocada por continuos comentarios que apagan la fuerza de los símbolos, cuando la atención es captada por medio de una búsqueda de formas cada vez más extravagantes que no tienen nada que ver con la sabia tradición cristiana, entonces la imaginación mortifica la liturgia en vez de exaltar su poder. Es cierto que la creatividad es importante, pero, regresando a la imagen gastronómica, debe ser dosificada sabiamente dentro de una dieta alimentaria equilibrada. Si no, acaba por saturar el gusto como determinados potenciadores artificiales del sabor impidiendo reconocer su auténtico valor nutritivo. La creatividad que pide la liturgia no es la varita mágica de un hábil prestidigitador que esconde el truco mientras engaña plácidamente. Su fin primero no es hacer «apetecible» a toda costa la celebración, sino activar una pedagogía capaz de introducir en el misterio de Dios que viene al encuentro de cada hombre en Cristo.

Cuando la liturgia pierde su orientación a la Sagrada Escritura, se puede incurrir también en un segundo peligro: el de inmovilizarse en las normas rituales. El quedarse en la rúbrica no solo mortifica la celebración, sino que extingue la vida creyente en una

estéril repetición del rito, sometiendo al conformismo de las reglas en vez de abrir a un encuentro alegre con el Señor de la salvación.

Entre exageraciones áulicas y vacías o lo opuesto, extravagancias incomprensibles, a menudo es desorientador constatar la distancia que existe entre la belleza de la liturgia tan grandiosa y armoniosa, sobria y solemne en sus momentos y signos seculares, y las formas sosas, banales y caóticas a la que es reducida a veces y con las que es propuesta.

Tendremos que retomar más bien con humildad la *Sacro-sanctum Concilium* en su precisa definición de liturgia entendida como la realización perpetua del misterio pascual de Cristo (SC 5). Deberíamos tener un máximo cuidado y ayudar a introducir al fiel en ella, sin violencia, educando a sus antiguos signos, sus momentos hechos de sabia armonización de los tiempos, oraciones y cantos, sin tergiversar todo con nuestras preferencias personales. No tendríamos tampoco que perder de vista la unidad y la diversidad de la asamblea litúrgica formada por niños, jóvenes, pero también por adultos y ancianos. Se trata de llevar a todos a celebrar con respeto y agradecimiento la *anámnesis*, es decir, la memoria actual y real de lo que Cristo obró para nuestra redención, la memoria actual y real de su Pascua con la que nos ha liberado de la muerte y nos ha unido a Dios. Como recuerda el papa Francisco:

El punto de partida es, en cambio, reconocer la realidad de la liturgia sagrada, un tesoro viviente que no puede reducirse a gustos, recetas y corrientes, sino que debe ser recibido con docilidad y promovido con amor, como un alimento insustituible para el crecimiento orgánico del pueblo de Dios. La liturgia no es «el campo del hágalo usted mismo», sino la epifanía de la comunión eclesial. Por lo tanto, en las oraciones y en los gestos resuena el «nosotros» y no el «yo»; la comunidad real, no el sujeto ideal. Cuando se añoran con nostalgia tendencias del pasado o se quieren imponer otras nuevas, existe el riesgo de anteponer la parte al todo, el «yo» al pueblo de Dios, lo abstracto a lo concreto, la ideología a la comunión y, en el fondo, lo mundano a lo espiritual (*Discurso a los participantes en la Asamblea plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos* [14-2-2019]).

III. RECOMENDACIONES DE LA *SACROSANCTUM CONCILIUM* (SC 35)

Para que resulte evidente que rito y Palabra están íntimamente conectados en la liturgia, la *Sacrosanctum Concilium* hace cuatro recomendaciones que han encontrado concreciones fecundas en sucesivas disposiciones litúrgicas. Algunas de estas también han recibido una atención específica en el reciente magisterio del papa Francisco.

1. Biblia, predicación y catequesis litúrgica

La primera recomendación establece que en las celebraciones se ofrezca una lectura de la Sagrada Escritura «más abundante, más variada y más apropiada». La realización de esa indicación ha necesitado años de paciente e intenso trabajo y ha llevado a la publicación de los nuevos libros litúrgicos y leccionarios que recogen las lecturas en tres ciclos anuales.

La segunda quiere solicitar «por todos los medios» una catequesis directamente más litúrgica, previendo también «breves» didascalías «en los momentos más oportunos» de los ritos. El fin que persigue esta indicación es introducir a los fieles en la celebración y de modo especial en la liturgia de la Palabra. Para que sean eficaces, esas intervenciones no solo han de estar vinculadas con las lecturas bíblicas, sino también han de estar sabiamente dosificadas en la gestión integral de la celebración. Sin embargo, la experiencia posconciliar ha mostrado un abanico de soluciones no siempre coherentes con la intención perseguida por el Concilio: desde intervenciones que no se armonizan con la homilía, a intervenciones «espontáneas» del presbítero que invaden cada momento de la celebración. En no pocos casos, esto ha generado en los fieles impaciencia y algún malestar, llevándolos a hacer de él el lugar de una verdadera paciencia propiamente cristiana más que a gustar de la liturgia de la Palabra.

La tercera recomendación es más amplia. Atañe la predicación «que forma parte de la acción litúrgica»: la homilía. El Concilio recomienda que ese ministerio de la Palabra se cumpla «con

toda fidelidad y exactitud» nutriéndose sobre todo de las fuentes de la Sagrada Escritura y la liturgia. No queremos recorrer las numerosas intervenciones magisteriales sobre este tema que se han sucedido desde el Concilio hasta ahora; baste recordar que el papa Francisco reservó en 2013 una amplia sección a la homilía en su exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (EG 135-144).

2. Homilía: las indicaciones del papa Francisco

Reconociendo que los fieles dan mucha importancia a la homilía, el papa declara la necesidad de una seria valoración de ella ya que es «la piedra de toque para evaluar la cercanía y la capacidad de encuentro de un pastor con su pueblo» (EG 135). El papa se concentra en dos puntos: las características de la homilía y su preparación.

- *Una cuestión de equilibrio.* Ya que la proclamación litúrgica de la Palabra de Dios es un diálogo que Dios tiene con su pueblo, la homilía es definida como el retomar de ese diálogo ya abierto (EG 137). El papa recomienda que respete ante todo su contexto litúrgico: «Debe darle el fervor y el sentido a la celebración», no superponerla ni dominarla. «Debe ser breve», entendiendo esto más como una sabia gestión del tiempo que como un cálculo cronométrico: la palabra del predicador no es más importante que la celebración de la fe y «no ha de ocupar un lugar excesivo», sino respetar la armonía de las partes y el ritmo de toda la celebración. Por consiguiente, se distingue de la meditación o de la catequesis y también de la conferencia; y con mayor razón no puede ser reducida a un espectáculo de entretenimiento. Una liturgia de la Palabra prolija y pesada expone fatalmente el rito a una duración excesiva, alimentando una declinación comunicativa que hace de la homilía una aflicción incorporada al precepto. Y cuando, por el contrario, es demasiado escueta y apresurada, mortifica el sentido de la asamblea convocada por la Palabra del Señor para

recibir el don de Dios en una actitud de escucha y disponibilidad: «El que predica debe reconocer el corazón de su comunidad para buscar dónde está vivo y ardiente el deseo de Dios, y también dónde ese diálogo, que era amoroso, fue sofocado o no pudo dar fruto» (EG 137).

- *Una cuestión de corazón.* «La Iglesia es madre y predica al pueblo como una madre que le habla a su hijo» (EG 139): este contexto materno-eclesial en el que se desarrolla el diálogo del Señor con su pueblo es la inspiración de fondo que debe mover al predicador «para saber lo que tiene que decir y para encontrar el modo en que ha de hacerlo». En el estilo que le es propio, el papa Francisco no renuncia a ejemplificar: una buena madre sabe reconocer lo que Dios ha sembrado en el hijo, escucha sus preocupaciones y aprende de él. Por otra parte, precisamente por ser amado, el hijo acoge como bien propio lo que le es enseñado. En este espíritu materno-eclesial se cultivan «la cercanía cordial del predicador, la calidez de su tono de voz, la mansedumbre del estilo de sus frases, la alegría de sus gestos» (EG 140). Como enseñan los evangelios, Jesús predica con este espíritu: se complace de verdad en dialogar con su pueblo «y al predicador le toca hacerle sentir este gusto del Señor a su gente» (EG 141). Un diálogo entre personas que se quieren no se resuelve en una simple comunicación de la verdad. En el diálogo, las personas son las que se dan la una a la otra recíprocamente. Por consiguiente, la homilía, que es comunicación entre corazones, no puede reducirse a la exposición de verdades abstractas o a fríos silogismos por reclamos meramente moralistas: «En la homilía, la verdad va de la mano de la belleza y del bien» (EG 142), por lo que abre el corazón a la esperanza de una práctica alegre y posible del amor que ha sido anunciado.
- *Una cuestión de síntesis.* «El predicador tiene la hermosísima y difícil misión de aunar los corazones que se aman, el del Señor y los de su pueblo» (EG 143). No puede ser eficaz una prédica que transmita ideas y valores inconexos entre sí. La palabra del predicador tiene una fun-

ción mediadora porque no se anuncia a sí mismo, sino al Señor Jesucristo (cf. 2 Cor 4,5). Insertándose en el diálogo directo que el Señor y su pueblo tejen de mil maneras en la vida, busca continuamente una síntesis capaz de enlazar a los dos dialogantes dentro del mensaje evangélico, de manera que cada creyente pueda elegir cómo continuar la conversación. Hablar con el corazón es la forma precisa con la que se expresa la identidad cristiana en la historia, consciente de que la fe es el espacio que transcurre entre dos abrazos del Padre: el bautismal a sus hijos y el misericordioso que nos espera en la gloria (EG 144).

Después de todo lo dicho, es plenamente comprensible la fuerte recomendación del papa Francisco para una adecuada preparación de la homilía: «Un predicador que no se prepara no es “espiritual”; es deshonesto e irresponsable con los dones que ha recibido» (EG 145). Para ello se ofrecen algunas indicaciones para un «itinerario de preparación», cuyo fin, más que delinear un método, es ayudar al predicador a ponerse a disposición, con todas sus capacidades, como instrumento activo y creativo a la acción del Espíritu que actúa también en la predicación. Por tanto, se ratifican algunas atenciones fundamentales. El texto bíblico debe ser el fundamento de la predicación (EG 146): por lo tanto, ha de ser estudiado con la máxima atención y con un santo temor a manipularlo porque nosotros no somos «ni los dueños, ni los árbitros, sino los depositarios, los heraldos, los servidores» de la Palabra. Hay que captar el mensaje principal del texto, tener unidad y orden en el discurso que se quiere hacer. Para comprender adecuadamente su sentido, se ha de poner en conexión con la enseñanza transmitida por la Iglesia de toda la Biblia (EG 148). El estudio que el predicador realiza no debe estar separado de una lectura orante del texto bíblico; descubriendo lo que dice a su propia vida, podrá comunicar mejor a los demás lo que ha contemplado (EG 150.152), consciente de que «no se nos pide que seamos inmaculados, pero sí que estemos siempre en crecimiento» (EG 151).

Con una cierta originalidad, el papa Francisco subraya que la preparación de la homilía no es solo un esfuerzo «personal», sino

también un deber «comunitario» (EG 154). Si hacer la homilía es un acto litúrgico propio del ministro ordenado, su preparación no puede separarse de la vida concreta del pueblo de Dios con sus problemas, sus esperanzas y exigencias ni con su sensibilidad de fe. Por lo tanto, resulta un bien activar su colaboración transformando la preparación de la predicación en un ejercicio de discernimiento evangélico comunitario: «¡Qué bueno que sacerdotes, diáconos y laicos se reúnan periódicamente para encontrar juntos los recursos que hacen más atractiva la predicación!» (EG 159). El documento no sugiere modalidades concretas que adoptar, lo que deja un amplio campo a la creatividad pastoral de las comunidades cristianas: grupos de escucha y de sugestión, momentos de estudio y de oración. La insistencia del papa resalta en cambio la exigencia de un esfuerzo continuo y serio: «Me atrevo a pedir que todas las semanas se dedique a esta tarea un tiempo personal y comunitario suficientemente prolongado» porque «el predicador necesita también poner un oído en el pueblo, para descubrir lo que los fieles necesitan escuchar. Un predicador es un contemplativo de la Palabra y también un contemplativo del pueblo» (EG 154).

Por último, algunas indicaciones tratan *cómo* desarrollar la homilía. Ser buenos predicadores significa buscar también el modo adecuado de presentar el mensaje. Tres atenciones pedagógicas constituyen las columnas maestras sobre las que desarrollar una predicación eficaz: sencillez, claridad, positividad.

Antes de nada, la sencillez. La predicación tiene que ser comprensible para los destinatarios, porque si no esta se convierte en palabrería vacía. No siempre es fácil para el predicador adaptarse a la asamblea: parte de los estudios teológicos, de su propia formación en la que utiliza un lenguaje propio y mucho más técnico. El riesgo es que el predicador se acostumbre a ese lenguaje poco comprensible para la gente común. Por eso «tiene que escuchar mucho, necesita compartir la vida de la gente y prestarle una gustosa atención» (EG 158). Un segundo punto a tener en cuenta: la predicación también podría ser poco clara cuando el lenguaje es sencillo y, por ello, el discurso podría resultar muy confuso en su conjunto. Se trata de hablar de manera adecuada y directa. Las personas deben poder captar fácilmente

la lógica de lo que se dice. Por último, se ha de utilizar un lenguaje positivo: quedarse en la queja es estéril. Del mismo modo, no es suficiente limitarse a decir lo que no se debe hacer; se ha de proponer lo que se puede hacer mejor: «Una predicación positiva siempre da esperanza, orienta hacia el futuro» (EG 159).

Las indicaciones del papa Francisco han encontrado profundización y sistematicidad en el *Directorio homilético*, documento publicado por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos en 2014. Además de retomar los aspectos teológicos de la homilía tales como la naturaleza, la finalidad, el contexto y los destinatarios, el *Directorio* se para ampliamente en el *ars praedicandi* ofreciendo coordinadas concretas de método y contenido, como por ejemplo algunas claves de lectura útiles para la preparación de las homilías del ciclo dominical-festivo de la misa. Precisamente por eso, el documento puede ser un instrumento válido para una experiencia de laboratorio donde los ministros ordenados puedan confrontarse con sus propias maneras de preparar la homilía, acompañados en este trayecto por laicos formados y apasionados.

CONCLUSIÓN PERSPECTIVAS RECIENTES

La reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II tiene como pilar la profunda ósmosis entre acción litúrgica y proclamación de la Palabra de Dios. Esto ha llevado a indagar su amplio alcance dentro de la experiencia de fe y a poner de manifiesto sus diversos y múltiples aspectos. Es impresionante el trabajo que ha surgido de él: de la renovación de los misales y los leccionarios a las numerosas intervenciones magisteriales y al florecimiento de tantos estudios sobre el tema.

El itinerario ha estado acompañado por vivas discusiones a las que siempre se añaden más. Dentro de la comunidad cristiana, estas discusiones son testimonio de sensibilidades, identidades culturales y perspectivas teológicas diferentes, que no siempre se pueden armonizar entre ellas. Son asperezas que hay que cargar en la cuenta de un camino que, a partir de presupuestos

indicados por el Concilio, busca una profunda renovación dentro de una auténtica fidelidad a la tradición. Sin aportar un elenco de las cuestiones abiertas, sí se han de señalar algunas perspectivas surgidas recientemente y que tienen una especial incidencia en la cuestión de la relación entre liturgia y Palabra de Dios.

1. Respeto a los leccionarios

Hace treinta años, la Pontificia Comisión Bíblica señalaba en el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993) que «el leccionario nacido de las directrices del Concilio (SC 35), debía permitir una lectura de la Sagrada Escritura más abundante, variada y adaptada. En su estado actual, esta responde solo en parte a esta orientación» (IV, C, 1). Del mismo modo, veinte años más tarde, la exhortación apostólica postsinodal *Verbum Domini* (2010) sobre la Palabra de Dios en la misión de la Iglesia, aun reconociendo que la actual estructura subyacente de los leccionarios favorece la comprensión de la unidad del plan divino, constata que «sigue habiendo algunas dificultades para captar la relación entre las lecturas de los dos Testamentos» (VD 57).

Parecidas observaciones y otras peticiones diversas avanzadas sobre todo por liturgistas, sugieren que es quizá ya tiempo de hacer un serio balance de la cuestión que no se limite a una esporádica actualización de los leccionarios, sino que lleve a un estudio de toda la estructura que subyace en ellos. Por consiguiente, como ocurrió justo después del Concilio, se trataría de dar un nuevo impulso a una tarea que pone en común el saber bíblico de los exegetas y los resultados adquiridos en estos decenios y la ciencia litúrgica con su extraordinaria pedagogía que hace de ella maestra de vida.

2. La formación litúrgica

«No basta con cambiar los libros litúrgicos para mejorar la calidad de la liturgia. Hacer solo esto sería un engaño. Para que la vida sea verdaderamente una alabanza agradable a Dios, es

necesario cambiar el corazón» (FRANCISCO, *Discurso a los participantes de la Asamblea plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos* [7-3-2019]). La observación del papa Francisco pone de manifiesto el verdadero problema de fondo: el desafío de la formación litúrgica del pueblo de Dios que «no puede limitarse simplemente a brindar conocimientos —esto es un error—, aunque sean necesarios, sobre libros litúrgicos, ni siquiera a la defensa del cumplimiento debido de las disciplinas rituales. Para que la liturgia cumpla su función formativa y transformadora, es necesario que los pastores y los laicos sean introducidos a la comprensión del significado y del lenguaje simbólico, comprendidos el arte, el canto y la música al servicio del misterio celebrado, también el silencio». De manera más amplia y en profundidad, el papa ha destinado a este tema su recentísima carta apostólica *Desiderio desideravi* (2022). Aunque no toque de modo específico la relación entre la Palabra de Dios y la liturgia, el documento delinea el marco teológico de referencia en el que insertar la cuestión, ya que aclara lo que significa formar en la liturgia al pueblo de Dios. Esta tarea implica un estudio que, sin limitarse al contexto académico, guíe a cada fiel a sumergirse en la celebración cristiana, para descubrir así cada día «la belleza de la verdad» (DD 21), para promover «una participación plena, activa y fructífera» (DD 16). Evitando que las celebraciones caigan en la banalidad y la superficialidad, la belleza entendida aquí no es una simple labor estética o, todavía peor, una formalidad exterior, sino que tiene que ver con el «asombro del misterio pascual que se hace presente en la concreción de los signos sacramentales». En efecto, esta es la maravilla que capta el creyente «ante el hecho de que el plan salvífico de Dios nos haya sido revelado en la Pascua de Jesús, cuya eficacia sigue llegándonos en la celebración de los “misterios”, es decir, de los sacramentos» (DD 25).

Si esta formación litúrgica del pueblo de Dios es una «cuestión decisiva» (DD 34), se ha de reconocer un retraso. Mientras que después del Concilio se asistió a un impulso notable de la pastoral bíblica a través de un florecimiento de loables iniciativas y de múltiples formas de encuentro con la Palabra de Dios, no se ha verificado la misma solicitud con respecto a la liturgia.

El papa Francisco distingue dos aspectos: la formación «en» liturgia y la formación «por la» liturgia. Con respecto al primer aspecto, se trata de ayudar a cada fiel a crecer en un conocimiento del sentido teológico de la liturgia. Es necesario promover su estudio a través de canales capaces de difundir y hacer accesible los conocimientos de las preciosas contribuciones de muchos expertos a todos los fieles (DD 35). El segundo aspecto considera en cambio la acción formadora que adquiere el creyente por su participación en la liturgia (DD 40). Con este propósito, el documento revela una dificultad de fondo: el hombre contemporáneo ha perdido la capacidad de comprender el lenguaje simbólico típico de la liturgia ya que esta se sirve no solo de palabras, sino también de objetos, espacios, tiempos, vestimentas, canto, música (DD 44). No podemos renunciar a este lenguaje «porque es el que la Santísima Trinidad ha elegido para llegar a nosotros en la carne del Verbo. Se trata más bien de recuperar la capacidad de plantear y comprender los símbolos de la liturgia» (DD 44). Por eso, «¿cómo volver a ser capaces de símbolos? ¿Cómo volver a saber leerlos para vivirlos?» (DD 45). La formación bíblica oportunamente enmarcada en la dinámica litúrgica puede constituir un instrumento útil para adquirir familiaridad con ese lenguaje que tiene su matriz precisamente en la Sagrada Escritura. La iniciación primaria al mundo litúrgico y al arte de celebrar constituye un encuentro continuo con la Palabra de Dios, favorecido por una comprensión más plena y una eficacia en la vida gracias a la homilía.

Además, la Palabra de Dios y la liturgia solo pueden actuar juntas en una única y perfecta identidad de contenido: «Lo que se dice de la Palabra de Dios se puede afirmar también de la liturgia ya que una y otra evocan el misterio de Cristo y ambas lo perpetúan, cada una a su manera» (OLM 5). La Palabra de Dios da contenido y alcance salvífico a los ritos de la liturgia, haciendo que adquieran un valor sacramental: en la liturgia se hace realidad lo que la Palabra proclama. Al mismo tiempo, en la liturgia y gracias a lo que se celebra y se vive en ella, la comunidad cristiana adquiere un conocimiento más profundo de la Palabra que ilumina continuamente su camino en la historia. Esto significa que «Biblia y liturgia» no pueden ser ya pensadas como la ar-

monización de dos realidades separadas y autónomas, sino como una única realidad única, un *continuum* formado por su binomio que, en orden a la salvación, hace que sean dos realidades complementarias e inseparables. En su peculiaridad, como defiende la *Sacrosanctum Concilium*, estas coexisten en una relación «de máxima importancia» en cuanto relación primordial y condición de su subsistencia. Sin la liturgia, la Sagrada Escritura deja de ser tal ya que no hay Palabra de Dios que genere su pueblo. Y viceversa, si no hay Sagrada Escritura, la liturgia deja de tener valor de celebración. A pesar de tantos apremios, sí debemos reconocer quizá que a nivel pastoral todavía estamos ante una materia «nueva», cuyas implicaciones están en su mayoría por explorar.

3. Una exigencia continua

Por último, ya que nuestro conocimiento del misterio de Dios «no es cuestión de comprensión mental, sino de una relación» (DD 39), la formación litúrgica solo puede tener un carácter permanente y universal. «No es algo que se pueda pensar conquistar de una vez para siempre» (DD 37), sino que es una exigencia continua de la vida de fe de cada bautizado, según las características específicas de cada vocación. Todo lo indicado por el papa Francisco vuelve a proponer la urgencia ya recomendada por el Concilio Vaticano II cuando exhortaba a un «esmero especialísimo» a la hora de promover la educación litúrgica y la participación activa en ella de todo el pueblo de Dios (SC 14). De manera análoga, tanto el reciente magisterio pontificio como los documentos del Concilio focalizan a este respecto su atención en los seminarios. El Concilio, después de haber indicado la liturgia «entre las materias necesarias y más importantes» de los estudios teológicos (SC 16), recomienda que los clérigos adquieran «una formación litúrgica de la vida espiritual con una dirección adecuada» (SC 17). De forma similar, tras una observación sobre el planteamiento del estudio de la liturgia que «ha de tener en cuenta la extraordinaria capacidad que la celebración tiene en sí misma de ofrecer una visión orgánica del saber teológico», el papa Francisco concluye que la formación teológica en los seminarios

ha de tener una «configuración litúrgico-sapiencial» (DD 37). Los seminarios, «además del estudio, deben ofrecer también la oportunidad de experimentar» una liturgia auténtica y vital, capaz de tocar la vida: «Esta experiencia es fundamental para que, una vez sean ministros ordenados, puedan acompañar a las comunidades en el mismo camino de conocimiento del misterio de Dios, que es misterio de amor» (DD 39). Casi sesenta años separan la *Sacrosanctum Concilium* de la *Desiderio desideravi* y es por tanto lícito preguntarse incluso con indudable reparo lo que esconde la necesidad de reiterar las mismas recomendaciones. ¿Qué obstaculiza una recepción más rápida? ¿Qué nudos quedan aún por desatar? ¿Qué instrumentos concretos se han instaurado en los seminarios? ¿Cuál es el compromiso de los formadores y los propios equipos educativos para alcanzar estos objetivos?

El Concilio indicó el camino y el papa Francisco continúa el trayecto. Bien mirado, este camino ya se inició en la configuración que Lucas da a su propia narración evangélica. De manera original y distinguiéndose de los otros evangelistas, inicia su obra con un episodio envuelto totalmente en la atmósfera de la liturgia del templo de Jerusalén (cf. Lc 1,5-25). Los protagonistas son Joaquín y Ana, ambos de familias sacerdotales, el espacio es el templo y el altar de los perfumes y el tiempo es el de la ofrenda del incienso con el ceremonial que la caracteriza y la oración del pueblo que la acompaña. A través de la antigua liturgia con sus símbolos y con todo lo que esta expresa, Lucas introduce al lector en el mundo de Israel, cuya historia está entretejida de las promesas de Dios. Llevándolo de la mano, lo hace partícipe de la fe y la esperanza que animan a este pueblo, de manera que prepara su encuentro con Cristo. Se trata de un camino iniciático que llega al misterio pascual a través de la liturgia. La respuesta frustrada de Joaquín suena como una herida y abre una espera a la que dará respuesta la venida del Mesías salvador. Al final del evangelio, el lector es de nuevo reconducido al templo donde los once «estaban siempre alabando a Dios» (Lc 24,53). Gracias a la muerte y resurrección de Jesús, son colmadas las esperanzas del Antiguo Testamento, pero se ha recibido mucho más porque la salvación de Dios en Cristo ya ha sido dada de manera inesperada. Por eso,

en el templo los once elevan una nueva liturgia hecha de alabanza para que por fin «colme de felicidad».

Esa era la felicidad que Pablo VI expresaba al clausurar la segunda sesión del Concilio con la promulgación de la *Sacro-sanctum Concilium* (el 4 de diciembre de 1963): «Nuestro ánimo exulta de sincera alegría» (*Acta Apostolicae Sedis* 56 [1964] 34) y es la misma alegría a la que invita el papa Francisco. Desde el momento en el que «la plenitud de nuestra formación es la conformación con Cristo» (DD 41), la vida cristiana es un continuo camino de crecimiento y en él «estamos llamados a dejarnos formar con alegría y en comunión» (DD 62).

CUADERNO 8

VIVIR LA LITURGIA
EN LA PARROQUIA
(SC 40-46)

SAMUELE UGO RIVA

INTRODUCCIÓN

He aceptado con mucho gusto la invitación de mons. Rino Fisichella —a quien tengo el honor de considerar un gran amigo desde hace mucho tiempo— de aportar esta modesta contribución con el fin de ayudar a los más jóvenes a entender y acoger algunos mensajes fundamentales del Concilio Ecuménico Vaticano II, del que me siento hijo. Cuando estaba recogiendo algunas ideas de propuesta, me venían a los ojos las tantísimas veces en las que, a lo largo de casi 40 años de sacerdocio, he tenido la gracia de encontrarme con chicos y jóvenes, de conocerlos y acompañarlos en su crecimiento humano y cristiano. Recordando sus rostros, he tenido la sensación de estar viviendo en mi corazón sus emociones, sus sonrisas y sus lágrimas, que han poblado tantas celebraciones, fiestas, tantos momentos especiales de su vida, tantos encuentros con el Señor que han dejado una marca indeleble, tantas vivencias fuertes que han transformado a quienes las experimentan (cf. H. G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milán 1997, 542) [trad. esp.: *Verdad y método*, Salamanca 2017]..

Pensando en todos estos jóvenes y recordando lo poco que he podido dar y lo mucho que yo he recibido de ellos, me dispongo a redactar estas notas. Es como si me dirigiera de nuevo a ellos, entendiendo y acogiendo sus preguntas, su necesidad de entender su significado, su hambre y sed de autenticidad, su búsqueda de la verdad capaz todavía de hacerles libres, su gusto de celebrar «en espíritu y verdad» (Jn 4,23). Esto es lo que ha mo-

tivado toda mi vida a dedicarme a profundizar en la liturgia y a ocuparme de la pastoral litúrgica, en el espíritu de la regla de san Benito que, convencido como estaba de la eminencia de la Escritura, exhortaba así a los discípulos del Señor: «Nihil operi Dei praeponatur» (Nada se anteponga a la dedicación a Dios) (*Regla* IV, 21). Por eso, en este momento resuena en mi espíritu la exhortación del apóstol: «Glorificad a Cristo, el Señor, en vuestros corazones»; me la repito a mí y a todos los lectores. Es necesario, para ello, enfocar algunas premisas antes de comenzar el camino y desarrollar un tema fascinante.

1. Una experiencia rica de perfume y sabor

La liturgia es una de las experiencias más «perfumadas», más importantes y sabrosas que pueden degustar las comunidades cristianas y que se colocan en el centro y en el corazón de su vida. Es quizá la única capaz de cumplir holísticamente múltiples funciones: sabe alimentar la mente, tocar el corazón, suscitar emoción y conmoción, mover ese asombro que es la premisa más auténtica e importante para la fe, llevar a la caridad, aportar motivaciones y fuerza para vivirla heroicamente. La liturgia se encuentra hoy en día ante una especie de encrucijada y fácilmente puede llevar a caminos incompatibles: ser fascinante si se celebra y se vive en su verdad; o ser repelente si se celebra sin motivación, con desgana, cansancio, aburrimiento y pedantería, así será causa de hastío, y perderá toda la capacidad que tiene para rezumar la fe y el amor de sus protagonistas, sacerdotes y laicos, ministros y fieles. Una de las acusaciones más deprimentes que se puedan recibir, como creyentes, es la de ser «ateos practicantes». Es necesario, pues, recuperar el perfume y el sabor más auténtico de la liturgia, gracias a una renovación y a una profundización en la fe.

2. Crisis de la liturgia

La liturgia está viviendo una crisis profunda que se nota en la desafección de muchos bautizados, que la condenan a ser irrele-

vante en sus vidas y que está determinada por tanto por una crisis de fe. En cambio, tendría que ser uno de los patrimonios más queridos, tutelados, custodiados y promovidos por las comunidades cristianas, ya sean parroquiales como de otra índole. Paradójicamente, sucede que por desgracia se apropian de ella (con o sin propósito) grupos, movimientos, asociaciones y farsantes que son capaces de elaborar un lenguaje «litúrgico» específico y cautivador, pero a veces periférico con respecto al culto cristiano, hasta el punto de hacerse característico e identitario para un determinado tipo de experiencias de fe. Sucede cada vez más a menudo que las jóvenes generaciones en especial tienen que «emigrar» de sus comunidades parroquiales para vivir una experiencia litúrgica significativa que les acerque a algún «oasis» exótico, cuando tendría que ocurrir el proceso exactamente opuesto: que la plenitud y la excelencia de la experiencia litúrgica cristiana tendría que realizarse en el interior de esa porción de Iglesia que nace y vive de la liturgia, para así llegar a la plena madurez de Cristo precisamente gracias a ella, en vez de hacerlo en la parcialidad de algunas experiencias (aunque no sean necesariamente negativas). Se debe señalar con honradez que en los años en los que la Iglesia se empleó en actualizar la reforma litúrgica auspiciada y promovida por el Concilio Ecuménico Vaticano II, se asistió a un tránsito ni deseado ni provocado por la *Sacrosanctum Concilium* (el documento conciliar que trata sobre la liturgia): de un culto muy marcado por el sentido del misterio y por el consiguiente respeto y asombro que lleva a la adoración, a un tipo de celebración a menudo banalizada o locuaz, irrespetuosa con el misterio de Dios y desmemoriada del hecho de que la necesidad excesiva de teatralidad superficial desnaturaliza el culto. La necesidad casi obsesiva de explicaciones, la verborrea didascálica, traiciona y denuncia por sí misma la escasa capacidad de comunicar lo que está sucediendo. Estos son algunos aspectos de la crisis de la liturgia.

3. Un corazón en y de la liturgia

Repensar la liturgia a la luz de estos fenómenos es por tanto un deber a todos los niveles de la vida comunitaria y es de-

seable una «reforma de la reforma» no por un formalismo preconcebido, sino para impedir que la liturgia se transforme en una ideología abstrusa, separada de la teología, que traicione su naturaleza y la identidad en la que estamos intentando profundizar en el presente texto. En efecto, la liturgia, es ser más que pensar, creer y vivir más que hacer. La prueba de una comprensión adecuada de la liturgia no reside en la capacidad de una explicación rigurosa y detallada de lo que es o de una impecable ejecución del rito, sino más bien en la conversión de vida que trae consigo. El centro y el corazón de la Iglesia y de su culto es el encuentro y la conversión personal junto con la conversión comunitaria a Cristo.

4. Un cuerpo que celebra la Cabeza

La liturgia es por naturaleza una cuestión eclesial, no puede ser celebrada de forma individualista: su carácter comunitario está en su ADN. En efecto, el término de «liturgia» encuentra su raíz en el término griego de *laòs* que significa «pueblo». Por esta connotación «popular», la liturgia es ontológica y estructuralmente una acción coral, es el actuar del pueblo de Dios, cuya vida nace de un acto litúrgico, el bautismo; crece y madura gracias a una serie de actos litúrgicos, los sacramentos; y ve su epílogo en un acto litúrgico, un sacramental, que cierra las puertas a la vida terrena para abrir de par en par el portal de la eternidad. Por lo tanto, la liturgia es una realidad que hay que vivir en un contexto comunitario específico que ha tomado el nombre de parroquia y del que debemos tratar a fondo. El término procede del griego *parà* y *oikia*, literalmente «habitación junto». La parroquia, al igual que la liturgia, es fácilmente identificable en el edificio de la iglesia en el que la comunidad celebra normalmente el culto de Dios. Sin embargo, el habitar de los creyentes es un habitar de manera no estable, temporal, como ya relata el antiguo escrito cristiano *Carta a Diogneto*: «Los cristianos [...] residen en sus propios países, pero solo como transeúntes; comparten lo que les corresponde en todas las cosas como ciudadanos, y soportan todas las opresiones como los

forasteros. Todo país extranjero les es patria, y toda patria les es extraña» (*Carta a Diogneto*, c. 5: FUNK, 397). Esta dimensión de carácter «provisorio» manifiesta la connotación de éxodo de la Iglesia, realidad en movimiento a la búsqueda de su verdadera patria y de la ciudad futura definitiva, una comunidad marcada por la tensión escatológica hacia lo «definitivo» que solo podemos esperar en nuestra existencia actual provisoria. La liturgia permite intuir y pregonar esta extensión escatológica —es decir, definitiva, eterna— que se encuentra en toda celebración, como proclama, aquí y ahora, la asamblea litúrgica en la celebración eucarística después del momento de la memoria de la cena del Señor con el anuncio de la grandeza del misterio de la fe: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, hasta que vuelvas». La *para-oikia* se convierte de este modo en la manifestación más visible de la *Ecclesia orans* que obtiene del pasado, se expresa en el presente y se extiende al futuro. En el culto, la Iglesia ejerce su dimensión de esposa del Señor cuando abraza el territorio en el que vive y ama. Se muestra así especialmente viva porque sirve a los iconos vivos de Cristo: todas las mujeres y hombres, jóvenes y ancianos, solteros y familias... con sus alegrías esperanzas, fatigas y dramas. Con el culto, la Iglesia anuncia, celebra y ama, expresa a todos su fe de la mejor manera posible. Por este motivo, la parroquia es un cuerpo que celebra la Cabeza, es el lugar privilegiado donde los cristianos ponen sus propios dones en comunión, comparten lo que se es y lo que se puede dar, asumen las fatigas y pobreza de los demás y donde, alimentándose de Cristo en la liturgia, se convierten como él en don, signo y sacramento del Señor. De este modo, el Cuerpo honra a su Cabeza que se ha dado en su totalidad por su Iglesia y vive por él, con él y en él.

5. Una última premisa de método, no de mérito

El texto que sigue está estructurado en cuatro pequeños epígrafes que, evidentemente, no comentan toda la constitución *Sacrosanctum Concilium*, sino solo los números que van del 40 al 46. Se enfoca específicamente en la comunidad local, la dió-

cesis y la parroquia como lugares naturales donde celebrar y vivir la liturgia para así hacer una síntesis fecunda entre el culto y la vida.

I. ELOGIO DE LA ADAPTACIÓN

1. De la adaptación a la inculturación

Por todos los motivos de fe y vida, expresados en las premisas, la liturgia nunca puede reducirse a una realidad muda e inexpresiva, sino que necesita ser locuaz, aún más, ha de ser elocuente. Este es el motivo por el que el rito romano nunca ha sido tratado ni puede ser considerado ni gestionado como un repertorio arqueológico, acartonado, hibernado en su aspecto intangible, sino que tiene la necesidad de someterse a lo que SC 40 denomina «adaptación» y que encontrará en los años siguientes un variopinto florilegio de conjugaciones hasta llegar a un término más maduro, prestado de la antropología cultural con el que se describe el proceso de transmisión de la propia cultura de una generación a la siguiente: la «inculturación». Se trata de una declinación más amplia y feliz del término de adaptación con la que acoger y proponer la transmisión y la obra que confieren significado al culto en contextos culturales distintos: esta es la operación que ansiaba *Sacrosanctum Concilium*. El papa Juan Pablo II se apropió de esta expresión y, en cierto sentido, la bendijo. Definió la inculturación como «la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de estas en la vida de la Iglesia» (JUAN PABLO II, *Slavorum apostoli*, 21). El pontífice esbozó así una especie de elogio de la adaptación y delineó un doble movimiento de «ida y vuelta» entre el Evangelio y las culturas: la «ida» consiste en el hecho de que las culturas se encuentran con el Evangelio y absorben el mensaje cristiano en los niveles más profundos de la sensibilidad que les caracteriza, y la «vuelta» se pone de manifiesto en una especie de «conversión» recíproca que genera una expresión renovada, reforzada y a veces inédita del cristianismo, una nueva experiencia singular de Iglesia dentro de la comunión católica.

2. La liturgia, medio para garantizar la contemporaneidad con Jesucristo

El hecho de que la liturgia no sea intangible —da fe de ello su «movida» historia— como, por el contrario, es intangible la Palabra de Dios —no susceptible de manipulaciones ni transformaciones humanas—, constituye una verdadera e indudable declaración: la liturgia es un medio, no un fin, del mismo modo que el sábado está hecho para el hombre y no el hombre para el sábado: *ipse dixit!* (Mt 2,27-28). Es un medio a través del cual la salvación de Dios se hace participable y participada. Como dicen los expertos, es experiencia personal y comunitaria de la *historia salutis in actu*, de la historia de la salvación perennemente actual. Esta actualidad fue captada por almas creyentes especiales, por citar una, Søren Kierkegaard, que escribía:

Su presencia en la tierra nunca se convertirá en un acontecimiento del pasado mientras se encuentre todavía fe en la tierra (Lc 18,8); [...] mientras exista un creyente, es necesario que, para poder serlo, exista y, como creyente, sea contemporáneo de su presencia como los primeros contemporáneos; esta contemporaneidad es la condición de la fe o más exactamente, es la definición de la fe. Señor Jesús, haz que podamos de este modo convertirnos en tus contemporáneos para verte con tu verdadera figura [...] y no con la forma de un recuerdo (*Esercizio del cristianesimo*, Milán 2012, 13) [trad. esp.: *Ejercitación del cristianismo*, Madrid 2009].

En estas reflexiones, el pensador danés había captado plenamente no solo la oportunidad, sino incluso la necesidad de esta contemporaneidad ya que los creyentes de cada época, de la actual también, solo pueden encontrar consciente y libremente a Cristo, muerto y resucitado en el tiempo si él está presente en ellos; solo así puede Cristo ser su salvación en la actualidad. Esta convicción de Kierkegaard no es un patrimonio compartido por otros filósofos, pensadores, literatos y productores de pensamiento. Representante de la categoría de escépticos puede ser el iluminista Gotthold Ephraim Lessing, que se preguntaba cómo era posible franquear el horrible foso que separa al hombre contemporáneo

del Jesús histórico que vivió hace miles de años y entró, resucitado, en el nuevo eón, en el más allá, en el tiempo más allá del tiempo. Y la profundización de esta primera pregunta le llevaba a otras interrogaciones: ¿cómo pueden los hombres, ciudadanos de diversos siglos de la historia y de amplios espacios de la geografía, seguir a tal distancia de tiempo y lugar como discípulos a uno que no es moderno, sino eterno, cada vez más alejado en el tiempo y en el espacio? Esta es la pregunta que nos atañe y que es especial y dramáticamente percibida por los jóvenes en términos de irrelevancia de la figura de Cristo y, como consecuencia, de la Iglesia. Hace unos años, una encuesta efectuada en las escuelas superiores inglesas sobre el índice de aprobación de diversos personajes del pasado y del presente, aportó datos espeluznantes: el interés de estos jóvenes por la figura de Jesucristo se encontraba en el puesto n. 120, el último *ex aequo* con George W. Bush, presidente de los Estados Unidos de 2001 a 2009. Por lo tanto, ¿cómo será posible superar el *gap* cultural entre quien entró en el más allá, en la dimensión definitiva de la que no tienen ninguna experiencia los humanos, y quienes están aún en el aquí, la única experiencia que nos es accesible, para seguirlo, encontrarse con él, familiarizarse con él? ¿Cómo podremos compartir su gracia y su salvación del mismo modo que los que lo conocieron en el espacio y el tiempo para salvar a todos *hic et nunc*, aquí y ahora?

3. La liturgia es un «memorial» que permite acceder del tiempo a lo eterno

Sin ninguna sombra de duda, la respuesta que podemos dar a estas preguntas serias y determinantes es: en la liturgia y gracias a ella, y a una de sus categorías específicas, es decir, el «memorial», que no se puede reducir a simple memoria, sino a experiencia que permite acceder desde el tiempo a lo eterno, del *kronos* al *kairòs* (para usar términos apreciados por las Escrituras), es decir, del tiempo insulso que es pura rutina y que devora la vida al tiempo que es evento, maravilla, milagro, que no se apaga nunca porque pertenece al día sin ocaso. Para motivar y justificar esta perentoria respuesta, retomemos una imagen que le gustaba

a san Bernardo. Podemos decir que la liturgia, como también la Iglesia y la Virgen María, su imagen perfecta, es una especie de «acueducto». Escribe el doctor Meliflúo:

Si no me engaño, ya habéis adivinado cuál es este acueducto que recibe todo el caudal de la fuente que brota en el corazón del Padre, y nos distribuye a nosotros lo que somos capaces de recibir. Sabéis, en efecto, a quién se dirigían estas palabras: «Salve, llena de gracia» [...]. Por ello estuvo tanto tiempo la humanidad sin el agua de la gracia: faltaba la mediación de este acueducto tan ansiado de que hablamos. No es extraño que suspiraran por él los siglos pretéritos (BERNARDO DE CLARAVAL, «El Acueducto, sermón en el nacimiento de Santa María», 4, en *Obras completas de San Bernardo*, IV, Madrid ²2006, 423).

La liturgia es este admirable «acueducto» a través del cual el agua viva de Cristo puede llegar a los creyentes de todos los lugares y de todos los tiempos. Los antiguos romanos construyeron acueductos grandiosos, imponentes, para que la humilde agua fuera transportada de las fuentes a las ciudades, casas y campos. Del mismo modo, la Iglesia, en su sabiduría secular, ha elaborado el conjunto ritual litúrgico cristiano para permitir que el misterio de Dios llegara a las ciudades, a las casas, a los lugares frecuentados y, sobre todo, a las personas; para llevar el agua viva de Cristo que todavía podemos paladear de idéntica manera tras 2000 años.

4. Adaptación... para que el Misterio sea comunicable y participable

Hablar de adaptación significa hablar de este deseo y esfuerzo que tiene la Iglesia por hacer que el Misterio sea comunicable y participable, que sea importante para la actualidad. En la historia, las arquitecturas y los estilos pueden cambiar y han cambiado. Recurramos de nuevo a la analogía del acueducto: lo que es inmutable es la función que la liturgia, celebrada por cada comunidad, debe cumplir, lo que hace no para complacerse a sí misma o a los gustos imperantes ni a las modas populares, sino para poder presentar la Iglesia esposa a su Esposo, el Señor,

«gloriosa, sin mancha ni arruga ni nada semejante, sino santa e inmaculada» (Ef 5,27), esperando el encuentro salvífico con él. Esta atención, esta preocupación y ocupación de fidelidad a Dios y al hombre, al Espíritu Santo eterno y al tiempo presente, junto con el cuidado por la participabilidad del Misterio, están sintetizados en una acertada expresión: «Itinera fidelitatis sunt semper et necessario itinera creativitatis» («Los caminos de auténtica fidelidad son siempre y necesariamente caminos de sabia creatividad» [cit. en E. SCHILLEBEECKX, *Per una Chiesa dal volto umano*, Brescia 1986, 247]).

5. *Sacrosanctum Concilium*, 40

A la luz de este enfoque analizamos el problema de la compleja obra de adaptación que ilustra sintéticamente el texto de SC 40. La terminología utilizada por los Padres conciliares en el primer párrafo habla de una actitud abierta y acogedora que desea que esté cargada de «solicitud y prudencia». Por lo tanto, pide un diálogo provechoso y fecundo entre Iglesias locales e Iglesia universal, para la tutela, por una parte, del *sensus fidei*, del espíritu de fe de cada comunidad y, por la otra, de la *traditio apostolica*, de la tradición apostólica garantizada por la Iglesia de Roma por ser la Iglesia del apóstol Pedro, a quien el Señor confirió un poder singular: «Te daré las llaves del reino de los cielos; lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos, y lo que desates en la tierra quedará desatado en los cielos» (Mt 16,19).

En las declaraciones de los párrafos siguientes, la Iglesia no escondía las dificultades del caso, pero tampoco las consideraba un obstáculo insuperable, sino más bien, una estimulante oportunidad para arrancar la liturgia de la irrelevancia con el fin de que el pueblo de Dios alimentara su espiritualidad con ella en vez de hacerlo con las devociones. La liturgia se vería de nuevo llena de sentido y volvería a ser alimento para cada fiel y cada comunidad cristiana. Si aceptamos traducir el término de «adaptación» con el de «inculturación», es decir, con el que responde mejor a la sensibilidad madurada en los decenios posteriores al Concilio, nos damos cuenta perfectamente de que existe una re-

lación de «simpatía» entre culto y cultura —en el sentido griego del término— que no es solo fruto de una etimología común, sino que deriva de una mirada positiva recíproca que instaura un diálogo enriquecedor y aporta una apertura a abrazar de forma acogedora elementos que puedan favorecer la experiencia ritual y cultural del misterio de Dios, encarnado dentro de la cultura y las culturas humanas.

6. Una sugerente elaboración teológica

La exhortación formulada en el primer punto de SC 40 recuerda en cierto modo y reenvía a la sugerente elaboración del teólogo holandés Johannes Christiaan Hoekendijk, que quiso profundizar en el concepto de «pueblo» y de «pueblos» a partir de la teología bíblica de la creación. En su opinión, cada pueblo custodia una de las infinitas «herencias» de la creación. El patrimonio criatura-cultura conservado por cada grupo humano no se puede por tanto reducir a un legado meramente material o biológico, sino que constituye un valor teológico-espiritual precisamente por su procedencia. Por consiguiente, desde su punto de vista, es necesaria una especie de «ecología» que no es únicamente relativa a los ecosistemas, sino también a los «conjuntos culturales» que aportan identidad a un pueblo, a una cultura y a su culto. La salvaguarda de cada cultura es por tanto necesaria porque encierra y define la identidad de un pueblo. El teólogo llega a una conclusión lógica: «No podemos llevar adelante la misión de manera absoluta, sino de modo contextual» (cit. en J. LÓPEZ-GAY, «Ecclesiologia della missione», en ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'ecclesiologia contemporanea*, Padua 1994, 53).

7. Un pequeño glosario

La literatura teológica y magisterial del Concilio Vaticano II a nuestros días ha desarrollado una considerable amplitud de estudios significativos, sobre todo durante el largo y atento pontificado de Juan Pablo II. El vocablo que estamos consideran-

do («adaptación») ha sido declinado en varios términos, durante una de las semanas de estudio de la APL (Asociación de Profesores de Liturgia):

La *accomodatio* afecta las adaptaciones previstas para una asamblea litúrgica en el acto de una determinada celebración; la aculturación designa la posibilidad de modificación e incorporación por parte del rito romano de elementos eucológicos y rituales externos que son compatibles con este y pueden ser vistos como sustitutos e ilustradores de partes o elementos de dicho rito; la inculturación es el proceso de reinterpretación y transformación de un rito precristiano a la luz de la fe cristiana que se acepta también con sus elementos de celebración y de rito (F. G. BRAMBILLA, «Ermeneutica teologica dell'adattamento liturgico», en *Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico-pastorali*, Roma 1990, 78).

Mons. Brambilla se ha apresurado siempre a identificar una especie de «corazón» de la adaptación, expresándolo en estos términos: «Volver a traducir la intencionalidad de la celebración cristiana en el contexto cultural dado... la adaptación no procede conceptualmente de rito a rito, sino que vuelve a traducir la intención ritual presente en el conjunto de celebración recibido por la tradición en un sistema simbólico distinto» (*ibid.*, 79). Una excelente intuición que compara a quien se prepara o se aventura en la obra de la adaptación litúrgica a un traductor de un idioma a otro, de un universo semántico a otro paralelo, similar en ciertos aspectos, distinto en otros. Si quiere conseguir un resultado apreciable, ha de darse cuenta de que está realizando una operación cultural y cultural muy seria y no puede permitirse utilizar la adaptación como ocasión para instaurar un estilo litúrgico «salvaje».

Quien se dispone a meter mano en la liturgia tendría que inspirarse en la monástica *ruminatio* de la Palabra de Dios, consciente de que está realizando un acto de fe y de amor eclesiales. Es necesario recurrir a este sabio criterio sugerido por mons. Brambilla ya que la acción litúrgica no presupone la ignorancia, sino, al contrario, la excluye. El fin de quien se ocupa de la adaptación litúrgica consiste en salvaguardar «la intención ritual presente en el conjunto de celebración recibido por la tradición»

con el legítimo y noble esfuerzo de presentarla «en un sistema simbólico distinto» con respecto a lo que esa tradición ha estratificado y codificado a lo largo de los siglos. Evidentemente, el problema se plantea también para quien traduce el rito romano de una lengua que ya no se habla —el latín— a las lenguas que están en la actualidad en común efervescencia. Está claro que las traducciones corren el riesgo de traicionar el texto original, también con Platón o Séneca. Para evitar lo más posible este peligro, no pueden hacerlo simplemente *de verbo ad verbum*, de la palabra a la palabra, sino *de sensu ad ritum*, del sentido del rito al rito celebrado que expresa *in actu* su profundo significado. Es necesario dar claridad sobre esto a todos los niveles eclesiales:

Una primera respuesta atañe a lo que se celebra: no se celebran la vida y los acontecimientos de la sociedad en la que vivimos, aunque se tratara de acontecimientos totalmente positivos y grandiosos; no se celebra la vida de los fieles, aunque esta fuera una suma de virtudes; no se celebra ni siquiera la vida de la Iglesia entendida como comunidad que vive y camina en la historia. La liturgia solo celebra el acontecimiento de la salvación en Cristo (E. MAZZA, «Problemi e prospettive della Riforma Liturgica»: *La Rivista del Clero Italiano* 71/2 [1990] 89).

En esta clave interpretativa ha de leerse el párrafo segundo del n. 40 de la *Sacrosanctum Concilium*.

8. **Una Iglesia *mater et magistra* en la generación y la educación**

El escueto párrafo tercero desea un esfuerzo coral eclesial a la hora de generar y educar, de preparar personas cultural y culturalmente competentes, de manera que las orientaciones generales y las actualizaciones concretas no se dejen al arbitrio sin criterio, a una improvisación salvaje o una imaginación desenfrenada y separada del misterio, sino que sean expresiones diversas, cualificadas y calificadoras de una Iglesia *mater* en el generar y *magistra* en el educar a la plena madurez de Cristo, como pide el apóstol Pablo: «Hasta que lleguemos todos a la unidad en

la fe y en el conocimiento del Hijo de Dios, al Hombre perfecto, a la medida de Cristo en su plenitud» (Ef 4,13). Esta plenitud de fe es una de las ambiciones que se propone la liturgia.

II. LA LITURGIA, DON Y COMPROMISO PARA LA IGLESIA DIOCESANA Y LA COMUNIDAD PARROQUIAL

1. La facultad de alabar

Antes de ser uno de los muchos compromisos que tiene que llevar a cabo la Iglesia, la liturgia es don de lo alto. Es participación humana en la liturgia celeste, bendición descendiente y ascendiente, la manifestación más asombrosa del *depositum fidei*, el patrimonio de la fe; porque la Iglesia que celebra los sacramentos confiesa de modo admirable la fe recibida por los apóstoles y da gracias a Dios con la alabanza y la vida que lleva consigo. Es fácilmente memorizable una de las convicciones cultivadas por los creyentes, nunca desmentida por la tradición eclesial: «Lex orandi, lex credendi». Su formulación más articulada, obra de Próspero de Aquitania (siglo v) suena del siguiente modo: «Legem credendi lex statuat supplicandi» es decir, la ley de la oración establece la ley de la fe; en otras palabras, la Iglesia cree como ora. La liturgia es por tanto patrimonio para heredar y transmitir, tierra virgen por descubrir en su belleza y riqueza espirituales, *hortus conclusus* en donde vivir, según la preciosa imagen del Cantar de los Cantares (4,12). Internarse en la selva exuberante de los símbolos y ritos cristianos, descubrir la presencia del Señor *per ritus et preces*, es decir, a través de los ritos y las oraciones, darse cuenta de que la facultad de alabar impide que nuestra vida esté encerrada en la lógica de la diversión obsesiva es un gran don y un recurso vital para cada creyente y cada comunidad cristiana, especialmente para los jóvenes y los grupos juveniles, que son más fácilmente presa de la cultura del desmadre y de los «placeres forzados».

Abraham Joshua Heschel, un rabino y filósofo místico polaco, nacido en 1907 y muerto en 1972, mencionaba profética-

mente la necesidad de salvaguardar la «facultad de alabar» como tutela de nuestra humanidad:

El secreto del vivir espiritual es la facultad de alabar. La alabanza es el relato del amor y precede a la fe. Primero cantamos y luego creemos. El problema de fondo no es la fe, sino la sensibilidad y la alabanza, el estar listos para la fe [...]. Privado de la capacidad de alabar, el hombre moderno se ve forzado a buscar la diversión: la diversión se convierte en obligatoria. El hombre de nuestro tiempo está perdiendo la facultad de celebrar. En vez de celebrar, busca algo que lo divierta y entretenga. La celebración es un estado activo, un acto con el que se expresa reverencia o apreciación. En cambio, ser entretenidos es un estado pasivo: es recibir un placer ofrecido por un acto de diversión o por un espectáculo. La diversión es un pasatiempo, un distraer la atención de la mente de las preocupaciones del vivir cotidiano. La celebración es una confrontación, un dirigir la atención al significado trascendente de nuestras acciones [...]. Su esencia es atraer la atención sobre los aspectos sublimes o solemnes del vivir, elevarse más allá de los límites del consumo. Celebrar es participar a una alegría más grande, a un drama eterno. En los actos del consumo, la intención es complacernos a nosotros mismos; en los actos de la celebración, la intención es exaltar a Dios, el espíritu, la fuente de la bendición (cit. en F. BROVELLI, «Introduzione», en *Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico-pastorali*, 7).

De las palabras de Heschel se deduce el carácter inconcebible entre culto y entretenimiento. A este respecto, recuerdo que me marcó la respuesta de la conocida madre Anna Maria Canopi, abadesa del monasterio benedictino de la isla de San Giulio en el lago de Orta, al periodista que le preguntaba en una entrevista cómo había festejado la noche entre el 31 de diciembre de 1999 y el 1 de enero de 2000: el cambio de día, mes, año, siglo y milenio, un acontecimiento de época. Con naturaleza y candor, la madre Canopi respondió: «¡Con la liturgia porque esa es nuestra fiesta!». Ella y su comunidad no eligieron el bullicio de «un viento impetuoso y potente» ni el fragor de «un terremoto», ni el resplandor de «un fuego», todas cosas que ciegan y aturden pero que no llenan el corazón, sino el deseo del «susurro de una brisa

suave» que sacia y refresca el corazón, según la famosa página de 1 Re 19,11-12: esto es lo que muestra el rostro auténtico de Dios; esta es la zarza ardiente de la liturgia que quema y no se consume y que motiva la facultad de alabar.

2. El compromiso de alabar con arte

Don, por tanto, pero también compromiso, porque en la vida del cristiano y de la comunidad cristiana, la liturgia debe ser amada, profundizada, cuidada, promovida, educada y convertida cuando sea víctima de una deriva de significado que la invalide de demagogia o sociología, de divagaciones varias o ritualismo hasta a sí misma. Los campos donde esmerarse y tomarse en serio la liturgia son innumerables y exigen, junto con la competencia y la profesionalidad de los expertos, comunidades vivas y apasionadas, ricas de vigor juvenil y frescas en la fe, sensibles y entusiasmadas en trabajar por el reino en este sector crucial de su edificación. Intentemos hacer un elenco de ámbitos donde esmerarse, pensando en una concreta comunidad cristiana, en una de nuestras parroquias y en cómo puede comprometerse en alabar con arte.

El cuidado del canto litúrgico, que es un género literario propio y específico, no identificable simplemente con el canto religioso o con el canto sacro. El cuidado del canto litúrgico presupone una pregunta: ¿qué se propone el canto litúrgico? Es ante todo un objetivo de fe. Si es verdad lo que afirma san Agustín: «Cantare amantis est» («cantar es típico de quien ama»), nos proponemos elevar una alabanza que no exprese los gustos personales de los expertos, sino la fe y el amor de una Iglesia por su Señor. Por lo tanto, el objetivo es típicamente litúrgico, el ofrecimiento de un instrumento que permita actuar con distinción el «arte de celebrar» en nuestras comunidades, ya que no todo puede entrar en la celebración del culto de Dios. Es necesario tener claros los criterios que la Iglesia ha formulado, y el primer criterio con respecto a qué y cómo cantar nos es ofrecido por la *Ordenación General del Misal Romano* en los nn. 46 a 90 y el n. 367. Es bueno que quien se ocupa del canto litúrgico examine estas indicaciones para madurar convicciones y habilidades

eclesiales, para entrar en un clima cultural eclesial. Esto significa que cada canto ha de tener dignidad, una lógica en la celebración y ser ejecutado en el momento oportuno. Valga la regla: «¡El canto justo en el momento justo!». Además, junto con un criterio de lógica en la celebración, se ha de tener en cuenta un criterio de cualidad literaria y musical de lo que se canta... si el problema es «cantar la fe». Por lo tanto, es necesario que llegar a un salto «cultural»: hemos de pasar de cantos yuxtapuestos en la misa a celebraciones normales en canto. Esto es fácilmente comprensible. En un artículo encontrado casualmente en internet y titulado «Da Sacrificio ad avanspettacolo: la Messa nel terzo millennio», en el cual el autor se refería al músico «no católico Franco Battiato... entrevistado por Fabio Fazio en [el programa televisivo italiano] *Che tempo fa*... comentó: “Me parece que la liturgia tendría que ser algo muy serio, hecha con criterio. No se puede poner dentro de una misa a unos chicos que cantan en un estilo de serie C de la música ligera italiana más trivial; lo encuentro, entre otras cosas, una blasfemia. Es decir, lanzar a Cristo, a Dios: ‘Estás con nosotros’, ‘eres mucho más’, dicen cosas increíbles... ¡Calma! Habla así a tu compañero de pupitre”». Resulta grotesco que un análisis tan lúcido de la grandeza del misterio litúrgico (y de su traición) provenga del exterior del mundo católico. Pues bien, el ámbito musical es un espacio amplísimo y vivo para el diálogo, la sintonía, la sinergia entre culto y cultura y para el ejercicio de la «santa libertad de los hijos de Dios».

El cuidado de la acogida, como el trato que debe hacerse cada vez más caracterizador y característico de las comunidades cristianas, si no quieren reducirse a entidades fríamente administrativas, fiscales, pedantes, sobrecargadas por la dimensión burocrática y apartadas de la intensidad de las relaciones de las siempre más urgentes cuestiones de oficina o reducirse a espacios de museo de un glorioso pasado ya muerto. La familia de Dios tiene en la celebración litúrgica su manifestación más asombrosa: «Liturgia epiphania Ecclesiae» («la liturgia manifiesta la Iglesia»), una Iglesia acogedora, ¡que sea de verdad así!

El cuidado de la ministerialidad, que no es prerrogativa exclusiva de los niños, sino ejercicio del sacerdocio bautismal de los creyentes adultos, en todo lo que prevé una pluralidad de

carismas y ministerios: en el servicio del altar, en la proclamación cualificada y relevante de la Palabra de Dios, recogiendo los dones, distribuyendo la eucaristía, apoyando el canto, en la premura por la dimensión orante antes, durante y después de la celebración, en la abnegación carismática a las mil necesidades de una comunidad.

El cuidado del aula y de los espacios litúrgicos, de modo que quien entra en la iglesia esté inmediatamente provocado y llamado a vivir el misterio de la fiesta o del tiempo que se celebra. La iglesia de Adviento debe ser distinta a la iglesia de Cuaresma; la iglesia de Navidad tiene que ser distinta a la iglesia de Pascua; la iglesia de Pentecostés ha de distinguirse con respecto a la iglesia del tiempo ordinario. El cuidado de los detalles: de las flores a las velas, de los ornamentos a los colores, de las imágenes a los símbolos, de los soportes a la disposición general, se convierte en la narración de la fe y del amor de una comunidad para quien es rey y centro de los corazones, pero también del buen gusto eclesial y eclesiástico, expresión de una Iglesia llamada a ser educadora en todo y para todo.

Sobre todo, el cuidado de las personas: cada uno, cuando entra en el aula litúrgica, debe tener la neta sensación de no ser un anónimo, colocado casualmente dentro de un ambiente impersonal, sino una persona única e irrepetible, amada y redimida, porque aquí es palpable la realidad de que el Señor Jesucristo es «redentor del hombre» y, por lo tanto, el hombre es el «camino primero y fundamental de la Iglesia» (Juan Pablo II, *Redemptor hominis*, 14). Por estos motivos la liturgia es para el hombre y para los hombres.

3. El cuidado de la liturgia en la catedral

Junto a esta serie de cuidados, de dimensión típicamente parroquial, SC 41 hace sobresalir los de dimensión diocesana y, por lo tanto, episcopal. En cada diócesis se piensa en la iglesia del obispo. Cada catedral constituye en cada ciudad episcopal un signo evidente de por sí y muy querido en el corazón de un pueblo: toda la historia de una ciudad se condensa en ella; lo mejor

de su arte y su genio residen ahí como en su casa; todos los momentos alegres y dramáticos de la *civitas* encuentran en ese lugar su hábitat natural; toda la santidad que ha florecido en una Iglesia local a lo largo de los siglos tiene en su catedral su referencia natural; las criptas custodian el *sancta sanctorum* de cada diócesis; de forma que este edificio único nunca es llamado con el nombre común de «iglesia», sino con el nombre propio, determinado por el elemento que la caracteriza y la hace única y especial: la catedral del obispo. Se sabe que la catedral tiene además de esto otras particularidades: un capítulo de canónigos encargados explícitamente del culto; tradiciones propias que generaciones de sacerdotes y laicos, seminaristas y miembros de asociaciones juveniles católicas han aprendido a conocer y querer; órganos de gran valor apoyados a menudo por varios instrumentos con los cuales músicos titulados expresan sus virtuosismos; coros famosos e impecables que se cimientan en las páginas más impracticables y monumentales de la literatura musical; expertos maestros de ceremonias que solo aquí tienen la facultad de dirigir incluso a obispos. La catedral es sede natural de celebraciones importantes y extraordinarias para la vida de una ciudad y de una diócesis: las ordenaciones sacerdotales y episcopales, las misas crismales, los sínodos diocesanos, la apertura y la clausura de los años pastorales, conocidos sermones con relatores ilustres, los momentos ciudadanos más importantes y la visita de personajes destacados.

Precisamente por su carácter único e irrepetible, la vida litúrgica de la catedral ejerce una fascinación irresistible en las personas y las comunidades de una diócesis que exige una enorme responsabilidad: la ejemplaridad. La catedral tiene el deber según el dictado conciliar de suministrar a las parroquias de la diócesis una ejemplaridad positiva y propositiva, paciente y al mismo tiempo acuciante. Una catedral nunca ha de exhibir una ejemplaridad negativa por la que se aprende todo lo que no se tendría que repetir en absoluto en la iglesia más pequeña y humilde de la diócesis. Si cada iglesia ha de percibir el perfume de la Iglesia, una, santa católica y apostólica, la fragancia de la *Ecclesia orans*, con mayor razón ese aroma ha de hacerse más intenso en la catedral. Todos (el obispo, los sacerdotes y diáconos, los religiosos, los laicos) son llamados aquí a ser testigos y

protagonistas de la Iglesia «una», en comunión según el estilo de Pentecostés que no consiste en una uniformidad masificada, sino en la «convivialidad de las diferencias» (usando una expresión querida por don Tonino Bello) de espiritualidades, sensibilidades pastorales o distintos puntos de vista en lo que es opinable. Son llamados a ser protagonistas de la Iglesia «santa», no solo porque las criptas de las catedrales suelen custodiar las reliquias de los santos patronos y las tumbas de los obispos difuntos, sino porque cada diócesis se convierte en escuela de vida santa. Son protagonistas también de la Iglesia «católica» porque en la diócesis y en las parroquias son capaces, sobre todo mediante la liturgia, de conjugar y conciliar la propia especificidad con la universalidad y aquí nos hacemos expertos en enriquecer la Iglesia universal con la propia aportación original al mismo tiempo que nos enriquecemos con todo lo que ofrece la Iglesia católica e impedir así que cada comunidad se vea apagada y encerrada en confines territoriales: protagonistas de la Iglesia «apostólica» porque, gracias al sabio maridaje entre *nova et vetera*, entre *Traditio et progressio*, entre lo antiguo y lo nuevo, la comunidad diocesana está sólidamente anclada en las raíces cristianas que la han generado y, al mismo tiempo, está abierta y es experta en gestionar la novedad que el Espíritu suscita en la Iglesia. La liturgia es un terreno muy fuerte e importante de experimentación de estas dimensiones que constituyen la Iglesia de Cristo, ya que es consciente de que en ella la *lex orandi es lex credendi* y, por consiguiente, *lex vivendi*. Este enfoque hace más comprensible el dictado conciliar que encontramos en SC 41.

4. El cuidado de la liturgia en las parroquias

Es evidente que la vida litúrgica del obispo y la catedral no agota el culto del pueblo de Dios que vive en una diócesis. Al contrario, postula la necesidad de un desplazamiento para que todas las comunidades estructuradas en ella puedan expresarse como *Ecclesia orans*. Así, el texto del Concilio (SC 42) persigue el objetivo de la vida litúrgica parroquial. Es muy expresiva y significativa la imagen aquí evocada: las comunidades parro-

quiales «en cierto modo, representan a la Iglesia visible establecida por todo el mundo». Por lo tanto, la parroquia es la modalidad concreta, perceptible y utilizable para gustar y ver lo bella que es la Iglesia. Es evidente que la Iglesia no es el fin de la experiencia creyente: hemos sido hechos para Dios, como recuerda el *Catecismo de la Iglesia Católica* («El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y solo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar», CEC 27), siguiendo la larga estela de lo que ya afirmó san Agustín: «Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descansa en ti» (*Confesiones*, 1, 1). Pero también es verdad lo que afirmaba uno de los Padres de la Iglesia: «No puede tener a Dios por Padre quien no tiene a la Iglesia por Madre» (CIPRIANO DE CARTAGO, *La unidad de la Iglesia católica*, 4). Cada gesto, cada palabra, cada preocupación y ocupación del creyente y de la comunidad parroquial, son significativos e importantes, pero nada como la liturgia es *epiphania Ecclesiae*, revelación a sí misma y al mundo de su identidad y su misión.

5. El domingo, milagro vivo de la Iglesia

El n. 42 de SC se sitúa de nuevo perfectamente en un tiempo como el nuestro, fuertemente caracterizado por la desafección hacia el domingo cristiano, entendido y vivido como día del Señor y, sobre todo, por la indiferencia ante la eucaristía festiva, memorial de la Pascua. Estas afirmaciones de los padres conciliares resuenan de lo más oportunas hoy, porque sin eucaristía no hay Iglesia, comunidad, fiesta, ni siquiera fe, esperanza, amor, tres virtudes necesarias para la sociedad civil antes que para la Iglesia. Esto lo saben bien sobre todo las comunidades cristianas con escasez de ministros de la eucaristía, mientras constatan la disgregación de su ser Iglesia, pero también lo percibe la humanidad que se encuentra debilitada de las virtudes teologales como valor colectivo compartido, y se ven enfrentados a problemas sociales relevantes. La caída del número de creyentes ha

traído consigo un crecimiento exponencial del número de crédulos (escribía sabiamente el cardenal Giacomo Biffi: «Creo que la distinción más adecuada entre los hombres de nuestro tiempo no es tanto entre creyentes y no creyentes, sino entre creyentes y crédulos»: *La fortuna di appartenergli. Lettera confidenziale ai credenti*, Bolonia 2012). La disminución del número de personas capaces de esperanza ha acrecentado el sentido extendido de frustración, fracaso, soledad, desesperación, con episodios horribles de sucesos, que a menudo ni siquiera son publicados por un tácito acuerdo entre periodistas y fuerzas del orden para evitar provocar peligrosos mecanismos de emulación. La pérdida de la capacidad de amar con el estilo de Jesucristo y con la regla de la caridad cristiana ha puesto en crisis todas las obras filantrópicas que en los siglos de la cristiandad habían conocido una explosión y un florecimiento increíbles. En muchas comunidades cristianas, antes de perder completamente el sentido del domingo cristiano para sustituirlo con el del efímero «fin de semana» paganizante, se habría debido retomar y volver a meditar, a llevar a cabo, uno de los documentos más frescos y felices del episcopado italiano: la nota pastoral *Il giorno del Signore*, de mayo de 1984 que, con 40 años de distancia, revela todavía una gran actualidad.

III. LITURGIA CRESCIT CUM ORANTE

1. Una liturgia vibrante

La liturgia no se reduce a un árido e incomprensible ritual en el que hay que ejecutar todo lo que prescriben las llamadas «rúbricas», es decir, las indicaciones escritas en color rojo en los libros litúrgicos que indican cómo proceder. La liturgia es una cuestión de corazón. Recuerdo haber leído en la entrada al coro de un monasterio una cartela de madera que decía: «Ante Deum stantes, non simus corde vagantes» («cuando estamos en la presencia de Dios, ¡no dejemos que vagabundee el corazón!»). Un estímulo espléndido que apela al corazón del creyente y de las comunidades que celebran, cuando se ponen en presencia del Se-

ñor, exhortándoles al *Dasein*, a ser aquí, a no ser presa del vagabundeo (lo que no es imposible) cuando se es forzado a asumir una parte sin convicción ni amor. No basta con decir y hacer de forma intachable lo que dicta la liturgia para celebrarla bien. Hay que vivir la liturgia, hay que hacerla vivir, vibrar, como atestigua san Agustín cuando recuerda con admiración el «amén» del final de la oración eucarística que casi hacía temblar los muros de su catedral de Hipona. La liturgia nunca puede ser un gesto rápido y moderado, sino que ha de ser un acto vibrante, «el paso del Espíritu Santo por su Iglesia» (SC 43), uno de esos pasos que renuevan la faz de la tierra. La partitura musical es la única metáfora a la que puedo recurrir para ilustrar el título de este epígrafe («Liturgia crescit cum orante» [la liturgia crece con quien ora]) y para intentar describir casi al detalle la vitalidad connatural a la liturgia y transmitida por ella como una especie de Pentecostés viviente.

Una lectura plana y amorfa consigue hacer despreciar incluso una auténtica obra maestra, una piedra miliar de la historia de la música. Una interpretación refinada e intensa, ofrecida por un gran músico como Herbert von Karajan, consigue revivir cualquier texto antiguo. Cuando escucho algunas interpretaciones magistrales de mis autores preferidos, Johann Sebastian Bach y Wolfgang Amadeus Mozart, percibo casi su respiración, siento flotar su espíritu, advierto su presencia eterna y su genio inmortal en los virtuosismos de los que han sido maestros incomparables, infligiendo a sus alumnos el deber de la excelencia, cueste lo que cueste. El mismo discurso vale para muchas otras formas de arte: la literatura, el teatro, la poesía... Las grandes representaciones de Esquilo, Sófocles, Eurípides, que se vuelven a proponer cada año en los teatros griegos esparcidos a lo largo de las orillas del Mediterráneo, hacen revivir la actualidad y modernidad perennes de la tragedia griega y nos secuestran del fragmento de tiempo que estamos viviendo para convertirnos en protagonistas del perpetuo drama que atraviesa la historia, al igual que lo hacen las parábolas evangélicas. El mismo razonamiento se aplica a la liturgia romana, cuyos padres son Hipólito Romano, León Magno, Gelasio, Gregorio Magno... personajes muy lejanos en el tiempo, pero cuya fe y oración, si se revitalizan adecuadamente en el rito mediante el *ars celebrandi*, se convierten en la expre-

sión de la fe inmutable y la eterna oración de la Iglesia y saben hacer vibrar las cuerdas del corazón de cada comunidad que se ve así capaz de hacer crecer la liturgia junto a quien la celebra y la reza si está arraigada en este *humus* vital: no solo la liturgia, sino la historia de la salvación que se encarna en ella y se realiza en experiencias de Iglesia siempre nuevas e inéditas. ¡La liturgia es vibrante por naturaleza porque vivimos del mismo modo, culturalmente, todo lo que se ha vivido históricamente y es narrado por la Sagrada Escritura!

2. En la escuela de buenos maestros

Vayamos a la escuela de buenos y grandes maestros. Muchos santos lo han sido, también ilustres teólogos, escudriñadores y expertos del misterio de Dios. Los volvemos a encontrar y los redescubrimos junto con sus obras monumentales. Quiero recordar aquí a uno en particular: el maestro que descubrió el tesoro del culto sepultado en el olvido y lo ofreció a toda la Iglesia, uno de los pioneros del Movimiento litúrgico, el monje benedictino Odo Casel, que en su grandiosa obra titulada *El misterio del culto en el cristianismo*, publicado en Italia por Borla, orientó y favoreció el volver a entender el sentido de celebrar que se había empañado y ofuscado con el transcurrir de los siglos. He sentido un escalofrío de emoción y conmoción al celebrar la eucaristía junto con uno de los últimos testigos de esta estación del Espíritu, el anciano padre Burkhard Neunheuser, OSB, en la cripta de la abadía Laach, no lejos de Colonia (Westfalia) donde estos monjes profetas del Movimiento litúrgico, en la segunda década del siglo xx, experimentaron *in nuce* lo que para nosotros se ha hecho habitual. El Movimiento litúrgico que atravesó de manera transversal la Europa del siglo xx constituye efectivamente «un signo de las disposiciones providenciales de Dios sobre nuestro tiempo, como el paso del Espíritu Santo por su Iglesia» (SC 43). Pero este movimiento litúrgico no puede reducirse a los grandes nombres de sus precursores y protagonistas como don Prosper Guéranger, don Salvatore Marsili, don Lambert Beauduin, don Cipriano Vagaggini,

don Romano Guardini o el cardenal Joseph Ratzinger que, sin ser liturgista *strictu sensu*, se ocupó en abundancia y de manera pertinente de la liturgia. El Movimiento litúrgico pide convertirse en un fenómeno cada vez más coral y atrayente, cada vez más eclesial, más participado por todas las realidades parroquiales desde aquellas donde la numerosa presencia de ministros garantiza caminos metódicos y normales de fe y sacramentales, hasta aquellas donde la ausencia de presbíteros y ministros crea sufrimiento, sentido de abandono, condición de diáspora. En todas es necesario un movimiento de amor y valor conferido a la liturgia para generar nuevos maestros acreditados, nuevos mistagogos y padres, conscientes de que, donde se realiza el *ars celebrandi* como expresión del *ars credendi*, se realiza el perenne milagro de la Iglesia: *liturgia crescit cum orante*. Este es el sentido de lo que «contemplaba» y establecía SC 43.

IV. QUIÉN DEBE OCUPARSE DE LA LITURGIA

1. Repensar las comisiones

Hemos llegado a una cuestión final para nada irrelevante: ¿quién tiene que ocuparse de la liturgia? Si nos atenemos al dictado conciliar, parece que son los clásicos expertos, en particular, las fatídicas comisiones sobre las cuales es oportuno pararse un instante otorgándoles la debida atención y repensarlas. Las comisiones invaden y ocupan ya casi todos los espacios del vivir colectivo. Se han convertido en una costumbre social: cuando no se sabe cómo resolver un problema, se nombra una comisión. De este modo, la conciencia comunitaria y personal de los responsables es acallada y se engaña a sí misma pensando que la cuestión está prácticamente resuelta. Pululan tantas comisiones que toda la vida parece estar comisionada, los problemas y las soluciones a menudo también, de manera que ni siquiera las proverbiales calendas griegas han tenido la suerte de ver algún resultado tangible y apreciable de la somnolienta actividad de comisiones altisonantes. Salvo, naturalmente, ¡loables excepciones! Y no solo eso, las comisiones son a menudo estructuras blindadas,

los nombres de sus miembros suelen ser siempre los mismos, que son solo aquellos que desde siempre y para siempre forman parte de los sagaces seminaristas o de los activos miembros del consejo diocesano de Acción Católica. Estos, considerados ya como venerados patriarcas, han dedicado su vida a sentenciar en el hiperuranio, pero quizá nunca a «mancharse las manos», es decir, a ver/juzgar/actuar en los reales campos de batalla. Sí, lo admito, corro el riesgo de resultar un poco polémico. Por lo demás, me siento bien acompañado por lo que alguien mucho más acreditado que yo dijo:

La inculturación debe implicar a todo el pueblo de Dios, no solo a algunos expertos, ya que se sabe que el pueblo reflexiona sobre el genuino sentido de la fe que nunca conviene perder de vista. Esta inculturación debe ser dirigida y estimulada, pero no forzada, para no suscitar reacciones negativas en los cristianos: debe ser expresión de la vida comunitaria, es decir, debe madurar en el seno de la comunidad, y no ser fruto exclusivo de investigaciones eruditas» (JUAN PABLO II, *Redemptoris missio*, 54).

Estas son las razones magisteriales por las que siento una cierta alergia por las comisiones, o mejor, por la manera en que se conciben y se conducen normalmente. Creo que se han de repensar para conseguir una auténtica funcionalidad. Después de haber tenido esta preciosa oportunidad de decir en voz alta un pensamiento recóndito, aprovecho la ocasión para expresar mi pena por mostrar lo que no funciona y, sobre todo, por formular el deseo de que algo pueda funcionar mejor.

Evidentemente, no tengo recetas milagrosas que proponer y no soy enemigo a ultranza de los grupos de expertos —a los que pertenezco sin méritos particulares— porque están llamados a trabajar por el bien de todos. Es más, ¡sean bienvenidos! Con tal de que el bien de todos no sea decretado únicamente por algún legislador, sino también por todos esos «expertos» que tienen una verdadera experiencia de fe y amor por Cristo y por la Iglesia, como indica espléndidamente uno de los textos litúrgicos más intensos y expresivos: «Expertus potest credere quid sit Jesum diligere» («solo el experto puede creer lo que es amar a Jesús») [himno «Jesu dulcis memoria», en *Liber usualis*, Solesmes 1961,

452])). Con ellos sí es necesario una relación de diálogo y también una relación dialéctica, ¿por qué no? Quizá no con todos —sería utópico—, pero sí al menos con muchos de ellos que tienen sinceramente algo que decir y tanto corazón con que ofrecer su contribución. Así vería bien una comisión: abierta a muchas voces y contribuciones de carácter y corazón amplios de manera que su trabajo, si se hiciera así, llevaría a superar y vencer una cierta aridez de gestos y textos. Con este presupuesto podemos leer el dictado conciliar de SC 44-46 sobre el que hay poco que comentar. Como mucho se puede formular el deseo de que esas comisiones no tengan una forma exclusiva, sino inclusiva.

2. Comisiones sí, pero no compartimentos estancos

Siempre a propósito de una ampliación de miras, tema cardinal del Concilio Vaticano II, encuentro difícilmente comprensible concebir todavía hoy la realidad del culto diferenciada en tres compartimentos estancos como «liturgia», «música» y «arte». Quien se dedica a la liturgia no puede prescindir del gran acto de culto que es armonía —una de las características de Dios— y arte, celebración altísima de las *magnalia Dei*. Testigo autorizado de esta conciencia holística es el entonces cardenal Joseph Ratzinger que, en el discurso pronunciado en el *Meeting* de Rimini de 2002 aportó este testimonio personal:

Sigue siendo una experiencia inolvidable para mí el concierto de Bach dirigido por Leonard Bernstein en Múnich, tras la prematura muerte de Karl Richter. Estaba sentado al lado del obispo evangélico Hanselmann. Cuando se apagó triunfalmente la última nota de una de las grandes cantatas del solista Thomas, nos miramos espontáneamente el uno al otro y con la misma espontaneidad dijimos: «Los que hayan escuchado esta música saben que la fe es verdadera». En esa música se percibía una fuerza extraordinaria de realidad presente, que suscitaba, no mediante deducciones, sino a través del impacto del corazón, la evidencia de que aquello no podía surgir de la nada; solo podía nacer gracias a la fuerza de la verdad, que se actualiza en la inspiración del compositor.

La connotación de la música es genuinamente religiosa y encuentra en el canto gregoriano una de las cimas nunca superadas por ser insuperable.

Cómo no recordar que el *locus iste* donde se celebra y se alaba es normalmente una joya artística, fruto de lo que Pablo VI describía en su famosa *Homilía en la misa de los artistas*, celebrada en la Capilla Sixtina el 7 de mayo de 1964:

En esta operación que trasvasa el mundo invisible a fórmulas accesibles, inteligibles, vosotros sois maestros. Es vuestra tarea, vuestra misión; vuestro arte consiste precisamente en recoger del cielo del espíritu sus tesoros y revestirlos de palabras, de colores, de formas, de accesibilidad. Y no es solamente una accesibilidad como puede ser la del maestro de lógica, o de matemáticas, que hace comprensibles los tesoros del mundo inaccesible a las facultades cognoscitivas de los sentidos y a nuestra percepción inmediata de las cosas. Vosotros también tenéis esta prerrogativa por el hecho mismo de hacer accesible y comprensible el mundo del espíritu, conservando a este mundo su inefabilidad, el sentido de su transcendencia, su ambiente de misterio, la necesidad de conjuntarlo al mismo tiempo con la facilidad y con el esfuerzo [...]. Y si nos faltara vuestra ayuda, el ministerio sería balbuceante e incierto y tendría que hacer un esfuerzo, diríamos, para hacerse artístico, o mejor para hacerse profético. Para alcanzar la fuerza de la expresión lírica de la belleza intuitiva necesitaría hacer coincidir el sacerdocio con el arte.

Por lo tanto, siervas de la liturgia son la armonía y esta profesión de fe *in actu* que es el arte en sí en sus distintas formas. La arquitectura es celebración de Dios. En una de mis iglesias, única en el mundo por determinados aspectos, uno de los célebres arquitectos del siglo XVIII, Antonio Galli da Bibbiena, realizó una serie de bóvedas perforadas en la mampostería, contenidas en una doble y triple cúpula, gracias a las cuales se puede explicar a los visitantes qué es la fe: ver no con inmediatez, sino con certeza porque el paraíso se entrevé en la pintura al fresco, aunque no en todos sus detalles. El arquitecto llamaba a este genial artificio «las perspectivas celestes». La escultura es celebración de Dios: hablaba de ello en términos teológicos uno de los doctores de la Iglesia:

La misma idea, pero aplicada a la esfera antropológica, se halla ya en san Buenaventura, quien explica el camino por el cual el hombre llega a ser él mismo, estableciendo una comparación con el tallista de imágenes, es decir, el escultor. El escultor no hace algo, dice el gran teólogo franciscano. Su obra es, en cambio, una *ablatio*: consiste en eliminar, en tallar lo que es inauténtico. De esta forma, mediante la *ablatio*, sale a la superficie la *nobilis forma*, o sea la figura preciosa. Así también el hombre, para que resplandezca en él la imagen de Dios, debe acoger principalmente la purificación por medio de la cual el escultor, es decir, Dios, le libera de todas las escorias que oscurecen el espacio auténtico de su ser y que le hacen parecer como un bloque de piedra bruto, cuando, por el contrario, habita en él la forma divina (J. RATZINGER, «Una compañía siempre reformable». Meeting de Rímini, 1990: *Communio* 13/2 [1991] 154-172).

La pintura y todas las llamadas «artes menores» (que no tienen nada de menor) son celebración de Dios: nuestras iglesias y museos desbordan de maravillosos «iconos» que se revelan para los fieles y para los visitantes, incluso para los más distraídos, como auténticas ventanas al Misterio representado, con la misma veneración que la Iglesia tributa al santísimo Sacramento. El arte se ha desarrollado y conocemos las vetas que ha alcanzado en el esfuerzo de narrar el misterio, de hacerlo visible, palpable, accesible, comunicable. H. G. Gadamer está convencido de que, en la experiencia estética, el arte se hace vehículo para encontrar y gustar la verdad. Este encuentro con la verdad nunca es un acontecimiento inerte ni inocuo: «En la experiencia del arte vemos realizarse una experiencia que modifica realmente a quien la hace» (H. G. GADAMER, *Verità e modo*, Bompiani 1997, 112). En la obra de arte, la verdad de la realidad encuentra una proclamación singular que la experiencia común nunca puede expresar de ese modo tan elevado. La verdad que se revela estéticamente no es menos verdadera, al contrario, lo es más que la realidad adquirida empíricamente. La obra de arte se hace más real que la realidad porque no hay forma ni imagen de ella, es inteligible en su máximo grado de comprensión por estar libre de lo factual y de lo particular de las cosas cotidianas. Lo real hecho forma artística habla de lo real, no solo lo parece, sino que lo es.

3. La Iglesia necesita una nueva generación de «liturgistas»

Por tanto, el verdadero liturgista es también músico y artista, como también el verdadero músico es liturgista además de artista, y el verdadero artista es ministro de la gloria divina y cantor de la belleza suprema. Soy muy consciente de que no todas las pequeñas realidades (a veces ni siquiera las más grandes) disponen de una pluralidad de personas tan poliédricas, pero también es verdad que la Iglesia en sus 2 000 años de historia ha invertido siempre en la educación y la preparación de personas competentes. La carencia actual de estas figuras denuncia un déficit eclesial: quizá nos hemos concentrado en otras cuestiones importantes, necesarias y muy loables, pero se ha descuidado valorar el momento de la celebración como *culmen et fons* (SC 10) de toda la experiencia creyente. Y una cosa no excluye la otra. Humanamente hablando, parece un derroche el ungüento de «perfume de nardo, auténtico y costoso» vertido sobre los pies de Jesús en casa de María en Betania, pero el Hijo de Dios elogió este gesto litúrgico de amor hacia él (cf. Jn 12,1-11). Para los pobres que siempre están con nosotros, no faltan en la Iglesia recursos humanos y económicos con lo que se puede y se debe garantizar su dignidad y humanidad. Del mismo modo, otros recursos de personas y medios pueden ser utilizados para el culto de Dios gracias al cual la salvación alcanza al hombre, a todos y a cada uno. La Iglesia necesita una nueva y extensa generación de «liturgistas», incluso de los que carecen de títulos académicos porque lo son no por profesión, sino por fe y amor. Unidos a los liturgistas por vocación y competencias, pueden aportar una gran contribución a la Iglesia.

Para aclarar mejor mi pensamiento sobre esta cuestión y para evitar desagradables equívocos con amigos y colegas sobre el papel que las comisiones litúrgicas están llamadas a desarrollar dentro de las comunidades parroquiales, diocesanas y de la Iglesia universal, creo poder describir su función mediante una analogía: los coros en la liturgia. Estos no han de fagocitar la asamblea impidiendo que esta cante un solo amén. Al contrario, han de promover el canto de toda la asamblea mediante una sabia dosificación de las partes corales, solistas y a capela. El culto puede ser

muy expresivo y fructífero si concilia todos estos aspectos. Así, las comisiones no deben fagocitar las comunidades cristianas con propuestas separadas de la vida y la fe del pueblo de Dios, impidiendo a la comunidad ser *vox populi, vox Dei*. Al contrario, las comisiones han de trabajar sinérgicamente con toda la comunidad y promover la educación litúrgica y el compromiso ante la celebración de toda la comunidad y de todas las comunidades, también mediante un sabio y necesario discernimiento que es carisma ante todo del obispo y, por consiguiente, de todos sus colaboradores corresponsables en la dirección de la pastoral eclesial, es decir, de la Iglesia en su conjunto, y que permite custodiar lo que es bueno y abandonar lo que no lo es. Puede ser muy expresivo y fructífero el culto que surge de la conciliación de todos los aspectos y de un camino de fe compartido y educativo.

No quiero ni siquiera tomar en consideración la funesta hipótesis de personas incompetentes o ideológicamente cerradas que pueden causar que se corra el riesgo de que puntos de vista como poco discutibles se apoderen furtivamente de esas comisiones e impongan, inflijan, a las comunidades un tipo de celebración, soporte, propuesta, ruta, ritualidad o música litúrgica que esté fuera del mínimo sentido común y, sobre todo, del recto sentir de la fe. Es evidente que las reacciones de signo netamente opuesto reivindican la misma *libertas operandi*, aun sabiendo que a veces encuentran vetos inmotivados incluso estando plenamente en el surco de la tradición de la Iglesia. Nos preguntamos honestamente el porqué de pesos y medidas diversas y no equitativas. El arte del discernimiento, propio del obispo y de toda la Iglesia, encuentra en esta materia uno de sus ejercicios privilegiados.

EPÍLOGO

El título del que hemos partido dejaba entrever amplísimos campos de exploración, discusión y propuestas. El señalar los nn. 40-46 de la *Sacrosanctum Concilium* como referencia donde concentrar la atención y como lugar donde moverse, ha delimitado algo el área donde manejarse. Por respeto al texto que se quería dar a conocer, he intentado no sobrepasar la zona

off limits por estar reservada a otros exploradores. Pido perdón si en algún momento la he traspasado, aseguro que no es mi intención convertirme en un prevaricador. Pero querría desear que estas sencillas anotaciones —así me lo ha pedido la redacción— puedan llegar al corazón de quien se ocupa de la liturgia en las comunidades parroquiales e iniciar un estudio, un debate y un entusiasmo renovados sobre el tema de la liturgia para vivirla en la parroquia como *culmen et fons* (SC 10) de la vida cristiana, como momento de epifanía por excelencia y por antonomasia del ser Iglesia, como ocasión especial para vivir la espiritualidad litúrgica que es base y meta de cualquier otra espiritualidad, sacerdotal, religiosa y laica.

La liturgia en la parroquia, sobre todo en los tres momentos *princeps*, es decir, el «año», el «día» y la «cena» del Señor, es el primero y principal camino de fe del creyente y la Iglesia, es el momento en el que, proclamando con fe y amor nuestro *eukaristein*, la acción de gracias, gritamos en la esperanza «Maranathà» al esposo que viene para que esté con nosotros todos los días hasta el fin del mundo y al que podemos abrazar como Maestro y seguir como Señor en la liturgia.

CUADERNO 9

EL MISTERIO EUCARÍSTICO
(SC 47-58)

FULVIA MARIA SIENI

INTRODUCCIÓN

Los ritos son necesarios. —«¿Qué es un rito?», dijo el principito. —«Es también algo también demasiado olvidado», dijo el zorro. «Es lo que hace que un día sea diferente de los otros días: una hora, de las otras horas» (A. DE SAINT-EXUPÉRY, *El Principito*, Madrid ¹⁶1980, 84).

El zorro tiene razón: los ritos, lejos de ser costumbres acomodaticias que roban personalidad a los individuos homologándolos a la masa, con su medición temporal, sucesiva y rítmica, hacen que el tiempo se haga habitable del mismo modo que lo hacen la casa y los objetos con el espacio (cf. BYUNG-CHUL HAN, *La scomparsa dei riti*, Milán 2021); nos enseñan una pertenencia vital y nos arrancan del letal aislamiento.

El término de «rito» indica un conjunto de normas que describen la modalidad en la que se ha de desenvolver una ceremonia, una costumbre o un culto religioso. En un sentido analógico, podemos decir que el rito marca el ritmo, da el tempo y la respiración a la sucesión de acontecimientos singularmente simbólicos que caracterizan una celebración colectiva, compartida y participada. Este cuaderno que tienes en las manos quiere hablarte de un rito, es más, de un conjunto de ritos que vivimos en el «misterio eucarístico» o la misa, si queremos usar un término más sencillo y quizá más conocido para ti.

Según las intenciones de los editores de esta colección, se pretende releer los grandes textos de las constituciones del Concilio Vaticano II para involucrar de manera especial a las jóve-

nes generaciones. Quien escribe es una monja agustina de vida contemplativa que vive en la comunidad del monasterio de los Cuatro Santos Coronados de Roma.

Imagino que tu interés por la lectura esté calando poco a poco: una monja de clausura que habla de la misa, ¿qué puede tener que ver con tu experiencia de joven que —suponemos, si tienes en tus manos este texto— se está interrogando sobre su propia vida de fe y quizá también sobre su propia vocación?

Las páginas que leerás no quieren enseñarte una teoría sobre el misterio eucarístico, no serán una introducción a modo de curso de teología litúrgica, sino que quieren conducirte en un recorrido que pretende ofrecer algunas provocaciones que esperemos que sean capaces de mostrarte que la misa —o la celebración eucarística— toca las cuerdas más íntimas del corazón y nutre la vida en profundidad.

Es verdad que a veces la participación en la eucaristía puede ser una experiencia aburrida, el lenguaje que se habla no es de fácil comprensión, el tiempo transcurre lentamente y las palabras parecen resonar como distantes de las cuestiones y los problemas concretos de nuestra existencia. Y, sin embargo, excavando en el texto, ofreciendo simplemente un poco de confianza a lo que acontece, es posible sentir y experimentar la fuerza y la eficacia de la vida de Jesús mediante la eucaristía.

Te propongo una ruta a través de ocho epígrafes que quieren llevarte de algún modo a los principales momentos del desarrollo de la celebración; pueden ser leídos también a partir de lo que te parezca más interesante o curioso. Son breves reflexiones para darte tiempo a profundizar, dejándote quizá acompañar por un sacerdote, una consagrada o una persona de fe que te pueda ayudar. Repasando los títulos y quizá hojeando las páginas, algunos argumentos te parecerán que no tienen nada que ver con la eucaristía; el reto que quiero asumir contigo es el de mostrar que el misterio eucarístico no se refiere a otro plano distinto del de la vida. Ir a misa, se imagina demasiado a menudo como un paréntesis de vida «espiritual» en medio de la vida cotidiana. Sin embargo, desde el momento en que el Verbo se hizo carne y nos lo dio a conocer, sabemos que la vida del Espíritu fluye continuamente y sin interrupciones en la vida de mujeres y hombres.

Nosotros vamos siempre con prisa, por lo que corremos el riesgo de permanecer en la superficie de las cosas; necesitamos un tiempo para pararnos, hacer juntos una pausa, acercarnos también a la lentitud de la vida, la fecundidad y el crecimiento. Necesitamos regalarnos el tiempo de las relaciones importantes, la amistad, el amor, el perdón. Confío al Señor el precioso tiempo que vas a ofrecer a estas sencillas páginas segura de que él sabrá servirse de ellas junto contigo para regalarte lo que necesitas.

I. LENGUAJE

He perdido las palabras / Las tenía aquí hace un momento / Tenía que decir cosas / Cosas que sabes / Que te debía / Que te debería / He perdido las palabras / Puede ser que lo que haya perdido sean solo mis mentiras / Se han escondido bien / Pero quizá / Sencillamente / No eran mías (L. LIGABUE, Canción «Ho perso le parole» [1998]).

«Es como asistir a la proyección de una película en lengua extranjera incomprensible y sin subtítulos, y para colmo, sin sofá, sino en incómodos bancos de madera [...] y en la sala solo hay adultos que no muestran ningún tipo de interés»: estas son las consideraciones de una chica que quiso compartir con mucha franqueza tras haber participado —por decirlo de algún modo— bajo coacción a la misa de la primera comunión de un primo más pequeño.

Los jóvenes participantes a la reunión presinodal de marzo de 2018 escribieron en el documento final: «Se puede asistir, participar e irse de la misa sin experimentar ningún sentido de comunidad o familia como cuerpo de Cristo» (SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Reunión presinodal* [19/24-3-2018] 7) y en la exhortación apostólica postsinodal *Christus vivit* el papa Francisco observa: «En diversos contextos los jóvenes católicos piden propuestas de oración y momentos sacramentales que incluyan su vida cotidiana en una liturgia fresca, auténtica y alegre» (n. 224).

Pero la cuestión no atañe únicamente a los jóvenes: hace ya algunos años causó gran revuelo y algo de hilaridad un cartel pegado por un párroco en la iglesia de San Erasmo, en una de las peque-

ñas islas de la laguna de Venecia: «La misa ha sido cancelada por ausencia de fieles». El Istituto Nazionale di Statistica indica que, en Italia, entre los jóvenes de 20 a 24 años, solo un 13,3 % declara ir a misa al menos una vez a la semana, frente al 33,3 % que declara que no va nunca; estas informaciones son de antes de la epidemia del covid-19. Podemos imaginar perfectamente que la tendencia producida también en las estadísticas siguientes muestre un aumento en la no asistencia.

Quien escribe no está interesada en los números y estadísticas porque considera que toda la aventura de la Iglesia empezó con doce personas no cualificadas, casi todas demasiado jóvenes, que actuaron en virtud de la llamada de amistad por parte del Señor Jesucristo. Además, los datos aparecen como una fotografía desenfocada y han de redefinirse, integrarse, interpretarse y entenderse dentro de un ambiente multidimensional en el cual solo dos de las coordenadas conciernen las dimensiones del tiempo y el espacio y muchas otras son las variables que hay que considerar. Si se leen de manera no circunstancial, los datos ofrecen solo algunas indicaciones, quizá no banales, pero tampoco exhaustivas.

Mientras la curva estadística progresa, muchos de los términos utilizados por la liturgia y que forman parte de la tradición —como misterio, misa, Salvador, sacrificio, eucaristía, cruz, Iglesia, memorial, resurrección, sacramento, signo, vínculo, convite, gracia, gloria... (cf. SC 47)— no son ya claros; en la mejor de las hipótesis, se perciben como insignificantes y ausentes del vocabulario común y sobre todo juvenil; en la peor, se vuelven ambiguos, alejándose radicalmente del significado original y primitivo. Y a veces se absolutizan y se instrumentalizan. En cualquier caso, no se trata solo de palabras y la cuestión no atañe únicamente a las nuevas generaciones: lo que parece que se ha hecho incomprensible es el conjunto del lenguaje litúrgico, esencialmente simbólico, cuya sintaxis está compuesta por una gramática compleja vinculada con el lugar en el que se celebra, el vestuario de quien participa, los gestos que se realizan y los paramentos, objetos y perfumes que querrían contextualizar y enriquecer nuestras celebraciones: «El hombre moderno es analfabeto, ya no sabe leer los símbolos, apenas conoce de su existencia» (FRANCISCO, *Desiderio desideravi* [29-6-2022] 44).

1. Incomprensiones

Si vais un domingo a misa —escribe el padre dominico Timothy Radcliffe, actual maestro de la Orden de los Predicadores, en una publicación reciente— veréis cosas extrañas, distantes de las costumbres de la sociedad laica. Encontraréis personas que desfilan con trajes extraños, quizá alguno también con un gracioso gorro en punta. Los pantalones serán la excepción también para los hombres. Os llamarán la atención determinados gestos de los presentes: inclinaciones, genuflexiones, e incluso postraciones. Las insólitas coreografías de la liturgia fascinan a algunos que entran en éxtasis cuando un cardenal no se resiste a la tentación de ponerse una gran capa (T. RADCLIFFE, *Accendere l'immaginazioni. Essere vivi in Dio*, Verona 2021, 406).

Estas consideraciones de apariencia un poco cáustica y no carente de ironía son, para ser sinceros, la introducción de un profundo capítulo bien articulado que escribe el autor sobre la liturgia y sus significados. En este momento, nos ayudan a volver a encender —como es la intención de esta colección— la curiosidad y el interés sobre todo lo que el Concilio Ecuménico Vaticano II gustaba definir en su constitución *Sacrosanctum Concilium* (1963) como «cumbre y fuente de la vida cristiana» (SC 10): la celebración del misterio eucarístico.

Es interesante indagar, procediendo por asociación de ideas, en el conocimiento actual de los significados de palabras que nosotros en la Iglesia damos por descontado. Puede resultar un óptimo ejercicio de realidad preguntar hoy a jóvenes y menos jóvenes, creyentes o no, lo que entienden por «misterio eucarístico», qué imágenes y qué emociones se encienden en su mente y aceptar como sinceras las respuestas más variadas.

En este juego, quizá el nombre más asociado a la palabra de «misterio» podría ser Harry Potter, y la emoción más difundida pintada con la gama de tonalidades que varían entre la curiosidad y el temor. Las respuestas podrían atravesar mitos y leyendas, volver a evocar escenarios de fantasía y aventuras como en el ciclo de las leyendas medievales de la búsqueda del santo Grial.

2. Celebración

Para poder hablar todavía de la misa en los términos de «misterio eucarístico» o «celebración eucarística» que, de por sí, es la forma más bella de oración que vive la Iglesia, será útil y necesario rehabilitar sus lenguajes para que se comprendan y sean practicados por todos. En efecto, una lengua que ya no se entiende es una lengua agonizante: si deja de ser practicada, muere, mientras vivos están todavía los que escuchan, hablan, desean entender y siguen siendo para nosotros los destinatarios del lenguaje de la celebración. Se trata, por tanto, de volver a dar significado a las palabras o, mejor, de recordar su significado y restaurarlo: *ri-cor-dare*, «dar-de nuevo-al corazón» el sentido de lo que se vive, conscientes de que los significados evolucionan y crecen junto a quien los comprende y los transmite.

Así, «celebrar» —según cualquier diccionario— significa «alabar», «exaltar», «glorificar» algo o a alguien, «festejar» con ceremonias y siempre se ha referido a actos que tienen un carácter de solemnidad. Eucaristía también es una palabra que tiene su origen en el griego y significa: «reconocimiento, acción de gracias».

Celebrar la eucaristía es celebrar una acción de gracias, una ocasión alegre para dar gracias de modo solemne. Es lo que hizo Jesús en su última cena con los discípulos: «En la noche en que iba a ser entregado, tomó pan y, pronunciando la Acción de Gracias, lo partió y dijo: “Esto es mi cuerpo, que se entrega por vosotros. Haced esto en memoria mía”. Lo mismo hizo con el cáliz, después de cenar, diciendo: “Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre; haced esto cada vez que lo bebáis, en memoria mía”» (1 Cor 11,23-25).

3. Misterio

«Misterio» es la palabra más compleja. En el lenguaje común, su significado reenvía a lo que está parcialmente cerrado a la comprensión o las normales posibilidades intuitivas y cognoscitivas del intelecto humano y provoca una reacción de incertidumbre no necesariamente ansiosa y a veces carente de fascinación.

En el lenguaje de la fe —que nace del lenguaje común— se entiende por «misterio» una verdad que, si bien no puede ser totalmente explicada ni entendida, es al mismo tiempo una realidad en la que se puede entrar, puede ser explorada y en la que se puede participar: el misterio puede ser habitado.

Me vienen a la mente los dibujos que me regalaban mis sobrinos cuando eran pequeños: misteriosos desastres coloreados, palabras escritas al revés, títulos improbables... Pero esos dibujos dejaban transparentar todo de ellos: su forma de mirar la realidad, su pasión, sus emociones y su amor por mí. Los recibía y conservaba como tesoros, los alababa y aplaudía como una maravillosa expresión de profundísimo cariño, esas pequeñas obras de arte no serán nunca expuestas en un museo de arte (¡todos lo merecerían!); pero contienen no solo el misterio inexplicable de la vida de quienes los pintaron, sino también la misma relación que se manifiesta en el ser dados; en esos folios de papel no se expresa solo el don y el donante, sino también la preciosidad de quien lo recibe y es este entramado el que los hace importantes.

Por lo tanto, el «misterio» eucarístico —la eucaristía como cuerpo y sangre del Señor y la celebración de la misa— se nos presenta como una puerta que nos permite en la fe entrar en los gestos de Jesús, en su oración, sus sentimientos; nos permite habitar la vida de Dios, la comunión de la Trinidad; nos permite participar «misteriosamente» a su don acogiéndolo simplemente de sus manos, sin poder poner las nuestras que lo reducirían a algo menor de lo que es: el mismo Jesús.

II. BUENOS Y MALOS

He probado a vivir contigo / Y he descubierto que es perfecto / Si te miro a los ojos / Sin fingir nada / Sin cambiar nada / Así estoy ahora aquí / Pero tú sabes que no es un regreso / Porque siempre somos nosotros / El primer día cada vez (M. MENGONI, Canción «Onde» [2017]).

Durante la recreación de la tarde, sobre todo en invierno, tenemos la costumbre de jugar en la comunidad. Y se sabe que el

juego revela buena parte de nuestro modo de ser y participar en la vida. Una tarde, jugando al famoso «nombre, apellido, cosa, ciudad...», una joven, que había entrado hacía poco en el monasterio, estaba sentada al lado de una hermana un poco más mayor. A cada ronda, la postulante apuntaba con cuidado en el margen de la hoja los puntos acumulados mientras, quizá por pereza, la monja más mayor no lo hacía. El hecho debió de molestar a la joven porque le preguntó: «¿Pero no cuentas los puntos?». Y ella, con una sencillez impactante, le respondió: «¡Ya lo he ganado todo!». Evidentemente, la monja mayor no se refería al pasatiempo en cuestión, sino a la vida. Este apunte es para nosotros interesante.

1. Competición

Desde el principio de su narración, la Escritura pone de manifiesto una característica que parece que hunde sus raíces en las cuerdas del ánimo humano: desde que Adán y Eva se ponen a litigar con Dios, desde que Caín y Abel manifiestan en escena la primera lucha entre hermanos, también nosotros nos movemos por competición y rivalidad, convencidos que nada se nos dará gratuitamente. Es cierto que a menudo pensamos que todo se tiene que merecer y conquistar en detrimento de los demás.

No es difícil crecer bajo la estela de la competición en el peor sentido del término si nos ponemos bajo una mirada de juicio, si nos vemos observados continuamente. El cuerpo, el estilo de vida, las relaciones, la manera de vestir... todo en nosotros es sometido a un juicio implacable —a menudo sumario e injusto— del cual resulta difícil sustraerse.

De este modo, nos agotamos creyendo que la vida puede darnos también regalos, cosas que no nos merecemos y de los cuales podemos disfrutar, que no hemos conseguido como premio por un concurso, que no hemos pagado nosotros —quizá lo ha hecho alguien que nos ha precedido— pero que pueblan y enriquecen nuestra existencia.

Estar forzados a competir siempre tiene un precio muy alto que paga sobre todo quien no sabe que es amado, quien no se siente amado por nadie. Induce a creer que la propia vida solo

vale en relación con la aprobación de los demás y que la propia identidad se funda únicamente sobre el juicio de los demás.

El querer conquistar estima y aprecio demostrándose a sí mismo y a los demás que, por ejemplo, se es valiente y desenvuelto en condiciones de grave peligro, encuentra en la actualidad una amplísima difusión en especial entre los niños y los adolescentes y se alimenta por el gran altavoz de las redes sociales. Los llamados *challenge*, los retos en línea, llenan las redes y pretenden prometer y producir una popularidad y visibilidad que no son comparables con la vida real. De este modo, jóvenes y jovencísimos se filman o se dejan grabar mientras se someten a pruebas extremas de improbable éxito. Resistir a una improvisada ducha de agua helada —el *Ice Bucket Challenge* iniciado en 2014— puede parecer incluso divertido; pero la desgraciadamente famosa *Blue Whale* —un reto de cincuenta días de pruebas dolorosas con autolesiones que han llevado a algunos hasta el suicidio— es solo una de las trágicas evidencias de esa antigua vorágine que sigue deglutiendo la vida: la necesidad de demostrar la propia existencia, la propia valía, el ser mejor que los demás, el gustar para merecer ser amado.

2. Don

En cambio, en el Cantar de los Cantares resuena con suavidad y, al mismo tiempo, con gran asertividad, la expresión colocada en los labios del cantor sagrado: «Quien quisiera comprar el amor con todas las riquezas de su casa, sería sumamente despreciable» (Cant 8,7). Esto es así porque el amor no se compra, no se puede adquirir, no se mercadea, por definición es gratuito, es don, prescinde de méritos, riquezas, pobreza, conquistas y pérdidas de lo que eres y de lo maravilloso que eres. El amor no se merece: se recibe y se da con sencillez, desinteresadamente.

Para el Evangelio, a diferencia de todo lo que solemos pensar, el mundo no está dividido en buenos y malos, en capaces e incapaces, en valientes y pusilánimes, sino que está habitado por hijos de Dios, por hermanos y hermanas, invitados todos a participar de la alegría del Señor (cf. Mt 25,23): «El mundo —ha enseñado recientemente el papa Francisco— todavía no lo sabe, pero todos

están invitados al banquete de bodas del Cordero (Ap 19,9). Nadie se ganó el puesto en esa Cena, todos fueron invitados, o, mejor dicho, atraídos por el deseo ardiente que Jesús tiene de comer esa Pascua con ellos» (cf. FRANCISCO, *Desiderio desideravi*, 4-5).

Así, entrar en una iglesia para participar en la celebración de la eucaristía es para todos: la entrada es libre, no está reservada a los «sin pecado», a los puros, a quienes son dignos o creen serlo engañándose a sí mismos. La celebración de la misa es abierta: hay allí una comunidad que se reúne y escucha junta la Palabra de Dios, que reza e intercede preocupándose por todas las necesidades de la Iglesia para presentarlas al Señor.

Hay espacio en la celebración para la reconciliación entre hermanos, hay un tiempo para pedir perdón y un tiempo para perdonarse recíprocamente, para rezar juntos en el padrenuestro, la oración que el Señor nos ha enseñado; y somos invitados a la comunión: a compartir el único cuerpo de Cristo. Todos nosotros «nacemos de un acto de amor, vivimos para amar y ser amados» (venerable Chiara Corbella) y la Iglesia celebra en la eucaristía el amor de Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, que es para todos y para cada uno. Cada palabra, cada oración, cada intención expresada durante la liturgia eucarística son signo y eco de este amor y quieren preparar nuestra mirada a la contemplación de ese acto de amor que nos ha hecho nacer y nos hace renacer cada día: la pasión, muerte y resurrección de Jesús por nosotros. La celebración eucarística es «sencillamente» eso, «sencilla», que no significa banal, sino esencial.

III. HAMBRE

¿Qué quiere decir exactamente vivir, morir, / crecer y cambiar? / Siempre tengo hambre / Me lo dices casi siempre / Pienso demasiado, no puedo evitarlo / ¿Qué es concretamente la vida, la muerte, / el tiempo y la felicidad? / Siempre tengo hambre / Hambre es el miedo al futuro / Hambre es cuando ya no estás seguro, / Hambre es la voluntad de sentirme vivo / Hambre es la sorpresa de que todo va mejor / Siempre tengo hambre / Yo siempre tengo hambre / Sí, siempre tengo hambre (STREET CLERKS, Canción «Ho fame» [2019]).

Ya han transcurrido varios años desde que un millón de jóvenes participantes de la Jornada Mundial de la Juventud en el año jubilar de 2000 escucharon de la trémula pero potente voz de Juan Pablo II unas palabras de extraordinaria luz y belleza:

En realidad, es a Jesús a quien buscáis cuando soñáis la felicidad; es él quien os espera cuando no os satisface nada de lo que encontráis; es él la belleza que tanto os atrae; es él quien os provoca con esa sed de radicalidad que no os permite dejaros llevar del conformismo; es él quien os empuja a dejar las máscaras que falsean la vida; es él quien os lee en el corazón las decisiones más auténticas que otros querrían sofocar. Es Jesús el que suscita en vosotros el deseo de hacer de vuestra vida algo grande, la voluntad de seguir un ideal, el rechazo a dejaros atrapar por la mediocridad, la valentía de comprometeros con humildad y perseverancia para mejoraros a vosotros mismos y a la sociedad, haciéndola más humana y fraterna (JUAN PABLO II, *Vigilia de oración con ocasión de la XV Jornada Mundial de la Juventud* [19-8-2000]).

Estas palabras tan importantes, confirmadas por la convicción y la firmeza de un hombre ya debilitado por la edad y con una salud frágil, tienen el gusto de la autenticidad y siguen revelándonos todavía lo que nos habita de verdad y profundamente: el deseo de felicidad, de plenitud.

1. **Deseos**

La propia vida pide fecundidad, abre al futuro, impulsa a invertir cada día energías y recursos para llevar belleza y bondad. También dan testimonio de ello las filas de personas, más o menos adultas que se forman de madrugada a la entrada de tiendas que prometen la venta del último modelo de zapatos o de móvil de última generación: nuestros deseos son capaces de movernos, de realizar cosas impensables, nuestra hambre nos atrae hacia lo que ansiamos y por lo que estamos dispuestos a gastar energías, tiempo y dinero para saciarnos. O al menos así lo creemos.

Porque a menudo, ese hambre que imaginamos saciar continúa; ese objeto que estamos convencidos de que es capaz de

satisfacernos no tiene ese poder y resulta efímero casi de inmediato, poco nutritivo, si acaso capaz de ampliar todavía más nuestra frustración. No nos cuesta reconocerlo como un ídolo, pero aprendemos que, como todos los ídolos, promete lo que no mantiene. ¿Cómo es posible? Siempre nos ha sorprendido la pregunta planteada por el profeta Isaías: «¿Por qué gastar dinero en lo que no alimenta y el salario en lo que no da hartura?» (Is 55,2).

No es tan sencillo entrar en contacto con los deseos auténticos del corazón; sobre todo, es difícil saber lo que queremos, lo que queremos de verdad, y actuar en consecuencia, movernos en la mejor dirección para conseguirlo. También podrá parecer extraño, pero lo que sacia nuestra vida —nos enseña san Juan Pablo II— «¡es Jesús!». «La felicidad que buscáis —insiste Benedicto XVI a los jóvenes reunidos en Colonia para la Jornada Mundial de la Juventud—, la felicidad que tenéis derecho de saborear, tiene un nombre, un rostro: el de Jesús de Nazaret, oculto en la eucaristía. Solo él da plenitud de vida a la humanidad» (BENEDICTO XVI, *Discurso en la fiesta de acogida en el embarcadero del Poller Rheinwiesen (Colonia)* [18-8-2005]).

El verdadero animador de nuestros pensamientos de bien —fecundos y portadores de vida— es el Señor, él es la fuente, el camino y la meta de nuestros deseos (cf. Jn 14,5). Es a él a quien buscamos, aunque a veces sea inconscientemente, en cada íntimo movimiento del corazón: también en el pecado, de manera paradójica, buscamos la felicidad, si bien en el lugar equivocado como un tiro de flecha que no da en el blanco. Lo enseña muy bien san Agustín con la búsqueda de la verdad en su vida: «Al buscarte, Dios mío, busco la vida feliz. Haz que te busque para que viva mi alma, porque mi cuerpo vive de mi alma y mi alma vive de ti» (AGUSTÍN, *Confesiones* X, 20, 29). El *Catecismo de la Iglesia Católica* también nos regala esta hermosa enseñanza: «El deseo de Dios está inscrito en el corazón del hombre, porque el hombre ha sido creado por Dios y para Dios; y Dios no cesa de atraer al hombre hacia sí, y solo en Dios encontrará el hombre la verdad y la dicha que no cesa de buscar» (n. 27).

Pero nosotros, ¿podemos creerlo? Y si fuese verdad, ¿qué camino habría que recorrer? ¿Dónde ir para saciar ese deseo tan radical que está en nosotros? Abrahán, Moisés, David... María,

José... Pedro, Pablo, Agustín, Francisco, Teresa de Calcuta, Juan Pablo II, Chiara Corbella, Carlo Acutis... ¿dónde encontraron a ese Dios que cambió sus vidas y que, junto con ellos, pudo transformar no solo su vida, sino también la historia? ¿Dónde si no en esa misma vida y en esa misma realidad, en su cotidianidad más banal, en la cual si dejaron molestar por Alguien que después reconocieron y llamaron por su nombre: «Señor mío y Dios mío» (Jn 20,28)?

2. **Banquete**

Para nosotros, cada celebración eucarística es una ocasión para reanudar esta relación con el Señor, que se desarrolla totalmente en la realidad, manifestando el verdadero sentido de la encarnación: Dios ha elegido esta carne, ha vivido en la historia, vive y actúa en la historia, y hoy viene a hablar conmigo. Cada vez que participamos en la santa misa se nos ayuda a dar un nombre a nuestra hambre para verla por fin reconocida y escuchada: tenemos hambre de palabras buenas, de sentido y significado, de vida eterna. Estamos hambrientos, deseosos de relaciones auténticas y vitales, de alguien que se preocupe de verdad por nosotros, de alguien que esté pendiente de nosotros.

Esto hace Jesús, que viene a nuestro encuentro con dulzura, en la asombrosa fragilidad de una hostia. Esto hace Jesús, que es pan partido para romper las corazas de nuestro egoísmo. Esto hace Jesús, que se da a sí mismo para indicarnos que solo abriéndonos nos liberamos de los bloqueos interiores, de la parálisis del corazón. El Señor, que se nos ofrece en la sencillez del pan, nos invita también a no malgastar nuestras vidas buscando mil cosas inútiles que crean dependencia y dejan vacío nuestro interior. La eucaristía quita en nosotros el hambre por las cosas y enciende el deseo de servir (FRANCISCO, *Homilía de la solemnidad del Corpus Christi* [14-6-2020]).

La santa misa se asemeja a un banquete al que hemos sido invitados, llamada por ese motivo «convite»: una «mesa» a la que podemos acercarnos precisamente porque estamos necesi-

tados de buena comida. Está preparada la mesa de la Palabra para saciar nuestra necesidad de ser guiados y acompañados en el camino de la vida; está lista la mesa del cuerpo del Señor para saciar el deseo más íntimo de entrar en comunión con él, de formar en él un solo cuerpo con todos los que comen del único pan partido (cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, 1329). Pero atención con no olvidar que «antes de nuestra respuesta a su invitación —mucho antes— está su deseo de nosotros: puede que ni siquiera seamos conscientes de ello, pero cada vez que vamos a misa, el motivo principal es porque nos atrae el deseo que él tiene de nosotros» (FRANCISCO, *Desiderio desideravi*, 6). El Señor está ahí esperando, ¡en cada celebración se manifiesta el encuentro de dos deseos!

IV. SEMILLA

Este relato comienza contigo / Contigo sentada entre mis palabras / Hay un puesto que tengo escondido para ti / Un puesto que está aquí desde siempre / Ya estaba antes de mí y aún está / Se abre ahora para nosotros eternamente (FRANCESCO GABBANI, Canción «Eternamente ora» [2016]).

Cuando era niña, recuerdo particularmente un momento concreto de la misa, poco después del inicio, cuando se nos hacía sentarnos y alguno se iba a leer. Sentada, podía relajarme y dejarme llevar por mis pensamientos durante un tiempo más o menos largo, dependiendo de la duración de las lecturas que a menudo no me apasionaban ni tampoco entendía a causa de todos esos nombres desconocidos y esas frases difíciles... Además, me habían enseñado que en ese momento había de callarse —¡había que hacerlo durante todo el tiempo de la misa!— y hoy pienso que, con toda probabilidad, si ya se hubieran inventado los *smartphones* en los tiempos de mi infancia, habría estado mirándolo con frecuencia en esos momentos que me resultaban tan aburridos.

Pero todo cambiaba cuando el sacerdote se levantaba para leer el Evangelio junto con la asamblea que lo escuchaba. Eso

me gustaba, sus relatos eran interesantes, fascinantes, a veces extraños y provocadores, pero me parecían llenos de autoridad y sencillos al mismo tiempo, lo que hacían que merecieran toda mi confianza.

La historia de Jesús me fascinaba, me llamaba la atención. Imaginaba con facilidad las situaciones narradas, las escenas descritas por Jesús en las parábolas que inventaba, los personajes implicados y los lugares, los paisajes de esos lugares tan lejanos y, sin embargo, tan cercanos. Me gustaba muchísimo la lectura del Evangelio del Domingo de Ramos. Era largo, proclamado por varios lectores con mucha solemnidad y entendía que ese domingo era distinto a los demás; sentía que el Evangelio me llegaba como un relato vivo, lleno de emociones, dramas, golpes de efecto. Pero todavía no era capaz de ir hasta el fondo ni de excavar a través de la Escritura para escuchar la Palabra.

Una tarde, un compañero de la escuela, sabiendo que iba a la parroquia, me dijo irónicamente: «¿Vas a la iglesia, y crees de verdad que todos hemos nacido de Adán y Eva?». Esa pregunta, todavía la recuerdo perfectamente, me puso en crisis.

¿Por qué se lee la Biblia durante la misa? ¿Relatan las Escrituras hechos históricos? Porque, después de haber escuchado las lecturas, respondemos: «Damos gracias a Dios». Si no creemos en sus relatos, ¿sospechamos que lo leído es falso? Sí, mi compañero tenía razón y su razón es verdadera: leer y escuchar la Palabra de Dios debe impactar con nuestra existencia concreta. Si Dios habla a través de ella, debe necesariamente tener algo que decir no solo y no tanto sobre la humanidad en general, sino sobre mí, sobre mi vida, sobre la presente historia —no solo sobre la pasada— y sobre el futuro. Y, sobre todo, debe decir la verdad, lo que vale para la vida.

Nuestra forma de pensamiento occidental nos hace creer a menudo que una historia sea verdadera solo si es relatada en el lenguaje de la crónica, que una realidad sea verdadera solo si es medible y repetible. Lo demás, pensamos, debe ser catalogado entre las fábulas y los cuentos de fantasía que sostenemos que no tienen nada que ver con la realidad de las cosas. Esta convicción corre el riesgo de impedir prestar credibilidad al narrador bíblico y de entrar en contacto con la sabiduría del relato.

El texto que la Iglesia nos entrega es una obra compleja que se formó en poco menos de un milenio y está compuesto por setenta y tres libros —cuarenta y seis del Antiguo Testamento y veintisiete del Nuevo— que constan de más de 31 000 versículos, más de 700 000 palabras y que, aun así, se puede considerar como un único libro.

1. Tejido

Leyendo y escuchando las Escrituras, descubrimos muchos hilos que tejen una trama a través de milenios, en culturas diferentes, en tiempos históricos y lugares geográficos distintos, pero que a través de los textos cuentan la historia de Dios con los hombres. «Texto» viene de «tejer, tejido, trenzado»: a través de estos textos podemos descubrir el trenzado entre la vida de Dios y la vida de los hombres. Por lo tanto, la Biblia puede ser reconocida también como la historia de una relación de un pueblo con su Dios, una historia narrada de mil modos distintos, ya sea mediante la crónica o también por medio de poesías, cantos, lamentos, parábolas y semejanzas.

Durante la celebración eucarística escuchamos por tanto relatos, experiencias, hechos, historias de vidas que se han entretejido con Dios. Por este motivo, la Escritura ha de leerse junto con nuestra vida, tiene que hablar a nuestra vida porque viene de una vida a la que ha hablado Dios. La Biblia no explica una teoría sobre Dios, no es un discurso edificador, no viene de arriba, sino de abajo, de la tierra, de la carne y la sangre, del sudor, el cansancio, la lucha, las contradicciones de la historia, las heridas, las alegrías y las metas alcanzadas, la pasión de generar, la vida. Sencillamente, de quien ha encontrado a Dios.

Lo enseña el *Catecismo de la Iglesia Católica* cuando nos recuerda que «la fe cristiana no es una “religión del Libro”. El cristianismo es la religión de la “Palabra” de Dios, “no de un verbo escrito y mudo, sino del Verbo encarnado y vivo”. [...] En la Sagrada Escritura, Dios habla al hombre a la manera de los hombres. En la composición de los libros sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos;

de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores, pusieron por escrito todo y solo lo que Dios quería» (cf. nn. 106-109).

2. **Tierra**

No es nada extraño: Dios ha hecho así siempre. Cogió polvo, creó al hombre y en ese barro sopló su espíritu dándole la vida. Y de la misma manera, el Espíritu descendió en el corazón de los autores de las Escrituras para que escribieran lo que fuera útil para nuestra salvación. Solo podía ser así; ¡Dios nunca anula nuestra carne, ni prescinde de nuestra humanidad! La Palabra de Dios viene de abajo porque el sueño de Dios atañe desde siempre a la tierra, la historia, cada persona y porque él mismo decidió hacerse hombre en la plenitud de los tiempos. Por eso, cuando leemos la Escritura, podemos sentirla vibrar en nosotros y por eso es tan importante proclamarla y escucharla en la celebración de la misa: Dios contó de sí mismo a Moisés, a los profetas, a los evangelistas... podemos aprender su lenguaje, podemos conocerlo, podemos entretenernos con él como con un amigo (cf. DV 2) con el cual alegrarse, reñir, llorar, reír, sufrir, soñar, luchar, amar.

Cuando Jesús habla de la Palabra de Dios, la describe como una semilla: «Escuchad: Salió el sembrador a sembrar; El sembrador siembra la Palabra» (Mc 4,3.14), como una semilla echada en la tierra de nuestra vida que para dar fruto debe ahondar en lo íntimo de nuestro corazón, en lo profundo de nuestra persona.

Antiguamente, la semilla era echada en la tierra y solo después la revolvía el arado tirado por bueyes y, en su trabajo, eran los mismos animales los que pisoteaban y enterraban con sus patas la semilla. La obra de Dios también es así: siembra en la tierra de nuestra vida y la trabaja con los hechos de la historia para hacer profundizar la semilla, para permitirle pudrirse, transformarse, generar otra vida. Evidentemente, cada buen labrador se preocupa de su siembra y creemos que, si dejamos hacer a Dios su trabajo de sembrador, será él mismo, con su espíritu el que se

preocupe de que esta semilla traiga fruto junto con nuestra paciencia, cuidado y muchas veces cansancio.

Pero el secreto es fiarse de la semilla, dar crédito a la Palabra de Dios, escucharla, acogerla en el campo de su propia vida, también cuando no se comprenda hasta el fondo, dejarla actuar y descender en profundidad para que allí pueda madurar.

V. TRAICIÓN

Y tal vez nos perdimos en la traducción / Tal vez pedí demasiado / Pero tal vez esto fue una obra maestra / Hasta que lo rompiste todo / Corriendo asustado, yo estaba allí / Lo recuerdo demasiado bien / Y me llamas de nuevo (TAYLOR SWIFT, Canción «All too well» [2012]).

«Sobre todas las demás, mal creada plebe / que ocupas el sitio del que es duro hablar, / mejor hubieran sido aquí cabras u ovejas» (DANTE ALIGHIERI, *Infierno*, XXXII). En su viaje, acompañado por Virgilio, Dante encuentra y reconoce —en el último círculo del Infierno, en el punto más bajo y terrible— a quienes han sido «el fraude, que se puede hacer a quien de uno se fía»: los traidores. Su pena es quedarse entrampados en un lago de hielo en cuyo centro está Lucifer inmerso hasta la cintura que devora con sus tres cabezas a tres excelentes traidores: Bruto, Casio y Judas Iscariote. Para la conocida ley del talión, el hielo que les condena es el mismo hielo —opuesto al fuego del amor de la caridad— que reinó en su corazón en el acto de traición.

«Traicionar» encuentra su raíz en el verbo latino de *tradere*, compuesto por *tra-* como «fuera» y *dare*, con el significado de «entregar» —más precisamente «entregar al enemigo»— y en su sentido extenso de «faltar a la fidelidad». En términos análogos, traicionar tiene que ver con la delación, la renuncia, la abjuración, pero también el adulterio, la mentira y a menudo la envidia, el engaño y el fraude.

En las relaciones amorosas, las amistades y en cualquier afecto, la traición marca un punto de no retorno; hace de división entre un «antes» y un «después», entre lo que era y ya no es o que, de todos modos, será difícil restaurar.

Mientras se esconde, a veces incluso solo en los pensamientos del corazón, la traición se alimenta de mentiras y de hipocresía, pero cuando sale a la luz, enciende el dolor y hace vibrar los registros más oscuros de la rabia, la frustración, la amargura, la desilusión y el desprecio; provoca distancia y pone en movimiento una crisis, literalmente un «proceso de juicio» que la mayoría de las veces resulta implacable ante los traidores.

1. Transformación

Hay un momento en la misa en el que «todo cambia» y el pan ya no es pan, se convierte en cuerpo del Señor Jesucristo, el vino se convierte en su sangre; es el momento de la oración de consagración dentro de la oración eucarística. Pues bien, ese momento inicia con estas palabras: «En la noche en que iba a ser entregado...» (*Misal Romano*, Plegaria eucarística III; cf. 1 Cor 11,23). No la noche anterior, ni una tarde cualquiera, ni siquiera de día o en un momento cualquiera, sino precisamente en esa noche terrible y oscura, cuando el amigo traicionaba al amigo (cf. Jn 13,21-30) hasta entregarlo a las manos de los enemigos para aniquilarlo, matarlo, callarlo para siempre. En esa hora de desgracia y amargura, el Señor, el traicionado, el entregado, ¿qué hace? Ama, se da, inventa un modo para permanecer siempre: ¡la eucaristía!

En el monasterio donde vivo hay un cuadro muy grande, un óleo sobre tela —a decir verdad, no me veo capaz de definirlo como obra maestra— colgado junto una puerta desde la que las monjas tenemos la costumbre de pasar para entrar en nuestras celdas después de la oración de completas; puedo decir que es la última imagen que veo antes de ir a dormir. En los primeros años en los que viví en el monasterio y durante mucho tiempo, me molestó no solo por su crudeza, sino también porque no entendía su significado. Se trata de una representación tremendamente dramática en la que Jesús está pintado acostado sobre un lagar, como una enorme prensa. Más lejos hay dos ángeles con la intención de accionar el mecanismo para pisar el cuerpo de Jesús. La sangre que manaba de ahí es recogida más abajo en un gran cáliz. Los colores son oscuros a propósito y comunican

gran melancolía, los rostros son tristes, llenos de lágrimas. Con algunos años de retraso he descubierto que se trata del llamado *Torculus Christi* o «Lagar místico», una de las imágenes más vívidas que ha desarrollado el arte figurativo devocional a partir de la Baja Edad Media y, sobre todo, en el siglo XIV y XVII. El impacto de esta imagen no es menos fuerte que el de la crucifixión y, a pesar de no tener de por sí ninguna referencia en la narración evangélica, tiene a mi parecer todavía hoy un fuerte alcance simbólico y mistagógico para acceder al misterio de Cristo y también al misterio de nuestra vida. El relato que esta imagen entreabre a quien la observa o, mejor, a quien no huye de esta imagen y se deja mirar, plantea una seria pregunta: ¿qué sucede cuando somos pisados, prensados por lo que vivimos? Cuando somos aplastados por la «cruz» o las «cruces» de la vida, ¿qué se saca de nosotros: buen vino que da vida o veneno que la quita?

2. Jesús

Solo Jesús es el fruto que, prensado en el lagar, exprimido por la traición de los amigos, pisado por la voluntad benéfica de vencer al verdadero enemigo —el mal—, produce dulzura y amor. De este fruto exclama san Agustín: «El primer racimo pisado en el lagar es Cristo. Al ser exprimido en la pasión aquel racimo, de él manó el zumo, del que se dijo: ¡Qué excelente el cáliz embriagador!» (cf. AGUSTÍN, *In Ps.* 55).

Por lo tanto, Jesús, en la noche en que fue traicionado, da lo mejor de sí mismo, da todo de sí mismo, su cuerpo y ofrece su vida por sí mismo, nadie se la quita (cf. Jn 10,17-18). El traidor parece que casi no tiene la culpa: Jesús se deja traicionar, entregar (Jn 18,8). Cada domingo, cada vez que se celebra la eucaristía, la liturgia nos lleva a esa noche, nos lleva donde, quizá no querríamos ir, en esa oscuridad que se ha revelado verdadera tiniebla de la que se ha vuelto a encender la luz verdadera. Y nosotros asistimos silenciosos y llenos de agradecimiento a la transformación que Jesús mismo ha obrado y sigue obrando, al admirable cambio de un pecado en un don, de un dolor en una oportunidad, de un acto de odio y enemistad en un acto de amor.

VI. TATUAJES

Es eterna la carretera que lleva a ti en estos discursos
nuestros / El abrazo de un hijo al padre por todos sus es-
fuerzos / Es eterna la vida si consigues entenderla / No
te pido amarla, sino conseguir sentirla / Es eterno un
muchacho que sueña con los ojos llorosos / Tu voz
por la mañana que anula las pesadillas y los años pa-
sados / Es eterno todo lo que tú consigues darle un sen-
tido / En el fondo, la eternidad para mí eres tú (FABRIZIO
MORO, Canción «L'eternità» [2018]).

«If you fall, get up stronger» (Si caes, levántate más fuerte): es el primer tatuaje que mi sobrina, superada la mayoría de edad, quiso imprimir en su piel para siempre. A este siguieron otros relacionados con acontecimientos importantes de su vida, que quiso fijar en la memoria y en su cuerpo también como indelebles.

La palabra «tatuaje» proviene del polinesio *tattaw*, que significa «incidir», «decorar». Es un fenómeno intergeneracional con diversos significados culturales colectivos y también muy personales. El tatuarse en la piel las «cosas» importantes de la vida es una práctica que dura desde hace milenios y que atraviesa todas las culturas del planeta en tiempos diversos. Los tatuajes más antiguos del mundo se han encontrado en el cuerpo de dos momias egipcias, una de una mujer y otra de un hombre, que vivieron hace más de 5 000 años.

El estudio sobre el tema es amplio e interesante y, aunque parezca extraño, algo de esta reflexión puede ayudarnos a entender el misterio de la eucaristía. Todavía recuerdo esos chicles que el charcutero nos regalaba cuando éramos pequeños: estaban envueltos en un papel muy fino que, cuando se mojaba y se ponía sobre la piel, transfería una imagen coloreada que, a nuestro pesar, se borraba poco después, era solo temporal. Nos parecía imitar a los piratas de los cuentos o de los pocos adultos transgresores que entonces se podían encontrar con dibujos en los brazos o en la espalda; traicionaba nuestra necesidad infantil de hacernos remarcar; era divertido, pero no duraba.

Ahora el tatuaje se ha hecho serio, simbólico, casi necesario por decirlo de algún modo, según la moda imperante, algo de sí

mismo. Si bien también las técnicas para deshacer tatuajes que se hacen indeseables con el tiempo están mejorando cada vez más, el carácter permanente del dibujo o del eslogan impreso en la piel es lo que más fascina del tatuaje.

1. Para siempre

Ese «para siempre» que algunos retóricos de nuestro tiempo declaran muerto —esa estabilidad que parece que se ha puesto al margen de nuestro sentir compartido— se revela ser en realidad una necesidad esperada, profunda e identitaria de cada persona. En el fondo, todos deseamos un «para siempre», algo o, mejor, a alguien que sea permanente, definitivo, incancelable, que nos acompañe toda la vida, a alguien a quien dar definitivamente nuestra vida.

Si nace una amistad, imaginamos que será para siempre; si es un amor, lo queremos para siempre e intentamos decirlo de todos los modos posibles, incluso hasta hacernos tatuar en el cuerpo el nombre o las iniciales del amado, de la amada, como para decir los inseparables que son los elementos, la entrega de al menos un trozo de nosotros mismos —algún centímetro cuadrado de piel— a quien se ama más.

Igualmente significativo en términos de duradero y estable, al menos en el deseo, es el candado que las parejas de adolescentes y de otras menos jóvenes, cierran en las barandillas de las orillas de los ríos de todas las ciudades, echando la llave al agua para decir: «¡Nada nos separará!». Es un gesto romántico y seguramente sincero. Quizá luego no corresponderá a la verdad que la vida irá revelando a los dos enamorados, pero muestra de verdad los rasgos del deseo más auténtico de ese «permanecer» que es sinónimo de amar. Y Jesús permanece. Ha elegido permanecer porque ama. Para siempre, «todos los días, hasta el final de los tiempos» (Mt 28,20).

Nuestro tiempo sufre gravemente de una insana inestabilidad. Ha sido definido como «sísmico», un tiempo donde todo se derrumba a causa de los movimientos que lo sacuden y que impiden —en especial a los jóvenes, pero no solo a ellos—

que exista algo o alguien de quien fiarse, alguien que esté y acompañe fielmente en el camino de la vida.

Incluso pensando solo en acontecimientos recientes (la pandemia, las guerras, la crisis climática y energética, la inestabilidad económica global, las repetidas situaciones críticas de los sistemas democráticos), nos damos cuenta de manera plástica del hecho de que el equilibrio dinámico —causado por el pasar del tiempo y la progresiva evolución cultural de la humanidad— al que nos habíamos acostumbrado, al menos en Occidente, se ha interrumpido provocando desconcierto y desconfianza. Las patologías como los trastornos de ansiedad y de conducta alimentaria o la depresión llenan las consultas médicas con hombres y mujeres de todas las edades. Las redes sociales se han inundado de la presencia de personas, más o menos competentes que ofrecen a cualquiera consejos de todo tipo, desde trucos de cocina hasta consejos de moda, desde prácticas de relajación hasta de esoterismo. Según el Osservatorio Antiplagio, cerca de trece millones de italianos consultan más de 150 000 magos y, en Italia, se estima que el negocio de curanderos, brujos y hechiceros, a los que el papa Francisco define como «delincuentes y contrabandistas de la verdad» (FRANCISCO, *Homilía en la misa en Santa Marta* [18-4-2016]), gira en torno a los 4 500 millones de euros.

2. Permanecer

Pero los datos solo son un síntoma, un indicio de algo que se está manifestando y que revela un hastío más profundo: todos estamos a la búsqueda de alguien en quien poder confiar, digno de ser creído, alguien que sea digno de atención y al que realmente valga la pena prestar atención. El Evangelio nos hace conocer la fiabilidad y la credibilidad del rostro de Dios en su Hijo Jesús, capaz de amar primero y de permanecer en el amor sin abandonar, traicionar ni perder a ninguno de los suyos, ¡nosotros!

Dios había prometido a Abrahán, Jacob, Moisés, los profetas... a su pueblo: «¡Estaré contigo!» (cf. Ex 3,12) y, manteniendo su Palabra al enviar a su Hijo, hace decir a su ángel: «Le pon-

drán por nombre Enmanuel, que significa “Dios-con-nosotros”» (Mt 1,23). Y, como si no bastara con la encarnación, sino que se tuviera que llegar a su culmen, el Señor «quiso llegar a nuestra intimidad a través de un pedazo de materia. No desde arriba, sino desde adentro, para que en nuestro propio mundo pudiéramos encontrarlo a él» (FRANCISCO, *Laudato si'*, 236), realmente presente en la eucaristía. Esta presencia estable, madura y fiable se nos es dada en el «misterio eucarístico», teniendo presente todo lo dicho sobre la imposibilidad de capturar con nuestra inteligencia racional todo lo que expresa este misterio de presencia.

Pero no nos desanimemos:

Cuántos teólogos lo saben todo sobre dicho misterio, pero no conocen la presencia real. Porque, en sentido bíblico, uno «conoce» algo solo si lo experimenta. Conoce verdaderamente el fuego solo quien, al menos una vez, ha sido alcanzado por una llama y ha tenido que echarse atrás rápidamente para no quemarse. San Gregorio de Nisa nos dejó una expresión estupenda para indicar este nivel más alto de fe; habla de «un sentimiento de presencia» que se tiene cuando alguien es atrapado por la presencia de Dios y tiene una cierta percepción (no solo una idea) de que él está presente. No se trata de una percepción natural; es fruto de una gracia que opera como una ruptura de nivel, un salto de calidad. Hay una analogía muy importante con lo que ocurría cuando, después de la resurrección, Jesús se dejaba reconocer por alguien. Era algo imprevisto que, de repente, cambiaba por completo el estado de una persona. Pocos días después de la resurrección, los apóstoles están pescando en el lago y aparece un hombre en la orilla. Se entabla un diálogo a distancia: «¿Tenéis algo de comer?», responden: «¡No!». Pero, de pronto, salta una chispa en el corazón de Juan y lanza un grito: «¡Es el Señor!», y entonces todo cambia y corren hacia la orilla. Lo mismo sucede, aunque de modo más sereno, con los discípulos de Emaús; Jesús caminaba con ellos, «pero sus ojos eran incapaces de reconocerlo»; finalmente, en el gesto de partir el pan «se les abrieron los ojos y lo reconocieron». Algo parecido tiene lugar el día en que un cristiano, después de haber recibido tantas y tantas veces a Jesús en la eucaristía, finalmente, por un don de la gracia, lo «reconoce». De la fe y del «sentimiento» de la presencia real, debe florecer espontáneamente la reverencia y, más aún, la ternura hacia Jesús sacramentado. Es

este un sentimiento tan delicado y personal que solo con hablar de él se corre el riesgo de estropearlo (RANIERO CANTALAMESSA, *Quarta predica di Quaresima*, 2022).

Precisamente por esto el sacerdote, después de haber invocado al Espíritu Santo y haber pronunciado las palabras de la consagración, exclama: «¡Este es el misterio de la fe!».

Celebrar la eucaristía es recordar, dar gracias, apreciar este misterio de amor que nos es dado; celebrarlo cada domingo o quizá a diario, es alcanzar de ello nuevas energías para poder aprender también nosotros a amar así cada día de nuestra vida.

VII. PAN

Tú, tú llevas la vida / hacia una respuesta / Solo llevándola hacia / sí misma e incluso / Tú, tú llevas un hermoso cuadro / a ser una obra maestra / Y la roca del campo / a convertirse en oro / Solo porque, / simplemente porque la llevas tú (ULTIMO, Canción «7+3» [2021]).

«Sucedió en aquellos días que salió un decreto del emperador Augusto, ordenando que se empadronase todo el Imperio. Este primer empadronamiento se hizo siendo Cirino gobernador de Siria. Y todos iban a empadronarse, cada cual a su ciudad. También José, por ser de la casa y familia de David, subió desde la ciudad de Nazaret, en Galilea, a la ciudad de David, que se llama Belén, en Judea, para empadronarse con su esposa María, que estaba encinta. Y sucedió que, mientras estaban allí, le llegó a ella el tiempo del parto y dio a luz a su hijo primogénito, lo envolvió en pañales y lo recostó en un pesebre, porque no había sitio para ellos en la posada» (Lc 2,1-7).

Todo empezó en Belén: María pone al niño Jesús en un pesebre, en el puesto donde los animales encuentran su comida y se acercan para comer. Belén, en judío *beit-lehem*, es literalmente «casa del pan».

Acaba de nacer y este pequeño ya sabe de pan, es Navidad y ya entrevemos la Pascua. Quizá sin ser plenamente consciente, María realiza un gesto profético y el relato de Lucas abre nuestra

mirada sobre la eucaristía. Desde el inicio, desde allí, desde esa cuna improvisada, todo adquiere sentido; el pan vivo descendió del cielo a la casa del pan y se hizo visible a los ojos de la madre, de José, de los pastores y los magos. Luego, ese pan bueno empezó a partirse por los caminos de Galilea y Judea como Palabra perfumada que nutre a lo largo del camino, palabra de verdad —como también hemos visto— sobre la que edificar su propia existencia. Y en esa sala del piso de arriba en Jerusalén (Lc 22,12), el pan revelaba luego toda su bondad, partiéndose a sí mismo una vez más y ofreciendo su cuerpo en un gesto supremo de don. El pan se convierte en amor, amor del que el hombre tiene absoluta necesidad para comprenderse a sí mismo y lugar donde encuentra el sentido de su vida. Es este el misterio que celebra la Iglesia en la eucaristía, un misterio frágil al menos como un trozo de pan: ¡es la amorosa fragilidad de la eucaristía!

1. Fragilidad

Frágil —del latín *fragilis*, derivado de *frangere*, es decir, «romper»— es la característica de un objeto o de una persona que opone escasa resistencia al golpe, al mal físico o moral; es quien es débil o poco estable. Se rompe o se puede romper con facilidad también lo que está mal construido o un pensamiento poco convincente, falaz e inconsistente. Pero la experiencia nos enseña también que lo que corre el riesgo de romperse con facilidad es lo que necesita ser manejado con más cuidado, y quien debe ser protegido grácilmente y cuidado con mayor atención.

La imagen evangélica que contemplamos [en la eucaristía] —enseña en una homilía el cardenal Jorge Mario Bergoglio— es la del Señor que se hace pedacitos de pan y se entrega. En el pan partido, frágil, se esconde el secreto de la vida. De la vida de cada persona, de cada familia y de la patria entera. ¡Qué curioso! La fragmentación es el peligro que advertimos como el más grande para nuestra vida social y también para nuestra vida interior. En cambio, en Jesús, este fragmentarse bajo forma de pan tierno es su gesto más vital, más unificador: ¡para darse entero tiene que partirse! En la eucaristía, la fragilidad es fortaleza. Fortaleza del

amor que se hace débil para poder ser recibido. Fortaleza del amor que se parte para alimentar y dar vida. Fortaleza del amor que se fragmenta para compartirse solidariamente. ¡Jesús partiendo el pan con sus manos! ¡Jesús dándose en la eucaristía! En esta fragilidad amorosa del Señor hay una buena noticia, un mensaje de esperanza para nosotros. En la cena, con el lavamiento de los pies y con la eucaristía, quedó claro el mensaje de alianza: Jesús no quiere ser otra cosa que pan de vida para los hombres. Al Señor que se hace pedazos para darse entero a cada uno le pedimos que nos reconstituya como personas, como Iglesia y como sociedad. Contra la fragmentación que proviene del egoísmo, le pedimos la gracia de la fragilidad amorosa que proviene de la entrega. Contra la fragmentación que nos vuelve miedosos y agresivos, le pedimos la gracia de ser como el pan que se parte para que alcance. Y no solo para que alcance sino por la alegría de compartirlo y de intercambiarlo. Contra la fragmentación de estar cada uno aislado y sumido en sus propios intereses, le pedimos la gracia de estar enteros, cada uno en su puesto, luchando por lo de todos, por el bien común. Contra la fragmentación que brota del escepticismo y de la desconfianza, le pedimos al Señor la gracia de la fe y de la esperanza, que nos lleva a gastarnos y desgastarnos confiando en él y en nuestros hermanos (J. M. BERGOGLIO, *Homilia en la solemnidad del Corpus Christi* [19-6-2003]).

2. **Comunión**

La celebración de la eucaristía hace crecer en la comunión. Es lo que ha hecho el Señor Jesucristo, su misión es la de reunir a un pueblo disperso a hacer de todos un solo corazón y una sola alma (cf. Hch 2,42). Quizá no lo hayamos aprendido aún, pero nos sentamos y nos reunimos en torno al altar porque aprendemos a estar cerca los unos de los otros no solo con el cuerpo, sino también con el corazón. Hermanos y hermanas en los cuales corre la misma sangre que nos ha redimido, la sangre de Cristo porque nos ha hecho partícipes de su único cuerpo que es la Iglesia. Somos miembros los unos de los otros porque desde el principio la Escritura nos anuncia que «no es bueno que el hombre esté solo» (Gen 2,18) y que «la vida de uno está ligada a la vida del otro» (Gen 44,30).

Para que comprendáis el sentido de esta frase os voy a poner una imagen sacada de los Padres: suponed un círculo trazado sobre la tierra, es decir, una línea redonda dibujada con un compás, y un centro. Precisamente se llama centro el punto más interior del círculo. Poned atención con vuestro espíritu a lo que os voy a decir. Imaginaos que el círculo es el mundo, el centro Dios, y los radios los diferentes caminos o maneras de vivir que tienen los hombres. Cuando los santos, deseando acercarse a Dios, caminan hacia el centro del círculo, cuanto más penetran en el interior, más se acercan los unos a los otros y al mismo tiempo a Dios. Cuanto más se acercan a Dios, tanto más se acercan los unos de los otros; y cuanto más se acercan los unos de los otros, más se acercan a Dios. Y ya comprendéis que lo mismo ocurre en sentido inverso: cuanto más se aleja uno de Dios para retirarse hacia lo exterior, es evidente que cuando uno se aleja de Dios, más se aleja de los demás, y cuanto más se aleja uno de los demás, más se aleja también de Dios. Así es la naturaleza del amor. En la medida en que estamos lejos y que no amamos a Dios, en esa misma medida nos alejamos cada uno del prójimo. Pero si amamos a Dios, nos acercamos a Dios a través del amor hacia él, estamos en comunión de caridad con el prójimo; y estamos unidos al prójimo porque lo estamos de Dios (DOROTEO DE GAZA, *Instrucciones*, 78).

VIII. FISIÓN NUCLEAR

Cuando haces tu mejor esfuerzo, / pero no tienes éxito / Cuando obtienes lo que quieres, / pero no lo que necesitas / Cuando te sientes tan cansado, / pero no puedes dormir / Atascado en reversa / Y las lágrimas corren por tu rostro / Cuando pierdes algo que no puedes reemplazar / Cuando amas a alguien, pero se desperdicia / ¿Podría ser peor? / Las luces te guiarán a casa / Y encenderán tus huesos / E intentaré repararte (COLDPLAY, Canción «Fix You» [2005]).

En los primerísimos años de difusión del cristianismo, durante el reinado del emperador Trajano (98-117), el obispo Ignacio de Antioquía de Siria (35-107) es arrestado por ser cristiano y conducido prisionero a Roma para sufrir la condena *ad bestias* y acabar despedazado en el circo. Eusebio de Cesarea, obispo y

escritor en tiempos de Constantino (siglo IV), en su *Historia eclesiástica* reproduce los textos de siete cartas escritas por Ignacio durante su prisión en el viaje que le llevará al martirio. Entre estas se encuentra la apasionada carta dirigida a la comunidad cristiana de Éfeso —ciudad costera de la actual Turquía— nos entrega también a nosotros una de las expresiones más elocuentes y cargadas de significado con respecto al único pan partido que es la eucaristía. Ignacio la describe así: «Medicina de inmortalidad, antídoto para no morir, y alimento para vivir en Jesucristo por siempre» (IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Carta a los Efesios*, 20, 2).

Los conocedores de los principios de la dinámica farmacológica podrían decir mucho mejor lo que ocurre en el organismo cuando se toma un medicamento que nos es útil. Nosotros, de modo extremadamente simplificado, recordamos de las lecciones de química que en nuestras células se activan unos receptores, unas proteínas, que capturan el principio activo del medicamento y lo introducen en el organismo para que pueda desarrollar su acción benéfica. Si la eucaristía —según la feliz intuición de Ignacio— es similar a un medicamento, el principio activo es Jesús y su vida que se une a nuestro receptor más profundo, a ese deseo de vida escondido en el fondo de nuestra persona que el mismo Espíritu ha encendido en nosotros y lo potencia, haciéndolo crecer y dándole energía.

De los Padres de ayer a los de hoy, la reflexión y la catequesis sobre la eucaristía se han hecho más luminosas gracias a las imágenes que pueden ayudarnos a quienes escuchamos a entrar cada vez más en el misterio eucarístico que celebramos.

1. Energía

Son muy sugerentes las palabras que Benedicto XVI dirigió durante la santa misa a los jóvenes del mundo entero reunidos en Colonia en 2005 para la XX Jornada Mundial de la Juventud, el 21 de agosto. Comenta sobre la eucaristía:

¿Cómo Jesús puede repartir su cuerpo y su sangre? Haciendo del pan su cuerpo y del vino su sangre, anticipa su muer-

te, la acepta en lo más íntimo y la transforma en una acción de amor. Lo que desde el exterior es violencia brutal —la crucifixión—, desde el interior se transforma en un acto de un amor que se entrega totalmente. Esta es la transformación sustancial que se realizó en el cenáculo y que estaba destinada a suscitar un proceso de transformaciones cuyo último fin es la transformación del mundo hasta que Dios sea todo en todos (cf. 1 Cor 15,28). Desde siempre todos los hombres esperan en su corazón, de algún modo, un cambio, una transformación del mundo. Este es, ahora, el acto central de transformación capaz de renovar verdaderamente el mundo: la violencia se transforma en amor y, por tanto, la muerte en vida. Dado que este acto convierte la muerte en amor, la muerte como tal está ya, desde su interior, superada; en ella está ya presente la resurrección. La muerte ha sido, por así decir, profundamente herida, tanto que, de ahora en adelante, no puede ser la última palabra. Esta es, por usar una imagen muy conocida para nosotros, la fisión nuclear llevada en lo más íntimo del ser; la victoria del amor sobre el odio, la victoria del amor sobre la muerte. Solamente esta íntima explosión del bien que vence al mal puede suscitar después la cadena de transformaciones que poco a poco cambiarán el mundo. Todos los demás cambios son superficiales y no salvan. Por esto hablamos de redención: lo que desde lo más íntimo era necesario ha sucedido, y nosotros podemos entrar en este dinamismo. Jesús puede distribuir su cuerpo, porque se entrega realmente a sí mismo. Esta primera transformación fundamental de la violencia en amor, de la muerte en vida lleva consigo las demás transformaciones. Pan y vino se convierten en su cuerpo y su sangre. Llegados a este punto la transformación no puede detenerse, antes bien, es aquí donde debe comenzar plenamente. El cuerpo y la sangre de Cristo se nos dan para que también nosotros mismos seamos transformados (BENEDICTO XVI, *Viaje apostólico a Colonia con motivo de la XX Jornada Mundial de la Juventud. Explanada de Marienfeld* [21-8-2005]).

2. Misión

El ejemplo sorprendió y quedó marcado en la memoria de quienes escucharon esa espléndida homilía imaginando la consecución de impactos entre los átomos y el consiguiente desarro-

llo de energía. Qué deseo tan verdadero no solo para un joven, sino también para cada persona, el poder recibir y liberar energía buena y qué entusiasmo al descubrir la real posibilidad de activar el núcleo más profundo del ánimo, la conciencia espiritual, la morada del Espíritu y el sagrario del alma (GS 16) en el que se da el diálogo con Dios, lugar de las elecciones y las decisiones, motor íntimo de la vida y el amor.

El pan que comemos, la Palabra que escuchamos, se parecen a esa partícula lanzada a gran velocidad capaz de romper nuestras corazas que nos reprimen en nuestra vida para empujarnos a darla, a vivir de esa caridad que es la vida de Dios y que se convierte a su vez en desencadenante para la vida de los demás y de todo el mundo (cf. Jn 6,51).

CONCLUSIÓN

Hemos atravesado muchas habitaciones, hemos abierto muchas ventanas, hemos intentado esbozar un entramado entre los relatos de la Palabra y la liturgia y los de la vida. Esperamos que haya crecido un poco la confianza de quien ha intuido que la mina tiene aún su veta madre de oro y que es muy rica. Pero se trata —como para los buscadores de oro— de excavar con paciencia, dedicando tiempo y gozando de las pepitas pequeñas o grandes que, antes escondidas, salen a la luz. ¡No todos los días, no siempre! Quien participa en la misa a diario tampoco consigue reconocer cada día su riqueza, ni encuentra cada vez una luz luminosa; las relaciones importantes nacen con un entusiasmo creciente, con el descubrimiento de una promesa de amistad y amor, pero crecen en el aspecto festivo del estar juntos en el cual el amor sedimenta, solidifica y construye fundamentos sólidos.

De domingo a domingo —enseña el papa Francisco— la Palabra del Resucitado ilumina nuestra existencia queriendo realizar en nosotros aquello para lo que ha sido enviada (cf. Is 55,10-11). De domingo a domingo, la comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo quiere hacer también de nuestra vida un sacrificio agradable al Padre, en la comunión fraterna que se transforma en compartir, acoger, servir. De domingo a domingo, la fuerza del

pan partido nos sostiene en el anuncio del Evangelio en el que se manifiesta la autenticidad de nuestra celebración» (FRANCISCO, *Desiderio desideravi*, 65).

Así que, ¡ánimo, probad para creer! Como el apóstol Tomás, prueba a atravesar tus dudas y tus desconfianzas y ¡siéntate a la mesa de la eucaristía! Quizá, a través de los *links* te hemos sugerido (las citas de la Escritura, las enseñanzas de los papas, los textos de las canciones que han abierto cada capítulo) puede surgir también en ti el deseo de leer y profundizar. Sí, porque la fe es también esto, es necesario alimentarse de la Palabra leída en la Iglesia. Te sugiero por eso la lectura de dos textos que se enriquecen el uno del otro. El primero es la exhortación apostólica *Sacramentum caritatis* del papa Benedicto XVI y el otro es la carta encíclica *Laudato si'* del papa Francisco. Sin embargo, quiero concluir con una dedicatoria musical cuyo texto me recuerda el saludo de Jesús a sus discípulos y su promesa de estar siempre con nosotros, hasta el fin del mundo:

Cuando se te acaban las palabras / estoy aquí/ estoy aquí. Tal vez tu solo necesitas dos / estoy aquí /estoy aquí. Cuando aprendes a sobrevivir / y aceptas lo imposible /nadie lo cree, yo sí. No lo sé, yo / qué destino es el tuyo / pero si quieres / si me quieres, estoy aquí. Nadie te escucha, pero yo sí. Cuando ya no sabes a dónde ir / estoy aquí / estoy aquí. Te escapas o levantas barreras / estoy aquí / estoy aquí. Cuando ser invisible / es peor que no vivir / nadie te ve / yo sí. No lo sé, yo / qué destino es el tuyo / pero, si quieres / si me quieres, estoy aquí. Nadie te ve / pero yo sí. Quien se ama lo sabe / necesitas encanto y realidad / a veces basta con lo que hay / la vida delante de sí mismo. No lo sé, yo / qué destino es el tuyo / pero, si quieres / si me quieres, estoy aquí. Nadie te ve / yo sí. Nadie lo cree, pero yo sí (LAURA PAUSINI, Canción «Io sì» [2020]).

La eucaristía es el sacramento de la caridad, «es el don que Jesucristo hace de sí mismo, revelándonos el amor infinito de Dios por cada hombre» (BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis*, 1) también para ti. Nunca estarás sola, nunca estarás solo: en la eucaristía, ¡el Señor está siempre contigo!

CUADERNO 10

LA LITURGIA DE LAS HORAS
(SC 83-101)

EDWARD MCNAMARA

INTRODUCCIÓN

El papa Francisco ha delineado en su carta apostólica *Desiderio desideravi* (2022) una admirable síntesis de las metas que quería alcanzar el Concilio Vaticano II con su reforma litúrgica. Inspirándose en Romano Guardini, el santo padre distingue dos aspectos de la formación litúrgica en la Iglesia: «La formación para la liturgia y la formación desde la liturgia. El primero está en función del segundo, que es esencial» (n. 34).

Podemos aplicar estos principios a toda la liturgia, especialmente a la celebración eucarística, pero también han desempeñado un papel muy importante en los intentos de renovar la Liturgia de las Horas u oficio divino, ofreciendo de nuevo a toda la Iglesia este instrumento excepcional para la formación litúrgica integral de los fieles.

Antes del Concilio, el oficio divino era sobre todo el libro de la oración oficial de la Iglesia, que utilizaban cada día en latín por precepto solemne y grave los presbíteros, monjes y muchas familias religiosas masculinas y femeninas.

Esencialmente desconocido y no utilizado por parte de los fieles laicos, en los decenios precedentes al Concilio se dio un fuerte impulso hacia una apertura del oficio divino al laicado como parte de un movimiento litúrgico más amplio que pugnaba por la formación de los fieles para que la liturgia se convirtiera de nuevo en el corazón y el centro de su vida religiosa.

Estos intentos recibieron diversos estímulos. Uno vino de la reflexión teológica durante decenios sobre la naturaleza del

sacerdocio común o real que los fieles reciben con el bautismo y la confirmación. Aplicando estas reflexiones al oficio divino, resultó claro que la posibilidad de la participación del laicado en la Liturgia de las Horas se basaba en el hecho de haber recibido el bautismo y no —como era opinión común— de haber recibido un mandato o una delegación por parte de la autoridad eclesiástica para rezar el oficio por completo o en parte.

Muy cercana a esta reflexión se dio también una profundización del concepto de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo y, por consiguiente, de la liturgia como oración común de Cristo sumo sacerdote junto a todos los miembros de la Iglesia. A la luz de esto, el Concilio pudo afirmar que el oficio divino era el camino principal en el cual Cristo sigue su obra sacerdotal cantando las alabanzas de Dios por medio de la acción de la Iglesia (cf. SC 83).

Reflexiones similares inspiraron en muchos un deseo difundido de abrirse a los tesoros espirituales del oficio divino que se había desarrollado durante muchos siglos en beneficio del mayor número de católicos en toda la Iglesia. Para alcanzar estos objetivos eran necesarias algunas reformas litúrgicas, como la posibilidad de utilizar las lenguas vernáculas y no solo el latín.

Por ejemplo, justo al comienzo del Concilio, un famoso escritor de espiritualidad italiano, don Divo Barsotti (1914-2006), actualmente en proceso de beatificación, escribió una *Introduzione all'Uffizio Divino* para orientar a las personas en su espiritualidad y animarlos a vivirlo. Estas aspiraciones no estaban solo vinculadas a clérigos europeos, sino que movían también a fieles laicos entusiastas.

Encontramos un notable ejemplo en un laico de Puerto Rico, el beato Carlos Manuel Rodríguez Santiago (1918-1963), incansable promotor de la formación litúrgica de los laicos y de la reforma de la propia liturgia. Se impuso la tarea de obtener que todos los rituales de la Iglesia se tradujeran al español, utilizando incluso recursos propios, con el fin de poder enseñar a jóvenes y adultos el significado de las palabras que rezamos. Escribía en 1959: «No me diga que la gente no puede entender por qué la liturgia es para todo el pueblo santo de Dios y no solo para un grupo selecto de expertos y estetas. En la Iglesia pri-

mitiva, la gente entendía; ¿cómo es posible? Si en la educación litúrgica del pueblo se hubieran empleado el mismo interés y la misma solicitud que se utilizan ordinariamente en la propaganda de muchas devociones y prácticas de piedad (algunas muy buenas, otras mucho menos), la liturgia sería hoy devoción popular, al igual que lo fue en el pasado». Murió de cáncer a los 44 años precisamente cuando comenzaba el Concilio que haría realidad algunos de sus sueños. Fue beatificado por san Juan Pablo II en 1997.

Muchos padres conciliares compartían con Carlos Rodríguez la convicción de que la liturgia era para el pueblo de Dios y que, precisamente como había sido en la primera cristiandad, el laicado podía hacer de la liturgia su devoción principal. Sin embargo, al emprender la reforma de la Liturgia de las Horas debieron encontrar un equilibrio entre el deseo de abrirla a todos y el respecto a su estructura general elaborada a lo largo de los siglos.

Para entender esta situación, hemos de dar antes de nada un paso atrás y presentar brevemente la evolución histórica del oficio divino y de los elementos que la componen.

I. EL DESARROLLO DEL OFICIO DIVINO

Desde los inicios de la cristiandad, el mandato de Cristo de rezar sin desfallecer (Lc 8,1; 21,36), junto con llamadas similares por parte de san Pablo —«Sed constantes en la oración; que ella os mantenga en vela, dando gracias a Dios»— (Col 4,2; cf. 1 Tes 5,17, Ef 6,18), han llevado a los cristianos a hacer realidad esta exhortación y a intentar rezar siempre. Para hacerlo, la mayoría adoptó la práctica judía de rezar por la mañana y por la tarde durante el tiempo del sacrificio y la indicación de rezar siete veces al día que se encuentra en Sal 119,164. Junto con los salmos y otras fórmulas sencillas, los cristianos añadieron la práctica de recitar el padrenuestro tres veces al día a horas específicas. Este uso integraba el importantísimo acto de culto de la celebración eucarística, extendiéndola y llevándola dentro de la vida cotidiana.

Dado que en la época el cálculo del tiempo era menos preciso, los días se dividían por lo general en varias horas diurnas y vigiliass nocturnas. Así, la práctica de rezar en horarios establecidos se fue estructurando y ordenando poco a poco hasta ser fijada definitivamente en el siglo IX. Las horas principales eran los maitines (durante la noche), las laudes (celebradas a primera hora de la mañana) y las vísperas (por la tarde hacia el anochecer). Entre las laudes y las vísperas se celebraban cuatro oficios menores: la hora prima (al alba), la tercia, la sexta (a mediodía) y la nona. Por último, para cerrar el día se hacía el breve oficio de las completas.

Como ya se ha mencionado, los oficios más importantes y estructurados eran las laudes y las vísperas. A menudo eran la oración de toda la comunidad y muy pronto ya, en torno al año 225, la *Tradición apostólica*, en su n. 35, recomienda a los cristianos frecuentar el encuentro de la mañana: «Quien reza en la iglesia será capaz de escapar del mal del día».

1. Oficio de la catedral y oficio monástico

Alrededor de un siglo más tarde, estas instrucciones evolucionaron en lo que a veces se llama el «oficio de la catedral» porque la catedral episcopal era el centro de la vida litúrgica de la comunidad. Dado que era un oficio popular, con la participación de los fieles, muchos santos obispos lo organizaron progresivamente de modo pastoral para ayudar a la participación del pueblo. Con tal fin, san Ambrosio de Milán (339-397) seleccionó salmos apropiados a la hora del día y a la naturaleza de la celebración y animó a la gente a cantarlos de diversos modos, por ejemplo, con coros alternos o repitiendo una antifona entre las estrofas. También se compusieron himnos originales en rima y ritmo: se hicieron muy populares y fueron por su forma poética canales de transmisión de las verdades de fe y de una profunda actitud religiosa. Junto al canto, el oficio de la catedral desarrolló de manera gradual ceremonias más elaboradas ejecutadas por varios ministros con velas, incienso y procesiones.

Un primer testimonio de este estilo es el obispo e historiador Eusebio de Cesarea (263-339): «Verdadero y nada pequeño

signo del poder divino es que en todo el mundo se ofrezcan al Señor en las iglesias de Dios himnos, acciones de gracias y oraciones, delicias verdaderamente divinas por la mañana, al alba y por la tarde. Son realmente delicias de Dios los himnos alzados en su Iglesia por la mañana y la tarde, desde cualquier sitio». Existen muchos más testimonios de los «oficios de la catedral» en Egipto, Capadocia (en la actual Turquía), Chipre, Antioquía (en Siria), Constantinopla, Jerusalén, África del Norte, España, Francia, Milán y Roma.

Al mismo tiempo, otra forma de Liturgia de las Horas, llamada habitualmente «oficio monástico» se desarrolló entre los monjes que vivían en el desierto egipcio; más tarde se difundió de diversas formas por todo el mundo cristiano. Dado que los monjes dedicaban mucha parte de su tiempo a cumplir el ideal de «ser constantes en la oración», desarrollaron oficios más sencillos pero más extensos, distribuyendo el rezo de los salmos a horas fijas del día y de la noche.

Para rezar el oficio divino había varios sistemas monásticos, distintos entre ellos, pero el más influyente fue desarrollado por los monjes de san Benito de Nursia (480-547). Era una síntesis entre el oficio monástico, en el cual los 150 salmos eran recitados a lo largo de una semana junto con elementos tomados del oficio de la catedral de Roma, como las lecturas bíblicas, los himnos y los responsorios. Tras la muerte de san Benito, los monjes de su observancia se difundieron por toda la Europa occidental. Junto con su misión esencialmente espiritual, estos monasterios sostuvieron el progreso de la formación y la cultura, el arte y la arquitectura y mejoraron la agricultura, la medicina y otras ciencias. Por su importancia, la Liturgia de las Horas benedictina fue tomando el puesto de todos los demás oficios locales y se convirtió en el oficio estándar que sirvió de base al oficio divino en uso hasta el Concilio Vaticano II.

2. Del oficio al breviario

Al mismo tiempo, este oficio perdía el carácter popular típico del de la catedral. Dado que era esencialmente pensado pa-

ra los monjes, duraba más tiempo del que podían llegar a dedicarle los laicos. Además, se debe decir que pocos sabían leer y, en el hablar cotidiano, el latín fue siendo sustituido por la lengua de los invasores o empezó a evolucionar hacia las lenguas romances modernas. A causa de ello, el oficio divino se convirtió en terreno de clérigos y religiosos. El rezo del oficio fue ya obligatorio a partir del siglo v para todos los clérigos, aunque la legislación formal en la Iglesia occidental no encontró su estructura final hasta el Lateranense IV (1215) que impuso a todos los clérigos el rezo diario del oficio divino.

Dado que el canto del oficio cotidiano no era fácil para todos los clérigos, por ejemplo, para los que estaban destinados a parroquias, para los obispos y los oficiales de la curia romana, el oficio público fue sustituido gradualmente por el rezo privado del oficio, abreviado en un único volumen, de donde viene su nombre: «breviario». Este libro práctico fue adoptado por las órdenes mendicantes, que lo hicieron más popular ya que al ser predicadores itinerantes, debían cumplir con el precepto mientras viajaban a pie recorriendo largas distancias. Este libro abreviado se convirtió así en el texto oficial común para la Iglesia.

Siguiendo las indicaciones del Concilio de Trento en 1568, san Pío V promulgó una nueva edición del *Breviario Romano* para toda la Iglesia. Si bien este texto fue revisado y reformulado muchas veces a lo largo de los siglos, especialmente por san Pío X en 1911, su estructura de base seguía vigente en los albores del Concilio Vaticano II.

Durante todo este tiempo, se desarrolló a partir del siglo viii un nuevo oficio devocional en honor de la santísima Virgen María en los monasterios benedictinos que fue lentamente adoptado por la mayoría del clero añadiéndolo al oficio divino. Al igual que el breviario, este oficio, a menudo denominado las «horas de la Virgen» o «pequeño oficio de la Virgen», contenía una serie de oraciones distribuidas en ocho secciones que debían ser recitadas durante el día y a hora fija. Era mucho más sencillo que el oficio por lo que fue adoptado a lo largo de los siglos por muchas congregaciones y asociaciones en sustitución de la Liturgia de las Horas en su totalidad.

3. Los Libros de Horas

Si bien el laicado había perdido contacto con el oficio divino oficial, muchos cristianos píos y devotos buscaban cumplir con el requerimiento paulino de «ser constantes en la oración», buscando formas de hacer realidad el oficio.

Una de las modalidades con la que los laicos cristianos, los más ricos e instruidos, siguieron la llamada de la oración constante fue a través del rezo del ya recordado oficio de la Virgen junto con otras oraciones. Esto llevó a la producción de libros prácticos de oración, realizados apropiadamente y denominados Libros de Horas, accesibles a los laicos de la alta burguesía laica. Los Libros de Horas contenían también un calendario litúrgico y otros textos devocionales adaptados a las exigencias devocionales de la persona que había encargado el libro. Este material posterior comprendía salmos, reflexiones sobre la pasión, oraciones penitenciales, invocaciones e intercesiones directas a los santos.

Se conservan del periodo entre 1225 y 1700 Libros de Horas, manuscritos o, más tarde, impresos. Entre 1300 y 1550 se produjeron incluso más libros de este tipo que de cualquier otro, incluida la Biblia. Las páginas de los más prestigiosos manuscritos con miniaturas aportan también algunos de los ejemplos más ricos de miniaturas medievales y del primer Renacimiento, que pretendían hacer reflejar e inspirar devoción en quien leía.

Sin embargo, la llegada de la imprenta y la influencia de la Reforma llevaron a una proliferación de textos de Horas que en algunos casos añadían oraciones dudosas desde el punto de vista doctrinal y falsas promesas de indulgencia. Por este motivo, el papa san Pío V prohibió este incremento de publicaciones y prescribió un texto latino uniforme y obligatorio del oficio de la Virgen.

Los acomodados podían por tanto corresponder a su creciente necesidad de devoción cristiana privada y personal mediante los Libros de Horas, pero también los pobres y quienes no tenían instrucción encontraron modalidades para rezar que estaban conectadas en cierto modo con la Liturgia de las Horas. El santo rosario, por ejemplo, sustituía a los 150 salmos, primero con 150

padrenuestros y más tarde con el avemaría. El uso del rezo del ángelus por la mañana, a mediodía y por la tarde vino en parte inspirado por las campanas de los monasterios que llamaban a los monjes al oficio de prima, sexta y nona. Aunque estaban inspiradas en el oficio divino, las devociones mencionadas se convirtieron gradualmente en parte del patrimonio espiritual de la Iglesia con un papel particular en el crecimiento de la relación de los fieles con Dios y con María.

4. La reforma conciliar

Por este motivo, el Concilio Vaticano II, queriendo ser fiel a la estructura tradicional que poseía el oficio y deseando al mismo tiempo abrir sus tesoros espirituales a todos los fieles, al clero, a las almas consagradas y a los laicos, abordó la cuestión de la reforma del oficio divino afirmando: «Al realizar la reforma, adaptese el tesoro secular del venerable oficio romano, de modo que puedan disfrutar de él más amplia y fácilmente todos a quienes se les confía» (SC 90).

En primer lugar, reconoció la necesidad de una adecuada formación litúrgica de los fieles y, por lo tanto, empezó a delinear las características esenciales de una teología del oficio divino. Al mismo tiempo, aunque los fieles tuvieran que ser formados en liturgia, era necesario hacerla accesible a una amplia mayoría como oración ordenada a la santificación del día. Con este fin, como también para alentar el uso como oración de toda la comunidad y no solo como devoción personal, el Concilio indicó una serie de consideraciones prácticas. Entre estas, la abreviación de la longitud de cada oficio, distribuyendo los 150 salmos no en una semana, sino en un ciclo más largo, sugiriendo la posibilidad de usar traducciones en lenguas vernáculas y de enriquecer los textos con una selección más amplia de lecturas de la Escritura y de los santos.

Tras el Concilio, san Pablo VI estableció una comisión especial para llevar a cabo esta reforma utilizando como guía el proyecto conciliar, pero abriéndose al mismo tiempo a nuevas posibilidades como la de prever un uso más amplio de las len-

guas vernáculas de lo previsto en un principio por el Concilio. El 1 de noviembre de 1970 publicó la constitución apostólica *Laudis canticum* con la que aprobaba y promulgaba la versión latina revisada de la Liturgia de las Horas. La versión para imprenta de los nuevos libros fue publicada al año siguiente; siguieron las traducciones que se iban completando poco a poco en cada país.

Sin embargo, como nos recuerda el papa Francisco, no basta con preparar unos textos, si no nos empeñamos en un proceso en el cual los fieles sean formados para la liturgia desde la misma liturgia. Formar a los fieles, clérigos y laicos, en la Liturgia de las Horas exige la asimilación de los principios generales de la teología litúrgica enunciados en la *Sacrosanctum Concilium* y desarrollados en el *Catecismo de la Iglesia Católica*.

Quienes quieran ser formados en la oración del oficio divino obtendrán gran beneficio si reciben suficientes elementos de aprendizaje práctico sobre la historia, estructura y las reglas concretas para rezar el oficio y algunas informaciones de base sobre la naturaleza de los textos bíblicos (salmos y lecturas), la espiritualidad de los Padres de la Iglesia y otros elementos que componen las diversas horas del oficio.

Como dice san Pablo VI en *Laudis canticum*:

A fin de que brille más claramente esta característica de nuestra oración, es necesario que florezca de nuevo en todos «aquel suave y vivo conocimiento de la Sagrada Escritura» (SC 24) que respira la Liturgia de las Horas, de suerte que la Sagrada Escritura se convierta realmente en la fuente principal de toda la oración cristiana. Sobre todo la oración de los salmos, que sigue de cerca y proclama la acción de Dios en la historia de la salvación, debe ser tomada con renovado amor por el pueblo de Dios, lo que se realizará más fácilmente si se promueve con diligencia entre el clero un conocimiento más profundo de los salmos, según el sentido con que se cantan en la sagrada liturgia, y si se hace partícipe de ello a todos los fieles con una catequesis oportuna. La lectura más abundante de la Sagrada Escritura, no solo en la misa, sino también en la nueva Liturgia de las Horas, hará, ciertamente, que la historia de la salvación se conmemore sin interrupción y se anuncie eficazmente su continuación en la vida de los hombres.

Estos principios prácticos y teológicos recibirán posteriormente una aplicación concreta al oficio divino. Por lo tanto, es necesario estudiar la Liturgia de las Horas viendo el modo en que los distintos elementos pueden formar la vida espiritual de los fieles.

II. FORMADOS PARA LA LITURGIA: TEOLOGÍA DEL OFICIO DIVINO

1. La oración de Cristo

La Liturgia de las Horas está íntimamente unida al resto de la liturgia de la Iglesia, pero especialmente al sacrificio eucarístico. Amplía la oración y la acción de gracias sacrificial a todo el día y a lo largo de todo el curso del año litúrgico.

Al igual que el resto de la liturgia, esta es acción integral de Jesús que, «“sentado a la derecha del Padre” derrama el Espíritu Santo sobre su Cuerpo que es la Iglesia» (CEC 1084); es el sumo sacerdote eterno y definitivo que significa y hace presente su misterio pascual por medio de la liturgia (cf. CEC 1085). Con respecto a la Liturgia de las Horas, el Concilio nos recuerda que fue Cristo quien introdujo «en este exilio terrestre el himno que se canta por todos los siglos en las moradas celestiales» (SC 83).

2. La oración de la Iglesia

Como en el resto de la liturgia, Cristo une en la Liturgia de las Horas a toda la comunidad humana con él, asociándola al canto de esta alabanza de la gloria divina. Como nos recuerda el Concilio: «Esta función sacerdotal se prolonga a través de su Iglesia que, no solo en la celebración de la eucaristía, sino también de otros modos, sobre todo recitando el oficio divino, alaba a Dios sin interrupción e intercede por la salvación del mundo entero» (SC 83).

Esto es verdad para todos los fieles, ya sean miembros del clero, almas consagradas o laicos. Es verdad tanto si rezan solos

o, como sería preferible, en un contexto comunitario. Cuando rezan el oficio divino, «realmente es la voz de la misma esposa la que habla al Esposo; más aún, es la oración de Cristo con su mismo Cuerpo al Padre» (SC 84).

La Iglesia recomienda que los cristianos se comprometan libremente en muchas acciones individuales y comunitarias propias de la piedad popular (por ejemplo, el rosario), pero aprecia especialmente el oficio divino porque solo este es la voz de Cristo y de la Iglesia unidos para dirigirse al Padre a través del Espíritu Santo. Cuando rezamos recitando la Liturgia de las Horas no estamos utilizando un libro de oración devocional, sino que nosotros mismos nos unimos a la Iglesia de Cristo que alza oraciones de alabanza, acción de gracias e intercesión por todo el mundo. En cierto modo, nos convertimos en la Iglesia en oración y cumplimos con su destino y su fin.

Como dijo Pablo VI en su audiencia general del 22 de abril de 1970:

¿Qué hace la Iglesia? ¿Para qué sirve la Iglesia? ¿Cuál es su característica? ¿Cuál es su momento esencial, su actividad plena, que justifica su existencia? La respuesta brota de los mismos muros de la basílica: la oración. La Iglesia es una asociación de oración. La Iglesia es una *societas Spiritus* [...]. La Iglesia es la humanidad que ha encontrado mediante Cristo, único y sumo sacerdote, el modo auténtico para rezar, es decir, para hablar con Dios, para hablar de Dios. La Iglesia es la familia de los adoradores del Padre «en espíritu y verdad».

En *Laudis canticum*, este santo papa aplica estas ideas al oficio divino:

La oración cristiana es, ante todo, oración de toda la familia humana, que en Cristo se asocia. En esta plegaria participa cada uno, pero es propia de todo el cuerpo; por ello expresa la voz de la amada esposa de Cristo y los deseos y votos de todo el pueblo cristiano, las súplicas y peticiones por las necesidades de todos los hombres. Pero esta oración recibe su unidad del corazón de Cristo. Quiso, en efecto, nuestro Redentor que la vida iniciada en el cuerpo mortal, con sus oraciones y su sacrificio, continuase durante los siglos en su cuerpo místico que es la Iglesia; de

donde se sigue que la oración de la Iglesia es oración que Cristo, unido a su cuerpo, eleva al Padre. Es necesario, pues, que, mientras celebramos el oficio, reconozcamos en Cristo nuestras propias voces y reconozcamos también su voz en nosotros.

3. La santificación del tiempo

Un elemento posterior que nos permite ser formados para la liturgia es comprender la naturaleza de la Liturgia de las Horas como nuestra participación en la misión de la Iglesia: «Rezar sin desfallecer». Como nos recuerda el Concilio, «el oficio divino, desde la antigua tradición cristiana, está organizado de tal modo que el curso entero del día y de la noche está consagrado a la alabanza a Dios» (SC 84).

La encarnación y la redención también tienen una dimensión cósmica y temporal porque cada cosa es redimida y restablecida en Cristo. Al igual que los sacramentos, que muestran cómo objetos de la creación material pueden convertirse en instrumentos de gracia para la salvación humana, el oficio divino, como el año litúrgico, manifiesta el hecho de que Cristo también es Señor de la historia y que cada época encuentra su centro y significado en él. Cuando santificamos nuestro día participando en el oficio divino, mostramos que todo nuestro actuar en el tiempo es capaz de recibir un valor eterno y puede convertirse en medio para glorificar y dar gracias a Dios.

III. FORMADOS DESDE LA LITURGIA

Una vez formado para la liturgia, el cristiano está preparado para ser formado desde la liturgia. Esta formación sucede a varios niveles. En el nivel más fundamental, la Liturgia de las Horas forma al cristiano a través de su mismo ejercicio. En un nivel posterior, instruye al cristiano a través de su estructura y su disposición general. Por lo tanto, los distintos elementos que constituyen el oficio divino ayudan a formar al cristiano en la manera de rezar de la Iglesia.

1. El oficio divino santifica a los cristianos con la participación y la comunión

El mismo ejercicio de la oración litúrgica, sobre todo en asamblea, pero también a través de la unión de uno mismo a la Iglesia por medio del oficio, está entre los primeros modos que tiene un cristiano para alcanzar la santidad personal. Por lo tanto, el deseo de hacerse santo mediante la participación en una comunidad puede ser considerado como condición indispensable de una santidad personal. Nadie puede hacerse santo sin la acción de la Iglesia y la participación en la Liturgia de las Horas ayuda y forma este sentido de comunidad.

Por lo tanto, a través del rezo asiduo del oficio divino, Cristo forma y transforma en el tiempo a la persona. En otras palabras, no es suficiente examinar lo que se hace y se dice en la Liturgia de las Horas para que se convierta en oración y no solo en un tiempo de oración. No solo hemos de enfocar todo lo que hace el fiel, sino que tenemos que indagar lo que la oración del oficio realiza en él.

Un constante ejercicio físico nos hace más fuertes y sanos solo por el simple acto de hacer ejercicio. De manera similar, la «participación plena y activa de todo el pueblo al reformar y fomentar la sagrada liturgia» (SC 14), de modo especial la Liturgia de las Horas, tendrá como resultado alimentar y reforzar la fe (cf. SC 59). De este modo, el continuo encuentro personal con Dios hace más profunda nuestra relación con él. Por tanto, la santidad no es solo perfección moral, sino que es más bien participar en la santidad de Cristo, nuestra santificación a través de los sacramentos y del ejercicio del sacerdocio común de la liturgia.

Además, la Liturgia de las Horas ayuda a formar la Iglesia como comunión espiritual de personas que están unidas en la fe y que, a pesar de sus diferencias personales, se convierten en un icono vivo de la Trinidad. Cuando celebramos la Liturgia de las Horas expresamos y somos formados en esta comunión en la diversidad a varios niveles: 1) una comunión con Dios en Cristo por el poder del Espíritu Santo; 2) una comunión con los compañeros de fe unidos por la oración común; 3) una comunión

con otras personas y asambleas esparcidas por el mundo; 4) una comunión con los cristianos que se unieron en el pasado a estas mismas oraciones; y 5) una comunión con los santos que celebran la alabanza de Dios en la liturgia celestial. Esta eclesiología de comunión presenta la comprensión fundamental de lo que se crece en santidad cuando se celebra la Liturgia de las Horas.

2. Promueve el progreso espiritual a través de su estructura

Con el fin de facilitar el rezo del oficio en su misión de formar a la vida espiritual a todos los fieles, convirtiéndose en «fuente de piedad y alimento para la oración personal», el oficio revisado ha sopesado seriamente y ha tenido en cuenta la realidad actual del apostolado sacerdotal y la vida de los laicos. En *Laudis canticum*, san Pablo VI escribía:

Toda vez que el oficio es oración de todo el pueblo de Dios, ha sido dispuesto y preparado de suerte que puedan participar en él no solamente los clérigos, sino también los religiosos y los mismos laicos. Introduciendo diversas formas de celebración, se ha querido dar una respuesta a las exigencias específicas de personas de diverso orden y condición: la oración puede adaptarse a las diversas comunidades que celebran la Liturgia de las Horas, de acuerdo con su condición y vocación.

Por este motivo, el nuevo libro ha ofrecido menos y más al mismo tiempo. Ha ofrecido menos cosas que decir cada día y ha ofrecido una variedad más amplia de textos distribuidos en un tiempo más largo y con más elementos que favorecen el silencio y la meditación. La Liturgia de las Horas forma a los cristianos porque distribuye la oración durante el día y selecciona textos que son adecuados al tiempo del día y del año.

De este modo, todo el oficio inicia normalmente con un invitatorio en el que pedimos: «Abre, Señor, mis labios y mi boca cantará tus alabanzas». Tanto este invitatorio como el salmo que lo acompaña invitan al fiel a cantar las alabanzas de Dios y, pidiéndole que abra nuestros labios, reconocemos también que

nuestra oración y nuestra alabanza son fundamentalmente don suyo. Las laudes ponen el énfasis en la alabanza y el agradecimiento por el don de la luz del nuevo día con el inicio de un nuevo recorrido espiritual. El tema de la luz evoca además la presencia de Cristo resucitado que camina con nosotros en este viaje. San Basilio el Grande dice: «La oración de la mañana está hecha para consagrar a Dios los primeros movimientos de nuestra mente y de nuestro espíritu».

Las vísperas son celebradas cuando declina el día y en ellas ofrecemos el trabajo realizado durante el día, dando gracias a Dios por todos los frutos recibidos. El agradecimiento vespertino, la noche, la caída del día recuerdan a la última cena, la pasión de Cristo y la frágil naturaleza de todo lo creado.

El oficio de las lecturas está menos vinculado a un horario en particular y tiende más a alimentar la vida espiritual. Como se afirma en la *Ordenación General de la Liturgia de las Horas* (OGLH):

El sentido del oficio de las lecturas es presentar al pueblo de Dios y, en particular, a quienes se han consagrado a Dios de manera especial, una meditación más amplia sobre la Sagrada Escritura y sobre los mejores textos de los autores espirituales. Pues si bien es verdad que en la misa diaria se lee ahora una serie más rica de lecturas bíblicas, no puede negarse que el tesoro de la revelación y de la tradición contenido en el Oficio de lectura es de gran provecho espiritual (n. 55).

Aunque se conserven los tres momentos de oración durante el día y las tres horas menores de tercia, sexta y nona, por lo general solo una de las tres es rezada cada día. Cada una de las horas recuerda un acontecimiento en particular de la pasión del Señor y de la primera predicación del Evangelio. La hora tercia corresponde a la hora de la condena a muerte de Cristo por parte de Pilato y de la venida del Espíritu Santo en Pentecostés. La hora sexta conmemora la crucifixión y la visión de Pedro cuando rezó en el tejado de la casa y recibió la visión que le llevó a acoger a los primeros gentiles en la Iglesia. La hora nona recuerda la muerte de Cristo y la hora en la que los apóstoles se recogían habitualmente para rezar en el templo.

Las completas cierran el día y se caracterizan por un sentido de arrepentimiento y confianza en Dios cuando nos retiramos a dormir. Normalmente es acompañada por un examen de conciencia y termina abandonándose a sí mismo y a toda la comunidad en la protección de María con el canto de una antifona mariana.

Durante la semana, algunos días subrayan temas particulares como la compunción el viernes o la resurrección el domingo. Durante el año, las fórmulas especiales del ciclo normal de oración en las fiestas más solemnes de la Iglesia también sirven para vivir los misterios centrales de la fe con mayor profundidad y para confrontarse con los ejemplos de los santos.

Así, la Liturgia de las Horas está inextricablemente entrelazada con la trama del año litúrgico y con los misterios de la fe, de forma que la conexión fundamental entre el misterio pascual y la vida humana se desarrolla en el ritmo de cada día, semana y año. Y cada amanecer recibimos la promesa de la resurrección, cada atardecer pedimos perdón con los brazos de cada día que muere.

El oficio divino santifica por tanto el día y el año, pero también ayuda al cristiano en el camino de la oración y en las exigencias de la vida cristiana mientras el alma prosigue su propio camino. Como escribe san Pablo VI en *Laudis canticum*:

Puesto que la vida de Cristo en su cuerpo místico perfecciona y eleva también la vida propia o personal de todo fiel, debe rechazarse cualquier oposición entre la oración de la Iglesia y la oración personal; e incluso deben ser reforzadas e incrementadas sus mutuas relaciones. La meditación debe encontrar un alimento continuo en las lecturas, los salmos y las demás partes de la Liturgia de las Horas. El mismo rezo del oficio debe adaptarse, en la medida de lo posible, a las necesidades de una oración viva y personal, por el hecho, previsto en la *Ordenación general*, de que deben escogerse tiempos, modos y formas de celebración que respondan mejor a las situaciones espirituales de los que oran. Cuando la oración del oficio se convierte en verdadera oración personal, entonces se manifiestan mejor los lazos que unen entre sí la liturgia con toda la vida cristiana. La vida entera de los fieles, durante cada una de las horas del día y de la noche, constituye como una *leitourgia*, mediante la cual ellos se ofrecen en servicio de amor a Dios y a los hombres,

adhiriéndose a la acción de Cristo, que ha santificado la vida de todos los hombres con su vida entre nosotros y el ofrecimiento de sí mismo.

De este modo, la Liturgia de las Horas orienta y forma al cristiano en su relación fundamental con Dios como miembro del cuerpo místico de Cristo, la Iglesia. Además, el oficio divino instruye y fortifica en las virtudes cristianas de la comunión, la fidelidad, la obediencia y la paciencia, guiándonos a experimentar y a vivir la intimidad con Dios a un nivel radical.

Por último, dado que la Liturgia de las Horas es un empeño cotidiano estable y no el fruto de inspiraciones del momento o de fervor superficial, la fidelidad a ella ofrece una estructura a nuestra relación con Dios dentro del ritmo frenético de la vida moderna y nos ayuda a un nivel más profundo donde tocamos y moramos en el continuo amor salvífico de Dios por todos y en la respuesta de amor que estamos llamados a ofrecer.

IV. EL PROGRESO ESPIRITUAL A TRAVÉS DE LOS ELEMENTOS QUE CONSTITUYEN EL OFICIO DIVINO

La Liturgia de las Horas está compuesta por muchos elementos diversos entre sí. Algunos de ellos proceden de los primeros años del cristianismo, otros han sido añadidos recientemente. Cada uno inculca y ayuda al crecimiento espiritual.

1. Elementos rituales

Al igual que la eucaristía, la Liturgia de las Horas, especialmente si se reza en asamblea, hace uso de muchos elementos rituales que sirven para subrayar su mensaje de fondo. Por ello, el oficio divino apela a todos los sentidos a través del uso de la música y de los símbolos litúrgicos: colores, ornamentos, luz, incienso, posturas y movimientos.

Por una parte, estos elementos demuestran el íntimo vínculo del oficio cotidiano con la eucaristía y el año litúrgico al proce-

der y continuar la altísima alabanza diaria de la Iglesia en la eucaristía. Por ejemplo, esta conexión eucarística se pone de manifiesto cuando el ministro ordenado besa el altar al inicio y al final de las laudes y las vísperas e incienso el altar durante el canto del *benedictus* o del *magnificat*.

Además, al igual que para la misa, las distintas posturas de oración nos interpelan sobre la importancia de cada elemento y sobre la actitud espiritual que tendría que acompañar cada momento: estar atentos o en meditación cuando nos sentamos para el rezo de los salmos y las lecturas, alabar con alegría a Dios cuando estamos de pie para los himnos y cánticos evangélicos o para pedir humildemente su gracia a las intercesiones.

Desde los primerísimos tiempos, la música ha formado parte integral en la oración del oficio. No en vano, la palabra «salmo» significa «canto». *Musicam sacram*, el documento sobre la sagrada liturgia tras la *Sacrosanctum Concilium*, dice: «La celebración cantada del oficio divino es la que está en más consonancia con la naturaleza de esta oración e indicio de mayor solemnidad y de más profunda unión de corazones en la alabanza del Señor» (n. 37).

En la actualidad, muchos recursos están disponibles para todos los que desean cantar partes del oficio con tonos adaptados a cada una de las lenguas oficiales autorizadas. Muchos de los libros oficiales acompañan los textos con breves indicaciones que facilitan el canto con tonos más modernos. La recitación cantada es una forma expresiva que usa tonos musicales siguiendo los ritmos de la comunicación ordinaria. Cantar y recitar salmodiando coopera en la formación de nuestra oración porque el ritmo y la respiración del canto ayudan a ambientarse en el trasiego de la jornada y conecta con siglos de tradición judía y cristiana.

Dado que, como toda práctica espiritual, la recitación cantada exige un cierto grado de atención y disciplina, también esto nos introduce en el arte de la oración. El cristiano que canta debe estar totalmente presente, en cuerpo y alma, ofreciendo plena atención a lo que está haciendo. También en el rezo personal pueden los cristianos elegir utilizar algunos de los elementos rituales para mejorar la calidad de su oración y para unirse a la amplia comunidad eclesial.

2. Los salmos

Presentes en todas las celebraciones, los salmos son el núcleo portador del oficio divino. Estas líricas religiosas han acompañado y alimentado la fe del pueblo judío durante muchos siglos, en tiempos de paz y prosperidad y en tiempos de persecución y exilio. Cristo y los apóstoles recitaron y cantaron salmos. Podríamos decir que los salmos sintetizan toda la Biblia porque expresan la constante y profunda relación entre Dios y su pueblo mientras se aproximan al tiempo de Cristo.

Sin embargo, la Iglesia ha interpretado siempre los salmos en referencia a Cristo y esto ha contribuido a adoptarlos con rapidez y fácilmente en la liturgia cristiana. De hecho, la Liturgia de las Horas lo pone de manifiesto acompañando el salmo con una breve frase didascálica hecha de una cita del Nuevo Testamento o de los Padres de la Iglesia que asocia el salmo a un episodio de la vida Cristo. El significado cristológico da también razón del hecho de que cada salmo termine con un acto de alabanza a la santa Trinidad: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo, como era en un principio, ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Amén»; de este modo, el salmo es colocado en el contexto de la revelación cristiana.

Además, a un nivel más profundo, la teología de la Liturgia de las Horas como oración de Cristo y de su Iglesia puede también formarnos en la caridad pastoral y llevarnos a la oración en comunión. Muchas veces, el salmo que corresponde al oficio del día no corresponde en cambio a nuestro estado sentimental y emocional. En esos momentos, comprendemos que estamos rezando como Iglesia, en comunión con Cristo y sus miembros. Nuestro rezo del salmo va mucho más allá de nuestra esfera personal para llegar a toda la Iglesia y, en la providencia de Dios, tocar la vida de ese hermano o aquella hermana que tienen más necesidad de esa oración, pero que quizá son incapaces de dirigirse a Dios. Como dice la OGLH (n. 100):

En la Liturgia de las Horas, la Iglesia ora sirviéndose en buena medida de aquellos cánticos insignes que bajo la inspiración del Espíritu Santo compusieron los autores sagrados del Antiguo

Testamento. Pues por su origen tienen la virtud de elevar hacia Dios la mente de los hombres, excitan en ellos sentimientos santos y piadosos, les ayudan de un modo admirable a dar gracias en los momentos de alegría y les proporcionan consuelo y firmeza de espíritu en la adversidad.

Como ya se ha recordado, los salmos se han organizado en un ciclo de cuatro semanas, si bien algunas partes de ellos han sido omitidas porque el texto traducido habría sido bastante difícil de usar como oración. Para completar el ciclo de cuatro semanas, se han introducido en la Liturgia de las Horas 35 cantos bíblicos, 26 del Antiguo Testamento en la oración de la mañana y nueve del Nuevo Testamento para las vísperas. A esto se tienen que añadir tres cantos evangélicos que han formado tradicionalmente parte de la Liturgia de las Horas: el *benedictus* por la mañana, el *magnificat* por la tarde y el *nunc dimittis* en las completas.

El cristiano es formado por los salmos y los cánticos del oficio divino de muchas maneras. Ante todo, por el hecho de que los salmos son en sí mismos oración y contienen prácticamente todas las formas de oración y sentimiento espiritual.

En 1911, el papa san Pío X reformó el oficio divino con la constitución apostólica *Divino afflatu*. En este documento canta las alabanzas de los salmos como oración que, desde el inicio de la Iglesia, «han contribuido sobremanera a fomentar la piedad de los fieles, quienes ofrecen a Dios un sacrificio de alabanza, esto es, el fruto de los labios que confiesan su nombre (Heb 13,15)» y, citando a san Basilio el Grande, define los salmos como «la voz natural de la Iglesia» y comenta a través de san Agustín: «Para que Dios sea alabado perfectamente por el hombre, Dios se alabó a sí mismo; y porque se dignó alabarse a sí mismo, por lo mismo, encontró el hombre el modo de alabarle (*In Ps.* 144, 1)». A continuación, el Santo Padre continúa: «Aunque toda la Escritura, tanto el Antiguo como el Nuevo Testamento, es divinamente inspirada y útil para la doctrina, como está escrito, el libro de los Salmos, como un paraíso conteniendo en sí mismo los frutos de todos los demás libros sagrados, da dignos cantos, y con ellos también muestra sus propios cantos

en salmodia [...]. Porque ¿quién puede dejar de ser conmovido por los numerosos pasajes de los salmos que proclaman tan abiertamente la inmensa majestad de Dios, su omnipotencia, su inefable justicia o bondad o clemencia, y sus otros infinitos atributos, dignos de alabanza? ¿Quién puede dejar de ser inspirado con sentimientos similares por estos hacimientos de gracias por los beneficios recibidos de Dios, o por estas confiadas oraciones por las mercedes deseadas, o estos llantos del alma penitente por sus pecados? ¿Quién no se movió a admiración por el salmista cuando relata los actos de divina bondad hacia el pueblo de Israel y todo el género humano? ¿Quién no se inflamará de amor cuando se presenta la imagen de Cristo Redentor, cuya voz oyó san Agustín en todos los salmos, alabando o gimiendo, regocijado en la esperanza o suspirando por su cumplimiento? (*In Ps.* 42, 1)».

Precisamente porque los salmos contienen casi todas las formas de oración, del grito de alegría al llanto de desesperación, ofrecen un lenguaje de oración y nos enseñan cómo dirigirnos a Dios en todas las circunstancias, utilizando formas que él mismo nos ha dado. Esto puede educarnos a rezar con la confianza, sencillez y esperanza que encontramos en los salmos.

Desde un punto de vista práctico, existen numerosos modos de recitar los salmos en comunidad con el fin de captar mejor su significado espiritual y su belleza. Estas formas también pueden variar, hasta el mismo salmo, según su longitud, la lengua usada, la estación litúrgica y las necesidades específicas y las posibilidades de una comunidad en concreto.

Entre estos diversos modos encontramos:

- El salmo o cántico es cantado o recitado por dos coros que se alternan: esta forma se adapta especialmente a los salmos que tienen un fuerte carácter comunitario; es también la forma más común.
- Toda la comunidad canta junta el salmo o el cántico.
- El salmo o el cántico puede ser recitado al modo del salmo responsorial de la celebración eucarística en la que un solista o un coro canta la estrofa, mientras la comunidad interviene con una antifona o una aclamación.

- Una estrofa es cantada o recitada por un solista, mientras toda la comunidad canta o recita la otra.
- El salmo o el cántico puede ser leído o cantado por un solista y la comunidad escucha y medita.

3. Las antífonas

Como ya he recordado, el oficio divino utiliza los salmos refiriéndolos al misterio de Cristo. El medio principal para mostrarlo, además de las didascalias con textos patrísticos y de la doxología trinitaria es a través de la antífona que es colocada antes de cada salmo y puede ser recitada al final del salmo o también como responsorio a cada estrofa.

Las antífonas indican también el sentido en el que el mismo salmo o cántico puede ser interpretado en varios contextos, durante diversos tiempos litúrgicos y con motivo de fiestas y solemnidades. La OGLH establece: «Las antífonas ayudan a poner de manifiesto el género literario del salmo [...]; iluminan mejor alguna frase digna de atención y que pudiera pasar inadvertida; proporcionan a un determinado salmo cierta tonalidad peculiar en determinadas circunstancias; más aún, [...] contribuyen en gran medida a poner de manifiesto la interpretación topológica o festiva y pueden hacer agradable y variada la recitación de los salmos» (n. 113).

Aunque no está fácilmente disponible en todas las ediciones del oficio divino, se ofrece una oración después de cada salmo que ayuda a captar su significado cristológico. La OGLH dice: «Pueden ser utilizadas libremente según la norma de la antigua tradición: concluido el salmo y observando un momento de silencio, se concluye con una oración que sintetiza los sentimientos de los participantes» (n. 112)

4. Las lecturas

Una de las innovaciones más significativas y esperadas introducidas por la reforma conciliar fue el enriquecimiento para selección y variedad de las lecturas de la Sagrada Escritura y de

los Padres de la Iglesia. A través de las lecturas, la Iglesia ofrece a quienes rezan todo el oficio divino una adenda bíblica que, en el curso de ciclos de dos-tres años, encierra todo el alcance de la historia de la salvación. La selección de lecturas del Antiguo Testamento está dispuesta de manera que muestra cómo Dios se reveló a sí mismo a su pueblo y lo guio en etapas sucesivas hacia la revelación definitiva en Cristo. Las lecturas del Nuevo Testamento, que no incluyen las narraciones evangélicas, son distribuidas a lo largo del año, sobre todo para estar en armonía con las lecturas de la misa.

La lectura breve, utilizada en algunas horas, suele seguir la práctica tradicional de acuerdo con la hora y el día de la celebración y la costumbre de relatar solo textos del Nuevo Testamento a las vísperas dado que preceden al magnificat. Además, como dice la OGLH: «La lectura de la Sagrada Escritura siempre va acompañada de la oración, de modo que la lectura produce frutos más plenos y a su vez la oración, sobre todo la de los salmos, es entendida, por medio de las lecturas, de un modo más profundo y la piedad se vuelve más intensa» (n. 140).

También han aumentado notablemente las lecturas de los Padres de la Iglesia y de otros escritores eclesiásticos. Los Padres de la Iglesia son elegidos sobre todo por su santidad y autoridad, sin excluir a otros santos ni tampoco las enseñanzas de los papas y los concilios. Según la OGLH, el fin de la segunda lectura es «ante todo, la meditación de la Palabra de Dios tal y como es entendida por la Iglesia en su tradición. Porque la Iglesia siempre estimó necesario declarar auténticamente a los fieles la Palabra de Dios de modo que la línea de la interpretación profética y apostólica se guíe conforme a la norma del sentido eclesiástico y católico» (n. 163).

Quien usa estas lecturas es llevado a una reflexión más profunda sobre la Sagrada Escritura bajo la guía de quienes han penetrado mejor en su significado espiritual a lo largo de la historia de la Iglesia y que a menudo han probado la propia asimilación a la Palabra a través de la santidad de vida y, para algunos, también con el supremo testimonio de su martirio. Lo recuerda la OGLH: «La lectura de los Padres conduce asimismo a los cristianos al verdadero sentido de los tiempos y de las festividades litúrgicas.

Además, les hace accesibles las inestimables riquezas espirituales que constituyen el egregio patrimonio de la Iglesia y que a la vez son el fundamento de la vida espiritual y el alimento ubérrimo de la piedad» (n. 165).

5. Los responsorios

Los responsorios —a menudo de forma poética— siguen a las dos lecturas del oficio de lectura; los responsorios breves o versículos siguen las escrituras bíblicas en otros oficios: ayudan a iluminar el pasaje, ayudan a la Palabra de Dios a entrar con mayor profundidad en el corazón y en la mente, la insertan en el contexto de la historia de la salvación y constituyen una respuesta a todo lo leído transformándolo en oración, aclamación y fuente de contemplación y meditación (cf. OGLH 169-172).

6. Los himnos

Aunque muchos himnos que se encuentran en el oficio divino no son Palabra de Dios como lo son los salmos, sí hunden sus raíces en la Sagrada Escritura y son fruto de una profunda experiencia cristiana y de amor por Dios. En el cristianismo, el uso de himnos remonta a tiempos de los apóstoles (cf. Ef 5,19); sin embargo, dado que algunos grupos heréticos utilizaban los himnos para difundir falsas enseñanzas, su uso se limitó en algunos lugares a favor del uso exclusivo de la Escritura. No desaparecieron del todo y con el tiempo encontraron una mayor acogida en la liturgia.

Con su belleza poética, su lenguaje en rima y su ritmo, y en algunos casos, también con la probada santidad de sus autores, los himnos que se encuentran en el oficio pueden ser considerados entre las más altas expresiones de la oración mística cristiana. Son también una rica fuente de enseñanza y transmiten la doctrina de la Iglesia y los elementos esenciales para vivir una auténtica vida cristiana. Por ejemplo, el hecho de que muchos himnos cierren con una doxología dirigida por lo general a la misma Persona divi-

na aclamada en el himno recuerda a quien los canta la dimensión esencialmente trinitaria de toda la existencia cristiana.

El himno es también un elemento muy popular que como mejor se muestra es cuando es cantado por una asamblea plena de entusiasmo. De este modo, dan inicio ameno a cada oficio y exhiben con mayor claridad el contenido espiritual de cada hora y de cada fiesta.

Una de las tareas realizadas por la comisión litúrgica fue aportar los textos de los himnos en latín como forma original. A lo largo de los siglos, algunos de ellos fueron modificados para satisfacer los gustos de un estilo clásico de latín precristiano considerado más elegante y puro. Por este motivo, aun promoviendo la traducción y la adaptación de los antiguos himnos en latín, la Iglesia concedió amplias posibilidades a las conferencias episcopales para incluir en la Liturgia de las Horas las mejores expresiones de los cantos religiosos de las tradiciones y de la viva esperanza de cada pueblo.

Existen alrededor de 275 himnos en latín en la Liturgia de las Horas. Muchos de ellos son anónimos, y algunas composiciones siguen la métrica y la cadencia que se hicieron populares por el propio san Ambrosio († 397), famoso autor de himnos. Entre otros conocidos compositores de himnos litúrgicos a lo largo de los siglos se encuentran figuras como la de san Hilario († 366), Prudencio († 408), san Gregorio Magno († 604), Venancio Fortunato († 609), Pablo el Diácono († 799), Rabano Mauro († 856), Hermann de Reichenau († 1054), santo Tomás de Aquino († 1274), el cardenal Silvio Antoniani († 1603) y el padre Agostino Tommaso Ricchini († 1779). A estos se han de añadir los numerosos compositores de himnos, hombres y mujeres que se encuentran en las numerosas traducciones vernáculas, algunos de los cuales pertenecían a otras tradiciones cristianas.

7. **Las intercesiones**

En los años precedentes al Concilio, se desarrollaron muchas propuestas por parte de los liturgistas en vistas a una eventual reforma de la Liturgia de las Horas. Una de las reformas propues-

tas era la introducción de oraciones plegaria que habían desaparecido del oficio y de la misa, excepto en ocasiones especiales como el Viernes Santo.

Por este motivo, cuando el Concilio pidió que se reintrodujeran en la misa, pareció oportuno escuchar las peticiones para introducirlas también en el oficio divino. La OGLH explica su lógica del siguiente modo: «La Liturgia de las Horas celebra ciertamente las alabanzas de Dios. Ahora bien, tanto la tradición judaica como la cristiana no separan la oración de petición de la alabanza divina; a menudo la súplica es en alguna manera una deducción de la alabanza divina. El apóstol san Pablo exhorta a que se hagan “oraciones, peticiones, acciones de gracias, por toda la humanidad, por los reyes y por todos los constituidos en autoridad, para que podamos llevar una vida tranquila y sosegada, con toda piedad y respeto. Esto es bueno y agradable a los ojos de Dios, nuestro Salvador, que quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad” (1 Tim 2,1-4). Dicha amonestación fue interpretada a menudo por los Padres en el sentido de que se debían hacer intercesiones por la mañana y por la tarde» (n. 179).

Existen algunas diferencias entre las intercesiones o preces de la mañana y las de la tarde. Las invocaciones matinales recomiendan y consagran el día a Dios, mientras las de la tarde cierran el día. La intercesión final de las preces vespertinas encomienda siempre a los difuntos. La Liturgia de las Horas prevé intercesiones para cada día del ciclo de cuatro semanas e invocaciones especiales para tiempos litúrgicos específicos, así como para las fiestas. Las conferencias episcopales tienen también la facultad de aprobar nuevas intercesiones y pueden ser ocasionalmente añadidas intenciones especiales adecuadas a las necesidades de la Iglesia local o también de una asamblea en particular.

Dado que las intenciones tienen en su mayor parte un fin universal, la liturgia nos enseña así a vincular la gloria de Dios y su alabanza con la historia de la salvación, abriendo nuestros corazones a la oración por la salvación y las necesidades de toda la Iglesia y de todo el mundo y, por tanto, a ir más allá de nuestras necesidades personales inmediatas.

8. La oración del Señor

Otra renovación sugerida por el nuevo oficio divino es el restablecimiento de la antigua costumbre cristiana de recitar el padrenuestro tres veces al día: en misa y después de las intercesiones matinales y vespertinas.

Evidentemente, algunos cristianos dirán que recitan el padrenuestro más de tres veces al día. Es cierto, pero estas tres veces son las que la Iglesia, como cuerpo místico de Cristo, se atreve a dirigir con confianza a Dios como Padre. Precisamente porque repetimos tan a menudo esta oración puede ocurrir también que disminuya su sentido más profundo. Esta es la razón por la que la Iglesia nos recuerda que no es normal «atreverse» a llamar a Dios como Padre nuestro. Somos dignos de llamar a Dios «Padre nuestro» porque Cristo nos reveló al Padre y con su misterio pascual nos concedió ser hijos de Dios en unión con él en la Iglesia. Por este motivo, estos tres padrenuestros tienen una connotación especial porque llevan a Dios Padre proviniedo directamente del Hijo que nos ha hecho dignos de invocarlo como *Abbá*.

9. Las oraciones colecta

La Liturgia de las Horas termina con una breve oración llamada también «colecta». Por la mañana, por la tarde y en el oficio de las lecturas esta oración coincide por lo general con la colecta inicial de la misa del día para subrayar la íntima conexión entre el oficio divino y la eucaristía. La oración final del día y la de completas son generalmente propias del horario, el tiempo o la fiesta litúrgica.

Dado que estas oraciones son breves, contienen en sí mismas todos los elementos esenciales de la oración cristiana. Por lo general son una invocación («Dios...», «Señor...», «Padre...»), una anamnesis, es decir, un memorial del actuar salvífico de Dios («tú, que has querido...»), una súplica que puede ser de petición («da a tu pueblo...») o finalizada («de modo que tu pueblo...»), y una conclusión («por Jesucristo, nuestro Señor»).

Al fin y al cabo, estas breves oraciones nos ayudan a ser formados desde la liturgia en el arte de la oración, dándonos los elementos esenciales de la vida cristiana.

10. El silencio

Si bien el oficio divino es principalmente una oración vocal, esto exige por necesidad momentos de silencio, tanto en la forma comunitaria como en la personal. Las rúbricas del oficio recomiendan varios momentos en los cuales es oportuno observar un breve tiempo de silencio, como reza la OGLH en su n. 202: «Para lograr la plena resonancia de la voz del Espíritu Santo en los corazones y para unir más estrechamente la oración personal con la Palabra de Dios y la voz pública de la Iglesia». En el rezo individual se da mayor libertad para la meditación silenciosa sin ningún detrimento con respecto a la naturaleza pública del oficio divino.

11. La salutación final

Las distintas formas de conclusión de la Liturgia de las Horas, de manera similar a la despedida de la asamblea eucarística, cierran la oración litúrgica y abren a los cristianos a su viaje hacia el cielo, acompañados por la bendición de Dios y por su protección del mal, pidiendo alabar a Dios con toda su vida conforme al Evangelio.

V. LA RECEPCIÓN ECLESIAL DE LA LITURGIA DE LAS HORAS RENOVADA

Si bien solo Dios puede conocer con certeza la hondura con la que la reforma conciliar penetró en las almas ayudándoles a ser formadas para y desde la Liturgia de las Horas, parece que en su conjunto la reforma ha tenido un discreto éxito.

Si se tuviera que juzgar por el uso entre las almas consagradas y las no consagradas, muchas de las cuales utilizaban antes

del Concilio formas abreviadas, como el pequeño oficio de la Virgen, estas han adoptado en parte o de forma integral el oficio divino.

En el laicado se podría decir que ha habido tres fases. Justo después de la primera traducción en lengua vernácula, muchas parroquias del mundo más desarrollado iniciaron la práctica de recitar las laudes y las vísperas antes de la misa. Esto se hizo más fácil por los esfuerzos de las editoriales católicas por aportar versiones simplificadas y económicas de estos momentos de oración para uso parroquial. Este entusiasmo inicial parece haberse desvanecido en pocos años, aunque sin desaparecer del todo.

En los últimos quince años aproximadamente, se ha dado un notable aumento de laicos que rezan la Liturgia de las Horas a un nivel más profundo y personal, o también en contextos comunitarios. La renovación ha sido facilitada por la disponibilidad de internet que permite miríadas de posibilidades de formar al laicado a la Liturgia de las Horas mediante blogs específicos, comunidades en línea y un acceso conveniente y gratuito a los textos actualizados. Haciendo la búsqueda de «laicos rezan la Liturgia de las Horas» se obtiene un resultado con millones de páginas.

Queda todavía mucho por hacer para conseguir el fin de una amplia difusión del uso de la Liturgia de las Horas por parte del laicado en toda la Iglesia. Sin embargo, existe una esperanza bien fundada de que este don del Concilio pueda traer fruto y ayudar a ejecutar el deseo del papa Francisco de que todos los cristianos sean formados para y desde la liturgia para gloria de Dios.

CUADERNO 11
LOS SACRAMENTOS
(SC 59-81)

DOMINIK JURCZAK

INTRODUCCIÓN
LA COMPLEJIDAD
DE LA PALABRA «SACRAMENTO»

A veces nos resultan obvias las palabras que usamos o que nos gusta repetir porque, por ejemplo, están de moda. El hecho de usarlas a menudo nos engaña un poco dándonos la impresión de que poseen un sentido profundo. Pero reflexionando un poco descubrimos que en ningún caso es así, y que las cosas son mucho más complicadas de lo supuesto inicialmente. Pongamos como ejemplo la palabra «amor», de valor absoluto y universal: todos buscan el amor, todos quieren amar y ser amados. Resulta obvio, pero cuando empezamos a pensar en lo que realmente significa «amor» para cada uno de nosotros, cuando pasamos de las ideas elevadas a la realidad concreta de la vida de todos los días que, a menudo, incluye experiencias difíciles y dolorosas, pronto resulta claro que la palabra «amor» comprende varios significados.

He hecho esta referencia solo como ejemplo de que podemos encontrar distintas analogías con la palabra «sacramento». A menudo consideramos que sabemos intuitivamente qué son los sacramentos porque somos capaces de dar la definición del catecismo y los frecuentamos «con regularidad» si se nos ha enseñado que son importantes para la vida de un cristiano. Pero ¿sabemos cuáles son y cuáles deberían ser? ¿Se traducen en algo que influye de verdad en nuestra vida cotidiana? ¿Y cómo lo hacen? Cuando las palabras evidentes dejan de serlo significa que

ha llegado el momento de revisarlas y reflexionar de nuevo sobre su verdadero significado.

Por lo tanto, vale la pena preguntarse si, con la excusa de lo obvio, tanto el concepto de sacramento como la experiencia de los sacramentos se han evaporado de nuestra vida cotidiana. Pero no querría que esta reflexión fuera interpretada como un intento de escribir un nuevo manual de teología al cual habría que exigir —en justicia— una rigurosidad científica que necesita mucho más espacio que estas pocas páginas. El texto presente debe ser más bien visto como una reflexión destinada a invitar y provocar, a hacernos salir de la obviedad. Por último, una última ocasión para hacerlo es la idea de un tiempo de preparación al jubileo y el intento de releer las cuatro constituciones del Concilio Vaticano II para comprender mejor las intenciones de los padres conciliares. En lo que respecta a los sacramentos, nos interesa la constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, el primer documento del Vaticano II, donde encontramos todo un capítulo dedicado a nuestro tema.

Sin embargo, no pasaremos inmediatamente a un examen en profundidad de la propia constitución. Antes de hacerlo, es necesario recordar algunos hechos históricos y teológicos importantes sin los cuales es difícil descubrir la intención de los padres conciliares. Si bien es cierto que no es imposible, sí es mucho más difícil que hace sesenta años. Porque, en un cierto sentido, cada uno de nosotros es hijo del Concilio. Esto también significa que podríamos no ser siempre conscientes de las novedades aportadas y que las cuestiones que tuvo que afrontar podrían no ser ya de urgente necesidad. Desde entonces, la riqueza de pensamiento y la amplitud de miras de los padres se ha revelado mucho más grande de lo que se podía haber creído.

Por este motivo, en la primera parte —indudablemente, no puede tener una precisa pretensión sobre la cuestión de un modo general— miraremos a la historia para darnos cuenta del contexto en el que los padres abordaron el tema de los sacramentos. Esta será sin duda una sección muy complicada y requerirá atención. Sin embargo, en el caso de que se considere que esta parte es demasiado compleja, se podrá pasar a la segunda parte donde nos quedaremos en el contexto más estrecho de la

constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre los sacramentos y los sacramentales, dedicando algún momento a una mejor comprensión.

I. JESUCRISTO, FUNDAMENTO DE LOS SACRAMENTOS CRISTIANOS

Iniciamos nuestro camino precisando el enfoque justo que permita ver bien tanto el recorrido como el objetivo, es decir, recordando la fundamental importancia de la persona de Jesucristo. Para los cristianos no es una figura mítica de la que se habla a los niños antes de ir a dormir, sino una figura histórica. Pero hay aún más. En efecto, no basta con decir que Jesús existió, nació y murió hace veinte siglos más o menos; es necesario aceptar que este Jesús histórico es Cristo, el Hijo de Dios.

Intentemos desenmarañar esta afirmación. ¿Qué significa que Jesús es el Cristo? ¿Es su apellido o algo más? ¿Por qué este Jesucristo es tan importante? ¿Por qué se han puesto todas las esperanzas y predicciones en él y sobre él, es decir sobre alguien de un pueblo en concreto y elegido por Dios?

1. Jesús, el Cristo

Tras el acto de desobediencia de nuestros primeros padres, Dios no se alejó de la humanidad. Al contrario, en el transcurso de los siglos ha buscado constantemente comunicarse con los hombres. Eligió una nación entre todas las demás con la que acordó una alianza. Permaneció fiel siempre, también cuando la nación infringió esta alianza. Además, suscitó profetas para exhortar y recordar la necesidad de respetarla. La historia del pueblo de la primera alianza es por tanto una crónica de alejamientos y regresos, así como una prueba de la paciencia de Dios que iba de todos modos al auxilio del hombre. En este contexto, Dios anunció a través de los profetas la nueva alianza y la venida del Mesías que salvaría al hombre de todas las aflicciones. La figura del Mesías —palabra traducida del hebreo al griego como *chris-*

tós, «el ungido»— es importante porque en la historia de Israel era originariamente el título de reyes, sacerdotes y profetas, es decir, de quienes habían sido ungidos, y, solo acto seguido empieza a indicar al prometido que tenía que llegar. La persona del Mesías es importante porque es aquí donde diverge el trayecto común de judíos y cristianos. Los primeros esperan todavía el cumplimiento de la promesa de Dios, mientras que los segundos creen que la promesa se cumplió en Jesús.

El caso de Jesucristo, como leemos en los evangelios, estaba en el centro del proceso levantado contra él. Cuando el sumo sacerdote Caifás le preguntó: «Te conjuro por el Dios vivo a que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios», Jesús le respondió: «Tú lo has dicho» (Mt 26,63-64). En este Jesús histórico, crucificado por haberse «hecho Hijo de Dios» (Jn 19,7), los cristianos ven a Cristo, el Mesías prometido que realizó la nueva alianza con su muerte y su resurrección, destruyendo el pecado y la muerte y abriendo el camino hacia la vida plena. «Estos [signos] han sido escritos para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 20,31), nos recuerda uno de los dos epílogos del cuarto evangelio.

Tras esta digresión podemos ver más claramente que no basta con aceptar a Jesús como figura histórica, sino que es necesario reconocer a Cristo en él, el Hijo de Dios. En otras palabras, la historia de la Iglesia —por lo tanto, la historia de quienes han creído que Jesús es el Cristo— no se trata solo de la historia del «sepulcro vacío» que las mujeres encontraron el día de la resurrección, sino que también es el cumplimiento en Jesús de las predicciones y las promesas del Antiguo Testamento. Por eso al funcionario etíope que leía sin entender a Isaías, Felipe, «tomando pie de este pasaje, le anunció la Buena Nueva de Jesús» (Hch 8,35). Lo mismo ocurre a los discípulos que iban a Emaús cuando, a la pregunta del Resucitado: «¿Qué conversación es esa que traéis mientras vais de camino?» (Lc 24,17), respondieron con franqueza y amargura en la voz: «¿Eres tú el único forastero en Jerusalén que no sabe lo que ha pasado allí estos días? [...] Lo de Jesús el Nazareno, que fue un profeta poderoso en obras y palabras, ante Dios y ante todo el pueblo; cómo lo entregaron los sumos sacer-

dotes y nuestros jefes para que lo condenaran a muerte, y lo crucificaron. Nosotros esperábamos que él liberara a Israel, pero, con todo esto, ya estamos en el tercer día desde que esto sucedió» (Lc 24,18-21). ¿Cuál fue la respuesta de Jesús?: «“¡Qué necios y torpes sois para creer lo que dijeron los profetas! ¿No era necesario que el Mesías padeciera esto y entrara así en su gloria?”. Y, comenzando por Moisés y siguiendo por todos los profetas, les explicó lo que se refería a él en todas las Escrituras» (Lc 24,25-27). Citando pasajes del Antiguo Testamento, indicaba que se referían a él, que lo que había sido escrito anteriormente se estaba realizando en él. Como ya había hecho antes al inicio de su predicación en Galilea (cf. Lc 4,17-21).

La persona de Jesucristo, el ungido del Señor, el Hijo de Dios, el Dios que se hace hombre para sanar lo que se privaron nuestros primeros padres con su desobediencia, se convierte en la figura central a la que está vinculada toda la historia, tanto anterior como posterior. Ya no necesitamos las antiguas instituciones porque todo se hace nuevo en la persona de Jesucristo. Por lo tanto, para los cristianos no se necesita un templo como el de Jerusalén porque nuestro templo es él en la Jerusalén celestial (cf. Jn 2,20-22; Ap 21,22); no se necesitan sacrificios porque él es el único sacrificio que se ofrece de una vez por todas; no se necesitan las leyes del Antiguo Testamento porque él es el fundamento de nuestra moral, etc. Se podría hacer un largo elenco demostrando que todo lo que existía y tenía sentido en el Antiguo Testamento ha encontrado su cumplimiento en la persona y la obra de Jesucristo.

2. De Cristo a los sacramentos

Alguno se podría preguntar: de acuerdo, pero ¿se tenía que hablar de «sacramentos»? Es fundamental comprender la persona de Jesucristo precisamente desde una perspectiva amplia. En efecto, si descubrimos por la fe que Jesús es el Cristo que ha llevado a cabo las Escrituras, que es el Hijo de Dios que murió en la cruz, entonces también hemos de aceptar que tenemos acceso a través de él y su humanidad al misterio del Dios in-

visible a los ojos humanos. Con palabras más sencillas, mirando quién es Jesucristo y lo que hizo podemos formular mejor el misterio del Dios invisible (cf. Jn 14,9). San Pablo llegó a un descubrimiento similar cuando escribió explícitamente a los cristianos de Colosas que había conocido el misterio de Dios que es Cristo (cf. Col 1,26-27; 2,2). Además, no solo lo sabía, sino que también lo proclamó (cf. 1 Cor 2,1.7; Ef 3,3-10; Col 1,28). No es casualidad si con tanta insistencia cambió y enfatizó la palabra «misterio», en griego *mysterion*, que fue traducida en latín por *sacramentum*. En este sentido, el «sacramento» es el misterio (*mysterion*) del Dios invisible que se revela en Jesucristo. Por lo tanto, *mysterion* no se utiliza como sinónimo de algo menos real e inexplicable o sombrío y quizá tenebroso, sino exactamente lo contrario, como base de la existencia cristiana. Este concepto bíblico es sin embargo más amplio que el actual. El concepto bíblico encierra todo el misterio de Jesucristo, la historia de la salvación. Por lo tanto, si uno quiere acercarse al concepto de «sacramento», no puede hacerlo de otro modo: es necesario partir de él, de la persona de Jesucristo, porque él es el cumplimiento de las Escrituras.

También en este caso hemos de volver al Nuevo Testamento con el fin de ver que el camino para comprobar que Jesús es el Cristo no es solo una aventura intelectual basada en un mejor o peor conocimiento de las Escrituras, sino que está estrechamente vinculado a la «acción» concreta que lo acompaña en un recorrido específico. De este modo, los discípulos de Emaús se sentaron a la mesa. Con esto, el evangelista quiere decirnos que hay una forma distinta de vivir la persona del Resucitado: no solo se cumplieron las Escrituras, sino que también se realizaron gestos concretos, una comida durante el cual él mismo «tomó el pan, pronunció la bendición, lo partió y se lo iba dando» (Lc 24,30; cf. Mt 26,26). Del mismo modo, el funcionario etíope, después de que Felipe le hubiera explicado el misterio de Dios, cuando vio el agua, pidió: «Mira, agua. ¿Qué dificultad hay en que me bautice?» (Hch 8,36). Tras lo cual se paró la carroza y Felipe lo bautizó.

Por lo tanto, conocer a Jesucristo no es solo una palabra que, a la luz del Antiguo Testamento, adquiere su pleno significado, sino que es una palabra-acción que abre los ojos a nuevos horizontes y permite ir más allá...

II. LA COMPRENSIÓN DE LOS SACRAMENTOS A LO LARGO DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA

1. La antigüedad cristiana

Ahora queda más claro por qué los Padres de la Iglesia, los escritores cristianos de los primeros siglos, aun sin haber tenido los conceptos precisos que desarrollaron las siguientes generaciones, buscaron repetir lo más fielmente posible palabras y gestos, así como describir y definir la realidad del misterio. No solo quisieron conservar y transmitir a las generaciones siguientes el modelo del Nuevo Testamento, mostrando que en su origen estaba la persona de Jesucristo, sino que intentaron hacerlo más preciso al mismo tiempo, indicando lo que lo constituye efectivamente, como si quisieran justificar el carácter específico de determinados signos y acciones. Es necesario recordar que los primeros siglos estuvieron caracterizados por un desarrollo dinámico, a menudo acompañado por persecuciones que influyeron en la Iglesia. Por un lado, como ya hemos mencionado, la Iglesia pretendía ser fiel a lo que recibió de Jesús y los apóstoles, por el otro, en un mundo y una sociedad cambiantes, se abrían nuevos interrogantes y problemas, como por ejemplo si Jesús era hombre verdadero, Dios verdadero, si la materia era buena, etc. No es difícil ver que estas cuestiones no carecieron, en su momento, de impacto en el modo en el que fue entendido el sacramento.

Así, entre los escritores cristianos, encontramos a Justino Mártir († 164), que distinguía en el *mysterion* entre «signo» (*semion*) y «acción» (*ergon*), o Tertuliano († 220), que tradujo *sacramentum* como «cosa sagrada» (*res sacra*) y, refiriéndose a la acepción coloquial de *sacramentum*, también como «juramento». Ambrosio de Milán († 397) subrayó la distinción entre dos elementos: el visible y exterior y el invisible e interior.

Hacia esta última dirección se movió también Agustín de Hipona († 430) que, con respecto a sus predecesores, dedicaría más espacio a la realidad del sacramento. En primer lugar, distinguió entre «cosas» (*res*) y «signos» (*signum*): las primeras no nos remiten a sí mismas, es decir, solo a lo que es visible y palpable,

por ejemplo, un árbol o una piedra; en cambio, los segundos sí nos reenvían a algo que va más allá, un poco como en el teatro vemos a un actor, pero él no es el verdadero protagonista, sino aquel cuyo papel interpreta. En esta misma perspectiva, «un sacramento es un sacrificio visible, es decir, un signo sagrado de un sacrificio invisible» («sacrificium visibile invisibilis sacrificii sacramentum, id est sacrum signum»). Como se puede apreciar, Agustín buscaba un nexo entre lo visible y lo invisible para explicar la legitimidad del sacramento entendido como signo sagrado que reenviaba a una realidad sagrada, a Dios. En segundo lugar, más allá de la distinción entre «cosas» y «signos», Agustín atrajo la atención no tanto sobre el aspecto material del sacramento, sino sobre su dimensión espiritual. Por este motivo, subrayó la importancia de la palabra: «La palabra se une al elemento y se hace sacramento, y es ella misma, por decirlo de algún modo, una palabra visible» («accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum»). El elemento material no basta de por sí; es necesario que alguien pronuncie una palabra sobre ello. Según Agustín, es ante todo Cristo: cuando alguien bautiza, es Cristo mismo quien lo hace.

Todas estas definiciones pueden parecer quizá imprecisas, un poco genéricas, sobre todo a la luz de la investigación teológica actual, pero representan la enorme y casi heroica pasión intelectual de las primeras comunidades cristianas, de las que los Padres son su expresión, a la hora de describir el precioso don de la fe que recibieron. Un verdadero don «encarnado».

Está claro que con Agustín se inicia una especie de sistematización. El *mysterion* bíblico —el misterio que se nos revela en Cristo— es aclarado indicando que su naturaleza se refiere a realidades invisibles a través de signos visibles. Se subraya asimismo la importancia del acto sacramental en su complejo uso, poniendo en primer plano la acción de Cristo. En otras palabras, un sacramento no es un signo cualquiera, sino un signo sagrado, acompañado por la palabra pronunciada por el mismo Cristo. Si estuviéramos tentados de caracterizar el «sacramento» en los primeros siglos del cristianismo, se haría poniendo el énfasis en el signo. Son los signos de los que leemos en las páginas del Antiguo Testamento y que aparecen como prefiguraciones de los ver-

daderos y auténticos signos a los que Jesús daría un significado verdadero y profundo.

No hay que asombrarse del hecho de que en la época de los Padres de la Iglesia no encontramos complicados tratados dogmáticos, sino muchas homilías, testimonios de una visión amplia y bíblica de los sacramentos, en las que los predicadores explicaban su significado con calma y paciencia, recorriendo a menudo el lenguaje de los símbolos o de la poesía. Estos textos se leen todavía hoy, con la vergüenza de constatar lo escaso que es nuestro conocimiento de la Sagrada Escritura, cuya interpretación a menudo se confía a «expertos». Para los Padres de la Iglesia es importante cada detalle porque se refiere a Jesucristo y lo explica. La fuerza de la época de los Padres no es por tanto la certeza o la objetividad de conceptos aún por formar, sino el conocimiento personal de las Escrituras que muestran a Jesucristo. Por este motivo, el papa León Magno († 461) dio una de las definiciones más hermosas de sacramento como síntesis de toda una época: «Lo que era visible en Cristo ha pasado a los sacramentos de la Iglesia» («quod conspicuum erat in Christo, transivit in Ecclesiae sacramenta»). En efecto, la Ascensión marca el inicio del tiempo específico de la Iglesia cuando Jesucristo no aparece ya en forma humana, pero todo lo que era visible en él —podemos añadir: palpable— pasó a los sacramentos de la Iglesia y se quedó en ellos.

Con la creciente necesidad de precisión y objetividad teológica, con el surgimiento de un nuevo lenguaje y de conceptos precisos, la comprensión alegórica de sacramento se pone en un segundo plano. No sorprende que frente a problemas que revelan la superficialidad de la fe, en una mentalidad que cambia y reclama una descripción precisa de la esencia del problema, el alegorismo sea destinado a pasar a un segundo plano. Un ejemplo puede verse en la historia de la palabra «símbolo». Para nosotros «simbólico» significa hoy en día menos real, menos verdadero; para los antiguos, en cambio, el verbo *sym-ballo* indicaba una combinación de dos partes, de manera que establecía la veracidad de ambas. Un poco como un puzle: hace falta unir dos piezas para que toda la imagen tenga sentido. Por eso, lo «simbólico» era para los Padres de la Iglesia el grado más alto de la realidad. Cuando describían los sacramentos, como hacía por ejemplo

Agustín, buscando una conexión entre lo visible y lo invisible, hablaban de simbólico, porque en un sacramento el signo sagrado visible nos remite a una realidad invisible, la más verdadera y real posible. La misma suerte han corrido los términos de «místico» o «sacramental» que para nosotros expresan un nivel presumiblemente real, pero como si no lo fuera del todo.

2. La gran escolástica medieval

Las transformaciones en la cristiandad occidental abrieron un nuevo capítulo en la reflexión sobre los sacramentos, poniendo en marcha un impulso para establecer de manera todavía más precisa si cabe lo que hay de real en ellos. Una vez más, si tuviéramos la tentación de caracterizar el periodo que va de los Padres de la Iglesia hasta el siglo XII, se trataría de un «tiempo de lucha» por no negar la realidad de los signos sagrados. Hasta entonces, es difícil encontrar una descripción unívoca de ellos. Podemos hablar más de intentos, pero están lejos de la claridad exigida por una definición. Solo en el segundo milenio nace el deseo —por no decir el imperativo— de definir los límites, sobre todo cuando los sacramentos ya no se entendían adecuadamente o se empezaba a poner en duda la verdad y la legitimidad de lo que expresaban. Por lo tanto, no debe sorprender que solo apareciera en el siglo XII —y en esa mentalidad— el tema del número de sacramentos. ¿Por qué no son sacramentos ritos como la consagración del altar, los votos religiosos, la unción del rey, la aspersion de las cenizas, la sepultura, etc.? En el fondo, en cada uno de ellos se encuentra el signo sagrado (*sacrum signum*) del que escribía Agustín. ¿Por qué precisamente siete? ¿Qué distingue esos ritos ejemplares de los que llaman sacramentos? ¿Por qué el matrimonio es un sacramento y los votos religiosos no lo son?

Las preguntas planteadas así tienen como trasfondo dos transformaciones. La *primera* era la influencia de la legislación eclesiástica que buscaba codificar y estandarizar los procedimientos. La *segunda* era la creciente influencia de la filosofía de Aristóteles que buscaba dar un nombre preciso a la esencia de una cosa y definir lo que la separaba de las demás. Por lo tanto, cada defini-

ción era caracterizada por: «género próximo» (*genus proximum*) y «diferencia específica» (*differentia specifica*). Estos términos parecen complicados. En realidad, los usamos a diario, por ejemplo, cuando describimos un cuadrado, decimos que pertenece al mismo género de un cuadrilátero (*genus proximum*) con todos los lados iguales (*differentia specifica*). Por lo tanto, un «cuadrado» es un cuadrilátero regular. Vale la pena recalcar que al preguntar por qué el matrimonio es un sacramento y los votos religiosos no lo son, nuestra pregunta parece ser en esencia una cuestión de «diferencia específica». Esta mentalidad llevó a Hugo de San Víctor († 1141) a proponer la siguiente definición a mediados del siglo XII: «El sacramento es un elemento corpóreo o material propuesto de forma externa y sensible, que representa con su parecido una gracia invisible y espiritual, la significa, porque con este fin ha sido instituido, y la contiene, porque es capaz de santificar». Una definición complicada que pretende encerrar todo lo que sirve para llamar sacramento a «algo». Se habla de un elemento corpóreo, materia, de un signo exterior que nos reenvía a un modelo invisible y, por último, se habla de institución y gracia espiritual. Se puede remarcar que una única definición intentaba combinar todas las dimensiones, pero carecía de todos modos de una clara diferenciación específica.

La enseñanza de Hugo fue desarrollada posteriormente por Pedro Lombardo († 1160), que propuso su propia definición en las *Sentencias*:

El sacramento es un signo de algo sagrado. Sin embargo, se define asimismo sacramento un «secreto sagrado», como se dice «el sacramento de la divinidad»; de manera que el sacramento es lo que indica que una cosa sagrada sea la cosa sagrada indicada. Pero ahora tratemos el sacramento en cuanto que es un signo sagrado. Del mismo modo, el sacramento es la forma visible de la gracia invisible.

La definición de Lombardo es importante porque sus *Sentencias* se convertirían en una especie de manual en las universidades medievales. Cada estudiante de teología se encontraría con esta frase. Pedro Lombardo pasó también a la historia por haber hecho el elenco de los siete sacramentos: bautismo, confir-

mación, eucaristía, penitencia, unción, orden y matrimonio. Por lo tanto, se presume que fue el primero en ordenar el número de sacramentos que la Iglesia reconocería en los siglos posteriores. Merece la pena recalcar que los mismos sacramentos fueron mencionados tres siglos antes en Oriente por el patriarca de Constantinopla Focio († 897).

En el siglo XIII se asistió a continuos intentos de proponer nuevas definiciones más adecuadas, de explicar mejor lo que era un sacramento, de reflejar todos sus aspectos. El aspecto característico era sin embargo la creciente precisión del lenguaje: el vocabulario utilizado se hacía cada vez más técnico. No es casualidad que aparecieran varias definiciones poco claras o incluso incomprensibles. El erudito franciscano Buenaventura († 1274) intentó conectar los sacramentos con la vida humana defendiendo que corresponden a las tres virtudes teologales (fe, esperanza y caridad) y a las cuatro virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza). La intuición de Buenaventura era del todo correcta: los sacramentos han de acompañar la vida y el desarrollo humano. Siguiendo la visión del mundo de Aristóteles, el dominico Tomás de Aquino († 1274) distinguiría dos elementos en cada sacramento: la materia y la forma, que constituirían una unidad inseparable. Pero la grandeza de Tomás se encontraba en el hecho de que no se limitó a los instrumentos que la filosofía de Aristóteles le había abierto, sino que apeló hábilmente a lo que le había precedido, al concepto de sacramento de Agustín: «Un sacramento es signo de algo sagrado porque santifica al hombre» («*signum rei sacrae, in quantum est sanctificans hominem*»). Al mismo tiempo, santo Tomás subrayó que todos los sacramentos proceden de Cristo y que la causa de la santificación es su pasión. Un sacramento, incluso permaneciendo en el nivel de signo, es sin embargo un signo especial que significa, contiene y provoca la gracia...

Sin entrar en los detalles del pensamiento de Tomás, su propuesta fue aceptada. Su indudable ventaja era la precisión del lenguaje: la definición propuesta abrió en mayor medida no solo la comprensión de los sacramentos, sino también el misterio de Dios y del mundo. Fue un poco como la tabla de multiplicar: utilizando pocas cifras, somos capaces de ejecutar operaciones

mentales que serían imposibles si nos limitásemos a los dedos de nuestras manos. Por otra parte, este mismo lenguaje preciso puede ser una barrera para quien no está familiarizado con el pensamiento filosófico; además, puede dar la sensación de que, en el conjunto de los discursos especializados, no solo la alegoría, sino también la propia Escritura puedan estar relegadas a un segundo plano. Así se pueden caracterizar los siguientes siglos del segundo milenio: un lenguaje técnico, preciso y a menudo no bíblico. No sorprende que el sacramento entendido simbólicamente como signo, como se hacía en el primer milenio, estuviera pasando a un segundo plano. Su lugar —y esto no es culpa de Tomás de Aquino, sino de lo que se hizo con un fragmento de su pensamiento— fue tomado sobre todo por las discusiones sobre el sacramento como fuente de gracia. En otras palabras, el sacramento fue visto menos como un signo sagrado y simbólico y más como un signo que se convertía en causa de santificación humana. Se ha de recalcar que la causalidad de la gracia en un signo sacramental se convertiría en esa «diferencia específica» que separaría un sacramento de otros signos sagrados.

3. **La ordenación de los sacramentos**

Este modo de ver y definir los sacramentos empezó a difundirse en los siglos posteriores: poseía las cualidades de uniformidad y univocidad que se esperaban también de la enseñanza de una Iglesia que afrontaba diversos problemas internos y externos. Por este motivo, cuando se buscó la unidad con las Iglesias orientales encontramos estas formulaciones familiares, y no otras, como en la bula de unión de los armenios del Concilio de Florencia de 1439:

Para facilitar la comprensión a los armenios de hoy y de mañana, hemos redactado en esta brevísima fórmula la doctrina sobre los sacramentos: los sacramentos de la nueva ley son siete: bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, y difieren mucho de los sacramentos de la antigua ley. Estos no producían la gracia, sino que prefiguraban solo que esta se concedería por la pasión de Cristo. En

cambio, nuestros sacramentos o bien contienen en sí mismos la gracia, o bien la comunican a quien los recibe dignamente. De ellos, los cinco primeros son ordenados a la perfección individual de cada uno y los últimos dos al gobierno y la multiplicación de toda la Iglesia. [...] Todos estos sacramentos constan de tres elementos: cosas que constituyen la materia, palabras que son la forma y la persona del ministro que confiere el sacramento, con la intención de hacer lo que la Iglesia hace. Si falta uno de estos elementos no hay sacramento. Entre estos sacramentos, hay tres: bautismo, confirmación y orden, que imprimen en el alma un carácter indeleble, es decir, un signo espiritual que distingue de los otros cuatro por lo que solo pueden ser administrados una vez a una misma persona. Los otros cuatro no imprimen carácter y, por lo tanto, se admite repetirlos.

No solo se ratificó el canon de los siete sacramentos, ni se aprobó solo el modo de ver los sacramentos a través del prisma de la materia, la forma y el ministro, sino que también se confirmaron posteriores aspectos de los sacramentos ya puestos de manifiesto en el siglo XIII. Se reconoció que también se podían ver los sacramentos desde otros dos puntos de vista, una vez que se aceptaba que eran siete y el hecho de que cada uno de ellos contenía, significaba y se convertía en causa de gracia.

Mirando la historia de los sacramentos a partir de las Escrituras, resulta curioso que solo se pueda acceder una vez a tres de ellos —bautismo, confirmación y orden— mientras a los otros se accede repetidamente. Por lo tanto, debe de existir alguna otra «diferencia específica» que distinga los tres mencionados de los otros. Se desarrolló así la doctrina del «sigilo sacramental», es decir, de un signo espiritual e indeleble. Estos tres primeros sacramentos se reciben solo una vez y permanecen para siempre, se quiera o no. Por ejemplo, una persona bautizada se convierte en cristiana, por lo que, incluso si luego renegara de su fe, también públicamente, seguiría siendo cristiana el resto de su vida. De manera análoga, se reconoció otra «diferencia específica», a saber, que dos de los sacramentos —orden y matrimonio— se dirigen «a los demás» para la edificación de la Iglesia, mientras que los otros cinco están dirigidos al perfeccionamiento espiritual individual del cristiano. Del mismo modo, dos siglos más

tarde, se recalcó que el bautismo, la confirmación y la eucaristía eran una unidad, es decir, que se celebraban como un único conjunto, en ese orden y no en otro, permitiendo a los no bautizados a entrar en la plenitud del cristianismo. No por casualidad se llaman todos juntos «sacramentos de la iniciación cristiana».

Resulta oportuno recordar de qué modo el lenguaje teológico y los instrumentos filosóficos precisos nos permiten comprender lo que la Iglesia practicó desde el inicio y durante siglos, y que no fue capaz de definir con tanta precisión durante muchos siglos. Por otra parte, sabiendo ya que los sacramentos conferirían objetivamente la gracia, se insinuaba el peligro de abusos. Como en el signo sagrado —recordando la materia, la forma y la intención de hacer lo que hace la Iglesia— se recibe objetivamente la gracia, no es difícil tras un sencillo cálculo llegar a la conclusión que esta gracia pueda ser «producida» con el propio esfuerzo. ¿Cómo? Accediendo más a menudo a los sacramentos. El peligro no es por tanto rechazar los sacramentos en general, sino instrumentalizarlos, o peor aún, tergiversar su significado o el fin para el que fueron instituidos. De ese modo son relegados a un segundo plano, por ejemplo, la conversión, la disposición interior o el cambio de actitud, etc. De estas premisas se está a un solo paso de la conclusión de que por méritos humanos se puede obtener la salvación, dejando de lado la cuestión de la fe.

Este automatismo, junto con otros muchos razonamientos, puso en marcha la oposición de los protestantes que, desde el punto de vista católico, fueron más allá de la expresión de objeciones. El Concilio de Trento, reaccionando a sus enseñanzas, sistematizó, profundizó y retomó lo ya dicho sobre los sacramentos en los siglos precedentes. En el *Decreto sobre la justificación* (1547) ratificó: «Si alguno dijere que el hombre puede justificarse delante de Dios por sus obras que se realizan por las fuerzas de la humana naturaleza o por la doctrina de la ley, sin la gracia divina por Cristo Jesús, sea anatema». Más tarde, en el *Decreto sobre los sacramentos* (1547), subrayó que a través de los sacramentos de la Iglesia «toda verdadera justicia o empieza, o empezada se aumenta, o perdida se repara». Por eso no puede renunciar la Iglesia a los sacramentos. Y a continuación recordó y sancionó de una vez por todas: «Si alguno dijere que los sacra-

mentos de la nueva ley no fueron instituidos todos por Jesucristo nuestro Señor, o que son más o menos de siete, a saber, bautismo, confirmación, eucaristía, penitencia, extremaunción, orden y matrimonio, o también que alguno de estos no es verdadera y propiamente sacramento, sea anatema».

4. Hacia la nueva perspectiva del Concilio Vaticano II

Merece la pena recordar —se olvida a menudo— que la respuesta del Concilio de Trento no fue una simple reacción emocional. Antes de la aceptación de cada documento tuvo lugar una discusión profunda e informada basada en las Escrituras y en el respeto del patrimonio teológico de todos los siglos anteriores. La discusión vertía también sobre el modo de formular correctamente las verdades de la fe, lo que creemos efectivamente en la Iglesia. En cambio, la reacción que siguió desde todas partes fue muy a menudo emocional. En definitiva, en una época de exaltación de las diferencias en el cristianismo occidental, surgieron dos modos —los principales— de entender los sacramentos: por un lado, un mayor énfasis en la importancia de la Palabra de Dios, subrayando la dimensión personal de la fe cristiana y disminuyendo la importancia de los signos sacramentales; por el otro lado, lo contrario, un énfasis sobre el valor de los sacramentos, poniendo en un segundo plano la importancia de la Palabra de Dios. Lo que molestaba objetivamente en este «pulso» era el foso cavado entre la Palabra de Dios y el sacramento, un foso totalmente injustificado desde el punto de vista histórico. Porque no existe esa alternativa: o la Palabra de Dios o el sacramento. Se dan ambas cosas. Además, una surge de la otra y una conduce a la otra.

El contexto polémico —subrayémoslo una vez más: no se limitaba a la discusión sobre los sacramentos, sino que tenía más niveles, incluidos los que no estaban directamente relacionados con la teología— llevó a poner el acento sobre la eficacia de los ritos de la Iglesia, intentando evitar las insidias mencionadas por el Concilio de Trento. Sin embargo, no se consiguió siempre y el enfoque adoptado podía llevar a una visión restringida en la práctica cotidiana. No es que fuera falso, pero la celebración de

los sacramentos corría el riesgo de disminuir dimensiones importantes como la presencia de la Palabra de Dios o el aspecto de la fe personal. En esta senescencia, la perspectiva de «contra» los demás, a los que se debían añadir numerosos factores posteriores, pudo haber llevado a simplificaciones. Por lo tanto, no sorprende que, en el inicio del siglo xx se comenzara a mirar la comprensión de los sacramentos de manera menos polémica. Esto fue posible gracias a diversas iniciativas ecuménicas y al trabajo de teólogos que subrayaron la importancia que tenía la Palabra de Dios y la liturgia para la vida cristiana, todos pensadores asociados al movimiento bíblico y litúrgico.

En resumidas cuentas, la convocación del Concilio Vaticano II, no sin razón llamado concilio «ecuménico», debe ser incluida en este amplio contexto de búsqueda de lo que une, presentado aquí sin duda solo en grandes líneas. Por lo tanto, no se trataba de darse «palmaditas en la espalda» y renunciar a la búsqueda de la verdad para negar o cambiar las enseñanzas de los concilios precedentes; más bien se trataba de un intento de abordar la historia y la teología de los siglos anteriores para poder tener la visión más amplia que hoy conocemos y vivimos. Entre otras cosas, el Concilio Vaticano II no fue convocado para resolver algunas controversias teológicas apremiantes, como había ocurrido anteriormente, sino —citando la primera frase del Concilio— que «se propone acrecentar cada vez más la vida cristiana entre los fieles, adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio, promover cuanto pueda contribuir a la unión de todos los que creen en Cristo y fortalecer todo lo que sirve para invitar a todos al seno de la Iglesia» (SC 1). El pensamiento del Vaticano II sobre los sacramentos ha de ser colocado en esta clave.

III. LA CONSTITUCIÓN *SACROSANCTUM CONCILIUM*

Todo el complicado trayecto realizado hasta ahora ha servido para poner en su justa perspectiva los textos del Vaticano II. El mismo hecho de que el primer documento del Concilio, la cons-

titución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, fuera promulgado el 4 de diciembre de 1963 es de por sí importante y simbólico porque se promulgó exactamente en el cuarto centenario de la última sesión del Concilio de Trento (la duodécima, 4 de diciembre de 1563). En efecto, el Vaticano II no pretendía cambiar las enseñanzas de los concilios precedentes, incluidas las del Concilio de Trento sobre los sacramentos, su cantidad o su naturaleza, sino que buscó su *ressourcement* («regreso a las fuentes»), revisando la práctica sacramental de la Iglesia. En otras palabras, sin tener que defenderla o polemizar, quiso mirar hacia la experiencia teológica de los siglos anteriores para no limitar su comprensión del sacramento a la acción ritual ni tampoco a la causa de la gracia.

1. La premisa: ¿existe un vínculo entre los sacramentos y la liturgia?

Como ya sabemos, el primer ámbito de reflexión de los padres conciliares fue la liturgia y el fruto de sus discusiones fue la constitución *Sacrosanctum Concilium*. Dos capítulos del documento se dedican estrechamente a nuestro tema: el segundo capítulo sobre el «misterio de la eucaristía» (SC 47-58) y el tercer capítulo a los «otros sacramentos y sacramentales» (SC 59-82). En breve examinaremos más de cerca este último aspecto. Pero antes de hacerlo, resulta oportuno plantear una pregunta de fondo que, en cierto sentido, se impone por sí misma: ¿existe un vínculo entre los sacramentos y la liturgia? Se trata de una duda legítima en la medida en la que, a lo largo de nuestro camino histórico, las cuestiones litúrgicas nunca fueron abordadas. Si acaso se puede encontrar algo en el primer milenio, pero en el segundo —sobre todo en el contexto de la escolástica y la teología «polémica»— los sacramentos eran vistos no tanto como celebraciones, sino sobre todo como ritos que «producían» la gracia. En otras palabras, se trataba de una especie de «instrucciones que ejecutar» que se referían por ejemplo a lo que el ministro de un sacramento ha de hacer, o las palabras que ha de pronunciar para que una determinada secuencia ritual sea con-

siderada válida o lícita y, por tanto, productiva. Por ejemplo, cuándo y cómo debe pronunciar el sacerdote las palabras sobre el pan y el vino durante la eucaristía, qué partes del cuerpo ungir cuando se hace la unción, etc. Vale la pena recalcar, como ya hemos mencionado anteriormente, de qué manera este enfoque —focalizado principalmente en la corrección de la expresión teológica— puede restringir un campo visual.

¿Existe entonces un vínculo entre los sacramentos y la liturgia? Este vínculo fue puesto de manifiesto por los padres del Concilio Vaticano II: sí, los sacramentos pertenecen a la liturgia, tienen su estructura. Esta indicación de los padres se nota de manera más clara si se acerca la constitución *Sacrosanctum Concilium* a un documento papal un poco anterior, publicado apenas dieciséis años antes. Me refiero a la encíclica *Mediator Dei* del papa Pío XII en 1947. En este texto teológico, sin el cual es incluso difícil imaginar la consecución de los acontecimientos que siguieron, incluida la exposición del tema de la liturgia en el Concilio Vaticano II, el papa ofrecía una reflexión sobre el argumento. Empezaba delineando la esencia, el origen y el desarrollo de la liturgia para pasar luego a considerar las cuestiones de la eucaristía y el culto eucarístico, el breviario y el año litúrgico y concluir con las cuestiones pastorales. No dedicó un párrafo aparte a los demás sacramentos, como la confirmación, la ordenación sacerdotal o el matrimonio. Solo los citó en términos generales, como de pasada, cuando describió el culto cristiano y su dimensión sacrificial. Se podría decir, intentando justificar el enfoque de Pío XII, que no escribió una encíclica sobre los sacramentos, sino sobre la liturgia, reflexionando sobre la eucaristía, el breviario o el año litúrgico y, sin embargo, la manera en que la escribió dice mucho del modo como los sacramentos eran tratados en la época: por decirlo de algún modo, pasaban a un segundo plano. A este respecto, el hecho de que la constitución *Sacrosanctum Concilium*, propusiera junto con el «misterio de la eucaristía» un capítulo dedicado exclusivamente a «los otros sacramentos y sacramentales» era una clara señal de cambio de enfoque, un intento de renovar la mirada. La liturgia de la Iglesia no es solo la eucaristía o la Liturgia de las Horas, sino también los demás sacramentos y los sacramentales.

2. Los sacramentos como liturgia

Intentemos por tanto profundizar en la constitución sobre la liturgia. Propongo no iniciar inmediatamente la lectura del tercer capítulo, dedicado al tema de los sacramentos, sino pararnos todavía en la sección inicial del documento. En efecto, la constitución, al igual que la encíclica *Mediator Dei*, antes de abordar cuestiones específicas ofrece ante todo una reflexión general sobre la naturaleza de la liturgia, válida para todas sus expresiones. La voluntad de los padres conciliares de incluir los sacramentos en el concepto de liturgia se reflejó en este texto que puede leerse a tres niveles: (1) la persona de Jesucristo, (2) su presencia en la Iglesia y (3) el signo.

Pero partamos del cambio aportado en el estilo y el lenguaje. Los documentos del Vaticano II no son como los de los concilios anteriores, dirigidos a establecer los límites de la fe. No encontramos la expresión: «Sea anatema». No solo porque no era necesario o porque no fuese este el motivo de la convocación del Vaticano II, sino para no configurar la reflexión conciliar de modo polémico. El mismo texto de nuestra constitución está escrito en un lenguaje sencillo, haciendo a menudo referencia a pasajes bíblicos y litúrgicos. Por ejemplo, para explicar la naturaleza de la liturgia, se hace referencia a una oración extraída del denominado *Sacramentario Veronense*, la compilación más antigua hasta hoy conocida de fórmulas litúrgicas romanas que remonta a finales del siglo VI. Se trata de un cambio significativo que comporta el *ressourcement* de la perspectiva bíblico-litúrgica a la hora de tratar la liturgia y los sacramentos. No es solo una cuestión de lenguaje, sino —y este es el primer nivel— que es un regreso a la persona de Jesucristo, fundamental para la comprensión de la liturgia y, como ya hemos visto en la historia, también de los sacramentos: «En efecto, su humanidad, unida a la persona del Verbo, fue el instrumento de nuestra salvación. Por esto, en Cristo “se realizó la perfecta satisfacción de nuestra reconciliación y se nos dio la plenitud del culto divino”» (SC 5). Cada liturgia, al igual que cada sacramento, tiene elementos visibles que remiten a lo invisible; y esto es solo posible gracias a la naturaleza divina y humana de Jesucristo.

Sobre la extensión de la unicidad de la persona de Jesucristo surge un segundo nivel, es decir, sobre su presencia en la Iglesia. El texto conciliar afirma que esta presencia no puede reducirse a una sola dimensión, sino que ha de ser observada de modo más extenso. Una vez más, esta afirmación no es una invitación a negar o rechazar la verdad de la presencia real en el santísimo sacramento custodiado en el sagrario, sino una voluntad de tener una visión más amplia, profunda y bella de las acciones litúrgicas en la Iglesia. Jesucristo se revela en ellas. Las acciones litúrgicas, incluidas las realizadas durante la celebración de los sacramentos, no son «instrucciones que seguir», sino un espacio en el que él ha de revelarse: «Para llevar a cabo una obra tan grande, Cristo está siempre presente en su Iglesia, principalmente en los actos litúrgicos. Está presente en el sacrificio de la misa, no solo en la persona del ministro [...], sino sobre todo bajo las especies eucarísticas. Está presente con su virtud en los sacramentos, de modo que, cuando alguien bautiza, es Cristo quien bautiza. Está presente en su Palabra, pues es él mismo el que habla cuando se lee en la Iglesia la Sagrada Escritura. Está presente, finalmente, cuando la Iglesia suplica y canta salmos» (SC 7).

Por último, el tercer nivel es la cuestión del signo que no carece de significado. Como afirman los padres conciliares, la liturgia es «el ejercicio de la función sacerdotal de Jesucristo en la que, mediante signos sensibles, se significa y se realiza, según el modo propio de cada uno, la santificación del hombre y, así, el Cuerpo místico de Cristo, esto es, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público» (SC 7). Como ya sabemos, los sacramentos utilizan signos sensibles, por lo que esta afirmación también debería valer para ellos. Por medio de ellos se realiza la santificación del hombre.

IV. SACRAMENTOS Y SACRAMENTALES

Solo ahora podemos pasar ya al capítulo sobre los «otros sacramentos y sacramentales», tras haber realizado todo el trayecto histórico, haber colocado la constitución *Sacrosanctum*

Concilium en su justo contexto y habernos familiarizado con el modo de concebir los sacramentos.

Podríamos preguntarnos: ¿era necesaria toda esta larga y difícil introducción? ¿No habría sido posible ir directamente al texto de la constitución y comentarlo simplemente? Este arduo prólogo es fundamental para no disminuir ni banalizar el pensamiento de los padres conciliares. A menudo se cede a la tentación de una fácil lectura de pasajes de las constituciones que, solo en apariencia, parecen banales, también por el lenguaje menos técnico y bíblico que utilizan. Lo que hoy parece indiscutible, no lo era hace sesenta años. Por lo tanto, la lectura actual de la *Sacrosanctum Concilium* no quiere ser solo un viaje al pasado, sino una voluntad de comprender que estamos en un momento histórico distinto. Y esto no para sentirnos mejores o peores, sino para releer la intención de los Padres y comprobar que no se nos haya escapado algo importante de sus deseos y enseñanzas.

Abramos por tanto este tercer capítulo dedicado a «otros sacramentos y sacramentales». Siguiendo la lógica precedente, no nos sorprenderemos al encontrar en primer lugar formulaciones de carácter general, observaciones y postulados (SC 59-63), seguidos de detalles y soluciones concretas (SC 64-82). De lo general a lo específico.

1. Formulaciones generales

En lo que respecta a todos los sacramentos —y, por lo tanto, también a la eucaristía, de la que la constitución ya ha hablado en el capítulo anterior— los padres conciliares recuerdan que «los sacramentos están ordenados a la santificación de los hombres, a la edificación del Cuerpo de Cristo y, en definitiva, a dar culto a Dios» (SC 59). Esta afirmación —además de aclarar por qué necesitamos los sacramentos— capta una vez más la convergencia entre estos y la liturgia. Por un lado, las celebraciones de los sacramentos son la glorificación del Creador; por el otro, santifican al hombre y edifican la Iglesia. Esto corresponde perfectamente a las descripciones anteriores de la naturaleza de la liturgia que completa: «Realmente, en una obra tan grande [la redención] por la

que Dios es perfectamente glorificado y los hombres santificados, Cristo asocia siempre consigo a la Iglesia, su esposa amadísima, que invoca a su Señor y por él rinde culto al Padre eterno» (SC 7). Por lo tanto, los sacramentos son de la misma naturaleza que la liturgia; derivan su capacidad de santificación no de la acción humana, sino del hecho que Jesús está presente y actúa en la Iglesia.

Prosigamos: los padres llaman la atención sobre la esfera del signo en los sacramentos: «Como signos, tienen también un fin instructivo» (SC 59). No deben ser gestos incomprensibles ni minimizados hasta el punto de ser solo símbolos hechos deprisa y negligentemente, tampoco tienen que ser una receta mágica para producir la gracia, sino que tienen que corresponder a aquello y a quien se refieren. ¡Además, como signos sensibles, tienen que utilizar nuestros sentidos para conducir hacia lo invisible! Esta es la meta de los signos sacramentales. Merece la pena recalcar una especie de «desproporción» entre lo visible y lo invisible que afecta a la Iglesia y la liturgia. No se trata de una relación entre uno y otro. En la Iglesia, «lo humano está ordenado y subordinado a lo divino, lo visible a lo invisible, la acción a la contemplación y lo presente a la ciudad futura que buscamos» (SC 2). En este sentido, también los signos sacramentales tienen el fin pedagógico de conducir más allá de lo tangible.

Los sacramentos «no solo suponen la fe, también la fortalecen, la alimentan y la expresan con palabras y acciones; por eso se llaman “sacramentos de fe”» (SC 59). Esta importante formulación de los padres nos pone en relación con una serie de problemas que ya habíamos encontrado en el pasado, peligros que también nos amenazan a nosotros. Esta afirmación puede ser entendida mejor si sustituimos la palabra «sacramento» por *mysterion*, en toda su riqueza de significado. Porque estamos hablando del misterio de la fe. Mirando hacia los sacramentos, no podemos pararnos solo en su eficacia objetiva o en lo que es visible, es decir, solo en el «signo sagrado». Están destinados a conducirnos mucho más lejos. Pero es necesaria la fe para poder atravesar este límite. Además, participando en los sacramentos —parece paradójico, pero en realidad no lo es— la fe crece y se fortalece en ese camino. Naturalmente, esto no sucede automáticamente, sino sinérgicamente, en cooperación con Dios.

El caso es análogo al de la liturgia. Una verdadera y profunda comprensión de esta no deriva de escuchar una serie de lecciones sobre la liturgia, aunque el estudio académico de la liturgia sea necesario e importante. La comprensión de la liturgia empieza con la experiencia de la participación en la propia liturgia. A veces sucede que en una celebración litúrgica nos movemos al principio con torpeza, como en terreno desconocido, pero con el tiempo la participación se hace cada vez más fructífera y plena. Al final desarrollamos un verdadero gusto litúrgico. Lo mismo sucede con los sacramentos: la participación en ellos presupone la fe y, a veces, basta con una mínima apertura hacia ella para fortalecer y expresar el propio camino. En este contexto, se podría transformar con audacia una famosa frase, sin entrar en polémica si su autor fue Agustín o Anselmo de Canterbury († 1109): *celebro ut intelligam, intelligo ut celebrem*, es decir, «celebro para comprender, comprendo para celebrar».

En la misma clave de lectura puede leerse la adenda de los padres sobre los sacramentos: «Confiere ciertamente la gracia, pero también su celebración dispone óptimamente a los fieles a recibir la misma gracia con fruto, a dar culto rectamente a Dios y a practicar la caridad. Por consiguiente, es muy importante que los fieles comprendan fácilmente los signos sacramentales y frecuenten con el máximo aprecio los sacramentos instituidos para alimentar la vida cristiana» (SC 59).

Los sacramentales se presentan después de estas importantes afirmaciones relativas a la finalidad de los sacramentos que subrayan la esfera del signo, la fe, la gracia y su comprensión: «Son signos sagrados con los que, imitando de alguna manera a los sacramentos, manifiestan efectos, sobre todo espirituales, obtenidos por la intercesión de la Iglesia. Por ellos, los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida» (SC 60). ¿Qué significa? Que junto a los siete sacramentos tenemos también unos «signos sagrados» que se parecen a los sacramentos y tienen su estructura, pero, a diferencia de los sacramentos, no tienen la misma eficacia. ¡La espina dorsal de su eficacia es la oración de la Iglesia! ¿Qué se sigue de estas afirmaciones? En primer lugar, que no todo «signo sagrado» es sacramento, sino solo los definidos por

la Iglesia en los concilios precedentes. Pero de estos hechos no se debe concluir que sean inútiles o que deban ser eliminados de la vida cotidiana de los cristianos. Al contrario, aun sin tener la misma eficacia, son útiles: muestran efectos, sobre todo espirituales, sostienen la vida de los sacramentos y santifican las diversas circunstancias de la vida. Por último, en tercer lugar, subrayan la importancia de la oración individual que es naturalmente importante también en la vida cristiana.

Si se habla de vida cristiana e incluso del crecimiento de día en día de la vida cristiana entre los fieles (cf. SC 1), los padres conciliares mirarán a los sacramentos precisamente en esta perspectiva. Ya que el fin de los sacramentos es la santificación del hombre y el fortalecimiento de la Iglesia, no sorprende que, junto a los sacramentales, estos puedan y deban acompañar a los cristianos en los diversos acontecimientos de la vida cotidiana. Este modo de mirar a los sacramentos está fuertemente influenciado por una óptica escolástica que pretende subordinarlos a las distintas fases de la vida, para ver en ellos una ayuda concreta en la vida espiritual. Existen unas exigencias para el neonato cristiano, otras para el adulto que quiere compartir su fe con los demás, que quiere evangelizar y es capaz de dar testimonio y otras para el anciano o la persona afligida por una enfermedad... En cada situación y para cada bautizado, la Iglesia tiene un tesoro de sacramentos que nos acercan al misterio de Jesucristo, a su pasión, muerte y resurrección, y nos permiten permanecer en él y con él. La santificación humana comienza en el misterio de la persona de Jesucristo. Por lo tanto, no se trata de prácticas mágicas o esotéricas, sino de la acción de Jesucristo. Los sacramentos no son signos de ningún tipo, sino «signos sagrados» que presuponen, fortalecen y expresan la fe, dan la gracia y al mismo tiempo nos abren a recibirla.

Aquí terminan las consideraciones teológicas relativas a todos los sacramentos y sacramentales. Comienza la parte práctica, notablemente más práctica con respecto a los números precedentes. Sin embargo, antes de hablar de cada sacramento y sacramental, los padres darán una especie de criterio general para su adaptación: «En el transcurso del tiempo se han introducido en los ritos de los sacramentos y de los sacramentales algunas cosas

que ahora oscurecen su naturaleza y su fin; además, es necesario adaptar otras a las necesidades de nuestro tiempo. Por ello, el Sacrosanto Concilio decreta lo siguiente sobre su revisión» (SC 62). En otras palabras, los padres animan a una revisión de cada rito a la luz de los criterios hasta ahora mencionados. ¿Por qué? Ya que en la actualidad somos conscientes de la larga y complicada historia y no queremos limitar el campo visual de los sacramentos, vale la pena examinar más de cerca cada uno de ellos para adaptarlos mejor a la condición actual del cristiano. No se trata de reinventar los ritos de cero, sino de revisarlos y adaptarlos a la luz de lo que sabemos sobre los sacramentos y sobre nosotros mismos. Con el mismo enfoque se ha de leer también una especie de apertura a las lenguas vernáculas (cf. SC 63): no para eliminar la lengua latina que ha plasmado la cultura, la teología y la mentalidad europeas durante siglos, sino para dar a estas más espacio y mayor comprensión.

2. Consideraciones prácticas

Así, cuando se habla de bautismo (SC 64-70) se pide recuperar los diversos grados del catecumenado. El adulto que se prepara al bautismo ha de ser introducido gradualmente en la comunidad de la Iglesia, también mediante las celebraciones litúrgicas. En la renovación del catecumenado no se puede ver solo el deseo de volver a una práctica bien conocida en la antigüedad cristiana, sino sobre todo la voluntad de renovar y aplicar a nuestros tiempos un método eficaz de inserción a la fe cristiana. En efecto, no basta con bautizar a alguien, darle un sacramento que funciona objetivamente: el bautismo nos introduce verdaderamente en la muerte y resurrección del Señor. Es necesario un acompañamiento en el camino que lleve del deseo de la fe a su plenitud. Este recorrido es una introducción a la fe basada en la experiencia, cuyos primeros pasos ya se han hecho durante las celebraciones litúrgicas. La eficacia y el valor de este método se muestran en el hecho de que en la actualidad muchas comunidades y movimientos de la Iglesia buscan poner en práctica este antiguo método del catecumenado.

En lo que respecta a los ritos del bautismo de los niños, los padres sugieren por ejemplo revisarlo para realzar el papel de los padres y los padrinos, o adaptar el rito a situaciones distintas, como el bautismo en tierras de misión o en momentos extraordinarios. Merece la pena subrayar también los aspectos eclesiales, el momento de la adhesión y la comunión con la Iglesia de Dios. Los padres conciliares piden instaurar nuevos ritos. El primero es un rito para los niños que son bautizados de forma breve, por ejemplo, en una situación de peligro. El nuevo rito ha de estar compuesto de manera que quede claro que el neonato bautizado ya ha sido acogido por la Iglesia. De forma similar, «redáctese, además, un nuevo rito para los ya bautizados válidamente que se convierten a la religión católica, con el que se ponga de manifiesto que se les admite en la comunión de la Iglesia» (SC 69).

Con respecto a la confirmación, los padres conciliares expresan su deseo de colocar con mayor firmeza este sacramento en la lógica de la iniciación cristiana, junto al bautismo y a la eucaristía. Los tres sacramentos forman efectivamente una especie de conjunto que introduce a la plenitud de la vida cristiana. Una vez más, si miramos a la Iglesia de la antigüedad, el catecúmeno completaba su camino en la noche de Pascua: pasando a través de la fuente bautismal, recibía la unción sacramental con el santo crisma para poder finalmente sentarse a la mesa eucarística. En la cristiandad occidental, por diversos motivos, la celebración de los sacramentos mencionados tuvo, por decirlo de algún modo, una fracción temporal de los diversos pasajes, de lo que se concluye esta voluntad de ver más claramente su unidad teológica.

Una propuesta interesante atañe a la «extremaunción». Conociendo la rica historia del sacramento, los padres piden que no se vea solo a través del prisma de algo extremo, administrado casi en el momento de la muerte, sino como sacramento de la «unción de los enfermos» que acompaña y asiste en un momento difícil de la vida: «Por eso, se considera tiempo oportuno para recibirlo cuando el fiel empieza a estar en peligro de muerte por enfermedad o vejez» (SC 73). Es además necesario adaptar los ritos, tanto el número de unciones como las oraciones «de modo que respondan a las diferentes situaciones de los enfermos que reciben el sacramento» (SC 75).

Distintos postulados se refieren al sacramento del matrimonio. En primer lugar, que sea habitualmente celebrado durante la eucaristía; que el matrimonio sacramental no sea leído solo como un contrato humano, sino que la unión de dos personas sea vista con los ojos de la fe, como una especie de icono de la relación que tiene lugar entre Cristo y la Iglesia. A continuación, se habla de corregir la parte de la bendición que se refiere a la esposa con el fin de que se «inculque por igual la obligación de mutua fidelidad a los dos esposos» (SC 78). En efecto, esta oración, muy antigua, leída en el contexto social contemporáneo podría llevar a malentendidos y conclusiones erróneas. La última petición de los padres fue la de abrirse a las costumbres locales; donde sea posible, también desde el punto de vista teológico.

Por último, los padres conciliares proponen una revisión de los sacramentales, pidiendo que algunos de ellos —«en circunstancias especiales y a juicio del ordinario» (SC 79) es decir, del obispo— puedan ser administrados también por laicos. No se trataba de hecho de «clericalizar» a estos últimos, sino de responder a las exigencias locales, sobre todo en tierras de misión. Ya que los sacramentos se realizan con la fuerza de la oración de la Iglesia, pueden ser útiles también en caso de escasez de sacerdotes o, en general, en diversas situaciones especiales difíciles de prever y de describir.

Las últimas dos secciones de todo el capítulo son dedicadas a dos rituales en particular: la profesión religiosa y los ritos fúnebres. Teniendo muchos signos importantes que acompañan la vida cristiana, estos se alinean a los sacramentos y a los sacramentales. De ahí surge la petición de los padres conciliares de tener en cuenta también estos ritos en el proceso de revisión y adaptación a las circunstancias de la vida actual.

CONCLUSIÓN: «NO SOY YO EL QUE VIVE,
ES CRISTO QUIEN VIVE EN MÍ» (Gal 2,20)

Intentemos resumir brevemente el nada fácil camino que hemos recorrido juntos. En primer lugar, se puede constatar, y toda la historia relatada nos ha servido para hacerlo, que un sacra-

mento es una realidad realmente compleja en la que cuenta cada pequeño detalle: la Biblia, la liturgia, la teología, la filosofía, la historia de la Iglesia, el dogma, la mentalidad, etc. No se puede mirar hacia los sacramentos considerándolos solo un elemento; es necesario que estén todos juntos. ¡Aquí reside la dificultad, pero también la profundidad y la belleza de los sacramentos!

En segundo lugar, después de haber recorrido todo el camino, se puede constatar la verdadera frescura del Concilio Vaticano II que, deseando impetuosamente la renovación de la Iglesia y de la vida de los cristianos, no solo no ha descuidado la cuestión de los sacramentos y los sacramentales, sino que los ha reivindicado explícitamente. En cierto sentido, los ha hecho salir de la sombra y los ha puesto sobre el candelero. No para negar la verdad a la que hemos llegado con fatiga; sino al contrario, para revelar con su luz la verdadera grandeza y poder de los sacramentos. Si observamos la constitución *Sacrosanctum Concilium* de este modo, no solo es el primer documento del Concilio que se ocupa de la liturgia. También podría ser llamada constitución sobre los sacramentos y sobre la sacramentalidad de la Iglesia y la vida cristiana.

Por lo tanto, cuando alguien te pregunte: «¿Qué es un sacramento?», antes de invocar una definición aprendida —que de por sí no es insignificante— respira profundamente y comienza a contar toda la historia de Jesucristo y tu experiencia. Abre la Biblia y muestra que hay una continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, que no son dos mundos separados; al contrario, en lo mejor de tus posibilidades busca demostrar como Agustín que «el Nuevo está escondido en el Antiguo, mientras el Antiguo encuentra su explicación en el Nuevo» («*Novum in Vetere latet et in Novo Vetis patet*»). La primera vez no te será fácil, pero las siguientes sí.

A continuación, muestra con la misma pasión que Cristo no nos ha abandonado, sino que la misma continuidad que hay entre el Nuevo y el Antiguo Testamento existe entre él y la Iglesia, en la que se ha quedado en los sacramentos. Muestra que estos «lugares» especiales son siete y que acompañan la vida cristiana: desde el principio hasta el final. Cuando hemos hecho la experiencia de reconocerlo en los sacramentos, somos capaces de

seguirlo a través del «sendero oscuro» hacia las «verdes praderas» (cf. Sal 23).

Solo entonces empieza a explicar que él no solo está presente en estos sacramentos, sino que actúa mediante estos signos sagrados y sensibles: a quienes entran en la fe, les da la gracia, los salva. Luego empieza a hablar no solo de lo que es la definición, sino haz referencia a tu experiencia, mostrando que los sacramentos no son una abstracción, sino tu vida. Todo para poder repetir como el apóstol Pablo al final de tu discurso: «No soy yo el que vive, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20).

CUADERNO 12

EL DOMINGO,
UN REGALO DE DIOS A SU PUEBLO
(SC 102-106: perspectivas históricas, teológicas,
litúrgicas y pastorales)

GIUSEPPE MIDILI

INTRODUCCIÓN

Han pasado muchos años desde el inicio del Movimiento litúrgico y de la reforma litúrgica, y la Iglesia siempre se ha preocupado por acompañar a los bautizados en el camino del redescubrimiento del amor de Dios, celebrado en la liturgia. Las metas alcanzadas son de particular importancia, pero siempre es necesario volver al inicio de los acontecimientos, a algunos momentos de inflexión y cambio, «para redescubrir los motivos de las decisiones tomadas respecto a la reforma litúrgica» (FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la 68 Semana Litúrgica Nacional Italiana* [24-8-2017]). De hecho, solo así, será posible continuar el camino iniciado y avanzar algún paso más hacia una participación en la liturgia cada vez más plena, *actuosa* y consciente, para que los fieles puedan extraer de la celebración el auténtico espíritu cristiano (cf. SC 14). En este contexto hay que situar la pequeña aportación en torno a la constitución litúrgica, que se detalla en el párrafo 106 del documento conciliar; el título está extraído del n. 65 de la carta apostólica *Desiderio desideravi* del papa Francisco —«El domingo, antes que un precepto, es un regalo que Dios hace a su pueblo (por eso, la Iglesia lo protege con un precepto)»— y resume algunos aspectos que son propios de la teología del Concilio Vaticano II. Presentar el domingo como un *regalo* remite a la celebración eucarística en la que Cristo se ofrece, es decir, realiza la *ofrenda* de sí mismo

al Padre, y vincula este acto de amor con la humanidad entera, realizando el acto de culto que constituye y caracteriza a la Iglesia. Aceptar un regalo implica una profunda reconsideración del precepto, que durante siglos ha caracterizado la participación en la sinaxis dominical y que hoy, a la luz de la sensibilidad contemporánea, debería proponerse y entenderse no tanto como la obligación de santificar un día, sino como una oportunidad para redescubrir la relevancia del *dies Domini*, su significado teológico y su potencial pastoral.

El destinatario de dicho regalo es el pueblo de Dios: «por su naturaleza, la liturgia es, de hecho, “popular” y no clerical, siendo —como enseña la etimología— una acción para el pueblo, pero también del pueblo. [...] Es la acción que Dios mismo realiza en favor de su pueblo, pero también es la acción del pueblo que escucha a Dios que habla y responde alabándolo, invocándolo, acogiendo la inagotable fuente de vida y misericordia que fluye en los santos signos» (FRANCISCO, *Discurso a los participantes en la 68 Semana Litúrgica Nacional Italiana*). Esto explicita la cuestión de la verdadera naturaleza del pueblo de Dios, objeto de la acción litúrgica, que es llamado y «concorre a la ofrenda de la eucaristía y ejerce su sacerdocio en la recepción de los sacramentos, en la oración y acción de gracias» (LG 10). La Iglesia, en su conjunto, es una comunidad sacerdotal: los fieles, de hecho, en virtud del bautismo (cf. LG 31, 34) son el nuevo pueblo de Dios: esto les permite orar y dar gracias. Por el bautismo y la unción con el Espíritu han sido consagrados para convertirse en un santuario espiritual y en un sacerdocio santo; así *acceden* a Dios y reciben una doble misión: ofrecer sacrificios espirituales y proclamar las maravillas del Señor. La celebración de la misa, como acción de Cristo y del pueblo de Dios jerárquicamente ordenado, constituye el centro de toda la vida cristiana para la Iglesia universal, para la Iglesia local y para cada uno de los fieles (*Ordenación General del Misal Romano*, Roma 2004, 16).

Continuando con el tema, la constitución *Lumen gentium*, en su número 11 propone una reflexión sobre el ejercicio del sacerdocio común en los sacramentos, que resulta interesante para profundizar mejor en la naturaleza sacerdotal del pueblo de Dios

y su papel en el ofrecimiento de la eucaristía. Puesto que el sacerdocio común caracteriza a la comunidad sagrada y orgánicamente estructurada, este debe ejercerse a través de medios orgánicos y visibles, es decir, a través de los sacramentos y las virtudes cristianas que comunican y que se acrecientan con el ejercicio. El bautismo incorpora a la Iglesia y confiere el sacerdocio común, en virtud del cual el creyente está preparado para rendir culto (LG 11: «Fideles per Baptismum ad cultum deputantur») y está llamado a profesar su propia fe. En efecto, el sacerdocio común no es solo espiritual, sino comunitario y público. Y, con respecto a la eucaristía, la constitución *Lumen gentium* afirma que los fieles «ofrecen a Dios la víctima divina y a sí mismos con ella» (como ya se dijo en *Mediator Dei*).

La unidad del pueblo de Dios, según la *Lumen gentium*, 11, se manifiesta a través de la comunión con el cuerpo de Cristo en la santa asamblea. La comunión eucarística produce y realiza la comunidad: «la misa es una sinaxis, una reunión, una asamblea cordial en la que cual se forja la unidad de todo el pueblo de Dios, no solo en el rito externo, sino en la realidad total de la vida» (G. PHILIPS, *La Chiesa e il suo mistero*, 145). El efecto específico del sacramento de la eucaristía es la unión de los participantes con Cristo y entre sí; así queda claro hasta qué punto y con qué fuerza irradiante se produce el encuentro con Cristo, o la transformación en Cristo del nuevo pueblo de Dios. El número 26 de la constitución *Lumen gentium* reafirma esta doctrina y presenta la eucaristía como la fuerza que da origen a la Iglesia, como el momento en que el pueblo de Dios, en virtud de la ofrenda y la comunión, se constituye como tal y se manifiesta.

El vínculo entre el domingo y la eucaristía —que *Lumen gentium* no trata, remitiéndose a *Sacrosanctum Concilium*— se reitera en el número 42 de la constitución litúrgica, donde en el lenguaje de la época se dice que el sentido de la comunidad parroquial florece sobre todo en la celebración comunitaria de la misa dominical. La comunidad —y el adjetivo que etimológicamente deriva de ella, comunitario— expresan la dimensión popular de la liturgia y su pertenencia al pueblo de Dios, que resplandece, aflora, se expresa y florece en la eucaristía domi-

nical. De hecho, el propio papa Francisco escribe en el número 65 de *Desiderio desideravi*: «la celebración dominical ofrece a la comunidad cristiana la posibilidad de formarse por medio de la eucaristía. De domingo a domingo, la Palabra del Resucitado ilumina nuestra existencia, queriendo realizar en nosotros aquello para lo que ha sido enviada (cf. Is 55,10-11). De domingo a domingo, la comunión en el cuerpo y la sangre de Cristo quiere hacer también de nuestra vida un sacrificio agradable al Padre, en la comunión fraterna que se transforma en compartir, acoger, servir. De domingo a domingo, la fuerza del pan partido nos sostiene en el anuncio del Evangelio, en el que se manifiesta la autenticidad de nuestra celebración».

La misa dominical, por tanto, es el momento en el que los cristianos expresan su bautismo y se configuran y reconocen como pueblo de Dios, evocando de manera particularmente intensa la experiencia vivida por los apóstoles en la tarde de Pascua, cuando el Resucitado se les manifestó a los allí presentes (cf. Jn 20,19). «En aquel pequeño núcleo de discípulos, primicia de la Iglesia, estaba en cierto modo presente el pueblo de Dios de todos los tiempos» (JUAN PABLO II, *Dies Domini*, 33). En consecuencia, la comunidad cristiana de nuestros días participa en el acontecimiento de gracia realizado por Jesús y como pueblo de Dios se reúne cada domingo para celebrar la muerte y resurrección del Salvador. A imagen y semejanza de lo cumplido el domingo, cada día la Iglesia se reúne para celebrar la eucaristía, que en el *dies Domini* expresa plenamente el vínculo con la resurrección y su importancia como memorial, porque «cada año, cada día y cada momento cada año, cada día y cada momento son abarcados por su encarnación y resurrección [de Cristo], para de este modo encontrarse de nuevo en la “plenitud de los tiempos”» (JUAN PABLO II, *Tertio millennio adveniente*, 10).

En este contexto teológico articulado se sitúa el estudio del párrafo 106 de la constitución *Sacrosanctum Concilium*. Para una profundización fructífera, hay que tener en cuenta el trasfondo histórico de la época y el clima celebrativo marcado por un calendario litúrgico cargado de múltiples celebraciones de santos, introducidas durante los siglos sucesivos a la reforma instaurada por el Concilio de Trento. A estos aspectos se dedica

la primera parte de este estudio, que —siguiendo un planteamiento histórico del tema— guía al lector hacia la comprensión de las cuestiones consideradas prioritarias para los obispos participantes en el Concilio. La descripción detallada del desarrollo compositivo del texto conciliar, las diferentes etapas de redacción, las votaciones y las enmiendas, ayuda a comprender el clima y el estilo de la asamblea conciliar, el modo de proceder, la voluntad de escuchar, de incluir, de acoger las opiniones y los puntos de vista. Esto demuestra que los obispos conocían bien el contenido de la constitución y las opciones que se derivarían de ella, porque examinaron los textos muchas veces y en cada etapa tuvieron la oportunidad de expresarse y hacer cambios, votando en cada proyecto.

El segundo apartado está dedicado a la reflexión de la *Sacro-sanctum Concilium* sobre el año litúrgico y, en particular, en la dimensión teológica, centrándose especialmente en el misterio pascual celebrado *per anni circulum*. Analiza el capítulo V como contexto próximo y hermenéutico de la sección sobre el domingo y explora las cuestiones que están relacionadas con la cuestión y que facilitan su comprensión.

El tercer epígrafe pretende acompañar al lector a lo largo de los temas litúrgicos relacionados con el domingo, la Pascua de la semana, e ilustra la relación entre la eucaristía y el día del Señor. De este modo, se desarrolla una reflexión sobre el *dies Domini*, que es el día de la sinaxis, de la convocatoria del pueblo para la liturgia, y profundiza en el sentido de la celebración y la teología de la participación en la acción litúrgica. En efecto, el domingo no puede entenderse sin su culminación, que es la misa. Finalmente, el último capítulo ofrece algunos puntos de reflexión para mejorar la dimensión celebrativa, para crecer en la comprensión vital de los símbolos de la liturgia, cuidando el *ars celebrandi*, y para desarrollar una pastoral litúrgica en sintonía con la plena fidelidad a las nuevas órdenes. Así, los cuatro ámbitos clásicos —histórico, teológico, litúrgico y pastoral— se exploran en detalle sin ninguna pretensión de exhaustividad, sino con la única intención de suscitar el deseo de posteriores estudios en profundidad, que podrían partir de la lectura de los textos del magisterio.

I. EL DOMINGO SIEMPRE OCUPA UN LUGAR PREEMINENTE

La reflexión se inicia con el análisis histórico, para favorecer la comprensión exacta de los acontecimientos y el conocimiento de las etapas de la redacción del texto; de esta manera, se llega a una mejor comprensión de las razones subyacentes a la reforma, para interiorizar —en los capítulos sucesivos del estudio— en sus principios inspiradores. Los retos pastorales que la Iglesia afronta en estos tiempos tienen sus raíces en la historia. En la actualidad únicamente es posible planificar un itinerario pastoral de evangelización con perspectiva de continuidad conociendo los pasos dados desde el periodo conciliar hasta nuestros días y estudiando los criterios pastorales de las iniciativas puestas en marcha a lo largo de los años.

El calendario promulgado tras el Concilio de Trento sufrió numerosas reformas a lo largo del tiempo. Entre ellas, las más significativas tenían como objetivo que las fiestas de los santos no eclipsaran, o peor, tuvieran prioridad sobre el domingo y las celebraciones del misterio de Cristo. A lo largo de los siglos se promulgaron varias revisiones para remediar esta y otras deficiencias, y se introdujeron algunos cambios, a veces sustanciales, en la disposición de las celebraciones en el calendario. Ni siquiera las últimas reorganizaciones, introducidas en el siglo xx, lograron los resultados deseados. La última intervención significativa se debió al papa Pío XII, quien, continuando la labor iniciada por sus predecesores, estableció la Comisión Piana y diseñó una nueva versión del calendario, agilizando significativamente la anterior. Cuando el 25 de enero de 1959 Juan XXIII anunció la convocatoria de un concilio, el movimiento litúrgico había emprendido ya un largo y articulado camino de renovación de la vida litúrgica. Sin embargo, el santoral, a pesar de las numerosas intervenciones, seguía considerándose sobrecargado, en detrimento de las celebraciones del misterio de Cristo y de la relevancia del domingo.

Como prueba de ello, cuando el 18 de junio de 1959 la comisión preparatoria envió a los obispos y a las universidades pontificias una petición de *animadversiones, consilia et vota* sobre

los temas que había que tratar en el Concilio, muchos obispos se pronunciaron acerca del tema del domingo, recomendando que recuperara su liderazgo y pidiendo que se redujese el santoral, para que no se impusiese en el tiempo, lo que habría hecho recuperar su supremacía.

La gran maquinaria de organización del Concilio comenzó con la recogida de sugerencias de los obispos y superiores religiosos, de las universidades pontificias y de los dicasterios de la curia romana. A continuación, se crearon diez comisiones preparatorias, coordinadas por una comisión central (creada el 5 de junio de 1960), cuya tarea consistía en examinar los asuntos preparados por la comisión preparatoria anterior. Se remitieron doce cuestiones a la comisión de liturgia para que los tratase en la primera sesión plenaria (12-15 de noviembre de 1960): la cuestión del calendario figuraba en quinto lugar, y no se mencionaba explícitamente en los puntos el tema del domingo, que se consideraba incluido en el ámbito temático del año litúrgico.

Tras la segunda sesión plenaria (12-22 de abril de 1961), la comisión elaboró un primer borrador de constitución sobre la liturgia, que se envió a los miembros el 10 de agosto de 1961 y fue objeto de análisis y propuestas de modificación. Los miembros enviaron sus comentarios a la comisión y se elaboró un segundo borrador que se envió el 15 de noviembre de 1961. En él, el asunto del domingo se colocó en cuarto lugar, entre el párrafo sobre el misterio pascual y el relativo a las fiestas de los santos: el texto no presentó cambios particulares, pero se confirmaron tanto el marco teológico como la reflexión pastoral. El trabajo de revisión de la nueva redacción, y las posteriores aportaciones, continuó en la tercera reunión (11-13 de enero de 1962), pero los cambios realizados fueron mínimos. Con relación al domingo, el texto de la *declaratio* se perfeccionó en forma reduciendo el fragmento que hablaba del peligro de que las fiestas de los santos suplantasen al *dies Domini*. En esos días de enero de 1962 se aprobó el cuarto borrador de constitución, que —en lo que respecta al capítulo sobre el año litúrgico— presentaba apenas alguna pequeña variación respecto al texto anterior.

El capítulo fue presentado a la Comisión Central Preparatoria del Concilio por el cardenal Larraona el 30 de marzo de

1962; el 13 de junio de 1962 el papa Juan XXIII dio su *placet* al texto, para que se discutiese en el Concilio, y así el borrador de la constitución sobre la liturgia se envió a los padres el 23 de junio de 1962. El documento se examinó en la basílica vaticana del 22 de octubre al 13 de noviembre: hubo 328 intervenciones en sala y 297 por escrito. El capítulo V se debatió del 10 al 13 de noviembre, y justo el último día, una vez terminado el debate, la constitución se sometió a una primera votación, que registró 2 162 votos a favor de 2 215 votantes. Mientras tanto, se había creado la Comisión Litúrgica Conciliar (20 de octubre de 1963), que examinó el texto los días 3 y 4 de mayo de 1963. Las correcciones de la constitución, preparadas por la Comisión Litúrgica Central en base a las observaciones hechas durante la discusión del proyecto, fueron presentadas a los padres y sometidas a votación. Las enmiendas al capítulo V sobre el año litúrgico fueron presentadas a los padres el 24 de octubre de 1963. En cuanto a la temática del domingo, el texto subraya el valor de este día como reunión de la comunidad cristiana para conmemorar la Pascua y establece su prevalencia sobre todas las demás celebraciones. Se descartó la propuesta de trasladar al domingo las fiestas importantes que caen entre semana, porque restaría importancia al *dies Domini*, pero se dejó en manos de los obispos la posibilidad de adaptaciones concretas.

Durante el Concilio se sometieron a votación los textos de cada párrafo; el del domingo se votó el 24 de octubre de 1963 y recibió 2 049 votos a favor de los 2 060 presentes. El 29 de octubre se sometió a votación el texto del capítulo V en su totalidad y se aprobó con 2 154 votos a favor de los 2 194 votantes. La constitución se aprobó el 4 de diciembre de 1963 con 2 147 votos a favor y 4 *non placet*. El capítulo V sobre el año litúrgico estableció los principios generales teológicos y pastorales para la revisión del calendario; serían traducidos para la práctica celebrativa y pastoral por el *Consilium ad exequendam Constitutionem de sacra Liturgia*, encargado de la aplicación práctica.

* * *

La descripción articulada de las distintas fases de composición, examen de los textos, debate y votación pone de manifiesto

el largo y complejo proceso de redacción. El párrafo 106, dedicado al domingo, dio el fruto esperado tras una serie de revisiones y expresa de manera concisa una articulada reflexión teológica, como es típico del lenguaje conciliar y su verdadero alcance puede comprenderse a través de un minucioso estudio de las áreas temáticas de referencia.

II. EL AÑO LITÚRGICO ES UNA CELEBRACIÓN DE LA VIDA Y EL MISTERIO DE CRISTO

Después de haber examinado el recorrido histórico de la redacción del capítulo V de *Sacrosanctum Concilium*, centrándonos en el párrafo 106, y habiendo comprobado que todo el texto es fruto de un largo trabajo de discernimiento, diálogo, comparación y estudio, es necesario continuar con una reflexión sobre la dimensión teológica del domingo, en el contexto del tratamiento del año litúrgico.

La teología conciliar sobre el ciclo litúrgico de las fiestas y su valor pedagógico y pastoral se ha desarrollado a lo largo de los siglos, rozando, sin embargo, algunas derivas, que ya se han mencionado brevemente. El movimiento litúrgico y el magisterio del siglo xx, en el contexto de una recuperación de los principios generales que se han asentado a lo largo del tiempo y constituyen la tradición eclesial, han consolidado una práctica teológicamente fundamentada, orientando a las comunidades hacia un redescubrimiento cristológico del domingo como día de la resurrección, en el que la Iglesia celebra la eucaristía. Este segundo párrafo sienta las bases para desarrollar en el tercero un camino de profundización litúrgica, partiendo de aquellos aspectos que los Padres han querido destacar, proponiendo así una síntesis teológico-litúrgica. En efecto, la constitución, tras reflexionar sobre la reforma y el incremento de la vida litúrgica en el capítulo I y sobre las diversas acciones litúrgicas en los capítulos del II a IV, dedica el capítulo V a la teología del año litúrgico. Es una celebración del misterio de Cristo que, siguiendo el paso de los tiempos y las estaciones, se realiza en nosotros a través de la liturgia. La comunidad participa en la vida de oración

de la Iglesia formando parte de ese ritmo y participando en la obra salvífica de Cristo no solo en esa estructuración del tiempo sino también a través de ella.

Leyendo cada uno de los párrafos del capítulo V, se comprende cómo la vía de estudio propuesta por el Consejo se diseñó de forma consecuente y se argumentó de forma sistemática, de modo que todos los artículos del proyecto final estuviesen dispuestos como las piezas de un mosaico componiendo una figura en círculos concéntricos. Se pueden distinguir dos partes en este capítulo: los números 102-105 ilustran la naturaleza teológica del año litúrgico; los números 106-112 presentan los criterios de revisión, dejando la decisión sobre las cuestiones puramente técnicas a los órganos competentes. El artículo sobre el domingo se sitúa en la segunda parte, dedicada expresamente a la revisión; por eso no puede estudiarse sin haber profundizado previamente en la dimensión teológica, expresada en los números anteriores, que constituye el único criterio para entender el camino de *aptatio* deseado por el Concilio.

1. La liturgia celebra la obra salvífica de Cristo en días concretos a lo largo del año (SC 102)

Pío XII escribía en *Mediator Dei*: «El año litúrgico no es una fría e inerte representación de hechos que pertenecen al pasado, o una simple y desnuda evocación de realidades de otros tiempos. Es más bien Cristo mismo, que vive en su Iglesia siempre y que prosigue el camino de la inmensa misericordia que inició en esta vida mortal cuando pasaba haciendo el bien». Esta distinción —que se deduce fácilmente del texto— se ha mantenido también en la constitución, que primero profundiza en la dimensión de la conmemoración del misterio de Cristo y luego aborda su presencia perenne y eficaz en el año litúrgico.

El núcleo central del pensamiento de los Padres aparece desde el principio del texto y está recogido en el número 102, que expone una síntesis teológica; explica que la Iglesia considera que es su deber celebrar la obra salvífica de su divino esposo mediante un recuerdo sagrado (el texto en latín dice *recordatio*-

ne sacra), en días concretos del año. Así, el tema central es la conmemoración del misterio de Cristo —por el cual se produce nuestra salvación— que se recuerda en cada celebración, especialmente en la eucaristía. En efecto, la Iglesia realiza la obra de salvación que proclama —tal como leemos en SC 6— y en la que continúa y prosigue la acción salvadora que el Redentor vino a realizar y en la que involucró a toda la humanidad. La liturgia, en efecto, «es una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo, que está siempre presente y obra en nosotros, particularmente en la celebración de la liturgia», como vemos en SC 35.

El texto entra entonces en el corazón del tema del *dies Domini*, resumiendo en cierto modo lo que se había especificado en la *declaratio voti*, que luego se omitió en el texto definitivo: «Cada semana, en el día que llamó “del Señor”, [la Iglesia] conmemora su resurrección, que una vez al año celebra también, junto con su santa pasión, en la máxima solemnidad de la Pascua». El párrafo 102 asume lo escrito por los Padres en los números 5 y 6, de los que se deduce que el misterio de Cristo es un misterio pascual, porque precisamente se centra lo que ocurrió en la Pascua, es decir, la pasión, la muerte, la resurrección y culmina en la ascensión. La comunidad celebra y conmemora ese misterio cada semana en el día del Señor y de manera muy especial una vez al año. En el ciclo semanal, el domingo constituye el punto culminante de la semana y es un *día especial* entre los siete, para que se «recuerden la pasión, la resurrección y la gloria del Señor Jesús» (SC 106). En el ciclo anual, la Iglesia, que solía celebrar una Pascua a la semana, eligió un día para conmemorar el misterio pascual cada año y de manera especial. Por lo tanto, el párrafo 102 continúa diciendo que, a lo largo del año, la Iglesia narra todo el misterio de Cristo, desde la encarnación y la natividad hasta la ascensión, el día de Pentecostés y la espera de la bendita esperanza y el regreso del Señor. De esta forma, los acontecimientos individuales de la vida de Cristo se ordenan a lo largo del año y la comunidad los contempla celebrándolos.

Por último, el párrafo introduce una reflexión teológica sobre el sentido de la participación en la liturgia durante el año. La celebración de los misterios de la redención, en efecto, es el modo

privilegiado a través del cual la Iglesia ofrece a los fieles la posibilidad de aprovechar las riquezas de los actos y los méritos salvíficos del Señor y los hace presentes en todos los tiempos, permitiendo a los fieles entrar en contacto con ellos y llenarse de la gracia de la salvación. Utilizando el participio *recolens*, el párrafo retoma el concepto de memorial, del que la constitución habla expresamente en el número 47 a propósito de la eucaristía, y lo introduce como un modo privilegiado de acceder a la Gracia que brota del misterio pascual. El concepto de «hacer presentes» los misterios de la salvación y las riquezas de las acciones salvíficas y de los méritos de su Señor —que el texto traduce con *praesentia reddantur*— no expresa una idea de actuación, en el sentido de que los acontecimientos «se representen», se cumplan de nuevo, se vuelvan actuales, sino que significa que a través de la ceremonia la comunidad sale de sus dimensiones espacio-temporales y se hace presente a la fuerza salvífica de esos acontecimientos a través del anuncio de la Palabra, los rituales, las oraciones (SC 48), de los signos perceptibles (SC 7).

2. La celebración del misterio de Cristo en María y los santos (SC 103-104)

La constitución sitúa las celebraciones marianas y santorales junto a la celebración anual de los misterios de Cristo, que constituye el tema principal de la primera parte del capítulo y es el centro del camino celebrativo de la participación en la gracia que brota y a la que se accede a través de la liturgia. Estas, reflejan la misma luz que fluye de la celebración del misterio de Cristo, del que constituyen un corolario, siendo —como escribió Pío XII en *Mediator Dei*— de un «orden inferior y subordinado». Esta relación con el único misterio, si se expresa correctamente y se contiene en el marco adecuado, añade un esplendor especial en lugar de oscurecer la acción salvadora de Jesús. Sin embargo, el día del Señor no debe estar subordinado a las manifestaciones de la piedad popular y «no es cuestión, por lo tanto, de insistir en aquellos ejercicios de piedad para cuya realización se elige el domingo como punto de referencia temporal».

La constitución reafirma la preeminencia del culto a María sobre el de los santos y lo justifica a la luz del vínculo que existe entre ella y Cristo; en efecto, ella está «unida con lazo indisoluble a la obra salvífica del su Hijo», es «el fruto más espléndido de la redención» y en ella la Iglesia «admira y ensalza y la contempla gozosamente, como una purísima imagen de lo que ella misma, toda entera, ansía y espera ser» (SC 103). Todo el culto que se rinde a María, por tanto, debe entenderse a la luz del papel que Ella ocupa en el misterio de Cristo, que se convierte en el principio hermenéutico para entender las celebraciones marianas del año litúrgico.

Esta relación se expresa también en la constitución *Lumen gentium*; en efecto, el capítulo VIII la sitúa en el misterio de Cristo y de la Iglesia, estableciendo inmediatamente un contexto de reflexión teológica y de praxis pastoral. En el párrafo 60, cuando se llega al corazón de la reflexión, se dice que «la misión maternal de María para con los hombres de ninguna manera disminuye o hace sombra a la única mediación de Cristo, sino que muestra su poder. En efecto, todo el influjo de la Santísima Virgen en la salvación de los hombres [...] dimana de la superabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación, depende totalmente de ella y de ella saca toda su eficacia, y de ninguna manera impide unión inmediata de los creyentes con Cristo». La lectura sinérgica de las dos constituciones sobre la liturgia y sobre la Iglesia ayuda a comprender el sentido profundo del culto mariano y a releer las numerosas experiencias de piedad popular, que constituyen un gran tesoro del patrimonio pastoral de las comunidades: deben estar siempre orientadas a Cristo y subrayar y custodiar la centralidad del misterio pascual.

En cuanto al culto a los santos, la constitución señala de inmediato que han realizado en su vida la Pascua y con la ayuda de la gracia han alcanzado la salvación eterna; habiendo sufrido con Cristo son glorificados con él y ahora en el cielo alaban a Dios e interceden por la comunidad. «Esta relación intrínseca de la gloria de los santos con la de Cristo está inscrita en el estatuto mismo del año litúrgico, y encuentra precisamente en el carácter fundamental y dominante del domingo como día del Señor, su expresión más elocuente. Siguiendo los tiempos del año

litúrgico, observando el domingo que lo marca totalmente, el compromiso eclesial y espiritual del cristiano está profundamente incardinado en Cristo, en el cual encuentra su razón de ser y del que obtiene alimento y estímulo» (JUAN PABLO II, *Dies Domini*, 78). Las conmemoraciones suelen celebrarse el día de Navidad, es decir, en el momento en que han llevado a término su participación en el misterio pascual, muriendo de esta tierra para entrar en el cielo. Se proponen como modelos de vida, para que los fieles, siguiendo su ejemplo, se asocien a Cristo y, a través de él, sean atraídos al Padre. Si su culto se propone desde esta perspectiva claramente salvífica y vinculada al misterio pascual, se deduce que al honrar a los santos la Iglesia pretende honrar sobre todo a Jesucristo, fuente de toda santidad y perfección. En este sentido, el número 108 de la constitución litúrgica constituye una excelente síntesis desde el punto de vista teológico y también pastoral: «Oriéntese el espíritu de los fieles, sobre todo, a las fiestas del Señor, en las cuales se celebran los misterios de salvación durante el curso del año».

Estas aclaraciones sobre la piedad popular provocaron la desestimación de algunos hacia diversas formas de oración muy queridas por la tradición de los fieles y que se habían desarrollado a lo largo de los años —o en algunos casos de los siglos— para sustituir o flanquear la liturgia, percibida como clerical, incomprensible y de difícil acceso y participación. En el período inmediatamente posterior al Concilio, se puso en marcha un camino de deconstrucción de las prácticas piadosas, también en la creencia de que así los fieles descubrirían la participación en la eucaristía dominical y extraerían de ella la gracia para la vida de la fe. En realidad, esta obra de demolición de las antiguas formas populares creó un vacío, porque, como se lee en los números 9 y 11 de la constitución, la liturgia no agota toda la acción de la Iglesia y antes de que las personas puedan acercarse a la eucaristía deben ser llamadas a la fe y a la conversión. Además, la Iglesia debe preparar a los creyentes para los sacramentos, enseñarles a observar todo lo que Cristo ha ordenado. Y los fieles deben acercarse a la liturgia —y, por consiguiente, a la misa— con el correcto estado anímico, armonizando su mente con las palabras que pronuncian y cooperando con la gracia divina para no recibirla en vano. Así,

en este itinerario, la piedad popular apoya a los más sencillos y les ofrece medios para introducirles y acompañarlos en la experiencia de la celebración litúrgica dominical, que es la culminación del camino de la fe e implica en sí misma un viaje espiritual. Los documentos consecutivos han matizado la interpretación drástica de estos pasajes, que no estaba en las intenciones de los obispos conciliares, pero sin modificar el principio de la centralidad del misterio de Cristo con respecto al culto a María y a los santos. Sin embargo, para comprender mejor el pensamiento del magisterio acerca de esta cuestión, conviene leer el número 48 de la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* del papa Pablo VI y los números del 122 al 126 de la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* del papa Francisco.

* * *

En la primera parte del capítulo V, la constitución aclara teológicamente el sentido de la celebración y el recuerdo de los misterios de Cristo *per anni circulum*, retoma el concepto de *zikkaron*, que la *Sacrosanctum Concilium* ya había expuesto en referencia a la eucaristía, para reiterar que cada domingo toda comunidad, al hacer memoria, participa de la gracia de la salvación que brota del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección del Señor. En los números 103-104 la constitución aclara desde un punto de vista teológico la obligación de situar en el centro de todo el año litúrgico el misterio de Cristo, que se celebra los domingos, y al que se refieren tanto las celebraciones marianas como las de los santos.

III. LA IGLESIA CELEBRA EL ACONTECIMIENTO DE LA SALVACIÓN EL DOMINGO (SC 106)

La transición a la segunda parte del capítulo V, dedicada a la revisión del año litúrgico, se produce a través de una frase que une ambas partes: «En consecuencia, el Sacrosanto Concilio decidió establecer lo siguiente». Esto introduce una serie de párrafos que proponen los criterios generales para la revisión, a la vista de las indicaciones teológicas expresadas, enriquecidas por algunos

aspectos doctrinales más específicos; los detalles prácticos de la revisión, en cambio, se dejarán en manos de los órganos competentes encargados de aplicar la reforma. El título de este párrafo, tomado del número 65 de la carta apostólica *Desiderio desideravi*, introduce la reflexión que caracteriza el capítulo: el domingo es el día del Señor en el que la Iglesia se convoca y se reúne para celebrar el memorial del misterio pascual, en el que la comunidad participa mediante los santos signos. Se explorará, pues, el sentido del encuentro festivo y se retomarán algunos elementos de la teología de la misa, para mostrar que la eucaristía es la celebración del acontecimiento del que cada domingo es un memorial.

1. El domingo, Pascua de la semana

Después de la pasión y la muerte, el Resucitado se apareció a los suyos el primer día después del sábado; la comunidad apostólica mantuvo la tradición de una reunión festiva semanal, caracterizada por el recuerdo de la resurrección, como al principio, y desde Pentecostés «nunca ha dejado de reunirse para celebrar el misterio pascual» (SC 6). En efecto, fue en ese primer día después del sábado cuando el Resucitado se citó con los suyos, se presentó al grupo de apóstoles allí presentes y celebró con ellos ese primer encuentro que anticipó la reunión dominical cristiana y que caracterizaría la jornada durante los siglos siguientes. Según la narración de Marcos (16,14-18), Lucas (24,36-49) y Juan (20,19-23), les mostró los signos de la gloriosa pasión, comió con ellos, les transmitió la paz y difundió el Espíritu. A imagen y semejanza de aquel primer encuentro que tuvo lugar después del sábado, también tuvo lugar un segundo (narrado en Jn 20,26-29), en el que el Señor comunicó el don de la paz, mostró las llagas glorificadas a Tomás y le invitó a creer.

El análisis de estos primeros datos que nos transmite la tradición pone así de manifiesto el núcleo del domingo cristiano —la celebración del misterio pascual de Cristo—, del que surgieron y se desarrollaron las celebraciones semanales de la comunidad, cada primer día después del sábado (manteniendo el lenguaje de la tradición de Israel), como se narra también en los Hechos

de los Apóstoles (20,7) y en la Primera Carta a los Corintios (16,2). Por último, para completar el marco de referencia a la tradición, Juan escribe en el texto del Apocalipsis que su destierro en Patmos tuvo lugar «en el día del Señor», que más tarde se definiría de forma más sencilla con el término domingo (Ap 1,10).

Las comunidades cristianas de origen judío, no obstante, celebraban dos días: el sábado asistían a la sinagoga y escuchaban la Escritura, mientras que el domingo se reunían para partir el pan. El sábado comenzó a perder su importancia cuando los paganos se convirtieron y poco a poco, al mezclarse las dos vertientes —la de origen pagano y la de origen judío—, los valores espirituales del sábado pasaron lenta y parcialmente al domingo, y entre ellos el referente al descanso, que merece un estudio más profundo.

Tal y como explica C. Giraudo en sus estudios, la cesación de las ocupaciones diarias no es solo para obtener un descanso de los esfuerzos corporales, en recuerdo al descanso de Dios después de la creación, sino, sobre todo, para dedicarse al estudio de la ley. De hecho, en la *Tefilá* (es decir, plegaria) de la víspera del sábado, que suele llamarse también la *santificación del día* o la cuarta bendición, se reza a Dios diciendo: «Complácete con nuestro descanso, santifícanos con tus preceptos, haz que nuestra porción [de vida] se halle en tu Torá, sácanos con tu bondad, alegra nuestra alma en tu salvación». Giraudo apunta que «el sábado es un memorial de la creación, entendida no solo para hacer ser al hombre, sino sobre todo destinada a decirle al hombre, mediante el regalo de la ley que culmina en la revelación del Sinaí, cómo debe ser».

Junto a este aspecto del descanso tras el esfuerzo, los cristianos celebraron un segundo memorial, que es específicamente suyo, el memorial de la resurrección, mediante el cual Cristo imparte una nueva forma a todas las cosas. Por ello, el domingo se declara superior a todas las demás fiestas, inclusive el sábado, porque revela al autor de la resurrección y es el día en el que se manda ofrecer una eucaristía para dar gracias, como se lee en las *Constituciones apostólicas*, 7, 37.

Por todo ello, puede decirse que «la celebración de la eucaristía como rasgo distintivo del cumplimiento del domingo estableció desde el principio una estrecha correspondencia entre el con-

tenido de la celebración de este día y el de la Pascua anual» (T. J. TALLEY, *Le origini dell'anno liturgico*, 25). Desde que Cristo instituyó el sacramento de su cuerpo y de su sangre, las celebraciones anuales y hebdomadarias son memorias de la ofrenda del sacrificio y de su resurrección. En este contexto, la expresión de los mártires de Abitene «Sine dominico non possumus» no se refiere al día festivo sino al *dominicum memoriale*, es decir, a la celebración eucarística, que desde el origen de la Iglesia caracteriza el domingo y fundamenta y sostiene toda la vida de la comunidad.

El domingo se convierte, pues, en el día de la eucaristía y del descanso (en el que toda la creación es reconducida a Dios), para dedicarse a la contemplación de los misterios de la salvación. Puesto que en ella se celebra la eucaristía semanal, memorial de la muerte y resurrección del Señor, el domingo es la fiesta más antigua, «primordialis dies festus», a la que no se debe anteponer ninguna otra celebración, porque ese memorial encierra y expresa el núcleo de la fe de la Iglesia: el misterio pascual.

2. El domingo, día del «recuerdo» en la eucaristía

A imitación de lo transmitido por la Iglesia apostólica, el día del Señor se caracteriza por reunirse en asamblea (SC 106). C. Giraudo afirma que de Justino se desprende que el ritual celebrado en el *dies dominicus* ya asociaba la liturgia de la Palabra de origen sinagoga con la eucaristía. Por eso, desde hace dos milenios los cristianos se reúnen cada domingo para alimentarse en la mesa de la Palabra de Dios y en la mesa del cuerpo de Cristo. Dado que la constitución debe leerse como una unidad, el párrafo sobre el domingo debe compararse con el número 102, en el que ya se destacó la dimensión memorial vinculada a las celebraciones del año litúrgico, y también con los párrafos 47 y 48 sobre la teología de la eucaristía. En efecto, solo teniendo en cuenta la doctrina del Concilio sobre la misa, se puede comprender el verdadero sentido de lo que los Padres escribieron en el número 106. En otras palabras, siguiendo un método de circularidad pedagógica típico de la constitución litúrgica, este texto

también reafirma que el recuerdo se cumple mediante la escucha de la Palabra y la participación en la eucaristía. Por tanto, parece indispensable retomar algunos aspectos de la doctrina conciliar sobre la misa, expresada en la *Sacrosanctum Concilium*, para profundizar en la teología del memorial, que en el día del Señor se realiza en la celebración.

El número 47 de la constitución resume algunos aspectos de la teología eucarística, inspirándose también en algunos conceptos expresados en los decretos del Concilio de Trento. Los Padres del Vaticano II precisan que la finalidad de la institución de la eucaristía por parte de Jesús es doble. Por un lado, «perpetuar por los siglos, hasta su vuelta, el sacrificio de la cruz»; en efecto, leemos en el número 7 de dicha constitución que Cristo «está presente en el sacrificio de la misa, sea en la persona del ministro, “ofreciéndose ahora por ministerio de los sacerdotes el mismo que entonces se ofreció en la cruz”, sea sobre todo bajo las especies eucarísticas». Por otro, «confiar a su esposa, la Iglesia, el memorial de su muerte y resurrección: sacramento de piedad, signo de unidad, vínculo de caridad, banquete pascual». Esto pone de manifiesto la dimensión pascual del sacrificio, que se relaciona tanto con la pasión como con la resurrección, y se comprende cómo la celebración eucarística es una sucesión del misterio pascual, al que la comunidad accede cada domingo mediante la participación en la acción litúrgica.

Escuchar la Palabra, cumplir con las ceremonias, los gestos y comulgar en la mesa del Señor significa participar en el acontecimiento de gracia que tuvo lugar en el Calvario y en el sepulcro, en el cenáculo durante la venida del Espíritu y en la montaña en el momento de la ascensión. Conmemorar es reencontrarse con los acontecimientos del misterio pascual y aprovechar la gracia que fluye de ellos; participar en el banquete del Señor es escuchar la Palabra y participar en la comunión eucarística.

El número 48 hace hincapié en la dimensión pastoral, a la que la constitución dedica una atención especial en todo su tratamiento. De hecho, «la Iglesia, con solícito cuidado, procura que los cristianos no asistan a este misterio de fe como extraños y mudos espectadores». El argumento, que ya se había desarrollado en el artículo 14 de la constitución, se completa aquí acla-

rando —de manera admirable— que la eucaristía es una fuente de instrucción para el pueblo de Dios, de hecho «a través de los ritos y oraciones» los fieles comprenden el misterio que se celebra, tal y como se lee en SC 48. El salto cualitativo es innegable, si se tiene en cuenta que la liturgia en ciertos sectores todavía se consideraba como la ejecución perfecta de las rúbricas, realizada por los ministros sagrados ante una comunidad de extraños y mudos espectadores, por citar el texto de la constitución litúrgica.

El número 48 propone una visión de la celebración como una experiencia de vida para crecer en la fe, una ocasión de encuentro personal con Cristo y con los acontecimientos salvíficos de su existencia entre nosotros, un acontecimiento para comprender en lo que cree la Iglesia. El párrafo presenta una de las expresiones más significativas del sacerdocio común de los fieles; en efecto, estos participan en la eucaristía al aprender «a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no solo por manos del sacerdote, sino juntamente con él». El presbítero —como explicó *Mediator Dei*— actúa en la persona de Cristo como víctima principal que se ofrece en nombre de todos los miembros, por lo que puede decirse que la Iglesia a través de él realiza la ofrenda de la hostia inmaculada. La ofrenda de sí mismo, de la que habla SC 48 («los cristianos [...] aprendan a ofrecerse a sí mismos») es participar en la obra sacerdotal de Cristo y solo tiene lugar imitando la acción realizada por Jesús. Este aspecto se aclara en el número 11 de *Lumen gentium* con una reflexión que completa de forma magistral la *Sacrosanctum Concilium*; en la constitución sobre la Iglesia, en efecto, se lee: «Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cima de toda vida cristiana, ofrecen a Dios la víctima divina y a sí mismos juntamente con ella; y así, tanto por la oblación como por la sagrada comunión, todos toman parte activa en la acción litúrgica, no confusamente, sino cada uno según su condición». El culmen que propone el número 48, como elemento concluyente, pero también como perspectiva de la vida cristiana que brota de la escucha de la Palabra de Dios y de la eucaristía, es la dimensión de la comunión y de la caridad. En efecto, el tema de la participación en la misa no puede reducirse al mero componente ritual,

sino que debe alcanzar la dimensión extralitúrgica de la vida de los bautizados y orientarles a abrirse a la perspectiva del obrar, que se expresa en hacer «que Dios sea todo en todos», como se afirma y resume en 1 Cor 15,28.

La constitución —después de haber establecido los fundamentos teológicos de la reforma— especifica en el número 49, que los siguientes (del 49 al 58) se disponen «teniendo en cuenta las misas que se celebran con asistencia del pueblo, especialmente los domingos y fiestas de precepto». El adjetivo *praesertim* (traducido como especialmente) destaca el carácter dominical de la celebración eucarística y subraya cómo la reflexión del Concilio se dirige principalmente en ese contexto, aplicando solo de forma coherente los principios a los días de la semana.

* * *

En la tradición judía, el aspecto del descanso está ligado a la meditación de la ley y al culto; esta costumbre se acepta en la práctica de la Iglesia primitiva y se refiere al domingo. La celebración de la eucaristía se convierte así en el evento característico del primer día después del sábado, en el que, como en la creación, también el hombre descansa y mediante la escucha de la Palabra, las ceremonias, las oraciones y los signos sensibles celebra el memorial del misterio pascual.

IV. EL DOMINGO ES «EL DÍA DE LA ASAMBLEA» (*DIES DOMINI*, 36)

La celebración eucarística dominical —como hemos visto— es el centro de la vida bautismal y debe cuidarse al máximo para que pastores y fieles, atraídos por la belleza de la liturgia (cf. *Evangelii gaudium*, 24), encuentren alimento para su fe y su vida cristiana participando en la misa. El domingo, a la luz de las indicaciones de la carta apostólica *Dies Domini*, puede definirse como un día de asamblea, en el que la comunidad, libre de obligaciones laborales, responde a la llamada del Señor y se reúne para celebrar la sinaxis eucarística que la convierte en un pueblo santo.

El Concilio Vaticano II y el magisterio posterior indican que la preparación, la animación y la presidencia de la liturgia dominical, así como las reflexiones sobre el modo en que la comunidad vive y celebra el domingo, son parte integrante de la atención pastoral. Esta se fundamenta en las líneas conciliares, se canaliza en el bautismo, florece desde la fraternidad y no es solo tarea del párroco o de los sacerdotes, sino de todos los bautizados. En efecto, es impensable que, en cada realidad pastoral, el discernimiento sobre las formas de santificación del domingo, esto es, sobre cómo hacer de él una experiencia cumbre de la comunidad litúrgica y vivirla en plenitud, se realice sin consultar a los órganos de participación —como el consejo pastoral, el grupo litúrgico— y sin examinar cuidadosamente las diferentes necesidades y situaciones eclesiales. Para favorecer este diálogo en el seno de las comunidades —bien a nivel diocesano o parroquial, bien en el contexto de otras experiencias— parece oportuno mencionar algunos temas que están relacionados, e incluso son consecuentes, con la reflexión de la *Sacrosanctum Concilium* del domingo y que parecen significativos hoy para una auténtica reflexión pastoral para un itinerario de evangelización.

El primer paso para un diálogo sobre la pastoral del domingo es la creación de entornos de intercambio y confrontación, en los que se evalúen honestamente las experiencias eclesiales individuales y se profundice en el rechazo y desconfianza de los fieles (allí donde existan) con respecto a la participación en la eucaristía dominical. A pesar de los numerosos y elaborados intentos y juicios sobre esta época o sobre las costumbres cambiantes, que parecen estériles e infructuosos, se percibe una cierta dificultad para elaborar propuestas eficaces y significativas. De hecho, tal vez se sigue perpetuando de forma más o menos clara y reproduciendo un modelo de participación en la vida litúrgica que no es más que una repetición de lo que ya se ha visto, intentado o experimentado. En cambio, hace falta promover una creatividad que, a partir de la lectura de los signos de los tiempos, elabore nuevas propuestas para experimentar un anuncio del Evangelio a la sociedad contemporánea y una escucha sincera de las personas, incluso de las que permanecen distantes.

1. El precepto

Un tema sobre el que urge reflexionar es el del precepto, que durante mucho tiempo constituyó el pilar motivador de la participación en la eucaristía del día del Señor. Un simple vistazo a las distintas situaciones eclesiales muestra que, mientras la reflexión teológica es por lo general clara y conocida, la percepción de los bautizados es diferente, ya que a veces consideran la participación en la misa no como una experiencia vital para la vida y la existencia cotidiana, sino más bien como una carga de la que prescindirían con gusto en determinados momentos. No se puede resolver aquí y ahora esta cuestión, pero es evidente la necesidad de un profundo análisis, porque en algunos casos se actúa aún por ensayo y error pese a la experiencia de saber que las recetas prefabricadas son siempre ineficaces en la pastoral, sobre todo, en la pastoral litúrgica. Por ello, es necesario reconsiderar las categorías motivacionales que sustentan la participación en la celebración. Por un lado, es admirable «el ejemplo de algunas Iglesias jóvenes que muestran con cuanto fervor se puede animar la celebración dominical, tanto en las ciudades como en los pueblos más alejados» (JUAN PABLO II, carta apostólica *Dies Domini*, 5). Por otra parte, sin embargo, hoy es evidente que, en algunas zonas del mundo, los cambios que se están produciendo en la sociedad han provocado y determinado grandes modificaciones en la experiencia eclesial, lo que acaba condicionando y distorsionando convicciones bien arraigadas. En épocas pasadas, determinadas orientaciones, estilos o ciertas actitudes, por ejemplo, vinculadas a la vida rural, guiaban a la sociedad a un ritmo que situaba la eucaristía en el centro del día del Señor, celebrado como un día festivo para garantizar el descanso y la participación en el culto. Hoy en día, incluso entre los que dicen ser creyentes, hay quienes consideran que la participación en la eucaristía es cuestionable y opcional y no identifican el domingo con el día del Señor. Por el contrario, se percibe generalmente como el final del fin de semana y no como el comienzo de una nueva semana que se abre con la misa, en la que se proclama el Evangelio para ser meditado y vivido durante los días siguientes. El domingo se entiende como descanso, pero desvinculado

de la celebración litúrgica y desdeñando el ámbito de la fe y el memorial de la resurrección.

Para ayudar a los fieles a descubrir o redescubrir la misa dominical, no trata tanto de reafirmar su relevancia, o la obligación, de recomendar la participación en ella, como de hacerla cada vez más una experiencia caracterizadora, en la que el cuidado del ritual (no de los ritualismos), los signos, los cantos y los gestos expresen la fe de los participantes. La desafección hacia la experiencia de la misa dominical proviene también de una liturgia poco preparada que no hace vibrar el corazón, no influye y no suscita la caridad. Al tratarse de la principal cita de la comunidad cristiana, debe prepararse adecuadamente: «hay que cuidar todos los aspectos de la celebración (espacio, tiempo, gestos, palabras, objetos, vestiduras, cantos, música, ...) y observar todas las rúbricas: esta atención sería suficiente no robar a la asamblea lo que le corresponde, es decir, el misterio pascual celebrado en el modo ritual que la Iglesia establece» (FRANCISCO, *Desiderio desideravi*, 23). La sala debe construirse (o reformarse, en el caso de las iglesias más antiguas) de manera que parezca al instante como un lugar que acoge al pueblo para la santa sinaxis. Los postes litúrgicos, los manteles, las túnicas, el mobiliario y las flores deben expresar el carácter festivo de la liturgia, brillando por su humilde sencillez, en un estilo acorde con el lugar y la sensibilidad contemporánea. Los cantantes, los lectores, los ministrantes, el guía, los encargados de la recepción deben prepararse para la liturgia, entrar en el espíritu de la celebración, conocer el valor simbólico y el significado de los rituales y los gestos: no hay que dejar nada al azar ni a la improvisación, porque un acontecimiento importante se mima y se prepara al detalle. El ministerio del celebrante debe ejercerse con sabiduría, mediante la preparación espiritual, pero también con una profunda atención a los gestos, al canto, al recital. El sermón debe ser una experiencia intensa y gozosa del Espíritu, un encuentro reconfortante con la Palabra, una fuente constante de renovación y crecimiento para quien la pronuncia y para quien la escucha, como escribe el papa Francisco en la *Evangelii gaudium*. Hay que prestar especial atención a la dimensión simbólica de la celebración, ya que la sociedad contemporánea —como se-

ñala Romano Guardini— ya no es capaz de simbolizar. La tarea no es fácil porque el hombre moderno se ha vuelto analfabeto, ya no sabe leer los símbolos, apenas sospecha de su existencia (cf. *Desiderio desideravi*, 44). Sin embargo, este aspecto debe ser reconsiderado, porque es esencial en la naturaleza humana e indispensable para la celebración litúrgica.

2. El ministerio

En las últimas décadas, la conciencia de que la participación en la celebración es un derecho y un deber de todos los bautizados (SC 14) ha generado una profunda reflexión sobre la ministerialidad, que es una forma peculiar de ejercer el sacerdocio bautismal y crea una sinergia entre las diversas vocaciones, al servicio de la liturgia. Este tema está estrechamente vinculado al del *ars celebrandi*, que debe volver al centro, gracias también a los recientes documentos magisteriales, como, por ejemplo, el *motu proprio Spiritus Domini*. De hecho, ya no es posible plantear la hipótesis de un presbítero aislado que preside, sino que hay que pensar en una comunidad que se toma a pecho la celebración, la prepara y la vive tanto en la iglesia como a lo largo de su existencia, bajo la guía del pastor. El *Misal romano*, acogiendo una de las intuiciones más novedosas y caracterizadoras de la trayectoria del Concilio y de la acción pastoral de la Iglesia, aplica estos principios a la eucaristía y especifica bien sus líneas de actuación, mostrando cómo la celebración dominical es el contexto en el que mejor se expresan y resaltan los carismas que el Espíritu suscita en la comunidad. En la *Ordenación General del Misal Romano*, 111, se lee: «La efectiva preparación de cada celebración litúrgica, hágase con ánimo concorde y diligente según el Misal y los otros libros litúrgicos entre todos aquellos a quienes atañe, tanto en lo que se refiere al rito como al aspecto pastoral y musical, bajo la dirección del rector de la iglesia, y oído también el parecer de los fieles en los que a ellos directamente les atañe». Además, en vista a estas aclaraciones, que pueden profundizarse en los estudios ya publicados, se comprende el sentido del n. 352 de la misma *Ordena-*

ción General, que retoma el tema y lo desarrolla: «El sacerdote, por consiguiente, al preparar la Misa, mirará más al bien espiritual común del pueblo de Dios que a su personal inclinación. Tenga además presente que una elección de este tipo hay que hacerla de común acuerdo con los que intervienen de alguna manera en la celebración junto con él, sin excluir a los fieles en las partes que a ellos más directamente les atañen». La preparación de la celebración eucarística dominical debe convertirse en expresión de un camino de diálogo, escucha, discusión, discernimiento, compromiso y corresponsabilidad entre todos los que participan, superando la distinción entre los que hacen y los que asisten. Los presbíteros y las comunidades están, por tanto, obligados, cada uno en virtud de su propia vocación, a «tener y promover una vida litúrgica auténtica, para que exista sintonía entre aquello que la liturgia celebra y aquello que nosotros vivimos en nuestra existencia» (FRANCISCO, *Homilía en la parroquia romana de Todos los Santos* [7-3-2015]).

3. Eucaristía y vida cristiana

La liturgia atrae si los que participan en ella se dejan transformar y conformar con Cristo. No atrae por su espectacularidad, sino por la fuerza espiritual que infunde y se respira en torno a quienes se acercan a ella, se difunde y se reconoce a través de la nueva vida de quienes asisten a ella. Si quienes presiden, a través de sus gestos y palabras, expresan la singularidad de lo que sucede, permiten que aflore lo valioso de sus actos. Si los que participan en ella lo hacen como si estuvieran frente a la zarza ardiente y salen con el rostro iluminado, todos los que no se sientan atraídos se preguntarán por lo menos, si no valdrá la pena siquiera cruzar el umbral, traspasar la frontera e intentar experimentar lo que ven en los rostros de los demás, lo que contemplan en su propia existencia, el misterio que infunde fuerza y da vigor. En este sentido, la dimensión santificadora del domingo debe expresarse a través de la ofrenda, que se realiza en la liturgia, de lo que cada persona ha realizado durante la semana; de este modo, el trabajo personal, además de ser una respuesta a la vocación

recibida, coopera en la creación y continúa la obra que Dios comenzó y confió a la humanidad. Los fieles realizan el sacrificio, es decir, etimológicamente, sacralizan su obra, su compromiso y lo llevan al altar participando en el sacrificio de Cristo, que se ofreció a sí mismo.

La excesiva simplificación y el abandono progresivo, producido a lo largo de los siglos, de un auténtico itinerario de iniciación han desvanecido la conciencia de que la participación en la eucaristía es una experiencia a la que se llega después de un camino, tras haber tomado decisiones y elecciones que son fruto de una fe madurada en el tiempo. Evangelizar —por ejemplo— de cara a la primera comunión, proponiendo una preparación que apunta al sacramento, ha dado lugar a un cortocircuito, porque lo propone como meta del camino y no como etapa indispensable para el auténtico encuentro con Cristo. En la fase de preparación, la participación en la eucaristía dominical se incluye entre las cláusulas de acceso al sacramento, sin proponerla como una experiencia que acompaña toda la vida. En consecuencia, aún son muchos los que inician la preparación y reciben la eucaristía por primera vez a una edad en la que no son capaces de hacer elecciones conscientes y, sin ser acompañados en las fases posteriores de la mistagogia, acaban suspendiendo la práctica de la vida de fe y la participación en la Misa dominical (vinculada solo a los años de catequesis). Haría falta una experiencia de *actuosa participatio* en la vida de la Iglesia, que también se exprese y se experimente en la liturgia dominical y en la comunidad. Sería útil reconsiderar la vida de fe como una elección no automática —he nacido en un contexto católico, por tanto, soy católico— y orientar a las personas y a las comunidades para que comprendan el sentido de las decisiones que se toman (elijo, es decir, decido conscientemente vivir la fe en plenitud) y que deben expresarse en la vida cotidiana. En ese contexto, la comunidad descubre que la celebración dominical ofrece la posibilidad de formarse con la eucaristía —como leemos en *Desiderio desideravi*, 65— y vive un camino permanente de mistagogia al que se refiere el n. 48 de la constitución litúrgica: a través de los ritos y las oraciones los fieles son introducidos y acompañados a la comprensión de los misterios de la fe.

La disminución en número de sacerdotes ha creado un aumento de las comunidades que viven a la espera de la misa dominical, es decir, que esperan la vuelta al ritmo, al menos semanal, de la asistencia a la santa sinaxis en su parroquia. Ciertamente, la falta de un pastor crea un gran malestar en el rebaño y a veces corre el riesgo de dispersarlo, pero tal vez haya soluciones alternativas a esta situación nada óptima. Por una parte, redescubrir el valor de la liturgia de la Palabra, en la que Cristo está presente y actúa (como leemos en SC 7) y que puede ser presidida por cualquier bautizado. Por otra, esperar a que se vuelva a celebrar la eucaristía en casa puede ayudar a redescubrir su importancia: de hecho, a veces puede ocurrir que el exceso de celebraciones acabe por disminuir la gran trascendencia de la misa. Tener que planificar de antemano cómo participar, recorrer un tramo de carretera en coche, ir a una zona urbana o rural cercana para encontrar una Iglesia donde se celebre la misa, casi como si se tratara de una peregrinación eucarística, puede ayudar a los fieles a prepararse para la eucaristía, a preparar sus almas para el encuentro con la comunidad que celebra. Todo esto, evidentemente, no ocurrirá por iniciativa personal de los fieles, sino que las diócesis estarán llamadas a planificar los destinos de los feligreses que esperan la eucaristía dominical, para que los fieles, acompañados de forma sistemática en esta delicada fase de su vida de fe, sean y se sientan acogidos para celebrar en comunidad. Al fin y al cabo, la gente ya está acostumbrada a recorrer largas distancias para participar en iniciativas, reuniones o citas que le interesan, y no se deja intimidar por el viaje, ni por ningún inconveniente: si la eucaristía tiene valor y sentido para su vida, el compromiso de ir a celebrarla podría aumentar su fe y su deseo de participar en ella.

Una pastoral litúrgica fructífera debe tener en cuenta también algunas situaciones de la vida que impiden a los fieles acercarse a la sagrada comunión. Será conveniente que las comunidades estudien formas de celebración dominical para los que esperan volver a alimentarse del pan eucarístico. Quizás se podría pensar en una Liturgia de la Palabra, o en la Liturgia de las Horas, pero es necesario que este grupo de fieles mantenga también un ritmo de oración y de encuentro los domingos, para man-

tener viva la tradición de su cita con Señor en su día y para hacer todo lo posible, con la ayuda de los pastores, para volver pronto a acceder a la eucaristía.

* * *

El contexto de la reflexión pastoral sobre la celebración del día del Señor es muy amplio y numerosas las preguntas abiertas. El análisis de la situación actual y el diálogo abierto, sincero y sereno serán el lecho en el que el soplo del Espíritu sugerirá a los pastores y a los fieles nuevas formas de entender el profundo cambio social y cultural que acompaña a esta sociedad con sus fronteras tan irregulares y tan poco delineadas y definidas. El deseo de comunión que caracteriza a todas las personas podría ser la mejor forma de formular propuestas en las que la asamblea dominical vuelva a ser el centro de la experiencia de la vida cristiana, la fuente de la caridad esforzada y la oportunidad de tejer relaciones interpersonales profundas.

OBSERVACIONES FINALES

En los próximos años se celebrarán importantes aniversarios, como el 60.º aniversario de la promulgación de la constitución *Sacrosanctum Concilium* (4 de diciembre de 1963), que marcó el inicio de la reforma litúrgica. Estos decenios de aplicación de las perspectivas conciliares se han caracterizado sin duda por una renovación de la pastoral, de la praxis y del estilo celebrativo, pero haciendo un balance más exhaustivo, como ocurre en los aniversarios, se constatará que aún queda camino por recorrer y que, pese a adoptar nuevos libros litúrgicos y modificar algunos rasgos del lenguaje, no siempre no ha cambiado la mentalidad. Esto también afecta a la percepción y al modo de vivir el domingo y la eucaristía. Es necesario, por tanto, perseverar en el camino de redescubrir las motivaciones teológicas y pastorales de la reforma y en el compromiso de su aplicación, para que florezca una pastoral litúrgica que acoja las exigencias más profundas de la época actual y el domingo vuelva a ser el centro de la vida de oración de la comunidad.

Sin pretender agotar el tema, parece oportuno concluir esta reflexión con unas breves consideraciones, que nos ayudarán a mirar hacia el horizonte del futuro, atesorando las experiencias realizadas y esbozando algunos aspectos para su verificación, con el fin de continuar el camino con entusiasmo.

El tema del domingo se ha abordado en el contexto de la reflexión conciliar sobre el año litúrgico y ha ocupado un lugar especialmente destacado tanto en los años del movimiento litúrgico como en las sesiones del Vaticano II. El estudio de las distintas redacciones de la constitución, con las *declarationes* que las acompañan, el debate entre los obispos y la bibliografía sobre el tema han mostrado la teología litúrgica que subyace en los párrafos, y han favorecido la comprensión de los criterios históricos, litúrgicos y pastorales que acompañaron la redacción del párrafo 106 y de todo el capítulo V.

El análisis histórico de la trayectoria de aprobación ha profundizado en las distintas etapas del texto y en el proceso que se siguió, destacando los cambios, describiendo las votaciones, el recorrido cronológico y los órganos encargados de la revisión. Esta detallada narración permite conocer el mecanismo de redacción y aprobación de los textos y el estilo sinodal de debate e intercambio que caracterizó al Consejo. Si bien el propósito era ayudar al lector a comprender y explorar mejor el tema del domingo, también pretende dar a conocer el Vaticano II como un acontecimiento que marcó un nuevo estilo eclesial, del que forma parte el método de redacción de los textos.

La reflexión del Concilio sobre el domingo se entiende mejor en el contexto del capítulo V de la constitución litúrgica. De hecho, es parte integrante de un camino de profunda revisión del santoral, para devolver la centralidad al misterio de Cristo. Si bien se concentra en el tema del domingo, la contribución también permite al lector conocer el horizonte en el que se sitúan otros temas relacionados con el del *dies Domini*, y ampliar la visión a otras constituciones conciliares y al magisterio posterior. La explicación ha mantenido el estilo de una aportación sencilla y directa, que pretende enganchar al lector e insertarlo en los temas de la actualidad del Consejo, por lo que dista de ser una exposición exhaustiva de los argumentos, o un aparato bibliográ-

fico de carácter meramente académico, sino que pretende ser una introducción inicial, un ensayo y una síntesis de los temas que muestre las perspectivas de posibles estudios posteriores.

La contribución se ha centrado principalmente en la dimensión teológica del domingo y se ha desarrollado destacando la estrechísima relación con la celebración eucarística, que lo caracteriza y distingue. El domingo es el día del Señor, porque precisamente ese día convoca a su pueblo, realiza el memorial de su pasión, muerte y resurrección, y se manifiesta en el pan y el vino, con el que comulgan los fieles. A la luz de este vínculo constitutivo con la misa, se han declinado brevemente algunos principios de la teología de la eucaristía, destacando la relación entre el memorial del misterio pascual, al que la comunidad tiene acceso por la participación en la celebración, y el domingo, que es el día de la resurrección del Señor, en el que este memorial se hace presente en la liturgia y en el que desde la época apostólica la comunidad se reunía, primero con el Señor resucitado y luego para escuchar la Palabra y partir el pan en su memoria.

La celebración de la eucaristía en el contexto del domingo debe ocupar un lugar privilegiado sobre todas las demás actividades porque es constitutiva de la Iglesia. La misa debe estar bien preparada, cuidando los detalles y teniendo como único parámetro el bien de los fieles y su encuentro con el Señor Jesús. De ahí la necesidad de un arte de celebrar y presidir que se perfeccione continuamente, que preste atención a los lugares y postes litúrgicos, a los rituales, a los gestos, a la declamación de los textos eucarísticos, a la música y al canto. De este modo, la comunidad experimenta la trascendencia y el significado de la eucaristía; a través de su modo de celebrar y participar, pone de relieve y testimonia a todos que la misa es el centro de la vida cristiana, el vértice del domingo y de la semana.

La participación en la eucaristía no puede reducirse a la mera asistencia, con actitud de espectador, o a la escucha pasiva e indiferente, sino que la celebración debe suscitar la misma experiencia de fervor que caracterizó el encuentro de los discípulos en Emaús, a través de la valorización de los registros simbólicos, y debe suscitar en el corazón el deseo de anuncio y de servicio a los hermanos. La mera absolución del precepto mediante la pre-

sencia priva de sentido a la eucaristía y la hace poco significativa para la vida cristiana.

Dado que la sociedad contemporánea no siempre es capaz de celebrar, debe ser iniciada en el culto. Por tanto, será necesario iniciar un itinerario de preparación a la liturgia, que es un verdadero camino de iniciación cristiana, del que se hace eco un camino significativo de mistagogia. Así, se recuperará la antigua práctica de la Iglesia, que introduce al misterio y acompaña en él, para ofrecer un sólido alimento a la vida espiritual y al camino diario de todos los bautizados.

La dimensión pastoral es el aspecto prioritario al que la Iglesia debe dedicar toda su atención y constituye la continuación natural de un camino de acogida y de valorización de las perspectivas de la asamblea conciliar, que hace del pueblo de Dios la medida de sus acciones. El domingo, que durante siglos se había identificado con el día del Señor, se percibe ahora de forma más trivial como jornada de descanso. Este cambio de perspectiva debe tenerse en cuenta a la hora de reflexionar sobre la praxis y planificar las iniciativas de evangelización, pero también debe impulsar el redescubrimiento del valor teológico, catequético y simbólico del acto de culto en el que se invita a la comunidad a participar. Retomando la exhortación de *Evangelii gaudium*, 27, es necesario hacer una opción misionera capaz de transformarlo todo, de modo que las costumbres, los estilos, los horarios, el lenguaje y toda estructura eclesial se conviertan en un cauce adecuado para evangelizar el mundo de hoy. Solo así será posible desarrollar un itinerario pastoral verdaderamente adecuado a esta época, que responda a las necesidades reales de este pueblo de Dios y lo conduzca al encuentro con Cristo a través de la liturgia de la Iglesia, que anticipa la de la Jerusalén celestial.

CUADERNO 13

LOS TIEMPOS FUERTES
DEL AÑO LITÚRGICO
(SC 102, 109-111)

MAURIZIO BARBA

Antes de emprender este recorrido de profundización sobre el año litúrgico, nos vemos obligados a una aclaración terminológica. Cuando hablamos de tiempos «fuertes» —admitiendo que esta terminología sea correcta—, normalmente entendemos el Adviento, la Navidad, la Cuaresma y la Pascua, descuidando el llamado Tiempo Ordinario, las celebraciones de la santísima Virgen María y de los santos, como si estas celebraciones fueran relegadas a los tiempos «débiles». En cambio, la Iglesia celebra en las diversas celebraciones del año litúrgico el único y mismo misterio pascual de Cristo «desde la encarnación y el nacimiento hasta la ascensión, el día de Pentecostés y la expectativa de la feliz esperanza y venida del Señor» (SC 102).

Para entender qué es el año litúrgico, nos parece que es bueno partir de una metáfora: se puede pensar en la idea de una nebulosa primitiva desde la que se formaron el sol y los planetas. Esta teoría propuesta por Immanuel Kant (1724-1804) y Pierre Simon Laplace (1749-1827) está en la base de la concepción moderna de nuestro sistema planetario. Según Laplace, esta nebulosa que gira en torno a un eje se contrajo por efecto del enfriamiento aumentando su velocidad de rotación hasta que la fuerza centrípeta dejó de ser suficiente para contener toda la masa junto su centro e hizo que se despegaran anillos de gas que, condensándose en estructuras individuales, llevaron a la formación de los planetas y posteriormente a la de sus satélites.

La teoría de Laplace nos ofrece la visión icástica de un eje gravitacional alrededor del cual todo encuentra su origen y su fin: el misterio pascual de Cristo, es decir, el acontecimiento de su

pasión, muerte y resurrección. En efecto, es el momento fundamental de la historia de la humanidad en el que todo cambió: ¡esa mañana en la que un hombre salió vivo del sepulcro! No para volver a morir, como ocurrió por ejemplo con Lázaro, sino para vivir eternamente. Desde ese instante, la muerte dejó de ser la palabra definitiva sobre el destino humano para empezar a ser el inicio de una nueva existencia, una nueva vida, la verdadera y duradera, inaugurada por el humilde hijo del carpintero de Nazaret: ¡Jesús!

A lo largo de los siglos, la Iglesia ha ido madurando su conciencia sobre el valor fundamental del misterio pascual de Cristo para ponerlo en el centro de la experiencia de la fe y la celebración de los creyentes.

A lo largo del año litúrgico, la Iglesia conmemora mediante la sucesión de los tiempos litúrgicos los distintos misterios de la redención que encuentran su fuente y su cumplimiento en la Pascua. La *Sacrosanctum Concilium* afirma que «la santa Madre Iglesia considera que es su deber celebrar la obra de salvación de su divino esposo con un sagrado recuerdo, en días determinados a lo largo del año» (SC 102). Utiliza la expresión *sacra recordatione celebrare* para significar que no se trata de un simple recuerdo psicológico, sino de una celebración que actualiza lo que se celebra. Recordando esos misterios a lo largo del año, la Iglesia «abre la riqueza de las virtudes y de los méritos de su Señor, de modo que los hace presentes en cierto modo, durante todo tiempo, a los fieles para que los alcancen y se llenen de la gracia de la salvación» (SC 102).

Este número del texto conciliar responde a un interrogante: si el acontecimiento pascual sucedió «de una vez por todas» y se puede colocar históricamente a una distancia temporal de unos dos milenios, ¿cómo nos puede afectar hoy en día? El Concilio afirma que en las celebraciones del año litúrgico tomamos contacto con los misterios de la vida de Jesús y con la gracia de la salvación. Santo Tomás de Aquino dice que el misterio «*presentialiter attingit omnia et tempora*» (toca todos los lugares y todos los tiempos) y nos permite ser contemporáneos al acontecimiento celebrado.

El año litúrgico no es una sucesión filmica de eventos pasados, sino la participación en la historia de Jesús mediante la comunión con el Resucitado a lo largo de los tiempos. Los eventos que

la Iglesia celebra cada año no son acontecimientos conservados en el archivo de la historia porque —como recuerda san León Magno— «ese día no pasó, como tampoco ha pasado la fuerza íntima en la obra que entonces fue realizada por el Señor». San Agustín lo reafirmaba diciendo: «Lo que sucedió una vez en la realidad histórica, la solemnidad [litúrgica] lo celebra de manera recurrente, renovándolo así en el corazón de los creyentes». Año tras año, la repetición en la celebración de los mismos acontecimientos salvíficos de Cristo no ha de ser percibida como una monotonía, casi como un eterno regreso a los mismos acontecimientos, sino como una apertura progresiva, cada vez más amplia, hacia el infinito eterno de Dios. A san León Magno le gustaba decir que «en el retorno cíclico de cada año se reactualiza para nosotros el misterio de nuestra salvación: un misterio que, prometido desde el inicio y llevado a cabo al final, se prolongará sin tener nunca fin».

En esta contribución recorreremos, por tanto, algunas etapas del año litúrgico en las cuales la Iglesia celebra el misterio de Cristo: «desde la encarnación hasta Pentecostés y la espera de la venida del Señor» (*Normas universales sobre el año litúrgico y sobre el calendario*, 17; cf. en *Misal Romano*, Madrid 2016, 101); es decir, nos adentraremos en el ciclo pascual con los tiempos de Cuaresma y de Pascua y en el de la manifestación con los tiempos de Adviento y de Navidad. De estos tiempos, junto con un enfoque histórico, consideraremos el valor teológico y litúrgico contenido en ellos, presentando incluso algunos elementos expresivos emergentes de la piedad cristiana, a saber, algunas manifestaciones de la sensibilidad popular con las cuales se expresa el sentimiento religioso ante Dios, según la diversidad de culturas.

I. EL TIEMPO DE CUARESMA: PURIFICADOS POR LAS AGUAS DEL BAUTISMO Y LAS LÁGRIMAS DE LA PENITENCIA

1. Los cuarenta días

La Cuaresma es el tiempo del año litúrgico que va del Miércoles de Ceniza hasta el jueves de la Semana Santa, cuya dura-

ción es simbólicamente de cuarenta días. El Concilio Vaticano II prestó una especial atención a la hora de presentar el tiempo de Cuaresma en el número 109 de la constitución litúrgica *Sacrosanctum Concilium*.

El texto conciliar subraya los elementos principales que sostienen el camino cuaresmal de la Iglesia, es decir: el bautismo —con su recuerdo o la preparación a él—, la penitencia, la escucha asidua de la Palabra de Dios y la oración. Con ello quiere mostrar su referencia fundamental para comprender su valor y significado. En el proceso de formación de este periodo de preparación a la Pascua, el recuerdo del bautismo y la penitencia es la clave de interpretación de la Cuaresma y de su relación con la vida del cristiano y la Iglesia. Para la primera dimensión, el Concilio recomienda la recuperación de los elementos bautismales; para la segunda se insiste en el sentido personal y social del pecado.

No por nada, *Sacrosanctum Concilium* habla en su número 110 del ayuno penitencial exterior e interior, recuperando una praxis antigua en su más genuino sentido de espera al Resucitado.

Con esta orientación, la reforma litúrgica precisa la meta, la estructura y la duración de este periodo: se determina ante todo que la Cuaresma tiene el fin de preparar la Pascua, es decir, de conducir a la celebración del misterio pascual tanto a quienes se preparan para ser cristianos, los catecúmenos que recibirán los sacramentos de iniciación cristiana durante la vigilia pascual, como quienes, siendo ya cristianos, renuevan su adhesión al Señor mediante el recuerdo del bautismo y el compromiso de conversión a través de la penitencia. Además, el periodo cuaresmal está estructurado de manera lineal con el fin de poner mejor de manifiesto el itinerario que ofrece la Iglesia a cada cristiano para llegar renovado a la celebración del misterio pascual. Por último, la duración se fija en cuarenta días, una expresión temporal que, según la tradición bíblica, caracteriza la preparación del encuentro del hombre con la trascendencia, con Dios, mediante una *pars destruens*, es decir, el abandono de los ídolos y de la vida pecaminosa, y una *pars construens*, a saber, la adhesión a Dios y la fidelidad a la alianza. En la determinación de la duración de la Cuaresma tuvo un peso significativo la tipología bíblica de los cuarenta días: el ayuno de cuarenta días del Señor (Mc 1,12-13;

Mt 4,1-11; Lc 4,1-13); los cuarenta días del diluvio universal (Gen 7,17-20); los cuarenta días transcurridos por el pueblo de Dios en el desierto (Dt 2,7); los cuarenta días transcurridos por Moisés en el monte Siná (Ex 24,12-18.34); los cuarenta días durante los cuales el gigante filisteo Goliat se enfrentó a Israel hasta que David avanzó hacia él, lo abatió y lo mató (1 Sam 17,1-51); los cuarenta días durante los cuales Elías, fortalecido por el pan cocido bajo las cenizas y el agua, llegó al monte de Dios, el Oreb (1 Re 19,3-8); los cuarenta días en los que Jonás predicó la penitencia a los habitantes de Nínive (Gen 31,1-4).

Por lo tanto, la Cuaresma es el tiempo en el que toda la Iglesia se recoge en oración, bajo la guía de la Palabra de Dios, para alcanzar a Cristo en su misterio de pasión, muerte y resurrección mediante un compromiso ascético de constante conversión, convirtiéndose así en escuela vital de purificación e iluminación, según la enseñanza del Señor: «Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15).

2. El viacrucis

Entre los diversos ejercicios piadosos con los que los fieles veneran la pasión del Señor, especialmente en el periodo de Cuaresma, el viacrucis sobresale significativamente porque es una de las formas más arraigadas y practicadas por el pueblo de Dios.

Nace para recordar el camino doloroso recorrido por Jesús en su vida terrena, desde el momento en el que él y sus discípulos «después de cantar el himno, salieron para el monte de los Olivos» (Mc 14,26), hasta cuando el Señor fue llevado al Gólgota (Mc 15,22) y fue crucificado y sepultado en un sepulcro nuevo, cavado en la roca (Mc 15,46). Un camino duro, agotador y de extremo sufrimiento, marcado también por encuentros y miradas entre Cristo y sus amigos y enemigos o personas que estaban en ese lugar y en ese momento casi por casualidad, como fue el caso del Cireneo. En esta «peregrinación», cuyas fuentes son los evangelios y la tradición popular de las peregrinaciones a Tierra Santa, Cristo sufre y ofrece su vida en rescate y salvación de la humanidad.

Al final del siglo iv, la peregrina Egeria —una monja de Galicia que nos dejó en su diario de viaje un precioso testimonio de los usos litúrgicos en Tierra Santa— nos ofrece algunas noticias sobre la construcción de tres edificios sobre la cima del Gólgota: el *Anástasis*, la pequeña iglesia *ad crucem* y el *Martyrium*. Da testimonio de que en Jerusalén se practicaba una procesión por los lugares de la pasión de Cristo, forma embrionaria de lo que más tarde sería el viacrucis. La representación de los diversos episodios dolorosos ocurridos a lo largo del camino contribuía a implicar con una fuerte carga emocional a los espectadores. Esta procesión fue reproducida a su regreso a su patria por los peregrinos que habían ido a Jerusalén a visitar los lugares de la vida de Cristo.

El viacrucis se desarrolló en su forma actual a partir de la fusión de varias devociones surgidas en la Edad Media: la devoción a las «caídas de Cristo» bajo la cruz; a los «caminos dolorosos de Cristo», que consistía en la procesión de una iglesia a otra en memoria de los trayectos de dolor hechos por Cristo durante su pasión; a las «estaciones de Cristo», es decir, a los momentos en los que Jesús se paró a lo largo del camino hacia el Calvario, presionado por los verdugos o agotado por el cansancio o las heridas o incluso en el encuentro con diversas personas a lo largo de su camino de dolor. Esta forma de viacrucis, preparada gracias a la devoción de san Bernardo de Claraval († 1153), san Francisco de Asís († 1226) y san Buenaventura († 1274), se difundió gracias a los incansables esfuerzos del fraile menor Leonardo de Puerto Mauricio († 1751) y fue aprobada y enriquecida con indulgencias por la Sede Apostólica. En la España de la primera mitad del siglo xvii aparecen ya testimonios de su configuración en las actuales catorce estaciones, sobre todo en ambientes franciscanos. De la península ibérica pasó primero a Cerdeña, entonces bajo el dominio de la corona española, y luego a la península itálica.

La práctica del ejercicio piadoso del viacrucis sostiene e incrementa la espiritualidad cristiana porque recuerda no pocas características: la concepción de la vida como camino o peregrinación, como paso del exilio terreno a la patria celestial a través del misterio de la cruz; el deseo de conformarse profundamente con la pasión de Cristo; las exigencias de la *sequela Christi*, por

la que el discípulo debe caminar detrás del Maestro, llevando su cruz cada día (cf. Lc 9,23).

Si bajo el perfil artístico, la iconografía de la crucifixión de los siglos XII-XIII pasa de la representación del *Christus triumphans* al *Christus patiens*, bajo el perfil teológico se traza la convicción de que en la cruz de Cristo no solo se realizó la redención mediante el sufrimiento, sino que fue redimido el propio sufrimiento humano (cf. JUAN PABLO II, *Salvifici doloris*, 19). Desde el punto de vista cristiano, el sufrimiento se reviste de una connotación salvadora si se acoge y se vive como participación en la pasión y muerte de Cristo, que redimió a la humanidad ofreciéndose a sí mismo como víctima pura e inmaculada en el altar de la cruz. Por lo tanto, mirando la vida histórica de Jesús de Nazaret, representada en el momento álgido de su dolor, el cristiano sabe que el sufrimiento y la muerte son signos proféticos que se llenan de sentido gracias al misterio pascual de Cristo. El sufrimiento y la muerte llevan a la desesperación cuando se encierran en sí mismos, pero abren hacia la esperanza si se orientan hacia un horizonte de vida. Y ese horizonte es la vida eterna inaugurada por el crucificado resucitado que resurge con su cuerpo glorioso, marcado al mismo tiempo con esas «heridas» que, por el poder del Espíritu Santo, se convierten en «lucernarios» de luz y esperanza.

II. EL TRIDUO PASCUAL: LA CELEBRACIÓN DEL MISTERIO PASCUAL EN TRES DÍAS

A partir de la celebración dominical, la fiesta primordial en la que se celebra el misterio pascual con una frecuencia semanal, muy pronto los cristianos comenzaron a celebrar el misterio pascual de forma más solemne en el «gran domingo del año» llamado «Pascua».

La importancia especial que esta «solemnidad de solemnidades» revestía en el corazón y la mente de los cristianos fue celebrada con un triduo que recalcaba de manera unitaria el triple contenido de ese misterio: la pasión, muerte y resurrección

de Jesús. De ella derivan y hacia ella convergen el resto de las celebraciones, al igual que de ella emana la fuerza santificante y santificadora de todos los sacramentos y los sacramentales.

El acontecimiento pascual celebrado en los tres días del triduo constituye una sólida unidad como celebración del misterio de la salvación que Dios quiso realizar en el mundo. Estos tres días tienen en efecto como denominador común el acontecimiento pascual por el que la Iglesia celebra la pascua de la pasión el Viernes Santo, la pascua de la sepultura el Sábado Santo y la Pascua de resurrección el domingo.

Desde el siglo IV en adelante se sintió la necesidad de situar en un contexto histórico esta visión global y unitaria del misterio pascual de Cristo muerto, sepultado y resucitado. Por influencia de la comunidad de Jerusalén, que custodia los lugares donde se llevó a cabo la acción histórica de Jesús de Nazaret, comenzó a abrirse camino y a prevalecer el criterio de ponerla en su contexto histórico, por lo que cada episodio de la vida de Cristo se debía conmemorar de manera singular en el tiempo exacto de su aniversario.

1. Jueves Santo

La tradición sitúa en ese día la misa *in cæna Domini* que pretende recordar lo que hizo Jesús antes de vivir su pasión y muerte. En el contexto de una cena pascual, Jesús hizo del pan y el vino los signos perennes y reales de su cuerpo entregado y de su sangre vertida. Es decir, en los signos del pan y del vino instituyó el sacramento de la eucaristía anticipando lo que llevaría a cabo en los días siguientes a través de su pasión, muerte y resurrección. El Jueves Santo se sitúa por tanto como preludeo, como anuncio global y sacramental de lo que se celebrará por separado y de manera progresiva en los tres días siguientes. Lo que propone el triduo en tres días distintos, el Jueves Santo lo presenta en síntesis condensado en el sacramento. Mientras el triduo pascual nos muestra en su dimensión histórica la realidad del misterio pascual único y místico, el Jueves Santo lo transmite en su dimensión ritual.

Entre los distintos elementos que componen la celebración de la misa *in caena Domini* nos pararemos solo en algunos para poner de manifiesto determinados aspectos que nos ayudan a captar en profundidad el sentido de todo lo celebrado.

1. El misal de Pablo VI da a la eucaristía de la tarde del Jueves Santo un triple carácter:

- *festivo*: es decir, solemne, se utilizan ornamentos blancos, el color pascual; se canta solemnemente el gloria, se tocan las campanas con aire de fiesta; se permite el uso de instrumentos musicales, luces, flores, etc.;
- *unitario*: en las parroquias se celebra una sola misa para toda la comunidad;
- *comunitario*: la misa es celebrada para una plena participación de toda la comunidad local, por lo que están prohibidas las misas sin pueblo o las celebraciones para grupos pequeños, poniendo así de manifiesto que la eucaristía es sacramento de comunión y de unidad eclesial.

2. Es importante y elocuente el rito del lavatorio de los pies, que significa que sin la caridad todo sacramento pierde su sentido y eficacia; es decir, la celebración no puede por tanto ser un hecho encerrado en los muros del templo sagrado, sino que ha de prolongarse en la vida cotidiana. Este gesto condensa y expresa el rico contenido que se proclama en la liturgia de la Palabra y se realiza en la liturgia eucarística: el mutuo servicio ejercido en la humildad y la caridad. No se trata simplemente de una representación teatral, dramática y sentimental, sino de un gesto simbólico y profético que expresa el deseo de la Iglesia de seguir el ejemplo de servicio de su Maestro.

3. Al final de la misa, la liturgia del Jueves Santo va seguida de la adoración eucarística. Las normas litúrgicas ratifican que el santísimo sacramento sea custodiado en un sagrario cerrado o en una custodia que no debe tener la forma de un sepulcro. La capilla de la reposición es preparada no para representar la «sepultura» del Señor, sino para custodiar el pan eucarístico, signo sacramental del Señor vivo, y con el fin de poder distribuir la comunión al día siguiente.

4. Otra peculiaridad de la celebración del Jueves Santo es la conclusión de la celebración: tras la procesión hasta el lugar de la reposición, la asamblea se disuelve sin ningún saludo explícito. De hecho, no hay bendición ni despedida de la asamblea por parte del sacerdote. Es una peculiaridad que nos hace entender mejor la intrínseca unidad del Triduo Pascual. La comunidad cristiana se encuentra por tanto en un permanente estado de convocación a las celebraciones más importantes del año litúrgico y que tienen lugar durante tres días consecutivos. La despedida será pronunciada solemnemente por el sacerdote, acompañada por el aleluya, solo al final de la celebración eucarística de la Vigilia Pascual.

2. Viernes Santo

En el Viernes Santo la Iglesia no hace un funeral sino que celebra la pasión y muerte victoriosa del Señor. Por este motivo se habla de pasión «bienaventurada» y «gloriosa». Es un día denominado «alitúrgico» porque no hay celebración de la santa misa ya que la Iglesia conmemora el día de la muerte histórica de Cristo. La liturgia de este día consta de tres momentos:

- a) *La liturgia de la Palabra.* En el centro de la liturgia del Viernes Santo está la proclamación de la Palabra de Dios. La sobriedad de los ritos introductorios lleva a colocarse inmediatamente en actitud de escucha para acoger esa Palabra. Se proponen tres temas de profundo e importante contenido: 1) el Siervo sufriente; 2) Jesús es el verdadero sacerdote; 3) el relato de la pasión. La liturgia de la Palabra se concluye con las «oraciones solemnes», una forma de plegaria universal que remonta al siglo V por todas las necesidades de la Iglesia y la humanidad. La extensión de las intenciones pone de manifiesto el carácter global de la redención obrada por Cristo con su muerte en la cruz.
- b) En lugar de la liturgia eucarística se hace la *adoración de la cruz*. En este día lo que era ignominia y escándalo para los paganos, se convierte para los cristianos

en objeto de adoración por ser signo e instrumento de salvación. El himno a la cruz cantado durante la adoración pone de relieve el contraste entre el árbol del Edén, del que procede nuestra ruina, y el árbol del Calvario, del que brota nuestra salvación: «¡Oh, cruz fiel y gloriosa, árbol noble y santo! Jamás el bosque dio mejor tributo en hoja, en flor y en fruto: tú eres el dulce madeiro que carga con su peso al Señor del mundo».

- c) El tercer momento está constituido por los *ritos de la comunión*. Con la última reforma de la Semana Santa, la Iglesia vuelve a dar a todos los fieles la posibilidad de comulgar en este día tan solemne. Comer el cuerpo del Señor, consagrado el día anterior, significa participar en el sacrificio redentor mediante el signo que él mismo nos dejó como memorial de su Pascua. En este sentido, el misterio de la cruz no se presenta ante nuestros ojos para ser contemplado, sino que penetra en nuestra existencia porque somos renovados por él.

3. Sábado Santo

Este segundo día del Triduo Pascual también es «alitúrgico»: la única celebración del Sábado Santo es la Liturgia de las Horas. En este día se debe captar la resonancia del silencio fecundo y la eficacia de la alabanza de la Iglesia-esposa hacia Cristo, su esposo. En este día, la Iglesia está cerca del sepulcro del Señor, meditando su pasión y muerte, el descenso a los infiernos y esperando su resurrección con la oración y el ayuno.

Es un día de fe intensa y gran esperanza. Delante de la cruz se produjo el derrumbamiento de la fe y la esperanza: «Nosotros esperábamos que él iba a liberar a Israel» (Lc 24,21). En los tremendos días de la pasión y muerte del Señor, solo una criatura, la más cercana al Señor, María, creó y esperó en el silencio de su corazón. La liturgia no menciona en absoluto a María, pero su actitud de confiada esperanza y espera ha hecho que este día sea dedicado a ella. Desde el siglo VIII se difundió la devoción mariana en el día del Sábado Santo.

El sábado está entre el viernes y el domingo, entre la memoria de la pasión y la de la resurrección. María lo llena porque en ese día del Sábado Santo, toda la fe de la Iglesia se recogió en ella. En su gran corazón de madre se recogía toda la vida del cuerpo místico, fue llamada a los pies de la cruz a ser su madre espiritual. Mientras la fe se oscurecía en todos, ella, la primera alma fiel, fue la única en mantener viva la llama, inmóvil en la oscuridad de la fe. Una vez más, la Iglesia se identifica en ella. En ese día cargó sobre sus hombros todo el edificio de la Iglesia, mucho más que Francisco. Esta es la razón que hace que el sábado sea el día de la Virgen. La antigüedad lo intuyó consagrándole este día, el último de la semana cristiana que precede inmediatamente al primero, el *dies dominicu* (M. MAGRASSI, *Maria e la Chiesa una sola madre*, Noci 1977, 45-46).

4. Vigilia Pascual

El Misal Romano afirma que esta es la «vela en honor del Señor» (Ex 12,42) por una antiquísima tradición; los fieles, llevando en la mano la lámpara encendida, se parecen a quienes esperan el regreso de su Señor (cf. Lc 12,35), de manera que cuando vuelva los encuentre todavía vigilantes y los haga sentarse a su mesa.

La Vigilia Pascual nos lleva a aquella noche en la que los judíos esperaron el paso del Señor para que los liberara de la esclavitud del faraón, celebrada por estos como memorial que ha de repetirse cada año, como figura de la futura Pascua «en que, rotas las cadenas de la muerte, Cristo asciende victorioso del abismo» (canto del *Exultet*).

La Vigilia está estructurada en cuatro momentos: *a)* el solemne inicio de la Vigilia Pascual o «lucernario»; *b)* la liturgia de la Palabra; *c)* la liturgia bautismal; *d)* la liturgia eucarística. Para captar su sentido nos pararemos solo en algunos momentos de su desarrollo.

a) La celebración comienza con el rito del *lucernario*, es decir, con la preparación y bendición del fuego con el que se enciende el cirio pascual. Desconocemos la fecha precisa en la que entró el cirio en la liturgia. Ya hablan de él Ambrosio, Agustín y

Jerónimo a finales del siglo IV. Lo que sí es cierto es que sus raíces se encuentran en el rito judío del lucernario, es decir, del encendido ritual y solemne de las lámparas en el atardecer del viernes para iniciar la fiesta del *Sabbat*. La liturgia de la Iglesia está hecha de signos que remiten a las realidades verdaderas que se celebran. Desde pequeños se nos ha enseñado que el cirio es símbolo de Cristo resucitado porque como el cirio da la luz en el acto de consumirse, Cristo también nos ha dado la vida con su muerte. Si el cirio evoca el significado pascual de muerte y resurrección, la bendición del fuego desde el cual es encendido el cirio lleva consigo el significado pascual del paso de las tinieblas a la luz, del caos al cosmos, del pecado a la gracia. Durante la procesión con el cirio dentro del templo, los fieles encienden sus lámparas con el cirio pascual. Este gesto es símbolo de la nueva vida que nos comunica el Señor con su resurrección por medio del Espíritu Santo. Al final de la procesión se canta el *Exultet*, una antigua composición lírica cuya estructura remonta al siglo IV y que proclama solemnemente el misterio de la alegría pascual. Es una *eucharistia*, un himno de acción de gracias por toda la historia de la salvación que, desde Adán hasta la última venida del Señor, encuentra en la resurrección del Señor su cumbre y su realización.

b) El momento más largo es la *liturgia de la Palabra* durante la cual se proclaman siete lecturas del Antiguo Testamento y dos del Nuevo. Es una liturgia de la Palabra muy desarrollada, entendida no solo con el fin de ocupar la noche en espera del anuncio de la resurrección, sino también para mostrar que toda la historia sagrada del Antiguo Testamento es una preparación al misterio de esta noche y al acontecimiento salvífico que se realizó en ella. Las lecturas nos introducen en el significado y el alcance que tiene la Pascua en la vida de la Iglesia y de cada cristiano, recorriendo las grandes etapas de la historia de la salvación hasta llegar al acontecimiento fundamental de la resurrección. Otro elemento que ha de ser subrayado es el canto pascual del aleluya. La Iglesia no lo ha cantado durante los cuarenta días de la Cuaresma y la liturgia hace solemne este momento haciendo cantar al sacerdote tres veces el canto pascual y haciendo que eleve cada vez el tono para significar la creciente intensidad de la alegría pascual.

c) Sigue la *liturgia bautismal*, ya que la Vigilia Pascual es el momento privilegiado para la celebración del bautismo. La Cuaresma, como preparación de la Pascua, se ha estructurado en función de la preparación de los catecúmenos. Aunque no haya bautismos, la Vigilia pretende de todos modos llevar a cada cristiano a las raíces de su propia fe, con la renovación de las promesas bautismales y la aspersión con el agua bendita.

d) El último momento de la Vigilia Pascual es la *liturgia eucarística*. Es el culmen de la vigilia en la que todos los ritos y las oraciones alcanzan su máxima fuerza expresiva. Si en cada misa celebramos la Pascua del Señor, con mayor razón lo hacemos en la anual Vigilia Pascual. La Iglesia eleva a Dios la oración eucarística con toda la intensidad del reconocimiento y la alegría, como está reflejado en el prefacio pascual: «En verdad es justo y necesario, es nuestro deber y salvación glorificarte siempre, Señor; pero más que nunca en esta noche en que Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado». La participación en el misterio salvador se realiza perfectamente con la participación en la comunión, en la que se nos alimenta con el Cordero inmolado, el verdadero, el que ha inaugurado la Pascua de la nueva y eterna alianza.

La Vigilia Pascual se concluye con la solemne despedida que clausura el Triduo Pascual: después de tres días de convocación permanente, la asamblea litúrgica recibe la solemne despedida con el doble aleluya pascual.

III. EL TIEMPO PASCUAL: EL RESUCITADO ENTRE NOSOTROS

1. *Latissimum spatium*

Algunas fiestas principales del cristianismo necesitan un cierto tiempo para ser acogidas y asimiladas. En la Iglesia primitiva, el misterio pascual no solo se celebraba en los tres días del Triduo, sino también en las siete semanas siguientes, denominadas como «tiempo pascual de los cincuenta días», como recuerda el término griego de *pentecosté* (50.º día).

La normativa litúrgica advierte a los cristianos que han de celebrar los cincuenta días que siguen del Domingo de Resurrección al Domingo de Pentecostés «en la exultación y la alegría como un único día de fiesta, es más, como el “gran domingo”» en el que la Iglesia exulta con el canto del aleluya por la victoria del Señor sobre la muerte y por la nueva vida que ha hecho germinar en los creyentes su participación en el misterio pascual. No es casualidad que los domingos de este periodo no sean denominados «domingos después de Pascua», sino «de Pascua», que se dilata con su contenido misterioso en ese tiempo pleno de la presencia del Resucitado. Precisamente por esta presencia, el periodo pascual es considerado como *latissimum spatium*, expresión muy querida por Tertuliano, un extenso espacio de inmensa e intensa alegría por la promesa mantenida por el Señor: «Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos» (Mt 28,20).

La liturgia de este periodo pascual, mientras nos hace rezar pidiendo al Padre poder vivir «y continuar celebrando con fervor estos días de alegría en honor de Cristo resucitado», nos exhorta también a que reconozcamos en el inexorable transcurrir de los días al Resucitado que está entre nosotros (cf. Jn 20,19-29), venciendo el miedo del tiempo que devora todo y las situaciones de precariedad y vulnerabilidad que nos llevan a encerrarnos en la soledad y el desánimo. El mensaje que proviene del tiempo pascual es por tanto un mensaje de esperanza y está destinado al tiempo actual, ¡marcado por la preocupación por el futuro! El empeño renovado del que ha de ser revestido el cristiano se corrobora a partir de la conciencia de que este tiempo de renacimiento es tiempo de comunión fraterna.

- *Tiempo de renacimiento*: la Pascua coincide con la época de la primavera, estación en la que todo vuelve a nacer. Esto no genera efectos sentimentales, sino que provoca un despertar de la conciencia del hombre para que vuelva a pertenecer a Cristo y a reconocerse criatura de Dios. La presencia del Resucitado en medio de sus discípulos es fuente de nueva vida, inaugurada por la Pascua para la que la eternidad vuelva a manar en el tiempo actual y lo contagie de nueva vitalidad.

- *Tiempo de comunión fraterna*: el día después de la resurrección del Señor, la primitiva comunidad cristiana se encuentra junta, reunida en la escucha de la Palabra de vida y en el compartir fraterno. A través de sus apariciones, Jesús resucitado educa a los apóstoles a entender los nuevos signos de su presencia en el mundo. El, el viviente, mientras se deja tocar y rompe el pan, se muestra como el buen Pastor, el camino, la vida. Une a los hermanos en el amor, haciendo de ellos un solo corazón y una sola alma, sosteniendo incluso a quienes se encuentran en la adversidad de la vida.

2. El Misterio siempre presente

La Iglesia ofrece este periodo pascual a cada uno, sacerdotes y fieles, como oportunidad para conservar, con la gracia del Espíritu Santo, una mirada capaz de ver el misterio con ojos nuevos que le hagan percatarse de la presencia del Resucitado.

No se escapa por tanto a nuestra sensibilidad de cristianos la conciencia de que el Resucitado sigue viviendo hoy en la Escritura, la eucaristía, los sacramentos y la Iglesia, lugares donde obtenemos la fuerza de la fe, la paciencia de la esperanza y el impulso de la caridad. El cuerpo del Resucitado, bajado de la cruz y depositado en el sepulcro, vive ahora permanentemente junto al hombre, sobre todo en las *Escrituras* porque él habla cuando en la Iglesia se proclama la Palabra de Dios. Esta en la fuerza del Espíritu Santo, proclamada en la asamblea litúrgica, no es letra muerta, sino palabra viva que revive en el Viviente. ¿Qué es la liturgia de la Palabra si no el diálogo interpersonal con Cristo, Palabra viviente? A Dios que habla, por medio de las lecturas, el pueblo responde con los cantos y se adhiere a él con la profesión de fe. En este tiempo pascual somos llamados a hacer que arda nuestro corazón en la atenta escucha de la Palabra de salvación, como les pasó a los discípulos de Emaús. El cuerpo del Resucitado está presente en la *eucaristía*: en la traducción latina, los textos del Nuevo Testamento muestran la presencia del Resucitado con el adverbio *quotiescumque*: «Por eso, cada vez

que coméis de este pan y bebéis del cáliz, proclamáis la muerte del Señor, hasta que vuelva» (1 Cor 11,26). La misa renueva el acontecimiento de la cruz celebrándolo y lo celebra renovándolo. Pablo VI, en su encíclica *Mysterium fidei*, afirma que «por el misterio eucarístico se representa de manera admirable el sacrificio de la cruz consumado de una vez para siempre en el Calvario». Usa el verbo «representar» entendido en el fuerte sentido de re-presentar, es decir, de hacer nuevamente presente. El acontecimiento se realizó una sola vez (*semel*); el sacramento se realiza «cada vez» (*quotiescumque*). Gracias al sacramento de la Eucaristía, nos hacemos místéricamente contemporáneos del acontecimiento: se nos hace presente y nosotros nos hacemos presentes a él.

El cuerpo del Resucitado vive en la Iglesia: todavía más sintomático es el hecho de que la expresión «cada vez», utilizada para indicar la presencia de Cristo en su cuerpo eucarístico, sea la misma para identificar la presencia de Cristo en su cuerpo eclesial. En su mensaje a la comunidad de Corinto, Pablo denuncia las «divisiones» que causaban discriminación entre pobres y acomodados: mientras los primeros estaban hambrientos, los segundos comían y bebían hasta emborracharse pretendiendo sin embargo estar participando de la misma eucaristía. De modo fuerte e inequívoco, el apóstol argumenta: ¿cómo podéis pretender reconocer a Cristo en su cuerpo eucarístico cuando no sois capaces de reconocerlo en su cuerpo eclesial? Los pobres y necesitados de caridad son expresión privilegiada de su cuerpo eclesial. Y el Resucitado prometió que estaría presente precisamente en esta expresión privilegiada de su cuerpo eclesial, recurriendo a la expresión «cada vez»; en latín se quedó en *quamdiu* para significar la contemporaneidad de la acción hecha a los necesitados y a Cristo: «En verdad os digo que cada vez que lo hicisteis con uno de estos, mis hermanos más pequeños, conmigo lo hicisteis» (Mt 25,40).

El tiempo litúrgico de la Pascua, impregnado de la presencia del Resucitado, envuelve con impulso protector el tiempo del hombre, nuestro tiempo, para que la confianza no disminuya, la esperanza no se debilite y la caridad no se rinda. «Homo viator spe erectus», reza un antiguo adagio medieval: el hombre puede

caminar por los senderos de la vida gracias a la esperanza que le permite mantener la postura erecta, de resucitado, y mirar al futuro con confianza. Para caminar como viandantes hacia una meta es importante sentirse sostenidos por la esperanza. Y la esperanza para los cristianos tiene un nombre, se llama Jesús.

El tiempo pascual es el tiempo en el que la Iglesia nos espolea a confiar en el Resucitado y abandonarnos en él para experimentar cada uno y también como comunidad cristiana su presencia viva y activa que susurra al corazón de cada uno su deseo pascual: «¡La paz esté con vosotros!».

IV. EL TIEMPO DE ADVIENTO: EN CAMINO HACIA EL QUE VIENE

1. Un tiempo de preparación

El tiempo de Adviento es el periodo del año litúrgico que se coloca en los cuatro domingos que preceden a la celebración de la Natividad del Señor. Como para la Pascua, también para la Navidad se consignó un tiempo de preparación en Occidente. La Iglesia ha conferido a este periodo del año litúrgico el sentido de un tiempo de preparación a la solemnidad del nacimiento del Señor y de un tiempo a través del cual el espíritu es guiado hacia la espera de la segunda venida de Cristo al final de los tiempos. Ambos aspectos hacen que el Adviento sea un tiempo de espera devota y alegre del regreso final del Señor como está expresado en el libro del Apocalipsis, donde se afirma que el Espíritu y la Iglesia esposa dicen: «¡Ven!». Y el Señor, esposo que no decepciona las expectativas de su esposa, responde: «Sí, vengo pronto» (cf. Ap 22,17.20).

El Adviento es el tiempo de la Iglesia que se articula entre la primera venida de Cristo, realizada en la humildad de nuestra naturaleza humana y la final, que acaecerá al final de los siglos en el esplendor de la gloria. Se puede considerar como un puente, cuyos parapetos están estrechamente unidos, uno extendido hacia el pasado y el otro hacia el futuro. El primero es memorial de la venida histórica, el segundo es preparación a la venida glo-

riosa. En este sentido, podemos decir que Cristo es el que viene precisamente porque vino, pero también es el que vendrá porque *Semper veniens*. Entre la venida histórica y la gloriosa al final de los tiempos, la Iglesia experimenta la presencia del Señor cada vez que celebra la liturgia y los sacramentos, en los cuales lleva a síntesis y representa de modo integral ambos movimientos. Las dos perspectivas están estrechamente vinculadas entre sí. El nacimiento de Jesús prepara el encuentro definitivo con él: estamos en cierto modo ante el misterio de una única venida, en el sentido de que la primera da inicio a lo que se llevará a cabo en la segunda. El Adviento está caracterizado al mismo tiempo por las dos: a través de la tensión hacia la solemnidad de la Navidad, el Adviento se llena de devota y piadosa espera hacia la última venida del Señor. Por lo tanto, no son dos, sino una sola espera la que vive la Iglesia y que hunde sus raíces en el acontecimiento histórico de la encarnación.

El Adviento está caracterizado por la celebración de este movimiento y vivirlo significa introducirse en un itinerario, en un recorrido que nos encamina hacia quien viene: el término *adventus* indica de hecho la tensión dinámica hacia quien viene del futuro, que se hace presente en el hoy y que nos arrastra con él. La Escritura se concluye con una invocación que al mismo tiempo es una solemne profesión de fe: *Maranathá*, «Ven, Señor Jesús» (Ap 22,20), expresión aramea sintética que comunica toda la dinámica de la vida cristiana que es, en última instancia, espera del reino que viene, una realidad tan central del mensaje cristiano que está presente en la única oración que Jesús quiso enseñarnos: «Venga a nosotros tu reino». Una realidad que se proclama también en el corazón de la eucaristía, cúspide del culto cristiano: «Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección, ven Señor Jesús».

Los textos de la liturgia del Adviento hablan de una espera que tiene sus raíces en la historia (los profetas, las promesas mesiánicas), pero que se proyecta hacia el futuro de la segunda venida de Cristo al final de los tiempos. En el centro de esta tensión dinámica que vive toda la Iglesia en este periodo del año está la persona de Cristo, «el que ya ha venido» y «el que vendrá»: ha venido para llevar a cabo la promesa de Dios de salvar a la hu-

manidad y vendrá para hacer que se manifieste plenamente; ha venido para abriarnos el camino de la salvación, el camino del acceso a Dios, y vendrá para hacernos definitivamente partícipes de él. La espera de los creyentes está fundada en el pasado, pero se proyecta hacia un futuro que da sentido y valor al presente, al hoy del hombre, el cual espera la venida del Señor no de forma estéril, sino activa porque está sostenida por la fe, alimentada por la esperanza y corroborada por la caridad. Así, la Iglesia canta en el primer prefacio del Adviento: «Al venir por vez primera en la humildad de nuestra carne, realizó el plan de redención trazado desde antiguo y nos abrió el camino de la salvación; para que cuando venga de nuevo en la majestad de su gloria, revelando así la plenitud de su obra, podamos recibir los bienes prometidos que ahora, en vigilante espera, confiamos alcanzar».

Vigilancia y espera, características del Adviento, ¡exigen la virtud de la esperanza! El Adviento es el tiempo litúrgico de la gran educación a la esperanza: una esperanza fuerte y paciente; una esperanza que acepta la hora de la prueba, la persecución y la lentitud del desarrollo del reino; una esperanza que se abandona en el Señor que libera de las impacencias subjetivas y los frenesís del futuro programado por el hombre.

2. La corona de adviento

Hacia mediados de noviembre, en los países de Europa central se multiplican los indicios de que se aproxima el Adviento. Por todas partes se observan lámparas y figuras luminosas que decoran las calles y las tiendas y exponen los símbolos del Adviento y la Navidad; entre estos no puede faltar la corona de adviento. Parece ser un legado de antiguos ritos paganos que se celebraban en *yule* (diciembre): en este mes, sobre todo en los países de Europa del Norte, en los que las noches son largas y frías, los habitantes acostumbraban a recoger unas coronas y guirnaldas de abeto y encendían unos fuegos en signo de esperanza por el regreso de la buena estación. Durante el frío y la oscuridad de diciembre, periodo en el que se da el solsticio de invierno, momento en el que el sol deja de elevarse (o descender)

con respecto al ecuador del cielo, esta ritualidad expresaba el deseo de que la victoria final no fuera para el frío, la oscuridad y la muerte, sino para el calor, la luz y la vida.

A partir del siglo XIX, esta costumbre, aunque no pertenecía estrictamente a la tradición litúrgica, al poseer una connotación especialmente doméstica, se propagó desde el norte de Alemania a las casas e iglesias de muchos países europeos. Parece que la costumbre de encender velas de color colocadas encima de una corona de ramas de hoja perenne empezó en Hamburgo en el adviento de 1838, por iniciativa del joven pastor evangélico Johann Heinrich Wichern (1808-1881) que se implicó en la educación y el cuidado de los chicos de la calle dándoles comida y un techo donde vivir. En 1838 instituyó para ellos una casa que tomó el nombre de Rauhe Haus y los orientó hacia una profesión. Cada año, especialmente en el periodo antes de la Navidad, el pastor organizaba para los chicos momentos de oración que, además de cantos y narraciones, preveían encender una vela; de ahí el nombre de *Kerzenandacht* («celebración de las velas»). Un amigo del pastor preparó un círculo de madera para colocar las velas que inicialmente eran 24 (el número de días de diciembre que preceden a la Navidad) con el fin de formar una «corona de luz» (*Lichterkrantz*). A continuación, la corona se adornó con ramas de abeto como signo de vida. El uso de la corona de adviento se difundió muy pronto entre las familias de la ciudad donde además se redujo el número de 24 velas a 4, como los domingos de Adviento. Tras la Primera Guerra Mundial se propagó también en ambientes católicos y en 1925 hizo su primera aparición en una iglesia católica de Colonia y en 1930 en Múnich, mientras hacia 1935 se empezó a bendecirla en Austria para uso doméstico. En Italia esta tradición tuvo sus primeros pasos solo tras el Concilio Vaticano II, a partir del cual se desarrolló con consistencia su presencia en la iglesias, colocándola en un lugar visible del presbiterio, cerca del altar o del atril. En las familias se colocaba en una mesa, convirtiéndola en el centro alrededor del cual se reunía la familia por la tarde para un momento (cotidiano o semanal) de oración.

El *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia*, subrayando su valor simbólico y su connotación doméstica, se expre-

sa del siguiente modo sobre la corona de adviento: «La colocación de cuatro cirios sobre una corona de ramos siempre verdes, que es costumbre sobre todo en los países germánicos y en América del Norte, se ha convertido en un símbolo del Adviento en los hogares cristianos. La corona de adviento, cuyas cuatro luces se encienden progresivamente, domingo tras domingo hasta la solemnidad de Navidad, es memoria de las diversas etapas de la historia de la salvación antes de Cristo y símbolo de la luz profética que iba iluminando la noche de la espera, hasta el amanecer del Sol de justicia» (n. 98).

Por tanto, en el contexto del Adviento, un periodo caracterizado por la espera y la vigilancia en el cual es central el simbolismo de la luz, la corona de adviento ejecuta la función religiosa de anunciar la cercanía de la Navidad, prepararse a ella con la oración y manifestar que Cristo es la verdadera luz que ilumina las tinieblas del mal. Por su carga simbólica, puede convertirse en un instrumento eficaz para celebrar a Cristo, luz del mundo en la alegría de quienes lo esperan. La corona es ante todo un signo de realeza y victoria, anuncia que el Niño que se espera es el rey que vence las tinieblas con su luz. Es de forma circular porque el círculo es desde la antigüedad un signo de eternidad y de unidad: muestra el tiempo que regresa cíclicamente y simboliza también la espera del regreso de Cristo. Está constituida por un gran anillo hecho de hojas verdes de un árbol de hoja perenne, símbolo de la esperanza y la vida que no termina, la eterna. Tiene la forma de anillo, signo también de fidelidad, la fidelidad de Dios a sus promesas. Suspendida del techo, de lo alto, como era su colocación tradicional, a modo de candelabro antiguo, para mostrar la luz que viene de lo alto. Encima de ella se fijan cuatro velas puestas a igual distancia entre ellas, para significar las cuatro semanas del Adviento y se enciende progresivamente una cada vez, cada domingo. Su consumirse pone visiblemente de manifiesto el transcurrir del tiempo y el aproximarse a la Navidad, mientras la luz aumenta gradualmente de domingo en domingo.

Una tradición muy difundida sugiere también el nombre de las velas dedicadas a cuatro figuras típicas de la espera mesiánica: la primera vela es llamada «del Profeta» porque recuerda las profecías sobre la venida del Mesías; la segunda vela es llamada

«de Belén» para recordar la ciudad donde nació el Mesías; la tercera vela es llamada «de los pastores», los primeros que vieron y adoraron al Mesías; la cuarta vela es llamada «de los ángeles», los primeros en anunciar al mundo el nacimiento de Jesús; en algunos sitios, se utiliza también una quinta vela central que se enciende el día de Navidad para recordar y celebrar el nacimiento de Jesús.

Por lo tanto, lejos de ser relegada a un simple objeto decorativo, la corona de adviento es un símbolo que, mientras cadencia el ritmo de los días de preparación a la Navidad del Señor, pauta también el camino de conversión de cada cristiano, hecho de vigilancia activa y espera, iluminado por la esperanza confiada del Cristo que «viene ahora a nuestro encuentro en cada hombre y en cada acontecimiento» (III Prefacio de Adviento).

V. EL TIEMPO DE NAVIDAD: LA MANIFESTACIÓN DEL SEÑOR

1. Una estrella con dos extremos

El tiempo de Navidad es la estación del año litúrgico que más atrae la atención de pequeños y mayores tanto por la atmósfera de luces con que se reviste como por las tradiciones populares arraigadas. Se gira en torno a dos grandes fiestas principales: la Navidad y la Epifanía que forman casi los dos extremos de una estrella y que juntas expresan de forma evidente el misterio que se celebra. Estas dos fiestas están en estrecha relación entre ellas y celebran evidencias diferentes del mismo misterio de la encarnación y la manifestación del Señor.

En un principio constituían una celebración que tenía un único objeto: la encarnación del Verbo de Dios, aunque con énfasis distintos. Solo a partir de finales del siglo IV se hace la distinción de las dos fiestas con contenido diferente. Es un dato ya aceptado que el 25 de diciembre no es históricamente el día del nacimiento de Cristo. Esta fecha no fue elegida por su coincidencia con el acontecimiento histórico, sino para «cristianizar» las fiestas paganas del solsticio de invierno que celebraban al *Sol invictus*, la

victoria anual del sol sobre las tinieblas. El solsticio se celebraba el 25 de diciembre en Roma y el 6 de enero en Oriente: esto explica el nacimiento de una doble solemnidad en fechas distintas, una de origen occidental, la Navidad, y otra de origen oriental, la Epifanía. El nombre distinto que se les dio muestra bien su respectiva fisionomía: la Navidad tiene una referencia indudable al aniversario del nacimiento que en Roma celebra el hecho histórico del nacimiento de Jesús en Belén; el término oriental de Epifanía, más que un hecho histórico, muestra un aspecto del misterio, a saber: Dios se manifiesta en la naturaleza humana de Cristo. Este aspecto está en la base de algunos acontecimientos descritos en la Escritura: los Magos reconocen en Jesús al Mesías esperado; el bautismo del Jordán revela que Jesús es el Hijo predilecto del Padre; Jesús realiza en las bodas de Caná el su primer «signo» de misericordia.

La Iglesia dedicó a estas fiestas un significado distinto para alejar a los fieles de las formas paganas que sustituía por la fiesta del nuevo «sol invencible», Cristo, «sol de justicia» (Mal 3,20) y «luz del mundo» (Jn 8,12), inmensamente más resplandeciente que la que emana de los astros celestes. Este origen explica que la Navidad pertenezca al calendario solar y, por lo tanto, sea una fiesta fija, a diferencia de la Pascua, que es una fiesta móvil porque está relacionada con el calendario lunar judío. Además, esta celebración también respondía a una exigencia de la vida interna de la Iglesia de los primeros tiempos: en el siglo IV, el arrianismo negaba la divinidad de Cristo y reducía la Iglesia a un aspecto puramente humano y jurídico, lo que socavaba el contenido de la fe cristiana. En cambio, la Navidad proclamaba el aspecto divino de Cristo y la Iglesia, con la consiguiente divinización del hombre, con lo que constituía una espléndida afirmación del Concilio de Nicea (325). Pronto Oriente enriquecerá su liturgia con la solemnidad de la Navidad romana y Occidente con la de la Epifanía oriental.

Por lo tanto, en el tiempo de Navidad, la comunidad cristiana vuelve a evocar y actualiza a través de los ritos y las oraciones de la liturgia la plena y definitiva «manifestación» de Dios en su Hijo, Jesucristo, luz del mundo. Es significativo que tanto la liturgia de Navidad como de Epifanía retoman en el prefacio el tema de la luz entendida como iluminación que hace pasar de

la noche al día, de las tinieblas del pecado al esplendor de la gracia divina, pero también como principio de vida nueva. El tema de la luz es el elemento simbólico principal para expresar el misterio de la salvación que la Iglesia celebra en este tiempo. En el misterio de Navidad, el Hijo de Dios, asumiendo la naturaleza humana, es como una luz que revela el rostro de Dios y abre un camino de acceso a la salvación: «Gracias al misterio de la Palabra hecha carne, la luz de tu gloria brilló ante nuestros ojos con nuevo resplandor para que conociendo a Dios visiblemente, él nos lleve al amor de lo invisible» (I Prefacio de Navidad). La solemnidad de la Epifanía retoma y desarrolla el misterio de Navidad, donde Cristo es presentado como «luz» que ilumina, revela y lleva luz y salvación: «Hoy has revelado en Cristo, para luz de los pueblos, el verdadero misterio de nuestra salvación; pues al manifestarse Cristo en nuestra carne mortal nos hiciste partícipes de la gloria de su inmortalidad» (Prefacio de la Epifanía).

Aunque la Navidad nació de manera independiente de la Pascua, no por ello se ha de considerar como una celebración autónoma, separada, paralela y alternativa a la Pascua. El misterio de la encarnación que celebra la Navidad tiene como término de referencia y meta de su orientación el misterio de la redención que culmina en el de la pasión, muerte y resurrección del Señor. Cada vez que recitamos el credo, decimos con verdad que Jesús «por nosotros los hombres y por nuestra salvación, bajó del cielo y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María, la Virgen». Desde las primeras generaciones cristianas, los acontecimientos de la vida terrena de Jesús fueron vistos a la luz de la Pascua. La visión pascual permite captar la vida de Jesús en su dimensión más profunda y verdadera: es decir, en la luz del designio salvífico de Dios que «tanto amó al mundo que entregó a su unigénito» (Jn 3,16).

Este modo de concebir el misterio está basado en la tradición bíblica, patristica y litúrgica de la Iglesia: el evangelista Lucas, que escribió su evangelio con la intención de completar las narraciones sobre Jesús con los acontecimientos de su infancia, ve en el niño Jesús y en los hechos que acompañaron su nacimiento el anuncio del acontecimiento pascual. La tradición iconográfica, basándose en el relato evangélico de los primeros momentos

de la vida de Jesús, consideraba la Navidad en un contexto decididamente pascual: el niño envuelto en pañales reenvía al cuerpo de Jesús envuelto en el sudario, el pesebre está representado por la tumba del sepulcro, la noche luminosa del nacimiento del Señor reenvía a la noche gloriosa de la resurrección del Redentor.

Si la salvación tiene su nudo central en la Pascua de Cristo, la Navidad no es más que el punto de partida de este acto salvífico. La vida divina penetra con la encarnación en la humanidad por medio de la persona de Jesucristo, por quien se hizo posible la salvación para cada hombre gracias a la pasión, muerte y resurrección del Señor. Por lo tanto, en el centro de la celebración de la Navidad y la Epifanía está el acontecimiento de la encarnación del Hijo de Dios en la historia de los hombres, que vino para ser luz en las tinieblas y traer al mundo la salvación. Tanto los textos bíblicos como los litúrgicos nos salvan del riesgo de reducir la fiesta de Navidad al simple recuerdo nostálgico de un hecho conmovedor y emotivo encerrado en el pasado y se abren al mismo tiempo a la perspectiva de la novedad que trajo consigo la entrada de Dios en la historia humana. San León Magno, gran papa del último decenio del siglo IV, gustaba decir que la Navidad de la Cabeza es también la Navidad del Cuerpo, para significar que la Navidad es la fiesta del hombre hecho hijo de Dios.

2. El pesebre

Entre las diversas manifestaciones religiosas que reserva la piedad popular al periodo navideño, el pesebre es la que más implica a las familias, las comunidades parroquiales o las asociaciones culturales de muchos pueblos y ciudades. El billete de presentación más auténtico de la Navidad es la tradición del pesebre —reducida a lo esencial con una sencilla cabaña, una estrella y la Sagrada Familia o enriquecida con gran variedad de personajes— que se monta en las familias, incluso en la más pobre o menos sensible al misterio cristiano, y en las parroquias, también en las más pequeñas y perdidas.

En el primer milenio del cristianismo, la Navidad del Señor, celebrada solemnemente en la liturgia y la memoria de los rela-

tos deducidos de los evangelios apócrifos, contagió de su contenido la escultura, los mosaicos, la pintura hasta alcanzar al teatro en la Edad Media, la escenografía y las representaciones sagradas. El paso gradual de la Palabra de los relatos antiguos a la celebración litúrgica del misterio de la encarnación, a la imagen pintada y esculpida, constituye la clave hermenéutica para captar su verdadero significado.

En el año 404, san Jerónimo escribía a Eustoquio que Paula, en una peregrinación a Belén, entró en el *specum Salvatoris*, el lugar donde nació el Salvador: una gruta, un establo. En el imaginario popular cristiano, promovido por el incremento de las peregrinaciones a Tierra Santa, se dio siempre el intento constante de reproducir este pequeño rincón de Belén con reproducciones que a menudo llevan la denominación típica de pesebre, el término latino que significa comedero de animales.

En Roma, la Basílica de Santa María la Mayor, en el monte Esquilino, que desde el siglo iv adoptó la denominación de *Sancta Maria ad praesepe*, constaba en su inicio de un oratorio que reproducía la simbología estructural de la gruta de Belén. Los numerosos peregrinos que regresaban a Roma de Tierra Santa llevaron como donativo preciosos fragmentos de madera de la sagrada cuna (*cunabulum*) que todavía hoy se conservan en la teca dorada de la Confesión. También en la Basílica Vaticana y en la de Santa María de Trastevere se construyeron capillas que conservan el término de *ad praesepe* en sus títulos antiguos.

Hasta el siglo xii, la iconografía de la Navidad no celebraba la pobreza del nacimiento del niño Jesús en una gruta fría, heladora, sino que exaltaba la realeza de Cristo. En el periodo entre los siglos xii y xiii, el arte triunfal deja paso a la representación popular que, reapropiándose de los relatos apócrifos, identifica al niño Jesús pobre del pesebre con la gente pobre de Belén, dando también vida en los espacios de las basílicas a las representaciones sagradas del nacimiento del Salvador. El llamado «Pesebre de san Francisco de Greccio» se sitúa en este contexto de apropiación, donde las escenas de la Navidad se someten a un proceso de «humanización» y muestran una devoción más «carnal» del pueblo hacia el misterio del nacimiento del niño Jesús. La devoción a la humanidad de Cristo de este pesebre de

Greccio es conocida tanto por sus escritos como por sus primeras biografías.

El deseo de volver a evocar el nacimiento de Jesús maduró en 1223, después del viaje de san Francisco a Palestina. Pidió Giovanni Velita, castellano de Greccio, que le dejara disponer de sus bosques para poder celebrar la Navidad del modo más verdadero posible y poder constatar concretamente la pobreza y las dificultades en las que nació el niño Jesús. Durante la noche de Navidad de ese año, san Francisco volvió a evocar el nacimiento de Jesús, organizando una representación viviente. Preparó una gruta, el pesebre, la paja e hizo traer un buey y una mula con el fin de reproducir el *specum Salvatoris*. Durante la misa celebrada en el pesebre habría aparecido un niño que san Francisco habría estrechado en sus brazos. De este modo, el santo quiso hacer que el misterio de la encarnación fuera más accesible y de más fácil comprensión para los fieles. A partir de ese momento, Belén y Greccio fueron una unidad: en Belén se realizó el misterio de la divina encarnación de Cristo; en Greccio tuvo su inicio la mística evocación de la Navidad del Señor.

El *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* afirma que

[...] además de las representaciones del pesebre de Belén, que existían desde la antigüedad en las iglesias, a partir del siglo XIII se difundió la costumbre de preparar pequeños nacimientos en las habitaciones de la casa, sin duda por influencia del «nacimiento» construido en Greccio por san Francisco de Asís, en el año 1223. La preparación de los mismos (en la cual participan especialmente los niños) se convierte en una ocasión para que los miembros de la familia entren en contacto con el misterio de la Navidad, y para que se recojan en un momento de oración o de lectura de las páginas bíblicas referidas al episodio del nacimiento de Jesús (n. 104).

La representación del nacimiento del Salvador que en cada familia se transforma plásticamente en el pesebre, es un estímulo para vivir la Navidad con un corazón renovado, recibéndola en la cabaña de Belén con el «asombro» ante un Dios que se hace hombre y «compartiendo» la salvación que ha sido dada en el niño Jesús.

VI. LO ETERNO CELEBRADO EN EL TIEMPO

El tiempo es el medio a través del cual el creyente entra en contacto con lo eterno. Toda la existencia terrena con los años, meses, días y horas constituye el instrumento, el trámite a través del cual Dios busca al hombre, se hace oír, le habla y se da a él para establecer una relación de amistad y alianza eterna.

En la dimensión del tiempo se realiza la historia del complicado diálogo entre Dios y el hombre, la historia de la salvación. Una historia que no nace en la mente de un poeta o de un sabio iluminado, sino en una llamada que resuena en los oídos de Abrahán en un tiempo y en un lugar bien precisos. Una historia que se manifiesta en las experiencias de un pueblo concreto, el pueblo de Israel; una historia que se hace visible en un hombre concreto, Jesús de Nazaret; una historia que sigue manifestando la presencia y la acción de Dios a través de la realidad visible de la Iglesia y de los sacramentos.

En el centro de este misterioso y fascinante diálogo entre Dios y el hombre, entre lo eterno y el tiempo, está el encuentro entre la divinidad y la humanidad en la encarnación del Verbo, en el nacimiento del Hijo de Dios en nuestra carne mortal. «Cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo...» (Gal 4,4): ¡es la realización de la historia de la salvación de Dios por medio de Jesucristo, su Hijo! La venida de Cristo en el mundo y la historia da sentido y cumplimiento a la vida del hombre y da una nueva tonalidad al tiempo: ya no es un tirano del que defenderse, sino una constante oportunidad de realización, camino y crecimiento.

Precisamente en el arco de un año, es decir, en el espacio de una vuelta completa de la tierra alrededor del sol, la liturgia, como lugar privilegiado del encuentro con Dios, nos hace hoy partícipes de todo el misterio de Cristo, haciéndonos recorrer sacramentalmente y no solo como un simple recuerdo, todas las etapas de su existencia terrena, haciendo que ya hoy seamos de algún modo partícipes de su vida divina. El año litúrgico se presenta como un verdadero «sacramento», es decir, como un instrumento en y a través del cual Dios se hace presente como en

la humanidad de Cristo y nos comunica su vida divina por medio del Espíritu Santo. El año litúrgico no celebra el misterio de Cristo de manera genérica, sino que lo celebra en sus distintos momentos y episodios que son llamados «misterios»; a través de ellos, Cristo llevó a cabo nuestra salvación, teniendo su culmen en su muerte y resurrección. El misterio pascual, centro y fundamento del año litúrgico, resume toda la historia de la salvación: la que precede a la encarnación y la que sigue a la ascensión hasta la vuelta definitiva de Cristo. Cada misterio de la vida de Jesús no es independiente del resto, sino que todos se sostienen por el misterio pascual que los unifica: así, por ejemplo, el nacimiento del Señor recibe su significado salvífico de ese; la encarnación del Hijo de Dios reenvía a la pasión y la redención. Todos los misterios y todos los acontecimientos de la vida de Jesús, evocados en el arco del año litúrgico, reciben la plenitud de su significado en la Pascua.

En la luz pascual, la Iglesia celebra el culto a los santos que son la imagen más verdadera y perfecta de lo que es el acontecimiento de Cristo muerto y resucitado porque son partícipes de la plenitud de la redención. Por lo cual, cuando la Iglesia celebra el «día natalicio» de los santos, celebra y renueva la realización en ellos del misterio pascual del Señor (cf. SC 111). La comunidad cristiana, peregrina en la tierra y de camino hacia la Jerusalén celestial, está sostenida por la intercesión de los santos, cuya vida resplandece a lo largo del tiempo como una continuación o una memoria continua de la vida de Cristo.

En el gran prelude de la Vigilia Pascual que es el lucernario, al final de la bendición pronunciada sobre el fuego, el celebrante incide una cruz en el cirio pascual diciendo: «Cristo ayer y hoy, principio y fin». Luego traza sobre la cruz la letra alfa y del mismo modo traza bajo la cruz la letra omega. Dentro de la cruz traza las cuatro cifras del año corriente proclamando: «Suyo es el tiempo, y la eternidad. A él la gloria y el poder por los siglos de los siglos». Sobre la columna de cera, símbolo de la luz que es el cuerpo glorioso del Resucitado, la Iglesia no traza solo los signos de la pasión de Cristo, sino que desde hace siglos incide el alfa y el omega, los signos del tiempo desde su inicio hasta su fin, afirmando que Cristo es el Señor del tiempo.

La presencia de Cristo y de cada acontecimiento salvador de su vida histórica en las fiestas y tiempos del año litúrgico convierte a estos en periodos de gracia y salvación. En este sentido, la comunidad de los creyentes está llamada a vivir cada año el tiempo que transcurre en la luz del misterio de Cristo, cargado de salvación; cada año, con la vuelta de un nuevo ciclo litúrgico, está llamada a escribir su historia de la salvación, prosiguiendo sin descanso su camino de conversión y de seguimiento a Cristo. Por lo tanto, si el alma «recorre de verdad como un misterio el año místico en unión con su madre la Iglesia, todo lo que está contenido en el año se convertirá en ella en realidad efectiva» (O. CASEL, *Il mistero del culto cristiano*, 119) [trad. esp.: *El misterio del culto en el cristianismo*, Barcelona 2002]..

CUADERNO 14

MÚSICA Y LITURGIA
(SC 112-121)

MARCO FRISINA

I. EL CAMINO REALIZADO

En la constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium*, el Concilio Vaticano II reserva el capítulo VI a la música sagrada y a su lugar en la celebración litúrgica. Haciendo eco de los diversos documentos que dieron los pontífices precedentes a la Iglesia, inaugura un nuevo y significativo modo de entender la música dentro del culto divino. Apoyándose profundamente en la tradición, el documento abre nuevos horizontes sobre el significado de la música al considerarla un elemento importante y de gran valor dentro de las celebraciones litúrgicas.

1. El significado de la música

La música ocupa un puesto de gran importancia en la cultura de cada pueblo y en su historia, situándose de manera elocuente en el conjunto de las disciplinas artísticas. En efecto, la música posee la capacidad de saber comunicar sus contenidos inmediatamente, no necesita traducción y llega de forma directa al corazón del oyente de cualquier cultura o nacionalidad. Cada uno experimenta la eficacia y el poder de la música para expresar los sentimientos y las emociones más profundas y conoce su capacidad para comunicarlas y compartirlas.

Desde tiempos remotos, el hombre ha querido expresar sus experiencias espirituales y sus mayores aspiraciones ideales a través de la música. En la palabra encontró el modo de expresar sus

ideas y su pensamiento; en la música consiguió expresar de manera más completa el eco interior de esas meditaciones y las sugerencias de su mundo espiritual y comunicar así los sentimientos de su corazón. De hecho, una peculiaridad de la música es la de ser un vehículo extraordinario para las mociones del alma, uniéndose naturalmente a la expresión de los grandes sentimientos e ideales. Cuando la música se une a un texto, este adquiere una nueva solemnidad y parece elevarse más allá de lo cotidiano, se hace más universal, alcanza una mayor importancia. Por este motivo, la música es utilizada para solemnizar eventos públicos importantes, acompaña los himnos nacionales, los eventos sociales y deportivos, las grandes reuniones y la recepción de grandes personalidades, convirtiéndose así en un elemento irrenunciable que resalta el carácter extraordinario del evento. Pero la música ha ocupado un puesto relevante en cada civilización sobre todo en el ámbito del culto religioso por ser el modo más natural y característico de la expresión de alabanza y súplica, de fiesta y luto. El diálogo con la divinidad necesita de la música porque esta transporta la comunicación verbal a un nuevo nivel, más elevado: permite que el orante se una a los demás en una sola voz y exprese la complejidad de sus emociones con su cuerpo y con su alma. Con el canto, el texto y los sentimientos profundos se hacen uno y el hombre puede sentirse elevado hacia arriba y al mismo tiempo movido interiormente hacia la divinidad a la que se dirige.

2. Un camino que viene de lejos

Los contenidos ofrecidos en este documento de *Sacrosanctum Concilium* son fruto de un camino de reflexión y de experiencias que la Iglesia hizo desde finales del siglo XIX y que encuentran su síntesis en el texto conciliar. El gran giro hacia una nueva comprensión de la música litúrgica fue dado el 22 de noviembre de 1903 por el *motu proprio* de san Pío X *Inter sollicitudines*. La Iglesia no profundizaba en el significado de la música desde hacía siglos; baste con pensar que el último documento oficial sobre este tema remontaba a 1749, la carta encíclica *Annus qui* de Benedicto XIV. En su línea pastoral siempre atenta a la reforma de la

Iglesia y la santificación de los fieles, las intenciones de san Pío X, fueron elevar el nivel espiritual de la música litúrgica despojándola de lo que procedía de las costumbres teatrales que habían penetrado en la música cultural. Se había introducido la costumbre de entregarse más a la exhibición que a la oración y el documento se propuso restituir la música litúrgica a una pureza digna del culto a Dios, de forma que se pudiera poner de verdad al servicio de la oración de la Iglesia. El papa reconocía la importancia de la música para el culto litúrgico y la transmisión de la fe y deseaba que se convirtiera en instrumento adecuado para desempeñar sus altas funciones espirituales. Los abusos acumulados en los siglos anteriores la habían despojado de su verdadero papel y habían confundido los géneros profanos con las formas del canto sacro, reduciéndola a un mero adorno de la acción litúrgica. La expresión: «El fin de la música sagrada es la gloria de Dios y la santificación de los hermanos» (*Inter sollicitudines*, 1) fue retomada por el Concilio Vaticano II, recuperando su significado y profundizando en su valor para toda la reforma litúrgica. Gracias a este documento pontificio, el movimiento litúrgico que había dado sus primerísimos pasos a mediados del siglo XIX, recuperó fuerzas y comenzó a poner en el centro del debate teológico el tema de la participación de los fieles en la liturgia y su reforma.

Más adelante, también el papa Benedicto XV, a pesar de que la Primera Guerra Mundial ensangrentase Europa, quiso subrayar la importancia educativa y espiritual de la música, en línea con su predecesor, marcando la importancia de formar a músicos capaces de realizar la reforma indicada por san Pío X. El papa Pío XI, en la constitución apostólica *Divini cultus sanctitatem* de 1928 (n. 10), recalcó de nuevo la importancia de la formación litúrgico-musical del pueblo de Dios y de la institución de las *scholae cantorum*. Su sucesor, Pío XII, en los años anteriores al Concilio, delineó en sus documentos la relevancia de la música sagrada, subrayando la importancia de la participación del pueblo de Dios, la posibilidad de insertar cantos populares en lengua vulgar en la celebración eucarística y el uso prudente de instrumentos además del órgano, instrumento considerado siempre como el más adecuado para acompañar al canto. Además, esbozó la personalidad del músico sacro, llamado a tener fe y devoción

para emprender una tarea tan importante, y propuso una notable distinción entre canto religioso y litúrgico, muy relevante para comprender mejor el papel de la música en las celebraciones (cf. *Musicae sacrae disciplina* [1955] 7, 10 y 18).

De manera todavía más profunda, la instrucción *De musica sacra et sacra liturgia* (1958) hace una distinción entre los tipos de música sagrada que resulta interesante para comprender, sin malentendidos, el documento conciliar y las intenciones de la reforma litúrgica (cf. n. 5-10). De gran importancia es la llamada a la participación de los fieles, argumento subrayado con especial atención y que tanto consenso tendría en los textos conciliares (cf. *ibid.*, 28-34).

Estas intervenciones pontificias nos ayudan a entender el itinerario teológico y espiritual que llevó a las propuestas conciliares con respecto a la música litúrgica, una atención que forma parte de un proyecto de reforma de la liturgia que viene de lejos. La constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium* fue aprobada en 1963, convirtiéndose en el primer documento del Vaticano II y, a pesar de haber pasado tantos años, conserva toda su importancia, sobre todo por hacernos redescubrir la centralidad de la oración litúrgica, a cuyo servicio está la música para ayudar al pueblo de Dios a alabar con todo su ser al Señor de la gloria.

3. «Parte integral de la liturgia»

«La tradición musical de la Iglesia universal constituye un tesoro de valor inestimable que sobresale entre las demás expresiones artísticas, principalmente porque el canto sagrado, unido a las palabras, constituye una parte necesaria o integral de la liturgia solemne» (SC 112).

El texto quiere subrayar de inmediato el papel de la música en la liturgia: no es un adorno, un oropel exterior «acogido» en la celebración, exhibiéndose a sí misma como si fuera un espectáculo. Para comprender mejor su significado hemos de observar el lugar que tiene en la Sagrada Escritura, donde desempeña un papel de primer orden; san Pablo nos recuerda la necesidad de alabar al Señor buscando en el canto de los salmos y de los him-

nos la alegría del corazón que une y eleva (cf. Ef 5,18-20; Col 3,16). En este sentido, la música adquiere incluso un papel pedagógico porque orienta santamente los sentimientos del corazón elevándolos hasta Dios y transformándolos a través de la oración. El documento habla de una «función ministerial de la música sagrada en el servicio del Señor» (SC 112), es decir, de un servicio cualificado y de gran honor dentro de la celebración. Por eso, la Iglesia discierne un carisma particular e instituye un ministerio para el bien de la comunidad. Quien desempeña este servicio a favor de la comunidad eclesial debe tener siempre presente este importantísimo principio: es ante todo servicio, por lo que tiene las características de gratuidad, devoción, amor y espíritu de sacrificio. Es, además, un ministerio, por lo que quien lo desempeña lo hace en nombre de otro, como para cada acción litúrgica que es desempeñada ministerialmente en nombre de la persona de Cristo resucitado, ofreciendo su propia obra por el bien de la Iglesia.

Más adelante, dice el texto: «Por eso, la música sacra será tanto más santa cuanto más estrechamente esté vinculada a la acción litúrgica». El Concilio habla de la santidad de la música sagrada. No se trata de un atributo original, sino que procede del hecho de que está «estrechamente vinculada» a la santidad de la acción litúrgica, al misterio de Cristo celebrado de cuya luz participa el canto litúrgico que la acompaña. Por eso, los sentimientos suscitados por la música que por su naturaleza sabe sacar de los sonidos y las melodías, se convierten en caminos de elevación y santificación porque dirigen al alma hacia Dios haciéndola más partícipe del misterio celebrado.

Cuando el Concilio habla de la música como «parte integral de la liturgia», recalca un aspecto especialmente importante con respecto a su papel específico. Un canto de entrada o de comunión, al igual que los cantos del ordinario, es decir, el conjunto de momentos fijos de la celebración eucarística, no son independientes de la acción litúrgica a la que acompañan. Todo lo contrario: son parte importantísima porque con sus textos y melodías se insertan directamente en la celebración, se convierten en su comentario e incluso a veces en su interpretación. Los sentimientos de la oración, desde la alabanza alegre a la súplica, adquieren gracias al uso de la música una expresividad nueva y más completa; a los

contenidos del texto se añaden también la emoción y la implicación interiores que insertan con mayor fuerza al orante dentro de los gestos litúrgicos y de su significado salvífico. De este modo, las acciones, oraciones, cantos e imágenes se convierten en la liturgia en una unidad, acompañando a la Iglesia en el admirable encuentro con Dios. La mente, el corazón, el cuerpo y la voz se unen completándose recíprocamente y elevándose admirablemente hacia el Señor. La oración se hace misterio vivido y experiencia mística en el amor y la contemplación de la belleza de Dios.

4. El arte verdadero

La frase que sigue inmediatamente: «La Iglesia [...] admite en el culto divino todas las formas artísticas auténticas», quiere recalcar el valor y la estima que la Iglesia ha tenido siempre por el arte, suprema expresión del espíritu humano, capaz de comunicar los valores más altos y profundos del corazón humano. Todas las disciplinas artísticas están llamadas a participar en la alabanza litúrgica, ofreciendo su propia contribución a la oración de la Iglesia, cada una en su ámbito específico. Por eso se habla de «formas artísticas auténticas», es decir, del uso auténtico del arte cuyas formas han de ser apropiadas en calidad y belleza para poder participar en el culto divino, cumpliendo así con su vocación fundamental. La improvisación y la informalidad no son dignas de la acción litúrgica porque siempre necesita atención y preparación. Esto no quiere decir que haya que promover comportamientos elitistas ni tampoco transformar la música litúrgica en un «concierto», sino que, al contrario, hay que formar músicos y cantores capaces de transformar la música en oración, cuidando todo al máximo para que resplandezca de belleza y fe. En este sentido, el arte, es decir, la habilidad técnica y ejecutiva, no es ya una exhibición sino un servicio a Dios y a los hermanos, a los que se debe dar lo mejor tanto en calidad como en verdad. La música litúrgica no ha de suscitar únicamente admiración, sino sobre todo participación y oración. De otro modo, en vez de ser un servicio de alabanza a Dios se convierte en un obstáculo para la auténtica oración y de servidora de la liturgia se convierte en única protagonista. Esto no

significa que la competencia musical no tenga que respetarse; al contrario, deberá ser incrementada y educada para que se pueda orientar decididamente hacia la consecución de su auténtico fin.

En el documento conciliar se retoma por tanto la clásica afirmación de san Pío X: «El fin de la música sagrada es la gloria de Dios y la santificación de los fieles», un fin que une la calidad máxima que se debe a Dios con la capacidad y la eficacia de la oferta a los hermanos, para que participen con plenitud en ese valor y puedan beneficiarse para su santificación y elevación espiritual. Así, la belleza se convierte en un valor compartido y en un instrumento eficaz de comunión con Dios, una *via pulchritudinis* que permite incluso a los más pequeños gozar de las perfecciones del arte y, viceversa, libera al arte de toda tentación narcisista, poniendo de manifiesto su extraordinaria capacidad de hacer entrever con transparencia la belleza del rostro de Dios, el único capaz de iluminar el corazón de cada hombre.

II. HAY MÚSICA Y MÚSICA

A veces consideramos de manera superficial que cualquier música es adecuada para la liturgia con tal de que sea bonita o sea de nuestro gusto y del de aquellos a quien está destinada. Sin embargo, es necesario saber distinguir las diferencias que se encuentran en el propio lenguaje musical, en las formas de las composiciones y en las intenciones de quienes las han compuesto. Podemos discernir al menos tres niveles distintos con respecto al tipo de inspiración sagrada.

Existe un número infinito de composiciones extraordinarias y de gran belleza inspiradas en lo sagrado, pero no por ello pueden por derecho encontrar lugar en las celebraciones; es necesario que se aseguren unas características que las hagan adecuadas para ser introducidas en la liturgia. Este *primer nivel*, es decir, la calidad y dignidad artística, es fundamental para toda música litúrgica junto con la sinceridad de intenciones del compositor, el cual en esa pieza quiere expresar su propia fe y sus propias inspiraciones espirituales. Muchas piezas de tema sacro de gran belleza y profundidad que nos fascinan por su particularidad artística,

a menudo no se pueden introducir en una celebración litúrgica por motivos de duración, lenguaje musical, complejidad y excesiva subjetividad en la interpretación de los contenidos de la fe.

Un *segundo nivel* es el de las composiciones expresamente sagradas con textos bíblicos o litúrgicos: pensemos en las grandes misas de la tradición de los siglos XVIII y XIX. Son auténticas obras maestras, pero tienen la dificultad de poder ser integradas de manera eficaz en una celebración en la actualidad. Su lenguaje sigue las convenciones de su tiempo, o incluso es demasiado elaborado para poder convertirse en oración para el pueblo de Dios. Su estructura sigue una forma de celebrar lejana a la actual o se acerca demasiado al género teatral. Partes de estas composiciones podrán sin duda ser utilizadas en algunos momentos de la celebración, con gran fruto espiritual para quien las escuche, pero no siempre es posible utilizarlas *in toto* sin correr el riesgo de transformar la celebración en un concierto.

El *tercer nivel* es el que se asemeja a los otros dos, pero los supera porque pone la música al servicio de la liturgia conservando toda su calidad y belleza. Los tiempos, los textos, la pertinencia litúrgica, el respeto de los momentos y del significado de las intervenciones musicales, la introducción de sus formas en la acción litúrgica, exaltarán la calidad musical de las composiciones que parecerán de verdad no como un adorno de la liturgia, sino como parte integral de ella.

1. El canto del pueblo de Dios

La acción litúrgica adopta una forma más noble cuando se celebran solemnemente, con el canto, los oficios divinos en los que intervienen los ministros sagrados y el pueblo participa activamente (SC 113).

Los obispos y los demás pastores de almas procuren cuidadosamente que, en cualquier acción sagrada realizada con canto, la comunidad de los fieles pueda aportar la participación activa que le es propia (SC 114).

Uno de los giros de la reforma litúrgica conciliar fue ciertamente el de concebir el carácter unitario del pueblo de Dios que

celebra y revela la presencia de Cristo en la distinción de los diversos ministerios, siendo Cristo quien ejerce su propio sacerdocio en la liturgia de la Iglesia. En la liturgia, «el Cuerpo místico de Cristo, esto es, la Cabeza y sus miembros, ejerce el culto público» (SC 7). Esta perspectiva implica una nueva participación consciente y activa de todo el pueblo de Dios y, por lo tanto, también un nuevo modo de formar parte en el canto durante la liturgia. Es necesario que cada bautizado sienta el derecho y el deber de ser parte viva de la celebración unido a Cristo y a sus hermanos como único cuerpo del Resucitado que celebra con alegría el don de la salvación (cf. SC 28, 30).

Existen al menos dos modos de participar activamente en el canto litúrgico: uno exquisitamente interior; el otro, más concreto y práctico. Ambos aspectos son inseparables y forman una única realidad que hace activa y fructífera la participación (cf. SC 11). El *aspecto interior* es siempre fundamental en la oración, es la apertura total del corazón que escucha con profundidad al Espíritu Santo, el cual habla en los signos litúrgicos y nos santifica dándonos su gracia a través de ellos. Cuando escuchamos con recogimiento una música durante una celebración y produce en nosotros efectos positivos en la medida en que consiga expresar el misterio celebrado y sepa suscitar en nosotros sentimientos de amor y oración, favoreciendo el espíritu de comunión y de caridad hacia los hermanos. A esta dimensión de acogida que no ha de ser considerada pasiva, no puede dejar de acompañar la dimensión más concreta que implica al fiel *en la participación activa en el canto*. Lo recuerda la instrucción *Musicam sacram* (1967) que siguió la línea del Concilio e indicó cómo se debían aplicar las normas del documento conciliar que estamos comentando: solo así la acción litúrgica adquiere auténtica solemnidad porque revela su rostro luminoso de pueblo de Dios que eleva su oración a Dios como un solo cuerpo (cf. n. 5).

Por lo tanto, para una participación auténtica no basta con poder cantar bien las melodías propuestas; hace falta que provengan de un corazón abierto al misterio que se está celebrando, conscientes de la propia identidad de bautizados y miembros vivos de la comunidad eclesial. Por otra parte, no es suficiente con escuchar el canto que acompaña a la acción litúrgica con senci-

llez, devoción y recogimiento espiritual: es necesario unirse de algún modo a todo ello entregando el corazón, los labios, la voz y todo el cuerpo en un ofrecimiento vivo y palpitante. El poder de la oración cantada procede precisamente de esta implicación total de la persona en el canto, así como de la capacidad extraordinaria de la música de involucrar, transformando a una masa de varias personas, a veces desconocidas entre ellas, en un coro unido y consciente. De este modo, la música realiza su vocación más alta: une y eleva, colma las diferencias y da a cada fiel su papel, transformando un conjunto de individuos en una comunidad que reza junta, unida por un único canto, sin distinciones ni divisiones. Para que exista, nadie es indispensable en un coro, pero cada uno es necesario. En una asamblea que canta, una asamblea compuesta de jóvenes y ancianos, niños y enfermos, hombres y mujeres, se cumple el prodigio de unir a todos a través de una única música que no anula las diferencias, sino que las exalta, transformándolas en una realidad nueva y extraordinaria.

La instrucción *Musicam sacram* vuelve repetidas veces sobre el concepto de la participación de la asamblea en el canto litúrgico. Este documento es de especial importancia para comprender en profundidad las intenciones de la Iglesia sobre este tema. Es necesario recordar que el pueblo de Dios que celebra está compuesto por una multiplicidad de ministerios, cada uno con sus propiedades específicas y, por lo tanto, con sus posibilidades específicas de unirse al canto. Durante la celebración eucarística los diversos ministerios aparecen en toda su riqueza y valor.

La asamblea litúrgica representa en su totalidad el coro más importante, imponiéndose en número y extensión; ha de participar con las aclamaciones, las antifonas y los cantos de la entrada y de la comunión, debe intervenir en el kirieleisón, el gloria, el *sanctus* y en el Cordero de Dios. Este gran coro siempre es protagonista y signo de todo el pueblo de Dios (cf. *Musicam sacram*, 16).

De la asamblea nace y procede la *schola cantorum* (cf. SC 114); no es algo separado de la comunidad eclesial, también forma parte de la asamblea que celebra y constituye su porción más dotada y mejor preparada musicalmente para desempeñar un auténtico ministerio en servicio a Dios y a su pueblo santo. La *schola cantorum* no se exhibe durante la celebración, como haría un coro en un

concierto, sino que ofrece sus cualidades para que las partes musicales más exigentes puedan ser bien ejecutadas y al mismo tiempo puedan servir de guía y apoyo para el canto de toda la asamblea (cf. *Musicam sacram*, 16c). Su misma colocación física, sugerida entre el presbiterio y el aula litúrgica, especifica su papel y su significado de mediación y servicio (cf. *ibid.*, 23a).

Entre los ministerios del canto litúrgico no podemos olvidar el papel del salmista que proclama cantando la Palabra de Dios y desempeña una tarea única y extraordinaria. En el salmo responsorial, la escucha de la primera lectura se hace canto, la Palabra se transforma en alabanza y el salmista es su ministro. Su capacidad musical deberá de acompañarse con una profunda espiritualidad que sepa expresar de la mejor manera los contenidos de los salmos y los cánticos para ofrecerlos al pueblo de Dios que se unirá a él en el canto.

Son reservadas a quien preside la celebración las partes propias, como las oraciones, el prefacio y el canon que, al menos en las solemnidades, podrá pronunciar cantando, dando una mayor importancia a ese momento de tan alto valor. Además, podrá unirse siempre al canto del pueblo de Dios con el que comparte la oración y la alabanza.

Además, no hay que olvidar el importante papel de los instrumentos musicales, como el órgano y los otros instrumentos de los que hablaremos más adelante. Acompañan el canto o intervienen en algunos momentos específicos.

Por lo tanto, la participación activa en el canto no consiste en «hacer algo», sino en vivir un misterio. Para entender todo esto plenamente es necesario comprometerse a una formación seria y articulada para que el pueblo de Dios pueda apropiarse de lleno de la belleza y la grandeza del canto litúrgico para saber ofrecerlo a Dios con total conciencia y alegría.

2. La formación musical

Debe considerarse importante la enseñanza y la práctica musical en los seminarios, en los noviciados de religiosos de ambos sexos y en casas de estudio, así como en los restantes institu-

tos y escuelas católicas; para conseguir esta educación hay que formar con esmero maestros que se encargarán de enseñar la música sacra. Se recomienda además que, según las circunstancias, se creen institutos superiores de música sacra (SC 115).

La insistencia del Concilio en la importancia de la formación litúrgico-musical está en la línea de la idea central de la reforma litúrgica: hacer crecer en el pueblo de Dios la conciencia de su papel primordial en la celebración de los misterios de la salvación. Conocemos bien lo importante que es realizar cursos de formación para todos los que desempeñan un ministerio dentro de la comunidad cristiana; lo mismo ocurre con la importancia de educar a quienes desempeñan el ministerio de la animación musical durante la liturgia para que no solo puedan ser formados a nivel musical, sino para que tengan también un conocimiento adecuado de la liturgia y de su espiritualidad. El Concilio subraya la importancia de la educación musical en los seminarios y los noviciados y sugiere una formación musical junto con la preparación teológica. Muy a menudo, a causa de las numerosas enseñanzas que los jóvenes sacerdotes y religiosos han de seguir en los años de seminario y noviciado, esta dimensión educativa se pone en un segundo plano, incluso se descuida a menudo. Sin embargo, es un elemento formativo importante porque ellos serán quienes deberán organizar las liturgias en sus parroquias y comunidades y tendrán que saber elegir la música más adecuada, las mejores melodías, el uso más eficaz de los cantos durante las celebraciones litúrgicas. Su carencia formativa en lo relativo a la música recaerá en la calidad de las celebraciones y en la elección de la dirección más apropiada que dar a quienes están llamados a desempeñar los diversos ministerios musicales dentro de sus comunidades. Conocer bien el significado y valor del canto litúrgico ayudará indudablemente a incrementar la calidad de la música litúrgica durante las celebraciones.

Cada comunidad cristiana, cada parroquia, cada catedral, debe por tanto tener una *schola cantorum*. La elección de las palabras no es casual. Se habla a propósito de una *schola*, es decir, de una realidad que pueda ser educativa y al mismo tiempo artísticamente fecunda. El término nos recuerda las *scholae* que nacían antiguamente junto a las catedrales y que eran auténticos ta-

lleres de arte y de fe. Eran lugares donde se creaban melodías y se ensayaban ejecutándolas directamente en las celebraciones; eran realidades vivas que expresaban la fe de la comunidad eclesial y revelaban su riqueza espiritual y cultural. Hoy en día, en una realidad eclesial y social cambiante, todavía es válido el significado fundamental de estas instituciones, su vocación sigue siendo la de educar a cantores y maestros y expresar con el canto la fe de la Iglesia a la que pertenecen. Para tal fin, el Concilio sugiere lugares de alta formación para quienes tendrán que educar y formar a continuación las *scholae cantorum*. Junto a esto, cada diócesis debería dotarse también de realidades formativas de carácter pastoral y preocuparse de educar a quienes serán llamados a animar las asambleas litúrgicas de las comunidades, enseñándoles el significado de la música en la liturgia y guiándolos en la elección y el aprendizaje de los cantos. La solemnidad de las celebraciones depende de hecho de la plena implicación de todo el pueblo de Dios, el cual tendrá que ser educado y formado por personas competentes para poder desempeñar a su vez su misión dentro de la liturgia.

La figura del animador litúrgico de la asamblea es una novedad que se ha ido configurando cada vez más como un elemento necesario para que la asamblea litúrgica pueda aprender melodías nuevas, intervenir en el canto de forma apropiada y sentirse guiada y apoyada en los distintos momentos de la celebración. Su presencia será discreta, pero autorizada, capaz de quebrar el muro que a veces se crea entre el coro y la asamblea, armonizando todo como un verdadero director y maestro, capaz de reunir y equilibrar los distintos elementos musicales de la celebración —el coro, la asamblea, los instrumentos— en una única «sinfonía» de música y oración.

3. Herederos de una gran tradición

La música dedicada a la liturgia ha producido obras extraordinarias a lo largo de los siglos, piezas que han expresado la fe y la sensibilidad humana y espiritual de grandes autores a lo cuales la Iglesia encargó la composición de obras que debían ser integradas en las celebraciones litúrgicas. La historia enumera mu-

chísimas, todas marcadas por el periodo histórico y las exigencias estéticas de su tiempo, «encarnadas» en la vida concreta de la comunidad cristiana en un periodo determinado y caracterizadas por la personalidad de cada autor. De los cantos de los primeros cristianos y del canto gregoriano se origina un repertorio inmenso al que es necesario mirar no solo como a un tesoro del pasado, admirable y de gran valor, sino también como a una herencia que hay que entender, estudiar y a la que se debe acudir para enriquecer nuestra cultura musical y litúrgica y captar la mejor manera de continuar la maravillosa historia que hemos heredado. En efecto, la tradición no es un museo de conservación, sino una riqueza que tenemos que recibir y aumentar con la aportación de nuevas obras que prosigan los caminos ya emprendidos. Sobre nosotros recae una gran responsabilidad: entregar lo recibido a los que nos sigan y producir cosas nuevas continuando y profundizando en la herencia que ha llegado hasta nosotros. No se mira hacia atrás para añorar un pasado que ya no existe, sino para entender mejor cómo avanzar, dando nuestra aportación de lo que pueda enriquecer la tradición con la novedad del presente.

El Concilio nos propone mirar al canto gregoriano como el «propio de la liturgia romana» (SC 116). Es definido como «propio» porque es característico de la tradición litúrgica latina y porque su valor histórico lo pone como modelo extraordinario de oración cantada, vivida y utilizada durante más de un milenio por la comunidad cristiana occidental. Podríamos definir el gregoriano como el correspondiente a la liturgia musical de lo que la patrística es para la teología: un punto de referencia único, capaz de delinear cuáles han de ser los modos y las características de una auténtica música para la liturgia, del mismo modo que los Padres de la Iglesia nos muestran los modos y las características de la verdadera reflexión teológica y espiritual.

4. El canto gregoriano

La Iglesia ha tenido siempre en alta estima el canto gregoriano porque nació de la unión de la experiencia espiritual de los monasterios y las comunidades cristianas primitivas; interpretaron

su fe transformándola en canto y transfiriendo en él toda su vida espiritual y contemplativa. En este sentido, el canto gregoriano se convierte en un modelo del que sustraer los elementos fundamentales que no pueden faltar cuando se hace música para la liturgia.

Ante todo, *el uso de la Palabra de Dios*, que constituye la casi totalidad de los textos del canto gregoriano. Es la base fundamental para la melodía que se pone a su servicio. En efecto, la Palabra misma es la materia del canto: los salmos y los otros pasajes bíblicos se transforman en alabanza, súplica, acción de gracias; el mismo Señor nos ofrece las palabras con las que dirigimos a él, como hizo en los salmos que constituyen el conjunto más importante de los textos cantados. La música exalta la Palabra y añade esplendor y belleza artística guiando el corazón de los fieles a experimentar las emociones y los sentimientos de sus contenidos. Esta centralidad de la Palabra de Dios en el canto litúrgico está en continuidad con lo que atestigua la misma Escritura cuando describe la liturgia del templo, o cuando, insertando los cánticos en las narraciones históricas, muestra que la experiencia de Dios salvador se transforma en canto. Por ejemplo, en Ex 16, el paso del Mar Rojo es celebrado con el canto de una poesía épica, haciendo una liturgia de alabanza al Señor que ha liberado a su pueblo. Otro ejemplo es el cántico de la Virgen María del magnificat. María va a visitar a Isabel y, contemplando el misterio de gracia que se realiza en ella, eleva su cántico de alabanza y agradecimiento al Señor. Su alegría al constatar la realización de las promesas hechas a Abrahán se transforma en exultación. El gregoriano realizó del mismo modo el estrecho vínculo entre experiencia de salvación y canto: en su repertorio encontramos siempre una admirable fusión entre Palabra y música. El asombro por la gracia y la redención se transforma en canto de alabanza, como hicieron Moisés, Débora, Ana, David, María y todos los santos que hicieron de su propia vida un canto de amor a Dios.

El segundo elemento del canto gregoriano que nos ilumina sobre el modo en que el canto litúrgico ha de ser realizado es *el uso de las formas musicales típicas de la liturgia*, alejadas de las formas de la música destinada a otros usos. En el gregoriano encontramos varias formas: el himno, la antífona, el salmo, el responsorio, la letanía, etc.; todas son estructuras musicales ligadas

a la acción litúrgica a cuyo servicio se pone el canto. Son formas originales, pensadas precisamente para su utilización durante la celebración. Nacen de la necesidad de la participación asamblearia (pensemos en los responsorios y las antífonas) o para acompañar las procesiones de entrada, ofertorio o comunión. Cada canto se adapta a los movimientos litúrgicos y a las características modulares de los cantos de entrada y de comunión, donde el número de estrofas puede variar según la duración de las ceremonias correspondientes, mostrando la flexibilidad de su modulación, que debe cubrir exclusivamente la acción litúrgica. Los cantos del ordinario de la misa tienen estructuras propias —el kirieleisión, el gloria, el *sanctus* y el Cordero de Dios— y el canto gregoriano se plasma en ellas. Al igual que los responsorios, la salmodia y los himnos en la Liturgia de las Horas: son verdaderos cantos del y para el pueblo de Dios, se hacen oraciones y catequesis al mismo tiempo, alabanzas y meditaciones cantadas de los misterios celebrados. De este modo, el canto gregoriano nos enseña a hacer de la música un instrumento para acompañar y exaltar la acción litúrgica, haciendo que los fieles participen y sean auténticos protagonistas a través del canto.

La pertinencia litúrgica aparece claramente en el repertorio gregoriano. Es una mina de textos y melodías que se unen estrechamente a la celebración en la que se integran. Mirando al gregoriano podemos aprender a caracterizar los tiempos litúrgicos y los momentos de la celebración. Una pieza escrita para el tiempo de Cuaresma no se puede ejecutar en el tiempo Pascual o en el Adviento, como tampoco conviene como entrada de la misa una pieza que acompaña la comunión eucarística. Esta unión entre música y acción litúrgica, entre melodías y tiempos litúrgicos, entre días feriales y solemnidades, típica del canto gregoriano, nos estimula a prestar una mayor atención a la hora de elegir el repertorio para que pueda acompañar de forma apropiada la celebración donde se ejecuta.

En el gregoriano solo existe *la melodía*, su importancia es fundamental para expresar los sentimientos y las emociones espirituales del texto cantado. Tiene en sí misma un poder especial: la sucesión de las notas con sus alturas y duraciones crea una especie de discurso que posee una coherencia y un lenguaje

propios. Así, existen melodías que tienen el poder de expresar alegría; otras, arrepentimiento y dolor de los pecados; otras, alabanza o lamento. La melodía consigue implicar emocionalmente a quien canta o escucha la pieza musical. En el canto gregoriano asistimos a una multiplicidad de expresiones y acentos melódicos que consiguen penetrar en nosotros los distintos sentimientos de la oración sin confundir los momentos y los tiempos litúrgicos en los que se realizan. De modo que el creyente es acompañado a comprender con el corazón el texto que canta y convertirlo en una oración todavía más auténtica.

Una característica posterior del canto es su *capacidad de ser ejecutado*. Las melodías no son pensadas para profesionales del canto, aunque algunas sean especialmente difíciles y exigentes a causa de la falta de costumbre en su ejecución. De hecho, su antigüedad y la antigüedad de su praxis de ejecución puede generar cierta dificultad. Pero la extensión de los arcos melódicos, el aspecto relativamente elemental de los intervalos no presupone una particular técnica vocal. Estas melodías eran hechas para cualquier tipo de gente, para monjes y fieles que no tenían una especial preparación musical y que podían ejecutar esos cantos.

El Concilio recomienda que junto con la edición típica de las melodías gregorianas se prepare también un repertorio gregoriano con melodías más sencillas. Es el *Graduale simplex* que fue elaborado unos diez años después del Concilio. Se trata de una compilación de melodías simplificadas para su ejecución por parte de las asambleas (cf. SC 117). Lo que nos hace pensar que la Iglesia quiere recalcar por una parte la importancia del espíritu del canto gregoriano que ha de ser protegido y promovido y, por la otra, la necesidad de una participación activa de la asamblea también en la ejecución de las melodías gregorianas.

Es interesante lo que escribía el papa san Juan Pablo II en su quírografo *Impulsado por el vivo deseo* (2003), escrito en el centenario del *motu proprio Inter sollicitudines* de san Pío X, con respecto al canto gregoriano y a su importancia: «No se trata de copiar el canto gregoriano, sino más bien de hacer que las nuevas composiciones estén impregnadas del mismo espíritu que suscitó y modeló sucesivamente ese canto» (n. 12). Lo que hace precisamente que el gregoriano sea tan importante para la mú-

sica litúrgica son sus características fundamentales que hemos destacado; hacen —en todos los tiempos y para todos los lenguajes culturales— que sea un punto de referencia seguro y verdadero para comprender el modo de concebir la música para la liturgia. Esta debe conservar la universalidad y, al mismo tiempo, ser coherente y adherirse a la cultura en la que se integra; ha de hablar un lenguaje comprensible y cercano al momento histórico en el que vive incluso manteniendo el vínculo espiritual y teológico con su gran tradición.

5. La polifonía

En la tradición musical sacra, en especial entre los siglos xv y xvii, la música polifónica desempeñó un papel importantísimo en el repertorio utilizado en la liturgia. Pero, antes de nada, es necesario comprender el significado de la polifonía y de su importancia, así como su origen, tan importante para el desarrollo y la evolución de la música occidental.

En la Baja Edad Media, la ejecución de las antiguas melodías empezó a ser enriquecida por la superposición de varios «niveles» melódicos; es decir, en una obra, el coro podía ejecutar varias líneas melódicas de forma contemporánea en una relación armónica entre ellas. Se empezaron a alternar intervalos consonantes y gradualmente también algunas disonancias que permitían realizar una especie de tejido musical muy sugerente y de gran solemnidad. Nació el «contrapunto», del latín *punctum contra punctum*, que enriquecía el movimiento horizontal de la melodía, sacada a menudo del repertorio gregoriano, con otras notas originales en una relación vertical con la línea melódica principal que se iba haciendo progresivamente más compleja. En el siglo xv, la práctica del contrapunto progresó considerablemente y generó numerosos estudios que produjeron en el siglo siguiente reglas y tratados didácticos de gran importancia. En efecto, en el siglo xvi encontramos la máxima floritura de la polifonía, con Pierluigi da Palestrina como mayor representante. En su producción musical se llega a un equilibrio entre complejidad del entramado contrapuntista y expresividad del canto del texto litúrgico, el cual nunca es

ahogado por los artificios musicales utilizados. Esta tradición se desarrollará y continuará durante el siglo siguiente, produciendo innumerables obras maestras y contribuyendo notablemente a la evolución no solo del repertorio sacro, sino también de la música en general, tanto vocal como instrumental.

El valor de esta música estriba en su belleza artística que en sus grandes autores se impone de forma evidente, pero también en su significado simbólico que se manifiesta precisamente en la gracia de la polifonía en sí misma. Como ya se ha mencionado, una melodías diversas armonizándolas mediante conexiones precisas y equilibradas en torno a un tema central; es como una eflorescencia musical que nos transporta a un mundo de armonía y equilibrios perfectos. El placer estético que surge tiene sin embargo un significado: nace de la intuición de una «concordia discors», una «concordia entre cosas discordantes», es decir, una armonía entre elementos distintos entre ellos, pero que en su conjunto se enriquecen recíprocamente produciendo una música nueva. El hecho que pueda haber composiciones a varias voces, polifónicas, como ocurre también en las composiciones con orquesta, donde la ejecución de un mismo motivo es realizada por instrumentos de diversa naturaleza —de madera, de arco, de metal, de percusión—, tiene un gran valor simbólico. En este género de composiciones se ejecutan al mismo tiempo melodías diversas, pero no se crea confusión; es más, nace una nueva armonía a través del arte del contrapunto, de la capacidad de equilibrar los distintos elementos en una única composición. En realidad, las composiciones polifónicas son un símbolo de la misma Iglesia. Está compuesta de personas diversas, que provienen de etnias variadas y hablan diferentes lenguas, con distintas tradiciones culturales, aparentemente lejanas, pero cada una encuentra su lugar en la gran partitura escrita por el Espíritu Santo, puede realizar su propio canto espiritual en una armonía superior capaz de incrementar la belleza de cada uno. En la polifonía no debemos asustarnos por la complejidad del entramado, solo hemos de temer la complicación que nace en realidad del desorden. Ocurre cuando varios ejecutores, en vez de realizar el canto que se les ha confiado, quieren imponerse individualmente al escuchar las otras partes que se van integrando con hu-

mildad en el conjunto, rompiendo así la armonía general. Quien canta en un coro o toca en una orquesta entiende perfectamente todo esto y aprende el arte de hacer música en un conjunto, viviendo una experiencia de comunión y concordancia sin renunciar nunca a la aportación personal, indispensable para una recta y agradable ejecución de la composición.

Admirar la polifonía tiene por tanto un doble valor: atesorar esta admirable herencia recibida y aprender el arte de cantar juntos, de vivir en comunión y armonía como el auténtico pueblo de Dios.

6. Siglos de gran música

En estos dos milenios de música sagrada hemos atesorado una enorme cantidad de obras de gran valor artístico y espiritual, pero, como nos recomienda el concilio, estas composiciones han de responder «al espíritu de la acción litúrgica» (SC 116). Han de ser utilizadas no de manera indiscriminada, sino que han de ser integradas de modo que puedan ponerse de verdad al servicio de la acción litúrgica. Siempre existe el riesgo de transformar una celebración en un concierto. Hace falta comprender que la calidad de la música litúrgica se basa en su belleza artística, pero sobre todo en su finalidad principal: su servicio a la oración de la Iglesia.

El Concilio hace constantemente referencia al valor de la participación activa (cf. SC 30), es decir, a la necesidad de evitar una fruición totalmente pasiva de la música durante la liturgia que desviaría su intención fundamental. Pero el gran repertorio histórico puede ser integrado con inteligencia y prudencia en la celebración respetando los momentos más adecuados y privilegiando también en ellos la escucha en vez de la participación en el canto, siempre de un modo equilibrado, sin alejar al pueblo de Dios de su derecho y su deber de expresar su fe cantando. En esos momentos de recogimiento, la belleza de estas composiciones podrá hacer que los fieles participen más cuando sean llamados directamente a cantar, haciendo crecer en ellos la exigencia de una formación más esmerada y la conciencia de ofrecer a Dios su alabanza de la mejor manera posible.

7. **La voz del mundo**

El «canto religioso popular», como define el Concilio los cantos tradicionales que el pueblo conserva y ejecuta desde hace siglos en sus celebraciones y fiestas, es un patrimonio extraordinario de fe y cultura. En los tiempos del Concilio, estas tradiciones estaban muy vivas no solo en las tierras de misión, sino también en Europa. Hoy en día mucho menos, aunque se mantengan en varias localidades los cantos de la tradición popular, sobre todo en las procesiones y las oraciones de las celebraciones patronales. Pero la intención del Concilio es importante: el valor de estas tradiciones se encuentra en la participación viva de los fieles, en ellas se manifiesta la voz del pueblo de Dios que resuena en la Iglesia con toda su intensidad y su herencia cultural y religiosa. Además, su diversa riqueza hace más rica la oración y acrecienta la variedad y la belleza de la música sagrada que puede respirar la novedad y el entusiasmo de los pueblos de reciente evangelización.

En los años del Concilio nos encontrábamos en el periodo en el que tantas naciones estaban saliendo del dominio colonial y hablar de la calidad de las tradiciones musicales populares de los distintos países significaba mostrar interés en el diálogo cultural con los pueblos de los distintos lugares de misión, iniciando así un proceso de inculturación eficaz y sereno. Hoy ha cambiado el discurso, los medios de comunicación contemporáneos han creado una globalización de los lenguajes y un cambio cultural muy intenso y uniformador en muchas partes. Pero sigue siendo válido y necesario valorar y apreciar las tradiciones culturales de los distintos pueblos. En la evangelización nunca es positiva la homologación ni el adocenamiento cultural, nunca se debe humillar las identidades, sino que se han de descubrir sus valores; la elegancia de las variadas orientaciones hacia la fe hace más rica a la Iglesia. Así, en las tradiciones musicales de los distintos países tenemos la posibilidad de conocer mejor el corazón de las personas que, a través de sus culturas, expresan su fe de manera siempre original y creativa. En este sentido, el Concilio ya había previsto la posibilidad de una valiosa aportación de las tierras de misión a la profundización de los modos y lenguajes de la fe, incluida la expresividad artística y cultural.

III. INSTRUMENTOS MUSICALES Y COMPOSITORES

1. Los instrumentos musicales

En la tradición renacentista se omitió el uso de los instrumentos por parte de la liturgia dejando solo a la voz humana la tarea de elevar su oración cantada a Dios. Este uso procedía de la práctica de interpretar esas composiciones a capela, sin instrumentos, y de la ejecución del canto gregoriano que no prevé ningún acompañamiento instrumental, así como de los lugares donde se realizaban los cantos. A veces, las partes cantadas del coro eran dobladas por instrumentos, pero sin superponerse a ellas con melodías distintas. El uso del canto a varias voces tiene una fascinación particular de tal modo que este tipo de ejecución está todavía muy presente también en los grupos corales contemporáneos y no solo a la hora de ejecutar el repertorio antiguo, sino también en la ejecución de piezas modernas tanto sacras como profanas. Desde 1600 en adelante la introducción de instrumentos se convierte en una práctica normal, produciendo un vastísimo repertorio sacro que dará a la Iglesia grandes obras maestras, de Claudio Monteverdi a Antonio Vivaldi y Johann Sebastian Bach, de Alessandro Scarlatti a Wolfgang Amadeus Mozart y Franz Joseph Haydn, de Ludwig van Beethoven a Franz Schubert y Anton Bruckner, solo por nombrar algunos de los grandes autores que han contribuido a enriquecer el canto de la fe.

La historia de la música sagrada de estos siglos muestra su gran aportación a la celebración del misterio al incrementar con la belleza el deseo del rostro de Dios. El uso de los instrumentos musicales es una especie de ampliación de la voz humana: su naturaleza diversa y sus timbres particulares iluminan de colores y matices la expresión de la fe. El Concilio sitúa en el primer lugar el «órgano de tubos». La especificación «de tubos» subraya que la emisión sonora consiste en un flujo de aire que pasa a través de tubos de metal o madera y los hace vibrar. El órgano es una especie de gran instrumento de aire cuyo sonido puede ser suave, pero también de gran potencia y extraordinaria solemnidad. Indudablemente, el órgano de tubos ofrece muchas ventajas en

el uso litúrgico. Ante todo, su sonido consigue amalgamarse a las voces del coro y sostener su entonación, una ventaja no secundaria porque la misma estructura del instrumento, dotado de uno o más teclados y de un pedal para los tonos graves, consigue dar una base sólida y segura para el canto coral. Este apoyo no se puede obtener desgraciadamente de los instrumentos electrónicos que son por su naturaleza pobres de sonidos armónicos y apenas sostienen la entonación. Además, su flexibilidad y la riqueza de sus timbres puede adaptarse bien a cualquier tipo de celebración y a cualquier conjunto coral.

Sin embargo, el Concilio también considera los demás instrumentos como una ayuda válida para hacer que la celebración litúrgica sea más solemne y espléndida. En el documento *Musicalis sacra* se dice: «El empleo de instrumentos en el acompañamiento de los cantos puede ser bueno para sostener las voces, facilitar la participación y hacer más profunda la unidad de una asamblea» (n. 64). Pero es necesario saber utilizarlos del mejor modo, conocer su específica naturaleza y sacarles sabiamente partido por el bien de la celebración. No todos los instrumentos van bien para cada momento de la liturgia y el Concilio pone en guardia ante el uso impropio de los instrumentos profanos. Este comentario expresa el peligro de transformar la celebración en algo distinto, introduciendo el espíritu de «entretenimiento» donde es necesario conservar el rigor de la oración. Como siempre, la prudencia y la atención hacia el fin de la oración litúrgica ayudarán a juzgar el uso inteligente de los instrumentos para que sean una ayuda y no un obstáculo.

El Concilio no habla del uso de la guitarra, tan difundido en la actualidad en las celebraciones. Mi opinión es que este instrumento, como todos los demás, debe ser utilizado respetando su naturaleza y el significado que pueda tener dentro de la liturgia. La guitarra es un instrumento *pizzicato*, de sonido delicado; su uso original era acompañar el canto de un solista con sus acordes armónicos y blandos. La cítara y el laúd son sus antepasados y el arpa es su hermana. El uso de la guitarra en la música rock y pop ha cambiado su naturaleza sonora, que se ha hecho más agresiva y mordiente, de instrumento *pizzicato* se ha convertido casi en instrumento de percusión y en vez de producir arpeggios

produce acordes rítmicos y a veces violentos. Si se quiere utilizar en la liturgia ha de regresar a su uso original más en consonancia con la oración litúrgica y alejarse de un uso demasiado agresivo al que es reservada por parte de una cierta praxis contemporánea. Este discurso sobre la guitarra también es válido para todos los demás instrumentos. Todos pueden ser adecuados para el uso en la celebración con tal de que vengan usados con la prudencia y la atención reservada a la acción que son llamadas a acompañar.

El Concilio sugiere asimismo utilizar instrumentos, en especial el órgano, para acompañar algunos momentos que preceden o siguen los movimientos litúrgicos, por ejemplo, en el ofertorio o después de la comunión, facilitando el recogimiento y la oración (cf. *Musicam sacram*, 65). Son además una contribución valiosa en la preparación espiritual antes y después de una celebración, sobre todo con motivo de las grandes solemnidades y fiestas. Puede tener gran importancia la realización de conciertos espirituales en los que se utilizan las voces y los instrumentos y en los que es posible ejecutar las composiciones que están en el repertorio sacro, pero que no pueden encontrar espacio en la celebración litúrgica a causa de su carácter concertista o su longitud (cf. *ibid.*, 53).

Como ya se exigió al coro, se subraya, y esto es importante para la dignidad de la celebración litúrgica, la preparación técnica y espiritual de los organistas y demás músicos; en efecto, también ellos han de tener una formación apropiada para poder desempeñar su propia tarea de manera competente y eficaz. Nunca hay que olvidar los fines propios de la música para la liturgia: la glorificación de Dios y la fructífera participación espiritual de los fieles.

2. Compositores y músicos: servicio y creatividad

Me parece de gran importancia la mención que hace *Sacrosanctum Concilium* sobre los compositores de música para la liturgia (cf. SC 121). Ante todo, el papel del compositor es visto no simplemente como una prestación profesional integrada en un contexto litúrgico, sino como una auténtica misión, un servicio que ha de ser desempeñado a favor de la comunidad cristiana

con competencia técnica y profunda espiritualidad. Hace falta que quien escriba música para uso litúrgico tenga una formación musical y litúrgica apropiada y, sobre todo, que esté convencido y sea consciente del significado espiritual de ese servicio. Es útil ratificar aquí la diferencia que existe entre los diversos géneros musicales de tipo religioso, los cuales, prescindiendo de la calidad artística, se caracterizan por formas y lenguajes no siempre apropiados para la celebración litúrgica. Los criterios de universalidad y esencialidad propios de la liturgia valen también para las composiciones musicales que forman parte integral de ella. Es necesario comprender siempre que simplicidad no es banalidad y que la complejidad no significa que tenga que ser complicado o abstruso. Cuando se disponga a escribir un canto para la liturgia, el compositor ha de adaptar su propia subjetividad y sus propios gustos estéticos a las necesidades de la liturgia y a las normas que da la Iglesia. En los últimos siglos, las composiciones sacras se han ido separando cada vez más de su sitio en la liturgia y, aun utilizando textos bíblicos o litúrgicos, se han convertido en interpretaciones subjetivas del autor con respecto a las temáticas y los textos religiosos musicados. Estas composiciones difícilmente se pueden colocar dentro de una celebración y a veces parecen cuerpos extraños, con calidad estética, pero que no consiguen insertarse en la acción litúrgica. Por eso, el Concilio, como ya hizo san Pío X hace más de un siglo, subraya la importancia de que las composiciones no sigan las formas «profanas» que a veces alteran la estructura del texto litúrgico, como ocurría en los siglos XVIII y XIX cuando se introducían arias de solista a la manera teatral (cf. SAN PÍO X, *Inter sollicitudines*, 5, 11).

Los compositores están llamados a renovar el antiguo repertorio permaneciendo fieles a las exigencias litúrgicas y sintiéndose herederos de una gran tradición. Esto no significa inmovilismo creativo o nostalgia del pasado, como si no hubiera pasado el tiempo ni hubieran mutado las condiciones culturales. Al contrario, el autor ha de entrar en la escuela de la Iglesia para saber interpretar de forma original y ajustada las necesidades actuales, el espíritu de la liturgia cantada y ponerse a su servicio con un corazón humilde y fiel. Esto no quiere decir renunciar a la calidad o bajar el nivel artístico de las composiciones, sino

sentir hasta el fondo la responsabilidad de continuar la tradición del pasado, esforzándose por entregar a las generaciones futuras un repertorio que pueda interpretar la oración y la espiritualidad contemporáneas.

Además, el Concilio recomienda a los compositores que «las melodías [...] puedan ser cantadas no solo por las mayores *scho-lae cantorum*, sino que estén también al alcance de los coros menores y fomenten la participación activa de toda la asamblea de los fieles» (SC 121). Se trata de elaborar un lenguaje musical que tenga las características de la calidad y la sencillez, como nos enseñó el modelo del canto gregoriano, y que se integre de forma natural en la celebración litúrgica con un auténtico provecho para todo el pueblo de Dios. La reencontrada dimensión participativa de la asamblea puede estimular la imaginación del compositor que está llamado a aceptar este nuevo desafío artístico. No ha de sentirse atado a los formalismos de las estructuras musicales clásicas ni a sus convenciones, sino que debe dejarse inspirar por la propia liturgia y por los contenidos de la Palabra de Dios que es la que sugiere la forma y la estructura del canto litúrgico. Ofreciendo la posibilidad al pueblo de Dios de cantar lo que le afecta, de forma más que digna y con auténtico valor artístico, el autor puede realizar de verdad su vocación y sentirse espiritualmente gratificado al constatar la eficacia de su obra, capaz de hacer que la Iglesia orante rece y se eleve espiritualmente.

El documento conciliar habla también de los textos de estas composiciones. Este tema es de fundamental importancia: el uso de la Sagrada Escritura y de las fuentes litúrgicas para los textos de los cantos hace que se integren naturalmente en las celebraciones a las que son destinados. Como vemos en el repertorio gregoriano, donde es casi total el uso de los textos bíblicos, en particular los salmos. También en la himnodia, en los himnos litúrgicos, la creatividad poética de los autores hunde siempre sus raíces en las fuentes bíblicas y teológicas que son releídas e interpretadas. Esta adhesión a la Palabra de Dios y a la fe de la Iglesia garantiza la corrección de la oración cantada y ratifica su valor formativo y educador: cantar la Palabra de Dios e introducirla en la celebración litúrgica forma en nosotros la capacidad de escuchar la voz de Dios y la alegría de responder a su amor de manera auténtica.

Los textos litúrgicos transmitidos hasta nosotros por la tradición musical fueron compuestos por grandes poetas y teólogos, comenzando por san Ambrosio y por gigantes como Prudencio, san Efrén, Venancio Fortunato, san Gregorio Nacianceno y muchos otros que hicieron de su sabiduría bíblica y teológica personal un instrumento para poder ofrecer lo mejor para la alabanza cantada. Pero no hemos de olvidar cómo en los siglos posteriores los santos siguieron utilizando la música y a menudo la escribieron ellos mismos para que el pueblo de Dios pudiera participar de manera fructífera a la oración cantada de la Iglesia. Baste pensar en las laudes medievales del siglo XIV escritas en italiano para permitir la participación de la gente sencilla que no sabía latín y más tarde en la obra extraordinaria de san Felipe Neri que encargaba a los grandes polifonistas de su tiempo las laudes para el pueblo. Cómo no recordar las composiciones de san Alfonso María de Ligorio, escritas en italiano, pero también en dialecto napolitano, compuestas para los pobres y sencillos de las tierras a las que era enviado, unas melodías que todavía hoy son cantadas y amadas.

Son muchos los autores que pueden inspirar a los compositores actuales, estos deben sentirse atraídos por la música litúrgica, no para lucir su personal habilidad, sino para ejercer su servicio con la máxima profesionalidad y humildad, poniéndose a disposición de la voluntad de la Iglesia y de la oración del pueblo de Dios.

3. Un campo aún por explorar

La Iglesia solo dedicó a la música un capítulo de *Sacrosanctum Concilium*, pero regresó a esos argumentos en un documento muy valioso, ya mencionado: *Musicam sacram*. En él se abre un horizonte nuevo que nos introduce a una alta consideración del papel de la música en la liturgia. El deseo de que tomen vida en las diócesis las «comisiones para la música sagrada», la creación de escuelas para quienes se ocuparán de la música litúrgica, del aumento de la composición de nuevas melodías y del cuidado de la participación activa y concreta en el canto por parte del pueblo de Dios, constituyen un gran campo de trabajo al

que todos estamos llamados. A pesar de que hayan transcurrido ya muchos años desde la conclusión del Concilio, todavía estamos en el inicio del camino que ha sido emprendido desde entonces y que prosigue con altibajos, con experiencias afortunadas y otras que necesitan conseguir su equilibrio, pero siempre con una conciencia nueva: la música tiene un importante papel en la oración litúrgica de la Iglesia.

Por lo tanto, sintámonos herederos de este camino milenario, implicados en primera persona en la profundización de las temáticas teológicas y artísticas vinculadas con este gran valor de la oración de la Iglesia que es la música litúrgica. Sintámonos sobre todo llamados a responder a la invitación del Espíritu Santo que desea transformar la vida de los fieles en un canto de alabanza. En efecto, por medio del Resucitado, la Iglesia está llamada a cantar la alegría de la resurrección y la redención. Como esposa que anhela, eleva su himno de alabanza al Padre en espera de la gloriosa venida de Cristo Señor, su esposo amado.



CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA
LUMEN GENTIUM
SOBRE LA IGLESIA

CUADERNO 15

EL MISTERIO DE LA IGLESIA

(LG 1-5)

CETTINA MILITELLO

PRÓLOGO

1. ¿Qué es la Iglesia?

En el uso común, la palabra «iglesia» evoca el edificio adonde se va, si se es creyente, al menos cada domingo para participar en la eucaristía. Nos encontramos dentro de sus muros, creyentes y no creyentes, con motivo de bodas y funerales. Menos a menudo con motivo de un bautismo. Pero el edificio no es la Iglesia. Es más bien el lugar donde se reúnen quienes forman parte de ella. Iglesia procede del griego *ekklesía*, convocación, asamblea, reunión, dice en la misma composición del término (*ek-kaléo* = llamo de), el converger, el reunirse. Los cristianos son los que llevan a cabo esta acción de reunirse en asamblea. Se reconocen en Jesús de Nazaret; son miembros de la comunidad fundada por él. Una larga cadena les ata a él y a sus primeros discípulos que, obedeciendo a su mandato, llevaron a todas partes su evangelio, su feliz anuncio de liberación y de paz.

Un profeta, un maestro itinerante calificado como Mesías y Señor por los suyos; una colección de pobres e incultos pescadores; un número impreciso de hombres y mujeres que lo siguen... Un grupo realmente heterogéneo que afirma haber visto vivo a alguien que había muerto en un patíbulo. Y, sin embargo, fuertes de esta extraordinaria experiencia, los discípulos y las discípulas recorrieron todos los caminos entonces conocidos superando persecuciones y adversidades y llevando a todas partes la buena noticia del «reino de Dios» anunciada por él.

Por lo tanto, Jesús tiene los rasgos del profeta, del rabino, del maestro, pero los suyos, que así lo reconocen también, ven en él al ungido del Señor, al Mesías esperado, el redentor de Israel que restauraría para siempre el reino de David. Identificar a Jesús como profeta (cf. Lc 7,16) es situarlo en la tradición religiosa de un pueblo que, al igual que otros pueblos, reconoce en algunos un don particular, la capacidad de hacerse mediador de una Palabra que no es la suya, sino que viene de lo alto. Es la divinidad la que habla por boca del profeta. Y en la historia de Israel esto se repite innumerables veces. El profeta abre al futuro. Reprende, consuela, exhorta, asegura la presencia de Dios dentro de su pueblo. Con su lúcida lectura del presente lo guía hacia el futuro.

Sin embargo, Jesús habla con una autoridad propia, actúa y obra con una autoridad especial. Esto también vale al reconocerlo como maestro. En Israel son muchos los estudiosos, expertos conocedores de la ley que Dios dio a su pueblo. Desde el evangelio de su infancia, Jesús muestra que está a su altura (cf. Lc 2,45-47). Se maravillan de su sabiduría (cf. Mc 6,1-3) porque viene de un pobre pueblo marginal de Galilea, región de frontera donde, precisamente por estar cerca de otras poblaciones, no se viven con especial atención las observancias que caracterizan al pueblo de Israel, como sí hacen en Judea, en Jerusalén donde está el gran templo reconstruido por Herodes el Grande.

Cuando nace Jesús, Palestina era una provincia romana. Go-bierna en Judea un rey fantoche filo-romano. Vejado por el poder de ocupación, el pueblo es un hervidero. La singularidad de su fe monoteísta lo hace sospechoso ante las autoridades romanas que, al contrario de como hace con todos los pueblos que someten progresivamente, no pueden acoger a este Dios «único» en su panteón atestado de divinidades.

Jesús se mueve por tanto en terreno minado, donde explotan conflictos de todo tipo, políticos y religiosos. Su mensaje es de liberación, sí, pero no en el sentido político de sustraer a Israel del yugo romano. Israel espera al Mesías, al ungido del Señor, que liberará a su pueblo y restaurará el reino de David. Los evangelios concuerdan en identificar a Jesús como el que el pueblo espera (cf. Lc 4,16-21). Pero el mesianismo de Jesús no es político. Por otra parte, choca con una cierta forma de interpretar y

observar la ley, véase el conflicto sobre la interpretación del descanso en sábado (cf., por ejemplo, Lc 6,6-10). Denuncia hipocresías y formalismos (cf., por ejemplo, Mt 12,1-14). Se alinea de parte de los últimos, curándolos, confortándolos y llamándolos «bienaventurados» (cf. Mt 5,3-12).

Por distintos motivos, entra en conflicto con los poderes fuertes de su tiempo. Capturado, será procesado y condenado a muerte. A pesar de ello, los suyos lo encontrarán vivo y serán instruidos todavía por él hasta su definitivo sustraerse a sus ojos. Su vida está narrada en los evangelios. Corren casi en paralelo los sinópticos (Mateo, Marcos y Lucas); distinto, más simbólico, es el enfoque a su vida que propone el evangelio según Juan. La historia de la comunidad de los orígenes está, en cambio, narrada en los Hechos de los Apóstoles, una especie de gran fresco o foto de familia que, idealizándolas, narra las vicisitudes de la primera comunidad cristiana, la Iglesia madre de Jerusalén y luego de la Iglesia de Antioquía y de las otras vinculadas en el compromiso misionero de los discípulos. Entre estos está Pablo, perseguidor primero, después seguidor del nazareno. Tenemos las cartas que envía a distintas comunidades fundadas por él.

Del conjunto emerge la autoridad de los testigos que el mismo Jesús elige, los doce, y por otra parte la comunión, la unión de voluntades, el sentir común que caracteriza a todos los que entran a formar parte de la Iglesia (cf. Hch 2,42-46; 4,32-35; 5,12-14) o mejor, de las distintas Iglesias que florecen a lo largo de las orillas del Mediterráneo.

2. **¿Qué es un concilio?**

Desde los inicios, los miembros de la comunidad, cuando todavía se sentían unidos a su matriz judía, pusieron en marcha prácticas y lugares de diálogo y discusión. Entre estas, la asamblea de los ancianos (cf. Hch 15,2.4.6.22). Los responsables de las comunidades discutían allí temas que de vez en cuando parecían urgentes. Podríamos reconocer en esta actitud asamblearia un antecedente de los concilios. No por casualidad que así llamamos, quizá de manera impropia, el de Jerusalén del que nos habla Hch 15,6-29.

En él, la comunidad nueva que todavía va al templo y observa las prácticas judías, se abre a la inclusión de los gentiles, es decir, admite en la comunidad a personas extrañas, seducidas por la novedad cristiana, sin imponerles las reglas estrictas del judaísmo, entre las que se encuentra en primer lugar la circuncisión.

A este llamado concilio le siguen otros en la historia. Los primeros siete pertenecen a la Iglesia unitaria del primer milenio. En uno de los primeros se redacta la fórmula solemne de la fe, el Credo Nicenoconstantinopolitano (381), el mismo que todavía comparten todas las Iglesias cristianas. Después del cisma con las Iglesias de Oriente (1054), la Iglesia de Roma da vida a otros concilios. Diversos e importantes son los de la Edad Media; y, en la Edad Moderna, el Concilio de Trento. Siglos después se reúne un concilio en Roma, en el Vaticano. La entrada de las tropas piamontesas por la brecha de la Puerta Pía lo interrumpe el 20 de septiembre de 1870 marcando el fin del poder temporal. Al declarar en ese concilio la infalibilidad del papa y su poder de jurisdicción sobre la Iglesia universal, parece que ya no son necesarios más concilios.

Sin embargo, en 1962, la Iglesia católica se reúne de nuevo en concilio. La decisión de convocarlo la debemos al papa Juan XXIII, casi al inicio de su pontificado. Una preparación de casi cuatro años involucra a obispos, facultades teológicas y fieles cualificados en la proposición de temas. De 1962 a 1965, más de 2 000 obispos convergen hacia Roma para celebrarlo. Su esfuerzo es apoyado por un importante número de expertos y auditores, hombres y mujeres; participan también a título de observadores representantes de las demás Iglesias cristianas. Entre los temas que había que tratar se da el de la Iglesia.

3. ¿Por qué un concilio habla de la Iglesia?

Por extraño que pueda parecer, hacerlo era urgente y necesario. Las comunidades cambian de fisionomía, estilo y modelos con el pasar del tiempo. La tímida comunidad del cenáculo no es la Iglesia de los mártires o la Iglesia de la época de Constantino, ni la del Medioevo es la de la Edad Moderna o la Contemporánea.

La misma mutación del estilo constructivo de las iglesias nos hace entender que las comunidades se han interpretado a sí mismas en el tiempo de maneras diversas tanto en sus relaciones internas como en las instauradas con el exterior. Las catacumbas o las casas privadas donde se recogían en privado para la cena del Señor (la *domus ecclesia*) eran algo distinto a las «casas de la Iglesia» (*domus ecclesiae*) y los edificios de la edad constantiniana, los bizantinos, románicos, góticos, renacentistas, barrocos, neorrománicos, neogóticos, así, hasta llegara a las iglesias realizadas inmediatamente antes o después del Vaticano II.

Al «convertirse» en cristianos de los primeros siglos sucedió el «nacer» cristianos en los siglos IV y V. A la conversión producida por el anuncio, fruto de una elección, vivida a través de las etapas del catecumenado, es decir, a través de una preparación que introduce en la fe, en el Símbolo, en la oración litúrgica, se sucede un vivir sosegado en una sociedad totalmente cristiana que durante siglos se antepuso ella misma y sus estructuras a su nativo compromiso misionero. Es cierto que no faltaron de vez en cuando llamadas acuciantes a la radicalidad del evangelio. Lo muestran los santos y santas fundadores de familias religiosas; lo muestra la permanencia del don de la profecía, de la curación, la sabiduría, el discernimiento que lleva a hombres y mujeres a despertar a las comunidades de su torpor mostrando la inagotable belleza del evangelio y del seguimiento de Cristo.

En el siglo pasado, convertido más en un índice del registro que en una decisión de fe, el ser y hacer Iglesia reclamaba nuevas respuestas, una nueva conciencia y nuevas modalidades en un mundo que, aun llamándose cristiano, se mostraba cada vez más secularizado en los hechos. A mediados del siglo XX era urgente y necesario preguntarse como hizo el papa Pablo VI: «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?», y yo añadiría: «¿Qué tienes que decir a los hombres y mujeres de este tiempo? ¿Cómo puedes hacerte cercana e intérprete de sus expectativas, sus alegrías, sus temores y sus esperanzas?».

La constitución dogmática sobre la Iglesia quería responder a estas preguntas. Comprender y ayudar a comprender cuál era la naturaleza y la misión de la comunidad que se reconocía en Jesucristo. No fue un recorrido fácil. Llamada *Lumen gentium* por

sus palabras iniciales, la constitución fue promulgada el 21 de noviembre de 1963 como conclusión del tercer periodo (el Concilio se había iniciado el 21 de octubre de 1962). Por lo tanto, hablamos de un acontecimiento ocurrido hace sesenta años. Una fecha lejanísima para todos los nacidos en los decenios siguientes. La elaboración del documento implicó en gran medida a los padres conciliares, prueba de ello es la historia de su laboriosa redacción.

De una u otra manera, pasaron a una diversa comprensión de la Iglesia por medio de una serie de importantes adquisiciones. La primera atañe al hecho de haber entendido la Iglesia como «sacramento». Según veremos más adelante, esto quiere decir volver a poner a Cristo en el centro, cuya luz se reverbera sobre el rostro de la Iglesia que es de verdad Cristo en la medida en que se hace su instrumento. No menos importante, quizá lo es más todavía, el haber antepuesto el tema del «pueblo de Dios» (cap. II) al relativo a la «jerarquía» (cap. III). Dicho de otro modo, el bautismo, el ser miembros de la Iglesia precede y cuenta mucho más que las distinciones posteriores, aunque también sean necesarias. Toda la Iglesia, todos los bautizados forman el pueblo de Dios. La locución no afecta por tanto solo a una parte, a los laicos, sino a todos y todas, indistinta y previamente. Los ministros ordenados y los fieles solo bautizados pertenecen de pleno derecho al único pueblo de seguidores de Cristo; cada uno coopera por su parte a su crecimiento y desarrollo.

Igual de importante en la nueva comprensión del ser Iglesia, es haber hablado de una «llamada universal a la santidad» (cap. V) antes de entrar en el tema de la «vida religiosa» (cap. VI). De hecho, durante muchos siglos la santidad parecía reservada solamente a quienes hacían esta elección de vida y no a todo el pueblo de Dios. El matrimonio, la vida secular parecía incluso un impedimento para la santidad. En resumen, a la distinción/contraposición de clérigos/laicos se añadía la de perfectos e imperfectos, santos y mundanos.

Otro nuevo elemento, en realidad antiguo, era el redescubrimiento del carácter peregrinante (cap. VII) que hoy llamamos «sinodal» de la Iglesia. Esta es «pueblo en camino», incide en el tiempo hacia el Cristo que vuelve, siempre necesitada de purificación y perdón. Afirmarlo ha significado vincular estrechamen-

te a la Iglesia con la historia y abandonar el triunfalismo autosuficiente que parecía anteponerla al mismo Cristo como si pensara prescindir de él, pecadora solo en los miembros pero en sí misma santa, sin necesidad de conversión ni perdón.

Es verdad que la Iglesia es santa porque Dios la hace partícipe de su vida, pero la santidad tiene una connotación escatológica, al menos en el sentido de que solo será perfecta y plenamente santa al final de su camino en la historia. Su carácter peregrino reconduce a la Iglesia al horizonte humano, al repercutir humano en el tiempo y el espacio. La metáfora del camino es la más común para mostrar la vida humana, no por casualidad en la Edad Media, para indicar a los cristianos se hablaba de *viatores*, personas de viaje. Además, en el libro de los Hechos son identificados como los del «camino» (cf. Hch 9,2; 19,9.23).

En camino, peregrinos hacia Cristo que vuelve, los cristianos son animados por la esperanza. Para usar el eslogan del Jubileo de 2025, son «peregrinos en la esperanza». Su mirada confiada se dirige hacia delante, hacia la meta, que para cada ser humano es la realización de sí mismo, conseguir una mejor calidad de vida, incluso óptima. Lo que para los cristianos coincide con caminar hacia Cristo viniente con las lámparas encendidas (cf. Mt 25,1-12) cargadas —como comentan los Padres de la Iglesia— del aceite de la caridad.

Por último, no sin dificultad, el último capítulo (VIII) coloca dentro de la tradición sobre la Iglesia la figura de María, leyéndola en la historia de la salvación y mostrando su unión con la misma Iglesia, de la que es «miembro», «tipo» y «modelo». Una vez más, se trataba de recuperar una doctrina antigua y volver a adquirir como próxima, como «hermana», a la madre del Señor. Una lectura sobre ella sobria, bíblica, ecuménica, aun afirmando su absoluta peculiaridad, la reconducía al pueblo peregrino. No por casualidad se habla de su «peregrinación en la fe» (cf. LG 58).

En su conjunto, la *Lumen gentium* obró realmente una revolución. Lo exigían el cambio de sensibilidad cultural y esos fermentos de novedad que, ya presentes en el siglo XIX, se expresaron por completo en la primera mitad del siglo XX: el Movimiento litúrgico, el regreso a las fuentes (bíblicas, patrísticas, del magisterio...), la renovada atención a los laicos, nuevos instrumentos empujaban

a leer la Iglesia en su vivencia teológica y teologal, volviendo de nuevo a las fuentes, a la conciencia de Iglesia de los primeros siglos. En resumen, más allá de una concepción de Iglesia societaria, marcada por el orden institucional, desigual en los miembros y sin prestar atención al Espíritu, en la asamblea conciliar encontraba eco la «Iglesia de las almas» cuya novedad apareció en los primeros decenios del siglo xx. El trabajo redaccional diseñaba entonces una nueva imagen de Iglesia. Surgía con fuerza la naturaleza de comunión y la misión se rediseñaba de otra forma.

I. EL MISTERIO DE LA IGLESIA

1. ¿Por qué hablamos de misterio?

«El misterio de la Iglesia» es el título del primer capítulo de la *Lumen gentium*. Misterio... pero, ¿qué quiere decir? Usamos la palabra para indicar algo enrevesado, abstruso, difícil de explicar o entender. Pero en el lenguaje del Concilio tiene un significado más sutil. Indica que, hablando de la Iglesia, son insuficientes las clasificaciones habituales que utilizan los sociólogos para identificar y describir a los grupos humanos. Es verdad que la Iglesia está constituida por todos los bautizados y bautizadas que, de vez en cuando, obedecen a las reglas socioculturales y religiosas comunes. Pero pensar que todo se reduzca a lo que parece, a una suma de personas cada una con sus características específicas, solo capta en parte lo que es la Iglesia, precisamente un «misterio».

Este término procede de la Escritura e indica una realidad escondida que es desvelada poco a poco. En el lenguaje de la fe, «misterio» es el designio, el plan de Dios con respecto a sus criaturas. Se manifiesta en el tiempo, casi en etapas. Culmina en Cristo, en su muerte y resurrección. La Iglesia no es parte secundaria de este plan salvífico, sino que constituye su momento determinante. Intentemos entender por qué.

Imaginemos que nos encontramos en un desierto sin comida ni agua... imaginemos también que estamos dentro de una tormenta de arena. No se ve nada. No hay nadie. Gritamos auxilio y nadie nos responde. No hay ninguna posibilidad de seguir con

vida. Es un ambiente inhóspito, carente de cualquier presencia humana, una oscuridad completa... la muerte segura.

Pues bien, muy a menudo perdemos la percepción de estar dentro de una cadena que nos permite vivir: si somos hijos, pensamos cómo prescindir de nuestros padres...; si comemos, olvidamos o ignoramos la larga cadena que nos asegura el alimento: siembra, cultivo, transformación, comercialización...; si nos vestimos, parece que no captamos el esfuerzo que se encuentra tras la ropa que usamos: por procurarse la materia prima, animal o vegetal, la elaboración del tejido, de los hilos, la confección, la venta...; si vivimos en una casa, parece que no nos damos cuenta de su complejidad: el proyecto, la construcción, el alquiler... En resumen, allá donde nos movamos, cualquiera que sea la realidad de la que disfrutamos, las personas, criaturas o manufacturas, muestran cadenas larguísimas, ecosistemas complejos de los que formamos parte, nos guste o no.

El misterio, es decir, el designio de Dios, quiere advertirnos de lo mismo en otro plano. Si existe el cosmos y si estamos en el mundo, es porque formamos parte de un proyecto. No sabemos con exactitud cuándo comenzó todo, pero percibimos en el vivir y morir de las plantas, los animales y las criaturas pensantes a las que consideramos pertenecer que todo esto es un proyecto, quizá solo el de la vida que triunfa sobre la muerte. De los escombros brotan flores, cuerpos en descomposición alimentan sus colores. Durante la pandemia hemos visto cómo la naturaleza se apropiaba de las ciudades: animales de todo tipo, al no ser molestados las han recorrido por todas las latitudes. Y hemos visto la ininterrumpida cadena de nacimientos también bajo las bombas, en los refugios, en las pateras de los migrantes desesperados... Bastaría con este impactante desquite de la vida, tratándose solo de la conservación de las especies y del hábitat, para mostrarnos la existencia de un proyecto. Pero es demasiado poco pensar en lo ineluctable de nacer y morir como única y exhaustiva respuesta. Si existimos es también para algo más. Existimos como personas en relación, como sujetos que se unen recíprocamente compartiendo una lengua, una historia, unas reglas, una cultura... Conocemos redes familiares, de amigos, conocidos del trabajo, del deporte, de las aficiones. Nadie es una isla. Si existe, si sobrevive es porque es en red, en relación.

En todo esto, el problema es qué sentido dar a la vida, a las relaciones. ¿Es nuestro paso efímero, sin esfuerzo, a corto plazo? ¿No se trata más bien de una posibilidad que, precisamente en la necesidad del encuentro con el otro, pide otro encuentro, otro sentido, una razón más profunda sobre el estar en el mundo? ¿No es quizá Dios quien da sentido a nuestra historia, a nuestro vivir en este mundo? ¿Es posible que se haya hecho reconocer, que haya dado señales de su presencia, que haya propuesto a sus criaturas un proyecto de vida apropiado a la llamada de los seres humanos a existir?

Cuando hablamos de Iglesia, de comunidad creyente, ¿no estamos quizá descubriendo una expresión, una etapa de este proyecto? ¿No es quizá la Iglesia un lugar de interconexión y de relaciones? ¿No la expresan semejanzas, metáforas de tipo relacional? Al final, el hacerse próximo a Dios tiene como su lugar de expresión precisamente esta comunidad de hombres y mujeres que reconocen su llamada, miran a Cristo como quien revela el mismo sentido de esta llamada: ser la comunidad que él ha querido para anunciar y dar testimonio en el tiempo de que la verdadera vocación de cada ser humano es formar parte de la vida de Dios. Nos ayuda un pasaje elocuente del Nuevo Testamento que cadencia las etapas de la manifestación de este designio salvífico:

Bendito sea Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos ha bendecido en Cristo con toda clase de bendiciones espirituales en los cielos. Él nos eligió en Cristo antes de la fundación del mundo para que fuésemos santos e intachables ante él por el amor. Él nos ha destinado por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, a ser sus hijos, para alabanza de la gloria de su gracia, que tan generosamente nos ha concedido en el Amado. En él, por su sangre, tenemos la redención, el perdón de los pecados, conforme a la riqueza de la gracia que en su sabiduría y prudencia ha derrochado sobre nosotros, dándonos a conocer el misterio de su voluntad: el plan que había proyectado realizar por Cristo, en la plenitud de los tiempos: [recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra (Ef 1,3-10).

El misterio es por tanto el plan divino de salvación, escondido por la eternidad y revelado ahora: por él Dios establece a

Cristo como centro de la nueva economía; lo constituye por su muerte y resurrección como principio de salvación para los judíos y los gentiles y lo hace jefe de todos los seres. La Iglesia es lugar e instrumento de su manifestación: «Ella es su cuerpo, plenitud del que llena todo en todos» (Ef 1,23).

Es cierto que vivimos en tiempos en los que la palabra «Iglesia» evoca también desórdenes inaceptables. Por desgracia, son reflejo de nuestros límites como personas humanas, que demasiado a menudo no nos orientamos al bien. Pero más allá de los escándalos y de las estructuras de pecado que afectan también a la comunidad creyente, la pregunta es: «¿De verdad tiene la Iglesia algo que decirme? ¿Vale la pena formar parte de ella? ¿Realmente me interpela el plan de Dios? ¿Responde plenamente a mi petición de alteridad y comunión? ¿Puede de verdad dar sentido a mi vida?».

Intentaremos mostrar que el mensaje de Jesús de Nazaret todavía seduce. La belleza de su anuncio no puede ser ofuscada por las inadecuaciones de la Iglesia, de la comunidad que a pesar de ello se reconoce en su nombre. La *Lumen gentium* intenta presentárnosla en su estado interrelacional según el modelo de comunión que le da origen en las peculiaridades del reino de Dios y está llamada a promover y realizar.

2. La Iglesia, sacramento en Cristo

Terminemos por decir que la Iglesia no es más que el lugar donde se manifiesta el proyecto de Dios, Padre Hijo Espíritu. En un sentido estricto, es instrumento de su anuncio y experiencia de su salvación. Pero nos podemos preguntar también: «Salvación... ¿qué palabra es? ¿Qué significa?». Quizá podemos entenderla mejor en su sinónimo de «salud». Hoy en día nos empeñamos mucho en estar en forma, en buena salud. Esto es: la Iglesia es signo e instrumento de una salud que nos concierne en nuestra totalidad de personas, no tomadas de manera individual, sino en la relación que nos une los unos con los otros.

Volvamos al párrafo inicial de la *Lumen gentium* para entenderlo mejor: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento...». De nuevo, ¿qué quiere decir, qué es un sacramento? Ante todo, es

necesario recordar que en los primeros siglos del cristianismo se usaban indistintamente «sacramento» y «misterio». Mejor dicho, «sacramento» traduce en latín la palabra griega «misterio», mientras que en plural —los «misterios»— indicaba la iniciación cristiana (bautismo, confirmación y eucaristía) en su conjunto. Sacramento era el rito mediante el cual se incorporaban a la Iglesia. El creyente era sepultado con Cristo para resucitar con él a la vida nueva. El bautismo por inmersión, con el descenso y la salida de la piscina bautismal, expresaba bien este ser con él sepultado para resucitar con él. Por lo tanto, el rito era al mismo tiempo «el signo y el instrumento» de esta participación en Cristo a la vida nueva prodigada por él. En la materialidad del agua y en el óleo de la unción —este último signo de la fuerza regeneradora del Espíritu— se hacían aptos para participar en la eucaristía. En resumen, se hacían una sola cosa con Cristo y se hacían su cuerpo, es decir, eran plenamente Iglesia. Este fundamental referirse a Cristo, ser casi sacramento, medio e instrumento de su salvación, explica las palabras iniciales de la constitución. La luz de Cristo resplandece sobre la Iglesia. Por eso existe: para hacer que resplandezca sobre su rostro la luz de Cristo y así dar luz al mundo.

Por lo tanto, la Iglesia no existe por sí misma. Tiene como destinataria a toda la humanidad. Es signo e instrumento de la «íntima unión con Dios» que se realiza en cada creyente y también está dirigida a significar y perseguir la «unidad de todo el género humano».

Así, esta interconexión que nos marca como criaturas, animadas e inanimadas, racionales o no, esta complejidad que une la necesidad de estar los unos para los otros y de pensar en lo alto de la cadena, en Alguien que los ponga en marcha y les dé su sentido último, tiene como instrumento a la Iglesia que, por tanto, no es una reunión de holgazanes o un club exclusivo o selecto. Es más bien el lugar que tendría que poner de manifiesto, que tendría que hacer ver a los hombres y a las mujeres que todos están llamados tanto a la unión con Dios como a realizar la unidad del género humano.

Unión con Dios... unidad del género humano... Sí, pueden parecernos palabras vacías o más o menos bonitas. En realidad, no lo son si tenemos la paciencia de reflexionar sobre ellas un

poco. Preguntémonos: «¿Por qué estamos en el mundo? ¿Por qué nos atenaza la inquietud de vivir? ¿Por qué nos atormentan mil preguntas a las que no encontramos respuesta?». Probablemente porque no tenemos la valentía de dejarnos llevar reconociendo nuestras limitaciones. No nos salvamos solos. Solos no damos sentido a la vida. Nuestra inquietud es señal de una llamada, de una pregunta que nos interpela. La respuesta, que obtenemos solo cuando renunciamos a la presunción de ser autosuficientes, es abandonarse en alguien que sea él mismo la respuesta.

Al decir esto, damos por descontado que Dios es y existe. Para mostrar esta realidad aceptamos el lenguaje imaginativo de la Escritura, del Antiguo y el Nuevo Testamento. Todo lo recogido y transmitido en ella nos da el significado de Dios que va a nuestro encuentro, de su darse a conocer, su manifestarse a las criaturas, su llamarlas a ser un único pueblo consagrado a su nombre (cf. LG 9). Sin este reconocimiento previo, nuestra reflexión sobre la Iglesia no tendría sentido.

Los padres conciliares nos ponen en este lecho de fe acogida y transmitida. En ese punto de la historia se hace hombre el Verbo, el Hijo de Dios. Si hablamos de Iglesia es porque partimos de él, de la llamada dirigida por él, de su anuncio de que en él estaba cerca el reino de Dios: «Se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios. Convertíos y creed en el Evangelio» (Mc 1,15). Revela a los suyos el Padre y promete el don del Espíritu Santo. La naturaleza y la misión de la Iglesia solo piden captar la relación que tiene con Dios, Padre Hijo Espíritu y con el reino que Jesús anuncia.

II. EL DESIGNIO SALVÍFICO UNIVERSAL DEL PADRE

1. **Del Padre**

El número 2 del primer capítulo de la constitución dibuja la historia de la salvación y en ella el proyecto del Padre que no es reservado a pocos, sino que dirige a toda la humanidad. En la creación del mundo quiso hacer que los seres humanos fueran en el Hijo partícipes de su vida. A pesar de que la humanidad des-

cuidó desde el principio su designio —el capítulo 3 del libro del Génesis nos describe su primera caída—, el Padre no por eso la abandonó, predestinando a todos a ser conformes a la imagen del Hijo para que fuese el primogénito de una multitud de hermanos (cf. Rom 8,29).

La constitución pastoral sobre la Iglesia y el mundo contemporáneo (*Gaudium et spes*), el último documento conciliar, diseña más extensamente en sus párrafos iniciales el proyecto creador de Dios bajo un perfil antropológico. Pero también está claro en *Lumen gentium* cómo el designio del Padre quiere que todos los seres humanos sean conformes con la imagen del Hijo, él mismo imagen del Padre. En la economía del primer capítulo, su número 2 quiere poner el foco en el Padre, en su identidad y su actuar.

En muchos pueblos, «padre» es uno de los nombres con los que se dirigen a la divinidad. Se entiende por el hecho de que en las culturas patriarcales la figura paterna es el punto de referencia. Se hace experiencia de ello en positivo y en negativo. En efecto, el término sugiere culturalmente una relación de dependencia y sometimiento más que de ternura. También Israel llama a Dios con el nombre de Padre relacionando así con él a las doce tribus. El mito sirve para cimentar su relación con él, pero también para reforzar el vínculo dentro del pueblo que, a partir de este origen común, se reconoce como *fratria*, hermandad. En la inflexión de la paternidad realmente particular de Dios se encuentra el pasaje de Os 11,1-4, en el que la actitud paterna adquiere los tonos inusuales de la ternura materna.

En el Nuevo Testamento, Dios es llamado «Padre» por Jesús, que recurre al hacerlo al término cariñoso y familiar de *abbá*. Invita a los suyos a dirigirse a él cuando recen como «Padre nuestro» (cf. Mt 6,9-13). Les muestra la paternidad misericordiosa en la célebre parábola del «hijo pródigo», hoy llamada precisamente del «padre misericordioso» (cf. Lc 15,11-32). Varias veces en las parábolas del reino, los términos «padre» e «hijo» expresan la relación con Dios y la manifestación de su designio de salvación (cf. por ej., Lc 20,3-16).

¿Pero por qué llamamos a Dios con el nombre de padre e indicamos a Jesús como el hijo? Sabemos que estos términos expresan una relacionalidad familiar. Esta pertenece a la experiencia inme-

diata, común a cada ser que viene al mundo. Precisamente por eso la utilizamos. Llamando a Dios «Padre», «Hijo» y «Espíritu» se trata sin embargo de dar también significado a su diversidad como Personas. El Dios cristiano es Uno, pero su unidad soporta la trinidad de las Personas. La traducimos con los términos que nos parecen más próximos para significarla. Llamamos «Padre» a quien genera desde la eternidad al Hijo, su Palabra y su Imagen, e «Hijo» a quien es eternamente generado por él. Están por tanto en juego las relaciones recíprocas de generación y filiación, de la que es excedencia sobreabundante el «Espíritu», gratuidad y don de ellos.

En nuestro balbucir la realidad de Dios se encuentra el designio del que forma parte la Iglesia. Si Cristo, el Hijo, es el primogénito de muchos hermanos y hermanas, si la paternidad de Dios se dirige en él a toda la humanidad, entonces los que creen en Cristo han sido llamados por él a formar la Iglesia. Lo expresa bien la bendición de Ef 1,3-10 que ya hemos mencionado.

Como ya hemos comentado, este designio es anunciado desde el comienzo del mundo. El texto recuerda la historia del pueblo de Israel y la antigua alianza. Jesús pertenece al pueblo de Israel. Actúa y obra dentro de ese horizonte religioso y cultural. Estudios recientes muestran el vínculo de Jesús con su pueblo, a pesar de la libertad con el que lo expresa. Los primeros creyentes, israelitas como él, consideraron su muerte y su resurrección como la última fase, la definitiva de la alianza de Dios con el pueblo elegido, sellada por la efusión del Espíritu, preanunciada para los últimos tiempos (cf. Gal 3,1ss).

El concilio, que en *Lumen gentium*, 16 y luego en el decreto *Nostra aetate* precisa mejor las relaciones entre Israel y la Iglesia, recurre aquí en el número 2 a tres participios: «prefigurada», «preparada» y «constituida». Al hacerlo hace referencia a Cipriano, Agustín y a otros Padres que subrayaron la continuidad entre el designio original de Dios (prefiguración), la vocación de Israel (preparación) y el nacimiento de la Iglesia (constitución). Nuestra actual sensibilidad interreligiosa deja a Israel toda la originalidad de la alianza que nada puede quebrar porque radica en la misma fidelidad de Dios. Hoy preferimos recalcar más bien todo lo que nos une a Israel, sin sustraerle ninguna prerrogativa. La Iglesia se coloca por tanto en ese lugar y tiene en Jesús a su fundador.

Por último, el texto conciliar, haciendo suya una expresión patristica, se encierra en la visión de la reunión de todos los justos, a partir de Adán. La fórmula «desde el justo Abel hasta el último elegido» expresa bien el designio del Padre de reunir en la Iglesia a toda la humanidad salvada. Una expectativa que supera barreras y confines religiosos y abre a un alcance universal.

Si este es el designio de Dios y si es su medio e instrumento, la Iglesia ha de superarse de verdad a sí misma y traspasar sus límites en fidelidad al proyecto de Dios que quiere que todos los hombres se salven. Podríamos decir que, quizá sin saberlo —*Gaudium et spes* habla en su número 22 de «un modo conocido solo por Dios»—, todos los hombres están orientados a Cristo y a su salvación. Su misión se refleja sobre todos.

2. La misión del Hijo

Después de haber puesto la luz sobre el designio del Padre, el texto conciliar pasa en su n. 3 a declinar la misión del Hijo. Se trata de leer la razón por la que se hizo hombre. Sí, la fe cristiana afirma que la Palabra de Dios se hizo carne. Jesús de Nazaret, nacido de María por obra del Espíritu Santo (cf. Lc 1,26-35), es el hijo predilecto del Padre, el amado (cf. Mt 17,5), al que envió no para juzgar al mundo, sino para salvarlo por medio de él (cf. Jn 3,17). Tanto en los evangelios sinópticos como en el evangelio de Juan se subraya que Jesús es el enviado del Padre (cf. Lc 4,18.43; Jn 3,17; 5,38; 8,42). Él mismo llama luego a algunos de sus discípulos para que lo acompañen y anuncien también ellos su mensaje (cf. Mc 3,14). Y dice que los envía como él lo ha ordenado (cf. Jn 17,18).

El n. 3 de *Lumen gentium* precisa posteriormente la misión de Jesús refiriéndose de nuevo a Ef 1,4-5 y 10. El Hijo de Dios se hizo hombre para hacer de los seres humanos hijos adoptivos del Padre y recapitular en sí mismo todas las cosas. Se trata por tanto de un acto de obediencia. Jesús acepta la voluntad del Padre. Con este acto —afirma de nuevo el texto— inauguró en la tierra el reino de los cielos y reveló el misterio del Padre.

¿Quién si no el Hijo habría podido darnos a conocer al Padre? La tradición de Israel reconoció al único, al misericordio-

so, aquel cuyo nombre no se puede decir y que quiso pactar una alianza con ese pueblo, pero solo el Hijo, haciéndose uno de nosotros podía darnos a conocer al Padre y el misterio de las personas divinas. Jesús reivindica muchas veces su conocimiento del Padre; también afirma que quien le ve a él, ve al Padre. Lo que nos dice que solo el Hijo lo conoce y que el Padre y el Hijo son una sola cosa. Temas bien presentes en el evangelio según Juan: «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre... Yo estoy en el Padre y el Padre en mí» (cf. Jn 14,9-10.16).

La redención es el fin de la encarnación, la restitución del hombre a una plena y amigable relación con Dios. Esto implica la realidad del reino que Jesús anuncia y promueve. Nuestro texto muestra la Iglesia como «el reino de Cristo presente ya en misterio» que, por el poder de Dios, crece visiblemente en el mundo. Volveremos más adelante sobre estas afirmaciones. Sin embargo, queremos recalcar la expresión «presente ya en el misterio» porque ratifica de nuevo que la Iglesia es instrumento, medio de salvación.

El tema del párrafo trata sin embargo de la obra del Hijo con respecto a la Iglesia. El texto recuerda que «el agua y la sangre que brotan del costado abierto de Jesús crucificado son signo de este comienzo y crecimiento (cf. Jn 19,34)». Al relatar la muerte de Jesús, el autor del cuarto evangelio anota la particularidad del agua y la sangre que brotan del costado traspasado del Crucificado. Los Padres comentaron extensamente este pasaje, percibiendo en esa sangre y en esa agua el preciso momento del comienzo de la Iglesia. Sangre y agua reenvían al bautismo y a la eucaristía, es decir, a los sacramentos a partir de los cuales se entra a formar parte de la comunidad creyente. En el costado traspasado también vieron una simetría con el segundo relato de la creación, donde el Creador modela del barro al primer hombre y saca de su costado, de su carne, a la primera mujer (cf. Gen 2). Según su mundo imaginativo, del costado del primer Adán dormido habría nacido la primera Eva y, análogamente, del costado desgarrado de Cristo durmiente en la cruz, habría nacido la Iglesia, la «nueva Eva». Como soporte, el párrafo cita también un pasaje del evangelio según Juan que, cuando preanuncia la muerte de Jesús en la cruz, afirma que, elevado sobre lo alto, atraería todo hacia sí (cf. Jn 12,32).

En resumen, a los padres conciliares les interesa subrayar con fuerza el nexo que existe entre la muerte de Cristo, su darse por nosotros y el nacimiento de la Iglesia. La cual celebra en la eucaristía su muerte y resurrección. En cada celebración, la Iglesia conmemora el don del Señor por nosotros. Además, la participación en el único pan nos hace un solo cuerpo en él (cf. 1 Cor 10,17). El texto pone así de manifiesto la relación que existe entre el cuerpo que es la Iglesia y el cuerpo eucarístico del Señor (este tema volverá a aparecer de forma extensa más adelante). Nos hacemos un solo cuerpo alimentándonos de él. Lo que es expresado en el texto citado de 1 Cor con el término de *koinonía*, comunión. El misterio de la Iglesia es un aspecto fundamental, diría fundador. Se trata de una comunión profunda, misterico-sacramental, confiada al pan y al vino. Cuando la comunidad se alimenta de ellos, sabe comunicar el cuerpo del Señor. Es una asimilación *sui generis* en el sentido en el que el pan y el vino no alimentan nuestra carne, sino que nos hacen carne de Cristo, su cuerpo, realizando así una unión que sería de otro modo impensable.

De nuevo, este lenguaje puede parecernos lejano. No lo es si prestamos atención al hecho de que la fe cristiana toma la carne, la misma debilidad de nuestra carne, como medio de salvación. La *kénosis*, la humillación del Hijo de Dios en la encarnación, le hace merecer la gloria por su obediencia filial (cf. Flp 2,6-11). Pero también nosotros estamos llamados a esta gloria, no odiando nuestro límite, sino sabiéndolo transfigurado, partícipe de todo lo que él conquistó para nosotros.

Es cierto, ha habido épocas en las que no se recalcó lo suficiente el nexo entre la carne y la salvación. Tertuliano hablaba de la carne como «quicio» de la salvación. Ahora podemos aceptar con serenidad el reto de tener un cuerpo, podemos entender que llamar a la Iglesia cuerpo de Cristo exalta nuestra sensibilidad, nuestra corporeidad. No por casualidad todos los sacramentos se nos dan también a través de elementos materiales (agua, óleo, pan, vino, nuestro propio cuerpo). Y más en general, nuestra sensibilidad debería involucrarse mejor cada vez que nos reunimos en asamblea para experimentar también con los oídos, la vista, el gusto el tacto y el olfato la belleza de un encuentro que no sacrifica nada de lo que somos, sino que lo hace condición de plena intercomunidad.

Sí, estamos llamados a una comunión plena, alegre, intensa, gustosa. Una comunión a la que no solo está destinada la Iglesia. En efecto, también el n. 3 se cierra con una inspiración universalista: «Todos los hombres están llamados a esta unión con Cristo, que es la luz del mundo. De él venimos, por él vivimos y hacia él caminamos».

3. El Espíritu que santifica la Iglesia

Ya hemos recordado la asustada comunidad reunida en el cenáculo. Pero esa misma cambia de actitud el día de Pentecostés. Hch 2, da testimonio del don del Espíritu, que se posa sobre los presentes, junto con la fuerza y los dones que lo acompañan. Pedro, esa misma mañana, da el primer testimonio solemne sobre Jesús, Mesías y Señor.

Nuestro texto, después de haber hablado del designio del Padre y de la misión del Hijo, cierra su referencia a la Trinidad implicando al Espíritu. Sobre todo, los llamados «discursos de despedida» del evangelio según Juan (cf. Jn 14-17) nos describen el papel del Espíritu en la comunidad de los discípulos. En el n. 4 de *Lumen gentium* se afirma que es enviado a santificar la Iglesia. Su tarea es permitir a los creyentes el acceso al Padre por medio del Hijo.

Ya hemos recordado que los nombres con los cuales intentamos captar la realidad de las Personas divinas intentan hablarnos de esta relación. No ha sido fácil entender al Espíritu Santo como la tercera Persona. Para poner de manifiesto su identidad se recurre a una serie de expresiones e imágenes que intentar mostrar su naturaleza y su función.

El n. 4 recoge toda una serie de lugares neotestamentarios que son de algún modo útiles para este fin. Del Espíritu se narra que da la vida y, en efecto, así es en el plano antropológico como muestra la expresión «espigar», es decir, «emitir la última respiración». También se usa una expresión para Jesús en la cruz, que más que como expirar en el sentido de morir es leída por muchos como espigar en el sentido activo, es decir, efusión del Espíritu (cf. Jn 19,30). Otra imagen es la del agua que brota,

de un manantial inagotable. Se refiere al diálogo de Jesús con la mujer samaritana en el pozo de Sicar (cf. Jn 4,17) y a la expresión utilizada por Jesús en Jn 7, 38-39: «“El que tenga sed, que venga a mí y beba el que cree en mí; como dice la Escritura: de sus entrañas manarán ríos de agua viva”». Dijo esto refiriéndose al Espíritu, que habían de recibir los que creyeran en él». Al Espíritu se le atribuye también el regreso a la gracia de quien está en pecado, de quien vive en una condición de muerte espiritual, de privación de la vida verdadera. Restituírnos a la vida es lo que hará el Espíritu cuando resucitemos en Cristo en el cumplimiento de la historia. Podemos decir que hablar del Espíritu es evocar su fuerza vivificante. No por casualidad en el Símbolo de los apóstoles confesamos que es «Señor y dador de vida».

Entre todas las imágenes de las que se sirve la Escritura para indicar la permanencia del Espíritu en la Iglesia (y en los fieles) es de gran valor la del templo. Se comprende si se piensa que Israel edifica el templo como morada, como lugar donde pueda vivir Dios, signo tangible de su presencia dentro del pueblo. Necesitamos signos, lugares memoriales de la «presencia» (para eso construimos iglesias y santuarios...), pero, en efecto, Dios se hace presente en nosotros mismos, con solo acoger su gracia. Entendemos entonces el significado del templo referido a la Iglesia (y a los creyentes). Llamar a la Iglesia «templo», o indicar como templo a los propios creyentes, es reconocer en ella y en ellos la presencia del Espíritu de Dios que reza e intercede con gemidos inexpressables (cf. Rom 8,26) y da testimonio de la condición de hijos adquirida.

Una presencia santa y santificante que unifica la Iglesia. El Espíritu es para ella el «principio de unidad». ¿Cómo buscar en otro lado o quién anteponer a la dinámica que de muchos hace uno, que suaviza las oposiciones dejando íntegra toda la riqueza de las diferencias? El Espíritu no homologa ni asimila nada, lo cataliza, hace explícitas y recíprocamente fructíferas las diversidades. Sin él no se habría advertido la fecundidad de la relación Padre-Hijo en el misterio trinitario. Desvela la gratuidad que lo constituye y que soporta el círculo relacional trinitario más allá de la dualidad.

El carácter santo y santificante, gratuito y gratificante propio del Espíritu actúa siempre sobre la Iglesia, renovándola. La hace

rejuvenecer de continuo de manera que, sin mancha ni arruga (cf. Ef 5,27), alcance la perfecta unión con su esposo Jesucristo. Ya hemos evocado el lenguaje nupcial que hace de la Iglesia la nueva Eva, la nueva esposa de Cristo, nuevo Adán. El Espíritu supervisa estos esponsales. No por casualidad en el simbolismo complejo del primer signo de Jesús en Caná de Galilea, la transformación del agua en vino significa su presencia y su acción, la bebida embriagadora que alegra el corazón de los seres humanos (cf. Sal 104,15).

De nuevo es el Espíritu quien, junto con la esposa, en el último libro del Nuevo Testamento, invoca al Señor Jesús para que venga pronto (cf. Ap 22,17). La Iglesia, por lo tanto, es criatura del Espíritu. Sin su soplo, no puede nada. Es él quien hace fructífero en ella el amor de Cristo-esposo. Es él quien la engalana haciéndola digna esposa de su Señor.

Dos pasajes del texto merecen una atención particular porque son innovadores, aunque en realidad acogen instancias antiguas que, readquiridas, abren a una diversa comprensión de las relaciones dentro de la Iglesia.

Una de las cuestiones que seguramente ha hecho difícil el camino eclesial es la división del pueblo de Dios en clases contrapuestas. A pesar de toda la distribución de designios (1 Cor 12-14) que la Iglesia primitiva reflejaba en el signo del Espíritu y sus dones, que fueron efundidos sobre todos y todas sin prejuicios, pronto se añadió a las discriminaciones de género la distinción entre carisma y ministerio, vinculando este último solo a la institución, como si en la Iglesia fuera posible algo sin el soporte del Espíritu.

Nuestro texto recurre a la locución: «dones jerárquicos y carismáticos». Es decir, sitúa también las tareas ministeriales en el seno del don. Podríamos decir que es una especie de repetición porque «don» es sinónimo de «carisma». Volviendo a los años en los que fue formulada la constitución y a la teoría entonces común de que los dones del Espíritu solo habrían caracterizado la Iglesia primitiva y que fueron desapareciendo, se entiende lo revolucionario que es este pasaje que reconduce siempre la operatividad de la Iglesia al don del Espíritu. Dones son por tanto los extraordinarios, este es el sentido de los «dones carismáticos»;

pero también son los «jerárquicos», adjetivo con el cual se refiere al episcopado, presbiterado, diaconado, es decir, al ministerio ordenado, marcado todavía por un adjetivo que muestra lo difícil que resulta la conversión a una concepción de Iglesia real y globalmente marcada por la comunión.

La tensión corre en esta dirección, lo muestra la cita que cierra el n. 4. Copiada de Cipriano, habla de la Iglesia como un «pueblo unido por la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo». El texto de Cipriano dice: «De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata». La Iglesia tiene su fuente en las personas divinas. Esta brota del designio del Padre, de la obra del Hijo, del sople santificante del Espíritu Santo. Como se dirá ampliamente en el posconcilio, la Iglesia parte de la Trinidad y camina hacia la Trinidad. Es su imagen en el tiempo y el espacio. Debería dar testimonio de su misterio interrelacional y realizarlo haciendo de todos los hombres y mujeres un único pueblo animado por el Espíritu.

Desaparece aquí el término de «pueblo», que el segundo capítulo de la *Lumen gentium* declinará en su valor histórico-salvífico. Como ya se ha dicho, en latín —la lengua de Cipriano— el término es *plebs*, un sinónimo de pueblo. De *plebs sancta Dei* habla la Plegaria eucarística I, el antiguo y venerado canon romano. Para decir que, a pesar de los esquemas sociales habituales en las sociedades del pasado, sociedades jerárquicas, patriarcales y androcéntricas, de verdad nunca se pierde del todo la idea de que la Iglesia sea el pueblo de Dios. Ni se pierde la idea de que la Trinidad, Padre Hijo Espíritu, sea la fuente de la Iglesia. Ni que su unidad amante, su interrelación, es lo que la Iglesia está llamada a vivir, dar testimonio de ella y realizar en su camino en la historia.

III. EL REINO DE DIOS

1. Qué es el reino de Dios

Hemos encontrado muchas veces la expresión «reino de Dios». La examina y desarrolla el n. 5 de *Lumen gentium*. Se afirma que el misterio de la Iglesia «se manifiesta en su fundación». Se hace referencia al Señor que «comenzó su Iglesia con

el anuncio de la buena noticia, es decir, de la llegada del reino de Dios». Análogamente a «reino de los cielos», más común en Mateo (cf., por ejemplo, Mt 4,17), vehicula una visión teológica, un contenido de fe junto con una expectativa que atraviesa toda la Escritura.

Ahora nos preguntamos lo que quiere decir. Conocemos el reino de manera política. Es una nación, pequeña o grande, a la cabeza de la cual hay un soberano que la gobierna por derecho hereditario o por cooptación, o también por elección si quien decide esto es un estrecho grupo de pares. La monarquía, el gobierno de uno solo, de un rey, es una de las posibles formas de gobierno. En nuestro mundo prevalece la república en la que un individuo, elegido directamente o por medio de los representantes del pueblo, personifica la unidad de la nación. Al rey se le sucede solo tras su muerte; en cambio, un presidente es elegido para un determinado tiempo. Conocemos la tiranía, análoga en la representatividad del individuo, pero no en el proceso que lo lleva a representar la unidad de una nación. El tirano consigue el poder con medios no electivos o reniega de ellos una vez que alcanza su fin. Gobierna sin que otros moderen su acción, a veces en la confusión del poder de quien hace las leyes y de quien ejerce la justicia. Poderes que en la edad moderna son distintos precisamente para evitar el abuso de una monarquía absoluta o de una dictadura.

La historia de Israel, en cuyo interior madura la expresión «reino de Dios» es distinta. Se trata de un pueblo nómada que converge en una ley, una lengua, una costumbre, una identidad, es decir, a partir del dato teológico de la alianza. Israel se sabe llamado por Dios, unido a él por un pacto. Él funda para él el culto, la ley, la costumbre.

Israel sabe que Dios es su pastor, su rey. Lo percibe como su garante a quien corresponde toda soberanía, todo derecho sobre el pueblo. Por eso, no estamos ante un concepto territorial, no al inicio. Como ya hemos comentado, se trata más bien de un dato teológico: Dios es el rey de Israel e Israel es el pueblo sobre el que reina. Con la adquisición de tierras y la proximidad con los usos de otros pueblos nace en Israel el deseo de un rey. El profeta Samuel intenta disuadir al pueblo mostrando las cargas que

comporta un rey terreno (cf. 1 Sam 8). A pesar de ello, Israel se dará un rey. La investidura está vinculada a su unción. Será, por tanto, el ungido del Señor, su lugarteniente. Sí, porque a pesar de todo, el rey representa al mismo Dios, solo a él le pertenece la realeza. Esto no impide que el reino en Israel sea gestionado como en otros sitios con resultados no muy apasionantes. La epopeya de Saúl y luego la de David ven la monarquía como vencedora bajo el perfil de la conquista de la Tierra Prometida y con Salomón el país experimenta una guía sabia y pacífica, pero las fases siguientes no lo serán. El reino se dividirá en dos unidades políticas y conocerá guerras y derrotas hasta provocar el fin del reino del norte y luego la caída de Jerusalén y la deportación de sus habitantes. A su regreso del exilio el liderazgo político-religioso y militar conocerá otras formas.

Sin embargo, no se apagó la espera del rey mesiánico, descendiente de David (cf. 2 Sam 7), un rey portador de paz (cf. Is 11,1-9), restaurador de Israel, pero todavía más permanece la expectativa del reino de Dios, es decir, de una situación radicalmente distinta que ratifique el total restablecimiento de la alianza y el reconocimiento de la plena y total realeza de Dios, de la cual por gracia es partícipe el mismo pueblo, como también es partícipe de su santidad, según las palabras de Ex 19,6: «Seréis para mí un reino de sacerdotes y una nación santa».

2. Jesús y el reino

Esta es la expectativa que caracteriza al Israel fiel en los tiempos de Jesús y este es el anuncio que le trae: «Se ha cumplido el tiempo y está cerca el reino de Dios» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). Jesús habla del reino que se acerca, que está llegando, que está por venir. Detrás de esta veteada indicación temporal no esconde que el reino de Dios se manifiesta en su persona. Son suyas las palabras y los gestos que cumple para indicar la presencia del reino de Dios (cf. Mt 12,28; Jn 2,23; 6,2).

El n. 5 de *Lumen gentium* recuerda una de las modalidades de las que se vale Jesús para indicar este cumplirse el tiempo, esta aproximación-presencia-espera del reino de Dios. Se trata

de las parábolas que expresan sus características y su desarrollo. La de la semilla, por ejemplo (cf. Mc 4,26-29), confía el nacimiento, la acogida, el desarrollo del reino de Dios a la virtualidad de la propia semilla tirada en un campo. En otro lugar, la semilla es la Palabra de Dios que cae en tierra buena, idónea para acogerla, haciéndola fructificar, o en otra tierra, llegando incluso a ahogarla. De la parábola del sembrador Jesús da a los suyos su explicación (cf. Mt 13,3-9.18-23).

Por variadas e inmediatas que sean, no son solo las parábolas, las muchas parábolas —por ejemplo, la de la levadura (Mt 13,33); la del grano de mostaza (Mt 13,31-32), la de la red (Mt 13,47-50)— las que explican el reino y su crecimiento. También lo muestran las obras de Jesús, los milagros que realiza. La potente acción de Jesús, sobre todo su prevalencia sobre el Maligno (cf. Mt 12,22-30), dice que está cerca el reino. Todo es una unidad con su persona, con su realidad de Hijo de Dios e Hijo del hombre.

Jesús prefiere esta segunda locución para indicarse a sí mismo y a su misión (cf. Mt 8,3; 9,6; 12,8, 20,22). «Hijo del hombre» es una figura vinculada a la palabra y a la espera profética (cf. Dan 7,13). «Hijo de Dios», en cambio, es el título que la comunidad da a Jesús, el cual de todos modos no duda en llamar a Dios con el nombre de Padre y, por lo tanto, llamarse a sí mismo su Hijo (cf. Jn 16,22-39).

El hecho es, y el texto de *Lumen gentium* lo pone bien de relieve, que la realeza de Jesús y el reino que se ha acercado por él y que está presente tumba los cánones tradicionales del poder. El reino de Dios, como ya cantó María de Nazaret en el magnificat (y en los textos que constituyen su inspiración) echa por tierra las reglas vigentes. En él los últimos son los primeros, los poderosos son humillados y los humildes exaltados; los hambrientos saciados y los ricos reenviados con las manos vacías. El sermón de la montaña es de algún modo el manifiesto del reino (cf. Mt 5-7). En él, el consuelo de las bienaventuranzas, que toca a los marginados y a los socialmente derrotados, se entrelaza con la llamada a interiorizar la relación con Dios más allá de las disposiciones formalistas de la ley. Regresa la llamada pronunciada por los profetas a una religiosidad enraizada en lo íntimo del corazón y no exhibida

con prácticas llamativas. La desconfianza, es más, el distanciamiento de las riquezas se entrelaza con la invitación a abandonarse en la Providencia, a mantenerse lejos de los juicios fáciles. Expresa bien los valores del reino la regla de oro: hacer a los demás lo que queríamos que nos hicieran. De manera más perfecta: amar a Dios y al prójimo como a sí mismo, hace del otro, del respeto, la promoción, la realización del otro, el fin de la propia vida.

El reino de Dios tiene reglas rigurosas. En la parábola del banquete nupcial, solo se puede acceder a él con el vestido apropiado (cf. Mt 22,1-14) y en la de las diez vírgenes hay conservar el aceite necesario para las lámparas (cf. Mt 25,1-13). Más en general, en la consumación escatológica del juicio hay que haber socorrido, alimentado, saciado y vestido a los más pequeños (cf. Mt 25,31-46). Sin olvidar que el reino se ha revelado precisamente a los humildes y a los más pequeños: «Te doy gracias, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, y se las has revelado a los pequeños. Sí, Padre, así te ha parecido bien. Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo más que el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11,25-27).

Se debe decir que las prioridades del reino chocan con deseos muy humanos, duros de pelar. En Mt 20,25-28 a Santiago y a Juan, hijos de Zebedeo, cuya madre ha pedido a Jesús que se sientan en su reino uno a su derecha y otro a su izquierda, les dice: «Sabéis que los jefes de los pueblos los tiranizan y que los grandes los oprimen. No será así entre vosotros: el que quiera ser grande entre vosotros, que sea vuestro servidor, y el que quiera ser primero entre vosotros, que sea vuestro esclavo. Igual que el Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir y a dar su vida en rescate por muchos». Esta visión de su misión y de su realeza vuelve a aparecer con fuerza en otras partes (cf. Mc 10,42-45; Lc 22,24-27). Pensemos en cuando se ciñe una toalla para lavar los pies de los discípulos antes de su pasión (cf. Jn 13,1-16).

Testimonio de que el reino de Dios y la realeza de Jesús son de otra naturaleza es también la respuesta que da a Pilato en el interrogatorio en el pretorio. Su reino no es de este mundo. Si fuera así habrían venido ejércitos a liberarlo (Jn 18,33-37). La realeza

de Jesús es más bien la del «Mesías sufriente», la del justo que viene a expiar los pecados del pueblo. El profeta Isaías anticipó la vivencia en los cuatro poemas que hablan de él. De esta figura se apropia Jesús, haciendo de ella el rasgo peculiar de su propia identidad mesiánica (cf. Mt 12,7-21).

La del siervo sufriente es una «realeza-servicio», un ser para los demás que obliga a los discípulos de Jesús a adoptar su modelo: «Os he dado ejemplo para que lo que yo he hecho con vosotros, vosotros también lo hagáis. En verdad, en verdad os digo: el criado no es más que su amo, ni el enviado es más que el que lo envía» (Jn 13,15-16).

Además, como dirá LG 36, «sirviendo a Cristo también en los demás» los hermanos se dirigen «al rey, cuyo servicio equivale a reinar». En resumen, ahí se manifiesta el poder de Dios, su hacer nuevas todas las cosas cuando el poder se hace servicio, atención hacia el otro, hacerse cargo de él, cuidarlo, según la norma de simpatía misericordiosa que también cambia las reglas de la proximidad, no ya étnica ni religiosa, sino dictada únicamente por la necesidad del otro que me es próximo, más próximo precisamente en la manifestación de su indigencia. La parábola del buen samaritano refleja este servicio (cf. Lc 10,25-37).

Falta todavía por mostrar otra manifestación de la realeza de Jesús y del reino de Dios. Se inscribe en su muerte y resurrección. Los Padres de la Iglesia, comentando Jn 19, leen la cruz como su trono real. Allí reina el Señor, atrayendo a todos hacia él. Paradójicamente, el mismo título colocado en el patíbulo lo llama «rey de los judíos». Pero lo que le declara Mesías y Señor es su resurrección de entre los muertos. Se aparecerá varias veces a los suyos mostrando sus llagas, signo indeleble de su identidad de Crucificado-Resucitado. Y el poder de Dios revelado en su resurrección tendrá su coronación en la efusión del Espíritu.

Por estos acontecimientos, la Iglesia tiene como misión anunciar el misterio del reino de Dios en él, el crucificado-resucitado, e instaurar en todos el reino de Cristo y de Dios. Constituye «el germen y el comienzo [...] en la tierra». Si bien hubo un tiempo en el que la Iglesia se identificó en el reino casi transformándose en una central de poder a la manera de los poderosos humanos, el Concilio toma ahora distancia de esta perspectiva

para subrayar más bien que la Iglesia solo constituye el germen y el comienzo del reino de Dios. Signo evidente de que el reino de Dios, aun estando cerca y presente, espera todavía su realización, que vendrá al final de los tiempos, cuando la Iglesia-esposa pueda reunirse con su Señor de manera definitiva. Mientras tanto, crece y obra para alcanzar lo que espera: la unión con su Señor en la gloria.

CONCLUSIÓN

El examen del resto de los números del primer capítulo y de los otros siete capítulos de la *Lumen gentium*, enfocan todo lo dicho hasta aquí. Por ejemplo, el número 6, la índole relacional de la Iglesia se muestra en las múltiples imágenes que la describen en el Nuevo Testamento. Entre ellas, el número 7 la ilustra como «cuerpo de Cristo». Por último, el número 8 insiste en la singularidad de la Iglesia, en su estatuto divino y humano al mismo tiempo, en analogía y a semejanza del Verbo hecho carne, su Salvador y Señor.

Los números examinados nos permiten sin embargo añadir algunos puntos firmes: el estado misterioso-sacramental de la Iglesia; su raíz trinitaria, la misión de anunciar el reino de Dios y de trabajar para su crecimiento. En todo esto surge la Iglesia como comunidad creyente que no está replegada en sí misma, sino abierta a toda la humanidad. Existe con ella y para ella. Lugar paradigmático, pero no exclusivo de la salvación, tiene precisamente la tarea de ponerla de manifiesto como llamada universal. Además, teniendo su origen en la relacionalidad uni-trina del Padre, el Hijo y el Espíritu, tiene el deber de recordar a todos que uno no vive ni se salva solo.

La seducción de la fe cristiana está precisamente en ser llamados como pueblo a participar en el misterio amoroso del Padre Hijo Espíritu. La razón de ser de la Iglesia constituye el dar a conocer el designio del Padre, el darse para nosotros del Hijo y el don vivificante del Espíritu. Instituida y enriquecida de este modo, la Iglesia incide hacia el Señor que vuelve. El cuadro descrito en los números iniciales de la *Lumen gentium* y por la cons-

titución en su conjunto, no es sin embargo algo definitivamente adquirido. Por apasionante o fascinante que sea la propuesta, queda la dificultad de traducirla en la vida concreta de las comunidades cristianas.

El posconcilio inmediato causó gran entusiasmo y también sentimientos contrarios. Era difícil dejar esquemas tranquilizadores y seguros y recorrer los nuevos caminos de la comunión y la misión. Los decenios siguientes trajeron consigo otros problemas, otras derivadas de tipo cultural, político o religioso. Incluso las Iglesias que habían crecido en el diálogo, la participación y la conciencia de sí mismas han tenido que medirse a nuevos desafíos. Un cierto fideísmo milenarista nos hizo creer que realmente habíamos ido hacia delante, apuntando más sobre los fenómenos de masas que sobre la vida de las pequeñas comunidades. Se ha pensado que el «movimiento» diera más garantías de éxito pastoral, olvidando que la Iglesia sucede en el lugar y ha de responder a las preguntas de lugar y tiempo.

Releer el Concilio ha de constituir por tanto un incentivo para conocer sobre todo, pero también para madurar un discernimiento sobre cómo dar testimonio de la naturaleza de la Iglesia, sobre cómo vivirla y mostrar su vida. Lo que ya supone hacer suya su misión.

Nuestro tiempo pide solidaridad y compasión, atención hacia el otro, misericordia, es decir, capacidad de ser tocados hasta en las vísceras, de hacer que nuestro corazón esté atento a quien está en la indigencia, en todos sus sentidos posibles. Vivamos los desafíos de una globalización que cargan con su peso el ambiente. A los sentimientos solidarios ha cedido el egoísmo del propio interés. Pandemias y guerras provocan por arriba y por abajo inseguridad, degradación, pobreza, hambre. Nos sentimos derrotados como personas humanas y como creyentes. ¡En realidad, no hemos construido ni una comunidad ni un mundo a la medida del reino de Dios!

Pero esta es nuestra tarea. «El Espíritu y la esposa dicen: “¡Ven!”. Y quien lo oiga, diga: “¡Ven!” [...]. “Sí, vengo pronto”. Amén. ¡Ven, Señor Jesús!» (Ap 22,20).

CUADERNO 16

LAS IMÁGENES DE LA IGLESIA
(LG 6-8)

MARIA GLORIA RIVA

I. EL REDIL DE CRISTO, SU REBAÑO
Y LA CIUDAD AMURALLADA

Una de las primeras imágenes que ofrece la constitución dogmática *Lumen gentium* de la santa Iglesia es la de redil que encuentra en Cristo su verdadero pastor y su puerta segura (cf. LG 6)

1. El rebaño y la ciudad de Dios
en la basílica de San Apolinar en Classe

Los testimonios más antiguos en el arte al respecto se encuentran sin duda en el arte musivo bizantino. Aquí, la Iglesia es comparada con la ciudad fortificada con torres, redil seguro para el rebaño de Dios, como cantan los textos del Apocalipsis.

En el importante puerto romano de Classe en Rávena, la basílica de San Apolinar representaba una joya de grandeza y fe. Avanzar hacia el ábside acunados por la belleza de las columnas en mármol griego, doce para cada lado haciendo un total de veinticuatro, preparaba al creyente a la visión de la escena de la transfiguración. El fulgor de la gloria de Cristo escondido en la cruz enjoyada del mosaico y las doce ovejas que rodean al obispo orante y mártir san Apolinar, fundador de la fe del pueblo de Rávena, educaban a los fieles (aún lo hacen) para entender que el banquete eucarístico permite primero entrar en la gran alianza de Moisés y luego en la de Cristo. Esas veinticuatro columnas, los doce apóstoles y las doce tribus de Israel, aseguraban la continuidad al rebaño de Cristo, presente en el puerto de Classe.

En una sola mirada, el creyente podía abrazar el ciborio con el altar, la gran puerta del cielo representada por la cruz enjorada sobre la cual se daba una de las primeras representaciones de Cristo en el rostro del Pantocrátor y, arriba, la Iglesia como lugar seguro de la salvación. En el arco triunfal, otras *doce ovejas* (seis en cada lado) salen solemnemente de las *ciudades amuralladas de Belén y de Jerusalén*. La ciudad de David, depositaria de las antiguas promesas, y la nueva Jerusalén, prenda segura del cumplimiento realizado por Cristo, acogen al rebaño de Dios, en el cual se puede identificar cada fiel.

Este testimonio que remonta al siglo VI continúa tranquilo en el tiempo hasta el siglo XII, donde se encuentra esa misma e inmutable iconografía en otra maravillosa obra musiva.

2. El rebaño y las ciudades de Dios en la basílica de San Clemente en Roma

Se trata de la cuenca absidal de la iglesia de San Clemente de Roma, donde la cruz es representada como la vid cósmica que abraza cielo y tierra. La gloria de la resurrección está asegurada por las hojas de acanto presentes en la base de la cruz y los roleos que cubren todo el ábside entre los cuales se perciben frutas, flora y fauna de todas las especies que significan la fecundidad de vida y virtud reservada a los creyentes en Cristo. Adornan la cruz doce palomas, símbolo de los doce apóstoles llenos del Espíritu Santo.

Dan testimonio de que los creyentes en Cristo se cuentan entre *el rebaño de los doce*, las doce ovejas reunidas alrededor de Cristo, el verdadero Cordero erguido e inmolado, que salen sosegadamente de las *dos ciudades enjoradas y amuralladas de Belén y Jerusalén*.

Acompañan las imágenes de las dos ciudades dos profetas, Isaías y Jeremías, como prueba de la autenticidad de sus profecías. Posterior confirmación de estos significados son las inscripciones latinas presentes en la obra musiva: en la vuelta del arco está el lema: «Gloria in excelsis Deo sedenti super thronum et in terra Pax hominibus bonae voluntatis» (Gloria al Dios altísimo que se sienta en el trono y paz a los hombres de buena

voluntad); mientras que en la inscripción que cierra por abajo la cuenca absidal se lee: «Comparamos la Iglesia de Cristo a esta vid, que la ley hace secar, pero que la cruz vivifica».

II. CRISTO, PASTOR Y PUERTA DE LAS OVEJAS

El redil de la Iglesia, como afirma la *Lumen gentium*, tiene una puerta, única y necesaria, Cristo. Por esta puerta se accede a la salvación, experimentada ya de modo imperfecto en este mundo y gozada plenamente en el otro. La imagen es sacada de Jn 10,7-9: «Añadió Jesús: “En verdad, en verdad os digo: *yo soy la puerta de las ovejas*. Todos los que han venido antes de mí son ladrones y bandidos; pero las ovejas no los escucharon. Yo soy la puerta: quien entre por mí se salvará y podrá entrar y salir, y encontrará pastos”».

1. El buen pastor de Gala Placidia

¿Qué mejor prueba de Cristo, pastor y puerta de salvación, que la contenida en un mausoleo, destinada a animar a los fieles a la vida sempiterna que Cristo nos mereció con su sacrificio redentor? Aunque no haya certezas absolutas sobre la identificación funcional del llamado mausoleo de Gala Placidia, por lo general se acepta que esta construcción era un mausoleo imperial adosado a la iglesia de la Santa Cruz mediante un pórtico demolido en 1602. Según la tradición, Gala Placidia, hija del emperador Teodosio, regente del imperio romano de Occidente, quiso construir el edificio para ella, su marido Constancio y su hijo Onofrio.

Encima de la entrada, una luneta musiva nos regala la imagen de Cristo imberbe y *buen pastor*. El ambiente romano y occidental de la representación es evidente porque el Cristo viste la toga *trábea* llevada por el rey o los sacerdotes romanos, por lo general purpúrea y de otros colores. Los colores oro y púrpura son asignados a Cristo, con los cuales se pone de manifiesto su

doble naturaleza, divina y humana, y su ser rey y sacerdote al mismo tiempo.

El sujeto, muy común en las catacumbas, quiere enseñar al rebaño a que reconozca la voz del verdadero pastor. Las ovejas, aunque están todas mirando a Cristo, están dispuestas según una estructura de quiasmo. Cristo, rotando su cuerpo, une las dos posiciones; querría salvar a una o a la otra, pero no puede; también Dios se para ante la libertad de las ovejas de aceptar o no su alianza.

Cristo se sienta en el centro porque es el camino por el que las ovejas entrarán y saldrán y encontrarán pastos (cf. Jn 10,9). El bastón y la vara del pastor divino, celebrados en el salmo 23, son una perfecta síntesis de la cruz que es salvación para las ovejas buenas y motivo de condenación para las malas. El bastón recto y más bien corto era el instrumento con el que el pastor guiaba al rebaño y espantaba al lobo; en cambio, la vara era muy larga y curva en la parte de arriba y era usada para atrapar a las ovejas que se alejaban volviéndolas a llevar por el recto camino.

Las gradas de roca sobre la que se sienta Cristo hacen referencia al *Migdal Eder*, la torre del rebaño (cf. Gen 35,21), el lugar donde vigila a sus ovejas el pastor de Israel. Los símbolos enumerados muestran a Cristo como el verdadero buen pastor prometido a los patriarcas y profetas. Son signos de su sacrificio redentor: se sienta encima de tres gradas, que hacen referencia a los tres días de pasión; a su lado, la cruz como báculo y los pies cruzados, como sucederá en el patíbulo. Su glorificación está en cambio significada en el oro de la cruz y en el nimbo circular, símbolo de eternidad.

Las ovejas de su derecha están frente a un monte a gradas similar al monte donde está sentado el pastor. Se alimentan de la alianza y el lugar hace referencia a los montes bíblicos: el Calvario, el Sinaí, el Moriá. En cambio, las otras ovejas están más lejos y, aunque miran hacia el pastor, están frente a un monte que tiene un edificio en la cima. Es interpretado por muchos como el sepulcro de Cristo mismo, pero podría hacer referencia a un ara pagana. En cualquier caso, estas ovejas, aunque sean llamadas por el Redentor, se demoran en su respuesta, quedándose ligadas a una perspectiva de muerte. En cambio, las ovejas de su derecha toman comida de la misma mano del buen pastor y, escuchando su voz, entran en los pastos fecundos del cielo.

2. «El Resucitado entra por la puerta cerrada» de Duccio da Buoninsegna

«Yo soy la puerta». Es el primer anuncio del buen pastor. Él es pastor, puerta y redil. Desde siempre, la puerta es un elemento importante en la arquitectura: ciudades, iglesias y casas encuentran en la puerta su billete de entrada, la señal de identidad. Así, Cristo es la puerta por la cual se entra en el redil de salvación de la Iglesia. El símbolo explicitado por el evangelio de Juan se refleja en el arte sobre todo en el episodio del Resucitado que entra en el cenáculo con las puertas cerradas.

Duccio da Buoninsegna muestra la primera Iglesia reunida en torno a su pastor resucitado precisamente delante de una *puerta cerrada*. En la primera puerta solo hay diez apóstoles, en la segunda esta el undécimo, Tomás, con Cristo que, entrando con las puertas cerradas, le muestra la llaga del costado. Esa misma llaga es otra sugerente puerta de salvación que ya san Agustín designaba como «puerta de la vida, de la que nacen los sacramentos y la Iglesia».

Sin embargo, la iconografía del Cristo «puerta» se relaciona en el arte con el pasaje del Apocalipsis donde Jesús, como divino comensal y esposo, llama a la puerta del alma (cf. Ap 3,20).

3. «El Cristo llama a la puerta»: William Hunt y Antonio Martinotti

Con un salto de varios siglos con respecto a Duccio encontramos a William Hunt que en su obra *La luz del mundo* (1853-1854) pinta a un *rey pastor* que, caminando con una luz, se queda esperando a que alguien le abra. Detrás de él se ven árboles desnudos, envueltos en el invierno sin remedio, pero allí por donde él pasa los árboles reverdecen y la vida florece. Lo demuestra la hiedra, símbolo de fidelidad y eternidad, que se encarama a la *puerta* justo delante de Jesús; lo demuestra el hinojo salvaje que anuncia el engaño al que ha sido llevado el diablo con la muerte en la cruz del Salvador. Al igual que los dulces y el hinojo, que se usaban para cambiar el sabor del vino menos bueno y engañar así al cliente, la humanidad del Señor ha en-

gañado a la antigua serpiente. Esta ha hincado sus dientes en la presa para matarla, pero como Cristo es vida, y la vida no puede morir, la muerte (la antigua serpiente, el diablo) es matada. Cristo mira pensativo mientras llama a la puerta, como presintiendo que nadie abriría, que su llamada no sería escuchada. La puerta a la que llama no tiene manilla exterior, solo se abre por dentro.

Otra imagen poderosa del *Cristo a la puerta* fue pintada por Antonio Martinotti, artista italiano fallecido en 1999. No se nos enseña nada del cuerpo del Salvador más que el rostro y la mano tras un impresionante escorzo de puerta. Tampoco esta tiene manilla, la mano de Cristo está en el postigo, como canta el Cantar de los Cantares (cf. Cant 5,4), y abre su Misterio a nuestro mundo, pardo de tierra como la puerta que nos separa. La mirada de Cristo revela melancolía y la espera sufriente hacia una humanidad que ya no sabe qué hacer de la salvación que él le trajo. Antonio Martinotti estuvo encerrado en un campo de concentración durante dos años: en los ojos de su *Cristo a la puerta* parecen desfilas todas las atrocidades vividas.

Entre la serena certeza de Duccio y la alusiva figura del Cristo rey y pastor en Hunt, el *Cristo a la puerta* de Martinotti nos habla de una humanidad que ha perdido la esperanza en un «más allá». Aquí se tiene la impresión de que esa puerta se tiene que quedar así, entornada al infinito, si nuestra libertad no la abre del todo para dejarse abrazar por el Redentor. Sin embargo, sobre la cabeza de Cristo hay un triángulo azul turquesa. Es el cielo abrazado por los mártires, los confesores de la fe; es un cielo que se abre también al hombre contemporáneo que, pardo de tierra, mendiga tras la puerta la belleza de semejante mirada.

III. LA RAÍZ Y LA VIÑA

La segunda concatenación de imágenes simbólicas ofrecida por LG 6 concierne al tema del campo y la viña. Ya en el derecho veterotestamentario era fundamental la figura del *go'el*, es decir, del redentor, de aquel que tiene poder de rescatar (el pariente próximo a quien incumbe el deber de asegurar una descendencia). Conectado con esto está el tema de la propiedad particular, en he-

breo la *segullàh*, es decir, ese tesoro familiar, esa finca valiosa que cada judío tenía que proteger de cualquier abuso. Israel es la *segullàh* de Dios, su propiedad particular. Quien cree en Cristo entra por pleno derecho en esta finca divina por medio de la fe.

1. La raíz de David en el *Códex Vyssegradensis*

Una miniatura peculiar de las más antiguas que existen sella el tema de la puerta con el de la *santa raíz de David* de la que nace el Salvador. Se trata del *incipit* del evangelio según Mateo contenido en el *Códex Vyssegradensis*, un manuscrito bohemio de 1086 creado quizá en el *scriptorium* del monasterio de San Emerano de Ratisbona. En el compartimiento superior de la miniatura, un hombre coronado, vestido a la manera carolingia, tiene en la mano derecha un bastón florido y en la mano izquierda una cruz; está delante de la puerta de un edificio. Una inscripción reza: «Clausam rex portam penetrat. Que respicit ortum» (El rey pasó por la puerta cerrada, la que mira a Oriente). Hace referencia al profeta Ezequiel y sus visiones, en particular a la visión de la puerta del templo que mira a Oriente: una puerta cerrada, donde solo pasa el Señor, en alusión a la virginidad de María (cf. Ez 11,1; 44,1-2). El rey carolingio (no faltan interpretaciones histórico-políticas que lo identifican con el rey bohemio) es, por tanto, Jesé, inmortalizado en el acto de superar un arbolito que despunta debajo de sus pies. Otra inscripción informa: «Virgula de Iesse p[ro]cedit splendida flore» (La raíz de Jesé está destinada a producir espléndido florecimiento). Sobre las ramas del árbol, siete palomas aureoladas relatan los dones maravillosos del Espíritu que serán adjudicados al vástago de Jesé (Cristo). Una cartela sujetada por el profeta Isaías y por Cristo confirma la interpretación de la miniatura: «Et egredietur virga de radice Iesse et flos de radice eius ascendet, et requiescet super eum spiritus Domini spiritus sapientiae et intellectus spiritus consilii et fortitudinis spiritus scientiae et pietatis» (Pero brotará un renuevo del tronco de Jesé, y de su raíz florecerá un vástago. Sobre él se posará el espíritu del Señor: espíritu de sabiduría y entendimiento, espíritu de consejo y fortaleza, espíritu de ciencia y temor del Señor) (Is 11,1-2).

2. El árbol de Jesé y la cruz de Pacino di Buonaguida

En 1305, el artista de la escuela giottesca Pacino di Buonaguida recibe el encargo de las clarisas de Monticelli de Florencia de una tabla en cúspide que represente una fusión entre la historia de la cruz y el antiquísimo tema del árbol de la vida. Es un motivo típicamente franciscano y se inspira en las meditaciones del *Lignum vitae* de san Buenaventura.

De este encargo nace una obra poderosa: *una cruz, un árbol de vida*, con 12 ramas y 47 medallones que narran todo el evangelio y culminan en la cúspide con la ciudad amurallada del paraíso. La primera rama habla de la encarnación de Cristo, mientras la duodécima habla de la Iglesia representada por la Virgen María, los apóstoles y los ángeles y, por supuesto, Cristo sentado a la derecha del Padre. Las demás ramas desarrollan los evangelios de la infancia, el bautismo, la vida pública de Jesús con sus milagros, los acontecimientos que preceden a la pasión hasta la última cena, la traición de Judas y la entrega del Redentor, la traición de Pedro y el proceso de condena de Cristo, la subida al Calvario y la agonía, el Señor crucificado, muerto y sepultado, el descenso a los infiernos y la aparición del Resucitado a los apóstoles, la ascensión de Cristo y Pentecostés, la resurrección de los muertos y el juicio universal.

Por encima de las ramas del árbol-cruz, en la cúspide, se contempla la gran escena de la Iglesia triunfante: mártires y santos son testigos de la vida resucitada y, por lo tanto, están sentados en sus escaños para juzgar al mundo bajo la mirada de Cristo y de la Virgen María.

3. Los iconos del *Cristo vid*

La iconografía más antigua del *Cristo vid verdadera* remonta al siglo xv cuando iconógrafos bizantinos, huidos de Constantinopla tras su conquista por los turcos, se refugiaron en la isla de Creta y en el monte Athos. De la meditación del texto de Juan: «Yo soy la vid, vosotros los sarmientos» (Jn 15,1-8) nació el icono que representaba una vid de cuyo tronco salen dos grandes ramas,

símbolo de las dos naturalezas de Cristo, que está en el centro bendiciendo. De las ramas salen doce roleos (seis de cada lado) entre los cuales aparecen los doce apóstoles, imagen de la Iglesia.

4. Los iconos de Víctor en el museo de Venecia

En el museo de iconos de Venecia se pueden admirar dos ejemplares, obras del mismo iconógrafo, que remontan a 1674 y representan dos variantes del mismo tema. El primero calca en todo y para todo el modelo bizantino, pero pone el énfasis en el misterio de la Trinidad; añade en efecto en la parte superior del icono a Dios Padre y al Espíritu Santo colocados justo encima del Cristo bendicente. En cambio, el segundo es más mariano, relee el misterio de la Iglesia a través del dogma de la encarnación. María está en efecto colocada en el centro de la santa vida con el Salvador de su brazo.

5. El *Cristo vid* de la Capilla Suardi, fresco de Lorenzo Lotto

Parece que el tema de la unidad entre Cristo y los suyos brota de una reflexión de la Iglesia en tiempos de persecución. Ocurre en el siglo xv con la invasión otomana en Constantinopla y de modo análogo en el pueblo de Trescore de Bérgamo tras los acontecimientos provocados por Lutero y la Reforma.

En los años 1523-1524, tras una imprevista helada en pleno verano, epidemias, inundaciones y temporales habían destruido Bérgamo y daban crédito a las voces —muy extendidas en la época— que predecían un nuevo diluvio purificador. Estas calamidades parecían para muchos la señal de otras tempestades mucho peores que se abatían sobre la Iglesia. Por este motivo, un gentilhomme bergamasco, Giovan Battista Suardi, decidió encargar a Lorenzo Lotto pintar al fresco el oratorio de su casa de campo en Trescore (localidad situada a pocos kilómetros de Bérgamo). Para Suardi, los desastres pronosticados de los astrólogos no debían ser atribuidos a la decadencia del clero y a la relajación de

las costumbres, sino más bien al cada vez más amplio apoyo que encontraban las herejías luteranas ya condenadas por el papa.

Giovan Battista Suardi y Lorenzo Lotto eran amigos y se intercambiaron continuas opiniones sobre cómo pintar la capilla familiar. Nació así una prestigiosa reedición del *Cristo vid* que encuentra inequívocamente su fuente de inspiración en el texto de Juan: «Ego sum vitis vos palmites (Yo soy la vid, vosotros los sarmientos)» (Jn 15,5). En la inscripción colocada en la pared izquierda del edificio, con la que se tropezaban todos los que entraban en la capilla, antes de las reconstrucciones del siglo XIX. Esa misma pared hospeda a un Cristo majestuoso, el *erchòmenos*, el viniente, que avanza victorioso mirando directamente a la cara del fiel. De sus dedos parten diversos roleos dentro de los cuales se encuentran santos, santas y doctores de la Iglesia. En los clipeos de las dos extremidades vemos a san Jerónimo y san Ambrosio concentrados en la caza de algunos herejes que intentan saquear la Iglesia. Los sarmientos de la vid se extienden hasta el techo, sostenidos por una falsa parra, poblada por querubines que sujetan cartelas con citas bíblicas.

Como todo altar donde se celebra exige una piedra sacral con las reliquias de los mártires, Lotto, de acuerdo con Suardi, comprueba la verdad de la abundancia de fruto y de cosecha para quien sigue a Cristo con el ejemplo de la vida de los santos. Detrás del Cristo-vid se desarrolla la historia de santa Bárbara y de su martirio, narrada en la más absoluta cotidianeidad que asegura al fiel la posibilidad de la imitación de Cristo hasta el supremo don de sí mismo. En las otras paredes se narra la vida de santa Brígida de Irlanda, profundamente ligada a la vida rural también en sus milagros y, por lo tanto, ejemplar para el lugar donde está la capilla.

6. La sombra del divino agricultor de Joos van Cleve

En el arte transalpino tuvo éxito durante siglos una iconografía peculiar de san José agricultor. San José recoge toda la gloriosa herencia del Antiguo Testamento y se convierte en el gran patriarca del Nuevo al acoger la divina maternidad de María, mereciéndose el título de patrono de la Iglesia universal. Aunque

el título se dio en 1870 con el decreto *Quemadmodum Deus* del papa Pío IX, el arte no había dejado de registrar el papel de José como custodio de la Iglesia, presente *in nuce* en la Virgen María y en su Hijo divino.

Una hermosa sagrada familia firmada por Joos van Cleve, pintor flamenco presente en Aversa en los primeros decenios del siglo XVI, representa con influencias de Leonardo da Vinci a san José con las vestimentas de un jardinero y ensombrece el del *divino agricultor* que es Dios Padre. José lleva un sombrero de paja de labrador y lee atentamente un libro con la ayuda de unas gafas. Su actitud es la del docto conocedor de las Escrituras que, dejando atrás el trabajo de la granja, se asoma a la ventana de la casa de Nazaret sorprendiendo a María en el momento que está amamantando a Jesús. No se nos da la posibilidad de ver nada del libro de José, por lo que la lectura lo está instruyendo sobre el misterio de su esposa y del hijo Jesús: algunos símbolos revelan la naturaleza y el destino de ese niño. Se ve sobre todo un frasco de vino. No una botella ni un cáliz, sino un frasco semejante al que aparece en las crucifixiones en las manos de ángeles destinado a recoger la sangre de Cristo. El niño Cristo es la vid verdadera, que dispensará la verdadera sangre de la uva, es decir, su propia sangre, bebida de salvación eterna. En el antepecho se divisa además una naranja cortada, signo del fruto prohibido, cortado y comido por los primeros padres y que causó muerte y dolor en el mundo. El cuchillo que hirió en un tiempo a Adán herirá ahora a Cristo, el nuevo Adán, pero de esa herida brotará una fuente de salvación de la que nacerá la Iglesia.

Jesús no parece ser consciente del destino de cruz que le espera, está feliz mirándonos a todos nosotros y agarrando el seno purísimo de la Virgen Madre. Este gesto, aun siendo común en los niños de pecho, esconde una enseñanza: el seno en la Biblia hace referencia a las tablas de la ley que alimentan al creyente con leche espiritual. El mismo Mesías se alimentará de leche y miel hasta que no aprenda la dureza de la vida. La madre, sin embargo, presagia el dolor del hijo y baja los ojos admirando casi distraídamente una pequeña flor de aguileña. Plantas de aguileña a aparecen también pintadas sobre la tela que está detrás del trono de la madre. La aguileña, con la gama de colores que van del rojo

oscuro al morado, es símbolo de la pasión. Si se mira bien, san José tiene el hábito del monje campesino (fecundo y virgen como María) que, en la pausa de mediodía (la hora de la crucifixión) deja temporalmente el trabajo para dedicarse a la oración, como hará la Iglesia a lo largo de los siglos.

IV. EL EDIFICIO Y LA JERUSALÉN CELESTIAL

1. La Iglesia, arquitectura divina

Sería imposible en estas pocas páginas recorrer cómo la arquitectura ha extraído inspiración de las muchas imágenes bíblicas de la Iglesia para organizar el espacio y hacer que sea un reflejo de la Jerusalén celestial. Nos contentamos con comparar, a modo de ejemplo, dos arquitecturas: una románica y otra moderna.

La arquitectura bizantina, típica del entorno de Rávena, narra la austeridad de un edificio exterior que en su interior oculta (y revela al mismo tiempo) al fiel las verdades de la fe, mientras que la arquitectura románica se desarrolla en el choque con los pueblos bárbaros y, por lo tanto, expresa con mayor evidencia la *fortitudo* del reino de Dios capaz de derrotar al enemigo.

2. La geometría mística de San Miniato al Monte

Ejemplo eficaz es la basílica de San Miniato al Monte, obra maestra de la arquitectura románica florentina (1013). Las formas cuadradas sólidas y potentes de su arquitectura expresan el orgullo de una fe que ha triunfado sobre el perseguidor; así, el juego de los opuestos (el blanco y el negro, como la bandera de Siena), habla de la capacidad del hombre, iluminado por Dios, de vencer las tinieblas con la luz de la gracia.

La fachada de San Miniato, si bien delata su conexión con los templos paganos (se nota en el primer estrato constituido por arcos que sustentan un pórtico), presenta continuas referencias a

la victoria de Cristo sobre el mal y la muerte como son: la bicromía de mármol blanco y mármol verde serpentino de Prato; las figuras geométricas del círculo y del cuadrado; la simbología de la cruz y la numérica del cuatro, el ocho y el tres.

La parte central del segundo nivel de la fachada está caracterizada por una ideal logia tetrástila sustentada por cuatro pilares que la dividen en tres partes. El recurso crea un diálogo inmediato con el interior de la basílica que se preanuncia organizado en tres naves (como en las basílicas romanas). En el mundo cristiano, el número tres hace referencia a Dios y al misterio de la Trinidad, mientras que el número cuatro o la figura geométrica del cuadrado simboliza la dimensión humana y la violencia (las cuatro coordenadas terrestres, verbos y expresiones como descuartizar, cuartear, etc.). En las basílicas románicas, el cuadrado circunscribe el círculo, símbolo de eternidad, mientras que el círculo contiene a su vez la cruz que es signo de la pasión del Salvador y, al mismo tiempo, revelación de su gloria. Esta simbología tenía la función de narrar el kerigma: el mal y la muerte (cuadrado) no pueden quebrantar la vida que es Cristo (círculo) que se manifestó mediante el poder de su cruz.

Por lo tanto, la iglesia es *el edificio que educa* a este poderoso camino de salvación inaugurado por Cristo y seguido por los testigos de la fe, los mártires como san Miniato. La continuidad entre el exterior y el interior está asegurada por los mismos símbolos, enriquecidos por la figura del rombo, figura geométrica formada por dos triángulos isósceles (otro símbolo trinitario). Dentro de la basílica, la bicromía de mármol blanco y verde serpentino rodea y hace resaltar el gran mosaico con la imagen de Cristo Pantocrátor.

3. El misterio ofrecido a todos en la Sagrada Familia de Antonio Gaudí

Con un salto de ocho siglos, el arquitecto Antonio Gaudí inicia en 1882 la edificación de la Sagrada Familia, un imponente *templo expiatorio* destinado a una nueva área urbana periférica de Barcelona. Presintiendo el creciente abandono de la fe, Gaudí

proyecta su obra presentando los misterios de la fe, en este caso, los misterios del rosario en el exterior, mientras que el espacio arquitectónico interior se inspiraba totalmente en la naturaleza. Las columnas de la basílica hacen referencia a los troncos de los árboles de un bosque (un tema muy querido por el artista) sobre cuyos capiteles hay unos medallones luminosos que representan a los apóstoles, protagonistas de la nueva creación inaugurada por Cristo. Los transeúntes, distraídos o quizá ignorantes en temas de fe, son así educados al misterio a través de algunas inscripciones que recorren lo largo de las agujas de la iglesia en lo relativo a las partes fundamentales de la liturgia de la misa: *Gloria in excelsis Deo*; *Sanctus*; *Hosanna...*, y a través de las escenas de la vida de Cristo y de su madre la Virgen que decoran las fachadas del edificio.

Aunque no pudo ser completado por el artista a causa de su trágica muerte, gracias al minucioso proyecto dejado, el conjunto arquitectónico sigue siendo edificado hoy en la fidelidad a la inspiración inicial, convirtiéndose de este modo en expresión viviente (como fue para muchas catedrales medievales) de la Iglesia *semper reformanda*, pero fiel al mismo tiempo al proyecto original.

V. LA IGLESIA JERUSALÉN FICTA

La Jerusalén celestial está en la base de muchísimas más obras de arte que muestran un feliz y sabio entramado entre expresiones artísticas, verdades de fe y exigencias de la liturgia.

1. *El Políptico del Cordero místico* y las joyas de la Jerusalén celestial

En el Flandes del siglo xv, los hermanos Hubert y Jan van Eyck, inspirándose en el 1 de noviembre, fiesta de todos los santos, realizan para la catedral de San Bavón de Gante una grandiosa obra conocida como el *Políptico del Cordero místico* (1420-1432). Los tonos oscuros y opacos del políptico cerrado muestran a los fieles la dramática condición del «aún no» de la fe, pero cuando se abren las hojas, de improvisto se revela

la promesa cierta del «ya». En efecto, el políptico desvela en su apertura un centelleo de formas y colores capaces de narrar la belleza de la *Jerusalén del cielo*. Un estudio profundo ha revelado que los colores utilizados y su disposición provocan al mirar el mismo efecto cromático de las piedras preciosas con las que está edificada la ciudad celestial según el Apocalipsis.

El registro superior del interior del políptico muestra a unos ángeles músicos, a la Virgen María y a san Juan Bautista sentados en tronos y adorando a Dios Padre que, como pide la tradición medieval, tiene el rostro de Cristo («Quien me ve, ve al Padre» [cf. Jn 12,45]). Solo Adán y Eva quedan envueltos en la oscuridad de los tonos marrones usados para el políptico cerrado, como para recordar la culpa original por la que se inició la historia de la salvación.

En el registro inferior, el cortejo de santos y beatos se dirige en procesión hacia la Santísima Trinidad dentro de un paisaje extraordinario que retrata la ciudad de Gante con sus iglesias y catedrales. En el panel central del registro inferior, se encuentran el Espíritu Santo y el Cordero de pie e inmolado, emblema que da nombre al políptico. Este cortejo procesional está constituido por ocho grupos: en los paneles de la izquierda, los jueces justos y los jinetes de Cristo; en el panel central, en el sentido de las agujas del reloj: profetas y patriarcas; confesores de la fe; vírgenes y religiosas; los apóstoles y los mártires; en los paneles de la derecha, ermitaños y peregrinos. Ocho grupos que representan a todos los que han llevado a cabo en su vida las ocho bienaventuranzas.

El Cordero, de pie sobre el altar, está rodeado por ángeles que llevan los símbolos de la pasión y otros que esparcen incienso. En la liturgia aparece así de modo claro la fuente de la Iglesia, lugar donde la Iglesia militante y la Iglesia triunfante se encuentran y se compenetran.

2. **El Cenáculo de Leonardo da Vinci,** ***Jerusalén ficta***

Otra *Jerusalén ficta*, pero íntimamente ligada a la vida cotidiana de los fieles, específicamente la de los monjes dominicos,

es la *Última Cena* de Leonardo da Vinci. El fraile del siglo xvi que entraba en el refectorio del conjunto de Santa María de las Gracias de Milán se encontraba observando una amplia sala semejante en todo a la que se encontraba, pero en un piso superior, según el dictado evangélico. El piso superior en el que se desarrolló la última cena denota no solo el gran valor del lugar (solo los más acomodados poseían una casa de dos plantas), pero también el carácter místico de esa comida. De este modo, el cenáculo de Leonardo da Vinci hace visible que en la sala de la última cena se puede ver reflejado el banquete celestial prometido por Cristo en la *Jerusalén futura*.

La habitación pintada por Leonardo es, en efecto, una gran sala adornada con tapices multicolores que esconden cuatro aperturas para cada lado. Al fondo, tres amplias fuentes de luz —una puerta detrás de Jesús y dos ventanas detrás del grupo de los apóstoles— dejan entrever un cielo limpio y azul. El techo artesonado está subdividido en 36 recuadros. Es evidente el juego de números con su simbolismo: vemos continuamente los números tres, cuatro y doce. Tres son las aperturas del fondo, cuatro las puertas laterales, es decir, $3 \times 4 = 12$; pero también doce aperturas reales: tres ventanas + 8 puertas laterales + 1 gran apertura ideal delante de la mesa = 12. El número tres aparece también cuatro veces en el rítmico movimiento de los apóstoles y la figura de Jesús tiene también estructura piramidal. El tres alude claramente al misterio de la Trinidad, mientras el número cuatro (los puntos cardinales, los elementos cósmicos: aire, agua, tierra y fuego) es el número del hombre. El techo con el juego de recuadros repetido treinta y seis veces, es decir, 12×3 , cierra sobre el cenáculo mostrándolo claramente como el lugar de la revelación del misterio de Dios y del hombre, una revelación que sucede en el contexto de un banquete.

Esta sala con los tapices de flores multicolores (en número de ocho, evocando por ello el octavo día) es por tanto el *hortus conclusus*, el jardín del Edén que, cerrado un tiempo, abre ahora sus puertas al hombre inmerso en las tinieblas de la historia. La multiplicación de panes y vasos en la mesa, las distintas frutas simbólicas, dan a conocer la realización del banquete escatológico anunciado por los profetas y ofrecido a todos los pueblos,

un banquete que es también el viático dado aquí y ahora y que acompaña al hombre de cada tiempo hacia la salvación.

VI. LA IGLESIA, CUERPO MÍSTICO DE CRISTO

El número 7 de *Lumen gentium* introduce la feliz intuición paulina de la Iglesia como cuerpo místico del Señor. Al igual que Cristo es camino al Padre, la Iglesia es camino a Cristo. La Iglesia es el lugar privilegiado donde el hombre encuentra al Señor Jesús; en la Iglesia se recibe el don del Espíritu que reza incesantemente en el corazón de los creyentes, intercediendo por ellos según el designio de Dios.

1. La *Disputa del Sacramento* de Rafael

La concreción del cuerpo que es la Iglesia, experimentada por el creyente, se refleja de forma espectacular en el fresco de la llamada *Disputa del Sacramento*. Debió de ser emocionante para los contemporáneos de Rafael el impacto con la grandiosidad de la pintura. Las figuras de tamaño natural ocupan la mayor parte del campo visual de la sala involucrando al observador en la «disputa» y en la contemplación suscitada por el misterio de la fe. Un efecto similar al que, mucho más tarde, hizo posible el cine. La orquestación de las figuras fue definida como un *paisaje de hombres* (S. ORTOLANI, *Raffaello*, Bérgamo 1942), pero podría llamarse mejor «arquitectura de hombres».

Raffaello Sanzio llegó a Roma en 1508 a la edad de 25 años. Hicieron su fortuna su belleza física y la amabilidad de su carácter junto con su amistad y parentesco con Bramante; en poco tiempo se convirtió en el primer pintor de Roma, capaz de ensombrecer incluso la fama de Miguel Ángel Buonarroti. El fresco de la *Disputa* está situado hoy en la Estancia del Sello (1508-1511), nombre asignado más tarde al lugar, cuando la sala hospedó el aula del tribunal eclesiástico. Cuando la pintó Rafael debía servir como biblioteca privada de Julio II. Las representa-

ciones de esta sala quieren demostrar la continuidad entre pensamiento antiguo y pensamiento cristiano mediante las alegorías de lo «bello» (el Parnaso), el «bien» (las virtudes) y lo «verdadero». El fresco ilustra la concurrencia hacia lo verdadero obrada por la teología. Para la realización de este fresco, Rafael hizo una considerable cantidad de diseños preparatorios (40 han llegado a nuestros días, pero tenían que ser muchos más), justificados probablemente por el hecho de que el pintor de Urbino no estaba familiarizado con el trabajo a gran escala.

Del ostensorio divergen círculos cada vez más amplios: el círculo dorado alrededor de la paloma, la aureola de rayos del Cristo, la corona de querubines sobre los que se apoya el Padre y, finalmente, el arco que encierra el propio fresco. La bóveda celeste con sus láminas doradas es semejante al ábside de una iglesia. En la parte inferior, figuras del Nuevo y del Antiguo Testamento ocupan toda la extensión del espacio del fresco en una grandiosa sencillez arquitectónica. En primer plano, una balaustrada, a la izquierda, compensa una construcción similar a la derecha, introducida para ocultar la presencia del marco de una puerta real que rompe la regularidad de la composición. Toda la escena está encerrada dentro de una estructura arquitectónica que confiere unidad y armonía a toda la composición y sugiere la idea de una bóveda majestuosa que lleva al presbiterio. El suelo visto en perspectiva según las leyes normales de la visión conduce al misterio de la eucaristía: no se trata de una aparición o de un milagro: la revelación es perfectamente lógica, y la razón y la teología solo pueden confirmarla.

La imagen de este espacio universal está construida y equilibrada como una arquitectura bramantina (G. C. ARGAN, *Storia dell'arte italiana*, Florencia 1968); la verdadera Iglesia para Rafael está compuesta por miembros vivos y no hay diferencia entre Iglesia como institución e iglesia como realidad material. Los tres ambientes del fresco diseñan sus límites: *abajo, la Iglesia militante; en el centro, la Iglesia triunfante* alrededor de Cristo, María y san Juan Bautista; en la bóveda, el Padre entre ángeles y querubines.

Sorprende el hecho de que en el dibujo más antiguo el altar y el santísimo Sacramento no aparecen en absoluto. Probablemente, al trabajar en los personajes del área inferior e inspirarse en

modelos leonardescos, Rafael se dio cuenta de la ausencia de un punto focal en esa zona. La inserción del altar con el ostensorio supuso una brillante solución que, resolviendo un problema formal, dio una mayor coherencia al contenido religioso.

Precisamente esta dinámica en la realización de la composición del fresco parece mostrar la estrecha unidad entre el cuerpo de Cristo y la Iglesia. La Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia: el vínculo inseparable entre Cristo y la Iglesia es el santísimo Sacramento, lugar donde la unidad entre la cabeza y el cuerpo es significada y producida.

Entre los expertos se ha discutido si esta escena de Rafael representaba verdaderamente una disputa, como la definió Vasari, o más bien el triunfo de la eucaristía como señalan teólogos y doctores acogiendo la evidencia de todo lo teorizado en sus sutiles tratados. Es cierto que aquí se defiende la «evidencia» de la presencia real de Cristo en el misterio del altar: lo confirman las líneas de perspectiva del suelo que —como ya se ha afirmado— conducen «naturalmente» la mirada a la eucaristía, misterio que la razón solo puede comprender y explicar a través de la fe y la adhesión a la Palabra de Cristo. Rezar en el seno de la Iglesia llegando a su rica tradición (que está bien representada en el fresco a través de los padres y doctores) lleva a alcanzar toda la verdad. La verdad a su vez empuja al creyente a intensificar la oración por la unidad de la Iglesia, cuyas divisiones hacen que el anuncio del Evangelio sea menos eficaz.

Al catalogar entre los personajes de la Iglesia militante a los grandes maestros y teólogos, Rafael fusiona sabiamente en una única Iglesia a los santos del pasado con sus contemporáneos. Por ejemplo, a la izquierda aparecen artistas como Bramante (en la persona que se apoya en la balaustrada), Fra Angelico (con el hábito dominico). El hermoso joven rubio, que con gesto sencillo señala la verdad indiscutible del misterio eucarístico podría ser el retrato de Francesco Maria della Rovere, heredero del ducado de Urbino. Hacia el altar, sentado en una cátedra de mármol, encontramos a Julio II en los hábitos de Gregorio Magno (sin barba) junto al que se sienta san Jerónimo. En cambio, a la derecha, identificados en la base de las inscripciones de las aureolas, encontramos de izquierda a derecha a: san Ambrosio,

san Agustín (sentados), santo Tomás de Aquino, el papa Inocencio III, san Buenaventura, el papa Sixto IV concentrado en la lectura, y Dante Alighieri. Detrás de Dante se ve, medio escondida en su capucha, la que podría ser la cabeza de Savonarola hacia quien Julio II mostraba una abierta simpatía. Con esta fusión entre santos de «ayer» y sus contemporáneos, el artista subraya la continuidad entre los grandes del pasado y los santos del presente. Todos son parte de la única Iglesia de Cristo. La fe en la comunión de los santos debe producir la conciencia de la importancia de la oración recíproca. Ya el apóstol Santiago afirmaba: «Rezad unos por otros para que os salvéis» (Sant 5,16). No son solo santos los ya canonizados por la Iglesia, sino que hay una Iglesia santa en camino, peregrina en la tierra, que se alimenta de la oración recíproca para llegar a la plena madurez de Cristo.

2. El *Gólgota* de Jasna Góra, de Jerzy Duda-Gracz

En el denso marco de historia y fe del santuario de la Virgen de Jasna Góra, en Polonia, se puede observar una de las más bellas versiones del viacrucis a la luz de la atribulada historia del siglo xx. El artista, Jerzy Duda-Gracz, nacido en Częstochowa en 1941 y muerto en Łagów en 2004, decidió realizar y dar un viacrucis de tamaño natural al santuario polaco tras su conversión, madurada durante la primera visita de Juan Pablo II a Polonia (1979). La aguda mirada del artista, pero sobre todo del fiel, pinta la Iglesia como *Cuerpo de Cristo* en dos estaciones.

En la XV estación, *dedicada a la resurrección*, Cristo vivo sube a su Padre y nuestro Padre, Dios suyo y nuestro, en el alegre movimiento de la tela de la sábana santa. El triunfo de Cristo sobre la muerte se perfila frente a la multitud inmensa que llena la plaza del santuario de Częstochowa. Es la Iglesia de hombres, la catedral del pueblo de Dios. El mismo cuerpo de Cristo está constituido por el *cuerpo que es la Iglesia*. La resurrección de Cristo no es un asunto personal, un destino privilegiado del Hijo de Dios, sino gracia participada con el hombre, con cada hombre que entra en el cuerpo santo de la Iglesia. El vestido de Cristo reluce de gracia como el vestido de los mártires de todos los tiempos. En la ma-

yor parte de las estaciones de este viacrucis, Cristo no tiene pies: nosotros somos sus pies. Nosotros, que caminamos aquí y ahora, en nuestro viacrucis personal, marcado por el testimonio de quien nos ha precedido y por la gracia de nuestro Redentor.

En la XVIII estación, *Cristo subiendo al cielo*, es tan impalpable en su transparencia hasta el punto de desaparecer. Del santuario se vislumbra muy bien la ventana donde está representada la Virgen de Czestochowa, situada sobre la explanada donde celebró Juan Pablo II durante su visita y donde sucedió la conversión del propio artista. La muchedumbre inmensa parece la visión apocalíptica de los ciento cuarenta y cuatro mil llamados a la salvación. Su meta es Cristo que destaca sobre ellos sin que ninguno se dé cuenta. La meta ya está aquí, está presente entre nosotros, pero no la vemos, nuestros ojos están como ofuscados por el dolor, la tibieza del relativismo que hace incierto el camino. Y, en efecto, parece imposible avanzar con tan terrible presión. En su subida, Cristo cierra los ojos: por un lado, nos niega la mirada para que cada miembro de la Iglesia pueda recordar la palabra que dijeron los ángeles a los apóstoles el día de la ascensión: «Galileos, ¿qué hacéis ahí plantados mirando al cielo?» (Hch 1,11) ¡La tarea de la fe está aquí, en la tierra!; por otro lado, Jesús tiene los ojos cerrados para no ver el mal que causaría de nuevo una dramática e incurable separación de los hombres de su Padre. Cierra los ojos porque, si es verdad que quien le ve, ve al Padre, también lo es que lo que él ve, también lo ve el Padre. El Padre ve el mundo transfigurado por el ofrecimiento de Cristo, por su victoria sobre el pecado y la muerte y por la victoria de tantos, santos y mártires, que con él hacen que el cielo de este mundo sea más luminoso. También aquí, como en la XV estación, el vestido iridiscente del Resucitado se funde y se identifica con la muchedumbre de fieles que atestan la plaza de la basílica.

3. El maestro de Westfalia y la Pentecostés eucarística

Es el Espíritu Santo el que obra la transformación de los apóstoles tras el acontecimiento de la Pascua y de nuevo es el Espíritu quien mueve a la Iglesia peregrina en el tiempo y que,

a pesar de las luchas y divisiones provocadas por el pecado, la mantiene unida en la diversidad de carismas y dones.

Una particular Pentecostés representa este misterio a través del pincel de un anónimo miniaturista, conocido como el maestro de Westfalia. El fuego no está directamente representado, pero «reina» en la ropa de los apóstoles y en el manto de María. Son enfocados los rayos que parten del centro de la mesa donde planea el Espíritu Santo teniendo en el pico el santísimo Sacramento. Este artista consigue expresar la profunda unión entre el cenáculo de la última cena y el cenáculo de Pentecostés: la Iglesia está reunida por un cuerpo divino donde arde el Espíritu. Raíz y savia de esta verdad son los apóstoles que este artista muestra estrechamente unidos también en sus posturas y en sus miradas, convergiendo todas hacia un centro. Ellos fueron los primeros destinatarios de los dones que edifican la Iglesia (cf. LG 8).

Ese fuego de caridad que Cristo vino a traer con su pasión se realiza aquí, en esta mesa: la fuerza del alimento ofrecido por Jesús en su cuerpo puede incendiar al mundo entero de su amor.

VII. LA IGLESIA ESPOSA

El fascinante tema de la «Iglesia esposa» cierra el cometido, la exposición de las imágenes de la Iglesia contenidas en los números 6-8 de LG.

1. Una Pentecostés en femenino de Jean Restout

Con una felicísima intuición, Juan Pablo II, en su carta a las mujeres, *Mulieris dignitatem*, llama a la eucaristía el sacramento del esposo y la esposa. Junto con la dimensión petrina o del magisterio de la Iglesia, se asomó ya de manera sorprendente en una tela de Jean Restout la dimensión femenina o mariana, puesta tanto de manifiesto en la actualidad. El artista francés, que vivió en el siglo XVIII (1692-1768) marcado por el clasicismo barroco, nos ofrece una potente imagen de ese cenáculo que fue el escenario de la venida del Espíritu Santo.

En un tiempo en el que la mujer no tenía acceso alguno al presbiterio y en el que la Virgen no era colocada cerca de la eucaristía y del altar, resulta desconcertante la libertad simbólica y de composición adoptada por Restout. La Virgen y el altar son un todo, ella está en el centro de la composición; es el eje central de la basílica que acoge al grupo de los discípulos. Incluso parece que para Restout la Virgen y las discípulas del Señor son las primeras en recibir la luz deslumbrante del Espíritu que irrumpe de lo alto. Sobre el altar hay sobre todo mujeres. Los apóstoles están a su alrededor y ocupan el presbiterio. Indudablemente, María es vista aquí como icono de la Iglesia naciente, mientras los hombres son los intérpretes y los difusores de este misterio.

Incluso en las formas estilísticas, lejanas a la sensibilidad moderna, se esconde una intuición profética: la dimensión mariana es, junto con la petrina, indispensable para la Iglesia. Los últimos papas han ido hacia delante con valentía en un diálogo cada vez más fecundo con el mundo femenino de la Iglesia. Sin embargo, no es difícil caer en un cierto feminismo, aunque se defina cristiano. El misterio y la belleza de la mujer, evidente en la pintura de Restout, es ser ese puente de comunión y alianza entre Dios y el hombre. En este sentido, las palabras que clausuran el último libro de la Biblia son misteriosas y, sin embargo, de gran actualidad: «El Espíritu y la esposa dicen: “¡Ven, Señor Jesús!”». Y quien lo oiga, diga: “¡Ven!”» (Ap 22,17). El tiempo actual es, por tanto, el tiempo de la Iglesia-esposa.

2. *La Coronación de la Virgen* en Santa María Trastevere (siglo XII)

En el arte, la iconografía más antigua ligada a la Iglesia-esposa es la de la *Coronación de la Virgen*; lo demuestra el mosaico del siglo XII del ábside de Santa María en Trastevere, en Roma, por el carácter matrimonial del acontecimiento representado y sus raíces bíblicas.

En el mosaico, la Virgen Madre se sienta junto a Cristo. Él la abraza mostrando el libro abierto con la inscripción: «Veni elec-

ta mea et ponam in te thronum meum» (Ven, elegida mía y pondré en ti mi trono). María, que lleva sobre su cabeza la corona, responde con las palabras del Cantar de los Cantares (Cant 2,6): «Leva eius sub capite meo et dextera illius amplexabitur me» (Su izquierda bajo mi cabeza y su diestra me abraza).

Sobre la cabeza de Jesús está la mano del Padre que sujeta la corona de la victoria, mientras muestra al Hijo victorioso. Como atestigua el Apocalipsis, es el Alfa y el Omega: dos letras puestas a los lados de la cruz, que destaca en el centro del arco triunfal. A su lado hay siete candelabros, símbolo apocalíptico de las siete iglesias. A continuación, los símbolos tetramorfos de los evangelistas Mateo y Juan y dos profetas del primer Testamento: Isaías y Jeremías.

De este modo, resulta muy claro que el honor tributado a María, Virgen y Madre, se convierte también en signo y motivo para rendir honor a la virgen madre Iglesia, heredera de las promesas hechas a los patriarcas y los profetas. Como afirmaba el monje cisterciense Isaac de l'Étoile (1100-1169):

Por eso lo que se dice precisamente en las Escrituras divinamente inspiradas de la virgen madre Iglesia en general, se entiende también cuando se habla de la Virgen Madre María; y lo que se dice de manera especial de la Virgen Madre María ha de ser referido en general a la virgen madre Iglesia; todo lo que se dice de una de las dos, puede ser entendido indiferentemente de la una y de la otra. También cada alma fiel puede ser considerada como esposa del Verbo de Dios, madre, hija y hermana de Cristo, virgen y fecunda. Por lo tanto, se dice en general para la Iglesia, de modo especial para María y en particular también para el alma fiel, por la misma sabiduría de Dios que es el Verbo del Padre: «Arraigué en un pueblo glorioso, en la porción del Señor, en su heredad» (Eclo 24,12).

3. *El Cristo y la Esposa de Marc Chagall*

El tema de la Iglesia-esposa encuentra sus raíces en el tan querido tema de Israel del Sabbat. Una pintura de Marc Chagall, judío ruso que vivió en el siglo xx, funde de manera sorprenden-

te las dos simbologías. La tela se titula *Cristo sobre el puente* y pertenece a una colección privada; por lo tanto, nada se conoce sobre el encargo de la obra. El sujeto del crucificado no era nuevo para el artista. Marc Chagall, aun permaneciendo fiel a su tradición judía, trabajó en la reconstrucción de varias vidrieras de grandes catedrales cristianas arruinadas por los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial. Encontró por lo tanto la experiencia de la fe cristiana todavía más cerca de lo que lo hizo en su juventud y trabajó codo con codo con artistas vidrieros cristianos.

La guerra había acabado cinco años antes de cuando Chagall pintó esta tela, pero los horrores que llevó consigo le hicieron pintar todo de morado. Cristo con el *talit*, el manto de oración para la sinagoga, encarna los sufrimientos del pueblo de Dios. Es el siervo sufriente de Yahvé que carga sobre sí el pecado del mundo. Del extremo derecho de la tela aparece un hombre pálido que quiere quitar a Jesús de la cruz. Su escalera es insegura, apoyada solo por una parte y él no mira hacia el crucificado. Mira hacia el violinista, o hacia el puente con los amantes o la barca de una vida que sigue su curso. Siguiendo esta mirada entendemos que Cristo es el amor encarnado que ha vencido al pecado, echando así un «puente» de comunión entre Dios y el hombre: es el sumo y eterno «pontí-fice» (*pontem facere*) y la barca de la vida. Cada vida humana conoce gracias a él un atraque de salvación y paz.

Chagall está tan seguro de que la belleza y el amor salvarán al mundo, de que aquí se encierra el secreto de la Pascua, tanto judía como cristiana, que en el morado del dolor realza una luz blanquísima. Cristo no está solo en la inminente hora de la pasión. La esposa está con él, gravita hacia su propia cruz, lo besa, reparando así el gélido beso del traidor. Para Israel, que se declina en masculino, la esposa es el *Sabbat*, el Mesías mismo que viene al encuentro del pueblo para introducirlo en el gran sábado del *shalom*. En la tradición cristiana, la esposa es la Iglesia, el pueblo de Dios que espera fielmente el regreso, esta vez glorioso, de Cristo-Mesías. Dos perspectivas distintas que se encuentran en el cenit de la historia: la esposa anuncia el cumplimiento del ahora. El alba se alzará sobre la oscuridad de la historia, dará la hora de las nupcias entre Dios y su pueblo.

VIII. LA IGLESIA SANTA, CATÓLICA Y APOSTÓLICA

El número 8 de *Lumen gentium* cierra el carrusel de imágenes de la Iglesia haciendo de la misma un retrato extraordinario por su aspecto sintético. La Iglesia es santa, aunque está constituida de hombres pecadores; la Iglesia es católica porque abraza a pueblos de todas las razas y etnias; la Iglesia es por último apostólica porque su existencia, fundada sobre la roca de Pedro, es la del anuncio de la salvación.

1. El *Lavatorio de pies*, de Sieger Köder

Una tela de Sieger Köder, sacerdote y artista alemán fallecido en 2015, muestra este misterio de misericordia a través del gesto del lavatorio de los pies. Con un estilo chagalliano, Köder relató en sus telas casi toda la Escritura. Lo que más le fascinaba era el rostro de Jesús.

La sombra de las alas de la *shekinàh* envuelve el cenáculo al atardecer. El pan ya se ha partido y el vino ya se ha servido. La cena, última pascua del Salvador, se está realizando. En esta hora solemne, narra el evangelista Juan, Cristo se levantó de la mesa y, ensuciándose las manos que había lavado en las abluciones rituales, empezó a lavar los pies de los suyos. Cristo se mancha las manos con nosotros y hace un ritual de este gesto, una liturgia. Köder viste a Cristo con el *talit*, el mando litúrgico de la oración judía y Pedro se escandaliza por ello. El artista pinta a Jesús y a Pedro como en un único cuerpo. Imposible ver al uno sin el otro. Köder puntualiza así que Cristo y la Iglesia son una sola cosa. *Cristo no está sin la Iglesia de Pedro*, como tampoco puede haber Iglesia sin Cristo. En el cuadro, el rostro de Jesús no se ve y está escondido en el regazo de Pedro. Y, si con una mano el apóstol exclama: «No me lavarás los pies jamás» (Jn 13,8), con la otra, agarrado a su Señor, parece decir: «Señor, ¿a quién vamos a acudir? Tú tienes palabras de vida eterna» (Jn 6,68). La fuerza de la interrogación de Pedro que nos hace precisamente mirar alrededor, entre el pan partido y el mantel azul, color del misterio.

Aquí se abre un telón maravilloso: el rostro de Jesús resplandece en el agua del cuenco, sucia por los pies de Pedro. La Iglesia es santa, pero los hombres de Iglesia, al ejemplo de Pedro, van yendo por el mundo con un cuenco lleno del agua sucia de sus pecados diciendo: «Somos salvados, somos perdonados: en el cuenco de nuestra miseria resplandece un rostro de misericordia».

2. Las obras de misericordia

Además, las obras de misericordia espirituales y corporales son, después del anuncio del kerigma, la misma esencia del anuncio evangélico (cf. LG 8). Sería de verdad embarazosa la elección si quisiéramos narrar cómo han sido tratadas en el arte las obras de misericordia.

¿Cómo no pensar en la institución del hospital, lugar de recuperación para los desfavorecidos, pequeños y mayores? En el hospital denominado Santa María del Ceppo en Pistoia, por ejemplo, hay un frontispicio en cerámica que ilustra admirablemente las obras de misericordia de la Iglesia.

3. Anónimo veneciano: las obras de misericordia y el juicio universal

Entre las muchas obras pictóricas que se podrían mirar hay una, situada en Bassano del Grappa que resulta especialmente interesante. El artista, un anónimo del siglo XVII de la escuela veneciana, aunque pinte una Iglesia concentrada en actuar en el tiempo y en la historia, revela que en realidad es Cristo el que actúa en ella haciéndose presente allí donde se dé un acto de verdadera caridad. En el marco de un pórtico con siete arcos, se agolpan hambrientos, sedientos, peregrinos, desvalidos, enfermos, encarcelados y moribundos: todos son asistidos, acogidos, visitados, enterrados. Son los cristianos los que actúan en cada situación, pero es siempre Cristo el que está presente, enmarcado en cada arcada, aparentemente invisible a los ojos de los hombres que desempeñan sus actividades asistenciales. Él está bien

visible a todos los que miran la obra, ven que Cristo está presente en cada gesto de caridad hecho por la Iglesia.

En la parte superior de la pintura, encima de las arcadas, el Cristo juez mira la escena desde lo alto rodeado de la Virgen Madre, el Bautista, los ángeles y los santos. El Salvador sujeta con una mano la espada y con la otra un lirio: *verdad y misericordia* serán los criterios del juicio final. Quienes hayan usado misericordia encontrarán misericordia.

4. *La Mater Misericordiae* en la Logia del Bigallo en Florencia

Un fresco del siglo XIV (1432) de la escuela de Bernardo Daddi, realizado en el edificio de la Logia de Bigallo, sede ya de la Misericordia, cierra nuestro viaje por las imágenes de la Iglesia citadas en los números 6-8 de la *Lumen gentium*.

En Florencia tenía sede una compañía dedicada a nuestra Señora de la Misericordia, fundada nada menos que por Pedro de Verona, conocido hoy como san Pedro Mártir. Procedente de una familia cátara fray Pedro entró tras su conversión en la orden de los predicadores. La compañía tenía la misión de instruir a cátaros y a alejados de la fe a la verdadera fe, así como socorrer a pobres y huérfanos. En su sala de audiencias quisieron realizar un fresco dedicado a la *Mater Misericordiae* debía ser representativo de su identidad y su fin asistencial. Posteriormente, la compañía se unió a la confraternidad del Bigallo (llamada así por el nombre de su sede derivada probablemente del topónimo *bivius galli*); por lo que en la actualidad el fresco es conocido como la Virgen del Bigallo.

La iconografía de la Virgen del Bigallo ve superponerse la imagen de María a la de la Iglesia católica con las actividades caritativas de sus miembros. La hierática figura de mujer, que lleva una mitra, *es una alegoría de la madre Iglesia* que, fiel a su Señor y al ejemplo de María Virgen, dedica su vida a las *obras de misericordia espirituales y corporales*. Sobre la mitra, es decir, el cubrecabeza del obispo, signo de ortodoxia de la fe, hay una pequeño Tau, última letra del alfabeto hebreo que Dios imprimió

sobre la cabeza de Caín para protegerlo del mal. La letra, en rojo sangre, era un claro signo del ofrecimiento de asistencia por parte de la confraternidad a todos, sin ninguna condición si no la de la libre aceptación del abrazo materno de la Iglesia. La Virgen porta otros signos de la dignidad sacerdotal: una amplia capa pluvial y una estola, sobre la cual están pintados once medallones que resumen las obras de misericordia de la confraternidad. Bajo la capa pluvial se puede contemplar la vista más antigua de la ciudad de Florencia en la que se reconoce el baptisterio y la fachada incompleta de Santa María de las Flores.

Las inscripciones, en letras longobardas, educan ante todo a la fe como haría una madre con sus hijos. La primera referencia al evangelio es el texto de Mt 25, un texto que está en la raíz del elenco de las obras de misericordia redactado por la Iglesia; en particular, se cita el versículo 34: «Venid vosotros, benditos de mi Padre; heredad el reino preparado para vosotros desde la creación del mundo». Se siguen invitaciones a la observancia de los mandamientos divinos: adorar a Dios; acordarse del domingo; honrar al padre y a la madre; no robar; no decir falso testimonio; no desear la mujer y las cosas de los demás. Por último, se ilustran las verdades de la fe: la encarnación, el bautismo, la eucaristía; la confirmación; la penitencia; la extremaunción y el juicio final.

A los pies de la Virgen, como en la iconografía de la *Mater Misericordiae*, se amontona un pueblo de rodillas: hay una pequeña multitud subdividida entre hombres y mujeres, como en unas naves de una iglesia. La descripción de sus fisionomías, sus vestidos, sombreros, tocados y peinados está realizada con tal minucia y precisión que se puede reconocer el papel y la categoría de cada individuo. Hay aristócratas, comerciantes, notarios, jóvenes y ancianos, ricos y pobres, mujeres elegantes y plebeyas. Todos, temerosos de Dios, es decir, herederos de esa Iglesia que, como lo expresa LG 8, «descubre en los pobres y en los que sufren la imagen de su fundador» y se preocupa por aliviar su indigencia buscando servir a Cristo en ellos.

CUADERNO 17

EL PUEBLO DE DIOS
(LG 9-17)

SALVADOR PIÉ-NINOT

I. EL PUEBLO DE DIOS

La constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II, *Lumen gentium*, consagró la expresión «pueblo de Dios» como calificación de la Iglesia entendida como realidad histórica y, a su vez, como categoría teológica. En efecto, después del capítulo primero de la *Lumen gentium* en que se aborda la naturaleza misteriosa de la Iglesia calificada como «sacramento», se afronta en el capítulo segundo sobre ¿quién es este sacramento? y se responde con el título de este capítulo II: «El pueblo de Dios», es decir, ¡todos los bautizados!

¿Pero, de dónde surge este título de «pueblo de Dios»? Una mirada a la Sagrada Escritura constata que la calificación de «pueblo de Dios» sirve para sintetizar los aspectos más relevantes de la vida de Israel, siendo tan central en el Antiguo Testamento por su referencia a todo Israel, como lo será en el Nuevo Testamento con su identificación con la Iglesia de Jesucristo. Es muy significativa la breve síntesis que recoge la LG: «El pueblo de Israel según la carne, que marchaba por el desierto, se llamaba ya Iglesia de Dios (cf. 2 Esd 13,1; Num 20,4; Dt 23,1ss). De la misma manera, el nuevo Israel, que camina en este mundo en busca de su ciudad futura permanente (cf. Heb 13,14), recibe también el nombre de Iglesia de Cristo (cf. Mt 16,18)» (LG 9).

1. El camino bíblico

De hecho, en el Antiguo Testamento se califica a Israel como el pueblo de la primera y antigua alianza. En efecto, para de-

signar los grupos humanos de una cierta extensión, las palabras hebreas que significan «pueblo», *‘am* y *goy*, manifiestan dos elementos que lo constituyen: la comunidad de sangre y una estructura sociológica estable. Por un lado, *‘am*, en singular (presente 1 826 veces), designa preferentemente Israel, «pueblo de Dios», mientras que *goyim* (561 veces), en plural, está reservado habitualmente a los pueblos y naciones extranjeras y paganas. Por otro lado, en la traducción de la Biblia en griego —conocida como los LXX—, la palabra *laós* traduce habitualmente «pueblo de Dios», mientras que *ethnè*, en plural, se aplica generalmente a las naciones paganas. Ya en el Nuevo Testamento *laós* aparece 140 veces, de las cuales 55 en los Evangelios y 84 en la doble obra de Lucas (Evangelio y Hechos). Esta anotación lingüística ya muestra que desde antiguo se sintió la necesidad de una palabra específica para expresar el carácter particular y propio de Israel, como «pueblo» tan diferente de los otros por su vocación, y que por su experiencia nacional adquirió una significación religiosa como aspecto esencial del designio de salvación que se fue revelando en su historia hasta aplicarse en el Nuevo Testamento a la Iglesia de Jesucristo.

2. «Pueblo de Dios» significa ser un «linaje perteneciente a Yahvé»

En el Antiguo Testamento «pueblo» se describe como una comunidad de personas que están unidas entre sí por los vínculos familiares y de origen próximo, con lengua, cultura e historia comunes. Y por esta razón, «pueblo de Dios» (*‘am Yhwh*) está en la línea de la concepción hebrea del pueblo como familia, estirpe o parentela. De ahí, que identificarse como «pueblo de Dios» es reconocer que se es un «linaje perteneciente a Yahvé», cual «familia y parentela de Yahvé». En este contexto se comprende ya la sorprendente calificación de Yahvé como «padre» (Dt 32,5s), unida a la del pueblo de Israel como «hijo» e «hijos», es decir, «niños» que están en relación con Yahvé al que le pertenecen, así como la calificación de «parentela», «hijo primogénito», «heredero» y «patrimonio de Yahvé» (cf. Dt 14,1; 2 Re 4,13;

Rut 1,10.16; Ez 18,18; Ex 4,22). Esta comprensión está bien sintetizada en la aclamación: «dichosa la nación cuyo Dios es el Señor, el pueblo que él se escogió como heredad» (Sal 33,12). De ahí que sea correcto conceder gran importancia a esta idea de parentesco familiar en la terminología de la relación entre Dios y su pueblo, aún más si se tiene presente las expresiones igualmente claras en esta línea muy presentes en el Nuevo Testamento («hijos de Dios»...).

3. La autocomprensión de Israel como «pueblo de Dios»

Tal autocomprensión está resumida en Dt 7,6-9, que enumera los siguientes componentes constitutivos de Israel: ser un pueblo «santo» y consagrado; «de la propiedad» y del linaje de Dios; objeto del amor de Dios y del juramento que hizo a los padres del pueblo; sacado por Dios de la esclavitud de Egipto, y que mantiene por mil generaciones su «alianza» con los que le aman: «Porque tú eres un *pueblo santo* para el Señor, tu Dios; el Señor, tu Dios, te eligió para que seas, entre todos los pueblos de la tierra el pueblo de su propiedad. Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió, no fue por ser vosotros más numerosos que los demás, pues sois *el pueblo más pequeño*, sino que, por puro amor a vosotros y por mantener el juramento que había hecho a vuestros padres, os sacó el Señor de Egipto con mano fuerte y os rescató de la casa de la esclavitud del poder del faraón, rey de Egipto. Reconoce, pues, que el Señor, tu Dios, es Dios; él es el Dios fiel que mantiene su alianza y su favor con los que le aman y observan sus preceptos, por mil generaciones» (Dt 7,6-9).

Ahora bien, por el fracaso histórico de esta primera alianza será el profeta Jeremías que ofrecerá una renovada formulación de una «alianza nueva» que posibilite que sean «pueblo de Dios» en clave de interiorización, ya que se inscribirá «en su interior la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,33). De ahí la fórmula bíblica clásica de la alianza: «vosotros seréis mi pueblo y yo seré vuestro Dios» (Lev 26,12;

Ez 36,28; 37,27; Jer 31,33), retomada por el Nuevo Testamento en 2 Cor 6,16; Heb 8,10; Ap 21,3; que será definitiva para la comprensión teológica y espiritual del concepto veterotestamentario del «pueblo de Dios» y de su consiguiente realización en el Nuevo Testamento.

4. El origen de la Iglesia como «la restauración del único pueblo de Dios»

La restauración del único pueblo de Dios es un concepto central que manifiesta como la misión de Jesús en continuidad con el Antiguo Testamento era la de «reunir el pueblo de Dios», tal como recuerda la dramática lamentación del mismo Jesús: «cuantas veces quise reunir a tus hijos como la gallina a sus pollitos» (Lc 13,34; Mt 23,37). Este planteamiento subraya la conexión histórica entre Jesús y la Iglesia naciente. De hecho, la reunión del pueblo de Dios disperso era una de las afirmaciones centrales de Israel a partir del exilio (cf. Dt 30,1-6; Is 11,12s; Ez 37,21s...), y para Jesús aparece realizada inicialmente en la comunidad de los doce —a imagen de las doce tribus del pueblo de Israel—, la futura Iglesia (cf. su vocación: Mc 3,14s; su misión: Jn 20,19-23; como receptores del Espíritu: Hch 1,13; 2,1, y como fundamento de la Jerusalén celeste: Ap 21,14 [G. Lohfink]).

De esta forma se define la Iglesia partiendo de Israel como el fragmento de este pueblo que creyó en Cristo y que está orientado hacia el Israel total de Dios, y es aquí donde la Iglesia se refiere directamente a Jesús como el Mesías salvador que lleva Israel a su término definitivo (cf. ya así, NA 4). De ahí la calificación conciliar de «pueblo mesiánico» (LG 10), inspirada por Y. Congar. Es seguramente en esta clave que esta nueva realidad de los seguidores de Jesús, conocida inicialmente con diversos calificativos como «el camino», «los discípulos», «los santos», «los nazarenos», «la secta o facción nazarena», «los cristianos», tomó como nombre definitivo «Iglesia», que es la traducción de la palabra hebrea *asamblea* (*qâhâl*), dada a «la reunión de Israel en el Sinaí como pueblo de la alianza», en

Dt 4,10; 9,10; 18,16; 23,1s; 31,30, y en el discurso de Esteban de Hch 7,38, y que se traducirá en griego como *ekklesía*, y de ahí, *Iglesia*.

5. En el Nuevo Testamento se identifica la Iglesia con el pueblo de Dios

Los títulos de Israel son aplicados a la Iglesia, comunidad cristiana, así: «pueblo de su propiedad» (Tit 2,14; cf. Dt 7,6), «rebaño» (Hch 20,28; 1 Pe 5,2; Jn 10,16), «esposa del Señor» (Ef 5,25; Ap 19,7; 21,2), «raza escogida», «nación santa» y «pueblo adquirido por Dios», sintetizados en un texto magistral de 1 Pe 2,4-10, así: «Acercándose a él, piedra viva rechazada por los hombres, pero elegida y preciosa para Dios, también vosotros, como piedras vivas, entráis en la construcción de una casa espiritual para un sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por medio de Jesucristo... Vosotros, en cambio, sois un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un *pueblo adquirido* por Dios para que anunciéis las proezas del que os llamó de las tinieblas a su luz maravillosa. Los que antes erais *no-pueblo*, ahora *sois pueblo de Dios*; los que antes *erais no compadecidos*, ahora sois *objeto de compasión*».

6. En la literatura paulina se muestra la Iglesia como «cuerpo de Cristo»

Para Pablo ser «cuerpo de Cristo» es posible gracias al bautismo ya «que hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo» (1 Cor 12,13; cf. Gal 3,28), y especialmente gracias a la participación en el cuerpo eucarístico de Cristo que posibilita que los cristianos sean «cuerpo *de* Cristo» (1 Cor 12,27) y «cuerpo *en* Cristo» (Rom 12,5). Esta dimensión eclesiológica aparece como máxima expresión de la unidad propia de la comunidad cristiana con la imagen simbólica del cuerpo humano, como unidad social y por esto se equipará al

mismo Cristo (cf. 1 Cor 12,12-21) y, a su vez, subrayará la solidaridad interior de todo el cuerpo con los más débiles y pobres (cf. 1 Cor 12,22-27; cf. 1 Cor 11,22).

Ya en las cartas a los colosenses y a los efesios se aplica el concepto de «cuerpo de Cristo» a la Iglesia y al cosmos al afirmar que Cristo es «la cabeza del cuerpo, la Iglesia» (Col 1,18; cf. Ef 1,23) y «la cabeza de todo principado y potestad» (Col 2,10). La relación entre cuerpo y cabeza se vertebran en la imagen de la Iglesia así: «por el amor crezcamos hasta alcanzar del todo al que es la cabeza, a Cristo; gracias a él, el cuerpo entero está bien trabado y unido» (Ef 4,15s). Por esto de forma muy relevante se afirma que la Iglesia es «el cuerpo de Cristo» y «está llena del que Dios llenó con su plenitud» (Ef 1,23), siendo el lugar donde manifiesta Cristo ya que «en él reside “corporalmente” toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9; textos que recuerdan Jn 1,16: «de su plenitud todos hemos recibido»).

7. «La Iglesia es pueblo de Dios en la forma de cuerpo de Cristo»

La correlación entre los títulos neotestamentarios de «pueblo de Dios» y «cuerpo de Cristo», que poco antes del Concilio Vaticano II fueron vistos con frecuencia de forma más bien antagónica, ha encontrado en prestigiosos teólogos relativamente recientes unas adecuadas articulaciones así: «La Iglesia es efectivamente el pueblo de Dios, que existe en la condición de cuerpo de Cristo» (Y. Congar), ya que «la Iglesia es pueblo de Dios solo en y por medio del cuerpo de Cristo» (J. Ratzinger). Teniendo presente además que «los dos centros (pueblo de Dios/cuerpo de Cristo) de una única elipse que es la Iglesia, se complementan y fecundan mutuamente» (J. Roloff, protestante), por esto se puede afirmar que «la Iglesia es pueblo de Dios en la forma de cuerpo de Cristo» (R. Repole). Y no sin razón, la LG 9 sintetizará esta comprensión con la expresión de «pueblo mesiánico» aplicado a la Iglesia, dado que «el pueblo de Dios, que es signo e instrumento de la salvación, es un pueblo mesiánico» (Y. Congar).

APUNTE HISTÓRICO
SOBRE EL TÍTULO ECLESIOLÓGICO «PUEBLO DE DIOS»

Es importante tener presente que el título de «pueblo de Dios» aplicado a la Iglesia se encuentra de forma relativamente frecuente en los Padres de la Iglesia (san Ambrosio, Optato de Mileto, san Jerónimo...) y, particularmente, en san Agustín que lo usará ampliamente con esta afirmación central: «La Iglesia es el pueblo fiel disperso por todo el orbe», frase que será recogida por el primer y más relevante catecismo oficial de la Iglesia del siglo XVI: el *Catecismo del Concilio de Trento*. Además, es particularmente significativo y amplio el uso litúrgico de la expresión «pueblo» como sinónimo de Iglesia, que estará largamente presente en los más importantes textos litúrgicos ya desde los inicios de la Edad Media, y que será recogido posteriormente en el Misal Romano en sus diversas ediciones hasta el presente (antes del Concilio Vaticano II solo con 90 veces; en la nueva edición —³2000— con 2 700 veces).

Un lugar importante en la historia de la Iglesia es la concepción del iniciador del protestantismo, Lutero, que verá precisamente la expresión pueblo de Dios como una de las características más propias de la eclesiología cristiana, ya que «la Iglesia, es el pueblo de Dios desde los inicios hasta hoy» (*Weimarer Ausgabe*, 40/3, 505). A su vez, afirmará que es la mejor expresión del sacerdocio común de todos los bautizados en clave de igualdad sacerdotal y, por eso, para él sin tener necesidad de un ministerio sacerdotal específico.

Tal enfoque conllevó que la teología católica más común evitase durante largos años el título de pueblo de Dios, cosa que comportó, por ejemplo, su ausencia en los textos eclesiológicos del Vaticano I (1870), así como en la encíclica de Pío XII, *Mystici corporis* (1943). Con todo, fue en este último contexto que se relanzó este concepto a partir de estudios bíblicos y teológicos, generándose, a partir de la recepción de la *Mystici corporis*, un vivo debate sobre su relación y/o prioridad entre el título de «pueblo de Dios» —más usado por los protestantes—, y el título de «cuerpo de Cristo» más característico de los católicos. Por su parte, el Concilio Vaticano II sintetizará la dimensión cristológica-

ca del pueblo de Dios en el Nuevo Testamento citando por dos veces el nuevo y precioso título de «pueblo mesiánico» (LG 9).

II. ¿CÓMO EL CONCILIO VATICANO II PRESENTA EL «PUEBLO DE DIOS» EN LA LG?

1. Una visión general

Se debe tener presente que el capítulo segundo actual de la *Lumen gentium* sobre el «pueblo de Dios», en su proyecto inicial presentado a los Padres del Concilio Vaticano II para su discusión en el aula conciliar, se situaba después de tratar la jerarquía de la Iglesia. Pero, a partir de diversas intervenciones de diversos padres conciliares este capítulo sobre «el pueblo de Dios» se adelantó al capítulo II, precediendo así al tema de la jerarquía de la Iglesia que finalmente se colocó como capítulo III. Este cambio de orden fue considerado, y con razón, como una «revolución copernicana que exige una constante revolución mental y que tendrá consecuencias inauditas» (card. Suenens, uno de los moderadores del Concilio) y, por esto, en esta línea y poco después de la clausura del Vaticano II, Y. Congar escribía así: «El tema del “pueblo de Dios” debería producir un impacto sobre todo el resto: sobre la idea de la Iglesia como sacramento de salvación, sobre la teología de la misión, sobre el aspecto de los ministerios jerárquicos...».

De esta forma, al partir de la imagen del «pueblo de Dios» se explicitaba la situación de historicidad propia de la Iglesia, y a su vez se mostraba lo que concierne globalmente a toda la Iglesia antes de toda distinción entre sus diversas «condiciones o estados de vida presente en ella» (laicado, consagrados y pastores; cf. LG 43). También así aparecía mejor la inserción de la jerarquía dentro de la comunidad como servicio a ella (cf. LG 24). A su vez, a partir del concepto de pueblo de Dios, se presenta su diversa pertenencia, ya sea en los católicos (cf. LG 14), ya sea en los cristianos no católicos (cf. LG 15), o ya sea de todos los hombres de buena voluntad dentro del plan de Dios (cf. LG 16), subrayando sus diversos niveles de «orientación» al pueblo de

Dios y evitando así la terminología más tradicional, pero quizá poco precisa por su carácter prioritariamente externo, de «miembros» de la Iglesia, y cerrando la segunda parte del capítulo II de la LG, con una perspectiva universal sobre la misión evangelizadora de la Iglesia (cf. LG 17).

Nótese que la expresión concreta «pueblo de Dios» se encuentra 39 veces en la *Lumen gentium*, y 33 en el resto de los textos conciliares. Además, en 14 ocasiones se presenta sin la adjetivación «de Dios»; en 3 se califica como «pueblo cristiano», «pueblo nuevo» y «pueblo fiel»; en 2 como «pueblo del Nuevo Testamento», y, finalmente, en una ocasión como «nuevo Israel» y «pueblo sacerdotal». Además, en algunos pasos se califica al pueblo de Dios como «nuevo» (LG 9, 13, 26), adjetivo que no se encuentra nunca en el Nuevo Testamento —pero que apareció en la literatura patrística post bíblica del siglo II (*Carta de Bernabé* y *5 Esdras*, los dos del siglo II)—, y que aquí parece surgir de nuevo más bien por similitud con la fórmula «alianza nueva» (cf. Lc 22, 20 / 1 Cor 11,25, cita de Jer 31,31; cf. así LG 9; UR 3; DV 4, 16; AG 4; PO 4...).

Generalmente, pues, «pueblo de Dios» designa el conjunto o la totalidad de los fieles que pertenecen a Dios y significa el pueblo que forma la Iglesia, aunque en algunos pocos casos se refiere a los fieles que se distinguen de sus pastores (cf. así, LG 23, 24, 26, 28, 45). Nótese, además, el novedoso título de «pueblo mesiánico» (dos veces en LG 9) que el mismo texto conciliar comenta así: «Este pueblo mesiánico, aunque de momento no contenga a todos los hombres, y muchas veces aparezca como una pequeña grey, es, sin embargo, el germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano». De esta forma se subraya la centralidad eclesiológica del concepto de «pueblo de Dios», ya que «la Iglesia es el pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza. Nada aquí de figuras, sino plena y total realidad» (G. Philips).

El sentido de este capítulo radica en que indica ¿quién es esta Iglesia-sacramento?: el pueblo de Dios. A su vez, este capítulo hace emerger por encima de todas las diversas imágenes de la Iglesia la de «pueblo de Dios», superando así tanto la dominante categoría jurídica de «sociedad perfecta», divulgada por

el *Código de Derecho Canónico*, publicado en 1917, así como la más teológica de «cuerpo de Cristo», propuesta por Pío XII en la encíclica, *Mystici corporis* (1943), ya que ambas fueron muy influyentes antes del Vaticano II. En definitiva, la imagen «pueblo de Dios» sirve para superar la dualidad entre clero y laicado, liga íntimamente la Iglesia e Israel, ayuda a dar relieve a la liturgia, e insiste en la dimensión histórica de la Iglesia como sujeto socio-histórico concreto.

Este texto conciliar sobre el «pueblo de Dios» del capítulo II de *Lumen gentium* se desarrolla en dos grandes partes de este capítulo: en la primera, se presenta el «pueblo de Dios» surgido del sacerdocio común de todos los bautizados con sus carismas y su sentido de la fe (LG 9-12), y en la segunda parte, se presentan correlativamente los diversos modos de pertenencia al «pueblo de Dios» (los católicos, los cristianos no católicos y todos los hombres de buena voluntad), y se concluye con su misión evangelizadora (LG 13-17). He aquí con más detalle los diversos números de este capítulo II de LG.

2. El «nuevo» pueblo de Dios: ¿por qué y cómo? (LG 9-12)

LG 9. De forma finamente magistral se presenta la historia de este pueblo de Dios a partir de dos referencias bíblicas clásicas sobre el pueblo de Dios: la profecía de Jeremías y el texto de la primera carta de Pedro. En efecto, teniendo presente que Dios «quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente, sino hacer de ellos un pueblo... Dios eligió a Israel para pueblo suyo, hizo una alianza con él y lo fue educando poco a poco» hasta prever una nueva alianza profetizada por Jeremías: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,32). Esta nueva alianza realizada en Cristo fundamenta la Iglesia, como pueblo de Dios de los bautizados que son «un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un *pueblo* adquirido por Dios; y los que antes no eran ni siquiera pueblo, ahora, en cambio, son *pueblo de Dios*» (1 Pe 2,9-10).

Se ofrece, además, la que se puede llamar «carta constitucional» de la Iglesia preciosamente descrita con el nuevo título

de «pueblo mesiánico», que subraya el carácter cristocéntrico de este pueblo así: su cabeza es Cristo muerto y resucitado; su condición social es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios; su ley es el amor, exemplarizado en Cristo, y su fin es el reino de Dios. A su vez, se introduce el carácter «peregrinante» de la Iglesia, con una referencia a su visibilidad histórica gracias a ser «sacramento visible de esta unidad que nos salva». Y se concluye subrayando con gran realismo que «la Iglesia se inserta en la historia de los hombres destinada a extenderse por todos los países y avanza en medio de las pruebas y dificultades... Así, no deja de mantener la fidelidad perfecta a pesar de la debilidad de la carne».

LG 10. Representa el primer documento conciliar en que el magisterio se pronuncia explícitamente sobre el «sacerdocio común o general» de los bautizados y lo relaciona con el «sacerdocio ministerial» de los pastores. En efecto, este concilio opta por una formulación que está sacada de la encíclica de Pío XII, *Mediator Dei* de 1947, donde se recuerda que entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial «hay una diferencia que no es tanto de grado, como de esencia» (LG 10). Por eso el sacerdocio ministerial de los obispos y presbíteros no es un grado superior del sacerdocio común, propio de todos los bautizados, sino que se trata de dos formas «sacerdotales» que están a distinto nivel y por esta razón una no es «más» o «menos» que la otra (D. Vitali).

En definitiva, el sacerdocio común y general es el básico y fundamental de todos los bautizados que así forman parte del «pueblo sacerdotal» (LG 10), y por eso, la *Lumen gentium* repetirá dos veces que en la Iglesia hay «la misma dignidad y una verdadera igualdad entre todos los bautizados» (LG 32), teniendo presente, en cambio, la calificación del ministerio pastoral como *diakonía* (LG 24) y de la vida consagrada como «testimonio» (LG 44). Por otro lado, el sacerdocio ministerial de los pastores, fruto del sacramento del orden, está «ordenado» al servicio pastoral del sacerdocio común, gracias al «poder sagrado del que goza, configura y dirige al pueblo sacerdotal, realiza en la persona de Cristo el sacrificio eucarístico y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo» (LG 10).

La palabra que aquí puede crear dificultad es la de «sacerdocio», que se debe entender como equivalente a «mediación sagrada entre Dios y la humanidad». Tal expresión en el Nuevo Testamento se usa solo para todos los bautizados, que viven su existencia cristiana vivificada por la acción de Dios y de su amor, y ejerciendo así su «sacerdocio común» (cf. 1 Pe 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6), posibilitado por Jesucristo que es «el único mediador» (1 Tim 2,5). De esta forma la vida cristiana se convierte en una participación al único y sumo sacerdocio de Cristo (cf. Rom 12,1; Flp 2,17; 4,18; Heb 2,17; 13,15s).

Así, pues, no se trata en los dos casos del mismo aspecto del sacerdocio ya que, por un lado, el sacerdocio común califica la *existencia* personal de los bautizados como mediación sagrada entre la fe y la vida siguiendo a Jesucristo, por eso el pueblo de Dios es «pueblo sacerdotal» (LG 10). Y, por otro lado, el ministerio pastoral ordenado es manifestación tangible de la *mediación* sacerdotal personal de Cristo, por eso Juan Pablo II lo calificó justamente como «mediación ontológica *relacional*» (*Pastores gregis*, 44), para subrayar así que su carácter de mediación relacional al servicio del sacerdocio común no es puramente funcional, sino de naturaleza «constituyente» y, por tanto, «ontológica».

En cambio, cuando el Nuevo Testamento se refiere a los obispos y presbíteros se les califica sobre todo como «ministros» en clave de *diakonia* o servicio (cf. las precisas citas bíblicas de LG 24: Hch 1,17.25; 21,19; Rom 11,13; 1 Tim 1,12). Será progresivamente en la historia de la Iglesia que se introducirá la palabra «jerarquía» para indicar a los pastores, así como el calificativo de «sacerdotes» aplicado a los presbíteros. Nótese que para precisar esta cuestión los dos decretos conciliares del Vaticano II sobre los miembros del «sacerdocio ministerial» de los obispos y de los presbíteros, prefirieron concretar su misión con los adjetivos «ministerial, pastoral y vital» titulándolos así: «Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos» (*Christus Dominus*), «Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros» (*Presbyterorum ordinis*).

LG 11. Este texto analiza el ejercicio de este sacerdocio común a partir de la celebración de los siete sacramentos que con-

figuran la vida cristiana. La novedad conciliar es poner de relieve la dimensión eclesial concreta de cada sacramento, a veces olvidada, siguiendo un texto clásico de santo Tomás de Aquino. Así, para el bautismo se subraya la «incorporación a la Iglesia», y para la confirmación «una mayor unión con la Iglesia»; para la eucaristía se visibiliza en «la unidad del pueblo de Dios»; para la unción de los enfermos se indica «el bien del pueblo de Dios» y para el sacramento del Orden se indica «la misión pastoral» en el pueblo de Dios.

Las dos anotaciones más novedosas se refieren, por un lado, al sacramento de la penitencia ya que, junto al perdón sacramental, comporta la reconciliación eclesial dado que posibilita «la paz y la comunión con la Iglesia». Se trata de una reflexión histórico-teológica que promovió el teólogo carmelita Bartomeu Xiberta († 1967) con su tesis doctoral *Clavis Ecclesiae* que divulgó de forma relevante Karl Rahner, quien al parecer la sugirió para el texto conciliar y que ha servido para redescubrir la dimensión comunitaria y eclesial de la confesión sacramental.

La otra anotación es la propia del sacramento del matrimonio que de forma novedosa se la califica como «Iglesia doméstica» (LG 11) o «santuario doméstico de la Iglesia» (AA 11). El origen de tal fórmula eclesial se encuentra en Rom 16,5 (cf. 1 Cor 16,19; Col 4,15; Flp 2), y será específicamente san Juan Crisóstomo quien describirá por primera vez la familia como «pequeña iglesia», expresión difundida por el teólogo ortodoxo Paul Evdokimov y muy promovida en la etapa preconciliar por los Equipos de matrimonios de nuestra Señora (1962).

LG 12. Se refiere al «pueblo profético» y representa un texto de una notable cualidad que trata en su inicio sobre el «sentido de fe (*sensus fidei*)» de todos los bautizados. Se trata una característica sobre la comprensión de los miembros del pueblo de Dios como «sujetos», y no «súbditos» en la Iglesia, lo cual representa una importante novedad conciliar. Es significativo, además, que este «consentimiento en la fe desde los obispos hasta el último fiel laico» sea el protagonista de la infalibilidad «en el creer» de todo el pueblo de Dios, precediendo la infalibilidad «en el enseñar», propia del magisterio eclesial, que se tratará en

LG 25. Ahora bien, tal infalibilidad del pueblo de Dios se da solo cuando se cumplen tres precisas condiciones: 1) que exprese un consentimiento «universal»; 2) que se refiera a la revelación; 3) que sea reconocida por el magisterio (cf. DV 8 ,10; LG 25).

Durante los primeros años postconciliares la cuestión del «sentido de la fe de los creyentes» ha tenido notable incidencia en la teología del laicado y fue retomada por la exhortación apostólica de Juan Pablo II, *Christifideles laici* de 1988, donde afirma que «la participación en el oficio profético de Cristo por la que los fieles laicos son hechos partícipes del *sentido sobrenatural de la fe* de la Iglesia, que “no puede equivocarse cuando cree” (cf. Hch 2,17s; Ap 19,10)» (n. 14). En esta clave se comprende que sea invocado como una de las bases para la corresponsabilidad eclesial, especialmente del laicado, revalorizando las formas de sinodalidad y de consulta en la Iglesia. En esta línea, más recientemente el papa Francisco ha invocado este «sentido de la fe» de todos los creyentes especialmente en su primera exhortación apostólica, *Evangelii gaudium*, 119, y de forma muy relevante la ha presentado de nuevo en su *Discurso con motivo de los 50 años de la institución del Sínodo de los Obispos* (2015), así como en todo el proceso sinodal preparatorio, diocesano y continental (2021-2023) del Sínodo de los Obispos sobre la sinodalidad (octubre 2023).

Un segundo tema de LG 12 es su referencia a los carismas como expresión del carácter profético del pueblo de Dios. Se trata del único texto conciliar donde se trata de forma concreta sobre los carismas y en este caso de todo el pueblo de Dios. Por esto, quizá pueda extrañar que esta cuestión y la misma palabra no esté presente en referencia a la vida consagrada del cap. V de LG. De hecho, no será hasta después del Concilio Vaticano II que Pablo VI la proponga por primera vez aplicada a los fundadores de las Congregaciones e Institutos de la Vida Consagrada (1971: *Evangelica testificatio*, 11: «Carisma de los fundadores» y «carisma de la vida consagrada»; n. 32: «Carisma de los diversos institutos»).

De este modo, se percibe en este texto conciliar que describe el carácter profético de todo el pueblo de Dios, la voluntad de no caer en una confrontación —a veces presente en el pro-

testantismo y en algunos sectores católicos—, entre el carisma y la institución, dado además que el mismo ministerio pastoral es ya un carisma. No sin razón, exegetas eminentes han confirmado claramente que «la famosa distinción entre carismáticos y la autoridad de la Iglesia no se puede sostener, al menos según la autoconciencia de la Iglesia primitiva, ya que se funda en la falsa contraposición entre ministerio/derecho y Espíritu. Y es que es el mismo Espíritu el que establece el derecho» (H. Conzelmann, protestante). Por esta razón, «la oposición entre una Iglesia institucional de cuño judeocristiano, y una Iglesia carismática no tiene fundamento válido en los textos del Nuevo Testamento» (A. Vanhoye).

En este contexto referido a todo el pueblo de Dios, LG 12 concluye con estas atentas observaciones sobre su delicado discernimiento:

Estos carismas, tanto los extraordinarios como los ordinarios y comunes, hay que recibirlos con agradecimiento y alegría, pues son muy útiles y apropiados a las necesidades de la Iglesia. Los dones extraordinarios, sin embargo, no hay que pedirlos temerariamente ni hay que esperar imprudentemente de ellos los frutos de los trabajos apostólicos. El juicio acerca de su autenticidad y la regulación de su ejercicio pertenece a los que dirigen la Iglesia. A ellos compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino examinarlo todo y quedarse con lo bueno (cf. 1 Tes 5,12 y 19-21).

3. Los tres vínculos eclesiales (LG 13-17)

LG 13. Como introducción a la pertenencia al pueblo de Dios se subraya la universalidad del único pueblo de Dios, «presente en todas las naciones de la tierra». Tal presencia es calificada con tres verbos extraídos de la teología clásica de la gracia (*gratia sanans, elevans et consumans*, con sus tres tratados teológicos de antropología: sobre el pecado, la gracia y la escatología), dado que los valores, las riquezas y las costumbres de los diversos pueblos la Iglesia asumiéndolos por el don de Dios que *los purifica, los eleva y los consume*. Nótese que estos tres verbos ascendentes se repetirán de forma similar formando una gran

inclusión con el texto conclusivo de LG 17, para la comprensión de las tareas propias de la evangelización.

El segundo párrafo de LG 13 desarrolla de forma sugerente la eclesiología de comunión entre «las iglesias particulares/diocesanas», a través de la necesidad de su mutua «inter-comunicación/comunión». A su vez, se recuerda la preciosa dedicatoria de Ignacio de Antioquía en su carta a los Romanos (siglo II) donde describe por primera vez en la historia de la Iglesia el ministerio del papa, obispo de Roma, como el que *preside toda la asamblea del amor* que es la Iglesia. Así se subraya ya en los inicios de la Iglesia «el primado petrino» del papa como fuente y garantía de unidad en la diversidad de toda la Iglesia.

Como conclusión LG 13 abre a las diversas formas de pertenencia al único pueblo de Dios que se desarrollarán en LG 14-16, poniendo de relieve una formulación inclusiva central sobre «todos los hombres que están llamados a formar parte de esta unidad católica..., a la cual pertenecen de diversas maneras o están a ella orientados», que es una cita de santo Tomás de Aquino. A partir de este criterio se ponen de relieve los diversos grados de pertenencia y orientación a este único pueblo de Dios: los católicos (cf. LG 14), los cristianos no católicos (cf. LG 15), y los hombres de buena voluntad (cf. LG 16), siguiendo la perspectiva de la comunión, ya sea plena e íntegra o ya sea parcial, según diversos grados y formas.

Nótese que la eclesiología aquí presente y propia del Concilio Vaticano II es primariamente una «eclesiología de comunión» que expresa así su ser sacramental y que comporta una concepción de la Iglesia como una realidad orgánica constituida por lazos primariamente teológico-espirituales que la realizan como «comunidad de fe, esperanza y amor» (LG 8). Y esta «comunidad sacramental de creyentes» se expresa a través de los tres vínculos que la configuran como son: *la profesión de fe o FE; la celebración sacramental o SACRAMENTOS; y la COMUNIÓN con el ministerio pastoral.*

LG 14. Explicita la pertenencia y orientación a este pueblo de Dios a partir de la realización plena de los tres vínculos eclesiales de la Iglesia católica que son: la *fe* y los *sacramentos*,

como básicos, y la *comunión* eclesial con el ministerio pastoral (papa y obispos y los presbíteros como sus colaboradores), como ministerio «diaconal» que atestigua la fe y a los sacramentos. De esta forma los tres vínculos visibles y externos remiten a su dimensión teológica e interior; precisión que falta en el correspondiente canon 205 del Código de Derecho Canónico al subrayarse con dos citas precisas de san Agustín: la primera sobre la necesidad de «tener el Espíritu de Cristo» y, la segunda y de forma relevante la importancia de que tal vinculación visible no sea solo con el «cuerpo», sino también lo sea con el «corazón», gracias a «la permanencia en el amor» (LG 14). ¡He aquí la mejor síntesis conciliar de lo que es la comunión eclesial plena —interno/externa—! He aquí cada uno de los vínculos:

1) *El vínculo de la profesión de fe o la fe.* La confesión de fe comporta una referencia central al Credo o Símbolo de la fe, que profesamos en la eucaristía, ya sea en su fórmula más breve y antigua de origen bautismal como es el «credo (o *símbolo*) apostólico» (a partir del siglo iii), o ya sea en su fórmula más amplia y teológica como es el «credo (o *símbolo*) nicenoconstantinopolitano», que fue fruto de los dos primeros concilios ecuménicos (Nicea, año 325, y Constantinopla, año 381).

La centralidad del credo fue subrayada por el mismo papa Pablo VI que en 1968 presentó una nueva formulación más actualizada del Credo, unida a diversas propuestas de aquel momento por parte de teólogos y catequetas sobre la posibilidad de encontrar «fórmulas breves de la fe» más adaptadas a nuestro mundo. Posteriormente, revestirá un significado muy relevante para la fe católica la síntesis magisterial ofrecida por Juan Pablo II en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) y en su *Compendio* (2005).

2) *El vínculo litúrgico de los sacramentos.* Pone de manifiesto el carácter central de la celebración de estos, comenzando por el bautismo y la eucaristía como «sacramentos principales o mayores», simbolizados por el agua —el bautismo— y la sangre —la eucaristía—, surgidas, según Jn 19,34, del costado del crucificado, citada por el Concilio de Vienne (año 1311) y retomada por el Concilio Vaticano II (SC 5 y LG 3). Teniendo presente que el Vaticano II ha proclamado con fuerza que la Eucaristía es «la

fuente y el culmen de toda la vida cristiana» (LG 11), ya que es «el sacramento de la unidad eclesial» y la síntesis e todos los demás sacramentos ya que «lo que es común a todos los sacramentos se atribuye por antonomasia a la eucaristía por su excelencia» (santo Tomás de Aquino).

3) *El vínculo servicial-diaconal de la comunión.* «Los pastores elegidos para pastorear como ministros» (LG 21), forman el «vínculo de comunión» —también llamado «jerárquico»— de la Iglesia (LG 14), ejercido por el papa y por los obispos con los presbíteros como «cooperadores del orden episcopal» (LG 28). Su carácter «servicial» y «diaconal» es bien subrayado por un texto paradigmático de LG 24 confirmado con sus citas bíblicas, que dice así: «Este oficio que el Señor ha confiado a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que las sagradas Escrituras califican como *diaconía o ministerio* (cf. Hch 1,17.25; 21,19; Rom 11,13; 1 Tim 1,12)».

Con toda razón, Juan Pablo II subrayaba que «de entre los elementos que expresan la imagen verdadera y propia de la Iglesia en el Vaticano II está la doctrina de la Iglesia como *pueblo de Dios* y de la autoridad jerárquica como *servicio*» (*Constitución apostólica* que presenta el nuevo *Código de Derecho Canónico*, 1983).

4. La «orientación» de todos los hombres hacia la Iglesia

LG 15. *Los diversos grados hacia la plenitud de la comunión eclesial: los cristianos no católicos.* El Vaticano II además de tratar de los católicos como aquellos que tienen la plenitud de los tres vínculos citados, describe «los cristianos no católicos» como aquellos que no los tienen, o no los viven «en su integridad», o «plenamente», ya sea la profesión de fe, ya sea los sacramentos, o ya sea la comunión con el ministerio pastoral (particularmente el papa). Con referencia a los sacramentos, el decreto conciliar sobre ecumenismo, indica al bautismo como «vínculo sacramental de unidad e inicio que apunta a la incorporación plena en la comunión eucarística» (UR 22). De hecho, con las

Iglesias de Oriente se comparten los mismos sacramentos, en cambio, con las *Confesiones* de la Reforma hay diferencia en la eucaristía y el sacramento del Orden, así como en la misma concepción de la sacramentalidad (cf. *Ut unum sint*, 50, 62, 66, 79).

En definitiva en un contexto más general LG 15 valora muy significativamente notables aspectos presentes en las confesiones cristianas no católicas (ortodoxos, protestantes, anglicanos...), así: «Son muchos los que veneran la Sagrada Escritura como norma de fe y de vida y manifiestan un amor sincero por la religión, creen con amor en Dios Padre todopoderoso y en el Hijo de Dios Salvador y están marcados por el bautismo, por el que están unidos a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias Iglesias o Comunidades eclesiales otros sacramentos. Algunos de ellos tienen también el episcopado, celebran la sagrada eucaristía y fomentan la devoción a la Virgen Madre de Dios».

LG 16. *La «orientación» de todos los hombres a la Iglesia:* Este número se centra en los «no cristianos» descritos como «los que todavía no han recibido el Evangelio [...] y están orientados hacia el pueblo de Dios de diversas maneras». El lugar inicial se reserva al pueblo judío y a los musulmanes, destinatarios que se retomarán en la declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas de *Nostra aetate*, en el número 3, sobre «los musulmanes», y más extensamente en el 4, sobre el «pueblo judío».

Como contexto relacionado como marco de todas las religiones LG 16 recuerda unos fundados interrogantes teológico-fundamentales con estas palabras ya presentes en la introducción de *Nostra aetate*: «Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente sus corazones. ¿Qué es el hombre y cuál el sentido y fin de nuestra existencia? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos?» (NA 1).

En la segunda parte de LG 16 se describe todos aquellos que «buscan entre sombras e imágenes el Dios desconocido» y se afirma la posibilidad de salvación con una formulación precisa, teniendo presente a los que «sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios conocida a través de los que les dice la *conciencia*». Con esta significativa y única cita de la *conciencia* en LG 16 referida a los no cristianos, la LG se une a las más de cincuenta veces que aparece en el Vaticano II, especialmente en *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae*, entendida como «el núcleo más secreto y el sagrario del hombre en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella» (GS 16). Por eso, el decreto sobre la libertad religiosa concluirá de forma muy respetuosa y clara que «cada uno tiene el deber y el derecho de buscar la verdad en materia religiosa para formarse juicios verdaderos y rectos de *conciencia*» (DH 3).

En definitiva, en LG 16 se presenta con fuerza la voluntad salvífica universal de Dios para todos los hombres y mujeres honestos de buena voluntad, aunque su resultado solo sea conocido por Dios, y en este contexto la *Gaudium et spes* la relanzará bellamente al afirmar que «Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, *de un modo conocido solo por Dios*, se asocien a este misterio pascual» (GS 22). Formulación similar que se encuentra en un texto conciliar misionero donde se recuerda que «aunque Dios, *por caminos conocidos solo por él* puede llevar a la fe a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia» (AG 7).

LG 17. *El nuevo sentido de la misión evangelizadora.* Presenta el tema de la misión de la Iglesia de forma más bien austera en el contexto de la universalidad del pueblo de Dios (cf. LG 13-17), en cuya conclusión se presenta las tres dimensiones teológicas ascendentes de la misión de la Iglesia. En efecto, este texto parte del mandato misionero de Mt 28,18-20, el cual debe llevarse «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8),

y de la urgencia de este mandato («¡Ay de mí si no anunciare el Evangelio!»: 1 Cor 9,16), para concluir con términos que proponen el objetivo propio de esta misión como es: «Enviar predicadores hasta que las nuevas iglesias estén plenamente formadas y ellas mismas puedan continuar la tarea de evangelización» (LG 17).

Además, la evangelización, unida al verbo evangelizar usados escasamente en LG (8, 17, 27, 35), viene preciosamente descrita como ayuda del don de Dios «para que todo lo bueno que hay sembrado en el corazón y en la inteligencia de los hombres, o en los ritos particulares, o en las culturas de los pueblos, no solo no se pierda, sino que mejore, se desarrolle y llegue a su perfección para gloria de Dios» (LG 17). Es aquí donde se trasluce la triple dimensión teológica ascendente de la evangelización radicada en el don de Dios que hace posible que la vida humana, *se fortalezca, se desarrolle y se lleve a su perfección*.

Se trata de cerrar una gran inclusión entre LG 13: *purifica, eleva y consume* con LG 17: *se fortalezca, se desarrolle y se lleve a su perfección* con tres verbos similares que recuerdan la función del don de Dios de la gracia en la vida humana y son eje para la comprensión que el Vaticano II tiene de la Evangelización, aunque esta expresión esté poco presente y no se divulgue con fuerza sino a partir de Pablo VI con *Evangelii Nuntiandi* (1975). De este modo, la evangelización —como anuncio y testimonio— presenta de forma ascendente una dimensión primera de «purificar y fortalecer»; una dimensión segunda de «desarrollar y elevar»; y una dimensión última de «consumar y perfeccionar». La clave cristológica de esta orientación se revela en el texto sobre la Iglesia y el mundo donde se afirma con una formulación histórico-antropológica feliz que «el Señor es el fin de la historia y de la civilización, centro del género humano, gozo de todos los corazones y plenitud de sus aspiraciones» (GS 45).

No es extraño que este texto conciliar concluya con una brillante oración así: «De esta manera, la Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en pueblo de Dios, cuerpo del Señor y templo del Espíritu Santo y para que, en Cristo, cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos».

5. La categoría «pueblo de Dios» en LG y en otros documentos conciliares

La importancia de la categoría «pueblo de Dios» emerge aún más por su relación con el conjunto de los documentos conciliares. En efecto, si la *Lumen gentium* es la «carta magna» del Concilio Vaticano II, el capítulo II sobre el pueblo de Dios constituye en cierto modo el marco donde se pueden incorporar los diversos documentos conciliares. Así, LG 10-11, puede relacionarse con *Sacrosanctum Concilium*; igualmente se confrontan con LG 13 los decretos que tratan de los ministerios y de las diversas condiciones de vida en la Iglesia (*Christus Dominus*, *Presbiterorum ordinis*, *Optatam totius*, *Apostolicam actuositatem*, *Perfectae caritatis* y, asimismo, *Gravissimum educationis*), como también de Iglesias particulares concretas (*Orientalium Ecclesiarum*). LG 14 puede referirse para la cuestión de la fe a la *Dei Verbum*. A su vez, LG 15 tiene su punto de referencia en *Unitatis redintegratio*, y LG 16 con *Nostra aetate* y *Dignitatis humanae*, y, en un marco más amplio, en la misma *Gaudium et spes*. Con razón se puede afirmar que «el pueblo de Dios es la categoría privilegiada, el eje decisivo del nuevo modelo de Iglesia que el Concilio Vaticano II propuso laboriosamente y, a su vez, con gran coraje» (D. Vitali).

APUNTE ECLESIOLOGICO-PASTORAL SOBRE LA PERTENENCIA AL PUEBLO DE DIOS

Puede ser útil como conclusión mirar el Evangelio en el cual se encuentran diversos grados de relación y de vínculos externos con Jesucristo que pueden ayudar a aproximarse mejor a los «varios modos» de pertenencia a la Iglesia. Así, comenzando por los más alejados se encuentran los oyentes y los observadores ocasionales de Jesús...; después los que buscan ayuda especial como los enfermos, los pecadores, los marginados...; un poco más próximos son los discípulos y seguidores de Jesús entre los cuales unos más interesados como Zaqueo, Nicodemo y José de Arimatea...; finalmente y de forma rele-

vante aparecen los doce más próximos con el grupo más íntimo de Pedro, Juan y Santiago...

No es extraño pues que poco después del Vaticano II en 1966 Pablo VI hablase con una formulación atenta y novedosa de «la pertenencia inicial o parcial a la Iglesia basada en el bautismo y en una cierta fe, aunque orientada a la plenitud de la única Iglesia». Y además años después presentase una expresión de esta realidad muy significativa convertida en muy divulgada —y quizá no exenta de ambigüedades—, como es la de «cristianos no practicantes» (*Evangelii nuntiandi*, 21).

Igualmente, conviene tener presente la creciente asimetría entre los que comparten una significativa pertenencia en la Iglesia y los inactivos, así como el crecimiento de la increencia que conlleva una experiencia desconcertante y difícil como es el ser un «pequeño rebaño» (Lc 12,32) y un «resto fiel» (Rom 9,27). Con todo, se debe tener presente que «una Iglesia que es consciente de su minoría, tiene más vivo el sentido del testimonio» (C. M.^a Martini). Conviene aquí asumir tal realidad como llamada a ser más Iglesia «en misión» que, aunque «pequeña» tiene la voluntad evangélica de ser «levadura en la masa» (Lc 13,21), de los pocos que representan en sí «la luz y sal de la tierra» (Mt 5,13), ya que Cristo se hace presente “en los hermanos por más pequeños que sean» (Mt 25,40), dado que según el Vaticano II en «estas comunidades, aunque muchas veces sean pequeñas y pobres o vivan dispersas, está presente Cristo quien con su poder constituye a la Iglesia, una santa, católica y apostólica» (LG 26).

Conviene recordar aquí la lúcida reflexión del papa Benedicto XVI sobre las minorías creativas: «Yo diría que normalmente son las minorías creativas las que determinan el futuro y, en este sentido, la Iglesia católica debe comprenderse como minoría creativa que tiene una herencia de valores que no son algo del pasado, una realidad muy viva y actual» (Praga 2009). Por su parte el papa Francisco comenta: «Precisamente en esta época, y también allí donde son un “pequeño rebaño” (Lc 12,32), los discípulos del Señor son llamados a vivir como comunidad que sea sal de la tierra y luz del mundo (cf. 5,13-16)» (EG 92).

III. LA RECEPCIÓN ECLESIAL POSTCONCILIAR DE LA TEOLOGÍA DE PUEBLO DE DIOS

1. La crítica a este título en el Sínodo de los Obispos de 1985

Veinte años después del Concilio Vaticano II el papa Juan Pablo II propuso un Sínodo de los Obispos extraordinario (1985) como balance del primer postconcilio, especialmente en sus cuatro constituciones: *Dei Verbum* (DV), *Sacrosanctum Concilium* (SC), *Lumen gentium* (LG), *Gaudium et spes* (GS). En la relación final, se afirmaba críticamente que sobre el título de pueblo de Dios «no podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia» (II.A.3). En este contexto, ya la Comisión Teológica Internacional en 1985, observaba que, aunque «la expresión “pueblo de Dios” ha llegado incluso a designar la eclesiología del Concilio, debe excluirse radicalmente una interpretación del término “pueblo” en un sentido exclusivamente biológico, racial, cultural, político o ideológico» (2.2). Y de hecho se puede constatar que a partir de este Sínodo de los Obispos del 1985 el nombre de «pueblo de Dios» redujo progresivamente su presencia y en cierto sentido su uso.

2. El relanzamiento de este título por el papa Francisco

Ahora bien, pasada una larga etapa postconciliar, el papa Francisco relanzará este título y así ya poco después de ser elegido subrayaba que «la imagen de la Iglesia que más me gusta es la del santo pueblo fiel de Dios. Es la definición que más empleo yo y está tomada del número 12 de la *Lumen gentium*. La pertenencia a un pueblo tiene un fuerte valor teológico. Dios, en la historia de la salvación, ha salvado a un pueblo. No existe una identidad plena sin pertenencia a un pueblo. El pueblo es sujeto. La Iglesia es el pueblo de Dios caminando en la historia, en medio de alegrías y de dolores» (Entrevista con P. Spadaro, sj, 2013).

A su vez, es significativo que a pesar de que en la teología europea después del Sínodo del 1985 se redujese la presencia de la imagen «pueblo de Dios», y en cierto sentido su uso, se continuó desarrollando en la forma argentina más cultural y popular, y menos político-ideológica, de la teología de la liberación, es decir, de la teología del pueblo siguiendo los pasos del Vaticano II. En definitiva, el papa Francisco «asume, enriquece y universaliza la teología argentina del pueblo de Dios y la pastoral popular; porque incluye una eclesiología, una teología de la cultura y de la historia, con una teología pastoral» (C. M. Galli).

Es obvio que, además en su primera exhortación apostólica, *Evangelii gaudium*, en no pocos rasgos recuerda esta teología argentina del pueblo. Así, tiene una predilección por la expresión de «pueblo fiel» (EG 96), que explícitamente reconoce que «todo el pueblo de Dios anuncia el Evangelio» (cf. EG 111-134), ya que como «*misterio* hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual trasciende toda necesaria expresión institucional» (EG 111). Es ese pueblo en su conjunto quien anuncia el evangelio, ya que Dios «ha elegido convocarnos como pueblo y no como seres aislados...; nos atrae teniendo en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que supone la vida de una comunidad» (EG 113).

En esos textos se oyen ecos bíblicos y conciliares, pero también de la teología del pueblo, sobre todo en lo referido a los pueblos, sus culturas y su historia ya que «este pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tienes su cultura propia... Se trata del estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios... La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe» (EG 115).

Nótese, además, que Francisco, cuando habla del pueblo de Dios, se refiere a su «rostro pluriforme» (EG 116) y, gracias a la diversidad de las culturas que lo enriquecen. Así responde implícitamente a la objeción sobre el riesgo de uniformizar las diferencias de clase, en un conglomerado fácilmente manipulable por un líder carismático. De hecho, explícitamente rechaza el

modelo de la esfera, «donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros». Y le contrapone el «del *poliedro*, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad». Al final del mismo párrafo lo aplica al orden civil global y nacional, afirmando: «es la conjunción de pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos» (EG 236). En cuanto a la Iglesia, se refiere, a su «multiforme armonía que atrae» (EG 117). La armonía supone unidad de y en la diversidad, aludiendo a la interculturalidad. Ya que «tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en este poliedro lo mejor de cada uno» (EG 236).

Para relacionar de forma original el pueblo de Dios con el ministerio pastoral, usa además la famosa imagen de *la pirámide invertida*, así:

Jesús constituyó la Iglesia colocando en su cima al colegio apostólico, en el cual Pedro es la «roca» (cf. Mt 16,18), aquel que ha de «confirmar los hermanos en la fe» (cf. Lc 22,32). Pero en esta Iglesia, como en una pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso los que ejercen la autoridad se califican como «ministros», porque, según el significado originario de la palabra, son los más pequeños de todos. Cada obispo, sirviendo al pueblo de Dios, llega a ser para la porción de la grey que le ha sido encomendada, «vicario de Cristo» (LG 27), vicario de Jesús que en la Última Cena se inclinó para lavar los pies de los apóstoles (cf. Jn 13,1-15). Y en un horizonte similar, el mismo sucesor de Pedro no es sino el *servus servorum Dei* —«el servidor de los servidores de Dios»— (FRANCISCO, *Discurso en la conmemoración del 50 aniversario de la institución del Sínodo de los Obispos* [17-10-2015]).

Por eso, el papa Francisco siguiendo esta orientación ha propuesto más recientemente un nuevo título papal de «Primado diaconal» (2017).

El papa Francisco además recuerda en el discurso de 2015 que «en la exhortación apostólica, *Evangelii gaudium* he subrayado como el “pueblo de Dios es santo por esta unción que lo hace

infalible *in credendo*” (n. 119), agregando que “cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de instrucción de su fe, es un agente evangelizador” (n. 120) [...]. El *sensus fidei* —el *sentido de la fe* de todo el pueblo de Dios— impide separar rígidamente entre *Ecclesia docens* —la *Iglesia que enseña*— y *Ecclesiaicens* —la *Iglesia que cree*—. En efecto, «una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar “es más que oír” (n. 117). Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, obispo de Roma: una en escucha de los otros, y todos en la escucha del Espíritu Santo, el “Espíritu de verdad” (Jn 14,17), para conocer lo que él “dice a las iglesias” (Ap 2,7)».

En este contexto de dar prioridad a la imagen de «pueblo de Dios» se comprende que se desarrolle con el concepto de la sinodalidad a partir de ese discurso de 2015 citado con estas palabras: «El camino de la *sinodalidad* es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio», y por esto «el camino sinodal comienza escuchando al pueblo, que “participa también de la función profética de Cristo” (LG 12), según un principio muy estimado en la Iglesia del primer milenio: “Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet” (Lo que toca a todos, debe ser tratado por todos)». Por eso se puede decir con san Juan Crisóstomo «Iglesia y Sínodo son sinónimos».

Y concluye así este discurso paradigmático de 2015 para no quedarse en una visión solamente intraeclesial: «Nuestra mirada se extiende también a la humanidad. Una Iglesia sinodal es como un estandarte alzado entre las naciones (cf. Is 11,12) en un mundo que —aun invocando participación, solidaridad y la transparencia en la administración de lo público— a menudo entrega el destino de poblaciones enteras en manos codiciosas de pequeños grupos de poder. *Como Iglesia que “camina junto” a los hombres*, partícipe de las dificultades de la historia, cultivamos el sueño de que el redescubrimiento de la dignidad inviolable de los pueblos y de la función de servicio de la autoridad podrán ayudar a la sociedad civil a edificarse en la justicia y la fraternidad, fomentando un mundo más bello y digno del hombre para las generaciones que vendrán después de nosotros (cf. *Evangelii gaudium*, 186-192, y *Laudato sí*, 156-162)».

APÉNDICE

BIBLIOGRAFÍA SUCINTA

- Y. CONGAR, «La Iglesia como pueblo de Dios»: *Concilium* 1 (1965) 9-33.
— *Un pueblo mesiánico* (Cristiandad, Madrid 1976).
- C. M. GALLI, «La eclesiología del pueblo evangelizador del papa Francisco», en ÍD. — A. SPADARO (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia* (Sal Terrae, Santander 2016) 51-77.
- W. HENN, *Church. The People of God* (Burns & Oates, Londres 2004).
- P. HÜNERMANN, «Kirche als Volk Gottes», en ÍD. — B. J. HILBERATH (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 2 (Herder, Friburgo 2004) 371-404.
- W. INSERO, *Il «Popolo» secondo Francesco* (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2018).
- G. LOHFINK, *¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios* (San Pablo, Madrid 1999).
- S. MADRIGAL, *De pirámides y poliedros. Señas de identidad del pontificado de Francisco* (Sal Terrae, Santander 2020).
- G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, I (Herder, Barcelona 1968) 161-275 (LG 9-17).
- S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología* (Sígueme, Salamanca 2007) 149-154, 259-288.
— «La eclesiología del papa Francisco»: *Atualidade Teológica* XXII/59 (2018) 255-286 (especialmente el epígrafe «Una Eclesiología del pueblo de Dios», 259-262).
— *La sinodalidad como el «caminar juntos» en la Iglesia* (CPL, Barcelona 2021).
- J. RATZINGER, «Iglesia como pueblo de Dios», en ÍD., *Iglesia, ecumenismo y política* (BAC, Madrid 1987) 16-33.
— «Prólogo a la nueva edición», en J. RATZINGER, *Obras completas. I: Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (BAC, Madrid 2015) 11-20.
- R. REPOLE, *L'eclesiologia di papa Francesco* (Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano 2017).
- J. C. SCANNONE, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco* (Sal Terrae, Santander 2017).
- D. VITALI, *Popolo di Dio* (Citadella, Asís 2013).
— «Il popolo di Dio», en S. NOCETTI — R. REPOLE (eds.), *Comentario ai Documenti del Vaticano II. 2: Lumen gentium* (EDB, Bolonia 2015) 143-208 (cap. II).

CUADERNO 18

LA IGLESIA

ES PARA LA EVANGELIZACIÓN

(LG 17)

GUILLERMO JUAN MORADO

INTRODUCCIÓN

El Concilio Vaticano II, en el número 17 de la constitución dogmática *Lumen gentium* (LG), resalta la naturaleza misionera de la Iglesia. Todo en su ser y en su actuar se orienta a la evangelización. Esta convicción de fondo impregna también el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes divinitus* (AG).

En continuidad con esta enseñanza, san Pablo VI presenta la evangelización como la actividad englobante de todo lo que la Iglesia realiza. En la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* muestra cómo la finalidad de la Iglesia es llevar a cabo la tarea de la evangelización; es decir, el anuncio de la buena noticia de la resurrección de Cristo a todo el mundo, proclamando «el nombre, la doctrina, la vida, las promesas, el reino, el misterio de Jesús de Nazaret Hijo de Dios» (EN 22).

Por su parte, san Juan Pablo II, en su encíclica *Redemptoris missio*, ha destacado la permanente validez del mandato misionero y, más cercano a nosotros en el tiempo, el papa Francisco ha dedicado la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* al anuncio del Evangelio en el mundo actual.

En este trabajo se busca presentar, de manera sintética, el papel fundamental que la evangelización desempeña en la vida de la Iglesia. Nos preguntaremos sobre el origen y el fin de la evangelización, sobre el significado y alcance del mandato misionero de Jesús, así como sobre la dicha, la necesidad, el derecho y del deber de evangelizar.

Intentaremos mostrar brevemente la realidad compleja y dinámica que entraña el proceso evangelizador, así como los ámbitos en los que se realiza la nueva evangelización, el anuncio renovado del Evangelio que abre la puerta de la fe.

Todo el pueblo de Dios anuncia el Evangelio, pero en esa acción que abarca a todos existen, como veremos, tareas diferenciadas. Nos preguntaremos, asimismo, sobre los medios para la evangelización, así como por la relación entre evangelización y culturas y por el nexo que vincula la evangelización con el diálogo interreligioso.

Nos aproximaremos al compromiso social de la evangelización, señalando la importancia de la inclusión social de los pobres, así como de la contribución a la paz y al diálogo social.

Toda la tarea evangelizadora se lleva a cabo impulsada por la acción del Espíritu Santo. Por ello, habrá que adentrarse en el espíritu de la evangelización y en las motivaciones que pueden renovar el impulso misionero. Un último apartado estará dedicado a María, estrella y Madre de la evangelización.

I. EN LA TRINIDAD

1. El origen y el fin de la evangelización

Preguntarnos por el origen de algo es indagar acerca de su principio, de su nacimiento, de su raíz y de su causa. A la hora de acercarnos al manantial del que brota la evangelización, nuestra mirada debe remontarse más allá de lo mundano y terreno y elevarse hacia Dios.

La fuente última de la evangelización se encuentra en el amor eterno de la Santísima Trinidad que quiso comunicar la gloria, la majestad y la belleza de su vida bienaventurada. Dios, uno y único, es el amor del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

En su bondad, Dios quiso libremente compartir con nosotros la plenitud de su ser. Esta voluntad divina se manifiesta en la obra de la creación, en la historia de la salvación, en el envío del Hijo y del Espíritu Santo; envío cuya prolongación es la misión de la Iglesia.

La palabra *misión* significa *envío*. La primera misión es la del Hijo de Dios, enviado por el Padre para hacerse hombre y, de este modo, salvar a los hombres: él, «siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios; al contrario, se despojó de sí mismo tomando la condición de esclavo, hecho semejante a los hombres. Y así, reconocido como hombre por su presencia, se humilló a sí mismo, hecho obediente hasta la muerte, y una muerte de cruz» (Flp 2,6-8).

De esta manera describe san Pablo cómo el Hijo asumió, por la encarnación, una verdadera condición humana, haciéndose en su humanidad siervo de Dios y aceptando, como los demás hombres, la perspectiva de la muerte.

El *Catecismo de la Iglesia Católica* (CEC) recoge unas palabras del Credo nicenoconstantinopolitano que muestran la finalidad de la encarnación del Hijo de Dios: «*Por nosotros los hombres y por nuestra salvación* bajó del cielo, y por obra del Espíritu Santo se encarnó de María la Virgen y se hizo hombre» (n. 456).

La finalidad de la misión, del envío del Hijo, es nuestra salvación. El Verbo, el Hijo, se encarnó para salvarnos reconciliándonos con Dios: «En esto consiste el amor: no en que nosotros hayamos amado a Dios, sino en que él nos amó y nos envió a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4,10).

Se encarnó para que conociésemos el amor de Dios: «En esto se manifestó el amor que Dios nos tiene: en que Dios envió al mundo a su Unigénito, para que vivamos por medio de él» (1 Jn 4,9).

El Verbo se encarnó para ser nuestro modelo de santidad: «Yo soy el camino y la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino por mí» (Jn 14,6). Se encarnó, en suma, para hacernos «partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4), hijos adoptivos de Dios por la gracia.

La segunda misión es la del Espíritu Santo, un envío que es inseparable del envío del Hijo. Jesús resucitado, vencedor de la muerte, derrama el Espíritu Santo sobre los apóstoles y la Iglesia: «Sin duda, el Espíritu actuaba ya en el mundo antes de que Cristo fuera glorificado. Sin embargo, el día de Pentecostés vino sobre los discípulos para permanecer con ellos para siempre;

la Iglesia se manifestó públicamente ante la multitud; se inició la difusión del Evangelio entre los pueblos mediante la predicación en la catolicidad de la fe» (AG 4).

Dios comunica su amor, el primer don: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5). Gracias al poder de este amor, los hijos de Dios pueden dar fruto: «El fruto del Espíritu es: amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, lealtad, modestia, dominio de sí» (Gal 5,22-23).

El origen de la evangelización, el amor trinitario de Dios, indica asimismo su fin: que los hombres vivan en comunión con Cristo y así lleguen a la plenitud de la participación en la vida de Dios: «Mediante la predicación del Evangelio, la Iglesia atrae a los oyentes a la fe y a la confesión de la fe, los prepara para el bautismo, los libra de la esclavitud del error y los incorpora a Cristo para que lleguen hasta la plenitud en él por el amor» (LG 17).

En definitiva, «el fin último de la misión no es otro que hacer participar a los hombres en la comunión que existe entre el Padre y el Hijo en su Espíritu de amor» (CEC 850).

2. El envío de la Iglesia: el mandato misionero de Jesús

La Iglesia recibió de los apóstoles el mandato misionero de Cristo, por el cual los envía a la misión: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; enseñándoles a guardar todo lo que os he mandado. Y sabed que yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos» (Mt 28,19-20).

El Señor resucitado se encuentra con los suyos y los envía a todo el mundo. Deben hacer discípulos a todos los pueblos y darles a conocer la doctrina de Jesús: bautizando y enseñando a guardar todo lo que él ha mandado. Los discípulos son los aprendices, aquellos que jamás dejan de aprender del Maestro y unos de otros, a través del propio ejemplo de vida.

Enseñar a guardar todo lo que Jesús ha mandado significa cumplir la voluntad de Dios, seguir lo que el Señor ha mandado

y vivido: «No todo el que me dice “Señor, Señor” entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi Padre que está en los cielos» (Mt 7,21). Todos los pueblos deben ser hechos discípulos; es decir, todas las personas que aún no conocen la enseñanza de Jesús.

El mandato va acompañado de una promesa: «Yo estoy con vosotros todos los días, hasta el final de los tiempos». Jesús es, y sigue siendo, el *Enmanuel*, que significa: «Dios (está) con nosotros». Si él está siempre a nuestro lado, nunca tendremos excusa para no hacer la voluntad de Dios.

La Iglesia es consciente de esta misión: «La Iglesia, enviada por Dios a las gentes para ser “sacramento universal de salvación”, por exigencia íntima de su misma catolicidad, obedeciendo al mandato de su fundador, se esfuerza por anunciar el Evangelio a todos los hombres» (AG 1).

La Iglesia anuncia el Evangelio porque es sacramento universal de salvación. Esto quiere decir que la Iglesia unida a Cristo es en el mundo un signo, una realidad visible y social que remite a una realidad invisible y espiritual, y un instrumento a través del cual el Señor lleva a cabo la salvación de los hombres.

Por medio de la Iglesia, Cristo «manifiesta y realiza al mismo tiempo el misterio del amor de Dios al hombre» (*Gaudium et spes*, 45). En esa realidad, en la participación del hombre en el amor de Dios, consiste la salvación.

La Iglesia anuncia el Evangelio, es enviada a la misión, por exigencia interna de su propia naturaleza, de su *catolicidad*. La Iglesia es católica por dos razones. Lo es, en primer lugar, porque Cristo está presente en ella y, en consecuencia, recibe de él la plenitud de los medios de la salvación que él ha querido dispensar: la confesión de fe recta y completa, la vida sacramental íntegra y el ministerio ordenado en la sucesión apostólica. No le falta nada esencial de lo que Cristo ha previsto para salvarnos; es mediación para todos los hombres de la plenitud del misterio de Dios.

La Iglesia es católica, en segundo lugar, porque esta riqueza que recibe de Cristo está destinada a todos los hombres. Por este motivo, la Iglesia «ha sido enviada por Cristo en misión a la totalidad del género humano» (CEC 831).

La Iglesia, por su propia identidad, no retiene para sí misma, sino que comunica y expande lo que ha recibido de Cristo en favor de todos, el Evangelio de la salvación: «Todos los hombres están invitados al pueblo de Dios. Por eso este pueblo, uno y único, ha de extenderse por todo el mundo a través de todos los siglos, para que así se cumpla el designio de Dios, que en el principio creó una única naturaleza humana y decidió reunir a sus hijos dispersos» (LG 13).

Esta lógica del don, de la comunicación, rige el plan salvador de Dios y, asimismo, la misión de la Iglesia. En realidad, el bien tiende siempre a comunicarse, como recuerda el papa Francisco: «Toda experiencia auténtica de verdad y de belleza busca por sí misma su expansión, y cualquier persona que viva una profunda liberación adquiere mayor sensibilidad ante las necesidades de los demás. Comunicándolo, el bien se arraiga y se desarrolla» (*Evangelii gaudium*, 9).

La Iglesia, que recibe de su fundador la bondad, la verdad y la belleza del Evangelio no puede hacer otra cosa que comunicarlo a los demás. De esta manera su propia fe se ve robustecida, porque, como señalaba san Juan Pablo II, *¡la fe se fortalece dándola!* (*Redemptoris missio*, 2).

II. LA EVANGELIZACIÓN: DICHA, NECESIDAD, DERECHO Y DEBER

En la Primera Carta a los Corintios, san Pablo expresa el impulso que le mueve a anunciar el Evangelio: «El hecho de predicar no es para mí motivo de orgullo. No tengo más remedio y, ¡ay de mí si no anuncio el Evangelio!» (1 Cor 9,16). La Iglesia, nos dice el Concilio Vaticano II, «hace suyas» estas palabras del apóstol (cf. LG 17).

San Pablo VI, al hilo de este texto de san Pablo, señala que en la evangelización se encuentra la dicha, la vocación y la identidad de la Iglesia: «Evangelizar constituye, en efecto, la dicha y vocación propia de la Iglesia, su identidad más profunda. Ella existe para evangelizar, es decir, para predicar y enseñar, ser canal del don de la gracia, reconciliar a los pecadores con Dios,

perpetuar el sacrificio de Cristo en la santa misa, memorial de su muerte y resurrección gloriosa» (EN 14).

Por su parte, san Juan Pablo II cita las palabras de san Pablo para indicar la urgencia de la tarea misionera: «En nombre de toda la Iglesia, siento imperioso el deber de repetir este grito de san Pablo. Desde el comienzo de mi pontificado he tomado la decisión de viajar hasta los últimos confines de la tierra para poner de manifiesto la solicitud misionera; y precisamente el contacto directo con los pueblos que desconocen a Cristo me ha convencido aún más de *la urgencia de tal actividad*» (RM 1).

El papa Francisco alude a la dulce y confortadora alegría de evangelizar, de comunicar al otro el bien del Evangelio: «No deberían asombrarnos entonces algunas expresiones de san Pablo: “El amor de Cristo nos apremia” (2 Cor 5,14); “¡Ay de mí si no anunciara el Evangelio!” (1 Cor 9,16)» (EG 9).

A la Iglesia le corresponde, en suma, «la necesidad y al mismo tiempo el derecho sagrado de evangelizar» (AG 7). El derecho a evangelizar, y el deber de hacerlo, están relacionados asimismo con el derecho que el Señor ha conferido a todo hombre de escuchar el anuncio de que Jesucristo «me amó y se entregó por mí» (Gal 2,20).

1. **Evangelizar, una realidad compleja y dinámica**

La evangelización es una realidad rica, compleja y dinámica. Comprende la tarea de llevar a todos los ambientes de la humanidad la Buena Nueva «y, con su influjo, transformar desde dentro, renovar a la misma humanidad» (EN 18). No hay, por consiguiente, auténtica evangelización sin este cambio interior personal y colectivo de las conciencias, de la actividad, de la vida, de los ambientes concretos en los que esta se desarrolla.

Se trata de renovar a sectores de la humanidad, procurando «alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad» (EN 19).

La evangelización ha de abarcar la cultura y las culturas del hombre: «La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue también en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva» (EN 20).

En todo el proceso evangelizador tiene una importancia decisiva el testimonio de vida de los cristianos —la coherencia entre la fe y la vida—, que es como una proclamación silenciosa del Evangelio que puede suscitar en los no cristianos múltiples interrogantes acerca de los motivos que alientan esa forma de existencia. El testimonio «comporta presencia, participación, solidaridad» y «es un elemento esencial, en general el primero absolutamente en la evangelización» (EN 21).

Pero es preciso dar razón de la esperanza mediante el anuncio explícito del Señor Jesús: «La Buena Nueva proclamada por el testimonio de vida deberá ser, pues, tarde o temprano, proclamada por la palabra de vida» (EN 22). Es necesario proclamar el anuncio esencial de Cristo muerto y resucitado, predicar y cuidar la catequesis.

El anuncio adquiere toda su dimensión cuando es escuchado, asimilado de forma que suscita en quien lo ha recibido una adhesión del corazón a las verdades enseñadas por Jesús y, sobre todo, al estilo de vida que él inició.

Esta adhesión comporta la entrada en una comunidad de fieles, en la Iglesia, que es sacramento de la novedad de vida, signo visible de la salvación. La adhesión a la Iglesia va unida a la acogida de los sacramentos que, por la gracia que confieren, manifiestan y sostienen esa adhesión. El que ha sido evangelizado, evangeliza a su vez, dando testimonio y anunciando a Cristo.

En síntesis: «La evangelización [...] es un paso complejo, con elementos variados: renovación de la humanidad, testimonio, anuncio explícito, adhesión del corazón, entrada en la comunidad, acogida de los signos, iniciativas de apostolado. Estos elementos pueden parecer contrastantes, incluso exclusivos. En realidad, son complementarios y mutuamente enriquecedores. Hay que ver siempre cada uno de ellos integrado con los otros» (EN 24).

2. **La nueva evangelización para la transmisión de la fe**

En un mensaje dirigido a los jóvenes con ocasión de la XXIV Jornada Mundial de la Juventud, el papa Benedicto XVI presenta la nueva evangelización como la respuesta adecuada a la crisis de esperanza que afecta a las nuevas generaciones: «Sabemos que el ser humano encuentra su verdadera realización solo en Dios. Por tanto, el primer compromiso que nos atañe a todos es el de una nueva evangelización que ayude a las nuevas generaciones a descubrir el rostro auténtico de Dios, que es amor».

La expresión «nueva evangelización» se refiere al anuncio renovado del Evangelio, a «una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos y en su expresión», decía san Juan Pablo II.

Esta tarea nos convoca a todos y se realiza en tres ámbitos: la acción pastoral, la evangelización dirigida a los bautizados que no viven las exigencias del bautismo, y la actividad misionera específica, orientada a quienes no conocen a Jesucristo o siempre lo han rechazado.

La acción pastoral se lleva a cabo en comunidades eclesiales consolidadas. Se trata de la atención pastoral a los fieles que frecuentan la comunidad y participan los domingos en la santa misa. También se dirige esta acción pastoral a quienes, a pesar de no participar frecuentemente en el culto, conservan una fe católica intensa y sincera. El papa Francisco señala que la finalidad de esta pastoral es «el crecimiento de los creyentes, de manera que respondan cada vez mejor y con toda su vida al amor de Dios» (EG 14).

El segundo ámbito de la nueva evangelización está formado por los bautizados que no viven las exigencias del bautismo, no se sienten cordialmente vinculados a la Iglesia y ya no experimentan el consuelo de la fe. La finalidad de la evangelización en este ámbito es procurar que estos bautizados «vivan una conversión que les devuelva la alegría de la fe y el deseo de comprometerse con el Evangelio» (EG 14).

El tercer ámbito corresponde a la actividad misionera específica. Se trata de la proclamación del Evangelio a quienes no conocen a Jesucristo o siempre lo han rechazado: «Todos tienen el derecho de recibir el Evangelio. Los cristianos tienen el deber de

anunciarlo sin excluir a nadie, no como quien impone una nueva obligación, sino como quien comparte una alegría, señala un horizonte bello, ofrece un banquete deseable. La Iglesia no crece por proselitismo sino “por atracción”» (EG 14).

La actividad misionera es, decía san Juan Pablo II, «la tarea primordial de la Iglesia». Tal como lo expresa el Concilio Vaticano II, la Iglesia «sigue, por tanto, sin cesar enviando predicadores hasta que las nuevas Iglesias estén plenamente formadas y ellas mismas puedan continuar la tarea de anunciar el Evangelio» (LG 17).

El papa Francisco insiste en que la salida misionera es el paradigma de toda acción de la Iglesia y, por esta razón, ha de llevarse a cabo un proceso de transformación misionera de la Iglesia. Esta transformación implica salir de la propia comodidad y atreverse a llegar a todos aquellos que necesitan la luz del Evangelio: «Fiel al modelo del Maestro, es vital que hoy la Iglesia salga a anunciar el Evangelio a todos, en todos los lugares, en todas las ocasiones, sin demoras, sin asco y sin miedo» (EG 23).

La transformación misionera de la Iglesia exige la conversión eclesial, la permanente reforma, el anhelo de renovación en fidelidad a la propia vocación. Todas las estructuras eclesiales, empezando por las parroquias, han de orientarse completamente a la misión: Cada Iglesia particular, sujeto primero de la evangelización, está llamada a discernir, purificarse y reformarse; el obispo en su iglesia diocesana y el mismo papado.

El anuncio del Evangelio debe partir del «corazón del mensaje de Jesucristo» (EG 34), de lo esencial, de lo más necesario: «En este núcleo fundamental lo que resplandece es *la belleza del amor salvífico de Dios manifestado en Jesucristo muerto y resucitado*» (EG 36). Por lo que respecta a la enseñanza moral, el núcleo principal de la misma lo constituye «la fe que se hace activa por la caridad» (Gal 5,6).

La tarea evangelizadora y misionera ha de encarnarse en los límites humanos, acompañando con misericordia y paciencia el crecimiento de la vida cristiana en cada persona: «a todos debe llegar el consuelo y el estímulo del amor salvífico de Dios, que obra misteriosamente en cada persona, más allá de sus defectos y caídas» (EG 44).

La Iglesia que emprende el camino de la evangelización ha de ser una madre de corazón abierto a todos, con especial sensibilidad hacia los pobres, los destinatarios privilegiados del Evangelio.

3. **La puerta de la fe, siempre abierta para nosotros**

«La puerta de la fe» (cf. Hch 14,27) está siempre abierta para nosotros, enseña Benedicto XVI. Esa puerta da acceso a la comunión con Dios y permite la entrada en la Iglesia: «Se cruza ese umbral cuando la Palabra de Dios se anuncia y el corazón se deja plasmar por la gracia que transforma» (Carta apostólica *Porta fidei* [PF] 1). Se emprende así un camino que dura toda la vida. Es necesario redescubrir este camino, ya que una profunda crisis de fe afecta a muchas personas.

Creer en Jesucristo es «el camino para poder llegar de modo definitivo a la salvación» (PF 3). Gracias a la fe, la vida nueva que se inicia en el bautismo plasma toda la existencia humana con la novedad de la resurrección: los pensamientos, los afectos, la mentalidad y el comportamiento. La «fe que actúa por el amor» (Gal 5,6) se convierte en el criterio que guía toda la vida.

La nueva evangelización busca «redescubrir la alegría de creer y volver a encontrar el entusiasmo de comunicar la fe» (PF 7). La fe crece cuando se vive como experiencia de un amor que se recibe y se comunica como experiencia de gracia y de gozo: «Los creyentes se fortalecen creyendo», decía san Agustín. Redescubrir «los contenidos de la fe profesada, celebrada, vivida y rezada, y reflexionar sobre el mismo acto con el que se cree, es un compromiso que todo creyente debe de hacer propio» (PF 9).

San Pablo enseña que «con el corazón se cree y con los labios se profesa» (Rom 10,10). La gracia de Dios abre el corazón de los hombres para que puedan acoger el anuncio del Evangelio. Profesar con los labios significa ser conscientes de que la fe implica un testimonio y un compromiso público, sin que quepa confinarla en la mera interioridad de la conciencia.

La fe «está sometida más que en el pasado a una serie de interrogantes que provienen de un cambio de mentalidad que, so-

bre todo hoy, reduce el ámbito de las certezas racionales al de los logros científicos y tecnológicos» (PF 12).

Es necesario fijar la mirada en Jesucristo «que inició y completa nuestra fe» (Heb 12,2): «En él encuentra su cumplimiento todo afán y todo anhelo del corazón humano. La alegría del amor, la respuesta al drama del sufrimiento y el dolor, la fuerza del perdón ante la ofensa recibida y la victoria de la vida ante el vacío de la muerte, todo tiene su cumplimiento en el misterio de su encarnación, de su hacerse hombre, de su compartir con nosotros la debilidad humana para transformarla con el poder de su resurrección» (PF 13).

La fe compromete a cada uno a convertirse en un signo vivo de la presencia de Cristo resucitado en el mundo: «Lo que el mundo necesita hoy de manera especial es el testimonio creíble de los que, iluminados en la mente y el corazón por la Palabra del Señor, son capaces de abrir el corazón y la mente de muchos al deseo de Dios y de la vida verdadera, esa que no tiene fin» (PF 15).

III. UNA TAREA DE TODOS

1. Todo el pueblo de Dios anuncia el Evangelio

«Todos los discípulos de Cristo han recibido el encargo de extender la fe según sus posibilidades», nos recuerda en Concilio Vaticano II (LG 17). La evangelización es tarea de toda la Iglesia, «un pueblo que peregrina hacia Dios», como dice el papa Francisco (EG 111). Un pueblo peregrino y evangelizador en el que la gracia de Dios tiene siempre la primacía.

Un pueblo dirigido a todos: «Dios nos atrae teniendo en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que supone la vida en una comunidad humana. Este pueblo que Dios se ha elegido y convocado es la Iglesia» (EG 113). En medio de la humanidad, la Iglesia es el fermento de Dios, el lugar de la misericordia gratuita, «donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir según la vida buena del Evangelio» (EG 114).

En virtud del bautismo, cada miembro de la Iglesia se ha convertido en un discípulo misionero, en un agente evangelizador: «La nueva evangelización debe implicar un nuevo protago-

nismo de cada uno de los bautizados» (EG 120). En la medida en que se ha encontrado con el amor de Dios en Cristo Jesús, cada cristiano es misionero pues se siente impulsado a anunciarlo.

Todos podemos crecer como evangelizadores formándonos mejor, profundizando en nuestro amor y dando un testimonio más claro del Evangelio. Nuestra imperfección, nuestros límites, no pueden paralizarnos ni conducirnos a postergar la misión evangelizadora.

También los pueblos que han recibido el Evangelio se convierten en sujetos colectivos, agentes de evangelización. Al transmitir la cultura, un pueblo evangelizado transmite también su fe. En este sentido, es importante atender a la piedad popular, donde «puede percibirse el modo en que la fe recibida se encarnó en una cultura y se sigue transmitiendo» (EG 123).

Esta piedad, espiritualidad o mística popular expresa de modo simbólico el contenido de la fe, subrayando en el acto de creer la dimensión del caminar hacia Dios, hacia el encuentro con él. La peregrinación a los santuarios, invitando a otros, es un gesto evangelizador en sí mismo. En la piedad de los pueblos cristianos está presente la vida teologal, de relación con Dios, animada por el Espíritu Santo.

En la acción evangelizadora de la Iglesia, le compete a cada uno llevar el Evangelio a las personas que trata: «Ser discípulo es tener la disposición permanente de llevar a otros el amor de Jesús y eso se produce espontáneamente en cualquier lugar: en la calle, en la plaza, en el trabajo, en un camino» (EG 127).

2. Tareas diferenciadas en la evangelización

La obra de evangelización es un deber fundamental de todo el pueblo de Dios. Por consiguiente, la evangelización es un acto eclesial: «Cuando el más humilde predicador, catequista o Pastor, en el lugar más apartado, predica el Evangelio, reúne su pequeña comunidad o administra un sacramento, aun cuando se encuentra solo, ejerce un acto de Iglesia» (EN 60).

En el seno de la Iglesia tenemos que realizar diferentes tareas evangelizadoras. Debemos señalar la misión del sucesor

de Pedro, el papa, que ha recibido el ministerio preeminente de enseñar la verdad revelada. El Concilio Vaticano II declaró que «el mandato de Cristo de predicar el Evangelio a toda criatura (cf. Mc 16,15) se refiere ante todo e inmediatamente a los obispos con Pedro y bajo la guía de Pedro» (AG 38).

Unidos al papa, están los obispos y los sacerdotes. Los obispos son los maestros de la fe. A los obispos están asociados en el ministerio de la evangelización quienes han recibido la ordenación sacerdotal. Son educadores del pueblo de Dios en la fe, predicadores y ministros de la eucaristía y de otros sacramentos: «Aunque cualquier creyente puede bautizar, sin embargo es propio del sacerdote consumir la construcción con el sacrificio de la eucaristía» (LG 17).

La labor de los pastores de la Iglesia está completamente orientada al anuncio del Evangelio. Como enseña san Pablo VI: «En cuanto Pastores, hemos sido escogidos por la misericordia del Supremo Pastor, a pesar de nuestra insuficiencia, para proclamar con autoridad la Palabra de Dios; para reunir al pueblo de Dios que estaba disperso: para alimentar a este pueblo con los signos de la acción de Cristo que son los sacramentos; para ponerlo en el camino de la salvación; para mantenerlo en esa unidad de la que nosotros somos, a diferentes niveles, instrumentos activos y vivos; para animar sin cesar a esta comunidad reunida en torno a Cristo siguiendo la línea de su vocación más íntima» (EN 68).

La tarea evangelizadora de los religiosos está profundamente vinculada con su total consagración a Dios y con el testimonio de la pobreza, de la castidad y de la obediencia: «Gracias a su consagración religiosa, ellos son, por excelencia, voluntarios y libres para abandonar todo y lanzarse a anunciar el Evangelio hasta los confines de la tierra. Ellos son emprendedores y su apostolado está frecuentemente marcado por una originalidad y una imaginación que suscitan admiración. Son generosos: se les encuentra no raras veces en la vanguardia de la misión y afrontando los más grandes riesgos para su salud y su propia vida» (EN 69).

La peculiaridad de la acción evangelizadora de los seglares radica en su inserción en el corazón del mundo, ocupándose de las variadas tareas temporales: «El campo propio de su actividad evangelizadora, es el mundo vasto y complejo de la política, de

lo social, de la economía, y también de la cultura, de las ciencias y de las artes, de la vida internacional, de los medios de comunicación de masas, así como otras realidades abiertas a la evangelización como el amor, la familia, la educación de los niños y jóvenes, el trabajo profesional, el sufrimiento, etc.» (EN 70).

En este ámbito de la vida de los seglares es insustituible el papel evangelizador de la familia: en ella el Evangelio es transmitido y desde ella es irradiado a otras familias y al ambiente en el que viven.

Los jóvenes bien formados en la fe y arraigados en la oración han de ser apóstoles de la juventud.

Los seglares también pueden sentirse llamados o ser llamados a colaborar con los pastores en el servicio de la Iglesia, ejerciendo ministerios muy diversos según la gracia y los carismas que el Señor quiera concederles: catequistas, animadores de la oración y del canto, cristianos consagrados al servicio de la Palabra de Dios o a la asistencia de los hermanos necesitados, jefes de pequeñas comunidades, responsables de movimientos apostólicos o de otras actividades.

Hay que destacar la importancia de una adecuada preparación para poder desempeñar estos ministerios.

IV. MEDIOS DE EVANGELIZACIÓN

1. Los medios para evangelizar

Como ya se ha señalado, el primer medio de evangelización consiste en el testimonio de una vida cristiana entregada a Dios y al prójimo; en definitiva, de una vida santa.

No se puede olvidar la importancia de la predicación: «¿Cómo creerán en aquel de quien no han oído hablar?; ¿cómo oirán hablar de él sin nadie que anuncie?» (Rom 10,14). La predicación, la proclamación verbal del mensaje cristiano, es indispensable. Es la palabra oída la que invita a creer.

El papa Francisco invita a renovar la confianza en la predicación, que se funda «en la convicción de que es Dios quien quiere llegar a los demás a través del predicador y de que él despliega su

poder a través de la palabra humana» (EG 135). En el marco de la celebración litúrgica, la homilía tiene como finalidad «aunar los corazones que se aman, el del Señor y los de su pueblo» (EG 143).

La preparación de la predicación exige descubrir el mensaje principal del texto bíblico poniéndolo en relación con la enseñanza de toda la Escritura, transmitida por la Iglesia. Exige, asimismo, dejarse conmover por la Palabra y encarnarla en la propia existencia. Para ello es importante llevar a cabo una lectura orante, espiritual, de la Biblia, tratando de descubrir qué dice el mensaje del texto a la propia vida. El predicador, además de atender al mensaje, ha de «poner un oído en el pueblo, para descubrir lo que los fieles necesitan escuchar» (EG 154).

Entre los recursos prácticos que pueden enriquecer la predicación cabe destacar el uso de las imágenes, «hablar con imágenes»: «Una imagen atractiva hace que el mensaje se sienta como algo familiar, cercano, posible, conectado con la propia vida. Una imagen bien lograda puede llevar a gustar el mensaje que se quiere transmitir, despierta un deseo y motiva a la voluntad en la dirección del Evangelio» (EG 157).

Igualmente, es importante que la predicación sea sencilla y clara, cuidando la unidad temática, el orden y la conexión entre las frases. El lenguaje empleado ha de ser positivo: proponiendo lo que podemos hacer mejor e infundiendo esperanza.

La catequesis es un medio de evangelización que no puede descuidarse. Su finalidad es fijar «en la memoria, la inteligencia y el corazón» las verdades esenciales que deberán impregnar la vida entera (EN 44). El papa Francisco resalta dos características de la catequesis: ha de estar centrada en la principalidad del primer anuncio y debe iniciar en la vivencia de la celebración de la fe.

Los medios de comunicación social permiten que la buena nueva llegue a millones de personas, pero no se ha de olvidar que el destinatario de la evangelización es cada persona en particular y no una masa anónima. Conserva toda su vigencia la transmisión del Evangelio de persona a persona, comunicando a otro la propia experiencia de fe.

La evangelización abarca la totalidad de la vida. Le da un sentido nuevo a la vida natural y la abre a la vida sobrenatural. Esta vida sobrenatural «encuentra su expresión viva en los siete

sacramentos y en la admirable fecundidad de gracia y santidad que contienen» (EN 47). La finalidad de la evangelización es educar en la fe de tal manera que cada cristiano pueda vivir los sacramentos como sacramentos de la fe.

También la piedad popular, como ya se ha indicado, puede ser para muchas personas ocasión de un verdadero encuentro con Dios.

2. **Evangelización y cultura**

El destinatario de la evangelización es universal: se trata de anunciar el Evangelio por todo el mundo y a toda criatura (cf. Mt 16,15), a pesar de los obstáculos con los que la Iglesia se encuentra para cumplir esta misión. El esfuerzo evangelizador ha de procurar que el mensaje cristiano penetre a fondo en los modos de pensar, en los criterios de juicio y en los comportamientos de la gente; en la cultura y en las culturas.

Esta tarea comporta encarnar el Evangelio en las culturas de los pueblos, llevando a cabo un proceso de inculturación y de contextualización. La inculturación significa transformar los valores culturales mediante su integración en el cristianismo, así como enraizar el cristianismo en las diversas culturas. Es un proceso difícil, porque no debe comprometerse la integridad de la fe cristiana.

Por medio de la inculturación, la Iglesia transmite a las culturas sus propios valores, asumiendo lo que hay de bueno en ellas y renovándolas desde dentro: «Realiza su tarea para que todo lo bueno que hay sembrado en el corazón y en la inteligencia de estos hombres, o en los ritos particulares, o en las culturas de estos pueblos, no solo no se pierda, sino que se mejore, se desarrolle y llegue a su perfección para gloria de Dios, para confusión del demonio y para felicidad del hombre» (LG 17).

El papa san Juan Pablo II da algunas indicaciones que han de guiar el proceso de la inculturación. Ante todo, se han de observar dos principios: «la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir y la comunión con la Iglesia universal» (*Redemptoris missio*, 54, citando *Familiaris consortio*, 10).

Es preciso guardar un equilibrio, evitando pasar de una especie de alienación de la cultura a una supervaloración de la misma. La cultura es un producto del hombre y, en consecuencia, está marcada por el pecado. Debe ser, por tanto, purificada, elevada y perfeccionada.

Al necesario discernimiento aludía el papa Benedicto XVI en un discurso pronunciado en Verona en 2006: «La obra de la evangelización nunca consiste solo en adaptarse a las culturas, sino que siempre es también una purificación, un corte valiente, que se transforma en maduración y saneamiento, una apertura que permite nacer a la nueva criatura (cf. 2 Cor 5,17; Gal 6,15) que es fruto del Espíritu Santo».

El proceso de inculturación es gradual, paulatino, y ha de implicar a todos los miembros de la Iglesia, y no solo a algunos expertos. Debe ser un proceso dirigido y estimulado, pero no forzado. Como enseña el papa Francisco: «Lo que debe procurarse, en definitiva, es que la predicación del Evangelio, expresada con categorías propias de la cultura donde es anunciado, provoque una nueva síntesis con esa cultura» (EG 129).

El Evangelio nunca es una amenaza para las culturas, ya que Cristo enriquece toda cultura.

3. Diálogo con los miembros de otras religiones

El diálogo con los seguidores de otras religiones forma parte de la misión evangelizadora de la Iglesia. El diálogo es un método y un medio para el conocimiento y el enriquecimiento recíproco. Pero, siendo importante, el diálogo no dispensa de la evangelización, porque la salvación viene de Cristo.

La Iglesia cree que Dios se hace presente en las riquezas espirituales de los pueblos, cuya expresión principal son las religiones: «Dios llama a sí a todas las gentes en Cristo, queriendo comunicarles la plenitud de su revelación y de su amor; y no deja de hacerse presente de muchas maneras, no solo en cada individuo, sino también en los pueblos mediante sus riquezas espirituales, cuya expresión principal y esencial son las religiones, aunque contengan “lagunas, insuficiencias y errores”» (RM 55).

El diálogo, precisa san Juan Pablo II, «debe ser conducido y llevado a término con la convicción de que *la Iglesia es el camino ordinario de salvación* y que *solo ella* posee la plenitud de los medios de salvación» (RM 55).

El diálogo nace del respeto hacia la obra del Espíritu Santo, «que sopla donde quiere» (Jn 3,8), en el hombre. La Iglesia busca así descubrir las «semillas de la Palabra» y los destellos de la verdad que ilumina a todos los hombres; semillas y destellos que se encuentran en las personas y en las tradiciones religiosas de la humanidad: «las otras religiones constituyen un desafío positivo para la Iglesia de hoy; en efecto, la estimulan tanto a descubrir y conocer los signos de la presencia de Cristo y de la acción del Espíritu, como a profundizar la propia identidad y a testimoniar la integridad de la revelación, de la que es depositaria para el bien de todos» (RM 56).

El diálogo ha de consistir en un testimonio mutuo que ayude a profundizar en la búsqueda y experiencia religiosa y, a la vez, a superar prejuicios, intolerancias y malentendidos.

V. MIRAR EL MUNDO

1. El compromiso social

«Evangelizar es hacer presente en el mundo el reino de Dios», enseña el papa Francisco (EG 176). La dimensión social es uno de los aspectos que incluye la evangelización. El motivo es sencillo: la vida comunitaria y el compromiso con los otros están en el corazón del Evangelio. El primer anuncio cristiano tiene una repercusión moral cuyo centro es la caridad.

La confesión de Dios como Padre, la confesión de la encarnación del Hijo, la confesión de la redención llevada a cabo por el derramamiento de la sangre de Cristo, la confesión de la acción liberadora del Espíritu Santo... Todas estas dimensiones de la fe contienen una vertiente social. Implican reconocer la dignidad de cada ser humano y el valor del amor sin límites.

El misterio de la Trinidad nos recuerda que fuimos creados a imagen de esa comunión divina: «Desde el corazón del Evange-

lio reconocemos la íntima conexión que existe entre evangelización y promoción humana, que necesariamente debe expresarse y desarrollarse en toda acción evangelizadora» (EG 178).

La aceptación del primer anuncio cristiano, del amor de Dios que nos salva, lleva consigo el deseo de buscar y cuidar el bien de los demás. En el hermano encontramos a Jesús: «Lo que hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños, lo hicisteis a mí» (Mt 25,40).

Lo que hagamos a los demás tiene una repercusión trascendente, ya que no podemos olvidar que uno de los dos mandamientos principales es el amor al prójimo. El servicio de la caridad es una dimensión esencial de la misión de la Iglesia. La caridad efectiva con el prójimo brota de la naturaleza misma de la Iglesia.

Tanto el anuncio como la experiencia cristiana provocan consecuencias sociales, porque el reino de Dios que se hace presente entre nosotros lo toca todo y afecta a la vida concreta, personal y social del hombre; a todos los aspectos de la vida humana.

Es necesario sacar las consecuencias prácticas de los grandes principios que rigen la enseñanza de la Iglesia sobre las cuestiones sociales para que incidan en las situaciones actuales. La fe, si es auténtica, no puede quedar recluida en el ámbito privado, sino que aspira a cambiar el mundo, a mejorarlo.

La Iglesia no puede quedar al margen de la lucha por la justicia. Todos los cristianos están llamados a preocuparse por la construcción de un mundo mejor. El pensamiento social orienta hacia una acción transformadora.

En este sentido, el papa Francisco hace hincapié en dos cuestiones: la inclusión social de los pobres, y la paz y el diálogo social.

2. La inclusión social de los pobres

De nuestra fe brota la preocupación por el desarrollo integral de los pobres y excluidos. El objetivo que se debe perseguir es su integración plena en la sociedad. Para lograrlo es preciso estar atentos para «escuchar el clamor del pobre y socorrerlo» (EG 187).

La Sagrada Escritura testimonia cómo Dios quiere escuchar este clamor. Si queremos cumplir la voluntad del Padre debemos

escuchar al pobre, sin disociar el amor a Dios de la solidaridad con los más necesitados.

Jesús pide a sus discípulos: «¡Dadles vosotros de comer!» (Mc 6,37), lo que supone cooperar para resolver las causas estructurales de la pobreza y para promover el desarrollo integral de los pobres, así como los gestos más simples de solidaridad ante las necesidades concretas que encontramos.

La solidaridad pide «crear una nueva mentalidad que piense en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos» (EG 188).

A veces se trata de escuchar el clamor de los pueblos más pobres de la tierra, recordando que el planeta es de toda la humanidad y para toda la humanidad. No se trata solamente de asegurar a los pobres el sustento, sino el acceso a todos los bienes necesarios: la educación, el cuidado de la salud, el trabajo y el salario justo.

La Sagrada Escritura atribuye a la misericordia un especial valor en orden a la salvación: «la misericordia triunfa en el juicio» (Sant 2,13). Frente al paganismo individualista, el gran criterio de autenticidad para las comunidades cristianas es no olvidarse de los pobres (cf. Gal 2,10): «La belleza misma del Evangelio no siempre puede ser adecuadamente manifestada por nosotros, pero hay un signo que no debe faltar jamás: la opción por los últimos, por aquellos que la sociedad descarta y desecha» (EG 195).

La opción por los pobres es para la Iglesia una realidad que tiene un fundamento teológico: Dios otorga a los pobres «su primera misericordia», en palabras de san Juan Pablo II. Esta preferencia divina tiene consecuencias en la vida de fe de los cristianos, llamados a tener «los mismos sentimientos de Jesucristo» (Flp 2,5). Por esta razón, la Iglesia entiende la opción por los pobres como una «forma especial de primacía en el ejercicio de la caridad cristiana», en expresión también de san Juan Pablo II.

El mismo Cristo se hizo pobre por nosotros para enriquecernos con su pobreza (cf. 2 Cor 8,9). Los pobres conocen, en sus propios dolores, al Cristo sufriente. Debemos dejarnos evangelizar por ellos: «La nueva evangelización es una invitación a re-

conocer la fuerza salvífica de sus vidas y a ponerlos en el centro del camino de la Iglesia» (EG 198).

El compromiso con los pobres no se limita a las acciones en su favor, sino que, ante todo, es una *atención* amante, una verdadera preocupación por la persona para buscar efectivamente su bien. La peor discriminación es la falta de atención espiritual: «La opción preferencial por los pobres debe traducirse principalmente en una atención religiosa privilegiada y prioritaria» (EG 200).

Es preciso resolver las causas estructurales de la pobreza, siendo conscientes de que «la inequidad es la raíz de los males sociales» (EG 202). Toda la política económica debería estar estructurada a partir de la dignidad humana y del bien común.

Y es preciso, asimismo, cuidar la fragilidad del pueblo y del mundo en que vivimos, estando atentos a nuevas formas de pobreza y de debilidad.

3. La paz y el diálogo social

La paz se construye día a día, instaurando un orden querido por Dios; un orden que comporta una justicia más perfecta entre los hombres, que surja como fruto del desarrollo integral de todos.

Los habitantes de cada nación desarrollan la dimensión social de sus vidas configurándose como ciudadanos responsables, en el seno de un pueblo donde las diferencias se armonicen en un proyecto común.

La evangelización implica el diálogo. Para contribuir al pleno desarrollo del ser humano y al bien común, la Iglesia ha de estar presente en el diálogo con los Estados, con la sociedad —con las culturas y con las ciencias— y con otros creyentes que no forman parte de la Iglesia católica.

La Iglesia está abierta a colaborar con las autoridades nacionales e internacionales para cuidar el bien de la paz. La nueva evangelización «anima a todo bautizado a ser instrumento de pacificación y testimonio creíble de una vida reconciliada» (EG 293).

El Estado ha de custodiar y promover el bien común de la sociedad, buscando el desarrollo integral de todos. La Iglesia, en el diálogo con el Estado y con la sociedad, acompaña las pro-

puestas que mejor respondan a la dignidad de la persona humana y al bien común.

También forma parte de la acción evangelizadora el diálogo entre ciencia y fe. Las ciencias positivas, empíricas, no constituyen la totalidad del saber humano, ya que existen otros saberes como la filosofía, la teología y la misma fe, que eleva la inteligencia humana hasta el misterio: «La fe no le tiene miedo a la razón; al contrario, la busca y confía en ella, porque “la luz de la razón y la de la fe provienen ambas de Dios”» (EG 242).

La evangelización está atenta a los avances científicos para iluminarlos con la luz de la fe y de la ley moral natural, con la finalidad de que respeten siempre la centralidad de la persona humana en todas las fases de su existencia.

El diálogo ecuménico, con otros cristianos que no están plenamente integrados en la Iglesia católica, contribuye asimismo a la paz. La credibilidad del anuncio cristiano es mayor si se superan las divisiones. El ecumenismo ayuda a la unidad de la familia humana. Se puede caminar con otros cristianos hacia expresiones comunes de anuncio, de servicio y de testimonio.

El diálogo con el judaísmo ocupa un puesto especial: «Los cristianos no podemos considerar al judaísmo como una religión ajena, ni incluimos a los judíos entre aquellos llamados a dejar los ídolos para convertirse al verdadero Dios (cf. Tes 1,9). Creemos junto con ellos en el único Dios que actúa en la historia, y acogemos con ellos la común Palabra revelada» (EG 247).

Ya se ha hablado, más arriba, del diálogo interreligioso. Este diálogo es una condición necesaria para la paz en el mundo y, por consiguiente, es un deber para los cristianos y para todos los hombres religiosos. Se trata de que podamos asumir juntos, los cristianos y los miembros de otras religiones, ese deber de servir a la justicia y a la paz.

El diálogo con el islam ha de promover la mutua acogida y el respeto, promoviendo la libertad religiosa, que es un derecho humano fundamental: «El debido respeto a las minorías de agnósticos o no creyentes no debe imponerse de un modo arbitrario que silencie las convicciones de mayorías creyentes o ignore la riqueza de las tradiciones religiosas. Eso a la larga fomentaría más el resentimiento que la tolerancia y la paz» (EG 255).

Creyentes y no creyentes pueden, en el mutuo respeto, dialogar sobre los temas fundamentales de la ética, del arte y de la ciencia, y sobre la búsqueda de la trascendencia. Este también es un camino de paz.

4. El espíritu de la evangelización

La Iglesia se siente «impulsada, en efecto, por el Espíritu Santo a colaborar a que se lleve a cabo el plan de Dios que constituyó a Cristo principio de salvación para todo el mundo» (LG 17).

Sin la acción del Espíritu Santo no habrá nunca evangelización posible. El Espíritu descendió sobre Jesús en el momento del bautismo, lo condujo hacia el desierto para vivir la prueba de las tentaciones y lo guio hasta Galilea para inaugurar su predicación. A los discípulos, a quienes está para enviar, el Señor les dice: «Recibid el Espíritu Santo» (Jn 20, 22).

Después de la venida del Espíritu Santo, en Pentecostés, los apóstoles salen hacia todas las partes del mundo para comenzar la gran obra de evangelización de la Iglesia.

Como enseña el papa san Pablo VI: «Él es el alma de la Iglesia. Él es quien explica a los fieles el sentido profundo de las enseñanzas de Jesús y su misterio. Él es quien, hoy igual que en los comienzos de la Iglesia, actúa en cada evangelizador que se deja poseer y conducir por él, y pone en los labios las palabras que por sí solo no podrá hallar, predisponiendo también el alma del que escucha para hacerla abierta y acogedora de la buena nueva y del Reino anunciado» (EN 75).

El papa san Juan Pablo II dedica todo un capítulo de su encíclica sobre el mandato misionero al Espíritu Santo, protagonista de la misión (cf. RM 21-30), y el papa Francisco dice que el Espíritu Santo es el alma de la Iglesia evangelizadora (EG 261).

Ninguna técnica misionera puede reemplazar la acción del Espíritu Santo. Él es el agente principal de la evangelización, quien impulsa a cada uno a anunciar el Evangelio y quien hace aceptarlo y comprenderlo en el fondo de la conciencia. Él es, del

mismo modo, el término de la evangelización, pues solo él suscita la «humanidad nueva», reconciliada con Dios, a la que la evangelización debe conducir.

Atendiendo a los evangelizadores, el testimonio de vida, la coherencia entre la fe y la vida, «se ha convertido en una condición esencial con vistas a la eficacia de la evangelización» (EN 76). El celo evangelizador debe brotar de una verdadera santidad de vida: «El mundo exige a los evangelizadores que le hablen de un Dios a quien ellos mismos conocen y tratan familiarmente como si estuvieran viendo al Invisible [...]. Sin esta marca de santidad, nuestra palabra difícilmente abrirá brecha en el corazón de los hombres de este tiempo. Corre el riesgo de hacerse vana e infecunda» (EN 76).

El papa Francisco enseña, en este mismo sentido, que «Jesús quiere evangelizadores que anuncien la Buena Noticia no solo con palabras sino sobre todo con una vida que se ha transfigurado en la presencia de Dios» (EG 259).

La unidad entre los seguidores de Cristo, prueba de credibilidad de los cristianos, fortalece la acción evangelizadora. El testimonio de unidad dado por la Iglesia resulta decisivo para la suerte de la evangelización.

Los evangelizadores son servidores de la verdad, de una verdad que hace libres (cf. Jn 8,32): «La verdad acerca de Dios, la verdad acerca del hombre y de su misterioso destino, la verdad acerca del mundo» (EN 78).

La obra de evangelización supone, en el evangelizador, estar animado por el amor, por un amor creciente hacia aquellos que evangeliza al estilo del apóstol san Pablo. «Así, llevados de nuestro amor por vosotros, queremos no solo daros el Evangelio de Dios, sino aun nuestras propias vidas: tan amados vinisteis a sernos» (1 Tes 2,8).

Es un amor de padre y de madre, que se identifica por algunos signos: el respeto a la situación religiosa y espiritual de la persona que se evangeliza; a su ritmo, a su conciencia, a sus convicciones. Otra señal es el cuidado de no herir a los demás, así como el esfuerzo para transmitir a los cristianos certezas sólidas basadas en la Palabra de Dios y no dudas basadas en una erudición mal asimilada (cf. EN 79).

La evangelización ha de llevarse a cabo con el fervor de los santos. La falta de fervor «se manifiesta en la fatiga y desilusión, en la acomodación al ambiente y en el desinterés, y sobre todo en la falta de alegría y de esperanza» (EN 80).

Es preciso alimentar siempre el fervor del espíritu, sabiendo que proponer el Evangelio no atenta contra la libertad de nadie, sino que ofrece a la libertad de la persona la elección de un camino noble y exaltante. No podemos avergonzarnos del Evangelio ni omitir su anuncio, movidos por un ímpetu interior que nadie ni nada sea capaz de extinguir.

5. **Motivaciones para un renovado impulso misionero**

En la labor de evangelización no cabe disociar la espiritualidad del compromiso social. Sin la oración, el fervor se apaga y el empeño misionero se agota. Por otra parte, sería una falsa espiritualidad aquella que se convirtiese en excusa para evitar la entrega a la misión.

La primera motivación para evangelizar «es el amor de Jesús que hemos recibido, esa experiencia de ser salvados por él que nos mueve a amarlo siempre más» (EG 264). El encuentro personal con ese amor de Jesús nos impulsa a darlo a conocer a los demás, a anunciar «lo que hemos visto y oído» (Jn 1,3). Debemos contemplar el Evangelio con amor, para captar su bondad y su belleza, dignas de ser transmitidas.

El Evangelio responde a las necesidades más profundas de la condición humana y a la espera de los hombres y de los pueblos, porque todos hemos sido creados para lo que el Evangelio nos propone: la amistad con Jesús y el amor fraterno.

El entusiasmo evangelizador se basa en esta convicción: «Tenemos un tesoro de vida y de amor que es lo que no puede engañar, el mensaje que no puede manipular ni desilusionar. Es una respuesta que cae en lo más hondo del ser humano y que puede sostenerlo y elevarlo. Es la verdad que no pasa de moda porque es capaz de penetrar allí donde nada más puede llegar. Nuestra tristeza infinita solo se cura con un infinito amor» (EG 265).

Esta convicción ha de ser vivida como una experiencia propia, con la certeza de que es mejor caminar con el Evangelio, con Jesús, que hacerlo en soledad. La motivación última que nos empuja a evangelizar es la gloria del Padre: «Esta es el móvil definitivo, el más profundo, el más grande, la razón y el sentido final de todo lo demás» (EG 267). La Iglesia ora y trabaja «para que, en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos» (LG 17).

Al mismo tiempo, para ser evangelizadores hay que desarrollar lo que el papa Francisco llama «el gusto espiritual de estar cerca de la vida de la gente», uniendo la pasión por Jesús a la pasión por su pueblo: «él nos quiere tomar como instrumentos para llegar cada vez más cerca de su pueblo amado» (EG 268).

Jesús se muestra cercano con todos, entregando continuamente su existencia. También quien evangeliza ha de compartir esa cercanía, tocando la miseria humana y la carne sufriente de los demás.

El evangelizador ha de dar razón de la esperanza, pero siempre «con dulzura y respeto» (1 Pe 3,16), en la seguridad de que cada vez «que nos encontramos con un ser humano en el amor, quedamos capacitados para descubrir algo nuevo de Dios» (EG 272). Es preciso descubrir que cada persona es digna de nuestra entrega, porque es obra de Dios, criatura suya, redimida por la sangre de Cristo.

La esperanza que alienta la misión evangelizadora se basa en el triunfo de Cristo sobre el pecado y la muerte. Jesucristo está vivo: «Cristo resucitado y glorioso es la profunda fuente de nuestra esperanza, y no nos faltará su ayuda para cumplir la misión que nos encomienda» (EG 275).

La fe es creer a Cristo, «creer que es verdad que nos ama, que vive, que es capaz de intervenir misteriosamente, que no nos abandona, que saca bien del mal con su poder y con su infinita creatividad» (EG 278).

Dios puede actuar en cualquier circunstancia, también en medio de aparentes fracasos. Por esta razón uno puede tener la seguridad de que los trabajos realizados por amor no se pierden; siempre son fecundos. Para mantener vivo el fervor misionero hay que confiar en el Espíritu Santo, que «viene en ayuda de

nuestra debilidad» (Rom 8,26), permitiendo que él nos guíe e ilumine.

Una forma de oración que empuja hacia la evangelización es la intercesión, el pedir en favor de otros, como hacía san Pablo: «En todas mis oraciones siempre pido con alegría por todos vosotros» (Flp 1,4). Petición por los otros y agradecimiento por los otros.

VI. MARÍA, ESTRELLA Y MADRE DE LA EVANGELIZACIÓN

María es la estrella de la evangelización renovada que la Iglesia debe promover y realizar, decía el papa san Pablo VI (cf. EN 82). Con el Espíritu Santo, María siempre está en medio del pueblo: «Ella es la Madre de la Iglesia evangelizadora y sin ella no terminamos de comprender el espíritu de la nueva evangelización» (EG 284).

Jesús, en la cruz, nos dejó a su madre como madre nuestra: «Ella es la misionera que se acerca a nosotros para acompañarnos por la vida, abriendo los corazones a la fe con su cariño materno. Como una verdadera madre, ella camina con nosotros, lucha con nosotros, y derrama incesantemente la cercanía del amor de Dios» (EG 286).

María es la mujer de fe, que vive y camina en la fe. En ella fijamos la mirada para que nos ayude a anunciar a todos el mensaje de la salvación. María es un modelo eclesial para la evangelización, porque une la justicia y la ternura, la contemplación y el auxilio a los demás.

A la Virgen se dirige el papa Francisco con estas bellas palabras:

Estrella de la nueva evangelización,
ayúdanos a resplandecer en el testimonio de la comunión,
del servicio, de la fe ardiente y generosa,
de la justicia y el amor a los pobres,
para que la alegría del Evangelio
llegue hasta los confines de la tierra
y ninguna periferia se prive de su luz (EG 288).

CONCLUSIÓN

La aproximación a las enseñanzas principales del Concilio Vaticano II permite avanzar en el conocimiento de la fe cristiana y, de este modo, progresar en la vivencia de la propia vocación como hijos de Dios y miembros de la Iglesia.

LG 17 nos ayuda a comprender la razón de ser de la Iglesia. Todo remite, en última instancia, al misterio de Dios, a su amor trinitario. Un amor que ha querido compartir con nosotros enviando al Hijo y al Espíritu Santo e instituyendo la Iglesia como signo permanente de ese amor salvador.

El mandato misionero de Jesús nos urge. Nos impulsa a ser discípulos misioneros, sostenidos por la confianza en Jesús, el *Enmanuel*, el Dios con nosotros. El Evangelio es el bien preciado, el tesoro valioso que debemos compartir con todos. La evangelización es dicha y necesidad, deber y derecho, ya que todo hombre es potencial destinatario del anuncio del amor de Jesús por cada persona.

Evangelizar es una tarea compleja y dinámica, que tiende a transformar las cosas con la fuerza de la palabra de Cristo y que incluye elementos complementarios que se enriquecen mutuamente. La nueva evangelización, el anuncio renovado del Evangelio, busca sostener la fe y transmitirla, respondiendo así a la crisis de esperanza que afecta a tantos corazones. Pretende, asimismo, redescubrir el camino de la fe y la alegría de creer.

Todos los miembros del pueblo de Dios tenemos la responsabilidad de evangelizar, llevando a otros el amor de Jesús. Las tareas diferenciadas que existen en la Iglesia —del papa, de los obispos, de los demás ministros ordenados, de los religiosos y de los seglares— exigen un importante empeño en la formación, que nunca debe descuidarse.

En diálogo con las culturas y con las otras religiones, los cristianos intentamos realizar nuevas síntesis entre fe y cultura, descubriendo las semillas de la Palabra y los destellos de la verdad que se hallan presentes en la tierra.

La evangelización implica el compromiso con los otros, la acción transformadora en favor de un mundo más equitativo y justo. Razones de fe, siguiendo el ejemplo de Jesús, nos mueven

a apostar por la inclusión social de los pobres, amén de procurar la paz y el diálogo social, velando por la libertad religiosa, sin la cual no es posible el respeto a los derechos del hombre.

La evangelización no es una tarea meramente humana. Nada se podría hacer sin el impulso del Espíritu Santo, verdadera alma de la Iglesia. Abrirse con docilidad a la acción del Espíritu Santo en la propia vida es esencial para avanzar en el camino de la santidad y en el testimonio cristiano.

El espíritu con el que hemos de evangelizar es el de los servidores de la verdad que, movidos por el amor, anuncian una Palabra que ilumina y que proporciona una base estable a la existencia.

El amor de Jesús, la gloria del Padre, la pasión por el pueblo y la esperanza son motivaciones que cada uno de nosotros ha de descubrir continuamente para cumplir su labor misionera. María es el modelo de la Iglesia para la evangelización. Ella nos guía y nos protege en nuestro peregrinar por la historia.

CUADERNO 19

EL PAPA, LOS OBISPOS,
LOS SACERDOTES Y LOS DIÁCONOS
(LG 18-29)

PHILIP GOYRET

INTRODUCCIÓN

Se trata del capítulo más discutido, más elaborado, más comentado de la constitución dogmática *Lumen gentium* y, nos atrevemos a decir, de todo el Vaticano II. Piénsese que para conseguir su aprobación en sede conciliar, fue necesario dividir el texto en 39 partes para votarlos separadamente, luego votarlos agrupados en dos secciones, antes de proceder a la votación de todo el capítulo, el cual fue finalmente aprobado, pero con una cantidad numerosa y fatigosa de *placet iuxta modum* (1 053). La votación final de la constitución se realizó anteponiendo al capítulo III una «Nota explicativa previa» (NEP), según la cual debería entenderse su sentido preciso, y habitualmente es publicada conjuntamente con del texto definitivo.

Considerando el limitado espacio disponible en esta publicación, se ha optado por exponer en primer lugar unas consideraciones generales que enmarcan el tema, para pasar luego a algunas cuestiones específicas, aquellas que se retienen las más decisivas. Para otras cuestiones, sugerimos acudir a otros comentarios más especializados: gozan de gran autoridad científica aquellos publicados por Gerard Philips (perito conciliar y autor del primer borrador de la *Lumen gentium*) y Umberto Betti (en su libro *La dottrina sull'episcopato del Concilio Vaticano II*, [Roma 1984] expone su comentario a partir del análisis de la génesis del capítulo III, «De Ecclesia»).

I. ASPECTOS GENERALES Y «ARQUITECTURA» DEL CAP. III DE LA *LUMEN GENTIUM*

Tras haber expuesto la doctrina sobre todo el pueblo de Dios (todos los bautizados) en el capítulo II, la constitución se dispone ahora a desarrollar lo correspondiente a una «categoría especial» de fieles, aquellos que han recibido el orden sagrado y pertenecen por tanto a la jerarquía de la Iglesia. Lo hace «siguiendo las huellas del Concilio Vaticano I» y «prosiguiendo dentro de la misma línea» (LG 18); no se trata, por tanto, de una oposición entre los dos concilios celebrados en el Vaticano, sino de completar la doctrina sobre la jerarquía de la Iglesia, la cual, porque el Vaticano I había concluido precipitadamente, había quedado reducida casi exclusivamente al primado romano, sin desarrollar la correspondiente al episcopado, la que ahora se desea abordar. El intento no es sin embargo solo «completar» sin más, sino presentar la doctrina en modo tal de resaltar la armonía que estos dos modos de autoridad jerárquica están llamados a practicar. Se aprovecha además la favorable conjuntura histórica, habiendo desaparecido la amenaza conciliarista y los diversos episcopalismos de tendencia centrífuga encarnados por el galicanismo, el josefinismo y el febronianismo.

Si bien la doctrina dogmática del Vaticano II sobre el episcopado no es presentada explícitamente ni formalmente como verdad infalible de fe, debe ser considerada doctrina irreformable, pues se trata de un acto del magisterio solemne en su más alta expresión, como concilio ecuménico. Es esto lo que se deriva de la notificación del 16 de noviembre de 1964 recibida por los padres conciliares, cuyo texto dice así:

Teniendo en cuenta la práctica conciliar y el fin pastoral del presente Concilio, este santo Sínodo precisa que en la Iglesia solamente han de mantenerse como materias de fe o costumbres aquellas cosas que él declare manifiestamente como tales. Todo lo demás que el santo Sínodo propone, por ser doctrina del magisterio supremo de la Iglesia, debe ser recibido y aceptado por todos y cada uno de los fieles de acuerdo con la mente del santo Sínodo, la cual se conoce, bien por el tema tratado, bien por el tenor de la expresión verbal, de acuerdo con las reglas de la interpretación teológica.

A propósito de la NEP mencionada al inicio de estas líneas, incluida en la notificación apenas citada y con la cual nos volveremos a encontrar varias veces en páginas sucesivas, conviene saber ya desde ahora que ella «ni sustituye ni supera» (Betti) el texto promulgado de la *Lumen gentium*, sino que simplemente lo ilumina, como aclaró en su momento el secretario general, Pericles Felici. Se trata en realidad de una nota técnica de la Comisión Doctrinal del Concilio y, como tal, no debería considerarse un elemento perteneciente al texto de la constitución.

En vista de captar en toda su profundidad la doctrina expuesta en este capítulo, conviene anticipar, aunque sea a grandes rasgos, la estructura del mismo. Los doce números (del 18 al 29) que lo integran están agrupados en cuatro secciones, después del número 18, de carácter introductorio. En la primera se trata el origen del episcopado, a partir del Colegio de los apóstoles (19), mostrando inmediatamente como su función es continuada por sus sucesores, los obispos (20), quienes la reciben sacramentalmente a través de la consagración episcopal (21). La segunda desarrolla el tema central del capítulo, la colegialidad episcopal, describiendo la relación entre el papa y el colegio de los obispos (22), y la de los obispos entre sí (23). En la tercera se exponen las funciones episcopales, presentadas primero en general (24) y luego en particular (25-27). Se concluye (cuarta sección) con la consideración de los dos grados inferiores de la jerarquía eclesiástica, el presbiterado (28) y el diaconado (29).

Algunas opciones básicas

La percepción del contenido del capítulo que estamos estudiando quedaría desvaída si no se tienen en cuenta algunas opciones fundamentales que caracterizan su composición. Por una parte, como sucede también en otros capítulos, para la exposición dogmática los padres conciliares adoptaron el método «histórico-genético», partiendo de la llamada de los apóstoles y continuando con la historia de la Iglesia a través de los siglos. Conviene además percibir que, en términos generales, se procede desde lo universal (el Colegio) a lo particular (la función de

cada obispo en su diócesis), siguiendo en esto una equilibrada eclesiología, muy bien calibrada, que, entre otras cosas, permite incluir en el Colegio a todos los obispos, residenciales o no.

Otras tres opciones de fondo merecen ser mencionadas. La idea de concebir la autoridad como un servicio impregna todo el capítulo. Además del uso general del término «ministerio» para designar la función episcopal, ya en el número 18, estableciendo las claves de lectura a seguir, se dice que «los ministros que poseen la sacra potestad están *al servicio* de sus hermanos», en un interesante contexto enmarcado por la dignidad cristiana y la libertad, como diciendo: para que los fieles recorran el camino hacia la salvación en modo libre (en realidad, el único modo posible), de acuerdo con su dignidad cristiana, es necesario que la autoridad no se imponga, sino que se ofrezca. Más adelante, en el número 20 § 3, se describe el don sobrenatural recibido por los obispos como «el ministerio de la comunidad»: una expresión muy interesante, pues subraya no solo su carácter de servicio, sino el receptor de ese servicio, que siempre deberá ser, directa o indirectamente, una comunidad de fieles; en negativo, excluye considerar al episcopado como una carga solo honorífica. Finalmente, el número 24, introduciendo las funciones episcopales, pone muy en relieve este tema, cuando afirma que «este encargo que el Señor confió a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que en la Sagrada Escritura se llama con toda propiedad diaconía», o sea ministerio (cf. Hch 1,17 y 25; 21,19; Rom 11,13; 1 Tim 1,12). Un «verdadero servicio», no simple inclinación ascética. Muy acertadamente escribe Yves Congar (también él, perito conciliar) a este propósito:

La relación entre superiores y subordinados [...] surge dentro de la relación constitutiva de la existencia cristiana y, al mismo tiempo, nos hace acoger la gracia de Dios en la fe, para luego vivirla expresada en el servicio del amor a los hombres y en acción de gracias a Dios. Es así que la función jerárquica no solo debe ser vivida con espíritu de servicio, sino que es intrínsecamente un servicio, porque se constituye en una existencia que es en sí misma un servicio.

Conviene asimismo destacar el triángulo «sucesión, sacramentalidad, colegialidad», un entramado de elementos coloca-

dos en secuencia consecutiva: porque, como veremos detalladamente más adelante, el Concilio llega a la sacramentalidad del episcopado siguiendo un modo específico de entender la sucesión apostólica, y llega a la colegialidad como exigencia lógica y teológica de la sacramentalidad de la sucesión. Estos ligámenes en armazón son uno de los aspectos mejor conseguidos de este capítulo de la *Lumen gentium*.

Se debe tomar nota, finalmente, de la inversión de planteamiento respecto a los grados del orden sagrado. En el enfoque tradicional, la concepción teológica seguía la secuencia de su recepción en el sujeto: desde el diaconado al presbiterado y al episcopado, preguntándose sobre lo que un grado añade al anterior. En la *Lumen gentium*, fiel al método genético-histórico, se sigue la secuencia inversa, comenzando por el episcopado, pues fue este el grado jerárquico derivado inmediatamente desde la función apostólica. Como se lee en LG 28, Cristo «ha hecho partícipes de su consagración y de su misión, por medio de sus apóstoles, a los sucesores de estos, es decir, a los obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio, en distinto grado, a diversos sujetos en la Iglesia». Los grados jerárquicos inferiores, en definitiva, se conciben como participaciones parciales del sacerdocio de Cristo, existente plenamente solo en el episcopado. Sobre esto nos ocuparemos en detalle más adelante.

II. EPISCOPADO

1. Carácter colegial de los Doce

No es posible hablar de la sucesión apostólica sin hablar primero del Colegio de los apóstoles, y es así como se procede en la *Lumen gentium*. En esta sede nos interesa poner en relieve especialmente tres aspectos de esta realidad: su carácter colegial, la capitalidad de Pedro, y la dimensión permanente de su función.

Los «Doce», en efecto, aunque hayan sido llamados por Jesús singularmente (al menos algunos, como Mateo, Pedro, Felipe, Bartolomé...), fueron instituidos «a modo de Colegio, es decir, de grupo estable»: no doce individuos autónomos entre sí,

sino una realidad de comunión, en la cual se es Apóstol en comunión con los demás apóstoles. Esto sucede no solo mientras Jesús aún está con ellos, sino también después de la ascensión. «Elegidos juntos, son también enviados juntos, y su unión fraterna estará al servicio de la comunión fraterna de todos los fieles; será como un reflejo y un testimonio de la comunión de las personas divinas» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 877). Los apóstoles actúan en mutua comunión tanto cuando tienen que tomar decisiones de gran importancia (Hch 15), cuanto para confirmar la doctrina predicada (Gal 1,18-19; 2,2; 2,9), como continuamente (1 Jn 1,3). Conscientes de las palabras del Señor («como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también estén en nosotros, para que el mundo crea que tú me enviaste»: Jn 17,21), no actúan aisladamente, y aun estando físicamente distantes, cada uno tiene «la preocupación por todas las Iglesias» (2 Cor 11,28), acuden en ayuda de las necesidades de las otras Iglesias (2 Cor 8-9), exhortan a «preservar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz» (Ef 4,3).

Ahora bien, el texto conciliar usa el término fuerte «Colegio», que no es sin más sinónimo de comunión, aunque la presupone. Este tema, como veremos más adelante, se revelará crucial para abordar la colegialidad episcopal, como se puede seguramente intuir. Se trata de un término extra-bíblico; su aplicación en la Iglesia era contemplado sospechosamente por algunos, temerosos de una interpretación en sentido exclusivamente civil. Por esta razón la NEP —que mencionamos al inicio— tuvo que aclarar, en su primer punto, que

[...] el Colegio no se entiende en un sentido estrictamente jurídico, es decir, de una asamblea de iguales que confieran su propio poder a quien los preside, sino de una asamblea estable, cuya estructura y autoridad deben deducirse de la revelación. Por este motivo, en la respuesta al Modo 12 se dice explícitamente de los Doce que el Señor los constituyó «a modo de Colegio, es decir, de grupo estable».

En los Evangelios queda claro, en efecto, que los «Doce» son un grupo estable y estructurado en cabeza y miembros, donde la cabeza es constituida como tal no por una delegación de

poderes concedida por los demás apóstoles, sino por voluntad del Señor. LG 19 especifica que Jesús instituye el Colegio de los Doce «al frente del cual puso a Pedro». A la vez no debe menospreciarse la continuación de esa misma frase: «a Pedro, elegido de entre ellos mismos». O sea, la «apostolicidad» de Pedro es la misma de los demás once apóstoles, aunque su capitalidad no provenga de ellos.

En fin, la «permanencia» de la tarea confiada a los Doce es aludida por el texto conciliar cuando afirma que el Señor los hizo partícipes de su potestad para que «propagasen la Iglesia y la apacentasen, sirviéndola, bajo la dirección del Señor, todos los días hasta la consumación de los siglos (cf. Mt 28,20). Esta permanencia no se deriva solo del mandato recibido, sino que es una exigencia esencial para que la Iglesia subsista como tal. Este es justamente el argumento para enganchar con el tema de la sucesión. Como leemos en el número siguiente (20 § 1), «esta divina misión confiada por Cristo a los apóstoles ha de durar hasta el fin del mundo (cf. Mt 28,20), puesto que el Evangelio que ellos deben propagar es en todo tiempo el principio de toda la vida para la Iglesia». Es aquí fundamental entender bien lo que significa «el Evangelio que ellos deben propagar»: no un simple texto (que no necesitaría ser difundido solo por los apóstoles), sino «el poder de Dios para la salvación de todos los que creen», como lo define san Pablo en Rom 1,16. O sea, «Evangelio» se entiende aquí en su sentido de poder salvador: es una palabra que da vida, que encuentra su plenitud en la eucaristía. Esto es lo que, en otras palabras, reafirma la Comisión Teológica Internacional, cuando dice: «Este ministerio, querido por Cristo, es esencial a la Iglesia; por él el acto salvífico del Señor se hace presente sacramental e históricamente a todas las generaciones» (*El sacerdocio católico* [1970] 1). Queda entonces claro que la función apostólica no puede desaparecer.

Podemos así abordar ahora de lleno el tema de la sucesión apostólica, planteada en la *Lumen gentium* en tres fases sucesivas: su necesidad, su fundamento histórico y su sujeto. Sobre la primera apenas hemos expuesto lo sustancial y solo falta añadir la conclusión lógica a la que llega el texto conciliar: siendo esencial para la Iglesia la función apostólica, debe entonces esta per-

durar también después de la muerte de los apóstoles: «Por esto los apóstoles cuidaron de establecer sucesores en esta sociedad jerárquicamente organizada».

A la necesidad sigue ahora la «prueba histórica»: ¿está suficientemente documentada la existencia de estos sucesores en la vida de la Iglesia primitiva? Antonio Javierre, quien ha estudiado en profundidad este tema, nos advierte (no sin ironía): «pesa contra la sucesión una doble acusación: según sus detractores, sería una idea *bastarda* (usada por los gnósticos antes que por los católicos) y *tardía* (aparece en fecha demasiado lejana de la edad apostólica)». Sobre esto conviene anteponer unas consideraciones comunes de otros dos grandes especialistas de este tema: Yves Congar, ya mencionado, y Gregory Dix, monje benedictino anglicano. Del primero es la sintética expresión: «la realidad ha precedido a la fórmula y a la teoría». O sea, hubo sucesores de los apóstoles antes de que este término y concepto (o el más genérico «sucesión apostólica») fuese acuñado. La cuestión es de gran importancia en el diálogo ecuménico católico-luterano, pues la «historicidad de la sucesión apostólica», defendida por los católicos, fue (y en gran parte lo sigue siendo) un blanco de tiro frecuente para teólogos luteranos, sobre la base de la inexistencia del vocablo en los textos bíblicos. Dix sigue una dirección similar: «Hubo una transmisión de funciones de los apóstoles a los obispos locales, a pesar de que los contemporáneos no lo advirtieron [...]. Esto quiere decir que la “sucesión apostólica” de los obispos era una realidad antes de convertirse en doctrina, pero eso no la hace menos cierta».

¿Cuáles son los testimonios históricos usados por la *Lumen gentium*? La constitución ha sido muy prudente, sin sacar de los textos bíblicos y patrísticos unas conclusiones forzadas o apresuradas. En su exposición sigue la secuencia colaboradores – continuadores – sucesores. Comienza con el hecho indiscutible de la existencia de colaboradores en el ministerio apostólico, citando abundantes casos. Procede luego recordando la indicación dada por los apóstoles a algunos de estos colaboradores «de acabar y consolidar la obra comenzada por ellos», y la de «que, al morir ellos, otros varones probados se hicieran cargo de su ministerio» (LG 20 § 2). Ahora bien, de entre estos últimos se destaca «el

oficio de aquellos que, ordenados obispos por una sucesión que se remonta a los mismos orígenes, conservan la semilla apostólica». No todos los colaboradores, en efecto, eran «ordenados», en el sentido de ser constituidos como tales por la imposición de las manos: los profetas lo llegaban a ser por donación carismática directa del Espíritu, y los «maestros» (y otros encargos semejantes) eran asignados por las respectivas autoridades sin necesariamente recibir un don especial de origen sacramental o carismático.

Los textos del Nuevo Testamento citados por la *Lumen gentium* que se presentan con mayor valor probatorio son Hch 20,28 y 2 Tim 2,2. El primero está contenido en el discurso de despedida del apóstol Pablo a los obispos/presbíteros venidos desde Éfeso. Previendo Pablo que no podrá seguir ejerciendo su ministerio, les confía la continuación de esa misma función pastoral, diciéndoles: «Cuidad de vosotros y de toda la grey, en la que el Espíritu Santo os puso como obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que él adquirió con su sangre». Los obispos/presbíteros (la terminología no estaba aún asentada) que tomarán el relevo han sido constituidos tales por el Espíritu Santo, aludiendo con ello a la imposición de las manos, en vista de «apacentar la grey», que es lo que Pablo hacía como ministro de Jesús, el Buen Pastor, que da su vida por las ovejas. El segundo texto es parte de las instrucciones enviadas a Timoteo, a quién ha dejado en Éfeso como pastor de esa comunidad: «lo que me has escuchado, garantizado por muchos testigos, confíalo a hombres fieles que, a su vez, sean capaces de enseñar a otros». Nótese como el concepto de «sucesión» —un mismo contenido pasado de portador a portador— está aquí perfectamente indicado: la predicación paulina (no una predicación cualquiera, sino una «garantizada») es confiada a Timoteo no solo para que la difunda, sino para que también se preocupe de encontrar quienes puedan continuar con ese ministerio cuando él, a su vez, le llegue el momento de desaparecer.

Lo que se trasluce de estos textos neotestamentarios encuentra confirmación en la primera tradición patrística. De san Clemente Romano la constitución cita el célebre pasaje de la *Carta a los Corintios* (cap. 44), en la que se les exhorta a no deponer a las autoridades de esas Iglesias, pues los apóstoles «institu-

yeron los que antes mencionamos y luego dieron orden de que otros hombres probados sucedieran en el ministerio después de su muerte», y por ello «no pueden ser depuestos del ministerio»; y «no sería una falta pequeña para nosotros si los eximiéramos del episcopado». De Tertuliano se cita el *De praescriptione haereticorum* (32), donde se habla de los obispos como «una sucesión que se remonta a los mismos orígenes», y los cuales «conservan la semilla apostólica». Pero es a través de san Ireneo de Lyon como la *Lumen gentium* corona el razonamiento. En su obra *Adversus haereses* (III, 3, 1), el santo obispo afirma que «la tradición de los apóstoles, manifestada en todo el mundo, pueden encontrarla en cada Iglesia todos aquellos que quieren conocer la verdad, y nosotros podemos enumerar los obispos establecidos por los apóstoles en las Iglesias y sus sucesores hasta nosotros». La verdadera *traditio apostolica* (lo que los apóstoles predicaron), por tanto, se encuentra en la sucesión de los obispos al frente de las Iglesias: resaltar el vínculo entre la *traditio* y la *successio* es el gran mérito de Ireneo. Este sentido genuino de la sucesión episcopal intrínsecamente vinculado con la tradición apostólica quedó maravillosamente plasmado en una célebre expresión acuñada por Joseph Ratzinger en el inmediato posconcilio: «“tradición apostólica” y “sucesión apostólica” se definen mutuamente. La sucesión es la forma de la tradición, la tradición es el contenido de la sucesión».

La *Lumen gentium* ha establecido así la necesidad de la sucesión apostólica y ha presentado los testimonios bíblicos y patristicos más convincentes; se pasa ahora, en el tercer párrafo de este número 20, a mostrar la coherencia entre la sucesión petrina —tenida aquí como «dato», pues había sido ya definida en el Vaticano I— y la sucesión episcopal, y a sacar las consecuencias finales. Lo primero se desarrolla a modo de paralelismo: «así como permanece el oficio que Dios concedió personalmente a Pedro, príncipe de los apóstoles, para que fuera transmitido a sus sucesores, así también perdura el oficio de los apóstoles de apacentar la Iglesia, que debe ejercer de forma permanente el orden sagrado de los obispos». Lo segundo se enuncia con tonos de conclusión demostrada: «este sagrado Sínodo enseña que los obispos han sucedido, por institución divina, a los após-

toles como pastores de la Iglesia, de modo que quien los escucha, escucha a Cristo, y quien los desprecia, desprecia a Cristo y a quien le envió».

Queda finalmente por señalar el contenido de lo transmitido en la sucesión episcopal. En el texto se dice que los obispos «son pastores, como maestros de doctrina, sacerdotes del culto sagrado y ministros de gobierno». Esta frase en apariencia sencilla esconde un aspecto importante de la teología episcopal y de la eclesiología católica. Entre el ministerio de los obispos y el de los apóstoles hay una diferencia no pequeña de contenido. Mientras algunas de las funciones encomendadas a los apóstoles se refieren a la fundación de la Iglesia, otras, en cambio, tienen que ver con su perpetuación en el tiempo. Estas últimas se transmiten en la sucesión apostólica, mientras que las primeras son funciones específicas de los apóstoles, como testigos oculares del misterio pascual, lo que se despliega como formación de la revelación pública y termina con la era apostólica. Para ello, los apóstoles gozaban del carisma de la inspiración y de poderes tau-matúrgicos, que hacían visible y creíble lo que ellos enseñaban. Hay también otras prerrogativas que pertenecen exclusivamente a los apóstoles y que, por tanto, no se transmiten a sus sucesores (como la «jurisdicción universal», utilizando una terminología del segundo milenio). En cambio, las funciones apostólicas transmitidas y presentes en el episcopado son aquellas directamente pastorales, y es ese el sentido del texto citado: la predicación, el culto y el gobierno.

2. **Sacramentalidad del episcopado**

Nos adentramos ahora en uno de los temas de mayor peso dogmático del Vaticano II. Para aferrar toda su importancia, conviene recordar que el orden sagrado era hasta entonces presentado por el magisterio de la Iglesia como realidad sacramental solo en los grados diaconal y presbiteral. La no-sacramentalidad del episcopado contaba con una larguísima tradición, que se remontaba a san Jerónimo (siglo v). El insigne biblista, indignado por la pretensión de los diáconos romanos de situarse por encima de

los presbíteros, escribió en su célebre epístola *ad Evangelium*: «Nam cum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos». Para subrayar la inferioridad de los diáconos frente a los presbíteros, afirma la igualdad presbítero-obispo, sobre la base de algunos textos paulinos. Una tesis similar se encuentra en algunos escritos atribuidos a san Ambrosio y san Agustín. La autoridad de estos autores hizo que esta idea llegara —y fuera bien recibida— en la escolástica medieval. Pedro Lombardo (siglo XII), cuya enseñanza marcó la teología durante varios siglos, concibió el episcopado como una simple «dignidad» de mayor poder jurisdiccional que el presbiterado. Con Alberto Magno (siglo XIII) toma relieve la idea de finalizar todos los grados del orden hacia la eucaristía, combinado con la equiparación sacramental del episcopado con el presbiterado (pues para lo máximo realizable, la celebración eucarística, es suficiente esto último). En esta dirección se mueve también santo Tomás de Aquino, cuya *Summa Theologiae* fue usada como texto teológico basilar a partir del siglo XVI.

Pero la eclesiología del Vaticano II fue profundamente influenciada y enriquecida por el movimiento litúrgico, decididamente favorable a la sacramentalidad, y aborda el tema, como ya hemos anticipado, desde la sucesión apostólica. O sea, el *modus operandi* de la *Lumen gentium* es constatar que las funciones de la sucesión episcopal son tales que su realización puede explicarse solo admitiendo una transformación ontológico-sacramental en los sujetos portadores. El primer párrafo del LG 21, en efecto, está introducido con el adverbio *igitur*, indicando una relación consecucional entre los obispos entendidos como sucesores de los apóstoles (de lo que se ha apenas hablado), y la presencia de Cristo en ellos, tema que ahora se desarrolla, describiendo como Cristo está y actúa a través del ministerio episcopal. Y es al final de este desarrollo cuando la constitución, en un nuevo párrafo, saca la consecuencia obligada:

Para realizar estos oficios tan excelsos, los apóstoles fueron enriquecidos por Cristo con una efusión especial del Espíritu Santo, que descendió sobre ellos (cf. Hch 1,8; 2,4; Jn 20,22-23), y ellos, a su vez, por la imposición de las manos, transmitieron a sus co-

laboradores este don espiritual (cf. 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6-7), que ha llegado hasta nosotros en la consagración episcopal. Enseña, pues, este santo sínodo que en la consagración episcopal se confiere la plenitud del sacramento del orden, llamada, en la práctica litúrgica de la Iglesia y en la enseñanza de los Santos Padres, sumo sacerdocio, cumbre del ministerio sagrado.

Se concluye así en dos fases: mostrando primero los testimonios bíblicos en los cuales se muestra que la sucesión en el ministerio se realiza por la imposición de las manos, y presentando luego (en nota) la documentación litúrgica a partir de la cual queda claro que lo conferido en el rito es el don espiritual del «sumo sacerdocio», y no un simple nombramiento de naturaleza exclusivamente jurídica: la expresión «se confiere la plenitud del sacramento del orden» no deja márgenes de duda. Conviene a su vez señalar que la «transmisión» de la que se habla es de carácter instrumental, en el sentido que el don espiritual recibido por el obispo ordenado no proviene del obispo ordenante, sino del Espíritu Santo, y de hecho es llamado «la gracia del Espíritu Santo» en la frase inmediatamente sucesiva. En esta misma dirección hay que decir que el «sumo sacerdocio» al que se participa con la consagración episcopal no es el del obispo consagrador, sino el de Cristo. El vocablo «transmisión», usado en el texto conciliar, no logra reflejar del todo estas ideas, que en cambio se deducen del entero contexto de este número 21 de la constitución dogmática.

La segunda parte de este segundo párrafo contiene la importante afirmación del otorgamiento de las tres funciones episcopales —no solo la de santificar, sino también las de enseñar y la de gobernar— a través de la consagración episcopal. El *munus docendi* y el *munus regendi* tienen así la misma raíz sacramental que el *munus sanctificandi*. El Concilio optó aquí claramente a favor de la unidad intrínseca de la función pastoral del obispo, tomando distancia de la teoría «bipartita», que colocaba el origen de la *potestas ordinis* en el sacramento, y el de la *potestas iurisdictionis* en la colación canónica. Aunque *munus* y *potestas* no son conceptos idénticos, claramente la teoría bipartita excluía todo origen sacramental de las funciones de enseñanza

y de gobierno. La «opción sacramental» es muy importante para concebir y ejercer las tareas del obispo en clave pastoral y teológica, trascendiendo lo meramente administrativo y jurídico.

El texto conciliar añade, no solo por prudencia sino sobre todo por fidelidad a la eclesiología subyacente, que estas dos últimas funciones (llamadas «oficios») «por su misma naturaleza, no pueden ejercerse sino en comunión jerárquica con la cabeza y los miembros del Colegio». «Por prudencia», decíamos, previendo que un obispo consagrado no pueda declararse independiente para ejercer su ministerio sin conexión alguna con los demás obispos y con el obispo de Roma. «Por fidelidad a la eclesiología subyacente», reafirmamos con más contundencia, porque se trata de algo que se desprende necesariamente de la «misma naturaleza» de la función episcopal. O sea, la «comunión jerárquica» es algo congénito a la función episcopal, y se traduce en una determinación canónica acerca de la modalidad o del objeto concreto de la función. Como aclaró la NEP (n. 2):

En la consagración se da una participación ontológica de los ministerios sagrados [...]. Se emplea intencionadamente el término ministerios (*munera*) y no la palabra potestades, porque esta última palabra podría entenderse como potestad expedita para el ejercicio. Mas para que de hecho se tenga tal potestad expedita es necesario que se añada la determinación canónica o jurídica por parte de la autoridad jerárquica. Esta determinación de la potestad puede consistir en la concesión de un oficio particular o en la asignación de súbditos, y se confiere de acuerdo con las normas aprobadas por la suprema autoridad. Esta ulterior norma está exigida por la misma naturaleza de la materia, porque se trata de oficios que deben ser ejercidos por muchos sujetos, que cooperan jerárquicamente por voluntad de Cristo.

Se aclara al final «que esta «comunión» en la vida de la Iglesia fue aplicada, según las circunstancias de los tiempos, antes de que fuese codificada en el derecho»; efectivamente, solo a partir del Alto Medioevo se comenzó a distinguir la colación canónica de la consagración episcopal.

En continuidad con el magisterio anterior, LG 21 se cierra indicando a los obispos como ministros de la consagración epis-

copal. Siguiendo el mismo flujo lógico de ideas de este capítulo de la constitución, el *Catecismo de la Iglesia Católica* dirá, varios años más tarde (n. 1576): «Dado que el sacramento del Orden es el sacramento del ministerio apostólico, corresponde a los obispos, en cuanto sucesores de los apóstoles, transmitir “el don espiritual” (LG 21), “la semilla apostólica” (LG 20)». Conviene aclarar, de todas maneras, que el Concilio no quiso resolver la cuestión de si el obispo es el ministro exclusivo de la orden, teniendo en cuenta algunos casos históricos —pocos— de ordenaciones presbiterales y diaconales efectuadas por presbíteros, y algunas ordenaciones episcopales donde no consta la presencia de obispos. Por eso la redacción primitiva de este pasaje conciliar («Quare soli Episcopi per Sacramentum Ordinis novos electos in corpus episcopale assumere possunt») fue modificada por la definitiva («Episcoporum est...»): se pasa del «solo los obispos pueden...» al «pertenece a los obispos...».

3. Colegialidad y primado

Pietro Parente, relator de esta sección de la *Lumen gentium*, la introdujo ante los padres conciliares diciendo que se trataba casi «como el corazón del Concilio Vaticano II». El «flujo de ideas» de la constitución, apenas aludido, concibe la sacramentalidad del episcopado como «puente» entre la sucesión apostólica y la colegialidad episcopal. Nos encontramos aquí con uno de los aspectos más destacados de la «arquitectura» de la constitución, como ya habíamos anticipado. Téngase en cuenta que por mucho tiempo la sucesión apostólica en el episcopado ha sido pensada, enseñada y vivida como «líneas paralelas de sucesión», constituidas por ordenaciones subsiguientes de los obispos a sus sucesores, comenzando por uno de los apóstoles hasta los obispos actuales. Este esquema, como se puede fácilmente entrever, no resiste al análisis histórico. Hasta al menos la mitad del siglo xx, pocos obispos ordenaban a sus sucesores, porque habitualmente se continuaba al frente de la diócesis hasta la muerte. Además, ya desde fuentes muy antiguas —desde el Concilio de Nicea, en el siglo iv— consta que las ordenaciones episcopales eran efectuadas por tres

o más obispos consagrantes, aunque esta praxis sufrió una seria modificación en la segunda mitad del segundo milenio, hacia el ministro único. Fue solo en 1944 cuando Pío XII, con la constitución apostólica *Episcopali consecrationis*, establece que, aunque *ad validitatem* baste uno, conviene volver a la antigua praxis y desde ese momento hace obligatoria conferir la consagración episcopal con al menos tres ministros. Dejando de lado este paréntesis histórico, lo cierto es que la estructura de la sucesión no se conforma en líneas paralelas, sino como una red, lo que, además de asegurar la validez de la ordenación (por ejemplo, en el caso de un falso obispo ordenante), confiere al rito una mayor publicidad, pudiéndose testimoniar mejor la realización del evento.

El Vaticano II cambia totalmente de perspectiva y, en consecuencia, también de resultado. La sucesión apostólica en el episcopado no se realiza de obispo a obispo, sino de Colegio a Colegio: el Colegio episcopal sucede al Colegio apostólico. Para llegar a esta conclusión, se une lo que ha quedado zanjado en el número 19 —la colegialidad de los doce apóstoles—, con la doctrina sobre la sucesión episcopal desarrollada en el 20 —los obispos suceden a los apóstoles—, afirmando: «Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles forman un solo Colegio apostólico, de igual manera se unen entre sí el romano pontífice, sucesor de Pedro, y los obispos, sucesores de los apóstoles» (LG 22). Esto presupone que la dinámica eclesiológica subyacente, entendida desde el designo de Cristo, se mueva en esta dirección, y es aquí donde toma fuerza el argumento litúrgico: porque lo que se significa en las ordenaciones episcopales por el hecho de ser realizadas por tres o más obispos ordenantes, es la incorporación de un nuevo miembro en un cuerpo que en sí mismo es colegial. Asimismo, la gracia sacramentalmente conferida en la consagración episcopal es, a semejanza con aquella recibida por los apóstoles, un don destinado a ser vivido en comunión con los demás obispos: por el episcopado recibido se es obispo junto con los demás obispos y nunca al margen de ellos. En la *mens* del Concilio, en definitiva, la sucesión es colegial porque es sacramental. Sumando estas perspectivas, el texto conciliar habla, audazmente y teológicamente, del «cuerpo episcopal, que sucede al Colegio de los apóstoles en el magisterio y en

el régimen pastoral, más aún, *en el que perdura continuamente el cuerpo apostólico*». O sea, se trata en realidad de un único cuerpo apostólico-episcopal en el cual, a lo largo de la historia, los miembros se renuevan paulatinamente: mientras unos abandonan esta tierra, otros toman el relevo incorporándose a él a través de la ordenación sacramental al episcopado. Como contraprueba —aunque en el texto aparece antes del argumento litúrgico— se ofrecen los testimonios históricos sobre actos episcopales realizados en modo colegial: cuando los «obispos esparcidos por todo el orbe comunicaban entre sí y con el obispo de Roma», «los concilios convocados para decidir en común las cosas más importantes», y «los concilios ecuménicos celebrados a lo largo de los siglos», con notas bien documentadas.

Antes de pasar al tema siguiente conviene añadir una precisión —de la mano de la NEP 1— sobre el primer texto conciliar citado en el párrafo precedente («Así como, por disposición del Señor, san Pedro y los demás apóstoles...»). Entre el Colegio apostólico y el Colegio episcopal no hay identidad absoluta, sino solo proporcionalidad. La relación de Pedro con los demás apóstoles es análoga (*pari ratione* —por razón semejante— usa a propósito el texto definitivo latino, en vez de *eadem ratione* —por la misma razón—, de la precedente redacción) a la relación que une al papa, sucesor de Pedro, con los demás obispos, sucesores de los apóstoles. El Colegio episcopal, en efecto, no hereda las «prerrogativas extraordinarias», y por tanto intransferibles, del Colegio apostólico (las derivadas del carácter de testimonios oculares del misterio pascual, a las que ya hemos aludido). Además, mientras el papa sucede a un único apóstol (a Pedro), los demás obispos no suceden cada uno a un determinado apóstol, como hemos anteriormente aclarado. Estando así las cosas, la «geometría» del Colegio episcopal no es exactamente idéntica a la del Colegio apostólico.

Queda por especificar mejor la modalidad de incorporación al Colegio, como lo hace el texto conciliar al final de este primer párrafo de LG 22, cuando dice: «Uno es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la cabeza y con los miembros del Colegio». Aunque esto último ha sido ya mencionado con otras

palabras («se es obispo junto con los demás obispos»), es importante percibir que se habla —lo decimos con palabras tomadas de la NEP— «de comunión *jerárquica* con la cabeza y con los miembros de la Iglesia [...]. Su sentido no es el de un afecto indefinido, sino el de una realidad orgánica, que exige una forma jurídica y que, a la vez, está animada por la caridad». A su vez, conviene notar que consagración episcopal y comunión jerárquica concurren en la condición de miembro del Colegio de distinta manera: la primera como causa eficiente («en virtud de», dice el texto, con el sentido de «en fuerza de»), la segunda como condición indispensable («por», significando «mediante»), como bien señaló Umberto Betti.

Afirmada en estos términos la colegialidad del episcopado, conviene ahora poner de relieve algunos de los elementos más importantes del resto de estos números 22 y 23 de la constitución. El paralelismo apenas señalado entre los Colegios apostólico y episcopal, y el ser el segundo sucesor del primero, conlleva que la estructura cabeza-miembros del primero se encuentra también en el segundo. La *Lumen gentium* se preocupa por subrayar que «el Colegio o cuerpo de los obispos, por su parte, no tiene autoridad, a no ser que se considere en comunión con el romano pontífice, sucesor de Pedro, como cabeza del mismo», idea que recibe un ulterior subrayado en la NEP, cuando se dice que el Colegio «no existe sin la cabeza». Dicho esto, se afirma a continuación, sin matices reductivos, que este Colegio «es también sujeto de la suprema y plena potestad sobre la Iglesia universal». Naturalmente, el Colegio no puede actuar si la cabeza no lo llama a una acción colegial: lo contrario no sería colegial, porque no sería acto del Colegio, sino (hipotéticamente) actos de obispos dispersos. Como prueba bíblica se presenta «el oficio de atar y desatar dado a Pedro (cf. Mt 16,19)», del que «consta que fue dado también al Colegio de los apóstoles unido a su cabeza (cf. Mt 18,18; 28,16-20)». También esto es objeto de esclarecimiento en la NEP: «la distinción no se establece entre el romano pontífice y los obispos colectivamente considerados, sino entre el romano pontífice separadamente y el romano pontífice junto con los obispos». Es lo que la teología ha calificado como «sujetos inadecuadamente distintos».

De modo que la suprema autoridad de la Iglesia es única, pero puede actuar según dos modalidades: o solo con la cabeza (el papa), o con la cabeza y miembros del cuerpo (el Colegio episcopal). En este contexto hay que tener presente que, en el primer caso, el papa actúa *seorsim sed non separatim* (Philips): solo por sí mismo, pero no separadamente, no aisladamente. O sea, cuando el sucesor de Pedro actúa sin involucrar al Colegio en esa acción, lo debe hacer teniendo en cuenta la tradición episcopal y el sentir de la Iglesia. Aun con otras palabras: cuando el papa actúa en modo no colegial, también entonces lo hace como cabeza del Colegio, y es por eso que no lo puede ignorar.

Otros dos textos ponen en relieve cómo las conformaciones estructurales de la Iglesia y del episcopado se proyectan recíprocamente una sobre la otra. La comunión eclesial es unidad en la diversidad, y en esta óptica se dice, siempre en LG 22 § 2: «este Colegio, en cuanto compuesto de muchos, expresa la variedad y universalidad del pueblo de Dios; y en cuanto agrupado bajo una sola cabeza, la unidad de la grey de Cristo». El segundo texto, de gran densidad eclesiológica, se encuentra ya en LG 23 § 1: «los obispos son, individualmente, el principio y fundamento visible de unidad en sus Iglesias particulares, formadas a imagen de la Iglesia universal, en las cuales y a base de las cuales se constituye la Iglesia católica, una y única. Por eso, cada obispo representa a su Iglesia, y todos juntos con el papa representan a toda la Iglesia en el vínculo de la paz, del amor y de la unidad». Nótese aquí el peso *teológico* de la colegialidad: los obispos son un cuerpo, son *episcopado*, no solo obispos singulares, así como las Iglesias particulares son *Iglesia católica*, universal, no solo Iglesias dispersas. Esta unidad de comunión, típicamente eclesial, está entramada con la unidad episcopal y, en cierto sentido, proviene de ella, y más aún de la eucaristía (una y única, más celebrada en las diversas Iglesias locales), como dirá más tarde la carta *Communiois notio*, en 1992. La comunión eclesial así entendida excluye considerar a las Iglesias particulares como el resultado de una división de la Iglesia universal en distritos administrativos, como también excluye concebir a la Iglesia universal como simple confederación de iglesias en sí mismas autónomas. Por el contrario, la Iglesia universal es la comunión convergente de Igle-

sias particulares, no por adición cuantitativa, sino por relación intrínsecamente cualitativa. Con lograda expresión de Congar, luego asumida por Juan Pablo II, podemos decir que entre la Iglesia particular y la Iglesia universal existe una «mutua interioridad».

A nivel más operativo, pero como consecuencia de pertenecer a un mismo cuerpo o Colegio, los obispos son exhortados a «propagar el nombre cristiano» y a «socorrer con todas sus fuerzas a las misiones, ya sea con operarios para la mies, ya con ayudas espirituales y materiales»; asimismo se les anima a «prestar con agrado una fraterna ayuda a las otras Iglesias, especialmente a las más vecinas y a las más pobres» (LG 23 § 3).

4. Funciones de los obispos

Como ya se ha dicho, la tercera sección del capítulo III comprende las funciones episcopales (LG 25-27), precedidas de una introducción (n. 24) sobre su carácter de servicio y la misión canónica. Sobre estos dos últimos temas ya han sido expuestas las ideas fundamentales; dedicaremos ahora espacio a las funciones específicas, limitándonos solo a algunos aspectos esenciales.

Es de advertir que el texto sigue la «opción tripartita» de las funciones episcopales, siguiendo una lógica presente también en otras partes de la *Lumen gentium* y en otros documentos conciliares. Las tres funciones se exponen según un orden que podríamos llamar «cronológico», aunque será luego la teología ministerial y pastoral a mostrar la poca precisión de este término (pues todos los actos ministeriales tienen algo de las tres, y ninguna de ellas «termina» para que luego la siguiente «empiece»). El enfoque seguido en la exposición es decididamente teológico; los aspectos más directamente pastorales y canónicos son abordados en otros documentos conciliares.

El número 25 está dedicado al *munus docendi*, el cual, entendido como «predicación del Evangelio», es presentado como función que «se destaca» de entre las demás funciones de los obispos. Recuérdesse que lo más característico de los apóstoles es ser testimonios oculares del misterio pascual; y los obispos, como sus sucesores, son «testigos de la verdad divina y católica»: no

como «testimonios oculares del Resucitado», pero sí como testimonios, en cualidad de «maestros auténticos [...] dotados de la autoridad de Cristo» (LG 25 § 1). Se procede luego a describir las distintas modalidades y exigencias del magisterio episcopal: la de cada obispo en su diócesis, la de todos los obispos dispersos por el mundo pero llamados a pronunciarse sobre un tema específico, y la de los obispos reunidos en concilio ecuménico, poniendo en relieve los requisitos del magisterio infalible, su objeto y las obligaciones que comporta. Desde el punto de vista de la teología fundamental conviene percibir la sintonía con la constitución *Dei Verbum* del mismo Concilio, por cuanto se refiere a la dependencia del magisterio respecto a la revelación, «la cual es íntegramente transmitida por escrito o por tradición a través de la sucesión legítima de los obispos, y especialmente por cuidado del mismo romano pontífice, y, bajo la luz del Espíritu de verdad, es santamente conservada y fielmente expuesta en la Iglesia».

El número 26, sobre el *munus sanctificandi*, desarrolla —entre otros temas— las bases de la llamada «eclesiología eucarística», de gran raigambre en oriente y proyectada ahora, según una óptica genuinamente católica, sobre toda la Iglesia. A propósito de la celebración eucarística del obispo (y de aquella del presbítero, más por el obispo promovida), se recuerda que la «Iglesia de Cristo está verdaderamente presente en todas las legítimas reuniones locales de los fieles, que, unidas a sus pastores, reciben también en el Nuevo Testamento el nombre de Iglesias». Cabe recordar aquí como la mismísima palabra «Iglesia» hunde sus raíces en la prefiguración eucarística veterotestamentaria encarnada en la asamblea cultural de los Israelitas —la *Qahal Yahvé*, y muy paradigmáticamente la del Sinaí—, de cuya traducción griega en *Ekklesía* proviene su transliteración al latín (*Ecclesia*), de donde deriva el término castellano «Iglesia» (y los similares de las lenguas de origen latino). Emerge en LG 26 nuevamente la conexión «triangular» Iglesia – eucaristía – obispo: la Iglesia es edificada por la eucaristía, cuya ministerialidad está confiada al obispo y a sus presbíteros colaboradores. Como dijo en tiempos antiguos san Juan Crisóstomo, «¿Qué es, en efecto, el pan? Es el cuerpo de Cristo. ¿En qué se transforman los que lo reciben? En cuerpo de Cristo; pero no muchos cuerpos sino

un solo cuerpo. En efecto, como el pan es solo uno, por más que esté compuesto de muchos granos de trigo y estos se encuentren en él, aunque no se vean, de tal modo que su diversidad desaparece en virtud de su perfecta fusión; de la misma manera, también nosotros estamos unidos recíprocamente unos a otros y, todos juntos, con Cristo». Por ello la *Lumen gentium* habla de la congregación local de fieles como una «comunidad de altar», en gran conexión con lo dicho en LG 11 a propósito del ejercicio del sacerdocio común de los fieles:

Participando del sacrificio eucarístico, fuente y cumbre de toda la vida cristiana, (los fieles) ofrecen a Dios la víctima divina y se ofrecen a sí mismos juntamente con ella. Y así, [...] confortados con el cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de un modo concreto la unidad del pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento.

En este contexto se entiende mejor lo que se acentúa luego sobre la obligación del obispo de regular con su autoridad la «administración legítima y fructuosa» de los sacramentos.

El número 27, sobre el *munus regendi*, habla de los obispos como «como vicarios y legados de Cristo (en) las Iglesias particulares que les han sido encomendadas»: una expresión fuerte, reservada antes preferentemente al obispo de Roma. Ellos, por tanto, «no deben considerarse como vicarios de los romanos pontífices, ya que ejercen potestad propia y son, en verdad, los jefes de los pueblos que gobiernan». Ejercen la función de regir «con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos», pero también con su autoridad y potestad sacra, entendida aquí como potestad de jurisdicción, la cual es caracterizada como «propia, ordinaria e inmediata» y comporta la obligación «de legislar sobre sus súbditos, de juzgarlos y de regular todo cuanto pertenece a la organización del culto y del apostolado». El texto se ocupa también de establecer la relación entre esta potestad episcopal y la potestad primacial del obispo de Roma, diciendo que «su ejercicio esté regulado en definitiva por la suprema autoridad de la Iglesia».

Habiendo reafirmado estos elementos esenciales de la función de gobierno, en los cuales se trasluce abundantemente un perfil

jurídico, el texto conciliar concede a continuación amplio espacio al aspecto paternal-pastoral de esta función, describiéndolo como una cualidad que debe impregnar todo el ministerio episcopal, pero muy especialmente al *munus regendi*: el obispo debe «apiarse de los ignorantes y equivocados» y «oír a sus súbditos», y se le exhorta para que «trabaje con la oración, con la predicación y con todas las obras de caridad tanto por ellos como por los que todavía no son de la única grey» de modo que siendo «deudor para con todos, esté dispuesto a evangelizar a todos» (LG 27).

III. PRESBITERADO Y DIACONADO

En la cuarta sección de este capítulo de la constitución se toman en consideración los últimos dos grados del ministerio jerárquico. Ya se ha mencionado cómo la *Lumen gentium* en general, y el número 28 en particular, llegan al presbiterado desde el apostolado de los Doce y la sucesión apostólica. A eso hay que añadir ahora otro salto de calidad operado por el Vaticano II respecto a la teología del orden sagrado, esto es, el poner el punto de partida en el binomio consagración-misión, entendidos como componentes del sacerdocio de Cristo. Es, precisamente, así como comienza la exposición sobre el presbiterado:

Cristo, a quien el Padre santificó y envió al mundo (cf. Jn 10,36), ha hecho partícipes de su consagración y de su misión, por medio de sus apóstoles, a los sucesores de estos, es decir, a los Obispos, los cuales han encomendado legítimamente el oficio de su ministerio, en distinto grado, a diversos sujetos en la Iglesia. Así, el ministerio eclesiástico, de institución divina, es ejercido en diversos órdenes por aquellos que ya desde antiguo vienen llamándose obispos, presbíteros y diáconos.

Se trata de una síntesis muy bien conseguida del marco teológico y eclesiológico de la teología presbiteral. Se debe a eso añadir, y lo hace la constitución en la frase siguiente para evitar cualquier confusión, que el sacerdocio recibido en la ordenación presbiteral no es participación en el sacerdocio del obispo ordenante o del de su diócesis, sino en el de Cristo («han sido con-

sagrados como verdaderos sacerdotes del Nuevo Testamento, a imagen de Cristo, sumo y eterno sacerdote»). Es también digno de apreciación el enfoque relacional del concepto de presbítero, lo que lleva a hablar sucesivamente de su relación con Cristo, con el obispo, con los demás presbíteros y con los fieles.

Otro aspecto en parte novedoso es el triple criterio de distinción entre episcopado y presbiterado. No se mencionan a este respecto ni las capacidades sacramentales distintas (considerados como ministros de la confirmación y del orden, no se dirime la cuestión, dadas las numerosas excepciones), ni la diversa potestad de jurisdicción (dados los abundantes casos de presbíteros con mayor jurisdicción que algunos obispos), sino el hecho de ser un sacerdocio no pleno (en contraste con el «sumo sacerdocio» del obispo), de participar en la misión apostólica pero sin ser «sucesores de los apóstoles» (a diferencia de los obispos, como ya se vio exhaustivamente), y de ser nativamente «cooperadores del orden episcopal» (mientras que la función paradigmática del obispo es la de ser cabeza de una Iglesia local).

No puede soslayarse el subrayado que recibe en este número de la *Lumen gentium* la centralidad eucarística:

Su oficio sagrado lo ejercen, sobre todo, en el culto o asamblea eucarística, donde, obrando en nombre de Cristo y proclamando su misterio, unen las oraciones de los fieles al sacrificio de su cabeza y representan y aplican en el sacrificio de la misa, hasta la venida del Señor (cf. 1 Cor 11,26), el único sacrificio del Nuevo Testamento.

Se sigue aquí la lógica de la eclesiología eucarística que caracteriza, como hemos visto, el ejercicio del *munus sanctificandi* del obispo (LG 26).

Conviene finalmente señalar el peso dado al presbiterio, colocado en la arquitectura de este número 28, dirigido prevalentemente a sacerdotes diocesanos, a nivel de elemento esencial. «Los presbíteros, pródigos cooperadores del orden episcopal y ayuda e instrumento suyo, llamados para servir al pueblo de Dios, forman, junto con su obispo, un solo presbiterio, dedicado a diversas ocupaciones». Es también interesante percibir el contexto misionero de servicio en el que se enmarca el presbiterio:

existe como cauce para el servicio del pueblo de Dios al que están llamados los presbíteros. El presbiterio es presentado no solo en términos de dependencia del obispo, de funciones y de servicio, sino también, y sobre todo, como una realidad de ayuda mutua recíproca entre presbíteros, enraizada en el sacramento recibido y en la misión común:

En virtud de la común ordenación sagrada y de la común misión, todos los presbíteros se unen entre sí en íntima fraternidad, que debe manifestarse en espontánea y gustosa ayuda mutua, tanto espiritual como material, tanto pastoral como personal, en las reuniones, en la comunión de vida, de trabajo y de caridad.

Respecto al número 29, enteramente dedicado al diaconado y con el que se cierra el capítulo III de la *Lumen gentium*, la atención durante el período posconciliar se ha concentrado demasiado en la última frase, cuando se dice que «podrá ser conferido a varones de edad madura, aunque estén casados, y también a jóvenes idóneos, para quienes debe mantenerse firme la ley del celibato». Es así como ha quedado más en la sombra el enfoque teológico, en el cual se restaura el ministerio diaconal como grado permanente porque se trata de un ministerio nativamente instituido como grado permanente, aunque quienes se dirigen hacia el presbiterado transiten solo temporalmente en él. Incluso esto último no es exacto, porque el diaconado no se pierde con el presbiterado (ni con el episcopado), y en este sentido es siempre permanente.

También por esto era importante hablar del diaconado en este capítulo: sin ello, la exposición sobre la jerarquía de la Iglesia habría quedado incompleta y habría quedado privada de la concreción sacramental de ese aspecto de servicio que le es esencial, como ya indicamos al principio de estas líneas. Una hipotética «jerarquía no diaconal» derivaría inevitablemente en tiranía y autoritarismo.

El enfoque teológico al que aludíamos lleva a mostrar al diaconado no solo como grado jerárquico (el tercero), sino como verdadero sacramento (se habla de la «gracia sacramental»), y se lo presenta como algo adecuado y conveniente para la Iglesia. Se lo describe, en efecto, como «el ministerio de la liturgia,

de la palabra y de la caridad», luego desglosado en funciones más específicas (bautismos, matrimonios, comunión y viático, instrucción, etc.). Ciertamente los diáconos son ordenados «no al sacerdocio, sino al ministerio», pero es un ministerio constituido por «oficios *necesarios en gran manera* a la vida de la Iglesia».

Para entender adecuadamente la conveniencia del diaconado en la Iglesia, y la de sus funciones, se debe profundizar en su identidad teológica, un tema aun no del todo resuelto desde el punto de vista dogmático. Téngase en cuenta que, sin el «dato dogmático», se corre el peligro de resbalar hacia una dinámica del tipo: «si todo lo que hace un diácono puede hacerlo, con los debidos permisos y en circunstancias especiales, un fiel no ordenado, ¿qué necesidad hay del diaconado permanente?». Conviene de todas maneras no llevar las cosas al extremo. Sobre la teología del diaconado hay importantes puntos firmes y bien consolidados: es un grado de la jerarquía, se recibe con el sacramento del orden sagrado, imprime carácter y confiere una gracia, habilita establemente para las funciones mencionadas en LG 29; y en negativo: no habilita para la celebración eucarística, ni para los demás sacramentos, a excepción del bautismo y la asistencia de los matrimonios. Una prometedora orientación teológica, recibida hasta ahora solo incipientemente en el magisterio, es entender la identidad diaconal en al ámbito de la *repraesentatio sacramentalis Christi Servi* (en contraste con la identidad presbiteral y episcopal, sintetizada con la fórmula *repraesentatio sacramentalis Christi Capitis*). La *repraesentatio sacramentalis*, característica de los fieles ordenados, es lo que distingue la predicación auténtica del Evangelio, de una conferencia de teología; la ministerialidad sacramental en la distribución de la eucaristía, del caso del ministro extraordinario de la comunión; la ministerialidad sacramental en el bautismo, de los casos de emergencia en el que un fiel no ordenado es competente para bautizar, etc. El tema queda aquí solo apuntado, pues claramente no ha sido desarrollado en la *Lumen gentium*.

CUADERNO 20
LOS LAICOS
(LG 30-38)

MIMMO MUOLO

INTRODUCCIÓN

No puedo recordar ese día, como tampoco los de mi generación. Apenas habíamos nacido o éramos muy pequeños. Solo ahora nos damos cuenta de que el 21 de diciembre de 1964, el día en el que veía la luz *Lumen gentium*, la constitución dogmática sobre la Iglesia, elaborada por los obispos de todo el mundo reunidos en Concilio con el papa Pablo VI, fue para nosotros como una especie de señal de tráfico. Apuntando en la dirección que tomaría nuestra vida de laicos en nuestra infancia, adolescencia y, por último, en nuestra edad de adultos.

Para entendernos, la *Lumen gentium* es el documento donde se presenta la Iglesia como pueblo de Dios en comunión. Un texto que habla de la evangelización, la vocación universal a la santidad y presenta los distintos componentes de este pueblo en camino, del papa a los obispos, de los sacerdotes a los consagrados y consagradas, hasta llegar a nosotros: los laicos, es decir, para usar la misma definición contenida en el capítulo IV de esta constitución, «todos los cristianos, excepto los miembros del orden sagrado y del estado religioso reconocido en la Iglesia».

Somos nosotros, los hombres y mujeres bautizados. Somos los que vivimos en el mundo, tenemos una familia, traemos hijos al mundo y trabajamos en los diversos sectores económicos de la vida. En definitiva, somos todos los que están llamados a hacer presente el evangelio y la Iglesia en los ambientes de la existencia humana. Y que hacen esto en virtud de su propio bautismo.

Resulta normal y se da por descontado hablar hoy de vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo, como hace en efecto el capítulo IV de la *Lumen gentium*. Sobre todo para nosotros, que hemos nacido con el Concilio y siempre hemos vivido a la luz de sus grandes enseñanzas, es del todo natural creer en una Iglesia que recibe de esa etapa sus rasgos somáticos. Una Iglesia en salida, como diría el papa Francisco.

Pero, con la distancia de muchos decenios, es bueno también reconocer que fue una revolución y que el Concilio Vaticano II sigue teniendo una actualidad que perdura, como dan testimonio los laicos llamados a ser protagonistas de la vida de la Iglesia y del anuncio del evangelio en el mundo.

Se percibe con claridad la profecía del Concilio en cuanto nos ponemos a considerar el panorama actual de la fe. No se puede esconder detrás de un dedo. Desde los años 60 y 70 del siglo pasado, el mundo ha venido experimentando una creciente y preocupante secularización solo en parte compensada por el florecimiento registrado en jóvenes continentes como África (mientras en Asia hay aún muchas partes por evangelizar). El Occidente en particular ha sido testigo de una disminución de todos los parámetros de la práctica religiosa, partiendo del número de vocaciones al sacerdocio y a la consagración especial. El gran impulso misionero que era dado en otras épocas sobre todo por sacerdotes, frailes y monjas, se ha debilitado también como consecuencia de la falta de «personal», por decirlo de algún modo. La fe cristiana —también como consecuencia de haberse ido imponiendo eslóganes discutibles del tipo «Cristo sí, la Iglesia no»— corre el riesgo de ser empujada a la esfera privada de las conciencias y de que ya no tenga relevancia en el debate público. Por eso es siempre necesaria la acción evangelizadora de los laicos que, por lo demás, el magisterio está impulsando de manera poderosa, los papas en primer lugar.

Pienso en san Pablo VI con *Evangelii nuntiandi*, en san Juan Pablo II con *Christifideles laici*, en Benedicto XVI con el Año de la Fe y en el papa Francisco con su incesante invitación a una Iglesia no autorreferencial y desprovista de cualquier forma de clericalismo. También los 33 días del beato Juan Pablo I fueron un poderoso estímulo para todos nosotros. Nos toca hacerlo

nuestro y mostrar al mundo una Iglesia alegre, de rostro materno y acogedor.

Pero todo parte del Concilio Vaticano II. De esa asamblea imponente que transformó la nave central de la basílica de San Pedro en una asamblea del Espíritu, en un corazón vibrante para decir al mundo que Dios ama realmente a los hombres y mujeres sin ninguna excepción o exclusión, que la Iglesia quiere ser amiga de esta humanidad, no quiere ser juez, sino madre antes aun que maestra; y cuando sea maestra, serlo como una madre.

Por lo tanto, el Concilio nos ha enseñado a participar activamente en la vida de la Iglesia y a ser corresponsables del anuncio del evangelio. Cada uno según su estado, evidentemente, según sus competencias, pero en la óptica paulina de un cuerpo con muchos miembros. Lo recuerda también nuestro capítulo con la precisa cita de la Carta a los Romanos 12,4-5: «Pues, así como en un solo cuerpo tenemos muchos miembros, y no todos los miembros cumplen la misma función, así nosotros, siendo muchos, somos un solo cuerpo en Cristo, pero cada cual existe en relación con los otros miembros». Una cita que constituye una especie de entrada, un vestíbulo desde el que se dividen luego los pasillos que llevan a las habitaciones, es decir, a las formas de apostolado de los laicos que, aun siendo uno, se puede explicar de diversas maneras y en diversos ambientes. En esta introducción diseñaremos por ello un mapa de máximos para luego profundizar en todo progresivamente.

Si la Iglesia es un cuerpo del que los laicos son solo algunos de sus miembros, el primer discurso que hay que abordar es el de la necesaria relación con el resto de los miembros, en la práctica, con los pastores. En los años del posconcilio se debatió mucho, a veces también demasiado. La *Lumen gentium*, en los párrafos que estamos examinando, nos recuerda que «la diferencia que estableció el Señor entre los ministros sagrados y el resto del pueblo de Dios lleva consigo la *unión*, pues los pastores y los demás fieles están unidos entre sí porque se necesitan mutuamente. Los pastores de la Iglesia, a ejemplo de su Señor, deben estar al servicio los unos de los otros y al servicio de los demás fieles. Estos, por su parte, han de colaborar con entusiasmo con los maestros y los pastores». Volveremos sobre ello. De momen-

to, basta con poner el énfasis en esa palabra —*unión*— escrita en cursiva a propósito. Significa reciprocidad, interconexión, unidad de intenciones incluso en la diversidad de las funciones. Los miembros están sustancialmente entre ellos precisamente según las relaciones que regulan la acción de un cuerpo. Sin pretender que unos actúen descuidando a los otros.

El segundo punto firme es que el Concilio designa dos grandes ámbitos para el apostolado de los laicos: dentro de la Iglesia y en el mundo. Para la acción en la Iglesia, el párrafo 37 aporta una doble indicación. Por un lado, dice que los laicos tienen la facultad, incluso a veces el deber, de poner sus competencias específicas al servicio de la Iglesia. Y, por otro lado, que los pastores están llamados a servirse de sus «prudentes consejos y encargarles con confianza algunas tareas al servicio de la Iglesia». Estos perfiles también serán profundizados más adelante. Pero también en este caso tenemos la confirmación de la reciprocidad ya mencionada.

Pero el ámbito más vasto que la *Lumen gentium* confía a los laicos es la misión en el mundo: «Los laicos tienen como vocación propia el buscar el reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios». En efecto, las cosas temporales coinciden prácticamente con la vida en sus diversas dimensiones. Por eso esta es una tarea de importancia primordial. Además del hecho de ser casi exclusiva.

Antes de adentrarnos en estas grandes articulaciones de la misión laica, se debe precisar que no se improvisa ser *christifidelis laici*. Es necesaria una formación que no esté limitada a los años de la infancia y de la adolescencia que tenga como fin exclusivo los sacramentos de la iniciación cristiana, sino que ha de ser constante a lo largo de toda la vida. Una formación en cuyo centro esté la eucaristía, sobre todo la dominical, «fuente y cumbre de la vida cristiana», como dice otra de las constituciones conciliares, la *Sacrosanctum Concilium*, recordada recientemente por el papa Francisco en la carta apostólica *Desiderio desideravi*: «Una celebración que no evangeliza, no es auténtica —ha escrito el papa— como no lo es un anuncio que no lleva al encuentro con el Resucitado en la celebración: ambos, pues, sin el testimonio de la caridad, son como un metal que resuena o un címbalo que aturde».

Aquí podemos encontrar el paradigma de la vida cristiana de los laicos que hemos de destinar a los lugares y según las indicaciones del documento que estamos examinando. En la partición del pan que se realiza en cada misa se da, por un lado, el vínculo imprescindible y misterioso que nos hace miembros de Cristo, y por el otro, la dimensión horizontal, por decirlo de algún modo, de compartir con los hermanos, es decir, todos los hombres y mujeres de nuestro tiempo, también los no creyentes, para dar forma eucarística a nuestras ciudades, nuestras relaciones y a toda la sociedad. «Los sacramentos, y sobre todo la eucaristía, comunican y alimentan la caridad a Dios y a los hombres, que es el alma de todo apostolado», dice la *Lumen gentium* precisamente en un pasaje del capítulo que estamos examinando.

Por consiguiente, si el Concilio pide y promueve la corresponsabilidad de los laicos en la evangelización, no es solo por razones de naturaleza funcional o de eficiencia, ni siquiera por simple suplencia: porque hay menos sacerdotes, religiosos y religiosas, entonces se da paso a los laicos. Esta manera de razonar sería como poco reductora, cuando no totalmente equivocada. La lógica del Concilio es distinta y se dirige hacia el sentido de la perspectiva de la Iglesia comunión.

En otros términos, la evangelización es tarea de todos porque todos los miembros participan de la vida del cuerpo. Los laicos, por lo tanto, no pueden eximirse de este deber en los distintos estados en los que se encuentran. Y no hace falta pensar en empresas extraordinarias e increíbles. Podemos y debemos ser misioneros también en el descansillo de nuestra casa, en nuestros edificios anónimos donde nos encontramos sin ni siquiera hacer el más mínimo gesto de saludar, donde uno puede morir solo en la prisión de la privacidad y ser encontrado meses e incluso años más tarde (desgraciadamente ha pasado, como han mostrado los medios de comunicación). Incluso la evangelización de las ciudades, de las grandes ciudades, donde el tejido de nuestras relaciones humanas se ha deshilvanado gravemente, es una urgencia pastoral que no se puede descuidar más si de verdad queremos ser «peregrinos de esperanza», como reza el lema del Jubileo de 2025.

Ya podemos sacar una primera conclusión que servirá para desarrollar las demás partes del discurso. La actualidad del Con-

cilio Vaticano II y de la *Lumen gentium* en la parte que estamos examinando es dada también por el hecho de que el apostolado de los laicos en la Iglesia y en el mundo no es visto de manera exclusivamente funcional, sino en virtud de una auténtica vocación.

I. LA VOCACIÓN DE LOS LAICOS

Hemos estado acostumbrados durante mucho tiempo a asociar al término de vocación la palabra sacerdocio o la expresión «consagración especial», entendiendo en esta última la elección de la vida religiosa masculina y femenina. En realidad, el Concilio nos enseña que la vocación tiene un significado más amplio y, con las debidas diferencias, afecta a todas las condiciones de vida de los cristianos. Por lo tanto, también los laicos tienen una vocación. Al matrimonio y a la familia, sobre todo, pero más en general a la vida social. Así, mientras los sacerdotes están principalmente destinados al sagrado ministerio y los religiosos dan testimonio de que el mundo puede ser transfigurado gracias el espíritu de las bienaventuranzas, los laicos están llamados (*vocati*) a buscar el reino de Dios, tratando con las cosas temporales y ordenándolas según el querer de Dios mismo.

1. Como la levadura

Podemos imaginar la vocación de los laicos como una especie de levadura que, introducida dentro de la masa del mundo, la hace crecer, desarrollarse e incluso santificarse. Esta levadura, dice el Concilio, está constituida de manera especial por la «irradiación de la fe, la esperanza y la caridad». No es casualidad que se recuerden aquí las tres virtudes teologales como brújulas para guiar el camino y que se recuerden juntas. Porque de algún modo se completan recíprocamente. En efecto, una fe sin caridad (es decir, sin obras), como recuerda Santiago, estaría muerta. Y una caridad sin fe solo sería pura filantropía que, aun siendo meritatoria, se basa en el modelo de lo que también hacen varias organizaciones laicas. A su vez, fe y caridad no tendrían piernas si no

hubiera esperanza, que no es simple optimismo, entiéndase bien, sino más bien la certeza de que todas las promesas del Padre son realizadas en Cristo. De la que no podemos prescindir ni en las pequeñas ni en las grandes dificultades que encontramos, ni tampoco en las épocas más o menos oscuras que atravesamos.

La vocación de los laicos consiste entonces principalmente en estar en el mundo e iluminarlo en todas sus dimensiones con el testimonio evangélico. Palabra y acción. Diálogo y renuncia. Enseñanza y ejemplos concretos. Ninguna forma está excluida porque el fin es «manifestar a los demás la persona de Cristo».

Naturalmente, esto no excluye la necesidad de una implicación dentro de la Iglesia en colaboración con los pastores y en algunos oficios en los que los laicos podemos ofrecer nuestras propias competencias. Pero el Concilio entrega a cada uno de nosotros un ámbito principal de anuncio y de apostolado que es el de los ambientes de vida frecuentados cotidianamente. Son precisamente las «cosas temporales» de las que se hablaba: familia, trabajo, tiempo libre, afectos, política, economía, cuidado de la creación, los nuevos «continentes» digitales, la marginalidad, las periferias existenciales y geográficas, las relaciones entre los pueblos y las naciones. En definitiva, ningún ámbito de la vida puede ser considerado extraño al anuncio de Jesús. Precisamente porque la Iglesia, como decía Pablo VI, es experta en humanidad, tiene derecho de ciudadanía en las «cosas temporales» o del mundo. Es más, es en esos ámbitos donde los laicos, apropiadamente formados, son los que en primer lugar han de ejercer la tarea de embajadores. En otros términos, son las piernas sobre las cuales se coloca el evangelio, las bocas que lo anuncian, los corazones que lo hacen bullir, los brazos que lo ponen en práctica. Con esfuerzo e imaginación.

Sin embargo, el apostolado de los laicos no ha de ser entendido como algo absolutamente autónomo, sin ningún tipo de relación con los pastores. Es reveladora la imagen del cuerpo al cual hace referencia explícita el Concilio. Los miembros no pueden moverse de manera descoordinada sin causar graves problemas. Del mismo modo, en el cuerpo eclesial, el apostolado de los laicos es participación a todos los efectos en la misión salvífica de la Iglesia. Bautismo, eucaristía, confirmación y formación permanente son los instrumentos que deben permitir a los laicos hacer

presente y activa a la Iglesia en los lugares y en las circunstancias en las que ella solo puede ser sal de la tierra mediante ellos. Tanto a nivel de testimonio personal como de presencia organizada, a través de asociaciones y movimientos eclesiales de cuyo verdadero florecimiento hemos sido testigos tras el Concilio.

2. El apostolado de los laicos en el mundo

Estamos en el corazón de nuestro discurso. También porque el camino realizado desde ese 21 de diciembre de 1964 hasta hoy ha sido realmente considerable. Las páginas del magisterio conciliar sobre el apostolado de los laicos son las que más fecundamente se han aplicado en las Iglesias locales y a nivel de Iglesia universal. El mismo apostolado se ha expresado en un caleidoscopio de formas que han abrazado realmente todos los campos de la existencia humana. Resulta imposible hacer un elenco completo, pero se pueden delinear algunas grandes líneas, no sin haber recordado que no fue casual la institución por parte de san Pablo VI del Consejo de los Laicos en 1967, convertido luego en 1976 en dicasterio permanente de la curia romana con el nombre de Pontificio Consejo para los Laicos, que hoy confluye en el Dicasterio de Laicos, Familia y Vida, como consecuencia de la reforma propuesta por el papa Francisco y codificada en el *motu proprio Praedicate evangelium*.

El florecimiento de grupos, asociaciones y movimientos da testimonio de la actualidad de las intuiciones conciliares sobre los laicos. Coincidió con la época conciliar y maduró de manera especial durante el largo pontificado de san Juan Pablo II, que los definió muchas veces como una primavera del Espíritu y promovió, especialmente coincidiendo con la solemnidad de Pentecostés, memorables encuentros mundiales de estas expresiones del apostolado de los laicos. Es notable asimismo el hecho de que este florecimiento haya producido carismas en diversas direcciones: de la implicación en la política a la salvaguarda de lo creado; de la evangelización de los «descartados» a la búsqueda de una unidad en Cristo que no excluya a los no católicos ni a los no creyentes; de la promoción de la paz a la formación de

los jóvenes; de la presencia en el mundo de la economía o de las profesiones a la santificación a través del trabajo.

3. El momento de los jóvenes

El segundo gran filón es la relación de la Iglesia con los jóvenes. Se ha dicho y escrito mucho sobre las Jornadas Mundiales de la Juventud instauradas por Juan Pablo II para traducir el Concilio y anunciar el evangelio también a la generación que había conocido el 68. Pero una nueva relación fue ya iniciada por san Pablo VI, a pesar de las protestas del 68 y el avance del marxismo también en amplios estratos de los grupos juveniles. Durante el Jubileo de 1975 quiso un encuentro dedicado precisamente a los jóvenes de todo el mundo. Es más, se puede decir que los cuatro jubileos de los últimos 50 años (1975 y 2000, los ordinarios; 1983-1984 y 2015-2016, los extraordinarios) diseñaron —en espera del año santo ya inminente— una especie de itinerario para la pastoral juvenil que se convirtió en terreno de apostolado para los jóvenes, con los jóvenes y de los jóvenes a su vez con sus contemporáneos. La idea de una Jornada Mundial de la Juventud nació precisamente al término del jubileo de los jóvenes integrado en el año santo de la redención querido por el papa Wojtyła. El gran éxito del evento, totalmente inesperado, indujo al pontífice a encargar al Pontificio Consejo para los Laicos que continuaran los encuentros. Así empezó esa carrera de relevos de la fe que ha llevado a tres papas —san Juan Pablo II, Benedicto XVI y ahora Francisco— a encontrar a millones de jóvenes en grandes ciudades de cuatro continentes. ¿Quién no recuerda el «bullicio» en Tor Vergata (la definición es del papa canonizado) de dos millones de jóvenes de todo el mundo durante el gran jubileo del 2000? ¿Quién puede olvidar el jubileo juvenil en 2016 en Cracovia, precisamente en la ciudad de la que fue obispo Karol Wojtyła durante la vigilia con el papa Francisco?

Roma 1975, Roma 1984, Roma 2000 y Cracovia 2016. Este es el sendero jubilar que ahora pide ser continuado y que ha invertido esencialmente cada evidencia sobre la relación entre los

jóvenes y la Iglesia. De la comunicabilidad o del rechazo (ya hemos recordado el eslogan de moda en los años 70: «Cristo sí, la Iglesia no») a la amistad, hasta llegar a un verdadero y propio encargo misionero. Muchos jóvenes de esa generación reunida por primera vez por san Juan Pablo II se han hechos adultos en la fe y protagonistas del apostolado de los laicos en los diversos ámbitos. Y muchos jóvenes se han hecho misioneros para sus coetáneos con un efecto de contagio que se ha convertido en auténtica misión: Iglesia en salida. Sin olvidar por último quienes han descubierto durante la JMJ su vocación sacerdotal y religiosa. De nuevo, vemos representada en forma plástica la actualidad del Concilio y su fecundidad permanente.

4. En las fronteras de la caridad

Pero el Concilio ha estimulado también la presencia de los laicos católicos en las múltiples fronteras de la caridad. Baste con pensar en el nacimiento de las Cáritas locales y diocesanas, la Cáritas internacional, o la difusión de un voluntariado activo a varios niveles, incluido el de la cooperación al desarrollo. Hablando de caridad no podemos olvidarnos la forma de caridad que el papa Montini calificaba como «la más alta»: la política, con sus anexos y conexiones de tipo económico y social. Todo este compromiso ha ido de la mano con el desarrollo de la doctrina social de la Iglesia, estimulado por el magisterio de los pontífices que se ha encarnado sobre todo en varias importantes encíclicas. Podríamos hablar incluso de una verdadera y propia combinación entre los documentos sociales y el compromiso de los laicos en las *res novae*, como las llamó León XIII a finales del siglo XIX, o «cosas temporales», como las define la *Lumen gentium*. Por eso no resulta inútil examinar todo más a fondo.

Por ejemplo, en los años 60, los argumentos principales son la paz y su interacción en el desarrollo humano. Y si la *Pacem in terris* de san Juan XXIII muestra una perspectiva casi revolucionaria para una época totalmente dominada por la confrontación entre Este y Oeste y por la guerra fría (que corrió el riesgo de convertirse en calentísima, incluso nuclear, como consecuencia

del conflicto de los misiles rusos en Cuba), la *Populorum progressio* de san Pablo VI ensanchó el estrecho sendero de la paz, recordando a todos que los conflictos nacen también de los desequilibrios económicos inducidos por la explotación de pueblos y regiones enteras. Hay quien ve una profecía en esas dos encíclicas, a la luz de la crónica de nuestro tiempo y de las enseñanzas del papa Francisco.

Descontando algunas huidas hacia delante y alguna tergiversación del auténtico espíritu de renovación conciliar (como por ejemplo las protestas que también penetraron como «humo de Satanás» dentro de la Iglesia y el áspero debate sobre la *Humanae vitae* de san Pablo VI), el protagonismo de los laicos conoció una primera época unificadora gracias al rechazo a la guerra como instrumento de resolución de las controversias internacionales y a la difusión de una mentalidad cada vez más inspirada en la paz y el diálogo. De esta mentalidad que atraviesa también gran parte de los años 70, cuando llega a su culmen la tragedia de la guerra del Vietnam, se hizo portavoz Pablo VI cuando, en su discurso ante la asamblea general de las Naciones Unidas, pronunció su famoso: «No más guerra, nunca más guerra».

Con los ojos de la fe, hoy podemos decir que las instancias de entonces eran un modo para la Providencia de preparar el camino a la llegada de un papa como san Juan Pablo II que abrió nuevas perspectivas para el apostolado de los laicos, tanto a través de sus encíclicas sociales (*Sollicitudo rei socialis*, *Laborem exercens* y *Centesimus annus*), como, sobre todo, con un sínodo y una exhortación apostólica (*Christifideles laici*) dedicados al tema del apostolado de los laicos.

Entretanto, en la parte final de los años 70 y en todo el decenio de los 80, se manifiestan otras problemáticas que llevan a una maduración en la confrontación entre el Este y el Oeste que provocará la caída del muro de Berlín y el fin del comunismo y de la Unión Soviética. Por ejemplo, se pone en primer plano el tema del trabajo, cuyo tradicional planteamiento prometeico propuesto por el marxismo (el trabajo visto como condena y explotación, con la consecuencia del recurso a la lucha de clases que, en algunos momentos, como en el caso italiano de los años 70, se convierte en una verdadera lucha armada) tumba el papa Wojtyła

al proponer su visión cristiana como participación en la creación. El pontífice subraya que el trabajo es para el hombre y no al revés y es elemento constitutivo de su dignidad. Es una revolución copernicana que se pone al lado de la del trabajo como instrumento de santificación de san Josemaría Escrivá de Balaguer, beatificado y canonizado por el papa Wojtyła.

Son principios de importancia fundamental, que orientarán el esfuerzo laical también en la siguiente época de la globalización, marcada por los fenómenos de explotación de la mano de obra a bajo coste en los países en vías de desarrollo con el correspondiente desempleo creciente en los países ricos a causa de la deslocalización de muchas actividades de producción.

II. LA EXHORTACIÓN APOSTÓLICA *CHRISTIFIDELES LAICI*

En este escenario complicado llega el 30 de diciembre de 1988 la exhortación apostólica *Christifideles laici*. No es solo el documento que retoma todo lo tratado en el Sínodo de los Obispos de 1987 que tuvo como tema: «Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo». Es también y, sobre todo, un balance a distancia de los primeros veinte años de lo que el Concilio había realizado y suscitado en el apostolado de los laicos. Todavía hoy se puede decir que la exhortación apostólica escrita por san Juan Pablo II constituye un punto de referencia fundamental en todo lo que respecta a la vocación de los fieles laicos, su comunión y su participación en la vida y la misión de la Iglesia, también porque la *Christifideles laici* ratifica su dignidad, su responsabilidad y su participación en la misión salvífica de Cristo, en la óptica de la Iglesia como misterio de comunión misionera.

1. Síntesis entre evangelio y vida

El texto se engarza como una joya preciosa en el pontificado de san Juan Pablo II. El antiguo arzobispo de Cracovia pudo ser definido como el «papa de los laicos» por excelencia, no solo por

el gran espacio que tuvieron los movimientos laicales en su magisterio, sino también y, sobre todo, por la confianza demostrada en la capacidad evangelizadora del laicado. Basta con releer también con este enfoque las palabras programáticas de su servicio petrino:

¡No tengáis miedo! ¡No temáis! ¡Abrid, más todavía, abrid de par en par las puertas a Cristo! Abrid a su potestad salvadora los confines de los Estados, los sistemas económicos y los políticos, los extensos campos de la cultura, de la civilización y del desarrollo. ¡No tengáis miedo! Cristo conoce «lo que hay dentro del hombre». ¡Solo él lo conoce!

Aquí están diseñados todos los ámbitos del apostolado, esas «cosas temporales» —política, economía, cultura, desarrollo— ya recordadas varias veces. Y no es casualidad que estas frases aparezcan también citadas en la *Christifideles laici*, en el párrafo dedicado a la nueva evangelización. Como tampoco que la exhortación apostólica añadida, justo después de referirlas:

Abrir de par en par las puertas a Cristo, acogerlo en el ámbito de la propia humanidad no es en absoluto una amenaza para el hombre, sino que es, más bien, el único camino a recorrer si se quiere reconocer al hombre en su entera verdad y exaltarlo en sus valores. La síntesis vital entre el evangelio y los deberes cotidianos de la vida que los fieles laicos sabrán plasmar, será el más espléndido y convincente testimonio.

Síntesis vital entre evangelio y vida. Esta es la brújula que san Juan Pablo II indica en su documento y que es una directa emanación del Concilio Vaticano II. Siguiendo esa brújula, *Christifideles laici* presenta un repertorio orgánico de las enseñanzas sobre los laicos en el propio Concilio, recuerda los desarrollos posteriores al periodo de la asamblea conciliar, aborda el tema de la presencia y del significado de los movimientos eclesiales y efectúa el discernimiento necesario de las experiencias del laicado en el primer periodo posconciliar. Aporta nuevas directrices con el objetivo de «suscitar y alimentar una más decidida toma de conciencia del don y de la responsabilidad que todos los fieles laicos [...] tienen en la comunión y en la misión de la Iglesia».

Se parte de un horizonte muy amplio. El *incipit* del documento recuerda la parábola evangélica de la llamada por parte del Señor a trabajar en su viña. El relato se encuentra en el inicio del capítulo 20 de Mateo y comienza así: «El reino de los cielos se parece a un propietario que al amanecer salió a contratar jornaleros para su viña. Después de ajustarse con ellos en un denario por jornada, los mandó a la viña». La viña es todo el mundo, escribe san Juan Pablo II, y los obreros son la multitud de personas, hombres y mujeres, que son llamadas por Dios y enviadas a trabajar en ella. Entre ellas, los fieles laicos son numéricamente hablando la gran mayoría del pueblo de Dios y tienen plena dignidad. Los de la primera hora, también los de las horas intermedias e incluso los obreros de las últimas horas. El mandato misionero del Concilio es repetido aquí de manera plena y de forma todavía más convincente.

Pero no es ingenuo el optimismo del papa polaco y del sínodo de obispos cuyas conclusiones resume en su exhortación apostólica. El balance pone de manifiesto las luces, pero sin esconder las sombras. Por ejemplo, pone de relieve el hecho de que el camino posconciliar de los fieles laicos no estuvo exento de dificultades ni peligros. En particular, el texto recuerda dos tentaciones a las cuales no siempre han sabido sustraerse: la tentación de prestar un interés muy fuerte en los servicios y tareas eclesiales que le hace a menudo caer en un práctico desinterés por sus responsabilidades específicas en el mundo profesional, social, económico, cultural y político; y la tentación de legitimar la indebida separación entre la fe y la vida, entre la acogida del evangelio y la acción concreta en las más variadas realidades temporales y terrenas. Ambas anotaciones son también hoy de gran actualidad. La primera hace referencia a una mentalidad clerical o «de sacristía» que privilegia la autorreferencialidad con respecto al dinamismo de una Iglesia en salida. La segunda nos devuelve de forma dramática la imagen de una «secularización» o —como diría el papa Francisco— una «mundanización» de la fe que (quizá con la justificación del diálogo con el mundo) acaba por rebajarse a graves compromisos con visiones de la vida que son alternativas al cristianismo. Era lo que el teólogo francés Olivier Clément definía como el

peligro que tiene el cristianismo de diluirse en la modernidad (nosotros podríamos añadir en la posmodernidad), perdiendo la esencia de la característica propia de los fieles de Cristo de ser fermento en la masa y sal de la tierra.

Por supuesto, tampoco han faltado los frutos positivos, como recalca san Juan Pablo II. En el posconcilio, los padres sinodales pudieron constatar que el Espíritu seguía rejuveneciendo la Iglesia suscitando nuevas energías de santidad y de participación en muchos fieles laicos. Testimonio de ello es entre otras cosas, el nuevo estilo de colaboración entre sacerdotes, religiosos y fieles laicos; la participación activa en la liturgia, el anuncio de la Palabra de Dios y la catequesis; los múltiples servicios y tareas confiados a los fieles laicos y adoptados por ellos; el lozano aflojar de grupos, asociaciones y movimientos de espiritualidad y compromiso laicales; la participación más amplia y significativa de las mujeres en el desarrollo de la sociedad y en la vida de la Iglesia. Sobre este tema hemos de recordar otro importante documento de san Juan Pablo II, *Mulieris dignitatem*, que abre la puerta al «genio femenino» también en papeles culminantes en la Iglesia. Una tendencia que será también confirmada por Benedicto XVI y Francisco, que ha confiado tareas de responsabilidad en la curia romana a las mujeres, también laicas, y ha establecido en la *Praedicate evangelium* con la que ha reformado la curia para que también laicos, hombres y mujeres, puedan dirigir algunos dicasterios.

Christifideles laici pasa revista al anuncio del evangelio en los ámbitos del servicio a la persona y la sociedad, la defensa del derecho a la vida y la libertad religiosa. Como es natural, se presta gran atención a la familia, el primer espacio para la implicación social, caridad, alma y sustento de la solidaridad, a la política, ámbito en el lugar todos están llamados a ser destinatarios y protagonistas, a la vida económica y social, con la invitación a poner en el centro al hombre y no el beneficio (un tema que, como veremos, será después desarrollado por Benedicto XVI con *Caritas in veritate* y por el papa Bergoglio con sus encíclicas sociales de las que ha tomado vida el movimiento llamado *Economy of Francesco*). Sin olvidar el tema tan querido por el papa Wojtyła de la evangelización de la cultura y las culturas

del hombre. Con este fin, se ha instalado con justicia una famosa frase suya pronunciada en su discurso en el Congreso nacional del MECC (Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural) el 16 de enero de 1982: «Una fe que no se hace cultura es una fe no plenamente acogida, no totalmente pensada, no fielmente vivida». Lo que abre al apostolado de los laicos otro extensísimo campo de trabajo. Quizá el más influyente y determinante en un cierto sentido. En cualquier caso, se ha de recalcar que la enumeración de estos campos de intervención corresponde perfectamente, ampliándolo y profundizando en él, al esquema ya examinado presente en la declaración programática del «Abrid las puertas a Cristo».

2. La nueva evangelización

En *Christifideles laici*, el discurso inaugurado por el Concilio recibe su desarrollo y su sistematización, entrelazando todo con el tema de la evangelización al que está dedicado el tercer capítulo y que atraviesa todo el pontificado de Karol Wojtyła. La expresión «nueva evangelización» ya fue utilizada por el papa en 1979 durante su primer viaje apostólico a Polonia. El 9 de junio, en el barrio de Nowa Huta, símbolo del comunismo —el mismo en el que, siendo arzobispo de Cracovia, celebró la misa al aire libre en una heladora noche de Navidad porque las autoridades no habían concedido el permiso para construir una iglesia—, se paró ante una cruz que algunos trabajadores habían colocado en el barrio y dijo: «Se ha iniciado una nueva evangelización».

Después de esa primera vez, la expresión será citada en diversos momentos hasta recibir definiciones cada vez más completas y convertirse en un verdadero programa pastoral. Por ejemplo, cuatro años después, en 1983 cuando hablaba a los obispos del CELAM, el Consejo Episcopal Latinoamericano y del Caribe reunidos en asamblea, Wojtyła explicó: no se trata «de reevangelización, pero sí de una evangelización nueva. Nueva en su ardor, en sus métodos, en su expresión». Y en la IV Conferencia General, celebrada en 1992 en Santo Domingo, volvió al mismo concepto, ahondando en él:

La nueva evangelización no consiste en un «nuevo evangelio» que surgiría siempre de nosotros mismos, de nuestra cultura o de nuestro análisis de las necesidades del hombre. Porque no sería «evangelio», sino pura invención humana y no se encontraría la salvación en él. [...] La nueva evangelización tiene como punto de partida la certeza de que en Cristo hay una «riqueza insondable».

La referencia a la nueva evangelización, contenida en la *Christifideles laici* va exactamente en este sentido. Por un lado, el papa subraya que «ha llegado la hora de emprender una nueva evangelización»; por otro lado, dirige una urgente invitación a los laicos para que sean coprotagonistas, dando así seguimiento a la parte de la *Lumen gentium* en la que se afirma que «los laicos tienen como vocación especial el hacer presente y operante a la Iglesia en los lugares y circunstancias donde ella solo puede llegar a ser la sal de la tierra a través de ellos».

El pensamiento de Juan Pablo II sobre la nueva evangelización parte sobre todo del análisis de la situación:

Enteros países y naciones, en los que en un tiempo la religión y la vida cristiana fueron florecientes y capaces de dar origen a comunidades de fe viva y operativa, están ahora sometidos a dura prueba e incluso alguna que otra vez son radicalmente transformados por el continuo difundirse del indiferentismo, del secularismo y del ateísmo. Se trata, en concreto, de países y naciones del llamado Primer Mundo, en el que el bienestar económico y el consumismo —si bien entremezclado con espantosas situaciones de pobreza y miseria— inspiran y sostienen una existencia vivida «como si no hubiera Dios». Ahora bien, el indiferentismo religioso y la total irrelevancia práctica de Dios para resolver los problemas, incluso graves, de la vida, no son menos preocupantes y desoladores que el ateísmo declarado. Y también la fe cristiana —aunque sobrevive en algunas manifestaciones tradicionales y ceremoniales— tiende a ser arrancada de cuajo de los momentos más significativos de la existencia humana, como son los momentos del nacer, del sufrir y del morir.

Es en sustancia el estilo de vida que condenó en tantas de sus intervenciones el cardenal Joseph Ratzinger, que sucedió a

Juan Pablo II en la cátedra de Pedro con el nombre de Benedicto XVI. Recordemos por ejemplo un pasaje de la *Missa pro eligendo pontifice* presidida por él como cardenal decano tras la muerte del papa Wojtyła:

¡Cuántos vientos de doctrina hemos conocido durante estos últimos decenios!, ¡cuántas corrientes ideológicas!, ¡cuántas modas de pensamiento! [...] La pequeña barca del pensamiento de muchos cristianos ha sido zarandeada a menudo por estas olas, llevada de un extremo al otro: del marxismo al liberalismo, hasta el libertinaje; del colectivismo al individualismo radical; del ateísmo a un vago misticismo religioso; del agnosticismo al sincretismo, etc. Cada día nacen nuevas sectas y se realiza lo que dice san Pablo sobre el engaño de los hombres, sobre la astucia que tiende a inducir a error (cf. Ef 4,14). A quien tiene una fe clara, según el Credo de la Iglesia, a menudo se le aplica la etiqueta de fundamentalismo. Mientras que el relativismo, es decir, dejarse «llevar a la deriva por cualquier viento de doctrina», parece ser la única actitud adecuada en los tiempos actuales. Se va constituyendo una dictadura del relativismo que no reconoce nada como definitivo y que deja como última medida solo el propio yo y sus antojos. Nosotros, en cambio, tenemos otra medida: el Hijo de Dios, el hombre verdadero. Él es la medida del verdadero humanismo.

Es exactamente el reto entregado a los laicos por el Concilio y confirmado por la *Christifideles laici*. Un reto que comprende a título pleno las instancias de la llamada bioética, es decir, los aspectos relativos al nacimiento y a la muerte. Para este fin no resulta superfluo recordar que ya a finales del siglo pasado, un arzobispo italiano, Ersilio Tonini, honrado con la púrpura cuando ya era emérito (es decir, había dejado el gobierno de la diócesis de Rávena-Cervia) afirmaba que los parlamentos del 2000 se tendrían que ocupar cada vez más a menudo de esas cuestiones. Sus palabras, como vemos por las noticias, han revelado ser proféticas, sobre todo porque han desvelado otro gran filón de intervención del apostolado de los laicos. Lo que ya fue indicado por san Juan Pablo II en otra de sus encíclicas, *Evangelium vitae*, que por algunas de sus implicaciones puede ser considerada como parte integral de la doctrina social de la Iglesia.

Ya en 1988, Juan Pablo II escribía:

Solo una nueva evangelización puede asegurar el crecimiento de una fe límpida y profunda, capaz de hacer de estas tradiciones una fuerza de auténtica libertad». Y añadía: «Ciertamente urge en todas partes rehacer el entramado cristiano de la sociedad humana. Pero la condición es *que se rehaga la cristiana trabazón de las mismas comunidades eclesiales* que viven en estos países o naciones.

Los fieles laicos, en virtud de su participación en el oficio profético de Cristo, están ya totalmente involucrados en esta misión de la Iglesia. A ellos les corresponde, de manera particular, dar testimonio —superando ante todo en sí mismos la fractura entre evangelio y vida, como ya se ha recordado— de que la fe es la única respuesta plenamente válida a los problemas y esperanzas que plantea la vida a cada hombre y a cada sociedad.

3. Después del muro y los nuevos desafíos

A principios de los años 90, tras la caída del muro de Berlín y, con él, del comunismo, otros desafíos se perfilan en el horizonte. El papa Wojtyła capta inmediatamente su alcance y publica en 1991 la encíclica *Centessimus annus* con motivo del centenario de la primera encíclica social, la *Rerum novarum* de León XIII. El papa que ha vencido al comunismo y ha recordado su fundamental error antropológico (haber cerrado el cielo sobre la cabeza del hombre reduciéndolo exclusivamente a su dimensión física y terrena), pone ahora en guardia de los peligros del capitalismo desenfrenado que, aun partiendo de presupuestos diametralmente contrarios a los del marxismo, acaba igualmente por «cosificar» a las personas, reduciéndolas sustancialmente a la esclavitud y subyugándolas al dios del dinero. La *Centessimus annus* marca otro hito en el compromiso de los laicos: la evangelización del mundo de la economía. Es un hilo conductor que a partir de los años 90 nos conduce hasta nuestros días, atravesando los últimos tres pontificados.

En efecto, como ya hemos visto, mientras siempre se ha hablado del compromiso de los laicos en la política y en algunos países (como, por ejemplo, en Italia) adoptó también en determinados momentos históricos formas organizadas (un partido y un sindicato únicos de inspiración católica), la atención del magisterio a la economía es una adquisición más reciente. En la *Christifideles laici* se recuerdan los principios de la doctrina social de la Iglesia, el primero de todos es el destino universal de los bienes («los bienes de la tierra se ofrecen, en el designio divino, a todos los hombres y a cada hombre como medio para el desarrollo de una vida auténticamente humana»), pero también se recuerda que la propiedad posee precisamente por ese motivo una intrínseca función social, se pone de nuevo el énfasis en el trabajo y se hace referencia a la ecología con acentos proféticos de los que solo hoy podemos advertir toda su fuerza. Escribía sobre este tema el pontífice:

El hombre tiene en sus manos un don que debe pasar —y, si fuera posible, incluso mejorado— a las futuras generaciones, que también son destinatarias de los dones del Señor. Por eso, dominar lo creado según el mandato acordado al hombre por el Creador no implica evidentemente la «libertad de “usar y abusar”, o de disponer de las cosas como mejor parezca [...] ante la naturaleza visible [...]. Estamos sometidos a las leyes no solo biológicas sino también morales, cuya trasgresión no queda impune. Una justa concepción del desarrollo no puede prescindir de estas consideraciones, relativas al uso de los elementos de la naturaleza, a la renovabilidad de los recursos y a las consecuencias de una industrialización desordenada».

Por lo tanto, también en este sector afirma claramente san Juan Pablo II que «todo este campo viene a formar parte, en modo particular, de la misión de los fieles laicos». Pero no solo. Citando precisamente al Concilio, y de manera especial, la constitución *Gaudium et spes*, añade: «También en la vida económico-social se debe honrar y promover la dignidad de la persona humana, su vocación íntegra y el bien de toda la sociedad. Pues el hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social».

La lección de san Juan Pablo II será retomada y profundizada por Benedicto XVI en muchos de sus discursos y, sobre todo,

en la encíclica *Caritas in veritate*, quizá la primera encíclica social dedicada enteramente al tema económico. En las intenciones del papa Ratzinger esta debía publicarse con motivo de los cuarenta años de la *Populorum progressio* de Pablo VI, pero la crisis económica de 2008 llevó a una revisión profunda del texto. Contiene importantes novedades en el campo de la doctrina social de la Iglesia. Benedicto XVI vincula también la acción económica con la ética y afirma sin medias tintas que no se puede dar una economía totalmente desvinculada de la moral: «La economía —defiende el pontífice— tiene necesidad de la ética para su correcto funcionamiento; no de una ética cualquiera, sino de una ética amiga de la persona». La propia centralidad de la persona, afirma, ha de ser el principio que guíe tanto las transacciones como los intercambios comerciales, así como también las «iniciativas para el desarrollo» de los pueblos.

Esta centralidad de la ética, también cuando se habla de economía, encuentra uno de sus campos de realización en la llamada *economía del don*, otra de las novedades acogidas por la encíclica y reinterpretadas en clave cristiana. ¿De qué se trata? Habla de ello el tercer capítulo de la encíclica que se abre con un elogio a la experiencia del don, a menudo no reconocida «debido a una visión de la existencia que antepone a todo la productividad y la utilidad». La convicción de la autonomía de la economía de las «injerencias de carácter moral —recalca el papa— ha llevado al hombre a abusar de los instrumentos económicos incluso de manera destructiva». El desarrollo, «si quiere ser auténticamente humano», ha de «dar espacio al principio de gratuidad». Esto vale de manera especial para el mercado: «Sin formas internas de solidaridad y de confianza recíproca —amonesta—, el mercado no puede cumplir plenamente su propia función económica». Insiste en que el mercado «no puede lograrlo por sí mismo, porque no puede producir lo que está fuera de su alcance. Ha de sacar fuerzas morales de otras instancias que sean capaces de generarlas» y no debe considerar a los pobres «como un fardo, sino como una riqueza». El mercado no puede convertirse en «el ámbito donde el más fuerte avasalle al más débil». Y agrega: la lógica mercantil «debe estar ordenada a la consecución del bien común, que es responsabilidad sobre todo de la comunidad política». El papa pre-

cisa que el mercado no es negativo por naturaleza. Por lo tanto, se reprocha al hombre, «a su conciencia moral y a su responsabilidad personal y social». Los «principios tradicionales de la ética social» (transparencia, honestidad y responsabilidad) «no se pueden olvidar o debilitar». Además, se necesitan «leyes justas» por lo que, retomando la *Centessimus annus*, Benedicto XVI indica «la necesidad de un sistema basado en tres instancias»: el mercado, el Estado y la sociedad civil y alienta una «civilización de la economía», así como exhorta al respeto de lo creado.

Sabemos que esta encíclica fue elaborada con la contribución de reputados economistas católicos. Lo que hace ver plásticamente realizado también en el campo económico el compromiso de los laicos en las «cosas temporales» promovido por el Concilio.

III. LA EVANGELIZACIÓN DE LA ECONOMÍA Y EL MEDIO AMBIENTE

1. Economía del descarte

La fecundidad de esta enseñanza será acogida y profundizada por Francisco. Por ejemplo, en un discurso dedicado precisamente al Pontificio Consejo para los Laicos, Benedicto XVI recordaba que la mentalidad de renuncia a lo trascendente, cada vez más extendida en nuestro tiempo, genera una crisis de significado y de valores antes que una crisis económica y social. Francisco retoma y relanza esta idea.

El papa Bergoglio introduce una novedad fundamental en la doctrina social de la Iglesia: la visión unitaria de los problemas, que encuentra en el centro de su encíclica *Laudato si'* (luego ratificada también por la *Fratelli tutti*) su formulación sintética en la expresión «ecología integral». Para entender de qué se trata y cómo impacta esto en el apostolado de los laicos, es necesario recorrer brevemente el pensamiento del papa Francisco. Ya en la homilía de la misa de inauguración de su pontificado el 19 de marzo de 2013, se refirió a san José como ejemplo del hombre-custodio, indicando precisamente en la custodia, es decir en el cuidar, la actitud apropiada de los discípulos de Cristo (por lo

tanto, también de los fieles laicos). Cuidar no solo de la Iglesia (imitando todo lo que hizo el carpintero de Nazaret con María y Jesús), sino también de la familia, de lo creado y, en general, de todos los hermanos, especialmente de los más pobres y desfavorecidos. Cuidar, en definitiva, de la familia humana en su conjunto y de la casa común en la que vivimos. A partir de esta enseñanza, el papa venido del sur del mundo ha ido condenando paulatinamente una serie de comportamientos que contradicen el carácter de ser custodio. El primero de los cuales, la llamada economía del descarte.

Ya en una audiencia general de 2013, el primer año de su pontificado, el papa Francisco advertía:

El peligro es grave porque la causa del problema no es superficial, sino profunda: no es solo una cuestión de economía, sino de ética y de antropología. La Iglesia lo ha subrayado varias veces; y muchos dicen: sí, es justo, es verdad... Pero el sistema sigue como antes, pues lo que domina son las dinámicas de una economía y de unas finanzas carentes de ética. Lo que manda hoy no es el hombre: es el dinero, el dinero; la moneda manda. Y la tarea de custodiar la tierra, Dios nuestro Padre la ha dado no al dinero, sino a nosotros: a los hombres y a las mujeres, ¡nosotros tenemos este deber! En cambio, hombres y mujeres son sacrificados a los ídolos del beneficio y del consumo: es la «cultura del descarte». Si se estropea un *computer* es una tragedia, pero la pobreza, las necesidades, los dramas de tantas personas acaban por entrar en la normalidad. Si una noche de invierno, aquí cerca, en la vía Ottaviano por ejemplo, muere una persona, eso no es noticia. Si en tantas partes del mundo hay niños que no tienen qué comer, eso no es noticia, parece normal. ¡No puede ser así! Con todo, estas cosas entran en la normalidad: que algunas personas sin techo mueren de frío en la calle no es noticia. Al contrario, una bajada de diez puntos en las bolsas de algunas ciudades constituye una tragedia. Alguien que muere no es una noticia, ¡pero si bajan diez puntos las bolsas es una tragedia! Así, las personas son descartadas, como si fueran residuos. Esta «cultura del descarte» tiende a convertirse en mentalidad común, que contagia a todos. La vida humana, la persona, ya no es percibida como valor primario que hay que respetar y tutelar, especialmente si es pobre o discapacitada, si no sirve todavía, como el *nascituro*, o si ya no sirve, como el anciano.

En resumen, el papa Francisco argumenta, escribiéndolo también en el documento programático de su pontificado, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*:

No podemos ignorar que una economía así estructurada mata porque pone en el centro y solo obedece al dinero: cuando la persona no está ya en el centro, cuando el objetivo principal y único es hacer dinero, estamos fuera de la ética y se construyen estructuras de pobreza, esclavitud y descarte.

2. Ecología integral

En la encíclica *Laudato si'*, Francisco expone de manera sistemática su enseñanza y el concepto de la ecología integral:

Cuando se habla de «medio ambiente», se indica particularmente una relación, la que existe entre la naturaleza y la sociedad que la habita. Esto nos impide entender la naturaleza como algo separado de nosotros o como un mero marco de nuestra vida. Estamos incluidos en ella, somos parte de ella y estamos compenetrados con ella.

Francisco se mueve esencialmente en la plena conciencia de que todo en el mundo está íntimamente conectado y que la defensa de los ecosistemas, la preservación de la biodiversidad, la conservación de las especies nunca será realmente eficaz si se separan de cuestiones aparentemente distantes como la política o la economía, las migraciones, la urbanística y las relaciones sociales. Hasta la cultura y los comportamientos individuales entran en esta globalización ecológica como está escrito con claridad en la encíclica.

Entendemos la gran novedad de su magisterio. Al principio, el movimiento ecológico surgió para contrarrestar sobre todo específicas derivas contaminantes: el DDT y la dioxina, por ejemplo. Luego, una primera evolución llevó a entender que la acción tenía que ser mucho más sistémica: ríos, lagos, mares, el mismo aire que respiramos, contaminados por el vertido industrial; o también la batalla contra la energía nuclear y sus riesgos (véase

Chernobyl). Pero todo ha de filtrarse a través de una visión que ponía al hombre en el banquillo de los acusados y que, en sus expresiones más radicales, llegaba incluso a anhelar un planeta Tierra dominado por la visión neomalthusiana de la contención de los nacimientos o incluso sin la presencia de las personas. Ante este panorama, Pablo VI introdujo la noción de «ecología humana» que fue retomada por san Juan Pablo II y Benedicto XVI para recordar que un ecologismo de sentido único, dirigido solo a limitar la actividad humana y que olvida el respeto que debe antes de nada el hombre a su propio cuerpo, sería realmente incompleto y por lo tanto potencialmente ineficaz, si no auténticamente dañino. En un cierto sentido, el papa Francisco ha cerrado el círculo. «Su» ecología integral no solo vuelve a entender la salvaguarda de lo creado y la ecología humana, sino que va más allá, poniendo de manifiesto las distintas interacciones entre ciencias exactas, política, economía, cultura, organización social y, en definitiva, visión antropológica. El ejemplo más palmario es la relación entre los cambios climáticos y el aumento de la pobreza. Una relación que en muchos casos es de causa-efecto. Al igual que a su vez algunas mutaciones ecológicas parecen proceder de elecciones opinables de naturaleza económicas. «Las razones por las cuales un lugar se contamina —escribe el papa— exigen un análisis del funcionamiento de la sociedad, de su economía, de su comportamiento, de sus maneras de entender la realidad». En otras palabras, «es fundamental buscar soluciones integrales que consideren las interacciones de los sistemas naturales entre sí y con los sistemas sociales. No hay dos crisis separadas, una ambiental y otra social, sino una sola y compleja crisis socio-ambiental».

3. *Economy of Francesco*

Si existe entonces una sola crisis que confiere aspectos de naturaleza económica, social, ambiental y política, resulta claro que esta situación ha de ser abordada desde un nuevo enfoque. A partir de este magisterio se puso en marcha un movimiento, sobre todo juvenil, pero con la aportación de importantes eco-

nomistas, denominado *Economy of Francesco*. Otro ejemplo de cómo el magisterio puede activar el apostolado de los laicos.

¿Qué es la «economía de Francisco»? La primera referencia que se hace es a la llamada «economía circular», es decir, a un modelo de producción y consumo que implica compartir, prestar, reutilizar, reparar, reacondicionar y reciclar el mayor tiempo posible materiales y productos. Se extiende así su ciclo de vida, contribuyendo a reducir los residuos al mínimo y conteniendo la que el papa llama «cultura del descarte». En cambio, el modelo tradicional económico lineal está basado en el típico esquema: «extraer, producir, utilizar y tirar». La *Economy of Francesco* es por tanto una economía más solidaria, sostenible e inclusiva.

El papa la explica del siguiente modo: «La tierra nos precede y nos ha sido dada», y esto es un elemento clave en nuestra relación con los bienes de la tierra y, por lo tanto, premisa fundamental para nuestros sistemas económicos. Somos administradores de los bienes, no dueños. A pesar de esto, la economía enferma que mata nace de la suposición de que somos propietarios de lo creado, capaces de disfrutarlo para nuestros intereses y nuestro crecimiento. La pandemia nos ha recordado que hemos sido llamados a custodiar los bienes que lo creado regala a todos; nos recuerda nuestro deber de trabajar y distribuir estos bienes de manera que nadie sea excluido. Por último, nos recuerda también que, inmersos en un mar común, hemos de acoger la exigencia de una nueva fraternidad. Este es un tiempo favorable para sentir de nuevo que necesitamos los unos de los otros, que tenemos una responsabilidad hacia los demás y hacia el mundo. El proyecto es formar nuevas generaciones de economistas y empresarios en el respeto de nuestra interconexión con la tierra y, al mismo tiempo, estimular el compromiso de todos —desde los centros de poder y de estudio a cada ciudadano en particular— a tener comportamientos sostenibles desde el punto de vista ambiental y sobre todo humano, también a la hora de elegir un producto.

Hemos llegado así al término de este rápido y ciertamente no exhaustivo análisis de cómo las enseñanzas conciliares sobre *Christifideles laici* se han desarrollado y siguen haciéndolo según los «signos de los tiempos» para guiar su implicación en las

«cosas temporales». Del Concilio a hoy, como ya hemos visto, este compromiso se ha explicado en varias direcciones. Un signo de la vitalidad y la actualidad del Concilio cuya traducción en las realidades de cada día continuará también en el futuro gracias precisamente a un apostolado de los laicos cada vez más consciente y profundo.

IV. LA IMPLICACIÓN DE LOS LAICOS EN LA IGLESIA

Al mismo paso que la implicación en el mundo, también ha crecido el papel de los laicos dentro de la Iglesia gracias a las intuiciones conciliares. Una premisa: este papel ha de estar exento de cualquier actitud clerical. Por parte de los sacerdotes y por parte de los laicos porque, como recuerda a menudo el papa Francisco, el clericalismo es como el tango: se baila en pareja. Además, es evidente que la implicación dentro de la comunidad eclesial no ha de identificarse con tareas en segundo plano, sino que ha de llevar a la edificación de la comunidad eclesial.

Es sobre todo la *Lumen gentium* (n. 37) la que sale a relucir aquí. Por un lado, es presentada la relación de reciprocidad entre los laicos y la jerarquía (obispos y sacerdotes, sobre todo, pero también, donde sea necesario, religiosos y religiosas). Por el otro, se alude a las tareas que los laicos están llamados a realizar dentro de la Iglesia. En cuanto a la relación, se dice que debe manifestarse «con la libertad y confianza que deben tener los hijos de Dios y hermanos en Cristo». Los laicos están llamados a «acoger con prontitud», con cristiana obediencia «lo que los sagrados pastores, representantes de Cristo, decidan como maestros y jefes en la Iglesia. Tienen que seguir en esto el ejemplo de Cristo». Y se añade asimismo que los laicos han de rezar por los pastores (no es casual que, por ejemplo, el papa Francisco concluya cada discurso con la petición de rezar por él).

Pero, por otra parte, los pastores han de reconocer y promover la dignidad y la responsabilidad de los laicos en la Iglesia confiándoles tareas y oficios según las competencias de cada uno y respetando su justa libertad. Por su parte, los laicos tienen el

derecho y el deber de dar a conocer su opinión sobre las cuestiones que afectan al bien de la Iglesia.

Estas afirmaciones han traído mucho fruto en los decenios después del Concilio. La vida de las comunidades eclesiales de todo el mundo se ha servido de la aportación de los laicos en muchos campos: sobre todo, en la catequesis, la liturgia y la caridad. Pero también la actividad cultural de las parroquias y las diócesis, sin contar la aportación en el ámbito administrativo y en la gestión económica de muchas entidades eclesiásticas. Generaciones de catequistas han formado y siguen educando en la fe a las nuevas generaciones; expertos músicos animan las celebraciones litúrgicas como instrumentistas, miembros del coro o como directores; habitualmente son laicos los que proclaman las lecturas y leen las intenciones de la oración de los fieles durante la misa, como también los ministros extraordinarios de la eucaristía que llevan cada día el cuerpo de Cristo a los enfermos y a quienes, por su avanzada edad, no pueden ir a la iglesia. Y estos son algunas de las tareas más extendidas. Sin contar el voluntariado en el campo de la caridad activa y de la asistencia a los grupos más desfavorecidos de la población.

De hecho, estos «ministerios» se han difundido tanto que el papa Francisco en dos recientes *motu proprio* (*Spiritus Domini* y *Antiquum ministerium*) ha establecido reglas para los ministerios instituidos de lector, acólito y catequista. Todos conocen esta última figura. Menos conocidas son quizá las otras dos. *Lector* es quien proclama la Palabra de Dios en la asamblea litúrgica, en primer lugar, en la celebración eucarística; laicos y laicas que pueden tener un papel también en las diversas formas litúrgicas de celebración de la Palabra, la Liturgia de las Horas y las iniciativas del (primer) anuncio. El lector además prepara a la asamblea a escuchar los pasajes de la Biblia, anima momentos de oración y de meditación (*lectio divina*) sobre textos bíblicos y acompaña a los fieles y a los que están buscando un encuentro vivo con la Palabra. *Acólito* es en cambio aquel que sirve en el altar, coordina el servicio de la distribución de la comunión dentro y fuera de la celebración de la eucaristía, en especial a las personas que se ven impedidas para participar físicamente en la celebración. También anima la adoración y las diversas formas del

culto eucarístico. Servicios importantes, por tanto, que hacen que los laicos sean cada vez más protagonistas.

Pero también hay otro campo en el que el apostolado laical se ha desarrollado mucho desde el Concilio hasta nuestros días: los consejos pastorales parroquiales y diocesanos y los consejos para asuntos económicos. En especial, el Consejo Parroquial para Asuntos Económicos (CPAE) es el órgano de colaboración de los fieles con el párroco en la gestión administrativa de la parroquia. El canon 537 del *Código de Derecho Canónico* prescribe: «En toda parroquia ha de haber un consejo de asuntos económicos que se rige, además de por el derecho universal, por las normas que haya establecido el obispo diocesano, y en el cual los fieles, elegidos según esas normas, prestan su ayuda al párroco en la administración de los bienes de la parroquia».

Se trata de una importante adquisición, sobre todo en una materia delicada como es la del dinero, que a menudo puede ser causa de escándalo por una mala gestión. Por lo tanto, los laicos, «en la medida de los conocimientos, de la competencia y del prestigio que posean», pueden y deben ayudar al párroco a gestionar bien la parroquia bajo el aspecto económico-administrativo. Piénsese en cuánto bien puede hacer un parroquiano contable para manejar las cuentas y la caja, o un perito contable con respecto a la declaración de impuestos, un ingeniero o un arquitecto para la manutención ordinaria y extraordinaria de las estructuras parroquiales, o un abogado para todos los aspectos jurídicos. Y esto sucede regularmente en muchas parroquias.

Estas competencias, además de asegurar el respeto de la legalidad a todos los niveles, pueden liberar al párroco de tareas materiales y permitirle dedicarse *toto corde* a los distintos aspectos de la actividad pastoral. Evidentemente, esto no significa que el párroco tenga que estar totalmente excluido de la administración. La última palabra es siempre suya, así como la responsabilidad total como representante legal de la parroquia. Digamos que todo debe ocurrir sin «reservas exclusivas de caza» y con ese espíritu de reciprocidad y colaboración que hemos puesto de manifiesto. Un estilo que vale para todos los aspectos del apostolado de los laicos con respecto a los pastores.

La *Lumen gentium* habla con este fin de «trato familiar» entre los laicos y los pastores. Y dice que de esta familiaridad «se pueden esperar muchos bienes para la Iglesia; actuando así, en los laicos se refuerza el sentido de la propia responsabilidad, se favorece la alegría, y las fuerzas de los laicos se unen más fácilmente a la tarea de los pastores. Estos, ayudados por laicos competentes, pueden juzgar con mayor precisión y capacidad tanto las realidades espirituales como las temporales, de manera que toda la Iglesia, fortalecida por todos sus miembros, realice con mayor eficacia su misión para la vida del mundo».

EPÍLOGO

LA VOCACIÓN UNIVERSAL A LA SANTIDAD

En definitiva, lo que diseña el Concilio para los laicos es el camino de la santidad. Resulta significativo que justo después del capítulo dedicado a los laicos, la *Lumen gentium* prosiga con el dedicado a la vocación universal a la santidad. Para ratificar que, en la Iglesia fundada en la comunión, todos los cristianos por estar bautizados tienen idéntica dignidad delante del Señor y todos son llamados a ser santos. Pero es bueno recordar que la santidad no es algo que nos procuremos con nuestras cualidades y capacidades. Al contrario, es un don del Señor Jesús que nos consigna y nos reviste de él mismo, haciéndonos como él. Dios ofrece a todos la santidad como don, nadie es excluido. Por eso la santidad no es solo un asunto de sacerdotes, obispos, religiosos. Cada uno, en sus condiciones vitales, puede recibir este don y mostrarse digno de él.

En una de sus catequesis de los miércoles, el papa Francisco hablaba así de la vocación universal a la santidad:

¿Estás casado? Sé santo amando y ocupándote de tu marido o de tu esposa, como Cristo lo hizo con la Iglesia. ¿Eres un bautizado no casado? Sé santo cumpliendo con honradez y competencia tu trabajo y ofreciendo el tiempo al servicio de los hermanos. «Pero, padre, yo trabajo en una fábrica; yo trabajo como contable, siempre con los números, y allí no se puede ser santo...».

—«Sí, se puede. Allí donde trabajas, tú puedes ser santo. Dios te da la gracia para llegar a ser santo. Dios se comunica contigo». Siempre, en todo lugar se puede llegar a ser santo, es decir, podemos abrírnos a esta gracia que actúa dentro de nosotros y nos conduce a la santidad. ¿Eres padre o abuelo? Sé santo enseñando con pasión a los hijos o a los nietos a conocer y a seguir a Jesús. Es necesaria mucha paciencia para esto, para ser un buen padre, un buen abuelo, una buena madre, una buena abuela; se necesita mucha paciencia y en esa paciencia está la santidad: ejercitando la paciencia. ¿Eres catequista, educador o voluntario? Sé santo siendo signo visible del amor de Dios y de su presencia junto a nosotros.

Cada estado de vida conduce a la santidad. En casa, por la calle, en el trabajo, en la Iglesia, en cada momento y en el estado de vida de cada uno. El camino hacia la santidad está abierto. Y una brújula importante para no perderlo es para cada laico fiel a Cristo seguir y llevar a la práctica las enseñanzas del Concilio Vaticano II. Una tarea todavía más urgente cuando nos acercamos al Jubileo de 2025. Un Año Santo es por definición una piedra angular en el camino hacia la santidad que debe vernos a los laicos encaminados a ella como todos los demás.

CUADERNO 21

LA VIDA CONSAGRADA
(LG 43-47)

VERÓNICA BERZOSA

INTRODUCCIÓN

El mundo está en llamas, ¿deseas apagarlas? Los brazos del crucificado están extendidos para arrastrarte hasta su corazón. Él quiere tu vida para regalarte la suya. Tu salvador está ante ti con el corazón abierto, él ha derramado su sangre para ganar tu corazón.

El mundo está en llamas, pero en lo alto, por encima de todas las llamas, se eleva la cruz para extender la resurrección. El mundo está en llamas. ¿Deseas apagarlas? Abrázate a Cristo crucificado. Desde el corazón abierto brota la sangre del Redentor, ella apaga las llamas de todo infierno.

Deja libre tu corazón a Dios, en él se derramará el amor reductor hasta inundar y hacer fecundos todos los confines de la tierra.

Tú escuchas el gemido de la humanidad en el corazón de Cristo, te conmueve el dolor de cada hombre y deseas abrazar y curar sus heridas más hondas. ¿Oyes el gemir de los heridos en los campos de batalla? ¿Oyes la llamada agónica de los moribundos?

Te conmueve el llanto de los hombres y quisieras estar a su lado, ser consuelo y aliviarles. Abraza al crucificado. Si estás esponsalmente unida a él, en ti está su sangre. Unida a él estás presente con él y puedes socorrer en Cristo aquí y allí. En el poder de la cruz puedes estar en todos los frentes, en todos los lugares de aflicción y esperanza. A todas partes llevas su amor misericordioso que derrama su preciosísima sangre, sangre que alivia, redime, santifica y salva.

La mirada del crucificado está sobre ti y te interroga: «¿Quieres sellar para siempre esta alianza conmigo? ¿Cuál será tu res-

puesta?». «Señor, ¿adónde iremos? Tú solo tienes palabras de vida eterna» (Teresa Benedicta de la Cruz).

El impacto que me produjo este texto al inicio de mi vida consagrada, la experiencia vivida por santa Teresa Benedicta de la Cruz y expresada así con el mismo fuego del Espíritu, me selló y me acompaña a lo largo del camino del seguimiento a Cristo. Cada día me sorprende más el don de la vida consagrada vivida en plenitud, la llamada a vivir más de cerca y a hacer presente la «forma de vida que asumió el Hijo de Dios al entrar en el mundo» (LG 44).

Hoy me siento dichosa de poder agradecer el deseo y asombro cada vez mayor que despierta la vida de tantos hermanos y hermanas nuestros, que a lo largo de los siglos entregaron su vida y hoy la siguen entregando *a la causa de nuestro Señor Jesucristo* (Hch 15,26). ¿Por qué? Por esa inconcebible riqueza, por esa inimaginable profundidad de vida comunicada por la madre Iglesia a sus hijos...

En mi pobreza de no saber expresarme sigo haciendo más las bellísimas palabras de Henri de Lubac: «La Iglesia entera está en un santo. [...] Si mis ojos no supieran descifrarlo, es que no lo sé mirar. Su belleza será siempre el testimonio de su fuente [...]. La Iglesia tiene la única misión de hacer presente a Jesucristo a los hombres. Ella debe anunciarlo, mostrarlo y darlo a todos. [...] Nosotros sabemos que ella no puede dejar de cumplir esta misión. Ella es y será siempre con toda verdad la Iglesia de Cristo, [...] pero es preciso que lo que es en sí misma, lo sea también en sus miembros...» (H. DE LUBAC, *Catolicismo*, Madrid 2021). Jesucristo extendido y comunicado (cf. Mt 28,20; 25,34-40).

I. MEMORIA VIVIENTE DEL MODO DE VIVIR DE JESÚS

1. Sin fe la vida consagrada no puede entenderse

Más de medio siglo después de la conclusión del Concilio Vaticano II, muchas de sus afirmaciones no han dejado de tener

vigencia o incluso se han hecho más punzantes, especialmente el diagnóstico según el cual Dios aparece como un desterrado de la vida de los hombres y de la creación (cf. GS 7). El Concilio alertaba de la gravedad de este destierro porque «por el olvido de Dios la criatura misma queda oscurecida» (GS 36).

El mundo que se ha olvidado de Dios comprende los frutos de la misión de las personas consagradas cuando atienden las necesidades de los pobres, pero difícilmente comprenderá su consagración a Dios, testimonio en medio del mundo de la compasión de Cristo por una humanidad desorientada y del querer del Padre de que ninguno se pierda (Mt 9,36; Jn 6,39; Mt 18,14). Solo desde la fe se puede conocer el secreto de la vocación de las personas consagradas. ¿Cómo se podría captar sin fe el sentido de una vida llamada a amar a Dios con un corazón indiviso y con la audaz libertad de ofrecerse por completo a él mediante una existencia que anhela ser memoria viviente del modo de vivir de Jesús? Pero ¿cómo hacerlo abandonados a sus solas fuerzas? La vida de las personas consagradas es una utopía sin la asistencia del Espíritu Santo y la docilidad a él.

Y... ¿qué pensamos de este mundo? Antes que emitir un juicio, lo amamos. Las personas consagradas amamos y oramos a cada hijo que nos es confiado con la esperanza y el compromiso de hacer presentes las primicias del cielo nuevo y la tierra nueva. Con la madre Iglesia acogemos los dramas de nuestros hijos con un dolor que camina con nosotros porque no es madre quien no sabe llorar y hacerse uno con el sufrimiento de las personas que ama. Pero también nos entregamos con la certeza de que ninguna alegría materna se puede comparar con la felicidad de encender la luz de Cristo en la noche de los hijos, como escribía santa Teresa Benedicta de la Cruz. Lo que está en el corazón de Dios está en el corazón de la Iglesia y, por tanto, en el corazón de las personas consagradas.

2. Apasionados buscadores de Dios y testigos de lo visto y encontrado

Las personas consagradas aprendemos de Juan a mantener los ojos fijos en el Maestro para no predicarnos a nosotros mis-

mos, sino a Jesús, el Señor (cf. Jn 1,35-39). De nuevo, es decir, sin cansarse, como el testigo que espera siempre en su búsqueda alcanzar la verdad, sin vincularla a su propia persona y sin olvidar jamás la sed de su propio corazón. Mira y da testimonio: mirada y palabra. La mirada descubre; la palabra desvela y comunica. Descubre y señala al amor de su vida. La mirada es un gesto que se transforma en testimonio para otros de quién es aquel al que Juan pertenece: el Cordero de Dios. Juan guía a sus discípulos hacia Jesús y manifiesta la mediación que de generación en generación ha perpetuado el seguimiento en la vida de la Iglesia.

Jesús, que ve cómo los discípulos de Juan Bautista lo siguen, se vuelve hacia ellos y pregunta: «¿Qué buscáis?». Es la pregunta que ayuda a desvelar la sed que siente una persona llamada a la consagración. Como escribía Benedicto XVI:

Sois por vocación buscadores de Dios; a esta búsqueda consagrais las mejores energías de vuestra vida. [...] Buscáis lo definitivo, buscáis a Dios, mantenéis la mirada dirigida a él. [...] Cultiváis una orientación escatológica: [...] buscáis lo que permanece, aquello que no pasa. Apasionados buscadores de Dios y testigos de lo visto y encontrado, somos enviados a ofrecer el don del evangelio» (*Discurso a los superiores y superiores generales*, 2010).

Los dos discípulos, sorprendidos, sin poder casi expresarlo con palabras, responden con otra pregunta: «Maestro, ¿dónde vives?». No solo quieren conocer a Jesús, sino permanecer con él. Atraídos por Jesús se sienten llamados a seguirlo para aprender a vivir y permanecer con él. «Venid y lo veréis». Se trata de una invitación a acompañarle, sin programa, porque lo único importante es la persona de Jesús. Es necesario ponerse en camino con la vida entera en docilidad y quedarse con él porque la vida ya no se entiende sino compartiendo su camino y su modo de vivir.

«Eran las cuatro de la tarde». Aquellos discípulos de Juan no pudieron olvidar la hora en que fueron imantados por la belleza, la verdad y la bondad de Jesús; no se trataba simplemente de perseguir una causa o un impersonal objetivo, sino de un vínculo

esponsal (LG 44), insustituible e incondicional, con la persona y misión de Cristo.

3. La vida consagrada es un don de Dios

La consagración a Dios mediante los votos de castidad, pobreza y obediencia es un don de Dios a la Iglesia que tiene su fundamento en el Señor, pues hace presente la forma de vida que asumió el Hijo de Dios al entrar en el mundo y que propuso a los discípulos que lo seguían. La vida de Jesús dio origen, con el tiempo, «a una especie de árbol en el campo de Dios, maravilloso y lleno de ramas» (LG 43), mediante las cuales se hace presente «a Cristo en oración en el monte, o anunciando a las gentes el reino de Dios, o curando a los enfermos y discapacitados, convirtiendo a los pecadores al bien, o bendiciendo a los niños y haciendo el bien a todos, pero siempre obedeciendo a la voluntad del Padre que lo envió» (LG 46).

«La vida consagrada es una historia de amor apasionado por el Señor y la humanidad» (FRANCISCO, *Vultum Dei quaerere*, 9). Los consejos evangélicos no pueden tener otro fundamento que «el amor de Dios derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5). Y si el Concilio Vaticano II presenta el martirio como don eximio y suprema prueba de amor, señala a continuación como testimonio especial de amor la consagración mediante la profesión de los consejos evangélicos, sobre todo el de la castidad, «que el Señor propone en el evangelio a sus discípulos» (LG 42).

A la persona consagrada se le desvela en Cristo su llamada, su identidad y misión. Responde a una llamada que es invitación a emprender un camino de conformación con la oblación de Jesús bajo la guía del Espíritu Santo que purifica y libera (cf. LG 46) para configurarse con Cristo virgen que, por ser solo del Padre, fue para todos, con Cristo pobre que eligió no tener donde reclinar la cabeza, con Cristo obediente al designio de Dios hasta la muerte por amor. Por eso, la vida de las personas consagradas es testimonio de entera pertenencia, donación y obediencia al designio de Dios.

II. LOS EJES DE LA VIDA CONSAGRADA

1. Los consejos evangélicos

La vida consagrada es un enamoramiento de la humanidad de Cristo pobre, obediente y virgen. Él es el ungido, el consagrado,

[...] su ser mismo de Hijo es el voto eterno e indisoluble al Padre. Él no es obediente: su ser es la obediencia total, y esta es para él la libertad eterna. Él no es pobre: su ser mismo es la pobreza, pues su riqueza eterna consiste en no poseer nada que no sea del Padre y en poner todo a los pies del Padre. Él no es puro: su ser es la pureza, pues en él no puede haber nada que no discorra de principio a fin en la perfecta y exclusiva fidelidad de amor al Padre; poseyendo en sí la más alta fecundidad. El Hijo no tiene solamente una misión: él es la misión del Padre. Él no se pertenece: él pertenece al Padre (H. URS VON BALTHASAR).

La vida de la persona consagrada es apertura y acogida de una llamada con un corazón indiviso que se expresa en la virginidad, con un corazón liberado que se expresa en la pobreza y en el vivir sin propio, con un corazón dócil que se expresa en la obediencia. Para vivir su consagración, no tiene otro camino que el de la humanidad de Cristo, ni otra fuerza que la unción de su Espíritu que nos configura a su propia forma de vida. La vida no aparece así como un camino heroico que se arrastra trabajosamente, sino como fruto del poder infinito del Espíritu (cf. LG 44) que, acostumbrado a vivir en la carne de Jesús (Ireneo de Lyon), sigue derramándose en los hombres y haciendo presentes los aromas filiales del Hijo de Dios (J. J. Ayán), el buen olor de Cristo (cf. 2 Cor 2,15).

El voto de castidad no es una renuncia al amor; por el contrario, capacita el corazón para amar más y más libremente, para amar virginalmente a semejanza de Cristo. Se trata de una altura, anchura y profundidad del amor que, lejos de ser conquista, es fruto de la gracia. Es un amor que requiere un cuidado exquisito en la relación personal con Cristo esposo que colma el corazón y lo ensancha para donarse y amar a todos con gratuidad.

Por el voto de pobreza la persona consagrada se adhiere de todo corazón a la total entrega de Cristo. Comprende que al encontrarlo a él ha hallado el incomparable tesoro escondido y abandona por amor toda posesión y todo impedimento para seguir a Cristo con radicalidad, pues no desea otra riqueza que no sea su Señor. Quiere vivir con sencillez y sobriedad, tal como vivió Cristo que se hizo pobre para enriquecernos (cf. 2 Cor 8,9). Experimenta día tras día que Dios es quien nos cuida con su providencia amorosa.

Por la profesión de la obediencia la persona consagrada se entrega gozosamente a la voluntad de Dios que quiere llevarla a plenitud. Desea identificarse con Cristo, el siervo de Dios, y dejarse guiar por el Espíritu para descubrir el querer del Padre que sale a su encuentro a través de lo creado. Procura configurar toda su vida conforme al sí incondicional de Cristo con la actitud de quien elige amorosamente el querer de Dios, que no violenta a la criatura, sino que sale a su encuentro para hacerle siempre bien y asociarla a su obra salvadora (LG 43). A semejanza de Jesús quiere decir con su vida: «Aquí estoy para hacer tu voluntad» (Heb 10,5-7): es libertad fortalecida para seguir el querer de Dios.

El «sí» de la persona consagrada es, a la vez, don de Dios y respuesta a la fidelidad eterna de Cristo, don de Dios y promesa de consagrar todo el ser y la existencia para ser presencia en medio de los hombres de la fidelidad eterna de Dios. Y la fidelidad eterna de Dios al hombre tiene un nombre: Jesucristo. Por ello, la vida de la persona consagrada, lejos de ser un lamento y una queja amarga, es expresión del gozo de una existencia que se sabe cierta de haber encontrado el tesoro que permite estimar todo como basura (cf. Flm 3,8) en comparación con el don recibido, que hace que todo se llene de consistencia, de sentido, de luz, de plenitud.

2. **Resurrección y vida eterna**

La muerte y resurrección de Cristo han hecho posible que el creyente tenga *ya* vida eterna, aunque *todavía* no la pueda experimentar en plenitud ni de manera definitiva. En medio de la pe-

regiración hacia lo definitivo, la pasión por Dios que debe ser la profesión de los consejos evangélicos es un signo levantado en medio de la Iglesia por el que se testimonia más palpablemente que la vida eterna ya está presente en medio del mundo y se prefigura la futura resurrección con su gloria y sus bienes, aunque todavía lejos de su forma acabada, por lo que no se deja de estar asociado en la vida presente al misterio del anonadamiento de Cristo en la cruz (LG 44).

San Juan Pablo II expresó con hondura esa anticipación al comentar la frase de Jesús al joven rico: «Tendrás un tesoro en el cielo».

En efecto, el mismo Cristo invitando en el Discurso de la Montaña a acumular tesoros en el cielo añadió: «Donde está tu tesoro, allí estará tu corazón». Estas palabras indican el carácter escatológico de la vocación cristiana, y más aún el carácter escatológico de la vocación que se realiza en el ámbito de las bodas espirituales con Cristo mediante la práctica de los consejos evangélicos (*Redemptionis donum*, 5).

Las personas consagradas están llamadas a ser un retazo de la Jerusalén celeste en la historia, en el tiempo de los hombres, que es también el tiempo de Dios, el tiempo que Dios se toma para llevar a plenitud a sus criaturas. Los consagrados son signo y realidad de la Jerusalén celeste porque no tienen otra riqueza que su Dios, no tienen otro querer que el de su Dios y no tienen otro esposo que su Dios. De alguna manera, los consagrados anticipan el destino al que toda la humanidad está convocada.

3. La eucaristía

La eucaristía es el corazón de la vida consagrada, es el sacramento de la comunión nupcial entre Dios y el hombre: «Dios quiere vivir corporalmente presente en nosotros» (H. U. von Balthasar). La eucaristía es el más acabado de los abrazos salvadores que el Creador ha dado a su criatura, «beso de resurrección» que configura, redime, santifica y salva. En la eucaristía las personas consagradas abrazan a su Dios y al amor de su vida: «Je-

sucrismo, nuestro inseparable vivir». Reposan, descansan y renuevan fuerzas en la eucaristía. No hay decaimiento en el amor cuando se vive en verdad de la eucaristía. La eucaristía injerta en el misterio pascual, introduce en el misterio del amor, donde la virginidad encuentra alimento y luz para su entrega total a Cristo, se saborea la obediencia de Cristo que se entrega y se derrama por la vida del mundo, se encuentra la fuerza para el seguimiento radical de Cristo obediente, pobre y casto y se invita a convertirse en pan partido para la vida del mundo. La vida de la persona consagrada se hace así presencia y prolongación del misterio eucarístico.

El cuerpo de Cristo, acogido, abrazado y entrañado las hace capaces de abrazar con él a la humanidad entera, y de escuchar y hacer suyos los gemidos de la humanidad y participar también de sus gozos. «La participación cotidiana en el sacramento eucarístico —escribía santa Teresa Benedicta de la Cruz— nos arrasa y va imprimiendo en nosotros el misterio de la encarnación y de la redención. ¿Quién podría participar en la eucaristía sin ser atrapado por el espíritu de sacrificio, por el deseo de entregar su vida y su existencia en la gran obra de la redención del Salvador? Sí, entregarse de tal modo que dándote sin medida no pierdes nada de ti misma. Al entregarte, no pierdes tu naturaleza de mujer, sino que la ganas en la más perfecta pureza».

4. La intimidad de la oración

La intimidad de la oración hace gustar el don de la consagración y de la esponsalidad e impulsa a la conversión continua. El amor pide estar con la persona amada para aprender viendo al Maestro y oyendo su voz: el amor desea contemplar cómo vivió Jesús en la tierra, cómo se relacionaba, cómo hablaba y escuchaba, cómo caminaba, cómo se retiraba a orar incluso cuando la multitud lo buscaba. Contemplar a Jesús por los caminos de Nazaret, en el Cenáculo, en la pasión; ver con indescriptible asombro la presencia radiante del resucitado en nuestra tierra.

Una pasión de amor como la consagración requiere del trato e intimidad que, con cuidado y mimo, sabe mantener en el corazón el misterio de una llamada que implica la vida entera. Urge estar

con Jesús, quedarse con él, permanecer en él. Las personas consagradas, a pesar de la vorágine en que la vida se puede ver envuelta por la escasez de obreros en la mies, han de guardar con exquisitez el trato íntimo con el Señor que permite mirar a las personas y los acontecimientos desde los sentimientos y el corazón de Cristo para testimoniar un amor que se hace donación.

5. La manera de María

Las personas consagradas tienen en María, con su *fiat*, la mujer de fe, que sabe acoger el designio de Dios en una continua acción de gracias que proclama la fidelidad eterna de Dios y sabe guardar todo en su corazón. La Virgen sabe de docilidad incluso en los momentos en que la desesperanza se obstina en imponerse y, junto a su Hijo, ilustra el camino de la oblación total, de la fortaleza ante los más grandes dolores, de la fidelidad sin límites (*Redemptoris Mater*, 46), de servicio continuo, de atención a las necesidades de los otros, con un corazón despierto que sabe descubrir a Dios en lo pequeño, con una confianza inquebrantable, aunque en la realidad asome la desesperanza.

El don de la virginidad de María impulsa a las personas consagradas no solo a confiar en la soberanía absoluta de Dios que inesperadamente puede hacerse presente en la historia, sino también a aprender de ella su disponibilidad perseverante y orante en el ámbito humilde de Nazaret, en la aflicción del Calvario y en el gozo de la resurrección y Pentecostés. Por ello, las personas consagradas, que de alguna manera siguen haciendo presente en la historia el *fiat* de la Virgen de Nazaret, no pueden sino unirse al canto del magnificat de María que proclama la grandeza de Dios y manifiesta la alegría de la criatura cuando se deja hacer y enriquecer por su Señor.

6. En misión

En la intimidad con Cristo las personas consagradas acogen su deseo más profundo: que ninguno se pierda, que todos conoz-

can el don de Dios (Jn 6,39; Mt 18,14; Jn 4,10). Colaboran con la misión de la Iglesia de múltiples maneras según la riqueza de carismas que el Espíritu a lo largo de los siglos ha suscitado. Pero conviene subrayar que «la misma vida consagrada, bajo la acción del Espíritu Santo, que es la fuente de toda vocación y de todo carisma, se hace misión, como lo ha sido la vida entera de Jesús» (*Vita consecrata*, 72).

Para los consagrados el mundo no es un campo de batalla, sino campo de misión. Los consagrados, desde su propia experiencia de rescate y sanación, extienden la salud de Cristo. Su vida derramada a los pies del Señor está llamada a hacerse bálsamo del buen samaritano que sana, alivia, sosiega, alegra... la vida de los hombres. Su vida no es una existencia cerrada sobre sí misma; no es una existencia «ensimismada», sino entregada al Señor en bien de la humanidad. En las más diversas situaciones, la vida del consagrado señala a su Señor, el sol que es el oriente de la existencia humana.

7. En la comunión que es la Iglesia

La vida consagrada se realiza en el seno de la Iglesia. Nada somos sin la maternidad de la Iglesia, por eso las personas consagradas sentimos la urgente llamada a ser presencia eclesial: cuerpo de Cristo que haga presente al resucitado en el gozo de la unidad y de la comunión para que el mundo crea.

«Mirad cómo se aman», decían al paso de los primeros cristianos: «Conocerán que sois mis discípulos por el amor que os tenéis» (Jn 13,35). La acogida del Espíritu crea nuestra comunión, nos introduce en la comunión trinitaria y nos une para que seamos un solo cuerpo y tengamos un solo corazón. Somos conscientes de que nuestra consagración no se cumple sino en la comunión que el Señor construye, testimonio de Dios que es comunión del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Aunque la comunión pueda asumir formas diversas en atención a los distintos carismas, el bien de la Iglesia ha de estar en el corazón del gozo de los consagrados y nunca el dolor de la Iglesia será ajeno al corazón de una vida consagrada. El amor

conduce a velar más por la comunión eclesial que por uno mismo y por los propios intereses. La unidad debe quedar a salvo por encima de todas las dificultades y adversidades. Escribía san Ignacio de Antioquía: «Cuando os reunís con frecuencia, las fuerzas de Satanás son destruidas, y su ruina se deshace por la concordia de vuestra fe».

III. LA VIDA CONSAGRADA Y EL MUNDO DE HOY

1. Ante el areópago moderno

Escuchamos con frecuencia que el areópago moderno no está preparado para recibir el mensaje del evangelio o que no quiere ser evangelizado. Pero cabe preguntarse si estaban preparados los contemporáneos de Jesús o si se mostraban inquietos por conocer el evangelio o si esperaban explícitamente tal anuncio.

Es fácil sucumbir al constatar que la fuente y el centro de nuestra vida no parece suscitar interés ni entusiasmo. Y ante ello puede asaltarnos la tentación de edulcorar y desvirtuar el evangelio. Mirar a los comienzos de su anuncio nos puede ayudar a superar los posibles desalientos, porque doce fueron los apóstoles para llevar el evangelio a los confines de la tierra, y aquella primera Iglesia se vio inmersa en un mundo hostil que hacía del martirio horizonte del ser cristiano.

Nosotros nos hallamos con frecuencia inmersos en un mundo no siempre adverso, pero, al menos, ciertamente indiferente. A veces cunde la sensación de que el areópago moderno no tiene especial interés por la religión y, sobre todo, por el cristianismo que, por otra parte, casi todos creen conocer. San Pablo nos diría —como hizo en el areópago (Hch 17,19-33)— que los atenienses eran un pueblo religioso, el más respetuoso de la divinidad, al levantar un monumento «al Dios desconocido». Y ante el anuncio de la muerte y la resurrección de Cristo dijeron: «Sobre esto ya te oiremos otro día». A los atenienses, ávidos de novedades y de novelorías, les expuso el corazón de la fe cristiana: el poder de Cristo resucitado. Pablo no se arredró por el

inicial rechazo, las burlas, el desprecio y, al parecer, el escaso éxito de su anuncio.

El punto de partida del discurso de Pablo es sumamente actual. En todas las culturas, o más bien en cada persona, hay un monumento «al Dios desconocido». La Iglesia, que es maestra de evangelización, ha sabido plantarse en todas las épocas en el areópago de cada cultura para anunciar la Buena Noticia... Hoy, la situación no es distinta en un mundo que considera el evangelio como algo viejo y ya sabido.

El apóstol de Cristo no les grita a los atenienses en son de reproche: «¡Idólatras!», sino que trata de llegar a su corazón tendiendo puentes para hacer presente el evangelio, sin levantar muros. Les recordó que eran religiosos, cosa verdadera, porque el susurro de Dios está presente en las vibraciones más profundas del ser humano, criatura de Dios. En lo más íntimo de nosotros un «Dios desconocido» alienta, siempre bulle la nostalgia del Creador. A esas vibraciones profundas, y en ocasiones no adecuadamente interpretadas, ha de llegar el anuncio de Jesús resucitado a quienes lo esperan aun sin saberlo.

Cuando Jesús no lograba que lo entendiesen, no dejaba de mirar con amor, lo único que puede desarmar al hombre y tocar su corazón. Por otra parte, los escépticos, los que nunca han creído o han perdido toda esperanza no han dejado de mirar a los creyentes para provocarnos a dar testimonio. Tantos hoy, como en otro tiempo filósofos como Nietzsche, nos desafían: «Yo creería en vuestro Dios si tuvierais rostros de personas salvadas. Mejores canciones tendrían que cantarme los cristianos para que yo aprendiese a creer en su redentor. Más alegres tendrían que parecerme los discípulos de tal Salvador».

En el fondo de este rechazo hay una invitación a que hagamos creíble nuestro testimonio, a que vivamos como salvados. Ese es el desafío, y «nosotros sabemos que hemos pasado de la muerte a la vida porque amamos a los hermanos» (1 Jn 3,14). Es cierto que la palabra salvación puede chocar y sorprender; es una palabra que desaparece en la medida en que el hombre quiere esquivar la pregunta por el sentido de la vida y silencia los clamores más profundos. Hay que liberarse de los estereotipos, como escribía el papa Francisco: «No tengáis miedo de ir y llevar a Cristo a cual-

quier ambiente, hasta las periferias existenciales, también a quien parece más lejano, más indiferente» (*Christus vivit*, 177) y no solo dedicarles tiempo, sino vida, entrega, cuidado, hasta llevarlos a la posada de la Iglesia, como el buen samaritano, Jesús, que salió al encuentro del hombre herido y medio muerto (cf. Lc 10,29-37).

Hay una historia que ha de ser contada, manifestada, testimoniada (1 Jn 1,1-3). Los hombres, aunque no lo sepan, están más preparados de lo que piensan para recibir este anuncio, porque en toda persona, a veces bajo las apariencias y las realidades más sencillas, se esconden las grandes cuestiones a las que nadie escapa: «¿Por qué cada mañana afronto la vida incluso cuando las dificultades, como negros nubarrones, parecen ensombrecer presente y futuro? ¿Vale la pena vivir cuando no tenemos algo por lo que merezca la pena morir, por lo que dar la vida?». Y esa pregunta que, en muchas ocasiones, no se formula explícitamente, se responde de manera implícita por la manera de vivir. «Lo más urgente hoy es llevar a los hombres a descubrir su capacidad de conocer la verdad y su anhelo de un sentido último y definitivo de su existencia» (*Fides et ratio*, 102). El hombre contemporáneo sufre este drama: si no existe la verdad, en el fondo no puede ni siquiera distinguir entre el bien y el mal.

Dios ha puesto en el hombre creado a su imagen y semejanza unas entrañas que anhelan a Cristo, que no pueden olvidar ni ignorar que en su carne está inscrita una memoria, una memoria de Cristo. Y la insatisfacción, que no se aquieta por más que el hombre viva en un extraordinario bienestar, así como los anhelos más profundamente verdaderos del corazón humano nos hablan de esa memoria por la que nuestro ser anhela la configuración con Cristo, que ciertamente el hombre no puede alcanzar con sus solas fuerzas. Solo se alcanza en la apertura de la libertad al don que el hombre es capaz de reconocer y acoger como el anhelo de sus entrañas. La insatisfacción y el anhelo de un «todavía más» es vacío de Jesucristo al que ninguna otra realidad puede sustituir en la vida del hombre.

Amar a los que nos han sido confiados no puede quedarse en un lamento de impotencia, sino que nos ha de conducir a vivir como ofrenda martirial nuestra vocación y misión, que Pablo resume en su carta a Timoteo: «Haz memoria de Jesucristo, resucitado de entre los muertos» (2 Tim 2,8).

2. ¿Cómo evangelizar a los jóvenes?

En un momento crucial de la historia, el Espíritu a través del Concilio Vaticano II hace presente, en unas profundidades nuevas, el misterio de la muerte y resurrección de Cristo. El Concilio sigue siendo una llamada e invitación a volver a la fuente de la vida, a hacer memoria de un mensaje irrevocable: «Jesucristo es el mismo ayer y hoy y siempre» (Heb 13,8), el evangelio es el mismo ayer y hoy, y no hay otro evangelio que el recibido desde el principio de la Iglesia y recogido en la tradición viva. Y es también nuevo e inédito porque cada día se vive creativamente en la historia bajo la gracia del Espíritu Santo. El hombre es el mismo ayer y hoy y siempre. No será una fórmula o estrategia la que nos salve, pero sí una Persona, Cristo vivo, y la certeza que ella nos infunde: «¡Yo estoy con vosotros!» (Mt 28,20). No hay nada que inventar, no hay ningún otro nombre que pueda salvarnos... ¡Estamos ante una tarea irrenunciable!

Evangelizar a los jóvenes es una urgencia porque el evangelio es para todos. Urge anunciar que él es el Camino, la Verdad y la Vida (cf. Jn 14,6) a una juventud desencantada que, aunque no lo explicita, espera el evangelio, porque quiere ver florecer en su tierra la esperanza, la Buena Noticia que por su propio dinamismo está grávida de futuro. «Nunca un tiempo hizo soñar tanto a los jóvenes con los miles de atractivos de una vida en la que todo parece posible y lícito. Y, sin embargo, ¡cuánta insatisfacción existe!, ¡cuántas veces la búsqueda de felicidad, de realización, termina por desembocar en caminos que llevan a paraísos artificiales» (Benedicto XVI).

El papa Francisco, que siente a los jóvenes con la mirada de amor de Jesús, no deja de poner su confianza en ellos:

Hoy los adultos corremos el riesgo de hacer un listado de calamidades, de defectos de la juventud actual. Algunos podrán aplaudirnos porque parecemos expertos en encontrar puntos negativos y peligros. ¿Pero cuál sería el resultado de esa actitud? Más y más distancia, menos cercanía, menos ayuda mutua. La clarividencia de quien ha sido llamado a ser guía de los jóvenes consiste en encontrar la pequeña llama que continúa ardiendo, la caña que parece quebrarse, pero que sin embar-

go todavía no se rompe. Es la capacidad de encontrar caminos donde otros ven solo murallas, es la habilidad de reconocer posibilidades donde otros ven solamente peligros. Así es la mirada de Dios Padre, capaz de valorar y alimentar las semillas de bien sembradas en los corazones de los jóvenes. El corazón de cada joven debe por tanto ser considerado «tierra sagrada», portador de semillas de vida divina, ante quien debemos «des calzarnos» para poder acercarnos y profundizar en el Misterio» (*Christus vivit*, 66-67).

En la desorientación que sufren hoy los jóvenes pienso que no podríamos hablar de ellos sin remitir a la generación de sus padres. Ciertamente nuestra sociedad actual ya no es la de hace 50 años, ha cambiado profundamente; el humus cristiano ha perdido vigor mientras que la secularización ha ido avanzando hasta el punto de que la fe parece algo raro y resulta difícil incluso comprender los valores cristianos.

Yo pertenezco a la generación que nació en el año en que finalizó el Concilio Vaticano II. En ese momento la sociedad, con más o menos coherencia y profundidad, se profesaba cristiana. La mayoría recibíamos, al menos, una educación con valores cristianos en un país de tradición y raíces católicas. La familia era el lugar donde la fe se transmitía casi espontáneamente, en la sencilla convivencia de cada día. Pero en cuestiones de fe, el automatismo hereditario no funciona; no se es cristiano porque nuestros padres lo hayan sido. La fe que se hereda es necesario abrazarla para poseerla. La fe que no se arraiga, que se deja apagar, la fe que no es custodiada ni acogida se va perdiendo paulatinamente hasta que un día queda una «memoria vacía».

Después del Concilio fue creciendo una rebeldía declarada contra los padres, educadores, en definitiva, contra toda forma de autoridad considerada como enemiga de la libertad, con la pretensión de ser libres sin obedecer, sin escuchar, sin seguir a los que podían ser verdaderos guías y maestros de vida. Se respiraba una fiebre de autonomía y de independencia con la ilusión de sentirse dueño de uno mismo.

La llamada «liberación de los tabúes» nos iba alejando de los criterios morales tradicionales. Tratábamos de sepultar un pasado tachándolo de inservible y superado, opresivo, con un len-

guaje y una moral ya obsoletos para nosotros. Alegábamos que la religión era para unos pocos que tenían «temperamento religioso» y estábamos tentados de volver la espalda a la Iglesia por parecernos demasiado retrógrada y demasiado hostil al mundo. Entre los jóvenes se divulgaba la idea de Dios como un obstáculo para la felicidad y la libertad, como si viniese a cortar nuestros caminos, a frenar nuestros planes.

Para nuestra generación la Iglesia era una realidad que estaba ahí, pero no determinaba nuestra vida; la veíamos como de otro tiempo. Y la fe no tenía un gran valor en nuestras vidas cuando, en realidad, el ser cristiano toca la médula y el corazón de la vida. Sin embargo, con el tiempo se experimenta que, cuando traicionamos el bautismo, el don del Agua viva termina en un «bautismo de lágrimas».

Pero hoy la situación es más grave. No se trata solamente de que el humus cristiano haya perdido vigor, sino que, por desgracia, es absolutamente desconocido. El mundo juvenil actual está caracterizado por dos elementos fundamentales: la pérdida del sentido del misterio y la debilidad de una cultura sin puntos de referencia verdaderos y estables. Al no recibir la transmisión de la fe, desconocen su contenido, y la Iglesia es una realidad demasiado lejana. La religión no les interesa, no les dice nada, lo que se celebra les aburre porque tiene muy poco que ver con su vida, con sus intereses, y por tanto no se dejan cuestionar. En el mejor de los casos no miran con desprecio los ámbitos de Iglesia, pero tampoco se puede decir que experimenten atracción alguna. Sin embargo, sabemos bien que, donde se guarda silencio en torno a Dios, se siente el frío aterrador de no tener Padre.

Se ve en los jóvenes carencia de hogar, crisis de filiación, «jóvenes huérfanos de caminos seguros que recorrer, huérfanos de maestros de quien fiarse, huérfanos de ideales que caldeen el corazón, huérfanos de valores y de esperanzas que los sostengan cada día» (papa Francisco). Los padres son un referente fundamental en la vida, pero si hay ausencia, a largo plazo, los hijos se tambalean. Tantas veces el hijo tiene la percepción de que sus padres no están accesibles y de que no se hallan presentes en los momentos fundamentales, a veces por priorizar su carrera profesional o por cuestiones de custodia en padres separados. Se acu-

sa que provienen de familias desunidas, rotas por el aumento de separaciones, divorcios, sucesivas uniones... que causan en los jóvenes grandes sufrimientos y crisis de identidad.

Cuando uno no se siente de nadie, se está a merced del devenir de la vida como una barquita abandonada en mar abierto, que no tuviera timón ni vela. Entonces uno percibe como hostil esa vida abandonada al oleaje de las circunstancias, y no se percata de la belleza del mar, sino solo del peligro, de la amenaza y de su potencialidad de muerte.

Pienso que el evangelio de Juan recoge en este grito el sentir de los jóvenes: «No tengo a nadie» (Jn 5,7). Es el grito de quien experimenta una soledad radical en la que ningún hombre puede vivir. Hay quienes sí tienen el coraje de decir en voz alta: «No me siento de nadie, no tengo a nadie, tampoco me tengo a mí mismo». Cuando los jóvenes se acercan a la Iglesia, en su corazón no está como primera duda: ¿quién es Dios?, ¿existe Dios?, sino la pregunta sobre su propia existencia. Jóvenes derrotados, que se lamentan de que sufren mucho, de que les cuesta demasiado seguir adelante, de que no pueden confiar en nadie. ¿Vale la pena vivir? ¿Tiene sentido mi vida? ¿A quién le importa mi vida? ¿Hay alguien que me ame? ¿Hay alguien que me ayude a saber quién soy yo, si yo mismo no me entiendo? ¿Por qué me levanto cada mañana? ¿Por qué y para qué vivir? ¿Por qué existo? ¿Quién puede salvarme de este abismo de sinsentido?

En las nuevas generaciones aflora un urgente grito de SOS. Piden ayuda sobre todo cada uno para sí mismo. Quizá porque su vacío, su dolor es demasiado grande y los mantiene centrados en ellos. Se adivina en su mirada huidiza y aturdida, una inquietud y soledad patentes antes de que les den voz. Se percibe en sus rostros una angustia escondida, una llamada muda sin necesidad de que la den a conocer. Sus preguntas dejan ver el fondo de experiencias aplastantes, de un vacío de valores, de desilusiones por promesas incumplidas. Pero también se palpa que en ese fondo hay una sed profunda de Dios y un deseo de conocer el verdadero rostro del amor. No estamos ante una cuestión más, sino ante la cuestión fundante, ante la incapacidad de encontrar el centro de la existencia en torno al cual poder construir la identidad y la pertenencia. Y no se trata de cuestiones reservadas para los filóso-

sofos o para una élite de privilegiados, sino de preguntas arraigadas en el corazón del hombre.

Muchos de nuestros contemporáneos o incluso jóvenes en edades tempranas han experimentado el vértigo de sentir que se precipitan desde una altura. Se sienten como aquel alpinista que ha caído en el fondo de un precipicio, gravemente herido y completamente incapaz de salir de allí por sus propias fuerzas. En esa situación, todo parecía decir que sobre su vida había caído una noche sin perspectiva de amanecer.

Quien se encuentra en esas simas tiene necesidad vital de que alguien escuche su grito; de que a alguien le importe su vida, descienda hasta el lugar en el que se encuentra y venga a rescatarlo. Al tocar fondo, solo le queda una esperanza: escuchar una voz que pronunciando su nombre venga a su encuentro y ser levantado por una mano fuerte de la que nada ni nadie pueda arrebatarlo. Existe un punto en el cual todo lo humano se convierte en un grito que pide rescate, liberación para seguir viviendo, o quizá mejor, para empezar a vivir una vida nueva. Donde pensábamos que se nos había abandonado y que ya no había salvación alguna, se experimenta la paradoja de que precisamente ese sufrimiento se convierte para muchos cristianos en lugar de encuentro con Dios; así ha sido y es para muchos cristianos.

Nuestros jóvenes que se abren a Dios reconocen el abismo del que son salvados por Jesucristo y viven esta memoria llenos de gratitud, con un sentimiento de consolación y de deseo de entrega. Se ponen en camino con una decisión irrevocable de ser cristianos; así, la tierra baldía por largo tiempo recibe el germen viviente de la fe y se hacen testigos creíbles para otros: «Cristo ha dado la vida por mí, yo quiero vivir para aquel que ha muerto y resucitado por mí. Tú y yo valemos el precio de la sangre de Cristo».

¿Seremos capaces de hacer soñar a un joven, en cuyos ojos debería resplandecer la ilusión, la esperanza, la pasión por vivir, pero al que vemos, por el contrario, indiferente, sin querer arriesgar? «Un joven no puede estar desanimado, lo suyo es soñar cosas grandes, buscar horizontes amplios, atreverse a más, ser capaz de aceptar propuestas desafiantes y desear aportar lo mejor de sí» (*Christus vivit*, 15). ¿Nos atreveremos a mostrar otros sueños que este mundo no ofrece?

3. Anunciar a Cristo en la era digital

Algunas tardes recibimos en nuestra casa a grupos de jóvenes con los que compartimos testimonios, inquietudes de la vida, de la fe. Tantas veces nos miran con cara de asombro, como si acabáramos de aterrizar desde otro planeta.

Hace unos meses, en uno de estos encuentros preguntamos:

—¿Conocíais personas consagradas?

—Sí, «empantalladas».

—¿Cómo? ¿Qué quieres decir?

—Pues... en la pantalla. Me informé en internet.

—Y, ¿qué encontraste?, ¿qué sabéis de nosotros, los consagrados? Contadnos.

—Pues... se dice de todo, y no siempre bueno.

Uno tras otro comenzaron a contarnos lo que habían encontrado en las redes. Parecía que por informarse en Google, con dar un simple clic, nos conociesen de primera mano, aunque no recordaban ni quién lo había dicho, ni de dónde era, ni dónde lo vio:

—Yo, la verdad, que ni sabía que existían, pensaba que era una especie en extinción, algo pasado de moda y, desde luego, que si existían, nada tendrían que ver con mi vida. No me interesa el tipo de gente que habla de Jesús.

—Yo había oído que erais personas tristes, que vivíais «una vida heroica», de mucha renuncia y sacrificio; en definitiva, un camino infeliz que te priva de experiencias a las que a mí me parece imposible renunciar. En fin, como «enterradas en vida».

—¿Acaso es realmente necesario escoger un camino tan radical? ¿No os da pena tener que hacer tantas renunciaciones? ¿Renunciar a vuestra familia, a un hogar, a un marido, a unos hijos, a una carrera, a tener libertad, a viajar...? ¿No os da pena renunciar a vuestra propia realización? ¿No se puede hacer lo mismo sin ser monja?

Y otros directamente preguntaron:

—¿Y estáis obligadas a quedaros para siempre? Si te cansas, ¿no te puedes ir?

—Antes de responderos —dijo una hermana—, os voy a hacer una pregunta: ¿Qué es lo que más os inquieta?

Rápidamente intervino un joven:

—Cuando a mi móvil se le acaba la batería o cuando pierdo la señal de internet.

—¿Por qué? —le preguntó.

—Es simple, porque me pierdo todo lo que está pasando, me quedo fuera del mundo, como colgado. En esos momentos tengo que salir corriendo a buscar un cargador o una red wifi y la contraseña para volverme a conectar y, si no, no puedo vivir. Quedarme sin batería, ¡esto no me puede pasar nunca!

Deslizábamos nuestra mirada sobre cada uno y nos sorprendía ver que cuidaban de sus móviles más que de ellos mismos y que sabían cuánta batería del móvil les quedaba exactamente, pero no se daban cuenta de que la suya se vacía, de que en plena juventud se les va apagando la vida.

De repente uno de ellos espantado exclamó:

—¿Es posible vivir sin móvil, sin internet, sin WhatsApp, sin Instagram, sin estar constantemente enchufado a las redes...? Y ¿no os aburrís de no conocer a más gente?

A partir de este momento se organizó un gran revuelo en la sala. Lo que más les sorprendía de nosotras era... «¿Vivir sin internet?... ¡Imposible!».

Vemos jóvenes pasivos que se aíslan frente a sus pantallas; se conectan con el mundo virtual, pero desconectan de la realidad y de sí mismos. Tratan de anestesiar los interrogantes más profundos con un bombardeo de información, pero están muy faltos de formación. Sufren confusión en el sentir, en el pensar y lo expresan abiertamente: «No sé nada, no veo nada, no sé cómo soy...». La identidad no es un dato ni un número de serie que viene dado, ni una información que pueda buscarse en internet.

Ante la baja autoestima de los jóvenes, con el miedo de fondo de no ser amados, las redes les ofrecen cómodamente la posibilidad de camuflar su identidad, y tantas veces se ven obligados a mostrar un «falso yo» para sentirse aceptados, valorados. Solo ellos saben lo que sufren y pelean para adecuarse a estándares irreales e inalcanzables. Sin duda, son jóvenes hiperconectados,

pero a la vez muy sedientos de amistad, de relaciones profundas, de encuentros verdaderos. Pasando tiempo con ellos conocemos sus búsquedas, su dolor, sus deseos, sus necesidades...

El encuentro de ese día, que estaba especialmente animado, podría ser reflejo de ese mundo de lo digital en el que se mueven. El diálogo fluía entre ellos y prácticamente se quitaban la palabra unos a otros:

—Sin internet mi vida sería un aburrimiento. ¿No os parece que las hermanas viven en una nube, en un mundo un tanto irreal?

Una chica desde el otro extremo de la sala saltó:

—Irreales y poco auténticos son nuestros perfiles en las redes, que todos retocamos para dar la imagen que queremos que vean los demás, y la imagen real tiene muy poco que ver con la que exhibimos luego en el «escaparate virtual». Es todo un reto tratar de «inventarse a uno mismo».

—Yo he vivido comparándome con otros, sus vidas me parecían perfectas, fantásticas, desde luego, siempre mejores que la mía. Hasta que un día leí: «Ojalá fuera tan feliz como mi perfil de Facebook», entonces descubrí que su perfil en realidad era tan poco auténtico como el mío.

—Aunque si somos sinceros, a todos nos coge mucho saber cuántos *likes* nos dan, ayuda a superarte, a valorarte.

—A mí me encanta hacerme *selfies* y enviarlos al mayor número de contactos posible; ya sabéis lo que dicen: «Se me ve, luego existo».

—No sé si a alguien le ha pasado y me puede echar una mano..., antes de la pandemia empecé a salir con un chico que conocí por internet. A través de la pantalla todo iba genial, pero ahora que hemos empezado a quedar, no es como yo pensaba. Cuando estoy con él hace más caso a su móvil que a mí... no habla, no comparte nada. Y en cuanto nos separamos no para de mandarme besos con caritas sonrientes y corazones de todos los tamaños y colores... Estoy harta de sus cariñosos emoticonos. Preferiría que tuviese algún gesto de cariño cuando estamos juntos.

—El otro día caí en la cuenta de que en mi casa hay más pantallas que habitaciones. Cuando llega mi familia cada uno se pone delante de su ordenador, entonces yo también chateo para no estar solo.

—¿A vosotros no os da agobio que te entren cada minuto fotos de comidas, de poses, de miradas al infinito, de «mira qué genial el sitio al que yo he venido»? Parece que si tú no subes fotos es que no vives nada... ¿Por qué todo el mundo tiene que saber lo que hago y dónde estoy?, y si no envías algo al instante te lo echan en cara. No puedo con eso de sentirte tan controlada, sin privacidad.

—A mí me pasa lo contrario, yo sigo paso a paso a mi *influencer* preferida. Sé todo lo que le gusta, lo que hace y dice a diario y qué piensa sobre cualquier tema. Y además a ella le encanta que la siga, compartimos una relación casi de amistad profunda —dijo una joven que había permanecido durante todo el encuentro con la mirada fija en su móvil que tenía medio escondido en su mochila.

—Yo era *influencer* y tenía muchos seguidores... ¡Cuantos más mejor! —dijo otra joven muy bella hecha un mar de lágrimas—, y... no sé si sabéis cómo es ese mundo. Me empezaron a invitar a fiestas, disponía a mi antojo de ropa de las mejores firmas, muchos me agradecían lo que les ayudaba mi vida y querían saber todo lo que yo opinaba: lo que vestía, lo que comía, dónde viajaba. Me veía en la obligación de mandar una foto nueva cada día y a la misma hora, por supuesto con una sonrisa como si fuera la felicidad en persona... el *show* debe continuar. ¿Os imagináis lo que es invertir tiempo y tiempo en alguien que no eres tú, sino solo apariencia? Sin embargo, yo me sentía vacía, con una vida tan falsa, o más bien «sin vida», más triste y sola imposible. En el fondo deseaba que alguien me liberara de ese infierno. Un día decidí desaparecer de las redes y no me está siendo nada fácil adaptarme a la realidad, muy pocos me apoyan y comprenden... ¡Dejas las redes y ya no eres nadie!

Intervino una hermana:

—Al escucharos me sorprende que, paradójicamente, el mismo medio que os acerca al mundo entero os aleja de la realidad. Habláis de soledad en la era de los dos mil amigos, de que detrás de un «personaje perfecto» siempre hay una persona que llora. Decís que es necesario ponerse máscaras para sentirse amado, valorado... En definitiva, lo que parecía una vía de escape, casi sin darte cuenta te atrapa y te hace rehén de redes invisibles. Como los jóvenes sois muy sinceros, ¿alguno se atreve a decir cómo os sentís en ese mundo virtual?... todos conocemos gente

y a veces muy cercana que sufre mucho por tema de adicción a internet...

—Sí, yo tengo amigos que lo están pasando fatal porque están enganchados a la pornografía, o a videojuegos, o a juegos de rol; amigas mías con el tema del «tiendeo», de las compras compulsivas, que incluso han necesitado tratamiento para intentar salir de ahí, y debe ser súper difícil.

—Es difícil porque las notificaciones visuales y sonoras te asaltan a cualquier hora, te persiguen con vídeos de todo tipo, imágenes a veces degradantes, y por cierto, una imagen puede dañar más que mil palabras.

—Sí, sí —afirmaba una algarabía de voces—, y luego, aunque quieras, es difícilísimo arrancarte esas imágenes de la memoria. Te atropellan, te bombardean, y la mente no se formatea como un ordenador. Internet siempre te lanza a ver y escuchar más, pero nunca te dirá: «Por hoy ya es suficiente».

—Yo también he sufrido a causa de las redes. Me han hecho *ciberbullying*: insultos, amenazas, ¡de todo y más! Algunos en el anonimato detrás de un teclado y una pantalla se hacen los valientes, pero cuando te los encuentras en persona, «los leones» son unos cobardes... ¡me han destrozado la vida!

—Sí, es duro, pero nosotros mismos nos exponemos a recibir comentarios, somos capaces de mostrar nuestra intimidad y dejarla al alcance de cualquiera.

Una hermana puso fin al encuentro con los jóvenes:

—También se puede ser cristiano de fuego y utilizar internet. ¿Habéis oído hablar de Carlo Acutis, el «santo de la informática», como le llaman? En las redes difundía frases que no te dejaban indiferente: «Todos nacen como originales, pero muchos mueren como fotocopias». Era muy creativo: por ejemplo, hizo un proyecto en que se ocupó de investigar 136 milagros eucarísticos en 20 países y organizó una exposición virtual que recorrió el mundo.

Su pasión por la tecnología y su fe hicieron que se lo conociera como el «ciberapóstol de la eucaristía» y que se le mencionara como el «primer *influencer* de Dios», ya que utilizaba el poder de internet para llevar su Palabra a todas partes.

Una vez más con los jóvenes de hoy llegamos al punto crucial: ¿cómo evangelizar a las nuevas generaciones tan abstraídas y dependientes de los medios virtuales? ¿Cómo llegar a su corazón?

Ayudemos a los jóvenes a que «el resplandor de la juventud no se apague en la oscuridad de una habitación cerrada en la que la única ventana para ver el mundo sea el ordenador y el *smartphone*» (Francisco). Se trata de entrar en el arcópagio moderno, en el amplio y complejo mundo virtual. Que exista un estilo cristiano de presencia en el mundo digital es un reto que afrontamos todos juntos en la Iglesia. Gracias a la red, el testimonio cristiano puede alcanzar las periferias existenciales para anunciar el evangelio y encender los corazones con la luz y la esperanza de Cristo.

Pero internet no es suficiente, la tecnología no es suficiente. Esto [...] no quiere decir que la presencia de la Iglesia en la red sea inútil, es indispensable estar presentes, siempre con estilo evangélico, en aquello que para muchos, especialmente los jóvenes, se ha convertido en una especie de ambiente de vida, para despertar las preguntas irreprimibles del corazón sobre el sentido de la existencia, e indicar el camino que conduce a aquel que es la respuesta, la misericordia divina hecha carne, el Señor Jesús (Francisco).

Por la fragilidad de los tiempos en que vivimos, necesitamos la presencia del buen samaritano, una mano que levanta, un abrazo que perdona y salva, una mirada que inunda de un amor infinito, paciente, indulgente, y vuelve a ponerte en camino.

El «tú a tú», el cara a cara con las personas no puede sustituirse por el «tú a tú» del mundo digital. Las relaciones digitales y virtuales nunca podrán sustituir a las relaciones humanas, ni al misterio que se encierra en la ternura de la encarnación. Urge la presencia del amor encarnado, el bálsamo del perdón, la ternura de la compasión, la palabra sincera de aliento, la misericordia de la corrección, la sonrisa que acaricia, porque la vida que Dios nos regala no es una salvación colgada «en la nube» esperando a ser descargada, ni una «aplicación» nueva a descubrir o un ejercicio mental fruto de técnicas de autosuperación. Es una invitación a formar parte de una historia de amor, una historia de vida que quiere mezclarse con la nuestra y echar raíces en la tierra de cada uno.

4. El amor encarnado de la consagración en la comunión eclesial

En un mundo frío y desencantado, donde las personas pasan unas junto a otras como viajeros con la mirada distraída y el gesto impersonal, urge que el amor tome carne. Estamos en una época que parece querer desmontar el universo como un juguete que se tiene entre las manos; que ha descubierto los espacios interplanetarios, pero apenas centra su atención en la distancia y lejanía que separan a unas personas de otras; hemos proyectado puentes y viaductos gigantescos, pero no sabemos unir las orillas que nos separan a unos de otros.

En una sociedad que ya no sabe qué es la ternura, urge llevar a todos el amor tierno y misericordioso de Jesús. En el corazón del cristianismo está la encarnación: Dios se hace hombre en Jesús de Nazaret. Jesucristo ha hecho presente en medio de la historia el corazón de Dios. En Jesucristo se nos ha abierto la intimidad del Padre, la ha expuesto a nuestros ojos, a nuestros oídos, a nuestro tacto. Dios encarnado en Jesús se deja ver, escuchar, tocar. Porque Cristo no habla solo con sus palabras, habla con toda su persona, con todo su ser. Todo lo que es Jesús es revelación de Dios, manifestación del Padre.

En el evangelio se repiten las escenas en las que la muchedumbre doliente se agolpaba en torno a Jesús. Su presencia despertaba la atención de las gentes y muchos lo seguían, necesitados de ser alcanzados por la misericordia del Buen Pastor. Y, a pesar de que los discípulos intentaran proteger al Maestro, lo graban llegar hasta él y tocar, aunque solo fuese, el borde de su manto.

Hoy hace falta hacer presente a Cristo y es misión fundamental de la vida consagrada. Los consagrados no podemos guardarnos para nosotros la dicha del don que hemos recibido. Hemos de manifestar el don no como quienes lo poseen todo, sino como quien solo tiene para ofrecer el secreto más profundo de su alegría: el Señor Jesús.

El Señor no tiene otros labios, otras palabras, otras manos, otros pies que los nuestros para llevar su amor hasta los confines de la tierra. A la vida consagrada no se nos pide hacer nada dis-

tinto a ser en verdad lo que Dios ha soñado con cada uno de nosotros. Se necesita vivir con autenticidad la existencia entera, dejarle vivir en nosotros, y ese es el desafío que el mundo nos lanza.

Es necesario enamorarse profundamente del rostro, de los gestos y de los sentimientos del amor encarnado para llevar el evangelio por todo el mundo... «Todo nuestro ser debe gritar el evangelio sobre los tejados; toda nuestra persona tiene que respirar a Jesús, todos nuestros actos, toda nuestra vida, deben gritar que pertenecemos a Jesús, deben presentar la imagen de la vida evangélica, todo nuestro ser debe ser una predicación viva, un reflejo de Jesús, que grite «Jesús», que haga ver a Jesús, que nuestra existencia resplandezca como imagen de Jesús» (C. DE FOUCAULD, *L'esprit de Jésus. Méditations et explications de l'Évangile*, 395).

Porque los cristianos, y especialmente los consagrados, deben ser «un mensaje viviente, más aún, en muchas ocasiones somos el único evangelio que los hombres de hoy todavía leen» (Benedicto XVI). La vida de los consagrados debe ser una especie de introducción a la vida de fe, un impulso para que los distraídos, abatidos, descarriados, fijen su mirada y su pensamiento en Jesús.

A lo largo de los siglos se renueva la misma escena del evangelio de san Juan en la que un grupo de griegos se dirige al apóstol Felipe para decirle: «Queremos ver a Jesús» (Jn 12,21). Esta es la petición que tantas generaciones han dirigido a los creyentes: «Queremos ver a Jesús en la Iglesia de hoy; y después escucharemos vuestras palabras». ¡Hay tanta gente a nuestro alrededor que no abrirá nunca el evangelio! No leerán jamás las páginas de Mateo, de Juan o de Lucas, no leerán nunca los Hechos de los Apóstoles ni sus cartas... pero, en cambio, mirarán nuestro vivir y tratarán de leer a Cristo a través de nuestra vida.

No tenemos otra misión que hacer presente a Cristo de tal modo que puedan tocar la carne de Jesucristo en el hoy de la Iglesia, casa encendida que orienta a los que peregrinan, templo del Dios vivo, pan partido y posada samaritana. La vida consagrada, en la Iglesia, ha de hacerse compañera de viaje de los hombres para anunciarles la verdad, la belleza y la bondad que tantas veces permanecen ocultas en la entraña de la criatura, que espera

adormecida que alguien la despierte, porque Dios siempre busca al hombre, como guardián que no duerme ni reposa (cf. Sal 121,3), y nada impide que su libertad pueda hacerse presente en todos nuestros caminos en los que los consagrados habrán de ser presencia del amor, la acogida, el perdón y la vida de Jesús.

Amaos para que el mundo crea (cf. Jn 13,34; 17,21). Y aunque nunca faltarán los escándalos y la oscuridad de la infidelidad, es urgente, quizás hoy más que nunca, que el encuentro con Jesús conlleve apreciar la belleza del mosaico eclesial, formado por miles de pequeñas piedrecillas. Al contemplar el mosaico de cerca se puede admirar la belleza de cada piedra colocada en su lugar, pero solo podemos ver lo que expresa si lo miramos en su totalidad. Y ante esa belleza, ¿quién se preguntaría por la importancia de cada una de las piedrecillas si permanece en solitario, aisladamente?

La tesela de un mosaico no diría jamás: «Yo lo soy todo, me basto a mí misma...». El misterio del mosaico es que no se perciben piedras individuales. Nadie ha venido al mundo al azar; cada uno tiene su hueco reservado porque formamos parte de un mosaico ya existente y no concierne a la piedra buscar su lugar, sino al maestro de obras.

La vida de los creyentes está entretejida en la estrecha comunión que realiza el Espíritu Santo: cada una es única, ninguna es copia de otra. Cada piedrecilla expresa la infinita creatividad del Espíritu: son semejantes en una magnífica diversidad. Hasta la más pequeña tesela es insustituible e irrepetible, tan preciosa como las demás y hace resaltar la belleza y el valor de las otras. Y ese gran número de teselas, cada una en su lugar, manifiestan el rostro de Cristo; todas ellas están llamadas a hacer visible a Cristo resucitado.

En el mosaico eclesial se hacen visibles los prodigios que Dios realiza en la fragilidad. Este don se custodia en la humildad: no se nos piden grandes hazañas, ni gestas complicadas, sino sencillamente dejar arder en nuestra pequeñez el fuego del Espíritu que nos configura con Cristo y atempera, armoniza y ensambla las piedras vivas.

Elocuentemente describió H. Urs von Balthasar esta realidad en el despuntar de su llamada:

Tú no tienes que elegir nada, has sido llamado. Tú no tendrás que servir, tú serás tomado para servir. No tienes que hacer planes de ningún tipo, *eres solo una piedrecilla de un mosaico preparado desde hace mucho tiempo*. Todo lo que yo tenía que hacer era simplemente dejarlo todo y seguir, sin hacer planes, sin el deseo de experimentar intuiciones particulares. Solo debía estar allí, para ver a qué tendría que servir (*¿Por qué me hice sacerdote?*, Salamanca 1980, 13-15).

EPÍLOGO

LA IGLESIA ES MI MADRE

Cada una de las personas consagradas podríamos hacer nuestras estas veraces palabras de Henri de Lubac (*Paradosso e mistero della Chiesa*, Brescia 1968, 15-16), con el corazón rebo-sante de agradecimiento:

La Iglesia es mi Madre porque me ha dado la vida. La Iglesia es nuestra Madre porque nos da a Cristo, nos hace cristianos; nos conserva y nos tiene congregados en su seno materno. La Iglesia es mi Madre porque no cesa de mantenerme y porque, por poco que yo me deje hacer, me hace profundizar cada vez más en la vida. Y si todavía en mí la vida es frágil y temblorosa, fuera de mí la he podido contemplar con toda la fuerza y la pureza de su pujanza.

¿Qué podría saber yo de Jesús, qué vínculos habría entre nosotros sin la Iglesia? Todo lo he recibido de la Iglesia y en la Iglesia; lo que yo le doy no es más que una ínfima restitución, sacada por entero del tesoro que ella me ha comunicado. Me envuelve y me desborda, me ha precedido y me sobrevivirá. ¡No es algo mío!

Amo a nuestra Iglesia, con sus miserias y humillaciones, con las debilidades de cada uno de nosotros, pero también con la inmensa red de santidades ocultas. Amo a la Iglesia de los humildes, tan cercanos a Cristo: todo este ejército secreto, reclutado por doquier, que se perpetúa incluso en épocas de decadencia, que se consagra, que se sacrifica. Amo a esta Iglesia que a veces

también se ve abandonada de algunos que lo han recibido todo de ella y se han vuelto ciegos a sus dones.

Los hombres pueden faltar al Espíritu Santo, pero el Espíritu Santo nunca faltará a la Iglesia. Ella será siempre el sacramento de Jesucristo, tanto por su testimonio como por sus poderes inamisibles. Siempre nos lo hará presente en verdad. Siempre reflejará su gloria por medio de sus hijos mejores. Cuando parece que ofrece señales de cansancio, una germinación secreta le prepara nuevas primaveras, y a pesar de todos los obstáculos que nosotros acumulamos, los santos resplandecerán siempre.

Solo en la Iglesia de Cristo podemos alcanzar y saciar todas nuestras dimensiones, porque somos criaturas de Dios, y en ella están todas las fuentes de nuestras posibilidades. Y, si por algún extraño misterio abandonase la Iglesia, procuraría volver a ella de rodillas en la última esquina. Suplicaría que me dejaran al menos un rincón, porque fuera de ella no podría ni respirar.

¡Sí, en efecto, «alabada sea esta gran madre», en cuyas rodillas todo lo hemos aprendido, y donde cada día continuamos aprendiendo todo!:

Tú, Iglesia, madre virgen, que envuelves a tus hijos con lazos que no tienen otro fin que el de liberarlos y unirlos en estrecha comunión.

Tú, Iglesia, madre fecunda, que no cesas de darnos, por el Espíritu Santo, nuevos hermanos.

Tú, Iglesia, madre universal, que cuidas por igual de todos, de los sencillos y de los grandes, de los ignorantes y de los sabios.

Tú, Iglesia, madre de la comunión, matriz en cuya unidad todos venimos a ser *uno solo en Cristo Jesús* (Gal 3,28). Tú recoges, uno por uno, los hilos de la unidad que tus hijos desgarramos constantemente.

Tú, Iglesia, madre sierva, que te inclinas humilde a los pies de tus hijos para lavarlos y rescatarlos.

Tú, Iglesia, madre misericordiosa, que abrazas hasta lo más hondo y levantas del polvo sin humillar.

Tú, Iglesia, madre amante, que salvas del abismo y, aun en las sombras, reconoces a los hijos que has engendrado.

Tú, Iglesia, madre paciente, que esperas sin cansarte a tus hijos para lavarlos, sanarlos, redimirlos, recrearlos, resucitarlos.

Tú, Iglesia, madre sufriente, que tienes una herida en carne viva hasta ver a Cristo formado en tus hijos.

Tú, Iglesia, madre dolorosa, que tienes traspasado el corazón y asumes en ti el pecado y las dolencias de tus hijos.

Tú, Iglesia, madre fuerte, que no temes dejarnos pasar por la «muerte» para engendrarnos a una vida más alta, más digna, más santa.

Tú, Iglesia, madre clarividente, que desenmascaras las falsas ilusiones y disipas las tinieblas en que nos adormecemos y desesperamos.

Tú, Iglesia, madre atenta, que velas y nos proteges, y nos libras del enemigo.

Tú, Iglesia, madre prudente, que muestras el camino de la salvación.

Tú, Iglesia, madre liberadora, que garantizas siempre el perdón, que atas y desatas.

Tú, Iglesia, madre orante, que estás siempre presente, permaneciendo profundamente oculta. Gracias a ti nuestra noche está bañada de luz.

Tú, Iglesia, madre creadora, que enseñas a tus hijos a ser dóciles a la forma humano-divina de amar.

Tú, Iglesia, madre pura, que nos conservas en una fe siempre íntegra y nos devuelves la inocencia.

Tú, Iglesia, madre ardiente, que no dejas que se apague el celo por Jesucristo en tus hijos.

Tú, Iglesia, madre gozosa, que gozas con la salvación de tus hijos y en ti el Señor de la vida nos hace felices.

Tú, Iglesia, madre humilde, que ensalzas la grandeza de Dios al hacer presente que todo gratuitamente lo has recibido y todo nos lo entregas.

Tú, Iglesia, madre de esperanza, por ti tenemos en Él la esperanza de la Vida.

Tú, Iglesia, madre de salvación, que nos muestras que «la gloria de Dios es el hombre viviente» (Ireneo de Lyon).

Tú, Iglesia, madre de los vivientes, que engendras en la fe y en el amor hombres vivos y nos confirmas en que «la vida del hombre es ver a Dios» (Ireneo de Lyon).

Tú, Iglesia, madre eterna, que desbordas los límites del tiempo para dilatar nuestra humanidad según la medida de la misma eternidad.

CUADERNO 22

LA SANTIDAD
COMO VOCACIÓN UNIVERSAL
(LG 39-42)

FRANÇOIS-MARIE LÉTHEL

La santidad no es más que la perfección de la caridad, es decir, la plenitud del gran amor verdadero del que tiene sed cada corazón humano. No es una ilusión, ni un ideal abstracto e inalcanzable. Es una realidad ofrecida a todos. Es el amor de Jesús, amor divino y humano, el don más grande del Espíritu Santo.

Por eso, la Iglesia católica, junto con las Iglesias ortodoxas, ha venerado siempre a los santos, los conocidos, beatificados o canonizados, pero también la multitud de todos los santos que son celebrados el 1 de noviembre. El Concilio celebra un nuevo desarrollo de la tradición viva de la Iglesia con respecto a la santidad y a los santos, abriendo una nueva página, con un increíble aumento en el número de beatificaciones y canonizaciones de hombres y mujeres de todos los estados de vida, con muchos ejemplos de santidad entre los laicos en particular, en el matrimonio y en la familia. Antes del Concilio, la mayoría de los santos reconocidos estaba constituida por sacerdotes y religiosas.

En este estudio queremos poner de manifiesto la gran evolución que parte del capítulo V de la constitución *Lumen gentium*, promulgada por san Pablo VI el 21 de noviembre de 1964 en la fiesta de la Presentación de la Virgen y que llega a la exhortación apostólica del papa Francisco *Gaudete et exsultate* «sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo», publicada en la solemnidad de San José el 19 de marzo de 2018. Después del Concilio, que había iluminado el lugar de María en el misterio de Cristo y de la Iglesia (LG, cap. VIII), san Juan Pablo II

ofreció su prolongación en su exhortación apostólica *Redemptoris custos* «sobre la figura y la misión de san José en la vida de Cristo y de la Iglesia» del 15 de agosto de 1989. El papa Francisco ha dedicado recientemente a san José la carta apostólica *Patris corde*, fechada el 8 de diciembre de 2020. Y quiso iniciar solemnemente su pontificado en la solemnidad de san José el 19 de marzo de 2013. A través de estos recientes grandes documentos de la Iglesia y de las numerosísimas beatificaciones y canonizaciones, podemos entender mejor lo que es realmente la santidad a la que todos hemos sido llamados, una santidad cercana a todos, accesible y practicable.

Todos estamos invitados a entrar en el gran corro de los santos pintado por el beato Fra Angelico, donde los santos y los ángeles se dan la mano para ayudarnos también a nosotros a caminar hacia la santidad. El icono del corro de los santos estuvo en el centro de los ejercicios espirituales que prediqué en 2011 para Benedicto XVI y la curia romana. Aparece en la portada del libro que recoge las 17 meditaciones bajo el título *La luz de Cristo en el corazón de la Iglesia* (Madrid 2021). Partiendo del capítulo V de la constitución *Lumen gentium* sobre la vocación universal a la santidad, seguiremos el desarrollo de este tema después del Concilio en los escritos del papa Pablo VI y de sus sucesores, hasta llegar al papa Francisco. Por último, presentaremos la figura de Teresa de Lisieux, proclamada doctora de la Iglesia por san Juan Pablo II, como una excepcional maestra de santidad para todos.

I. EL CAPÍTULO V DE LA CONSTITUCIÓN *LUMEN GENTIUM*

Titulado «La vocación universal a la santidad en la Iglesia», el capítulo V de la *Lumen gentium* (39-42) es como el corazón de esta constitución dogmática sobre la Iglesia, con respecto a los otros capítulos y, sobre todo, con relación al último (VIII) sobre «María en el misterio de Cristo y de la Iglesia» que, según las palabras de san Pablo VI, es «vértice y corona» de toda la constitución.

En efecto, María inmaculada representa de su modo más perfecto la *santidad* de la Iglesia, su rostro más hermoso «sin mancha ni arruga» (Ef 5,27), es decir, sin la mínima traza de pecado. El mismo *misterio de la Iglesia*, que el primer capítulo contempla en su fuente eterna de santidad que es Cristo junto con el Padre y el Espíritu Santo, ese mismo misterio se refleja perfectamente en María en el último capítulo. Este es el primer nivel, más profundo, de las enseñanzas del Concilio sobre la santa Iglesia. Desde esta luz, toda la Iglesia viene a continuación presentada en un segundo nivel como el «pueblo de Dios» (cap. II), «enteramente llamado a la santidad» (cap. V), «en camino hacia la patria del cielo» (cap. VII). Por último, en un tercer nivel, la misma Iglesia peregrinante es considerada en las distintas vocaciones: la jerarquía, es decir, los obispos, presbíteros y diáconos (cap. III), los laicos (cap. IV) y los religiosos (cap. VI). Este nivel integra y desarrolla la clásica doctrina de los concilios ecuménicos precedentes —Trento y Vaticano I— sobre la constitución jerárquica de la Iglesia, especialmente sobre los obispos como sucesores de los apóstoles. En el capítulo III es claramente reafirmado el primado del obispo de Roma como sucesor de Pedro y vicario de Cristo (LG 18).

La mayor contribución del Concilio es precisamente la nueva insistencia sobre la santidad de la Iglesia, poniendo de relieve el primado de la santidad representado por María, mientras Pedro representa el primado institucional. María inmaculada es evidentemente más santa que el apóstol Pedro, que había renegado de Jesús tres veces en el momento de la pasión. Así, se podría decir que los capítulos V y VIII de la *Lumen gentium* son como los dos «faros» de santidad para toda la Iglesia. La santidad, a la que todos son igualmente llamados en las distintas vocaciones y en los diversos estados de vida, es perfectamente realizada en María. Su plena santidad ilumina toda la Iglesia en el cielo como en la tierra: ¡la santidad de la madre es para todos sus hijos! Se puede entender entonces la gran paradoja de nuestra Iglesia en la tierra: «La Iglesia, abrazando en su seno a pecadores, es santa y a la vez siempre necesitada de purificación [*sancta simul et semper purificanda*]» (LG 8). ¡Es la gran vocación común de todos a la santidad que da sentido a todas las diversas vocaciones en la Iglesia!

1. La santidad como perfección de la caridad

En el capítulo V, la santidad es caracterizada como «perfección de la caridad» (LG 39 y 40). A continuación, se considera el «multiforme ejercicio de la única santidad» según las diversas vocaciones en la Iglesia (LG 41).

La perfección de la caridad es la esencia de la santidad y es inseparablemente perfección de la fe y la esperanza. Estas tres virtudes teologales son las principales modalidades de la gracia del bautismo, los dones más grandes del Espíritu Santo en esta vida. Para san Juan de la Cruz, son el alma de la auténtica vida espiritual, los únicos medios de la unión con Dios. Según san Pablo, «la más grande es el amor», que «no pasa nunca», siendo la misma en el cielo como en la tierra, mientras la fe y la esperanza desaparecerán en la visión «cara a cara» (cf. 1 Cor 13,8-13). La caridad «todo lo cree, todo lo espera» (1 Cor 13,7), y santo Tomás de Aquino la llama «madre, raíz y forma de todas las virtudes» (*Suma teológica* I-II, q. 62 a. 4).

El ejercicio de la santidad es luego considerado en las diversas vocaciones en el interior del pueblo de Dios: los miembros de la jerarquía (obispos, presbíteros y diáconos) y los laicos entre los cuales se mencionan de manera especial a los cónyuges y a los padres cristianos, con una nueva insistencia en la santidad en el matrimonio y la familia y en la implicación en el trabajo y la sociedad civil. El último punto de este capítulo atañe a «los caminos y medios de la santidad», poniendo la caridad siempre en primer lugar (LG 42).

El texto hace aquí de nuevo referencia a la doctrina de santo Tomás sobre la primacía de la caridad. Su expresión más elevada es el martirio. También es presentado como un particular camino de santidad el camino de los consejos evangélicos que son la esencia de la vida consagrada.

2. Los últimos capítulos de la *Lumen gentium*

Este capítulo encuentra su prolongación en los tres últimos capítulos de la constitución. Después del capítulo VI relativo a la vocación de los religiosos en la Iglesia, el capítulo VII consi-

dera la *índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial*, ofreciéndonos la visión más amplia de la Iglesia en la tierra, en el purgatorio y en el cielo (LG 49).

Por último, el capítulo VIII, que contempla a la *Bienaventurada Virgen María Madre de Dios en el Misterio de Cristo y de la Iglesia*, ofrece la luz más elevada sobre la vocación de todos a la santidad:

La Iglesia en la santísima Virgen llegó ya a la perfección, sin mancha ni arruga (cf. Ef 5,27). En cambio, los creyentes se esfuerzan todavía en vencer el pecado para crecer en la santidad. Por eso dirigen sus ojos a María, que resplandece ante toda la comunidad de los elegidos como modelo de todas las virtudes. La Iglesia, meditando sobre ella con amor y contemplándola a la luz del Verbo hecho hombre, llena de veneración, penetra más íntimamente en el misterio supremo de la encarnación y se identifica cada vez más con su Esposo. María, en efecto, ha entrado profundamente en la historia de la salvación y en cierta manera reúne en sí y refleja las exigencias más radicales de la fe. Al honrarla en la predicación y en el culto, atrae a los creyentes hacia su Hijo, hacia su sacrificio y hacia el amor del Padre. La Iglesia, procurando la gloria de Cristo, se hace más semejante a su excelso Modelo, progresando continuamente en la fe, la esperanza y el amor y buscando y obedeciendo la voluntad de Dios en todo (LG 65).

Asunta al cielo y plenamente configurada con Jesús resucitado, María es verdaderamente *señal de esperanza cierta y de consuelo para toda la Iglesia peregrinante*: «La Madre de Jesús, glorificada ya en los cielos en cuerpo y alma, es la imagen y comienzo de la Iglesia que llegará a su plenitud en el siglo futuro. También en este mundo, hasta que llegue el día del Señor (cf. 2 Pe 3,10), brilla ante el pueblo de Dios en marcha, como señal de esperanza cierta y de consuelo» (LG 68). San Juan Pablo II hará resplandecer este rostro mariano de la Iglesia durante su largo pontificado.

II. LA EVOLUCIÓN DESPUÉS DEL CONCILIO

Esta nueva enseñanza del Concilio sobre la santidad resplandece en el magisterio y en el testimonio de los últimos papas, del

papa Pablo VI al papa Francisco. Con la beatificación y la canonización, la Iglesia ha reconocido la santidad de Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II. Benedicto XVI y el papa Francisco no han dejado de insistir en el primado de la santidad en la Iglesia, dando siempre nuevos ejemplos en el pueblo de Dios. Consideremos brevemente sus principales contribuciones.

1. **Humildad, fe, esperanza y caridad en el magisterio de Juan Pablo I**

En su brevísimo pontificado, el beato Juan Pablo I ofreció a toda la Iglesia una contribución sencilla y esencial sobre *humildad, fe, esperanza y caridad*. ¡Son los principales «ingredientes» de la santidad! Esto corresponde a su emblema episcopal de 1958, donde el lema *humilitas* está bajo las tres estrellas que simbolizan las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad. Veinte años más tarde, las cuatro audiencias generales de su mes de pontificado fueron dedicadas a la *humildad* (6 de septiembre de 1978, un mes después de la muerte de Pablo VI), a la *fe* (13 de septiembre), a la *esperanza* (20 de septiembre) y a la *caridad* (27 de septiembre, en la vigilia de su muerte). Esta breve síntesis es como la clave del alma del papa Luciani, ¡el sencillo y esencial tesoro de santidad que compartió con todo el pueblo de Dios!

Si la caridad es la mayor y la madre de todas las virtudes, también se ha de decir que su fundamento indispensable es la humildad, «nodriza de la caridad», según santa Catalina de Siena (*Carta* 33). Comentando la parábola evangélica de las diez vírgenes (Mt 25,1-13), Catalina explica que en la lámpara de nuestro corazón está siempre el aceite de la humildad que alimenta la llama de la caridad (*Carta* 112). Así, Juan Pablo I pone la humildad en primer lugar y todas las audiencias son caracterizadas por este clima humilde, sencillo y alegre. Así, se llama a sí mismo, «el pobre papa».

En la catequesis sobre la *fe*, el papa hizo una referencia muy significativa a los dos pontífices precedentes de los que quiso retomar sus nombres; Juan XXIII y Pablo VI:

Ya sabéis que en el último discurso del 29 de junio pasado, Pablo VI dijo: «Después de quince años de pontificado puedo dar gracias al Señor porque he defendido la fe y la he conservado» [...]. Procuremos responder a las esperanzas de los papas que han convocado y aplicado el Concilio, el papa Juan y el papa Pablo. Tratemos de mejorar la Iglesia haciéndonos más buenos nosotros. Cada uno de nosotros y toda la Iglesia podría recitar la oración que yo tengo costumbre de decir: «Señor, tóname como soy, con mis defectos, con mis faltas, pero hazme como tú me deseas» (*Audiencia general* [13-9-1978]).

El nuevo papa comparte con toda la Iglesia esta breve oración tan característica de su espiritualidad. Es de nuevo la expresión de la verdadera humildad, en su orientación esencial hacia la santidad. Y es precisamente el dinamismo de la *esperanza* que es contemplado en la siguiente audiencia general, reflejo de la experiencia del papa Luciani, que hace referencia a la esperanza del salmista:

A él y a todos los que esperan, se puede aplicar lo que de Abraham dijo san Pablo: «Creyó esperando contra toda esperanza» (Rom 4,18). Diréis todavía: ¿Cómo puede suceder esto? Sucede, porque nos agarramos a tres verdades: Dios es omnipotente, Dios me ama inmensamente, Dios es fiel a las promesas. Y es él, el Dios de la misericordia, quien enciende en mí la confianza; gracias a él no me siento solo, ni inútil, ni abandonado, sino comprometido en un destino de salvación, que desembocará un día en el paraíso (*Audiencia general* [20-9-1978]).

En pocas palabras, se nos ofrece una espléndida síntesis sobre la esperanza vivida por el papa Luciani. Y en lo más profundo de la fe plena en el amor misericordioso de Dios, omnipotente y fiel, que tiene como horizonte seguro la vida eterna del cielo, a pesar de todos los pecados cometidos en el pasado. Esta viva esperanza es fuente de la verdadera alegría, del optimismo cristiano, de la *caridad amable y sonriente* de la que dio testimonio Teresa de Lisieux y el papa, percibido de inmediato por el pueblo como «el papa de la sonrisa». No se trata de algo superficial, de una sonrisa publicitaria, sino de una gran virtud cristiana:

Han ido también surgiendo de vez en cuando en el transcurso de los siglos afirmaciones y tendencias de cristianos demasiado pesimistas en relación con el hombre. Pero tales afirmaciones han sido desaprobadas por la Iglesia y olvidadas gracias a una pléyade de santos alegres y activos, al humanismo cristiano [...] y a una teología comprensiva. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, incluye entre las virtudes la *iucunditas*, o sea, la capacidad de convertir en una alegre sonrisa —en la medida y modo convenientes— las cosas oídas y vistas [...]. Declarando virtud al bromear y hacer sonreír, santo Tomás se colocaba en la línea de la «alegre nueva» predicada por Cristo, de la *hilaritas* recomendada por san Agustín; derrotaba al pesimismo, vestía de gozo la vida cristiana, nos invitaba a animarnos con las alegrías sanas y puras que encontramos en nuestro camino (*Audiencia general* [20-9-1978]).

Por último, la audiencia general sobre la *caridad*, pronunciada el 27 de septiembre, en la vigilia de su muerte, es como su testamento espiritual, la coronación de toda su vida y su pontificado. No es otra cosa que el comentario del simple acto de amor citado al principio:

«Dios mío, con todo el corazón y por encima de todo os amo a vos, bien infinito y felicidad eterna nuestra; por amor vuestro amo al prójimo como a mí mismo y perdono las ofensas recibidas. Señor, haced que os ame cada vez más». Es una oración muy conocida entretrejida con frases bíblicas. Me la enseñó mi madre. La rezo varias veces al día también ahora; y trataré de explicárosla palabra por palabra como lo haría un catequista de la parroquia.

Aquí, el papa comparte con el pueblo de Dios la realidad más profunda de su corazón durante toda su vida, de la infancia a la muerte: la caridad como único amor de Dios y del prójimo hasta perdonar siempre. Ese fue el último suspiro de Teresa de Lisieux, expresado en su último aliento: «Dios mío, ¡te amo!».

Después, el papa recuerda lo que había aprendido de su profesor de filosofía en el seminario, es decir, los dos movimientos del conocimiento y el amor según santo Tomás: conocer es recibir en sí mismo el objeto conocido, mientras amar es salir de sí

mismo hacia el objeto amado. Así es interpretado nuestro amor a Dios como un «viaje». Podemos considerar las últimas palabras de la audiencia como las últimas palabras del papa:

Las últimas palabras de la oración son: «Señor, que os ame cada vez más». También aquí hay obediencia a un mandamiento de Dios, que ha puesto en nuestro corazón la sed del progreso. De los palafitos, las cavernas y las primeras cabañas, hemos pasado a las casas, los palacios y los rascacielos; de los viajes a pie o a lomos de mulo o de camello, a los coches, los trenes y los aviones. Y se desea progresar todavía más con medios cada vez más rápidos, alcanzando metas cada vez más lejanas. Pero amar a Dios —ya lo hemos visto— es también un viaje: y Dios lo quiere cada vez más intenso y perfecto. Ha dicho a todos los suyos: «Vosotros sois la luz del mundo, la sal de la tierra» (cf. Mt 5,13-14); «sed, pues, perfectos como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48). Esto quiere decir «amar a Dios no poco, sino muchísimo; no detenerse en el punto a que se ha llegado, sino con su ayuda avanzar en el amor.

Estas últimas palabras del beato Juan Pablo I revelan el gran dinamismo de toda su vida como un continuo camino de santidad, de crecimiento en la humildad y en la caridad, un continuo *avanzar en el amor*.

2. **Juan Pablo II**

En su homilía para la beatificación de Juan Pablo II el 1 de mayo de 2011, Benedicto XVI nos ofrecía una luminosa síntesis de la vida y el pontificado de su predecesor en esta dimensión de la santidad:

Queridos hermanos y hermanas, hoy resplandece ante nuestros ojos, bajo la plena luz espiritual de Cristo resucitado, la figura amada y venerada de Juan Pablo II. Hoy, su nombre se añade a la multitud de santos y beatos que él proclamó durante sus casi 27 años de pontificado, recordando con fuerza la vocación universal a la medida alta de la vida cristiana, a la santidad, como afirma la constitución conciliar sobre la Iglesia *Lumen gentium*.

Todos los miembros del pueblo de Dios —obispos, sacerdotes, diáconos, fieles laicos, religiosos, religiosas— estamos en camino hacia la patria celestial, donde nos ha precedido la Virgen María, asociada de modo singular y perfecto al misterio de Cristo y de la Iglesia. Karol Wojtyła, primero como obispo auxiliar y después como arzobispo de Cracovia, participó en el Concilio Vaticano II y sabía que dedicar a María el último capítulo del documento sobre la Iglesia significaba poner a la madre del Redentor como imagen y modelo de santidad para todos los cristianos y para la Iglesia entera. Esta visión teológica es la que el beato Juan Pablo II descubrió de joven y que después conservó y profundizó durante toda su vida. Una visión que se resume en el icono bíblico de Cristo en la cruz, y a sus pies María, su madre. Un icono que se encuentra en el evangelio de Juan (19,25-27) y que quedó sintetizado en el escudo episcopal y posteriormente papal de Karol Wojtyła: una cruz de oro, una «eme» abajo, a la derecha, y el lema: *Totus tuus*, que corresponde a la célebre expresión de san Luis María Grignion de Montfort, en la que Karol Wojtyła encontró un principio fundamental para su vida: *Totus tuus ego sum et omnia mea tua sunt. Accipio Te in mea omnia. Praebe mihi cor tuum, Maria* —«Soy todo tuyo y todo cuanto tengo es tuyo. Tú eres mi todo, oh María; préstame tu corazón»— (*Tratado de la verdadera devoción a la Santísima Virgen*, 266).

Hablando de la *hilera de beatos y santos* proclamados por Juan Pablo II, Benedicto subraya uno de los aspectos más característicos de su pontificado, el altísimo número de beatificaciones y canonizaciones. En efecto, Juan Pablo II proclamó 1 345 nuevos beatos y 482 nuevos santos. No se trata de una exageración, sino de la más profunda fidelidad al Concilio, con la intención de dar ejemplos luminosos de santidad en todos los estados de vida, en todas las partes del mundo y en las distintas culturas, en el periodo más reciente, pero también en los siglos pasados.

Así, fueron santificados muchos mártires del siglo xx, víctimas de las persecuciones del nazismo y del comunismo, como la figura emblemática de san Maximiliano Kolbe, y también tantos mártires del siglo xix en el Extremo Oriente, especialmente en Vietnam y Corea. Hay también numerosos mártires de la Revolución francesa y los mártires ingleses de los siglos anteriores.

Juan Pablo II subrayó la dimensión ecuménica del martirio: hay muchos mártires en las distintas Iglesias cristianas.

Muchos santos y beatos son del periodo más reciente, pero otros están más alejados en el tiempo, como por ejemplo el indio mexicano Juan Diego, el vidente de nuestra Señora de Guadalupe en el siglo XVI. Entre las figuras actuales más conocidas y amadas en el mundo, se pueden recordar especialmente san Pío de Pietrelcina y santa Teresa de Calcuta. Juan Pablo II puso de manifiesto de manera particular la santidad de los laicos, algunos jovencísimos, como los niños videntes de Fátima, Jacinta y Francisco, de 9 y 10 años. También se subrayó la santidad de los niños más pequeños como la venerable Antonietta Meo, muerta a los 6 años, y de jóvenes como la beata Chiara Luce Badano, muerta a los 18 años (primera beata del Movimiento de los Focolares) y el beato Carlo Acutis, muerto a los 15, enamorado de Jesús eucaristía y «ángel del ordenador».

Una gran novedad fue la beatificación el 21 de octubre de 2001 de dos esposos: Luigi y Maria Beltrame Quattrocchi. Sus dos hijos sacerdotes concelebraron con el papa en la misa de beatificación de sus padres. Además, en 2021, el papa Francisco reconoció las virtudes heroicas de Enrichetta, su hija pequeña.

Esta primera beatificación abrió un camino. Así, Luis y Cecilia Martin, padres de santa Teresa de Lisieux, fueron beatificados por Benedicto XVI y canonizados por el papa Francisco. Ahora existen muchas causas de beatificación de esposos. El papa Francisco ya ha reconocido las virtudes heroicas de dos matrimonios: en el siglo XIX, Carlo Tancredi y Giulia, marqueses de Barolo; en el siglo XX, Sergio y Domenica Bernardini. En estas causas hace falta examinar atentamente la vida de cada uno de los esposos, porque uno podría ser santo y el otro no (como, por ejemplo, la madre de san Agustín, santa Mónica, mientras que su marido Patricio no). Pero cuando los dos son santos, se ve una santidad común, una santidad matrimonial que no es una simple suma, sino más bien una multiplicación de la santidad de los dos cónyuges. A la luz de estos santos esposos, es necesario superar una concepción demasiado individualista con una nueva reflexión teológica sobre la santidad común de la pareja, en la gracia del sacramento del matrimonio. En el nuevo Misal

Romano falta todavía una misa específica para los esposos en el Común de los Santos.

Benedicto XVI, en el texto ya citado, después de haber recordado esta *hilera de beatos y santos*, pone de manifiesto el camino de santidad de su predecesor a la luz del capítulo VIII de *Lumen gentium* sobre «María en el Misterio de Cristo y de la Iglesia». Es el camino de toda la vida de Karol Wojtyła, vivido con María, siguiendo este «hilo mariano». El emblema y la representación simbólica del texto del evangelio según Juan con respecto a la presencia de María junto a la cruz del Hijo, mientras el *Totus tuus* resume la espiritualidad cristocéntrica y mariana de san Luis María Grignon de Montfort que iluminó la vida del pontífice polaco desde los 20 años hasta su muerte. En los años dramáticos de la ocupación nazi, cuando el joven Karol tenía que trabajar como obrero para evitar la deportación a Alemania, un laico salesiano, Jan Tyranowski, le regaló la obra maestra de Montfort: el *Tratado de la verdadera devoción a la santísima Virgen María*, que será luego continuamente releída y meditada por él.

El texto latino citado por el papa Benedicto XVI se encuentra en el final eucarístico del *Tratado* (266-273), cuando san Luis María invita al fiel a ver la santa comunión con María. Aquí el *Totus tuus* es dirigido a María para recibir a Jesús con su corazón. Las palabras *accipio te in mea omnia* («te tomo como todo mi bien») son la apropiación personal del texto del evangelio según Juan en la traducción latina de san Jerónimo: *accepit eam discipulus in sua* («el discípulo la tomó como ella»). En el don total de sí mismo a María y a Jesús por medio de ella, el discípulo acoge plenamente el don maravilloso que Jesús hace de su propia madre. Así, a la luz de este texto evangélico, san Luis María propone a todos los miembros del pueblo de Dios, en especial a los más pequeños y pobres, un camino de santidad que consiste en vivir plenamente la gracia del bautismo en el continuo don de sí mismo a Jesús por María, en una gran dinámica que va del bautismo a la eucaristía. Las mismas palabras en latín, la expresión más breve de la consagración montfortana, eran continuamente copiadas por Karol Wojtyła en las primeras páginas de sus manuscritos, desde los tiempos de su seminario clandestino hasta todo su pontificado.

San Luis María, llamado por Juan Pablo II «un teólogo de clase» (*Don y misterio. En el quincuagésimo aniversario de mi sacerdocio*) tenía una concepción muy clara de la vocación universal a la santidad. En el *Secreto de María* que resume todo su *Tratado*, afirma:

Alma, tú que eres imagen viviente de Dios y has sido rescatada con la sangre preciosa de Jesucristo, Dios quiere que te hagas santa como él en esta vida y que participes en su gloria por la eternidad. Tu verdadera vocación consiste en adquirir la santidad de Dios. A ello debes orientar todos tus pensamientos, palabras y acciones, tus sufrimientos y las aspiraciones todas de tu vida. De lo contrario, haces resistencia a Dios, por no realizar aquello para lo cual te ha creado y te conserva la vida (n. 3).

La vocación universal a la santidad encuentra aquí su fundamento en los misterios de la creación y de la redención. Cada ser humano es un alma creada a imagen de Dios y redimida por la sangre de Cristo. Es por tanto la vocación a la santidad de todos los hombres y mujeres, y no solo de los cristianos. En la fe y los sacramentos de la Iglesia, el cristiano encuentra todos los medios para responder a esta vocación, pero el Señor y Salvador no abandona a los demás hombres, ofreciendo a cada uno la posibilidad de acoger su salvación (cf. LG 16).

En su *Carta a los religiosos y a las religiosas de la familia montfortana* del 8 de diciembre de 2003, san Juan Pablo II ofreció una hermosa síntesis de la espiritualidad de san Luis María a la luz del Concilio, citando el texto de la *Lumen gentium* y diversos pasajes del *Tratado de la verdadera devoción* o del *Secreto de María*. En la primera parte de esta *Carta* (n. 2-3), María es contemplada en el misterio de Cristo y de la Iglesia, plenamente ligada a Cristo y a la Iglesia, con una fuerte insistencia en el carácter cristocéntrico de la verdadera devoción a María y en su dimensión eclesial. En la segunda parte se pone de relieve el camino de santidad vivido con María en la Iglesia, compartiendo su caridad, su fe y su esperanza, con las expresiones del Concilio: «La santidad, perfección de la caridad» (n. 4), la «peregrinación de la fe» (n. 5) y «signo de esperanza cierta» (n. 6).

3. Las catequesis de Benedicto XVI sobre los santos

También bajo el pontificado de Benedicto XVI tuvieron lugar muchas beatificaciones y canonizaciones. El papa teólogo contribuyó de manera importante con sus numerosas catequesis sobre los santos en las audiencias generales de los miércoles, revisitando la historia de la Iglesia como historia de santidad: tras los apóstoles fueron considerados los Padres de la Iglesia, los santos de la Edad Media y de la época moderna, con una atención particular a las mujeres y a los doctores de la Iglesia.

Después de la última catequesis sobre santa Teresa de Lisieux, doctora de la Iglesia y patrona de las misiones, Benedicto XVI ofreció en la audiencia general del 13 de abril de 2011 una bellísima conclusión, insistiendo en el papel cristocéntrico de los santos para guiarnos hacia Jesús, siempre vivo y presente en su Iglesia:

En las audiencias generales de estos últimos dos años nos han acompañado las figuras de muchos santos y santas: hemos aprendido a conocerlos más de cerca y a comprender que toda la historia de la Iglesia está marcada por estos hombres y mujeres que con su fe, con su caridad, con su vida han sido faros para muchas generaciones, y lo son también para nosotros. Los santos manifiestan de diversos modos la presencia poderosa y transformadora del Resucitado; han dejado que Cristo aferrara tan plenamente su vida que podían afirmar como san Pablo: «Ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí» (Gal 2,20). Seguir su ejemplo, recurrir a su intercesión, entrar en comunión con ellos, «nos une a Cristo, del que mana, como de fuente y cabeza, toda la gracia y la vida del pueblo de Dios» (LG 50). Al final de este ciclo de catequesis, quiero ofrecer alguna idea de lo que es la santidad.

Recordando siempre las enseñanzas del Concilio sobre la vocación universal a la santidad, el papa insiste en el aspecto principal de la santidad que es la vida en Cristo Jesús, la progresiva transformación en él.

A continuación, Benedicto XVI explica que la santidad no es principalmente el resultado de nuestro esfuerzo, sino el desarrollo de la gracia del bautismo que nos introduce en el miste-

rio pascual de Cristo. Siguiendo las enseñanzas del Concilio, el papa caracteriza la santidad como «la caridad plenamente vivida», intentando acercar lo transmitido por el Concilio a nuestra vida cotidiana.

Los santos conocidos y celebrados durante el año litúrgico representan todos los estados de vida, todas las diversas vocaciones plenamente vividas. Pero están también todos los otros santos no canonizados, «los santos de la puerta de al lado» de los que hablará el papa Francisco:

La Iglesia, durante el año litúrgico, nos invita a recordar a multitud de santos, es decir, a quienes han vivido plenamente la caridad, han sabido amar y seguir a Cristo en su vida cotidiana. Los santos nos dicen que todos podemos recorrer este camino. En todas las épocas de la historia de la Iglesia, en todas las latitudes de la geografía del mundo, hay santos de todas las edades y de todos los estados de vida; son rostros concretos de todo pueblo, lengua y nación. Y son muy distintos entre sí. En realidad, debo decir que también según mi fe personal muchos santos, no todos, son verdaderas estrellas en el firmamento de la historia. Y quiero añadir que para mí no solo algunos grandes santos, a los que amo y conozco bien, son «señales de tráfico», sino también los santos sencillos, es decir, las personas buenas que veo en mi vida, que nunca serán canonizadas. Son personas normales, por decirlo de alguna manera, sin un heroísmo visible, pero en su bondad de todos los días veo la verdad de la fe. Esta bondad, que han madurado en la fe de la Iglesia, es para mí la apología más segura del cristianismo y el signo que indica dónde está la verdad. En la comunión de los santos, canonizados y no canonizados, que la Iglesia vive gracias a Cristo en todos sus miembros, nosotros gozamos de su presencia y de su compañía, y cultivamos la firme esperanza de poder imitar su camino y compartir un día la misma vida bienaventurada, la vida eterna.

4. **La exhortación apostólica *Gaudete et exsultate* del papa Francisco**

El 19 de marzo de 2018, en la solemnidad de san José, el papa Francisco publicó su exhortación apostólica *Gaudete et exsultate*

«sobre la llamada a la santidad en el mundo contemporáneo». Es seguramente uno de los textos más importantes de nuestro papa, dentro de las grandes perspectivas de la *Evangelii gaudium*. Es un texto largo y rico, dividido en cinco capítulos: «La llamada a la santidad» (I), «Dos sutiles enemigos de la santidad» (II), «A la luz del Maestro» (III), «Algunas notas de la santidad en el mundo actual» (IV), «Combate, vigilancia y discernimiento» (V).

Siempre en la continuidad de la tradición viva de la Iglesia, el papa Francisco ofrece un nuevo desarrollo de nuestro tema con un fuerte énfasis en la dimensión comunitaria y no solo personal de la santidad. Es la santidad del pueblo de Dios, del «santo pueblo fiel de Dios», que no se limita a los santos conocidos, sino que incluye a todos «los santos de la puerta de al lado»:

No pensemos solo en los ya beatificados o canonizados. El Espíritu Santo derrama santidad por todas partes, en el santo pueblo fiel de Dios, porque «fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente». El Señor, en la historia de la salvación, ha salvado a un pueblo. No existe identidad plena sin pertenencia a un pueblo. Por eso nadie se salva solo, como individuo aislado, sino que Dios nos atrae tomando en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que se establecen en la comunidad humana: Dios quiso entrar en una dinámica popular, en la dinámica de un pueblo. Me gusta ver la santidad en el pueblo de Dios paciente: a los padres que crían con tanto amor a sus hijos, en esos hombres y mujeres que trabajan para llevar el pan a su casa, en los enfermos, en las religiosas ancianas que siguen sonriendo. En esta constancia para seguir adelante día a día, veo la santidad de la Iglesia militante. Esa es muchas veces la santidad «de la puerta de al lado», de aquellos que viven cerca de nosotros y son un reflejo de la presencia de Dios, o, para usar otra expresión, «la clase media de la santidad» (GE 6-7).

Una de las «características de la santidad del mundo actual» es precisamente este aspecto comunitario, recordado a menudo por el papa, ante la fuerte tentación del individualismo contemporáneo. Nos ofrece el ejemplo de las comunidades de mártires, pero también sencillamente de los santos esposos: «hay

muchos matrimonios santos, donde cada uno fue un instrumento de Cristo para la santificación del cónyuge» (GE 141). El ejemplo más perfecto de esta santidad comunitaria es la sagrada familia de Nazaret: «La comunidad santa que formaron Jesús, María y José, donde se reflejó de manera paradigmática la belleza de la comunión trinitaria» (GE 143).

En la *Lumen gentium*, la vocación de todos a la santidad está iluminada por la presencia y el ejemplo de María. En el espíritu del Concilio, el papa Francisco concluye su texto con María, en la misma tonalidad de sencillez, familiar y popular: «Quiero que María corone estas reflexiones, porque ella vivió como nadie las bienaventuranzas de Jesús. Ella es la que se estremecía de gozo en la presencia de Dios, la que conservaba todo en su corazón y se dejó atravesar por la espada. Es la santa entre los santos, la más bendita, la que nos enseña el camino de la santidad y nos acompaña. Ella no acepta que nos quedemos caídos y a veces nos lleva en sus brazos sin juzgarnos. Conversar con ella nos consuela, nos libera y nos santifica. La Madre no necesita de muchas palabras, no le hace falta que nos esforcemos demasiado para explicarle lo que nos pasa. Basta musitar una y otra vez: “Dios te salve, María...”» (GE 176).

III. TERESA DE LISIEUX, MAESTRA DE SANTIDAD PARA TODOS

Santa Teresa de Lisieux fue proclamada por Pío XI patrona de las misiones en 1927 y por Juan Pablo II doctora de la Iglesia en 1997. «Santa Teresita» es una de las mayores maestras de santidad para todo el pueblo de Dios, iluminando para todos el camino de la santidad como un «pequeño camino de confianza y amor», accesible y practicable para los más pequeños, pobres y pecadores. Su luminoso testimonio llega también a muchas personas más allá de las fronteras de la Iglesia y del cristianismo, hasta tal punto que ahora es honrada por la UNESCO como una figura ejemplar para toda la humanidad.

Contando su experiencia en su escrito principal de *Historia de un alma*, Teresa hace resplandecer en el amor toda la verdad de

nuestra fe católica y también la belleza de la vida cristiana plenamente vivida en la santidad. Su libro, traducido a todos los idiomas, reúne los tres manuscritos autobiográficos (A, B y C) y dos oraciones esenciales de la santa: *La oración del día de la profesión* y el *Acto de ofrenda al Amor Misericordioso*. Sus otros escritos son las *Cartas* (LT), las *Poesías* (P), las *Recreaciones piadosas* (PR) y las *Oraciones* (Pr). *Historia de un alma* es un auténtico manual de santidad que ha de ser releído a la luz del Concilio, como hizo Juan Pablo II con el *Tratado* de san Luis María Grignon de Montfort. De manera semejante a las catequesis de Juan Pablo I, en la *Historia de un alma* vemos los «ingredientes» principales de la santidad: la humildad, la fe, la esperanza y la caridad.

Este libro es el relato de la breve vida de una joven carmelita francesa que muere a la edad de 24 años el 30 de septiembre de 1897. En su extrema sencillez y aparente banalidad, sin nada de extraordinario, el texto de Teresa es fascinante porque es el relato de *su vida en Cristo Jesús*, iluminada y transfigurada por el amor de Jesús. La *Historia de un alma* es una historia de amor, del amor más grande y hermoso del que todo corazón humano tiene sed: el amor divino y humano de Jesús. Las dos palabras más frecuentes en los escritos de Teresa son el nombre de Jesús (dos veces más frecuente que el de Dios) y la palabra «amor» (junto con las conjugaciones del verbo «amar»). La santa comparte con sus lectores la certeza de que este amor infinito y misericordioso es ofrecido a todos y a cada uno como si fuera único en el mundo.

La caridad «cree todo y espera todo» (1 Cor 13,7). A la luz de esta afirmación de san Pablo, podemos considerar el camino de santidad recorrido por Teresa y propuesto por ella a todos como camino de amor, de fe y de esperanza.

1. La caridad como amor infinito en la extrema pequeñez

En la *Historia de un alma*, el texto más grande sobre el amor es el segundo *Manuscrito autobiográfico* (Ms B). Es una larga oración a Jesús donde Teresa revela la inmensidad de su deseo de amarlo no solo en su vocación de carmelita, sino también en

todas las vocaciones, en todos los lugares y todos los tiempos, como sacerdote, misionera y mártir, lo que parece absolutamente irrealizable (Ms B, 2v-3r).

Sin embargo, Teresa no tira la toalla y busca una respuesta en el texto de la Sagrada Escritura leído en la oración. Es un texto de san Pablo, pero también hace referencia al relato del encuentro de Jesús resucitado con María Magdalena en el evangelio según Juan (Jn 20,11-18):

Mis deseos me hacían sufrir durante la oración un verdadero martirio, abrí las cartas de san Pablo con el fin de buscar una respuesta. Y mis ojos se encontraron con los capítulos XII y XIII de la Primera Carta a los Corintios... Leí en el primero que no todos pueden ser apóstoles, o profetas, o doctores, etc...; que la Iglesia está compuesta de diferentes miembros, y que el ojo no puede ser al mismo tiempo mano. [...] La respuesta estaba clara, pero no colmaba mis deseos ni me daba la paz... Al igual que Magdalena, inclinándose sin cesar sobre la tumba vacía, acabó por encontrar lo que buscaba, así también yo, abajándome hasta las profundidades de mi nada, subí tan alto que logré alcanzar mi intento... Seguí leyendo, sin desanimarme, y esta frase me reconfortó: «Ambicionad los carismas mejores. Y aún os voy a mostrar un camino inigualable». Y el apóstol va explicando cómo los mejores carismas nada son sin el amor... Y que la caridad es ese camino inigualable que conduce a Dios con total seguridad. Podía, por fin, descansar... Al mirar el cuerpo místico de la Iglesia, yo no me había reconocido en ninguno de los miembros descritos por san Pablo; o, mejor dicho, quería reconocirme en todos ellos... La caridad me dio la clave de mi *vocación*. Comprendí que si la Iglesia tenía un cuerpo, compuesto de diferentes miembros, no podía faltarle el más necesario, el más noble de todos ellos. Comprendí que la Iglesia tenía un corazón, y que ese corazón estaba ardiendo de amor. Comprendí que solo el amor podía hacer actuar a los miembros de la Iglesia; que si el amor llegaba a apagarse, los apóstoles ya no anunciarían el evangelio y los mártires se negarían a derramar su sangre... Comprendí que el *Amor* encerraba en sí todas las vocaciones, que el amor lo era todo, que el amor abarcaba todos los tiempos y lugares... En una palabra, ¡que el amor es eterno...! Entonces, al borde de mi alegría delirante, exclamé: ¡Jesús, amor mío..., al fin he encontrado mi vocación! ¡Mi vocación es el amor...! Sí, he encontrado mi

puesto en la Iglesia, y ese puesto, Dios mío, eres tú quien me lo ha dado... en el corazón de la Iglesia, mi Madre, yo seré el amor... ¡Así lo seré todo! (Ms B, 3rv).

El capítulo 12 de la Primera Carta a los Corintios presenta las diversas vocaciones en la Iglesia, con el símbolo de los diversos miembros del cuerpo. Esto corresponde exactamente a los capítulos III, IV y VI de la *Lumen gentium*. En la búsqueda de Teresa, la acogida de esta verdad es comparada al descubrimiento del sepulcro vacío en la experiencia de la Magdalena la mañana de Pascua. Siguiendo con la búsqueda, la Magdalena encuentra al Resucitado y, para Teresa, el gran descubrimiento del corazón de la Iglesia. La intuición genial de la santa es prolongar el simbolismo del cuerpo y los miembros al himno a la caridad de Pablo en el capítulo 13 de 1 Cor. Esto reenvía a nuestro capítulo V de la *Lumen gentium* sobre la vocación universal de la santidad, es decir, a la perfección de la caridad, a la plenitud del amor. Cada cristiano, cada hombre también, puede hacer suya la exclamación de Teresa: «Mi vocación es el amor». Es la gran vocación que anima y da sentido a todas las vocaciones particulares.

La caridad es el amor divino como totalidad e infinito ya dado en esta vida en el corazón de la Iglesia peregrinante, donde es verdaderamente santa. Teresa sabe que su gran descubrimiento es para todas las almas más pequeñas, para llevarlas a la «cima de la montaña del Amor» (MS B, 1v), según el simbolismo de san Juan de la Cruz. A continuación, la santa explica que esta inmensidad de amor es vivida por ella en las cosas más pequeñas de la vida cotidiana, comparándose a un niño pequeño que lanza flores cantando. En las manos de Jesús, las cosas más pequeñas adquieren «un valor infinito» en la comunión de toda la Iglesia, en la tierra, en el cielo y en el purgatorio (Ms B, 4v). El amor de Dios plenamente revelado es dado en Jesús y el amor misericordioso que se abaja al extremo en los misterios de la encarnación, la pasión y la eucaristía, haciéndose pequeño para la salvación de todos. Teresa aporta su más bella expresión en su última *Carta* (LT 266) que es como su testamento espiritual. Es una imagen pintada por ella para un futuro sacerdote misionero, el seminarista Maurice Bellière, su primer hermano espiritual que representa

a Jesús niño en la hostia consagrada entre las manos del sacerdote, con estas sencillas palabras: «No puedo temer a un Dios que por mí se ha hecho tan pequeño. Lo amo porque es solo amor y misericordia». Para Teresa, como para Francisco de Asís, la eucaristía es el sacramento de la *pequeñez y pobreza de Dios*, la expresión extrema de su amor por nosotros. Hace realmente presente la encarnación y la Pascua para suscitar nuestra respuesta de confianza y de amor. Más cercana a Jesús en todos sus misterios, la Virgen María es la más grande en el reino de los cielos porque ha sido la más pequeña (cf. Mt 18,4). Así la contempla Teresa a través del evangelio en su última poesía titulada *Porque te amo, oh, María* (54).

El amor de Jesús anima y llena toda la vida de Teresa. Para ella, vivir es «vivir de Amor», como canta en una de sus más hermosas poesías (17). El acto de amor: «Jesús, te amo» es como su continua respiración, como el latido de su corazón. No es un simple sentimiento humano, es realmente el amor divino que el Espíritu Santo vierte en nuestros corazones para hacernos entrar en toda la comunión de la Trinidad, según las palabras de Teresa: «Ah, tú lo sabes, divino Jesús, te amo / El Espíritu de Amor me incendia de su juego / Amándote atraigo al Padre» (17/2). En medio de los mayores padecimientos de cuerpo y alma, la santa escribe una de sus últimas poesías titulada *Mi alegría* (45). Da su secreto en el último verso al afirmar: «¡Jesús, mi alegría es amarte!».

En una carta del mismo periodo, Teresa revela el sentido de toda su vida y de su misión en el cielo como en la tierra con estas sencillas palabras: «Amar a Jesús es hacerlo amar» (LT 220). Las últimas páginas de la *Historia de un alma*, al final del tercer *Manuscrito autobiográfico* (Ms C, 33v-37r), expresan el mismo dinamismo misionero del amor, cuando la santa comenta las palabras dirigidas por la esposa al esposo en el Cantar de los Cantares: «Llévame contigo, ¡corramos!» (Cant 1,4). Teresa pide a Jesús que la lleve al fuego de su amor hasta hacerla incandescente, para atraer a sí todas las almas que se acerquen a él. Según el papa Francisco, es el verdadero modo de evangelizar «por atracción» (*Evangelii gaudium*, 14).

En Teresa resplandece la infinita belleza del amor de Jesús. Su testimonio tan fuerte y atrayente es la fascinante belleza de

una mujer plenamente realizada en el amor, en todas las dimensiones más profundas de su feminidad, como esposa y madre, hija y hermana.

Plenamente mujer, Teresa es esposa de Jesús y madre de las almas, hija del Padre y de María, hermana de todos, los más cercanos y los más lejanos: las hermanas y los misioneros, hasta los ateos del mundo moderno, convirtiéndose de verdad en «hermana universal». La infancia espiritual es la expresión más típica del amor filial en el corazón de Teresa, como hija/niña (*enfant*) llena de confianza.

2. Verdad y oscuridad de la fe

Jesús es camino, verdad y vida (cf. Jn 14,6). En el amor, Teresa hace resplandecer toda la verdad de nuestra fe cristiana con un lenguaje sencillo, claro y preciso, capaz de llegar al corazón y de iluminar la mente. Así, todos los contenidos de nuestro credo están expresados en la *Historia de un alma* y perfectamente sintetizados en la unidad del misterio de Jesús, contemplado como Dios y hombre verdadero en el centro de la Trinidad, entre el Padre y el Espíritu Santo, en la obra de la creación y de la salvación, nacido de la Virgen María por obra del Espíritu Santo, siempre presente y activo en su santa Iglesia por medio del bautismo y los demás sacramentos.

La divinidad única que Jesús posee eternamente con el Padre y el Espíritu Santo es contemplada por Teresa a través del atributo de la misericordia, inseparable de la justicia: «A mí me ha dado su misericordia infinita, ¡y a través de ella contemplo y adoro las demás perfecciones divinas...! Entonces todas se me presentan radiantes de *amor*; incluso la justicia (y quizá aún más que todas las demás) me parece revestida de amor» (Ms A, 83v).

Teresa encuentra de manera espontánea la doctrina de san Pablo en la Carta a los Romanos a propósito de la justicia de Dios que no juzga al hombre pecador, sino que lo justifica gratuitamente por medio de la sangre de Jesús (cf. Rom 3,21-26). Es la justicia totalmente misericordiosa porque en Dios justicia y misericordia son realmente lo mismo, es decir, su naturaleza o

esencia (como todos los demás atributos divinos). Teresa es por excelencia la doctora de la misericordia divina, seguida de otros santos y santas como, por ejemplo, santa Faustina Kowalska.

Jesús amado y contemplado por Teresa es siempre la Persona divina del Verbo encarnado, el Dios-Hombre que no pierde su divinidad cuando toma nuestra humanidad. De este modo, el pequeño y frágil Niño en los brazos de María es al mismo tiempo el Creador del universo que ya ve y quiere su pasión redentora por amor por nosotros, por cada uno de nosotros que conoce y ama personalmente.

En la Pascua de 1896, Teresa entra en su pasión, la pasión del cuerpo con la enfermedad y, sobre todo, la pasión del alma con la dolorosa prueba de la fe relatada por ella en el inicio del tercer *Manuscrito autobiográfico* (Ms C, 4r-7v). En unión con María en la pasión de Jesús, nuestra santa vive una profunda *kénosis de la fe*. Esta fuerte expresión utilizada por san Juan Pablo II a propósito de María junto a la cruz (cf. *Redemptoris Mater*, 18) no significa la pérdida de la fe, sino al contrario, la fe más probada y heroica. Teresa no tiene dudas, pero sí las fortísimas tentaciones contra la fe en la existencia del cielo. Según sus palabras, el mismo Jesús «ha permitido que su alma fuera invadida por las tinieblas más espesas», y son las tinieblas del ateísmo moderno. En efecto, la santa vive a finales del siglo XIX que fue el siglo de oro del ateísmo filosófico y militante (Karl Marx, Friedrich Nietzsche, y todas las formas de materialismo). Teresa renueva continuamente su acto de fe, escribiendo el credo con su sangre, rezando con plena confianza por la salvación de todos los ateos del mundo moderno, creyendo y esperando el cielo para ellos. Los llama «hermanos» y acepta estar sentada en su mesa, como Jesús hacía con los pecadores (cf. Mt 9,10-13). Junto a María santísima, Teresa es ejemplo de fe para todo el pueblo de Dios.

3. La esperanza ilimitada de la salvación y la santidad

Por último, la mayor contribución de Teresa es la relativa a la esperanza, con nuevos horizontes y nuevas perspectivas, como

esperanza ilimitada de la salvación y la santidad. Es también su mensaje más actual en un momento de grandes sufrimientos para la Iglesia y para toda la humanidad. En sus escritos, la esperanza es frecuentemente expresada con la palabra *confiance* (confianza), siempre inseparable de la fe y del amor. Es «la confianza la única que lleva al amor» (LT 197) y que se apoya en la fe en la misericordia divina revelada y dada en Cristo Jesús.

Teresa experimenta y enseña una nueva esperanza, ilimitada, en la misericordia infinita de Jesús para la salvación eterna de todos, especialmente para los más alejados, los más pecadores, los más desesperados. En la *Historia de un alma* nos cuenta la fundamental experiencia vivida por ella a los 14 años (antes de entrar en el Carmelo) en una página maravillosa que se encuentra en el centro del primer *Manuscrito autobiográfico*. Es la narración de su gracia de Navidad de 1886 y de la salvación del criminal Pranzini (Ms A, 44r-46v) que manifiesta una profundísima comunión a los misterios de la encarnación y la redención. Durante una misa dominical, la joven fija su mirada en una sencilla imagen de Jesús crucificado, tomando la decisión de «quedarse a los pies de la cruz» para recoger su sangre y comunicarla a las almas más necesitadas, es decir, a los grandes pecadores que corren el peligro de la muerte eterna del infierno.

Teresa oye entonces hablar de un gran criminal condenado a muerte e impenitente. De Jesús ella lo recibe como su «primer hijo», según su propia expresión. Es como el resonar de la palabra de Jesús a María: «Mujer, ahí tienes a tu hijo» (Jn 19,26). Este «primer hijo» es el hombre aparentemente más desesperado. Y por él Teresa espera contra toda esperanza, consciente del extremo peligro de la muerte eterna. Escribe: «quise evitar a toda costa que cayese en el infierno». Hace celebrar la misa por él y reza por él con la certeza de que será salvado, también «aunque no se confesase ni diese muestra alguna de arrepentimiento» y da el motivo: «tanta confianza tenía en la misericordia infinita de Jesús». Está segura de que aun sin ninguna señal visible, abrirá su corazón en el último momento al amor misericordioso del Salvador. Es la afirmación más fuerte de la certeza de la esperanza como esperanza para otro. Solo habrá una pequeña señal: Pranzini besará el crucifijo antes de ser guillotinado.

Esta extrema esperanza se amplía luego a todas las almas, como se ve en la breve oración de Teresa en el día de su profesión a los 17 años, el 8 de septiembre de 1890. En las últimas palabras de esta oración esencial publicada al final de la *Historia de un alma*, se atreve a pedir a Jesús «que ninguna alma sea condenada hoy», añadiendo estas palabras: «Jesús, perdóname si digo cosas que no hace falta decir: solo quiero alegrarte y consolarte». En efecto, esta petición de salvación eterna para todas las personas que mueren en ese día se oponía a la opinión según la cual muchos van al infierno cada día. Es una oración que Teresa renovará cada día.

Doctora de la esperanza cristiana, nuestra santa abre al pueblo de Dios un horizonte ilimitado hasta esperar para todos la salvación eterna, expresando también en el modo más perfecto la doctrina católica sobre el infierno, es decir, la posibilidad para la libertad humana de rechazar para siempre la misericordia del Salvador. Es la misma doctrina propuesta por Benedicto XVI al final de su encíclica *Spe salvi* sobre el juicio de Dios como motivo de esperanza y no de miedo (41-48). Teresa acoge en toda su fuerza la afirmación de Pablo: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» y Cristo «se entregó en rescate por todos» (cf. 1 Tim 2,4-6).

Según Teresa, es María la que enseña a la Iglesia esa segura esperanza materna por la salvación del hijo más desesperado con estas palabras: «Tened confianza en la misericordia infinita del buen Dios; es tan grande que puede anular los mayores crímenes cuando encuentra un corazón de madre que pone en ella toda su confianza» (PR 6, 10r). Es el corazón de María y el corazón de la Iglesia, el corazón de Teresa y especialmente de la mujer en la Iglesia, en esta dimensión de la maternidad espiritual. La esperanza de la salvación es también *esperanza de la santidad* para sí mismo y para todos, en todos los estados de la vida, como gran amor en las pequeñas cosas de la vida cotidiana. Teresa muestra a toda la Iglesia «el pequeño camino de confianza y de amor» como camino de santidad, anticipando la enseñanza del Concilio sobre la vocación universal a la santidad.

Teresa comparte con todos nosotros su «confianza audaz de convertirse en una gran santa» (Ms A, 32r). En esta vida, nunca

es demasiado tarde para hacerse santo. Un gran pecador puede ser todavía un gran santo, también en el último momento, como el buen ladrón del relato evangélico (cf. Lc 23,39-43). Aquí necesitamos citar las últimas líneas de la *Historia de un alma*: «Repito llena de confianza la humilde oración del publicano. Pero, sobre todo, imito la conducta de la Magdalena. Su asombrosa, o, mejor dicho, su amorosa audacia, que cautiva el corazón de Jesús, seduce al mío. Sí, estoy segura de que, aunque tuviera sobre la conciencia todos los pecados que pueden cometerse, iría, con el corazón roto de arrepentimiento, a echarme en brazos de Jesús, pues sé cómo ama al hijo pródigo que vuelve a él. Es cierto que Dios, en su misericordia preveniente, ha preservado mi alma del pecado mortal. Pero no es esa la razón de que yo me eleve a él por la confianza y el amor» (Ms C, 36v37r).

4. El ofrecimiento al amor misericordioso

La *Historia de un alma* concluye con el acto de *Ofrecimiento al amor misericordioso*, pronunciado por Teresa el 9 de junio de 1895, en la fiesta de la santísima Trinidad, compartido inmediatamente con las hermanas y luego con todos los bautizados. El *Ofrecimiento al amor misericordioso* de Teresa es semejante a la *Consagración a Jesús por María* enseñada por san Luis María Grignon de Montfort en su *Tratado de la verdadera devoción a la santísima Virgen*, con la misma referencia a los sacramentos del bautismo y la eucaristía. Es el mismo *Totus tuus* de san Juan Pablo II.

En respuesta al amor del Padre que nos ha dado su Hijo y el Espíritu de su Hijo, la santa se ofrece a sí misma al Padre por medio del Hijo en el Espíritu Santo, a través del rostro y del corazón humano del Hijo en el fuego del Espíritu Santo, como *víctima de holocausto*. Teresa «abandona» (es decir, confía totalmente) su ofrecimiento a María, expresando sus dos mayores deseos: «Salvar las almas que están en la tierra» es decir, todas las almas, y hacerse personalmente santa. Se encuentra también una referencia explícita a la comunión eucarística, central en la vida

de Teresa, con la petición de custodiar continuamente en ella la presencia de Jesús, «como en el tabernáculo».

El símbolo bíblico de la víctima de holocausto expresa el don total de sí mismo en la perspectiva del sacerdocio bautismal. Mirando a María, Teresa ha aprendido esta definición del verdadero amor: «Amar y dar todo y darse a sí mismo» (P 54, *Por qué te amo, ¡oh María!*, estrofa 22). Con María y como María, es necesario darse totalmente al fuego del Espíritu Santo para abrir el propio corazón a la abundancia del agua viva del mismo Espíritu: «Para vivir un acto de perfecto amor, me ofrezco como víctima de holocausto a tu amor misericordioso, suplicándote que me consuma sin cesar, dejando que desborden en mi alma las olas de infinita ternura que están contenidas en ti, para que sea mártir de tu amor, ¡oh, Dios mío!».

CUADERNO 23
LA IGLESIA
PEREGRINA HACIA LA PLENITUD
(LG 48-51)

ACHIM SCHÜTZ

INTRODUCCIÓN

1. La eternidad y el fin de los tiempos

Ya los elementos contenidos en el título de ese capítulo merecen una atención no desmayada y seriamente concentrada en lo esencial. Si se lee con esa actitud lo que se dice de la «índole escatológica» de la Iglesia hay que abordar antes que cualquier otra cosa las relaciones entre tiempo y eternidad y destacar con claridad su relevancia y su diferencia. Digámoslo sin rodeos: la eternidad no es una modalidad o forma del tiempo extendida hasta el infinito. Es la dimensión en la que todo lo temporal, todo lo que está en el tiempo, ha encontrado como tal un final y lo ha encontrado irreversiblemente. El tiempo termina cuando comienza la eternidad. La eternidad es el final del tiempo; pone fin al tiempo. Para entender este enunciado mejor y con más profundidad puede que sea de ayuda una referencia al impresionismo francés. Se atribuye al pintor Pierre Bonnard la formulación de una observación que se puede expresar aproximadamente con las siguientes palabras: cuando el dolor esté abolido ya no existirá el tiempo. La temporalidad incluye ineludiblemente sufrimiento y dolor. El tiempo vivido al modo del hombre, al igual que la historicidad en y por sí misma considerada, no son pensables sin esas dos magnitudes negativas del mundo de la experiencia.

Con ese telón de fondo es claro por qué en la *Lumen gentium* se atribuye a la Iglesia una índole «escatológica». En su contexto, para quienes creen con la Iglesia y forman parte de su comunidad,

ya ha comenzado el final de los tiempos de un modo que podemos hacer nuestro existencialmente. Cuando se parte del centro de la fe eclesial, el Cristo crucificado y resucitado, se pone de manifiesto que las realidades temporales del sufrimiento y el dolor no tienen en modo alguno la última palabra. En lo acontecido el Domingo de Pascua están ya superadas de una vez por todas.

2. La reserva escatológica

En ese marco habla la teología católica de la tensión entre el *ya* y el *todavía no*. En la Iglesia los creyentes ya saben que el dolor y el sufrimiento no serán eternos; sin embargo, todavía no se ha alcanzado una completa liberación de esos oprimientes aspectos de la existencia. Esas dos magnitudes negativas seguirán siendo determinantes durante un tiempo que tiene que ser vivido en el mundo y dentro de la historia. De una forma teológicamente precisa se habla de la denominada *reserva escatológica*. Aclaremos este término técnico.

No hay, por principio, ninguna realidad histórica que no dé lugar a reservas y reparos de todo tipo. Las ideas sublimes chocan con los hechos del mundo. Los deseos e ilusiones se topan con duras y decepcionantes realidades. La historia es siempre ambivalente y, con frecuencia, equívoca. Desagradables fricciones y, en ocasiones, duras fracturas forman parte del mundo vivido o vivenciado, según sucede también con las ya mencionadas experiencias del sufrimiento y el dolor. Probablemente lo más propio de las rupturas y fricciones sea producir dolor y sufrimiento. Justo aquí entra en juego con su liberadora contundencia la reserva escatológica. Al que cree le está permitido enfrentarse a todas esas realidades negativas con una sana y bien fundada actitud de reserva. Este es uno de los puntos centrales del anuncio que hace la Iglesia. En el más allá, en el denominado *eschaton*, en el contexto de lo insuperablemente válido, en el reino de la eternidad, en aquella realidad que viene tras el final del tiempo, ya no hay equivocidad alguna. Las ambivalencias quedan definitivamente fuera. Las malas interpretaciones —de las demás personas, de los acontecimientos, de los hechos, de la propia persona— estarán entonces superadas

para siempre. Importa subrayar que al término griego *eschaton* le es inherente una oscilación difícil de captar. Por un lado, hace referencia a lo que viene después del final último; así pues, tiene una evidente connotación (todavía) temporal. Por otra parte, designa lo que posee validez última, lo que ya no es relativizable, lo que cuenta definitivamente. A lo largo de las consideraciones que vamos a hacer habrá que analizar todavía con más detalle la dialéctica que ahí se echa de ver.

3. La conservación del pasado

Algunas indicaciones nos permitirán captar de un modo más concreto y más accesible a la comprensión la prometedora perspectiva de lo que aquí y ahora todavía no es experimentable. Una idea capaz de iluminar la perspectiva de la eternidad la debemos a las reflexiones especulativas de Tomás de Aquino. Leemos en él que algún día *communio* significará también *communicatio*, que, así pues, la comunidad con otros estará caracterizada por un intercambio pleno y sin malentendidos. Dentro de la historia una realidad tan lograda nos da la impresión de ser una cándida ensoñación, y eso vale para todas las épocas, incluida desde luego la nuestra, en la que la comunicación medial frecuentemente separa más que une. Cuanto acontece en el mundo está atravesado por una fuerza destructiva. Precisamente lugares y momentos de entrañable e intensa comunidad se convierten en cuna de la incomprensión, la controversia y las malas interpretaciones de lo dicho. Las celebraciones navideñas con los familiares más cercanos o las vacaciones pasadas con amigos dan elocuente testimonio de ello. Todas esas situaciones tan comprometedoras tendrán final en la eternidad: esa es la perspectiva que nos abre la escatología cristiana.

Otro rasgo característico del más allá es que conserva el pasado. Con harta frecuencia se olvida dentro de la historia el pasado y sus enseñanzas. Lo que ya ha sido parece como el mero soplo de viento del que nos habla el Antiguo Testamento, que se disipa en una fracción de segundo. Y muchos han sufrido, sin duda, la experiencia de que una persona no recuerde importantes episo-

dios de la vida de alguien muy cercano. Esto trae consigo decepción y disgusto. Pero al mismo tiempo hay que decir, sin embargo, que el pasado puede llegar a convertirse en una carga. ¿Quién no se ha topado con alguna de esas personas que tratan de presionar todo lo actual para meterlo a la fuerza en el conocido esquema de lo que ya ha sido? Tal conducta genera estrechez y agobio. Pues bien, la expectativa escatológica habla de que en la eternidad está preservado todo lo pasado sin por ello convertirse en una carga. Un enunciado como ese se sustrae a la capacidad de imaginar del hombre, ligada como está a la temporalidad. Da la impresión de ser incluso paradójico, pues no en vano hay que preguntarse, a la vista de tanto pasado, cómo puede quedar aún espacio para el presente y el futuro. Precisamente aquí, sin embargo, las categorías de una existencia vivida en el mundo hacen imposible acceder intelectualmente al perfil de la eternidad, toda vez que en el más allá está completamente superado todo tipo de temporalidad.

Estas aparentes contradicciones confluyen para la tradición cristiana en la expresión «reino de Dios». En verdad, la eternidad de Dios está presente con todo su poder ya en la historia terrena. En la comunidad del hombre con Dios no hay para el Omnipotente malentendidos. Sucede igualmente que él no deja que caiga en el olvido nada de lo que le haya pasado a cada uno. Para Dios el perfil de la eternidad actúa plenamente. Son los creyentes, que forman parte del reino de Dios, quienes, por la gracia, tienen que ir encontrando progresivamente una manera adecuada de relacionarse con el pasado. Al mismo tiempo habrán de procurar que en su comunidad efectiva el intercambio sea realmente tal y resulte idóneo para dar cauce a la verdad de modo suave y, sin embargo, puro.

I. LA ERRÓNEA IDEA DE LA POSIBILIDAD DE ALCANZAR LA PLENITUD

1. La santidad y la integración de lo imperfecto

Con el trasfondo de lo expuesto hasta aquí hay que destacar ahora un aspecto fundamental que, por así decir, se puede ver como una especie de clave de lectura para los cuatro núme-

ros del documento que hemos de comentar. Vamos a someter a consideración la fundamental constatación de que en el mundo o la realidad presentes la plenitud y la perfección no se pueden alcanzar (LG 48). Esto es así no solo en lo que respecta al ser humano en general, sino que tiene connotaciones específicamente eclesiales, también, y no en pequeña medida, con vistas a la cuestión de la santidad.

La Iglesia sabe desde sus más primeros comienzos que la pureza absoluta y la total perfección no se pueden conseguir dentro de la historia. El sacramento de la reconciliación se enmarca de forma muy concreta en esta honesta visión de las cosas. Cada uno de los que creen —también los más grandes santos— es y no dejará nunca de ser un pecador. Pero la circunstancia de que todos caemos una vez y otra, de que nos deslizamos hacia abajo y notamos en nuestro interior una oscura fuerza de la gravedad, no tiene por qué llevarnos a la mera resignación. Existe la posibilidad (sacramental) de recomenzar siempre, una y otra vez; es posible volver a ponerse en marcha con paso alegre y sin sentirse ya apesadumbrado. La desesperación y la fe de la Iglesia son incompatibles. Puede aceptarse quizá cierta melancolía a la vista de la fragilidad humana, pero la actitud del desesperado está fuera de lugar en el contexto cristiano. Cabría incluso, extremando un tanto la formulación, considerar la fe dentro de la Iglesia como una fuerza que hace ir hacia delante y tender hacia arriba sin caer en el ofuscamiento de creer alcanzable una perfección absoluta. El lugar que ocupa la Iglesia entre el tiempo y la eternidad, entre su historicidad concreta y la orientación a una comunidad con Dios insuperablemente duradera, hace dinámica la existencia del hombre y evita al mismo tiempo, con gran realismo, dirigir a cada persona concreta una desmedida exigencia en su caminar peregrinante. En la raíz de ese equilibrado señalamiento de una dirección se halla la sabia percepción de que en último término todos los tipos de desesperación encuentran su demasiado fértil suelo nutritivo en una de las muchas formas que adoptan la exigencia desmedida o los falsos ideales de perfección.

Ya la Grecia antigua conocía la importancia de una sana integración de lo imperfecto, o de lo no abstractamente perfecto.

Los templos paganos eran tan armónicos, agradables a la vista y en el mejor sentido bellos precisamente porque sabían integrar, seguramente de forma premeditada, pequeñas desviaciones de las pretensiones de perfección demasiado rígidas. Las separaciones entre las columnas de la fachada de un templo pagano de ese tipo y también los diámetros de sus pilares sustentantes no eran todos, a propósito, completamente iguales. Lo estereotipado de ciertas representaciones de una buscada perfección le resultaba por entero ajeno a esa sabiduría arquitectónica de la Antigüedad. Antes bien, las desviaciones se hallaban conscientemente integradas de un modo creativo. Qué lejos de esa sabia mirada a la realidad nos dan la impresión de estar algunas prácticas de la devoción cristiana, sobre todo en tiempos oscuros del pasado, pues resulta innegable que fomentan y fomentaban más bien el entumecimiento de cada uno, en lugar de ayudar a erigir constructivamente una sana forma de existencia histórica...

La denominada «oscura Edad Media» probablemente no sea el único escenario de tan enfermizos oscurecimientos. La posmodernidad nos presenta un ideal de belleza que, de un modo tendencialmente hostil a la vida, tensa en exceso rostros y cuerpos en un afán de perfección. Cuando hablo de «tensar» no quiero tan solo aludir irónicamente a una piel demasiado alisada —mediante intervenciones quirúrgicas o inyecciones— y que en último término antes parece una máscara que una membrana externa del ser humano animada por la vida. Con estas pocas alusiones, tendencialmente polémicas, lo reconozco, queda de relieve, sobre todo, qué actual es precisamente hoy la reserva formulada en la *Lumen gentium* frente a exageradas fijaciones en la asequibilidad de la perfección absoluta.

Al hilo de estas reflexiones, que han tomado explícitamente un giro estético, es inevitable, desde luego, preguntar autocríticamente por el lado de la Iglesia cómo se debe presentar entonces una imagen de belleza que no tense demasiado el arco con pretensiones de perfección excesivamente elevadas y, por tanto, insanas. Demasiado hacia abajo —a pesar de todo lo que sabemos de los límites históricos— tampoco debemos inclinarnos. Y eso es así especialmente si atendemos a la imagen externa en la que se manifiesta el hombre. Sobre todo el fomento de las expe-

riencias de lo sagrado dentro de la historia necesita un equilibrio particularmente cuidadoso. Lo exclusivamente funcional de una vestidura litúrgica de mera fibra artificial fabricada de un modo perfectamente uniforme es igual de poco aceptable que una casulla cuya desbordante suntuosidad dé una sensación de ahogo en su afán de máxima perfección de la labor artesanal.

La general reserva frente a conceptos de perfección nocivos va de la mano con la cuestión siempre actual de una diferenciación clara y responsable. Su contundencia se refleja dentro de la Iglesia en muchos ámbitos distintos. El campo de lo cultural o de lo litúrgico, que acabamos de tocar con obligada brevedad, es solamente un ejemplo al que se suman —y, verdaderamente, no son menos importantes— lo espiritual y lo moral.

2. **La ambivalencia de la historia**

La realidad vivida dentro de la historia es siempre muy ambivalente. La Iglesia lo sabe en su larga tradición, que se remonta a los libros del Antiguo Testamento. En ellos encontramos, y no pocas veces, referencias a la presencia de unos seres hostiles a la vida que atormentan al hombre en su existencia. Se trata de los demonios, que también aparecen en los textos del Nuevo Testamento. Se los menciona asimismo, y no poco, en la predicación de Jesús. Forman parte del patrimonio de fe del cristianismo. Que la Iglesia en tiempos de la caza de brujas de siglos pasados cayese respecto de ese ámbito temático en una sobrevaloración extremadamente desproporcionada es, con toda seguridad, uno de los capítulos más trágicos de la historia de la humanidad.

En continuidad con las reflexiones acerca de la imposibilidad de alcanzar la plenitud o la perfección resulta muy ilustrativo un episodio de la vida y obra del escriturista Fridolin Stier. Cuando el gran exégeta estaba buscando una traducción acorde con nuestros tiempos de la palabra griega que se suele verter por *Dämonen* (demonios) su trabajo chocó con un obstáculo que le impedía seguir avanzando. Por un lado, le parecía que esa traducción al alemán estaba gastada demasiado negativamente y,

por otro, que estaba excesivamente preñada de referencias a desoladores extravíos de la historia de la Iglesia. Se veía así en un callejón sin salida. Solo tras una larga brega encontró la genial solución. En lugar de emplear el término *Dämonen*, Stier hablaba en su innovadora terminología de *Aber-Geister* («espíritus del pero», «espíritus de contradicción»). En su propia vida le había llamado la atención con qué demoníaca fuerza la pequeña palabra *aber* («pero») se opone demasiado frecuentemente a cuanto existe de bueno, bello, logrado y querido por Dios. Ese es el núcleo del mal que en lo demoníaco, o en los «espíritus del pero», toma una forma totalmente concreta a la que hay que contraponer el bien y la voluntad de Dios (LG 48). Es tarea de toda una vida enfrentarse para rechazarlas a las fuerzas del «pero» y el «contra». Solo al final de los tiempos saldrá a la luz con claridad si y hasta qué punto cada uno de nosotros ha tenido éxito en ese esfuerzo. Esa inequívocidad es el núcleo del juicio del que el texto conciliar habla con énfasis recurriendo a la tradición (LG 48).

Quien presta oído a los «espíritus del pero», pone todo en duda y trata de subrayar siempre lo negativo. Le falta aceptación, receptividad, capacidad de alegrarse con los demás y acción constructiva. Es en el peor —y, con frecuencia, el más sutil— de los sentidos un pesimista. Ahora bien, una opción fundamental así de destructiva es absolutamente incompatible con la visión cristiana del mundo. Precisamente la Iglesia debería ser un espacio de alegría por la redención obrada por Dios. Una conducta avinagrada y la actitud de quien despótica de todo por sistema se encuentran en diametral oposición a la salvación ya operada en Cristo, aun cuando esta todavía no se haya desplegado por entero. Según hemos mostrado, una expectativa de ese tipo se debería considerar absolutamente ajena a la historia.

En el mundo y en el tiempo existen tendencias hostiles a la redención. Interrumpen el buen intercambio entre las personas e impiden la fecunda marcha de un diálogo. En su lógica interna casi siempre se pueden reducir a la palabrita *pero*. Por ejemplo: alguien que se ha curado está hablando con sus amigos de lo bien que ha salido la operación a la que se ha sometido y de lo contento que está de haber recuperado la salud. En ese momento uno de los oyentes toma la palabra y le dice: «Pero quién sabe si

ya mañana no te estará esperando una enfermedad mucho peor». Semejante —demoníaco— comentario interrumpe inmediatamente el intercambio; la atmósfera de alegría se desvanece súbitamente. Algo parecido puede suceder con los relatos de viajes al final de las vacaciones. Alguien que acaba de volver de ellas está contando de las estupendas semanas que ha pasado en el norte de África, donde le han impresionado especialmente unas excavaciones que ha visitado en un lugar muy remoto de Túnez. Como si estuviese obedeciendo una oscura orden que acabase de recibir, uno de los presentes le interrumpe y dice con énfasis: «Pero si he oído que en Marruecos hay excavaciones mucho mejores». Tales reacciones son como puñaladas al corazón de la belleza de lo dado y lo vivido. En un instante el ambiente alegre y de positivo compartir se trueca por una atmósfera de belicosa malignidad. Esas dinámicas se hallan en fuerte disonancia con el tono de fondo del orden divino de la creación. El Génesis narra cómo el Todopoderoso mismo se detiene un momento a contemplar lo bueno, logrado y bello del mundo y aprecia positivamente lo que ahí se le ofrece a la vista. Quienes creen con una vinculación eclesial deberían recapacitar sobre esos orígenes de su tradición cuando se despierten en ellos «espíritus del pero» para infectar lo que piensan, dicen y hacen con el virus de la hueca contradicción y de lo destructivo.

3. **La batalla de la vida**

La constante lucha contra el *pero* no es la única batalla que tiene que librar el hombre. Toda la existencia histórica parece ser con frecuencia un gran combate contra ideas oscuramente erróneas y lúgubres ataques a la vida. Que esas experiencias no deben ser en modo alguno para el que cree cristianamente ocasión de desesperación lo sabía a mediados del siglo xx otro importante escriturista. Oscar Cullmann había podido contemplar desde el suelo neutral de Suiza los terribles acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial y seguir las crueles medidas adoptadas con directo desprecio del hombre por los nacionalsocialistas alemanes. Con el telón de fondo de esos tremebundos sucesos

formuló consideraciones escatológicas que sintetizó acertadamente en la expresión «día de la victoria».

Cullmann recurre, según acabamos de decir, a las pesarasas experiencias de la Segunda Guerra Mundial y fija la vista sobre todo en su final. Al igual que en todo conflicto bélico, se libra en algún momento la batalla que todo lo decide. De ella depende quién será el ganador de la guerra y a quién, en cambio, habrá que considerar perdedor. Lo trágico de toda guerra consiste en que el combate definitivamente decisivo no significa ya en modo alguno el final de todas las hostilidades y agresiones. Los guerrilleros continúan luchando, desesperados activistas cometen atentados al servicio de su causa, incontables víctimas siguen sufriendo graves heridas o encuentran incluso la muerte. Estas muchas formas de violencia y destrucción no llegan a su fin hasta el denominado «día de la victoria». Ese día se proclama públicamente al vencedor y todos los combates, por pequeños que sean, terminan efectivamente.

Cullmann se vale de estos innegables hechos históricos para dar precisa y acertada expresión al núcleo de la escatología cristiana. Con la cruz y la resurrección de Jesucristo está ya librada la batalla que todo lo decide. La guerra —también y especialmente contra el mal, contra lo demoníaco y contra los muchos «espíritus del pero»— ya está ganada. Sin embargo, sigue habiendo luchas y puñaladas de todo tipo. Solo el momento en el que Cristo vuelva como juez eterno se parecerá al mencionado «día de la victoria»; Él pondrá entonces fin para siempre a toda violencia, a todo lo hostil a la vida y a todo morir (LG 49). La Iglesia atraviesa en su historia terrena el período de tiempo que media entre la batalla ya librada, que decide el ganador y el perdedor, y el eterno enmudecer de todas las fuerzas contrarias y violentas.

4. El mundo

Llegados a este punto, probablemente sea de ayuda analizar, complementariamente a lo ya dicho, la diferencia conceptual entre mundo interno y externo. En su condición de imagen de Dios toca a todo hombre la tarea de ser un creador de mundos. El

desarrollo de los acontecimientos de estas décadas muestra palpablemente para todos el trágico envés de esa verdad. El hombre agota el mundo existente, lo explota hasta dejarlo exhausto, consigue empujarlo a un colapso ecológico. Sin embargo, siguen siendo innegables los grandes logros creativos alcanzados por el hombre a pesar de todo. Hace surgir nuevas tecnologías y crea muchas cosas que en el pasado eran absolutamente inimaginables. Así sucede en el campo de la arquitectura, de los medios de transporte y de los microinstrumentos, para solo mencionar algunos saltos verdaderamente cualitativos de innovaciones creativas en el ámbito externo de lo perceptible fácticamente.

Pero cada persona se halla también en la situación autonociva de crear un mundo interior propio no rara vez demasiado distante de los hechos, es más, que los contradice de un modo luego experimentado con sufrimiento y dolor. Consecuencia de tal forma de actuar en lo intelectual y en lo emocional son —en una gradación que admite muchos matices— formas muy distintas de paranoia y de alejamiento de la realidad. También las ciencias modernas pueden caer en el torbellino de los mundos aparte o paralelos que surgen cuando ellas proceden metodológicamente sin una sabiduría que las consolide y sin sentido común. En virtud de su rico tesoro de tradición incumbe a la Iglesia la tarea de representar un saludable contrapeso y librar, es más, redimir de la propensión a desviarse por esos caminos errados. Con el telón de fondo de LG 48-51 eso forma parte de su perfil orientado al final de los tiempos o de su índole escatológica. La Iglesia, por un lado, tiene que alertar, con un sano *todavía no*, o también un meditado *no ahora*, del peligro que implicaría tensar excesivamente el arco de lo asequible. Por otra parte, tiene que dar ánimo dondequiera que mejoras y progresos hacia una forma de vivir más humana *ya* sean posibles, pero en virtud de reflexiones egoístas o meramente económicas no se acometan en absoluto o solo de forma muy tímida.

Según es sabido, las relaciones entre la Iglesia y la ciencia moderna (ya se trate de ciencias naturales o de otro tipo) cayeron como muy tarde desde los acontecimientos que rodearon el caso de Galileo Galilei en una precaria situación que solo desde finales del siglo xx se está reconduciendo lentamente hacia un fecundo equilibrio en el intercambio. El séptimo capítulo de

la *Lumen gentium* podría dar ocasión a integrar la verdad de fe de la reserva escatológica, con toda su dialéctica, precisamente en ese debate interdisciplinario.

II. LA IGLESIA COMO REALIDAD TERRENA Y CELESTIAL

1. El respeto al otro

Los impulsos que acabamos de presentar de modo meramente esquemático llevan ahora a contemplar más de cerca el campo temático que tiene carácter fundamental y a la vez central en la gran serie de los contenidos que van entrando en danza en el séptimo capítulo de la *Lumen gentium*. En casi todos sus apartados los padres conciliares parecen animados por el decidido empeño de describir el sumamente rico perfil de la comunidad de *todos* los que creen justo en las tensas relaciones entre tiempo y eternidad ya comentadas (LG 50). Tiene un cometido rector de fondo la verdad de que la Iglesia, en y por sí misma considerada, está formada no solo por sus estructuras y miembros visibles en la historia. En su realidad la Iglesia va más allá del espacio y el tiempo, y no es lícito reducirla a lo meramente material o a lo accesible a los sentidos. En la comunidad eclesial empiezan a entrar en juego dinámicas —para decirlo en términos de energía— que se pueden ver en una prudente analogía con algunos hallazgos de la física cuántica. Hay contextos y realidades que se sustraen por completo a una primera mirada superficial, al órgano de percepción sensorial cotidiana del hombre. Mucho que es verdadero y real queda oculto a los sentidos habituales. Especialmente con ese telón de fondo se explica por qué surgió en el pasado la doctrina de los sentidos espirituales, cuyo progresivo desarrollo era y es un constante desafío para el que cree.

Sin que pretendamos estudiar con más detalle esa tradición espiritual, se sigue de ella una forma muy concreta de tratar con las personas que debería ser dominante dentro de la Iglesia. Su característica más sobresaliente es el respeto. A ese propósito es interesante que en alemán se hable de «tributar respeto»

(*Achtung zollen*) a alguien y de que a alguien se le «debe» o «adeuda» respeto (*Achtung schuldet*). Tal referencia al dinero, o al intercambio y las relaciones económicas, se echa de ver también en otras lenguas. En inglés «poner atención» es literalmente «pagar atención» (*to pay attention*), mientras que el italiano habla de «prestar atención» (*prestare attenzione*), y esta serie de referencias lingüísticas se podría prolongar a otros ámbitos culturales y tradiciones. Todas esas expresiones hacen oportunamente consciente de que el «comercio» entre las personas —su trato mutuo— debería estar muy profundamente caracterizado por el respeto mostrado y por mostrar. Si queremos que los encuentros de unos hombres con otros tengan una impronta verdaderamente humana, el respeto ha de participar en ellos siempre y de forma que se note. Y para empezar a respetar a los demás no debemos esperar a que se nos tribute respeto a nosotros, sino que ahí hemos de tomar la iniciativa.

Pues bien, la Iglesia celebra desde su comienzo un *mirabile commercium*, un admirable intercambio entre Dios y hombre que tiene en Cristo su primera razón de ser. Dios se hace hombre. Y quien cree en ello dentro de la Iglesia ha de someterse a las leyes de un intercambio sano y humano hasta el fondo. De lo contrario estará profesando con los labios algo que se halla en contradicción con lo que hace, dice y, probablemente, también piense. Allí donde falta respeto hondamente vivido la Iglesia deviene absurda. Con el telón de fondo de la *Lumen gentium* se podría, es más, se debería considerar el respeto una virtud escatológica. La Iglesia sabe siempre de la dignidad y el valor de cada persona; al mismo tiempo es plenamente consciente de que la realidad histórica no estará nunca en condiciones —ni siquiera en las circunstancias más favorables— de hacer que esas dos magnitudes lleguen a ser directamente perceptibles o accesibles a los sentidos en el día a día.

2. La intuición y la atención

En la estela de esas reflexiones tenemos que mencionar aún otras virtudes en las que se refleja la tensión escatológica de fondo. Nos referimos a la *intuición* y a la *atención*. Estas dos actitu-

des que califican al hombre se hallan a distancia crítica del mero interés, que en sí mismo considerado es más bien plano. Quien solo se interesa por algo o por alguien corre peligro de obstinarse o incluso obsesionarse. Al interés le falta una sana y liberadora distancia.

Cada uno de nosotros está en condiciones de atribuir significación o importancia. Eso le constituye como ser humano. Otros seres vivos no pertenecientes a la especie humana no pueden hacerlo. Esta característica singular del hombre encierra a la vez grandeza y riesgo. El hombre puede confundirse y equivocarse; puede considerar importante lo que en sí mismo y por sí mismo es marginal. Puede creer crispadamente en algo o en alguien sin que de ahí surjan salvación o liberación. La superstición en sus muchas formas da testimonio de en qué desmesura puede caer una persona, de hasta qué punto puede llegar a perder la justa medida. Se atribuye significación e importancia allí donde en realidad lo adecuado sería no hacer aprecio. Cobra peso y resulta importante lo que apenas merece ni tanto así de atención. Justo aquí despliega la escatología cristiana su saludable contundencia, por cuanto subraya de continuo que dentro de la realidad histórica nada que esté sometido al tiempo puede reivindicar validez última.

3. La Iglesia peregrina

Ahora es cuando entra en acción por entero el cometido mediador de la Iglesia. Tiende esta todo género de puentes entre el tiempo y la eternidad. Especialmente, establece una conexión entre los creyentes que todavía viven por entero dentro de la temporalidad y los santos, a la cabeza de los cuales está María de incomparable modo (LG 50). Esa parte celestial de la Iglesia desempeña a su vez un cometido mediador específico. La Iglesia terrena puede dirigirse, invocándolos en petición de ayuda, a la madre de Dios y a la muchedumbre de los santos. No obstante, el concilio previene expresamente de los excesos en la veneración de los santos (LG 51). Nunca debe llegarse a confusiones o mezcolanzas con la posición única que ocupa Cristo. Solo Él es salvador y redentor. Igualmente hay que evitar el riesgo de per-

der de vista a la Trinidad entera. A las tres personas divinas hay que tributarles adoración.

El texto hace hincapié en que el amor activo en este mundo es sustancialmente más importante que las muchas formas de la beatería. Quien llevado de la fe se orienta a Dios debería hacerlo principalmente mediante un compromiso que surta efecto en lo concreto. Cualquier otra cosa no es lo que quiere Cristo. Siempre que alguien que cree venera a Dios activamente y con obras se puede considerar que está verdaderamente vivo. Las muchas clases de autoescenificación santurrón, de cerrazón en lo propio, de incensación de uno mismo, de retrocesión hacia el propio yo y de deslizamiento a un mundo aparte en el que no se oye otra cosa que oraciones repetidas mecánicamente no le hacen ningún servicio a Dios. No se complace en ellas.

Al hombre creyente se le debe considerar peregrino dentro de una Iglesia peregrina. Con ello se está tocando un aspecto escatológico totalmente decisivo. En la visión cristiana del hombre no es de recibo que el individuo se convierta en alguien que vaga desorientado, en un viajero por la existencia, en un *homo viator*. Quien esté enamorado solamente del dinamismo del movimiento pero no conozca una meta efectiva, un santuario auténtico hacia el que esté en camino con tesón, pasará de largo por el núcleo escatológico del cristianismo. El vagabundear y el mero andar dando vueltas y buscando solamente cambiar de una cosa a otra se oponen al sereno peregrinar.

Como ulterior continuación de estas reflexiones es necesario poner la vista aún en el hombre centrado en el consumo, el *homo consumens*. Es, por así decir, la grotesca apoteosis del espíritu de los tiempos occidental posmoderno, que —expresémoslo un tanto provocativamente— nos hace cantar a todas horas en esta sociedad el estribillo de «Consumo, luego existo». Tal *leitmotiv* de la existencia humana encadena a cada persona al acontecer intramundano de modo devastador. Esta crítica no quiere abogar por la huida del mundo. Además, esa huida en su expresión extrema no se puede conciliar con la plena dialéctica de la índole escatológica de la Iglesia. Quien no se enfrente al mundo y no se roce enérgicamente con él, probablemente se vea algún día ante el juicio de haber sido un siervo perezoso (LG 48).

III. LA ESPINOSA DETERMINACIÓN DEL TIEMPO Y DE LA TEMPORALIDAD

1. El tiempo

Como un hilo conductor recorre el texto —en parte, por detrás de las palabras y frases del séptimo capítulo de la *Lumen gentium*— la pregunta de qué es el tiempo en sí mismo considerado. Con carácter general cabe constatar que los temas discutidos públicamente estos años no favorecen necesariamente el tratamiento de las cuestiones y consideraciones puestas sobre la mesa en sus cuatro apartados. Hace poco menos de un siglo eso era claramente distinto. Aún hoy sigue moviendo a asombro cómo se publicaron casi simultáneamente dos obras maestras de la literatura y la filosofía: por un lado, *La montaña mágica*, de Thomas Mann; por otro, *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger. Ambos textos colocan en el centro la pregunta por el significado de la historia y el tiempo. Sus respectivas reflexiones de fondo discurren de forma casi paralela en la misma dirección. Interesa la definición del hombre como realidad determinada y exigida por el tiempo; sin embargo, lo fluyente de los acontecimientos no puede ir en detrimento de lo que cuenta permanentemente para lo humano.

En el fondo ambas obras son escritos escatológicos. De lo que se trata en las dos es del desafío de la validez última, a lo largo de los cambios de la historia y a pesar de sus hostigamientos. Dicho de otro modo: la verdad de la reserva escatológica vuelve a estar en el centro, aquí como allí, aunque sin presentarla con su carácter expresamente cristiano o eclesial. Para Heidegger, el gran peligro al que todo hombre se halla expuesto reside en agarrarse excesivamente a cosas o situaciones superficiales; recomienda por ello una apertura sin reservas a una realidad que todo lo sustenta y aún está adviniendo. La llama el ser desconocido que está detrás o debajo de todos los hechos más bien banales. En Mann, en cambio, la crítica ironizante se dirige contra el debilitamiento producido por una excesiva blandura, contra el autoenamoramamiento de la burguesía (y de la gran burguesía) y contra la desmedida preocupación por el propio bienestar; casi estamos tentados de decir que ese autor previó proféticamente

ya en los años veinte del pasado siglo la cultura del *wellness* de nuestros días, si bien la sitúa exclusivamente en la capa más alta de una sociedad todavía orientada por el patriciado. Esas tendencias, que carecen de verdadera fuerza vital, es más, que se oponen de forma nociva al primigenio dinamismo de un existir últimamente expuesto, conduce a un mundo aparente que hay que abrir o interrumpir con fuerza. El desarrollo de la novela va llevando con toda coherencia al trompetazo de la Gran Guerra. Con ella terminan las muchas tergiversaciones y tapujos que impedían ver lo esencial. En *La montaña mágica* lo bélico casi da la impresión de ser un redentor juicio final.

Quizá no se pueda aceptar la agudización filosóficamente óptica de Heidegger ni una cierta nostalgia por la guerra de Mann. No por ello, sin embargo, deja de ser igual de tajante la advertencia que nos dirigen ambas obras: quien pase por alto el característico *todavía no* del tiempo y la historia, quien se precipite al *ya* del acontecer cotidiano y, sobre todo, propenda unilateralmente a darle sin esperar más el trofeo del vencedor, tendrá en la vida un tono de fondo torcido e inarmónico. La escatología cristiana lo sabe desde siempre. Una realidad que está caracterizada por las muchas formas de pequeñas muertes, y especialmente por la gran muerte que viene al final de toda existencia humana, hay que tomársela con reservas. Solo la definitiva aniquilación de la muerte abre una dimensión, la eternidad, a la que le son ajenas todas las deficiencias de la fragilidad (LG 49).

2. La eternidad como forma del presente

Reuniendo lo ya dicho cabrá seguramente considerar asentado lo siguiente: el séptimo capítulo de la *Lumen gentium* es rico en enunciados existencialmente relevantes y orientadores muy particularmente hoy, si fijamos la mirada en las corrientes a las que en el tercer decenio del tercer milenio está expuesto todo hombre, incluido, y no en pequeña medida, el hombre que cree. Sobre todo las consideraciones de LG 48-51 acaban con la idea errónea y demasiado extendida, precisamente también en círculos eclesiales, de que la eternidad es una forma del futuro y

de que sigue sometida a la lógica de la sucesividad. Antes bien, la eternidad —aun cuando ese modo de expresarse pueda parecer extraño y seguramente dé lugar a malentendidos— discurre paralelamente al tiempo vivido. Y se inicia, rompe a existir ya en la Iglesia, irrumpe en ella e interrumpe la historia. Este es el núcleo de la eucaristía, de las celebraciones sacramentales, de la liturgia en y por sí misma considerada.

La escatología y su lógica caracterizadora se pueden considerar con toda razón la esencia del cristianismo, especialmente allí donde este se muestra en su impronta eclesial. Grandes teólogos del siglo xx —como Yves Congar, Hans Urs von Balthasar o Karl Rahner— están bajo ese signo en una fecunda sintonía con el séptimo capítulo de la *Lumen gentium*, ya sea que dejasen su huella en el texto a través de su tarea preparatoria o de asesoramiento, ya sea que en los años siguientes a su publicación desarrollasen certeramente y con la mirada puesta en el presente algunos de sus enunciados centrales. Se acuñó así la expresión de escatología situacional o existencial. Con ella se quería subrayar que la escatología cristiana (ya) no despliega una especie de mapa de remotos ámbitos de la realidad. Hablar del juicio final, del más allá, de la eternidad, del cielo, del purgatorio o del infierno no debería tener la mala reputación de que consiste únicamente en mostrar a un ciudadano de este mundo que ha emprendido conscientemente la peregrinación de su vida qué le espera algún día. Tal tipo de abordaje de las cuestiones escatológicas está, o estuvo, excesivamente impulsado en la historia de la teología por la verdad del *todavía no*. Lo desconocido, lo inesperado, lo enteramente novedoso que saldrá a la luz cuando cada uno de nosotros deje atrás el tiempo vivido se acentuaba unilateralmente. Con ello, en el fondo, la importancia central de Jesucristo salía perdiendo, pues no en vano es en su figura donde el *todavía no* connota de forma totalmente concreta también el *ya*.

Ahí surge una vez más la cuestión de la correcta o adecuada traducción del término griego *eschatón*. Más arriba ya dijimos algo al respecto. Obviamente, es adecuado dar a esa palabra un sentido cronológico; a lo que hace referencia es, por consiguiente, a lo último, a aquello después de lo cual no viene ya nada. Pero exactamente igual de decisiva es la connotación valorativa

del término *eschatón*; atendiendo a ella, de lo que se trata es de una realidad insuperable, sin igual en su significación y en su fuerza fundante de sentido. Esa realidad es estrictamente única y —por su rango— lo más alto, más grande y más importante que puede haber y habrá. No cabe pensar nada que haga más al caso, y nunca existirá nada más relevante.

Si se toman en serio esas reflexiones, hay que considerar a Dios mismo, ya de entrada, como la realidad escatológica por antonomasia. Él es el Eterno, a quien ningún tipo de acontecer temporal afecta ni lo más mínimo. Ese mismo enunciado se deber aplicar inmediatamente a Jesucristo. En su persona se hace reconocible qué aspecto ha de tener en definitiva el pleno ser hombre. Al mismo tiempo, a través de su naturaleza divina trae al Padre Omnipotente mismo al mundo y establece con él la históricamente más lograda de todas las conexiones. Por tanto, la fe cristiana, en cuanto decisión de fondo por la vida de un individuo dentro de las categorías temporales, es perfectamente plausible como orientación insuperable. Orientarse por Cristo, con él y en él al Padre divino da a la vida una cualidad altísima. Esto todavía no se ha comprendido en general, en todos los lugares y por todas las personas, pero resulta manifiesto ya desde la fe cristiana.

3. *La ratio finalis*

Del patrimonio de fe de la Iglesia forman parte temas específicos que se pueden considerar pertenecientes a la dimensión escatológica. Entre ellos se cuentan, entre otros, la doctrina de la comunidad celestial con Dios o la de la extraordinaria singularidad de la muerte. Un tratamiento situacional, o existencial, de esas dos realidades consistiría, entonces, en reflexionar sobre el aquí y el hoy de la existencia humana en su estar ordenada a un futuro así connotado y en, de ese modo, tomar a continuación las correspondientes decisiones de base. En el fondo, de lo que se trata —obviamente, en el plano cristiano concretándolo en la puesta en práctica de la fe— es de lo que ya Aristóteles consideraba la causa final, la denominada *ratio finalis*. Las reflexiones

y las decisiones se encaminan en una determinada dirección no solo desde condiciones materiales o emocionales, sino que también experimentan una fuerza impulsora causal o causante que procede del fin pretendido. La madera se puede emplear para todo tipo de cosas; los objetivos de un tallista probablemente no sean arrojar al fuego de una chimenea abierta un madero extremadamente duro, de muy alta calidad y ya perfectamente seco. Antes bien, todo hace pensar que el artista llevará ese trozo de madera a su taller. Ante su mirada interior aparecerán determinadas esculturas que le gustaría tallar. Y en correspondencia con ello su actuación se verá guiada causalmente por ese fin.

Análogamente, una escatología situacional, o existencial, de impronta cristiana plantea la pregunta de qué desencadenan por ejemplo las dos metas de la muerte y el cielo en el presente vivido de una persona que cree. Con toda seguridad —si es que se toman verdaderamente en serio— tendrán una función purificadora o, mejor aún, catalizadora. El aquí y el ahora se habrán de configurar de un modo que sea adecuado teniendo en cuenta el punto de fuga hacia el que discurre la existencia. Nada se debe echar al fuego precipitada e impulsivamente. De lo que se trata, antes bien, es de un dar forma impulsado cuidadosamente con continuidad y sin fallos desfiguradores.

IV. LA VIRTUD ESCATOLÓGICA DE LA ESPERANZA

1. Algunas consideraciones

Sigamos sacando punta a las consideraciones que estamos formulando a modo de comentario con algunas palabras acerca de la virtud de la esperanza. Ya más arriba hablamos de algunas virtudes de la existencia concreta que cabe derivar directamente de LG 48-51 y que deberían caracterizar el día a día del cristiano en el sentido de una pertenencia a la Iglesia conscientemente vivida. Sin embargo, hasta ahora todavía no se ha mencionado expresamente la virtud por excelencia que determina la índole escatológica de los que creen eclesialmente. A su exposición están

dedicadas las siguientes líneas de estas reflexiones. Una orientación a la eternidad que se rija por Jesucristo lleva en sí una esperanza firme e inmovible.

Una vez más hace falta distinguir algunos términos en lo que respecta al tema que nos ocupa. La esperanza cristiana no es una utopía ni posee las características de una fantasía. Lo que esta última pone en perspectiva carece de cualquier fundamento en la realidad. Un caballo alado de tres cabezas presenta innegablemente rasgos fantásticos. Semejante animal no existe en el mundo. Es una fabricación del inventivo espíritu humano, que combina extravagantemente diversos elementos que sí existen efectivamente. Así pues, en la raíz de una fantasía está un sujeto humano que utiliza sus capacidades creadoras de tal modo que forja un ser que nunca se ha podido ver en el reino de las experiencias reales.

Distinto es lo que sucede con las utopías. También en su caso genera el hombre un determinado tipo de representación en la que elementos dados de la realidad se combinan según se desea. Por ejemplo, un estudiante de medicina podría albergar la idea de en menos de tres años haber asistido a todas las clases obligatorias y estar en condiciones de exigir legalmente que se le concediese el título de médico. Esa representación no se desliza al reino de lo fantástico, pero se debe considerar utópica a juzgar por todo lo que parece humanamente posible. La línea, a veces muy tenue, que separa ambos conceptos discurre a lo largo de la diferenciación entre lo imposible, por un lado, y lo improbable, por otro. Las fantasías entran en el reino de lo imposible; las utopías son máximamente improbables, pero no se pueden dar de lado como absolutamente ajenas a la realidad. Ambos tipos de representación tienen en común que son producidas subjetivamente, es decir, por una instancia humana.

2. Jesucristo, garante de la esperanza cristiana

Aquí se abre la fundamental diferencia respecto de la esperanza cristiana. En su origen no está un individuo humano, ingenioso pero con rasgos harto limitados, y limitadores. La es-

peranza cristiana no va creciendo sobre el suelo de lo tan solo subjetivamente deseable. En ese sentido el séptimo capítulo de la *Lumen gentium* no se cansa de poner de relieve el origen y garante de la verdadera esperanza cristiana y de desplegarlo en su múltiple alcance: Jesucristo. Bien es cierto que él apareció públicamente hace poco menos de dos mil años como hombre verdadero y después fue llevado como tal cruelmente a la cruz para morir en ella. Pero en su figura no hay y no hubo solamente el lado humano; así lo demuestra, ante todo, la resurrección pascual. Como hombre y Dios a la vez, Jesucristo puede, es más, debe ser considerado, en verdad, una realidad que en su irrepetibilidad no tiene igual. Fue hombre sin reservas. Y al mismo tiempo vino al mundo como Hijo de Dios. Murió, según es propio de la índole histórica de todo individuo humano. Y, sin embargo, su divinidad objetiva desde toda la eternidad salió vencedora de todos los límites y barreras subjetivos del género humano. En Jesucristo —especialmente el día de Pascua de su Resurrección, pero también ya en las palabras de sus enseñanzas y su anuncio— todo lo subjetivo está superado objetivamente por su naturaleza divina.

De ahí que sea más que comprensible que en Cristo no puedan basarse fantasías ni utopías. Lo que se puede remitir a él no tiene el carácter de lo imposible ni el de lo improbable. Es sencillamente tan real como el hecho objetivo de un rayo de sol que calienta. Ponerse en relación conforme a la vida y las enseñanzas de Jesucristo con algo objetivamente real se considera esperanza cristiana, especialmente si con ello se busca como meta algo que supera el espacio del tiempo y de la historia y, por tanto, forma parte de la eternidad de Dios. Al cabo, ¿quién podría dar testimonio de eso que está más allá de toda insuficiencia subjetiva mejor que aquel que procede él mismo de ese reino objetivo?

3. La esperanza en la historia

Hay que subrayar con fuerza y con toda sinceridad qué poco la tradición cristiana puede reclamar la exclusiva posesión del concepto de esperanza. Bien es cierto que se llama esperanza a

muchas cosas que están muy lejos de alcanzar el sentido pleno de esa virtud predicada por la Iglesia. No rara vez se definen como esperanzas ideas o actitudes que, a decir verdad, más bien deberían llamarse fantasías o utopías. Pero también hay esperanzas que merecen por entero ese nombre aunque no toquen lo propio de la esperanza cristiana. La historia europea de las ideas está llena de ellas.

De entrada, y antes que todas sus demás determinaciones, hay que abordar la esperanza social que Karl Marx alimentó y fomentó. En vista de las extremadamente desfavorecidas capas sociales obreras generadas en el siglo XIX en muchos países de Europa por el auge de la industria, impulsó Marx con sus escritos y discursos la esperanza de que llegase a haber más justicia social. No deben existir, decía, tan escandalosas diferencias entre los empresarios poseedores y una clase trabajadora cada vez más empobrecida y explotada. Establecer un orden social más justo, proseguía Marx, es perfectamente posible: todo depende de elegir los medios adecuados. Y exactamente en ese punto dan un vuelco las reflexiones que Marx puso en marcha y que después de él otros radicalizaron más y más.

Probablemente su esperanza esté más que justificada, pues parece impensable que quienes ponen su propio provecho por encima de la dignidad de los demás terminen saliéndose con la suya. Frente a ello está la experiencia de siglos, es más, de milenios, durante los que los económica o políticamente poderosos no han renunciado más que a disgusto a su propia ventaja y beneficio. Ese decepcionante inventario empuja, así pues, a buscar para la creación de estructuras socialmente más justas caminos distintos de tratar de convencer a los fuertes. Las consideraciones van así —también y especialmente las de un Marx— en la dirección de la revuelta y la subversión violenta por parte de los débiles. La esperanza de justicia social no debe ni puede morir. Para hacer que llegue a ser una realidad parece legítimo (casi) cualquier medio.

En esta argumentación, que aspira a llevar a más justicia social, dos tipos de cosas son sumamente cuestionables. Por un lado, la meta de igualdad en la sociedad o justicia social a la que se tiende da la impresión de ser el fruto de una ensoñación, para

no decir sencillamente utópica. Es enteramente posible, sí, dar origen a circunstancias como esas si las consideramos en sí mismas. Al mismo tiempo, sin embargo, parece sumamente improbable que lleguen a darse efectiva y concretamente. El mundo y la historia en los que ha de acontecer la existencia humana son un contexto muy comprometido. La teología cristiana es sabedora de esa verdad cuando habla del pecado original o heredado; ya pusimos la mirada en ese aspecto trágico de una vida en el mundo cuando hablábamos de la imposibilidad de la perfección dentro de categorías históricas. Con otras palabras: es seguro que la línea de meta de la carrera por lograr el cumplimiento de las esperanzadas exigencias de un Marx está mal trazada.

Hay que fijar la vista, por otra parte, en los medios que se van a emplear o es lícito emplear. Digámoslo de antemano: no es aquí nuestra intención hacer una observación crítica basada en el principio de que ningún fin justifica cualquier medio. Nos hallamos, más bien, ante una problemática todavía más fundamental. De llevar a la práctica la esperanza de más justicia social son responsables solamente individuos humanos. Se trata, así pues, de una dinámica guiada de modo meramente subjetivo. Tal visión de las cosas da testimonio con toda claridad de una fatídica estimación errónea de los procesos históricos debida al espíritu moderno de los tiempos.

El hombre no es el protagonista absoluto del acontecer temporal. No todo depende de sus decisiones o de su acción. Muchas cosas suceden sin tenerle en cuenta para nada. También desde ese punto de vista es cuestionable la esperanza social marxiana. Ninguna verdadera esperanza llega a cumplimiento exclusivamente en virtud del esfuerzo y el obrar humanos. Además de la instancia subjetiva se necesita un fomento objetivo. Todo empeño y todo actuar de los individuos humanos son en el mejor de los casos un «colaborar con» y un «sumarse a». Los factores e impulsos objetivos —también y especialmente los divinos— son indispensables. En la forma de la esperanza cristiana esa sabiduría, que es más que mero saber, llega a su verdadera reconciliación consigo misma. El futuro dotado de validez última lo crea no solo el individuo humano; tiene lugar, antes bien, como un *ad-venir* objetivo y divino.

4. El nihilismo

Sobre ese telón de fondo vamos a entrar aún, con obligada brevedad, en otro pensador importante que defendió y quiso transmitir a sus contemporáneos una forma de esperanza muy peculiar. Me refiero a Friedrich Nietzsche, quien a propósito de su abolición de Dios describió un tipo de esperanza psicológica interesante y a la vez sumamente problemático.

Para Nietzsche, Dios estaba muerto; él mismo se había marcado la tarea de expulsarle con su nihilismo filosófico del pensamiento, la conciencia y la vida de los hombres. Al mismo tiempo hizo un exacto análisis existencial de las circunstancias reinantes en la segunda mitad del siglo XIX. El gran desafío para los hombres de aquel entonces residía en las múltiples formas de angustia y miedo que atravesaban la sociedad. El inventario de la situación levantado por Nietzsche para aquellos años que él vivió antes de deslizarse a la locura dio plenamente en la diana. No por casualidad despertaron precisamente en esos decenios las formas modernas de la psicología científica y de la psicoterapia aplicada. En ese momento Nietzsche percibió con gran sensibilidad los diversos miedos, traumas y angustias que torturaban a quienes le rodeaban, seguramente también, y no en pequeña medida, a él mismo. Para él la clave de lectura que permitía entender ese fenómeno residía en la orientación al futuro en y por sí mismo considerado.

Las personas saben que viene sobre ellas un mañana, pero desconocen su perfil. Se atemorizan así ante lo desconocido, ante lo que aún yace en sombras y ante lo incierto. Es en ese punto en el que incide Nietzsche. No solo abole a Dios con su nihilismo, sino que en su psicología filosófica elimina también el futuro. Un auténtico futuro histórico como algo todavía no recorrido no existe para Nietzsche. Para él rige, antes bien, el principio del eterno retorno de lo siempre igual. Nada nuevo o sorprendente acontecerá nunca. Cuanto aún pueda venir ya lo hubo antes. Si se contempla la historia desde esa óptica y se acepta la premisa de Nietzsche de que es el carácter desconocido del futuro el responsable de los temores de los hombres se habría ganado en verdad la batalla contra la angustia y el miedo. Y la

esperanza psicológica de Nietzsche de que se superará todo temor estaría fundada en el terreno de lo concreto. Pero los hechos hablan otro lenguaje.

Según muestran las circunstancias y los análisis del incipiente tercer milenio, a muchas personas las angustia precisamente el hecho de no poseer un futuro real. Esto se agudiza todavía más si se añade el carácter de lo desconocido y sorprendente. A muchos de nuestros contemporáneos un exceso de rutina y de lo ya acostumbrado e igual les produce precisamente un apagamiento general del ánimo. Una angustiosa opresión se apodera de ellos. La esperanza psicológica de Nietzsche pasa absolutamente de largo por los hechos de la realidad vivida, aunque quizá no por la de algunos individuos patológicamente predispuestos a los que la frescura de la existencia les parece una amenaza. Pero tales casos especiales de miedos latentemente paranoides o de obsesiones psicóticas no se deben aducir como criterio general. La abolición de un futuro digno de ese nombre confina al ser humano en un reino de la insensibilidad y la persistente monotonía que puede generar mucho más temor que la apertura a lo inesperado y nuevo. La estructura de la existencia pintada por Nietzsche da la impresión de ser una cárcel sin perspectivas ni escapatoria. La esperanza psicológica que va de la mano con ello tiene en sí misma algo de sombrío y en último término permanentemente opresor.

5. La esperanza cristiana

A tales connotaciones insanas y erradas opone la Iglesia su esperanza cristiana. Bien es cierto que para la tradición católica la eternidad futura *todavía no* se puede describir en detalle, y menos aún se puede definir, especialmente con una capacidad de comprensión caracterizada por la historicidad. Pero es *ya* irrefragablemente claro que lo venidero conforme a la voluntad de Dios nada tiene de temible. El señor del tiempo y de la eternidad es el señor de la vida. Desea que los hombres lleguen a la permanente e intemporal comunidad con él. Y no condena a nadie que durante su vida terrena no haya encontrado sin culpa el camino que lleva a él.

La Iglesia es, en este sentido, una instancia que da firmeza y seguridad. Protege de falsas esperanzas. En su aquí y ahora es garante de la eternidad. La Iglesia tiene una índole escatológica en todo el significado de la palabra, según ya se expresa certeramente en el título del séptimo capítulo de la *Lumen gentium*. En ella, además, terminan y expiran concepciones de la esperanza que poco tienen en común con el mensaje de salvación cristiano. Aun cuando solo a Jesucristo cabe considerar mediador en sentido pleno, la Iglesia desempeña, sin embargo, un papel de mediadora de múltiples formas.

Media entre Dios y la humanidad, media entre sus miembros terrenos y los santos, que ya han entrado en una permanente comunidad con Dios, media entre las verdades eternas de fe y un cambiante espíritu de los tiempos, y, finalmente, le es propia también la tarea de mediar entre el camino de salvación divino y las muchas sendas de la existencia que llevan a la desdicha, de tal modo que estas no se recorran o al menos se abandonen lo más rápidamente posible.

Desde el punto de vista escatológico la Iglesia tiene la función arquetípicamente separadora de un umbral. Las falsedades y los extravíos históricos han de quedar igual de fuera que las esperanzas falsas o poco realistas. Esto hace que ella misma no sea perfecta. Hasta el final de los tiempos estará atravesada por insuficiencias, y en ocasiones por cosas extremadamente cuestionables. No obstante, en ella y en sus miembros la eternidad de Dios se une de un modo redentor a los procesos históricos. Es, según resulta perceptible de forma más o menos directa en múltiples ocasiones en LG 48-51, la esposa de Cristo, el fenómeno intrahistórico al que el Hijo de Dios está más estrechamente ligado. Ese hecho hace de ella una realidad incomparable a cualquier otra, a pesar de toda la pecaminosidad y a pesar de toda la protección que se encuentran en ella.

MARÍA, LA PRIMERA CREYENTE (LG 52-69)

STEFANIA FALASCA

«Cuando llegó la plenitud del tiempo, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer [...] para que recibiéramos la adopción filial» (Gal 4,4-5). Con estas palabras de san Pablo inicia el Concilio Vaticano II su doctrina sobre la Virgen María en el capítulo octavo de la constitución dogmática *Lumen gentium* sobre la naturaleza de la Iglesia. Como todos, María, puede dirigirse a Dios y decirle «Dios mío». Pero como nadie, solo ella puede decir: «¡Dios mío, Hijo mío!».

Esta situación única de María es descrita por Dante en el primer verso del canto XXXIII del *Paraíso*, en el himno de san Bernardo dirigido a la Virgen. Un himno que puede ser puesto como comienzo del último capítulo de la constitución dogmática, totalmente dedicado a la santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia:

Virgen Madre, Hija de tu Hijo,
humilde y gloriosa más que ninguna otra criatura,
objeto inmutable de los designios del Eterno;
tú eres la que de tal manera
ennobleces la humana naturaleza,
que no se desdeñó su Hacedor
de convertirse en hechura suya.

I. EN EL MISTERIO DE CRISTO Y DE SU IGLESIA

1. Ante todo madre de Dios y de los cristianos

«Virgen Madre». María es ante todo madre de Dios. Este tema es el hilo conductor en el capítulo que el Concilio dedica a

la Virgen. En él, María es llamada tres veces «madre de Jesús», tres «madre de Cristo», una «madre del Redentor», tres «madre de Dios», tres *genitrix* (progenitora) y seis *Deipara*, es decir la que ha dado a luz a Dios.

Estos títulos expresan las especialísimas relaciones que existen entre Dios y María y ponen a esta en una situación tan única que, ya en el siglo v, al patriarca de Constantinopla Nestorio (428-431) le pareció un absurdo: Dios es incorruptible e inmutable —contestó el patriarca de Constantinopla—, por lo que aquel al que María dio a luz ¡no puede ser Dios! Cirilo, patriarca de Alejandría, le respondió que María, dando a luz, sí dio sangre y carne humanas, pero a uno que era Dios. Por lo tanto, dio a luz a Dios. El pueblo de Constantinopla, guiado por el *sensus fidei* (ese instinto sobrenatural que hace descubrir el error e identificar la verdad), protestó públicamente contra Nestorio la tarde del 22 de junio de 431 en Éfeso y, desde aquel momento, toda la Iglesia esta con ese pueblo que llama a María Madre de Dios.

Esta es la categoría fundamental que utiliza el Concilio para ilustrar el papel de María: Madre de Dios y, junto a este, Madre de los creyentes. La constitución dogmática sobre la Iglesia confirma la importancia de la Virgen en la economía de la salvación. Se lee que, por querer de Dios, María nace libre del pecado original y que su cooperación espontánea al plano salvífico de Dios la convierte en «madre de los vivientes». Por consiguiente, es madre de los hombres en el orden a la gracia, siendo madre del redentor Jesucristo. Por eso, su obediencia, confianza y maternidad se convirtieron en ejemplos para la Iglesia y sus miembros se dirigen a ella como «modelo de virtudes» mientras progresan en la fe, la esperanza y la caridad. Otra categoría fundamental es por tanto la de figura: «La bienaventurada Virgen María, por el don y la función de ser madre de Dios, por la que está unida al Hijo redentor, y por sus singulares gracias y funciones, está también íntimamente unida a la Iglesia. La madre de Dios es figura de la Iglesia, como ya enseñaba san Ambrosio: en el orden de la fe, del amor y de la unión perfecta con Cristo». Es decir, hija «de esa Jerusalén que es nuestra madre celestial», refiere H. de Lubac, es «la tierra en la cual está sembrada la Iglesia» porque es la «madre de la Iglesia que somos nosotros».

2. Madre de la Iglesia

La novedad más grande del tratado conciliar sobre la Virgen consiste precisamente en el lugar en el que es introducida, es decir, en la constitución dogmática sobre la naturaleza de la Iglesia. Por lo tanto, el capítulo octavo constituyó un giro crucial en la reflexión teológica sobre la santísima Virgen María. Tras un encendido debate, el Concilio decidió no producir un documento separado sobre María con el fin de mostrar el profundo vínculo entre María y la Iglesia.

Y con esto el Concilio —no sin sufrimientos ni desgarros— efectuaba una profunda renovación de la mariología con respecto a la de los últimos siglos. El discurso sobre María ya no es específico, como si María ocupase una posición intermedia entre Cristo y la Iglesia, sino que es reconducido al ámbito de la Iglesia, como en la época de los Padres.

Siguiendo a san Agustín, María es vista como el miembro más excelente de la Iglesia, no fuera de ella, sino por encima de ella. Ambas realidades se iluminan recíprocamente. Si el discurso de la Iglesia se enfocaba en quién es María, el discurso de María se enfocaba en lo que es la Iglesia: «cuerpo de Cristo» y, como tal, «casi una prolongación de la encarnación del Verbo». Lo subrayó también san Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Mater*: «El Concilio Vaticano II, presentando a María en el misterio de Cristo, encuentra también de este modo el camino para profundizar en el conocimiento del misterio de la Iglesia». Así se comprende que fuera precisamente el capítulo sobre María con el que culminaba la *Lumen gentium*.

La Virgen María, al anunciarle el ángel la Palabra de Dios, la acogió en su corazón y en su cuerpo y dio la vida al mundo —es afirmado en el punto 53 del capítulo octavo—, por eso se la reconoce y se la venera como verdadera madre de Dios y del Redentor. Redimida de la manera más sublime en atención a los méritos de su Hijo y unida a él de manera íntima e indisoluble, está enriquecida con este don y dignidad: es la madre del Hijo de Dios. Por tanto, es la hija predilecta del Padre y el sagrario del Espíritu Santo. Debido a esta gracia tan extraordinaria, aventaja con mucho a todas las criaturas del cielo y de la tierra. Al mismo

tiempo, sin embargo, se encuentra unida, en la descendencia de Adán, a todos los hombres que necesitan ser salvados. Más aún, «es verdaderamente la madre de los miembros (de Cristo) [...] porque colaboró con su amor a que nacieran en la Iglesia los creyentes, miembros de aquella Cabeza». Por eso es también saludada como miembro muy eminente y del todo singular de la Iglesia y como su prototipo y modelo destacadísimo en la fe y en la caridad.

Por lo tanto, el Vaticano quiso despertar el culto mariano concentrándose en la figura de María como parte constituyente de la acción salvífica del Redentor y poniendo de manifiesto su papel singular en la misión de la Iglesia. Pretendía así promover una devoción mariana no superficial, sino orientada a adoptar las mismas virtudes de María, como instrumento elegido en la edificación de la concordia y la verdadera fraternidad dentro de la comunidad eclesial. En efecto, puntualizaba que «María [es] exaltada por la gracia de Dios después del Hijo y por encima de todos los ángeles y hombres» y por este motivo se ha desarrollado en su honor un culto que ha de ser impulsado, pero evitando al mismo tiempo las exageraciones indebidas para que se siga promoviendo su correcto papel de intercesión.

Otra novedad de este capítulo es también el enfoque ecuménico en la unidad de la Iglesia y la insistencia en la fe de María. También esto es un regreso a la mariología de los Padres a los cuales se remonta el Concilio que, más que sobre los privilegios de la Virgen, insistían en su fe como aportación personal de María al misterio de la salvación. Una visión expresada por san Agustín: La «bienaventurada María concibió creyendo a quien alumbró creyendo [...]. Tras estas palabras del ángel, ella, llena de fe y habiendo concebido a Cristo antes en su mente que en su seno, dijo: “He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra”».

3. El capítulo VIII de la *Lumen gentium*

El proemio del capítulo octavo aclaraba así desde el principio que no era intención del Concilio exponer una mariología completa, sino solamente mostrar la íntima relación entre la Vir-

gen y la Iglesia, porque ambas acogieron al Verbo de Dios «en su corazón y en su cuerpo». Y en el punto 54 afirmaba con claridad la intención perseguida con el tratado de María en el último capítulo de la *Lumen gentium*:

El sagrado Concilio, al exponer la doctrina de la Iglesia, en la que el divino Redentor realiza la salvación, intenta iluminar cuidadosamente tanto la misión de la bienaventurada Virgen en el misterio del Verbo encarnado y del cuerpo místico, como los deberes de los redimidos para con la madre de Dios, madre de Cristo y madre de los hombres, especialmente de los creyentes. Pero no tiene intención de exponer una mariología completa ni de resolver las cuestiones que todavía los teólogos no han aclarado del todo. Por tanto, conservan su derecho las opiniones libremente discutidas en las escuelas de teología católica acerca de aquella que en la santa Iglesia ocupa el lugar más alto después de Cristo y el más cercano a nosotros.

En sus líneas esenciales, las partes de capítulo se pueden distinguir en tres partes.

La *primera parte* (55-59) habla de las prerrogativas y misiones de María, siguiendo la *historia salutis*: 1) Gen 3,15 representa proféticamente a María como asociada del Hijo en la lucha y el triunfo sobre la serpiente; Is 7,4 (confrontado con Mt 1,22-23 y Miq 5,2-3) la profetiza como Virgen del Emanuel; María es la primera entre los *pauperes et humiles* que esperan al mesías al final del Antiguo Testamento; 2) en la anunciación (Lc 1,28-38), el *gratia plena* prueba su concepción inmaculada; la *ancilla* habla del espíritu de servicio y de humildad con el que María se asocia a la obra redentora de Cristo; el *fiat* demuestra que su aceptación es libre, consciente, hecha de obediencia y de fe y la establece como antítesis de Eva; 3) también en los episodios de la infancia de Jesús (la visitación, el nacimiento, la presentación en el templo, el niño recuperado en el templo: Lc 1,41-45; 2,34-35; 2,41-51) la Virgen madre aparece asociada de algún modo al Hijo en la obra redentora; 4) al igual que en los episodios de la vida pública: en Caná intercede por el primer milagro (Jn 2,1-11); cuando es llamada bendita por una mujer, es ocasión de que el reino sea declarado más importante que cualquier

vínculo de parentesco (Mc 3,35); a los pies de la cruz se asocia al sacrificio del Hijo y se nos es dada como madre (Jn 19,26-27); 5) después de la ascensión reza con los apóstoles por la venida del Espíritu Santo (Hch 1,14), es asunta al cielo y exaltada como *universorum regina*.

La *segunda parte* (60-65) expone de forma sistemática las relaciones de María con la Iglesia: 1) su misión materna no oscurece, sino que realza la única mediación de Jesús; 2) la caridad de *ancilla* y de *singulariter prae aliis generosa socia* hace de María nuestra madre; 3) la misma caridad perpetúa su mediación en nuestro favor; 4) como María, la Iglesia es virgen porque mantiene su fidelidad a su esposo Cristo, es madre porque genera hijos con la predicación y los sacramentos; 5) rica de santidad y de todas las virtudes, María está delante de la Iglesia como ejemplo a imitar.

La *tercera parte* (66-67) trata sobre el culto a María en la Iglesia. Fundamento del culto es su santidad y el encontrarse involucrada en los misterios del Señor. La naturaleza del culto es *essentialiter* diferente a la adoración presentada a Cristo. Las directrices pastorales: además del culto mariano litúrgico, se recomiendan *praxes et varia exercitia pietatis*; en la predicación se exhorta a tener una justa vía de en medio, ni maximalista ni minimalista, que no se aleje del cristocentrismo y evite tanto los afectos estériles como la vana credulidad. En la conclusión (68-69) se dan entre otras cosas algunas exhortaciones. «Que María interceda por la unión de los cristianos»; «naturaleza y fundamento del culto. María, signo del pueblo de Dios». «La Madre de Jesús, glorificada ya en los cielos en cuerpo y alma, es la imagen y comienzo de la Iglesia que llegará a su plenitud en el siglo futuro. También en este mundo, hasta que llegue el día del Señor» (cf. 2 Pe 3,10).

II. MARÍA Y LA IGLESIA: EL REGRESO A LOS PADRES

Los vínculos entre la Iglesia y la Virgen son estrechos, numerosos y también esenciales: «Están entrelazados desde dentro», escribe De Lubac:

Estos dos misterios de nuestra fe son mucho más que solidarios: se ha podido incluso afirmar que son un «solo y único misterio». Digamos como mínimo que entre ellos existe una relación de la que siempre se benefician porque se aclararan la una a la otra; es más, para la inteligencia de la una es imprescindible la contemplación de la otra.

1. El vínculo entre María y la Iglesia

El capítulo octavo, en su número 63, explica:

La bienaventurada Virgen, por el don y la función de ser madre de Dios, por la que está unida al Hijo redentor, y por sus singulares gracias y funciones, está también íntimamente unida a la Iglesia. La madre de Dios es figura de la Iglesia, como ya enseñaba san Ambrosio: en el orden de la fe, del amor y de la unión perfecta con Cristo.

En la tradición, los mismos símbolos bíblicos se aplican con idéntica y cada vez mayor frecuencia a la Iglesia y a la Virgen. Ambas son la nueva Eva, el paraíso, el árbol del paraíso cuyo fruto es Jesús. Ambas son el arca de la alianza, la escalera de Jacob, la puerta del cielo: la puerta que deja pasar al Señor de Israel. Ambas son la casa elevada en la cima de los montes. El tabernáculo del Altísimo, el trono de Salomón, la fortaleza inexpugnable. Ambas son la ciudad de Dios, la ciudad del gran rey, la ciudad mística cantada por el salmista. Ambas son la mujer fuerte del libro de los Proverbios, la mujer enemiga de la serpiente, la mujer vestida de sol y victoriosa ante el dragón. Ambas son —después de Cristo— el asiento de la Sabiduría, su mesa. Son un «mundo nuevo», una «creación prodigiosa». Ambas descansan a la sombra de Cristo. Esto es lo que transmiten los Padres de la Iglesia de Oriente y Occidente.

No se trata solamente de paralelismos o de un simple uso de símbolos ambivalentes. La conciencia cristiana lo percibió inmediatamente y en el transcurso de los siglos, la proclamó de mil formas en el arte, la liturgia y la literatura: María es básicamente «la figura ideal de la Iglesia»; es su sacramento, «espejo en el que se refleja toda la Iglesia».

La Iglesia encuentra en ella su estilo y su ejemplo, su punto de origen y su objetivo de perfección: «Ad vicem Matris ius [Christi], Matri nostra Ecclesiae forma constituitur».

En cada momento de su existencia, María habla y actúa en nombre de la Iglesia —«figuram in se sanctae Ecclesiae demonstrat»— no en virtud de una decisión superpuesta, ni «evidentemente por efecto de una intención explícita por su parte, sino porque —explica De Lubac en su *Meditación sobre la Iglesia*— es la puerta y ya la contiene [la Iglesia] íntegramente en su persona». Es «el todo de la Iglesia», es «la Iglesia, reino y sacerdocio, reunida en una sola persona». Lo que las antiguas Escrituras anunciaban proféticamente de la Iglesia, recibe como una nueva aplicación en la persona de María, de la que la Iglesia se convierte así en figura: «¡Qué hermosas son estas cosas que, bajo la imagen de la Iglesia, fueron profetizadas de María!», y, recíprocamente, lo que refiere el evangelio de la Virgen prefigura igual de bien la naturaleza y los destinos de la Iglesia: «Sicut Maria, ita Ecclesia» y en todo lo que se dice en el evangelio, «latent Ecclesiae sacramenta». San Ambrosio, en *De institutione virginis*, afirma claramente todo lo que el capítulo dedicado a María en la *Lumen gentium* ha querido retomar de los Padres: «Todo lo que encontramos en los libros santos sobre la grandeza, el esplendor y la santidad de la Iglesia, es apropiado con justicia en cada parte del universo a la gloriosa Virgen, porque es, entre todos los miembros de la Iglesia católica, el más santo, el que Dios nuestro Señor colmó de gracias mayores de las que ha distribuido a todos los miembros. Por eso, siguiendo la antigua costumbre, cantamos en honor de la Virgen los pasajes de la Escritura que en su sentido natural tendrían que ser interpretados como aplicados a la Iglesia de Jesucristo».

2. Virgen y madre

El capítulo octavo dedica el n. 64 a la Iglesia virgen y madre:

Contemplando su misteriosa santidad, imitando su amor y cumpliendo fielmente la voluntad del Padre, también la Iglesia se convierte en madre por la Palabra de Dios acogida con fe, ya

que, por la predicación y el bautismo, engendra para una vida nueva e inmortal a los hijos concebidos por el Espíritu Santo y nacidos de Dios. También ella es virgen que guarda íntegra y pura la fidelidad prometida al Esposo, e imitando a la madre de su Señor, con la fuerza del Espíritu Santo, conserva virginalmente la fe íntegra, la esperanza firme y el amor sincero.

Así, la Virgen María es la nueva Iglesia, la esposa del Hijo de Dios, santificante y santificada. Y bajo el primero de estos últimos dos aspectos, la maternidad de la Virgen es en todo imagen de la maternidad de la Iglesia: «A quien María Virgen generó, la Iglesia lo genera aún todos los días». Una ha dado la salvación a los pueblos, la otra da los pueblos al salvador. Una ha llevado la Vida en su seno, la otra la lleva en la fuente del sacramento. Ya en el siglo II, Eusebio refiere que los cristianos de Vienne y de Lyon hablaban de la santa Iglesia como de «nuestra madre virginal», con una clara e implícita alusión a la Virgen. Una inscripción del baptisterio de san Juan de Letrán dice asimismo que «en esta fuente, la Iglesia nuestra madre, genera de su seno virginal a los hijos que ha concebido bajo el sople de Dios».

Los Padres de la Iglesia han exaltado a menudo en su predicación los «misterios de la Iglesia virgen». Para san Ambrosio, la Iglesia, al igual que la madre de Jesús «nos ha concebido virgen por obra del Espíritu y nos da a luz virgen y sin dolor». El tema es también frecuente en san Agustín: «*Nam Ecclesiae quoque et mater et Virgo est*»; admira en la una y en la otra la misma virginidad fecunda y la misma fecundidad virginal. Para celebrar la gran «madre de todos los vivientes» que la hace «semejante a la madre de su Señor», san Agustín recuerda la fe de la Iglesia siempre íntegra y hace ver a esta «virgen consagrada», a esta «madre espiritual», semejante en todo a María en el momento del parto. Más aún, san Agustín subraya esta semejanza entre las dos vírgenes madres haciendo observar que, si la Iglesia genera multitudes, María hace de todos sus hijos, congregados por todas partes, los miembros de un único cuerpo. Al dar a luz a uno, la Virgen María se hizo madre de la multitud; la Iglesia, al dar a luz a la multitud, se hizo «madre de la unidad». Desde san Agustín son innumerables los textos que repiten esta doctrina, como el sermón sobre la Pascua atribuido a san Eusebio:

¡Cuánto se alegra hoy la Iglesia de Cristo la cual, a semejanza de María santísima, se ve enriquecida por obra del Espíritu Santo y es madre de una progenie divina! Mirad cuántos hermanos que se van añadiendo a tantos otros... María ha concebido a su propio hijo sin pecado y la Iglesia destruye cada pecado en quienes regenera. Por María ha nacido aquel que era *ab initio*; por la Iglesia renace quien estaba muerto al principio. La primera ha generado para pueblos infinitos; la segunda da la vida a estos pueblos. Una, siendo virgen, nos ha dado a su Hijo; la otra, por medio de este Hijo que es su esposo virgen, no cesa de regenerar [...].

De Lubac subraya que también a la liturgia mozárabe le gustaba relacionar el parto virginal de María con la castidad fecunda de la Iglesia que «concibe sin corrupción a los hijos de la luz y los da a luz en la alegría» y le gustaba llamarlas a las dos «esposas y vírgenes al mismo tiempo», celebrando al mismo tiempo a «quien todos los pueblos llaman bienaventurada y a la que por ella han sido hechos bienaventurados todos los pueblos».

María y la Iglesia —dice Isaac de l'Étoile— «dan ambas una posteridad a Dios Padre». Así, las prerrogativas de una pasan a la otra y viceversa. La reciprocidad, la mutualidad de funciones entre María y la Iglesia es atestiguada por el evangelio de Juan cuando muestra a Jesús en la cruz dando a su madre y presentándonos justo después su costado abierto por la lanza que da a la Iglesia, con el agua del bautismo, la sangre del sacrificio. Cualquiera que haya sido la intención exacta del evangelista, queda sin embargo demostrado el doble y profundo simbolismo con el que la reflexión cristiana ha interpretado este texto, como lo hicieron san Alberto Magno, Hériman de Tournai, pero también santa Hildegarda de Bingen en su *Scivias*, y Hans Urs von Balthasar, para quien uno de los temas preferidos en su contemplación es el de la Virgen María en el misterio de la Iglesia: el «sí» de María «es fundamento y esencia de la Iglesia neotestamentaria. Quien se une de manera viviente a este “sí” es miembro vivo del pueblo de Dios y se hace más eclesial en la medida en que más ampliamente lo puede decir». Por último, también Gertrud von Le Fort, cuando observaba que la mañana de Pentecostés fue visitada María por el Espíritu Santo por segunda vez. De este modo, lo que se dice de la maternidad de una se puede decir de la maternidad de la otra:

En la hora en que la vida de María como madre de Cristo parece llegar a su término, se convierte en realidad en la madre común de todos los cristianos. Y se cumple para ella en ese momento, por segunda vez, la salutación evangélica: «Desde ahora me felicitarán todas las generaciones». Desde ese momento, María ya no será nombrada en el evangelio; pero los Hechos de los Apóstoles nos la muestran en Jerusalén con los discípulos esperando la venida del Espíritu Santo, como más tarde la pintaría el gran arte religioso del Occidente cristiano. María, a los pies de la cruz, había realizado por segunda vez la bendición de la salutación evangélica; la mañana de Pentecostés, es visitada por segunda vez por el Espíritu Santo. La madre de Cristo se convierte así en la gran figura materna de la Iglesia madre.

III. MODELO Y MADRE DE LOS CREYENTES

1. El discurso de Pablo VI al Concilio

Todo el significado del último capítulo de la *Lumen gentium* sobre María fue retomado por Pablo VI en el discurso de conclusión de la III sesión del Concilio Vaticano II el 21 de noviembre de 1964:

Es la primera vez —y decirlo nos llena el corazón de profunda emoción— que un concilio ecuménico presenta una síntesis tan extensa de la doctrina católica sobre el puesto que María santísima ocupa en el misterio de Cristo y de la Iglesia. Esto corresponde a la meta que el Concilio se ha prefijado: manifestar el rostro de la santa Iglesia, a la que María está íntimamente unida, y de la cual, como egregiamente se ha afirmado, es «la parte mayor, la parte mejor, la parte principal y más selecta». En verdad, la realidad de la Iglesia no se agota en su estructura jerárquica, su liturgia, sus sacramentos ni 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 la madre del Verbo encarnado, y que Cristo mismo quiso tan íntimamente unida a sí para nuestra salvación. Así ha de encuadrarse en la visión de la Iglesia la contemplación amorosa de las maravillas que Dios ha obrado en su santa madre. Y el conocimiento de la doctrina

verdadera católica sobre María será siempre la llave de la exacta comprensión del misterio de Cristo y de la Iglesia. La reflexión sobre estas estrechas relaciones de María con la Iglesia, tan claramente establecidas por la actual constitución conciliar, nos permite creer que es este el momento más solemne y apropiado para dar satisfacción a un voto que, señalado por Nos al término de la sesión anterior, han hecho suyo muchísimos padres conciliares, pidiendo insistentemente una declaración explícita, durante este Concilio de la función maternal que la Virgen ejerce sobre el pueblo cristiano. A este fin hemos creído oportuno consagrar, en esta misma sesión pública, un título en honor de la Virgen, sugerido por diferentes partes del orbe católico, y particularmente entrañable para Nos, pues con síntesis maravillosa expresa el puesto privilegiado que este Concilio ha reconocido a la Virgen en la santa Iglesia. Así pues, para gloria de la Virgen y consuelo nuestro, Nos proclamamos a María santísima madre de la Iglesia, es decir, madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores que la llaman madre amorosa, y queremos que de ahora en adelante sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título. Se trata de un título, venerables hermanos, que no es nuevo para la piedad de los cristianos; antes bien, con este nombre de madre, y con preferencia a cualquier otro, los fieles y la Iglesia entera acostumbran a dirigirse a María. En verdad pertenece a la esencia genuina de la devoción a María, encontrando su justificación en la dignidad misma de la madre del Verbo encarnado. La divina maternidad es el fundamento de su especial relación con Cristo y de su presencia en la economía de la salvación operada por Cristo, y también constituye el fundamento principal de las relaciones de María con la Iglesia, por ser madre de aquel, que desde el primer instante de la encarnación en su seno virginal se constituyó en cabeza de su cuerpo místico, que es la Iglesia. María, pues, como madre de Cristo, es madre también de los fieles y de todos los pastores; es decir, de la Iglesia. Con ánimo lleno de confianza y amor filial elevamos a ella la mirada, a pesar de nuestra indignidad y flaqueza; ella, que nos dio con Cristo la fuente de la gracia, no dejará de socorrer a la Iglesia, que, floreciendo, ahora en la abundancia de los dones del Espíritu Santo, se empeña con nuevos ánimos en su misión de salvación. Nuestra confianza se aviva y confirma más considerando los vínculos estrechos que ligan, al género humano con nuestra madre celestial. A pesar de la riqueza en maravillosas prerrogativas con que Dios la ha

honrado, para hacerla digna madre del Verbo encarnado, está muy próxima a nosotros. Hija de Adán, como nosotros, y, por tanto, hermana nuestra con los lazos de la naturaleza, es, sin embargo, una criatura preservada del pecado original en virtud de los méritos de Cristo, y que a los privilegios obtenidos suma la virtud personal de una fe total y ejemplar, mereciendo el elogio evangélico «Bienaventurada porque has creído». En su vida terrena realizó la perfecta figura del discípulo de Cristo, espejo de todas las virtudes, y encarnó las bienaventuranzas evangélicas proclamadas por Cristo. Por lo cual, toda la Iglesia, en su incomparable variedad de vida y de obras, encuentra en ella la más auténtica forma de la perfecta imitación de Cristo. Por lo tanto, auguramos que con la promulgación de la constitución sobre la Iglesia, sellada por la proclamación de María madre de la Iglesia, es decir, de todos los fieles y pastores, el pueblo cristiano se dirigirá con mayor confianza y ardor a la Virgen santísima y le tributará el culto y honor que a ella le compete. En cuanto a nosotros, ya que entramos en el aula conciliar, a invitación del papa Juan XXIII, el 11 de octubre de 1961, a una «con María, Madre de Jesús», salgamos, pues, al final de la tercera sesión, de este mismo templo, con el nombre santísimo y gratísimo de María Madre de la Iglesia.

Era el 21 de noviembre de 1964 cuando Pablo VI, en su discurso de clausura de la tercera sesión del Concilio proclamaba a María como «Madre de la Iglesia» ante más de dos mil obispos reunidos en San Pedro. Y no era secundario que, precisamente durante esa reunión en la que fue promulgada la constitución dogmática dedicada a la Iglesia y los decretos sobre el ecumenismo y las Iglesias orientales, se estableciera que «todo el pueblo cristiano rindiese cada vez más honor a la madre de Dios con este dulcísimo nombre»: «Madre de la Iglesia», es decir, de todo el pueblo cristiano, tanto de los fieles como de los pastores.

2. *María como typus de creyente*

Esto quería ratificar que María es *typus* de la Iglesia, el modelo, como expresa la *Lumen gentium*. Y quería con ello proponer su ejemplo a imitar en la fe, en la docilidad a cualquier estímulo

de la gracia y en conformar fielmente la vida a los mandamientos de Cristo y al impulso de la caridad, de modo que todos los fieles se sientan siempre más firmes en su seguimiento de Cristo. Y para que sean «también fervorosos en la caridad para con los hermanos —afirmaba asimismo en el mismo discurso—, promoviendo el amor a los pobres, la justicia y la defensa de la paz, como ya exhortaba el gran san Ambrosio». Hija de esa Jerusalén que es nuestra madre celestial, María es así madre de la Iglesia que somos nosotros. Es la madre del nuevo pueblo.

La decisión de Pablo VI no fue apresurada, ni improvisada. Maduró después de una atenta consideración del debate y de una larga reflexión porque este texto ilumina el sentido de la íntima unión de María con la Iglesia, donde ocupaba, de manera eminente y singular, el primer puesto:

En el misterio de la Iglesia, que también es llamada con razón madre y virgen, la santísima Virgen María fue por delante mostrando en forma eminente y singular el modelo de virgen y madre. En efecto, por su fe y su obediencia engendró en la tierra al Hijo mismo del Padre, ciertamente sin conocer varón, cubierta con la sombra del Espíritu Santo, como nueva Eva, prestando fe no adulterada por ninguna duda al mensaje de Dios, y no a la antigua serpiente. Dio a luz al Hijo, al que Dios constituyó primogénito de muchos hermanos (cf. Rom 8,29), es decir, de los creyentes, a cuyo nacimiento y educación colabora con amor de madre.

Todo esto nos ayuda a entender lo que la tradición dice de María a partir de san Ireneo: no es solo un *ejemplo* de bendición y salvación. «Como Eva —escribe san Ireneo— desobedeciendo se convirtió en causa de muerte para sí misma y para todo el género humano, María [...], por su obediencia fue *causa de la salvación* propia y de la de todo el género humano».

Las palabras de María: «Me felicitarán todas las generaciones» han de retenerse también como «una orden dada por Dios a la historia». *Soli Deo gloria*. Todo en María lo proclama. Toda su santidad es teologal. Es la perfección de la fe, la esperanza y la caridad. Es la perfecta realización de la religión de los pobres la «esclava del Señor» que exalta su misericordia y su fidelidad. Y toda su función materna hacia nosotros consiste en con-

ducirnos a él. Se entiende entonces que Pablo VI, para cerrar su exhortación *Marialis cultus*, pusiera como argumento del valor pastoral de la devoción a la Virgen en su conducir a los hombres a Cristo las mismas palabras que ella dirigió a los sirvientes en la boda de Caná: «Haced lo que él os diga».

En su acción apostólica, la Iglesia con razón mira hacia aquella que engendró a Cristo, concebido del Espíritu Santo y nacido de la Virgen, para que por medio de la Iglesia nazca y crezca también en el corazón de los creyentes. La Virgen fue en su vida ejemplo de aquel amor de madre que debe animar a todos los que colaboran en la misión apostólica de la Iglesia para engendrar a los hombres a una vida nueva (LG 65).

«Ejemplo para toda la Iglesia en el ejercicio del culto divino, María es también, evidentemente, maestra de vida espiritual para cada uno de los cristianos», explica Pablo VI en la *Marialis cultus*.

Bien pronto los fieles comenzaron a fijarse en María para, como Ella, hacer de la propia vida un culto a Dios, y de su culto un compromiso de vida. Ya en el siglo IV, san Ambrosio, hablando a los fieles, hacía votos para que en cada uno de ellos estuviese el alma de María para glorificar a Dios: «Que el alma de María está en cada uno para alabar al Señor; que su espíritu está en cada uno para que se alegre en Dios». Pero María es sobre todo modelo de aquel culto que consiste en hacer de la propia vida una ofrenda a Dios: doctrina antigua, perenne, que cada uno puede volver a escuchar poniendo atención en la enseñanza de la Iglesia, pero también con el oído atento a la voz de la Virgen (n. 21).

«*Maria et Ecclesia, una mater et plures*», escribe Isaac de l'Étoile en la profunda Edad Media. Pero sin la ayuda de ninguna especulación teológica ni la necesidad de ser orientados por estos textos antiguos, algunos fieles tuvieron percepción directa de ello. Baste recordar el particular ejemplo de aquel joven de veinticuatro años que entró una tarde de Navidad en Notre Dame al oír el canto del magnificat. Ese joven era Paul Claudel que, con el rostro apoyado en la reja del coro «miraba la Iglesia vivir» y, a través de ese espectáculo, entraba en la fe. Explicó más tarde

que «los ojos de María estaban encima de mí...». Y «la majestad materna y tranquilizadora» de la que se sentía envuelto era indisolublemente la de la Iglesia y la de María al mismo tiempo. A propósito de ese momento, comentaba De Lubac: «Solo tenía que apoyarse sin demasiadas distinciones en esta doble y única madre».

3. La perspectiva ecuménica

El capítulo octavo concluye con el párrafo dedicado a la petición de intercesión a María para la unidad de los cristianos:

Este sagrado sínodo experimenta gran alegría y consuelo porque también entre los hermanos separados haya quienes dan el honor debido a la madre del Señor y Salvador, sobre todo entre los orientales, que rivalizan en el culto de la siempre Virgen madre de Dios llenos de fervor y de devoción.

Y en esta dirección abre también el Concilio perspectivas ecuménicas bajo el manto de María.

Si Abrahán, por lo que ha hecho, mereció en la Biblia el nombre de «padre de todos nosotros», es decir de todos los creyentes (cf. Rom 4,16; Lc 16,24), se entiende mejor por qué la Iglesia no duda en llamar a María «Madre de todos nosotros, madre de todos los creyentes». En la tercera predicación de Adviento de 2015 que tuvo lugar en la capilla pontificia *Redemptoris Mater* en el Vaticano y fue impartida por el padre Raniero Cantalamessa, OFM, el predicador de la casa pontificia hacía observar que «de la comparación entre Abrahán y María podemos recabar una luz aún mejor que tiene que ver no solo con el simple título, sino también con su contenido o significado». Y se preguntaba:

¿Madre de los creyentes es un sencillo título de honor o algo más? Aquí se ve la posibilidad de un discurso ecuménico sobre María. Calvino interpreta el texto donde Dios dice a Abrahán: «En ti serán benditas todas las familias de la tierra» (Gen 12,3), en el sentido de que «Abrahán no será solo ejemplo y patrón,

sino causa de bendición» [CALVINO, *Le livre de la Genèse*, I, Ginebra 1961, 195]. Un conocido exegeta protestante escribe en el mismo sentido: «Se ha cuestionado si las palabras del Génesis 12,3 [“en ti serán benditas todas las familias de la tierra”] pretenden afirmar solamente que Abrahán se convertirá en una especie de fórmula para bendecir, y que la bendición de la que él goza pasará en proverbio [...]. Se debe volver a la interpretación tradicional que entiende esa Palabra de Dios “como una orden dada a la historia”» (B. Jacob) [...]. Es un hecho alentador descubrir que los mismos iniciadores de la Reforma han reconocido a María el título y la prerrogativa de Madre, también en el sentido de Madre nuestra y madre de la salvación. En una predicación para la misa de Navidad, Lutero decía: «Esta es la consolación y la desbordante bondad de Dios: que el hombre, en cuando que cree, pueda gloriarse de un bien tan precioso, que María sea su verdadera madre, Cristo su hermano, Dios su Padre [...]. Si crees así, te sientas verdaderamente en el vientre de la Virgen María y eres su querido niño» [LUTERO, *Kirchenpostille: Weimarer Ausgabe*, 10, 1, 73].

La mariología en los últimos siglos se había convertido en una fábrica continua de nuevos títulos, nuevas devociones y a menudo en polémica con los protestantes, usando a veces la madre común como un arma contra ellos. El Concilio Vaticano II reaccionó oportunamente a esta tendencia. Recomendó que los fieles «han de evitar con cuidado todo lo que de palabra o de obra pudiera inducir a error a los hermanos separados o a otros acerca de la verdadera doctrina de la Iglesia» y recordó a los mismos fieles que «la verdadera devoción no consiste ni en un sentimiento pasajero y sin frutos ni en una credulidad vacía». «Cuando se leen las palabras de Lutero —prosigue Cantalamessa—, que hasta el final de su vida honró a María, santificó sus fiestas y cantó cada día el magnificat, se siente cómo nos hemos alejado, en general, de la actitud justa hacia ella». Y concluye: «Todas estas premisas nos permiten cultivar en el corazón la esperanza de que, un día no lejano, católicos y protestantes podamos no estar ya divididos, sino unidos por María, en una común veneración, diversa quizás en las formas, pero concorde en reconocer en ella a la madre de Dios y a la madre de los creyentes».

IV. MADRE DE LA IGLESIA Y HERMANA NUESTRA

1. La veneración a María

«Con su ascunción a los cielos [...] —dice el Concilio— con su amor de Madre cuida de los hermanos de su Hijo que todavía peregrinan y viven entre angustias y peligros hasta que lleguen a la patria feliz». Todos la honoran con gran devoción y confían su vida a su cuidado maternal.

En la tercera y última parte del capítulo dedicado a la santísima Virgen María en el misterio de Cristo y de la Iglesia se indica, a la luz de la *Lumen gentium*, que la Iglesia debe imitar las virtudes de María y su culto y son perfiladas las normas pastorales.

Su misión y condición única en el pueblo de Dios, del que es al mismo tiempo miembro eminentísimo, ejemplar acabadísimo y madre amantísima; su incesante y eficaz intercesión mediante la cual, aun habiendo sido asunta al cielo, sigue cercanísima a los fieles que la suplican, aun a aquellos que ignoran que son hijos suyos; su gloria que ennoblece a todo el género humano, como lo expresó maravillosamente el poeta Dante: «Tú eres aquella que ennobleció tanto la naturaleza humana que su hacedor no desdeñó convertirse en hechura tuya»; en efecto, María es de nuestra estirpe, verdadera hija de Eva, aunque ajena a la mancha de la madre, y verdadera hermana nuestra, que ha compartido en todo, como mujer humilde y pobre, nuestra condición (MC 56).

La piedad de la Iglesia hacia la santísima Virgen es un elemento intrínseco del culto cristiano:

La veneración que la Iglesia ha dado a la madre del Señor en todo tiempo y lugar —desde la bendición de Isabel (cf. Lc 1,42-45) hasta las expresiones de alabanza y súplica de nuestro tiempo— constituye un sólido testimonio de su *lex orandi* y una invitación a reavivar en las conciencias su *lex credendi*. Viceversa: la *lex credendi* de la Iglesia requiere que por todas partes florezca lozana su *lex orandi* en relación con la madre de Cristo. Culto a la Virgen de raíces profundas en la Palabra revelada y de sólidos fundamentos dogmáticos:

La singular dignidad de María «madre del Hijo de Dios y, por lo mismo, hija predilecta del Padre y templo del Espíritu Santo; por tal don de gracia especial aventaja con mucho a todas las demás criaturas, celestiales y terrestres», su cooperación en momentos decisivos de la obra de la salvación llevada a cabo por el Hijo; su santidad, ya plena en el momento de la concepción inmaculada y no obstante creciente a medida que se adhería a la voluntad del Padre y recorría la vía de sufrimiento (cf. Lc 2,34-35; 2,41-52; Jn 19,25-27), progresando constantemente en la fe, en la esperanza y en la caridad.

La reflexión de la Iglesia contemporánea sobre el misterio de Cristo y sobre su propia naturaleza la ha llevado por tanto a encontrar la raíz del primero y a coronar la segunda, la misma figura de mujer, la Virgen María, madre de Cristo y madre de la Iglesia. Y «un mejor conocimiento de la misión de María —afirma Pablo VI en la *Marialis cultus*— se ha transformado en gozosa veneración hacia ella y en adorante respeto hacia el sabio designio de Dios».

Esto no significa que la veneración por María expresada a través de oraciones marianas como el rosario tenga que ser archivada. A finales de los años setenta —tiempos en los cuales a muchos podía parecer que el cristocentrismo tuviera como consecuencia necesaria una marginalización de María, o que la liturgia tuviera que brillar sobre las cenizas del rosario— el teólogo Hans Urs von Balthasar publicaba una meditación sobre los misterios del rosario en la óptica de la dimensión mariana que caracteriza a la Iglesia. Von Balthasar escribía sin miedo a las críticas: «También la oración litúrgica es siempre —manifiestamente o de forma escondida, inconscientemente— una oración mariana». Y refería naturalmente todo a la relación de María con Cristo y con la Iglesia. La Iglesia se redescubre en su identidad contemplándose en María: «María es la perpetua premisa, el punto de origen, la perfecta realización de la Iglesia...». También el rosario, percibido en su intención de iluminar el evangelio y el misterio de Cristo —aclaraba von Balthasar— no tiene nada que pueda dañar el diálogo ecuménico porque con María y a través de María lleva a Cristo. Es incluso una oración que tiene gran significado y es siempre actual, también para la espiritualidad de nuestro tiempo.

Pienso que no se deberá mover ni un solo ápice la confianza en el poder misericordioso de María a nuestro favor. Siguen intactas también las verdades enseñadas desde siempre sobre la Virgen por el magisterio de la Iglesia. En cambio, lo que puede cambiar es el modo de concebir y realizar nuestra devoción a María —afirmaba en 1965 el futuro papa Juan Pablo I—. Estamos en tiempos en los que la mujer reivindica con justicia sus propios derechos. Nosotros entonces de María no solo pondremos de relieve el humilde trabajo doméstico; con el Concilio recuperaremos la doctrina patristica que saludaba a María como la «nueva Eva» que con Cristo colabora por una humanidad totalmente renovada. Un árbol, Adán y Eva —decían los Padres— están en el origen de nuestra ruina. Otro árbol (la cruz), Cristo y María están en el origen de nuestra salvación.

En efecto, el Concilio aun considerando el culto mariano entre los deberes del cristiano, puso en guardia contra el sentimentalismo y una vana credulidad en la materia.

Por lo tanto, se honrará a la Virgen especialmente imitando sus virtudes y recorriendo los escalones trazados por la humilde teología de los pobres: arrepentirse de los pecados, confesarse, hacer penitencia, resistir a las nuevas tentaciones que surjan, llevar una vida santa. Rezaremos a la Virgen también con el rosario —afirmaba el entonces obispo de Vittorio-Véneto, Albino Luciani—, pero sin atribuir una eficacia mágica a determinadas imágenes, a la corona del rosario en sí misma, a ciertas «cadenas» de oraciones. No nos precipitemos a seguir voces de apariciones o revelaciones que a veces se revelan obra de gente enferma o ávida de fama y de dinero. En la *Apostolicam actuositatem* hemos propuesto la imitación de la Virgen. También ella llevó en la tierra una vida común a todos, llena de preocupaciones familiares y de trabajo, pero siempre íntimamente unida a su Hijo Jesús.

Y si en el Concilio prevaleció la opinión de quienes quisieron hablar de María en el documento dedicado a la Iglesia, eso significa que María —sigue explicando Luciani—, aun siendo privilegiada, aun siendo madre de Dios, es también nuestra hermana. Vivió una vida igual a la nuestra. Ella —afirma la *Lumen gentium*— mientras vivía en la tierra una vida común a todos, llena de preocupaciones familiares y de trabajo, era siempre miseri-

cordiosa también porque ha vivido nuestra propia vida y ha experimentado dificultades similares a las nuestras. Hermana. En el Concilio hemos recordado a los «pobres de Yahvé». A la cabeza, capitaneando y guiando a esta hilera de *anawim*, está ella, la Virgen, nuestra hermana. En el capítulo octavo de la *Lumen gentium* hemos incluido unos textos que en otro tiempo se consideraban antimarianos, por decirlo de alguna manera. San Lucas (2,49): «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?». ¡Palabras claras! Pero dice el evangelista (2,50): *Et ipsi non intellexerunt*: no entendieron, tampoco la Virgen entendió. Por lo tanto, también ella tuvo que progresar en la fe. Por lo tanto, se ha tratado de dar algún retoque a la devoción, y volviendo a las fuentes, a los Padres, se ha hecho más acorde con la sensibilidad moderna.

2. Un patrimonio de gran valor

Esta devoción es patrimonio de gran valor para cada alma, para toda la comunidad, para todos los creyentes. Además, el recordar los conceptos fundamentales expuestos por el Concilio Vaticano II sobre la naturaleza de la Iglesia como familia de Dios, pueblo de Dios, reino de Dios, cuerpo místico de Cristo, como deseaba Pablo VI en la *Marialis cultus*, venerar a la Virgen también con el título de madre de la Iglesia

[...] permitirá a los fieles reconocer con mayor facilidad la misión de María en el misterio de la Iglesia y el puesto eminente que ocupa en la comunión de los santos; sentir más intensamente los lazos fraternos que unen a todos los fieles porque son hijos de la Virgen, a cuya generación y educación ella colabora con materno amor, e hijos también de la Iglesia, ya que nacemos de su parto, nos alimentamos con leche suya y somos vivificados por su Espíritu, y porque ambas concurren a engendrar el cuerpo místico de Cristo: Una y otra son madre de Cristo, pero ninguna de ellas engendra todo (el cuerpo) sin la otra (MC 28).

Esto permite percibir de modo más evidente que la acción de la Iglesia en el mundo es como una prolongación de la solicitud de María.

En efecto, el amor operante de la Virgen en casa de Isabel, en Caná y sobre el Gólgota —momentos todos ellos salvíficos de gran alcance eclesial— encuentra su continuidad en el ansia materna de la Iglesia porque todos los hombres lleguen a la verdad (cf. 1 Tim 2,4), en su solicitud para con los humildes, los pobres, los débiles, en su empeño constante por la paz y la concordia social, en su prodigarse para que todos los hombres participen de la salvación merecida para ellos por la muerte de Cristo. De este modo, el amor a la Iglesia se traducirá en amor a María y viceversa. Porque la una no puede subsistir sin la otra, como observa de manera muy aguda san Cromasio de Aquileya: «Se reunió la Iglesia en la parte alta (del cenáculo) con María, que era la Madre de Jesús, y con los hermanos de este». Por tanto, no se puede hablar de Iglesia si no está presente María, la Madre del Señor, con los hermanos de este. En conclusión, reiteramos la necesidad de que la veneración a la Virgen haga explícito su intrínseco contenido eclesiológico (MC 28).

Por lo tanto, María es «aquella que en la santa Iglesia ocupa el lugar más alto después de Cristo y el más cercano a nosotros». Es «hermana» y «madre de la Iglesia», título que ilumina plenamente el sentido de la íntima unión de María con la Iglesia, donde ocupa el primer puesto de modo eminente y singular. Por eso, «María es mucho más importante que los apóstoles», ha afirmado el papa Francisco y es «“la” Iglesia, no “el” Iglesia porque es esposa de Cristo y madre del santo pueblo fiel de Dios». Sin embargo, es necesario recalcar que, en el transcurso de medio siglo, entre todas las fiestas que celebran a la Virgen María a lo largo del año litúrgico, la fiesta de la madre de la Iglesia solo se introdujo en 2018. Con un decreto de la Congregación para el Culto Divino que lleva la fecha del 11 de febrero de 2018, centenario de la primera aparición de la Virgen de Lourdes, el papa Francisco estableció como obligatoria para toda la Iglesia de rito romano la festividad litúrgica de la bienaventurada Virgen María bajo la advocación de Madre de la Iglesia, fijándola al lunes después de Pentecostés para que la memoria de María, madre de la Iglesia sea celebrada cada año por toda la Iglesia. La introducción de esta celebración en la oración litúrgica de la Iglesia «ayudará a recordar que la vida cristiana, para crecer, debe estar anclada al misterio de la cruz, a la oblación de Cristo en el convite eucarís-

tico y a la Virgen oferente, madre del Redentor y de los redimidos», explica el decreto. Como había indicado Pablo VI el 21 de noviembre, en la clausura de la tercera sesión del Concilio Vaticano II que, al declarar a la santísima Virgen María como «madre de la Iglesia, es decir, de todo el pueblo cristiano, tanto de los fieles como de los pastores que la llaman madre amorosa», estableció que «todo el pueblo cristiano rindiese honor a la madre de Dios con este dulcísimo nombre». Ahora, el papa Francisco desea que «pueda promover el crecimiento del sentido maternal de la Iglesia en los pastores, los religiosos y los fieles, así como también de la genuina piedad mariana».

Un deseo más que nunca necesario: «Porque viviríamos un cristianismo hecho de ideas, de programas, sin confianza, sin ternura, sin corazón —reflejó el papa Francisco con motivo de la festividad de la traslación del icono de la *Salus populi romani*— y sin corazón no hay amor y la fe corre el riesgo de convertirse en una bonita fábula de otros tiempos. La madre no es algo *opcional*, no es opcional, es el testamento de Cristo. No son buenos modelos espirituales, es una exigencia de vida. Amarla no es poesía, es saber vivir. Porque sin madre no podemos ser hijos. Y nosotros, ante todo, somos hijos, hijos amados, que tienen a Dios por Padre y a la Virgen por madre... He aquí el corazón de madre: no se avergüenza de las heridas, de las debilidades de los hijos, sino que quisiera tomarlas consigo. Y la madre de Dios y madre nuestra sabe tomar consigo, consolar, velar y sanar».

Y si María es figura de la misma Iglesia, también es modelo, según la tradición a cuyas fuentes se remontó el Concilio. Esto es hoy y siempre el único modo de ser y de estar en la Iglesia. «María es la sabia y generosa tesorera de los favores divinos», defendía Pío XII. Para siempre entonces «quien desea gracia y no te ruega quiere su desear volar sin alas».



CONSTITUCIÓN PASTORAL
GAUDIUM ET SPES
SOBRE EL MUNDO ACTUAL

CUADERNO 25

LA IGLESIA EN EL MUNDO ACTUAL
(GS 1-3)

GIOVANNI CESARE PAGAZZI

I. LLENA ESTÁ LA TIERRA DE SU GLORIA

1. El templo y el mundo

Se encuentra dentro del templo de Jerusalén. Tal vez sea sacerdote, y por ello tiene acceso a la parte más exclusiva y reservada de la casa del Señor. Isaías está en Tierra Santa, en la ciudad más sagrada de Tierra Santa, en el lugar más sagrado de la Ciudad Santa —el templo, para ser exactos— y en la parte más sagrada del templo. En resumen: en el lugar más sagrado del mundo. Justo ahí (¿dónde si no?) el profeta ve a Dios: sentado en un alto trono, envuelto en un manto suntuoso, rodeado de serafines, ángeles incandescentes de rasgos maravillosos. La sala está colmada de incienso; la presencia divina es tan poderosa que los postes de la puerta tiemblan, como si se produjera un terremoto. Embelesado por la visión, Isaías oye cantar al coro de serafines: «¡Santo, santo, santo el Señor del universo!». En resumen: ¡aquí todo es tan sagrado que es imposible serlo más! Los ángeles siguen cantando: «Llena está la tierra de su gloria» (Is 6,3). ¿Pero cómo puede ser? ¿No es el templo el lugar más sagrado del mundo y, por tanto, el único habilitado para encontrarse con Dios? Para las Sagradas Escrituras, la «gloria de Dios» indica su manifestación y su presencia. Así, al afirmar que la tierra entera está llena de la gloria de Dios, los serafines declaran que él se encuentra y actúa en todos los rincones del mundo. No existe lugar, tiempo, o criatura (cosas, árboles, animales, hombres y mujeres, galaxias, átomos, formas, fuerzas, países, ciudades, estaciones, épocas, culturas...) donde no

vibre algo de la poderosa y atenta presencia de Dios, donde no pueda hallarse. El salmo 19 afirma incluso que el cielo, sereno o nublado, «proclama la gloria de Dios» (Sal 19,2).

Pero si Dios está en el cielo, en la tierra y en todas partes, ¿para qué sirve el templo, su distinción, su diferencia específica de todo lo demás? Exactamente para anunciar y recordar a todos la presencia de Dios en todas partes ¡incluso en los días laborales! De hecho, precisamente por su presencia incesante y universal, el Creador es olvidado. Como ocurre con el aire: como está en todas partes y siempre disponible, lo respiramos sin darnos cuenta, nos olvidamos de él, dándolo por sentado. Como ocurre con la vida: como vivimos, nos olvidamos de que estamos vivos, considerándolo algo obvio, trivial, que no merece atención ni gratitud. El Señor no es olvidado por su ausencia, al contrario: su presencia incesante en la creación lo sitúa fuera de nuestro campo de visión, como el que «sin figura, sin belleza, lo vimos sin aspecto atraeyente» (Is 53,2). Sin embargo, igual que al aire, o a la vida, lo podemos olvidar sin perderlo, sigue siéndonos fiel.

He aquí: la respetabilidad y la responsabilidad del lugar santo, su tarea, su orgullo, consiste en anunciar que «llena está la tierra de su gloria». Ciertamente, el templo es un espacio diferente y único: solo allí Dios se revela de manera suntuosa y evidente. No obstante, la exclusividad del templo no excluye, sino que incluye a todo el universo. En esto consiste su santidad. Solo en el templo aparece Dios, pero —al mostrarse allí— revela que está en todas partes, siempre. Cuando, por el contrario, el reconocimiento de la santidad del templo se convierte en la excusa para apartarlo del mundo, como si el mundo fuera un lugar sin Dios, el Señor ya no es el huésped, sino el prisionero del templo; no es acogido, sino apresado. ¡Obvio que Dios no está ahí! Es demasiado grande y está demasiado vivo para encerrarlo en una jaula dorada. Esta fue la advertencia dirigida a Israel por el profeta Jeremías, unos quinientos años antes del nacimiento de Jesús. De hecho, creyendo que el Señor habitaba exclusivamente en el templo, muchos consideraban el resto del mundo un entorno profano e indiferente, donde incluso era oportuno practicar la injusticia y la prevaricación. En el templo se observaba la ley de Dios; fuera, la del más fuerte: se ofendía a extranjeros, huérfanos, viudas, se derrama-

ba sangre inocente; se robaba, se mataba, ni se era fiel ni de fiar (Jer 7,1-10). Las palabras de Jeremías son muy duras: si se sigue deshonrando la misión del templo —proclamar y recordar que a Dios se le encuentra cada día y en cada lugar—, el Señor está dispuesto a destruir su propio templo (Jer 7,11-15).

2. **Partiendo del aprecio de Dios**

La Iglesia es el pueblo que cree que Jesús es el Hijo de Dios Padre, que se convirtió en nuestro hermano y salvador. Él es la salud de los enfermos, el refugio de los pecadores, el consuelo de los afligidos, la resurrección de los muertos, la promesa segura de una próxima vida. Él es el santo de los santos. Nadie es como él. ¿Quién podría imaginarse una suerte tan grande? El gesto más santo de la vida de la Iglesia es la celebración de la eucaristía, su fuente y su cima. Tras la proclamación de la Palabra de Dios, se entra en el momento más íntimo, reservado y exclusivo de la misa: la invocación del Espíritu Santo, para que el pan y el vino se conviertan en el cuerpo y la sangre del Señor. De este modo, la Iglesia está en condiciones de realizar lo que la distingue, lo que la hace única, insustituible, distinta de las demás: anunciar la muerte del Señor, proclamar su resurrección, esperar su regreso. Solamente los cristianos pueden celebrar la eucaristía, con gestos, cantos, oraciones, ceremonias que pertenecen exclusivamente a ellos; suele celebrarse en un lugar especial, distinto a cualquier otro. Sin embargo, en el momento más exclusivo de la misa, resuena el mismo canto de los cinco serafines que se aparecieron a Isaías: «¡Santo, santo, santo es el Señor del universo, llena está la tierra de su gloria!». Al encontrar a Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo de una manera única, reservada solo a ellos, los cristianos confiesan que el mundo entero está lleno de su gloria y se comprometen a reconocerlo y honrarlo desde el amanecer hasta el anochecer, de Oriente a Occidente. Si vieran a la Trinidad únicamente en la Iglesia, ofenderían su grandeza y su presencia fiel e incesante en todas las cosas, en todas partes, en todo momento; en definitiva: en el mundo.

Al fin y al cabo, Cristo, presente en la eucaristía, es el mismo que, durante los días de su vida terrenal, reveló la bondad y

la competencia del Padre señalando animales y flores, dignos de ser «observados» por los discípulos (Mt 6,25-34). Vio la reverberación de Dios en la semilla que cae en la tierra (Mt 13,3-9), en el viento (Jn 3,8), en el sol y la lluvia (Mt 5,45), en la levadura que fermenta la masa (Mt 13,33), en el trabajo agrícola (Mt 13,24-30), en la pesca y la ganadería (Mt 13,47-50; Lc 15,4-7), en la construcción (Mc 12,10-11), en la belleza extenuante de la vida conyugal (Jn 2,1-12), en el vínculo entre padres e hijos y entre hermanos (Lc 15,11-32), en la vida doméstica y de vecindad (Lc 15,8-10; 11,5-8), en el campo y en la ciudad (Lc 19,11-27), en la economía y en el mercado (Mt 13,44-46), en la política (Lc 14,31-32), en el hambriento, en el sediento, en el extranjero, en el enfermo, en el prisionero —no solo el prisionero inocente, sino en todos los prisioneros (Mt 25,31-46)—, incluso en el enemigo (Lc 6,27-35). En resumen, el Hijo de Dios en la tierra estaba tan unido al mundo que intuía, en cualquier faceta suya, laboral o festiva, la obra discreta y eficaz del Padre. Cristo percibe al Padre tan presente y activo en el mundo que se siente en casa en la tierra. No tiene donde reclinar la cabeza (a diferencia de los zorros y los pájaros que poseen guaridas y nidos) no por falta de hogar, sino por exceso; no por austeridad, sino por riqueza sobreabundante. De hecho, se siente en casa en cualquier parte del mundo, incluso en sus facetas más oscuras y difíciles, hasta el punto de que descansa tranquilamente —como si estuviera en casa— incluso en una situación mortal, como la tempestad en el mar de Tiberíades (Mt 8,18-27).

Al describir el «reino de los cielos», es decir, a Dios actuando en el mundo y en la historia, dado que el significado de esta expresión es similar al de «gloria», Cristo dice: «El reino de los cielos se parece también a un comerciante de perlas finas, que al encontrar una de gran valor se va a vender todo lo que tiene y la compra» (Mt 13,45-46). Jesús revela que Dios, ante el mundo, actúa como un joyero, experto en piedras de valor, en busca de perlas y gemas. Ya este detalle dice mucho: la primera actitud de Dios es la búsqueda de cosas bellas. Es bien sabido que nadie se pondría a buscar sin la esperanza de encontrar. La esperanza es la fuerza íntima y poderosa de Dios. Desde el inicio, Dios encontró cosas buenas: «Vio Dios lo que había hecho, y he

aquí que era muy bueno» (Gen 1,31). El adjetivo hebreo que significa «bueno» también significa «bello». Pero entonces vino la ruina y la fealdad de la injusticia y la culpa y «el Señor se arrepintió» (Gen 6,6) de haber creado. Si bien, en ese montón de fealdad y maldad logró encontrar (quién sabe con cuánto cuidado y esperanza buscó) al único hombre justo: Noé. Aquel hombre era tan valioso a sus ojos, como «una perla de gran valor», que decidió no dejarlo escapar. Y el mundo se salvó. Desde entonces, Dios busca perlas. Y es capaz de encontrarlas donde nadie las buscaría, hasta el punto de descubrir tesoros escondidos incluso en la tierra (Mt 13,44), en un entorno ciertamente fértil, pero también sucio y mugriento. La tierra alimenta, pero ensucia; es una mezcla de polvo, de estiércol y de quién sabe cuántos seres vivos, ahora muertos y descompuestos. Dios no teme hurgar incluso en este lugar inmundo y repulsivo para descubrir tesoros y perlas preciosas. Normalmente se buscan en el mar o en las joyerías; pero él incluso los busca en la tierra, en aquello que «no tiene belleza», «no atrae», «en aquello que oculta su rostro» y es «indigno de aprecio» (Is 53,2-3). El aprecio es precisamente el rasgo señorial y hospitalario de Dios. El aprecio es la capacidad de captar un valor por el que merece la pena pagar un precio.

Entre las cosas incomprensiblemente bellas de Dios, un aspecto sobrecogedor es su aprecio por el mundo. No lo colma de beneficios como un rico ayudaría a un pobre, sino que actúa como un entendido en arte, dispuesto a pagar un precio muy alto, de hecho, el más alto, para no dejar escapar lo que considera una obra maestra, a pesar de que a los ojos de muchos no es más que una basura. La belleza reside en que Dios busca perlas, tesoros y obras maestras, incluso en lo que parece un vertedero. Dios busca persistentemente la perla incluso en el injusto, en mi enemigo, incluso en mí. Y pide a cada uno que haga lo mismo: ¡el mundo está lleno de perlas, lleno de su gloria! ¡Búscala! Amar como Dios, en primer lugar, no significa dar, perdonar, servir, ayudar. Amar como Dios significa ante todo apreciar. Darse cuenta de que en cada uno (incluso en aquellos que se parecen a la tierra que ensucian) hay algo apreciable y, por lo tanto, merecedor del precio de mi don, de mi perdón, de mi servicio, de mi ayuda. Si no nacen del aprecio, incluso estas magníficas acciones pueden

disfrazarse de armas, o de gestos que ofenden. Jesús, el Hijo unigénito, era todo lo que el Padre tenía. Aun así, no lo salvó para no dejar escapar nada ni nadie de sus manos, insistiendo en rebuscar incluso en el suelo y en los vertederos, convencido de que son yacimientos, porque también allí habita su gloria.

En este punto surge una pregunta: ¿es posible amar a un Dios así, sin amar al mundo, a este mundo sagrado y sucio, magnífico e injusto, orgulloso y desesperado, abyecto y milagroso? El Concilio Vaticano II, sobre todo gracias a la constitución *Gaudium et spes*, responde alto y claro: «¡No!».

II. «EL GOZO Y LA ESPERANZA, LA TRISTEZA Y LA ANGUSTIA DE LOS HOMBRES DE NUESTRO TIEMPO»

Así comienza la *Gaudium et spes*, partiendo de las emociones. No solo los cristianos, sino también las mujeres y los hombres de todo el mundo viven de las emociones y gracias a las emociones. No hay gesto humano que no encuentre en el sentimiento, tanto sereno como oscuro, el impulso inicial y la energía que lo sustenta. Toda la tierra vibra con la fuerza de los sentimientos, brillantes y apagados, como si fuera un solo corazón. Y si «llena está la tierra de su gloria», indudablemente también lo están las emociones. De ello está seguro el libro de los salmos, que custodiaba toda la escala de emociones que se convierten en voces y palabras humanas dirigidas a Dios; voz y Palabra de Dios dirigidas a los corazones y a las mentes. El libro de los salmos afirma que lo que une a la familia humana es capaz de expresar la relación específica, reservada y única entre el Dios de Israel, su pueblo y el individuo creyente. El comienzo de la *Gaudium et spes* se hace eco de la misma convicción, subrayando el estrecho parentesco que une a todo ser humano y a los «discípulos de Cristo»: en el gozo, la esperanza, la tristeza y la angustia de todo corazón (incluso del más perverso) vibra la gloria de Cristo. No hay emoción que no lleve la huella de Cristo, pues todo fue creado por él y en vista de él (Col 1,15-20). He aquí la perla que hay que buscar, incluso en la emoción más siniestro. ¡El que busca, encuentra!

La *Gaudium et spes* se ocupa de las emociones católicas. ¿Qué significa? «católico» proviene de una expresión griega que puede traducirse como «tener en cuenta el todo». Al ocuparse «católicamente» de las emociones, toda la Iglesia y cada fiel sienten pasión por todo el mundo emocional y no solo por un hemisferio de él (el de la alegría o, a la inversa, el de la tristeza), ya que en todas sus latitudes y longitudes vibra la «gloria» de Dios. En efecto, hay una «herejía emocional» a la que todos están expuestos, creyentes y no creyentes: considerar digna del hombre y digna de Dios únicamente una región del terreno de las emociones, o la de la alegría, o la de la tristeza... según los gustos. Si la alegría acallara la voz del dolor cercano y lejano (y la propia), tan solo sería una euforia entusiasta y de corto aliento; no curaría las heridas, sino que las cubriría y, al hacerlo, las infectaría. Si, por el contrario, el dolor diera un portazo en las narices a la esperanza, se convertiría en una excusa para evitar el riesgo, para evitar el valor que conlleva invertir de nuevo en la vida, aunque haya decepciones. El dolor se convierte en excusa para despreciar el pan cotidiano del consuelo, aquel que el Señor no deja que falte ni en la jornada más dura. El Señor nunca prometió un banquete de bodas diario, pero de pan sí. La gloria del Señor llena tanto las alegrías como las penas; evitar una u otra expone a uno al riesgo de no encontrarse ni con Dios ni con sus hijos e hijas. No en vano el salmo 19 afirma que la gloria de Dios y su mensaje se transmiten día a día, noche a noche. No solo los días luminosos del corazón, sino también sus noches oscuras muestran el mensaje de Dios (Sal 19,3).

1. La alegría que es esperanza

La primera emoción de la que habla la *Gaudium et spes*, y en la que insiste el papa Francisco desde el principio de su servicio a la Iglesia universal, es la alegría. La alegría es como la vida: necesaria e indefinible. Es una constelación de muchas experiencias, pero ninguna de ellas la agota. No hay alegría sin placer; sin embargo, no todos los placeres aportan alegría, de hecho, algunos traen consigo tristeza. No solo eso, la alegría es

tan misteriosa que está presente incluso en quienes la vida pone a dura prueba. La alegría es una voz de júbilo; no obstante, en algunos casos, también es el maquillaje favorito para enmascarar la melancolía y puede tener como combustible el abatimiento. Algunas veces, la alegría tiene motivos perfectamente reconocibles, es la consecuencia de elecciones y decisiones costosas; en otras, aparece totalmente inmotivada, procedente de quién sabe dónde. Al acercar la alegría a la esperanza, el Concilio hace de esta última el sinónimo y la definición de la primera. La alegría es esperanza. La alegría es imposible sin esperanza, que es el agua que permanece en el fondo del pozo incluso en la sequía. La esperanza es la estima hacia uno mismo, hacia los demás, hacia las cosas, hacia el mundo, hacia la historia; es la estima que nunca falla, por la certeza de que siempre hay algo apreciable y digno de ser considerado, incluso en el enemigo, también en el dolor. Por eso, paradójicamente, se puede sentir alegría hasta en el sufrimiento, porque incluso ahí hay un sabor que degustar. La esperanza rehúye la euforia y la melancolía; no va ni con el entusiasmo ni con la pereza. Infunde valor, hace que uno acepte el riesgo, porque siempre presagia el éxito. La esperanza nos levanta de la cama por la mañana, incluso cuando estamos seguros de que nos espera un día agotador y amargo. También por esta esperanza que une a toda la familia humana, las mujeres y los hombres están hechos a imagen y semejanza de Dios. En efecto, la esperanza es su fuerza, su vigor, su poder. Él estima a cada hombre, a cada mujer, a cada época del mundo; percibe «algo» honorable y prometedor incluso en lo que consideramos irremediablemente perdido. La esperanza cotidiana y universal, sin la cual es imposible comenzar (o recomenzar) una jornada, un trabajo, un vínculo, es como el alfabeto y la profecía de la esperanza, derramada por el Espíritu de Cristo en el corazón de los bautizados, a causa del perdón de los pecados y de la resurrección de los muertos. Gracias al Salvador del mundo, ni el pecado más grave ni la muerte son palabras definitivas sobre nuestra existencia y la de los demás. Cristo puede devolver la inocencia a los malvados, y después de la muerte, en su momento, restaurará (algo inimaginable e inesperado) nuestros cuerpos y los cuerpos de nuestros seres queridos.

Cerca de una aldea llamada Naín, Cristo se encuentra con un cortejo fúnebre: el único hijo de una mujer que enviudó hace tiempo es llevado a la tumba. Una escena desgarradora, dolorosa y enfermiza. La muerte sella el abandono de este niño huérfano de padre, de esta mujer privada de su marido y de su hijo. Para las Sagradas Escrituras, el huérfano y la viuda son el emblema del abandonado. Jesús no rehúye a la mujer, sino que la «ve» y siente «gran compasión» por ella. La emoción del Señor no resuena solo por su bondad, sino porque en él vibra también el acorde del abandono, sentido en su propia piel: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34; cf. Sal 22,2). Empatiza con esta abandonada. Dirigiéndose a ella, le dice: «No llores» (Lc 7,13). ¿Cómo es posible pedir algo así? Es casi una crueldad; o quizás expresa la confianza del que sabe que puede. El Señor se acerca al ataúd y lo toca. Ordena al muerto que se despierte. El muerto obedece. El chico se incorpora y empieza a hablar. Cautivados, con razón, por la impresionante secuencia y eficacia de las acciones de Cristo, pasamos por alto su último gesto que, en realidad, es la corona y el orgullo de la página evangélica: «se lo entregó a su madre» (Lc 7,15). Todo apunta a esta devolución, como si Cristo se sintiera en deuda con la mujer. La devolución es la culminación de las otras escenas evangélicas de resurrección: la hija de Jairo es devuelta a sus padres (Mc 5,21-43), Lázaro es devuelto a sus hermanas (Jn 11,1-44). Lo mismo ocurre en los Hechos de los Apóstoles: Tabita, resucitada por Pedro, es devuelta a la comunidad de Jaffa (Hch 9,36-42); del mismo modo, Pablo entrega a sus amigos a un muchacho devuelto a la vida (Hch 20,7-12). En estos relatos, el consuelo adopta la forma de devolución; es cierto que todavía provisional, una especie de anticipo de la devolución definitiva que vendrá. Se nos devolverá quian y cuanto creíamos perdido, cuanto perdimos, cuanto nos fue quitado, cuanto tiramos, cuanto creíamos que nunca nos fue dado. Se nos devolverá el cuerpo, la tierra, las cosas, a los demás, los lugares y los tiempos, todo lo que ha encendido, animado, hecho sensible nuestra alma y nuestro cuerpo únicos. Dios asume como «compromiso» la devolución de lo que nos ha dado en «prenda». ¿Cómo? ¿Cuándo? No se sabe. Pero sin duda cumplirá su compromiso. El poder que tiene Cristo de devolvernos todo y

a todos es la raíz de la esperanza cristiana, un árbol siempre verde, incluso en medio del invierno y en tierra árida. El mundo no es un préstamo que se nos retirará en el momento más hermoso, sino el aperitivo que prepara el paladar para un banquete nupcial.

Si es así, la esperanza es el criterio para juzgar la calidad verdaderamente cristiana de la fe y la caridad. ¿Cuánta esperanza enciende mi fe en mí y en los demás? ¿Es fe si no produce esperanza? ¿Se cree realmente si se actúa con esperanza? ¿Cuánta esperanza suscita en mí y en los demás mi caridad? ¿Es caridad si es desesperación?

La Iglesia de siempre, y la Iglesia hoy especialmente, necesita jóvenes, hombres y mujeres llenos de esperanza. Gente capaz de ver en la cizaña el alimento que cuece el pan en el fuego, ese hecho del trigo que creció con la misma cizaña (cf. Mt 13,36-46). La Iglesia necesita jóvenes, hombres y mujeres palpitantes de esperanza, que no proclamen a un Dios desesperado. Es una blasfemia contra el Espíritu Santo anunciar un Dios sin esperanza; también porque los sacramentos mismos son signos eficaces de la esperanza inquebrantable de Cristo. Según la *Gaudium et spes*, la alegría, la esperanza de todo ser humano y la esperanza cristiana se relacionan entre sí como la sístole y la diástole del corazón, como su ritmo vital que se contrae y se expande, tan amplio como toda la tierra, tan íntimo como la sala del templo de Isaías y la celebración eucarística. Un corazón no vive ni de sístole únicamente ni de diástole. Cristo es el Señor de los corazones.

2. Tristeza y cercanía

Siendo «católica», la mirada sobre las emociones se dirige también a la «tristeza y angustia» de toda la familia humana y de los discípulos de Cristo. Junto con la alegría, la tristeza es la segunda fuente de todos los matices emocionales. La primera infunde fuerza, energía, valor para decidir; la segunda debilita, agota el cuerpo y el alma, extingue todo deseo. Tarde o temprano, de un modo u otro, la elección de actuar injustamente entristece; o bien obliga a seguir cometiendo injusticias, en un intento de acallar la voz de la propia tristeza. Tarde o temprano, sin embargo,

tancia materna funciona alternando la alimentación y el ayuno, el contacto estrecho y el distanciamiento, y no satura sino que prepara lentamente para la separación típica del destete. En el preciso momento de su efecto, mientras consuela a un bebé que llora y grita y se siente abandonado, inicia un proceso de separación. En definitiva, inicia un proceso de distanciamiento en el acto mismo de consolar; como si el distanciamiento no fuera solo la razón de consolar, sino también su condición y realización.

Esta dinámica se estremera en el primer anuncio de Cristo acerca de la presencia de Dios en el mundo: «Convertíos, porque está cerca el reino de los cielos» (Mt 4,17). Es decir, Dios está «cerca». Exactamente igual que una madre que no permanece siempre con su bebé, sino que, acostándolo después de alimentarlo, lo acostumbra poco a poco a estar solo, entrenándolo para el destete. Permanece cerca (¿en la cocina? ¿en otra habitación?), preparada para la llamada del bebé. No obstante, él la percibe como ausente y considera interminable el momento entre el llanto, las lágrimas y la llegada de la madre. Gritando y llorando, el niño sufre su abandono. Sin embargo, cuando se sienta «amparado» porque su madre está cerca, se sentirá «alentado» por ello, logrando así poder permanecer en soledad. En definitiva, a los ojos de Cristo, Dios no se comporta como un padre ansioso al que el hijo consigue mantener a su lado, cual garante de una plenitud continua y total, sino que, como una madre segura de su amor, permanece cerca; no satura el sentimiento de carencia, si acaso, lo enciende y permite que se habite. Además, ni siquiera la Tierra Prometida era una pradera interminable, sino un desierto salpicado aquí y allá de oasis, atravesado por el Jordán, un río estrecho no siempre crecido, que desembocaba en un lago salado, carente de vida.

Si los discípulos de Cristo no se sintieran parte de toda la familia humana incluso a través de su tristeza y angustia, perderían el cuidado con el que Dios educa, permaneciendo *cerca*, consolando y amamantando como una madre; no captarían la gloria de Dios que también habita en la tristeza y la angustia. Y no solo eso: al alejarse de las preguntas que plantean la tristeza, las pérdidas y los fracasos, correrían el riesgo de no reconocer ni a Cristo ni a sus hermanos. En efecto, ante el misterio de Cristo, es

incluso trivial decir que él, siendo verdad, es la respuesta a nuestras preguntas. De hecho, el Salvador del mundo no se limita a responder, sino que él mismo formula preguntas. No a la manera del profesor odioso, deseoso de interrogar a sus alumnos, disfrutando tal vez de sus errores, sino como quien abre su corazón, revelando lo que vibra en él, como una «exposición del Santísimo». A diferencia de los problemas que, tarde o temprano, siempre encuentran una solución, las preguntas exigen concentrarse en ellas, pues no dejan indiferente. Son muy peligrosas: quienes las preguntan se vuelven dependientes de quienes las responden, y quienes las escuchan se sienten alterados. El Señor hace una de las preguntas más comprometidas: «¿Quién dice la gente que soy yo?», «y vosotros, ¿quién decís que soy?» (cf. Mc 8,27-30). Probablemente nos daría mucho miedo expresarnos así, incluso a la persona que más queremos, porque no sabemos a ciencia cierta cómo va a responder. Jesús afirma que él es «Yo soy el camino y la verdad y la vida» (Jn 14,6) y al mismo tiempo pregunta: «y vosotros, ¿quién decís que soy?» (cf. Mc 8,29), «¿También vosotros queréis marcharos?» (Jn 6,67), «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mc 15,34), «Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que estos?» (Jn 21,15), «¿Me quieres?» (Jn 21,17). Anular sus preguntas de la verdad que es Jesús, esas preguntas que vinculan al Hijo de Dios con todo hijo nacido de una mujer, es convertirlo en un recetario de respuestas puntillosas a preguntas que quizá ya nadie se hace. ¡Si tuviéramos el valor de hacernos las mismas preguntas de Cristo, de sentir el peso, la inquietud, el riesgo y el dolor! Nos sentiríamos verdaderamente hermanos y hermanas de todos; no nos avergonzaríamos de nadie, al igual que él no se avergüenza de nosotros. ¿Es mi alma una estantería de respuestas, o todavía tiembla ante la voz de alguna pregunta? ¿Cuál? Un método eficaz para silenciar las preguntas es multiplicar los problemas: uno permanece dinámico, activo, pero alejado de la vida.

La *Gaudium et spes* habla de gozo, esperanza, tristeza y angustia de los hombres de nuestro tiempo». La acedia es una de las tentaciones más peligrosas a las que se ven sometidos los cristianos (y no solo ellos). ¿De qué se trata? Es el deseo de vivir en un tiempo o en un lugar distinto de aquel en el que uno está llamado

a estar. Cuando es invierno, el apático se queja del frío, anhelando el verano; cuando es en verano lamenta el frescor del invierno. Cuando está en la ciudad, añora la tranquilidad del campo; cuando está en el campo, espera las comodidades urbanas. Cuando está trabajando, le gustaría descansar; cuando está de vacaciones, se aburre y añora volver al trabajo. Cuando está con ciertas personas, le resultan insoportables; cuando está con otras, echa de menos a las primeras. En resumen, para los apáticos, lo verdadero, lo bello y lo bueno están siempre en otra parte, o en otro tiempo. Esto, por supuesto, también se aplica a Dios: que solo actuó en el pasado; que solo actuará en el futuro y; en cualquier caso, no actúa ni aquí y ni ahora. Para los apáticos, el «aquí y ahora» del mundo, de la sociedad, de la cultura, de la Iglesia, carece de sentido; por eso se refugian en el pasado o se proyectan en el futuro. La constitución *Gaudium et spes* declara el amor por la familia humana, porque el mundo en el que vislumbrar la gloria de Dios es este, con su mezquindad y su esplendor, su hambre y su sed de justicia y su voracidad desbordante. Habitar en el mundo actual, en la Iglesia de ahora, significa creer en el cumplimiento de la promesa del Resucitado: «yo estoy con vosotros todos los días» (Mt 28,20). Sí, en los días soleados, en los lluviosos e incluso en los que el cielo que oculta el sol y no regala lluvia. Los sábados llenos de expectación, los domingos de plenitud, los lunes y martes agotadores, los viernes con misterios dolorosos, los miércoles y jueves que nos encuentran en medio del cruce. En los días victoriosos, donde el alma se expande en santidad, y en aquellos donde se encuentra marchita por los pecados. En los días en los que se toca la gloria de Dios y en los que está «en la cercanía», pero no se le ve. «He aquí que yo estoy con vosotros todos los días». ¿No nos damos cuenta?

III. EL PARTO, LA OBRA Y LA GUERRA

1. Un mundo creado

En pocas líneas, el número 2 de la *Gaudium et spes* expone la visión que la Iglesia tiene del mundo, lleno de la gloria de

Dios. En primer lugar, el mundo está «creado». ¿Cómo? ¿Cuándo? No lo sabemos. Por lo demás, no sabemos nada de nuestro nacimiento, de nuestros primeros meses de vida, de nuestros primeros años. La conciencia de que venimos al mundo nos llega mucho después de haber nacido. Ni siquiera sabríamos el día de nuestro cumpleaños, ni nuestro nombre, ni siquiera la identidad de nuestros padres, si no nos lo hubieran dicho otras personas. Sabemos quiénes somos, de quién venimos, dónde y cuándo nacimos porque nuestros padres, o quien sea, nos lo dijeron. Nos creímos (y aún lo hacemos) lo que nos contaron. Si no nos hubieran parecido dignos de confianza, no nos habríamos rendido a sus palabras; si no hubiéramos tenido el valor de confiar en ellos, habrían prevalecido la duda y la sospecha, no sabríamos quiénes somos, de dónde venimos, y nos veríamos obligados a ponernos un nombre nosotros mismos. No debemos temer al desconocimiento del origen del universo, pues nuestro propio nacimiento está envuelto en el misterio y solo el relato de otros puede arrojar luz sobre él. Una cosa es cierta: por el hecho de desconocer el origen del universo no deducimos que surgiera por casualidad o que siempre haya existido; del mismo modo que yo no puedo deducir que yo surgiera por casualidad o que siempre haya existido por el hecho de no haber sido testigo de mi propio origen. Los cristianos consideran fiable la larga narración del Espíritu Santo a través de la historia de Israel y especialmente a través de la vida terrenal del Hijo de Dios, Jesucristo, el Salvador del mundo; una narración custodiada en las Sagradas Escrituras y transmitida de una generación de la Iglesia a la siguiente. Ese cuento nos dice que el poderoso amor de Dios creó todo y todo lleva la huella de su belleza. Como un artista celoso de su obra, el Creador atesora su obra maestra y la repara donde está estropeada.

Sobre este conmovedor empuje bíblico, con los ojos bien abiertos gracias a la astronomía contemporánea (y a toda la investigación científica), podríamos decir: si realmente existe alguien capaz de crear nuestra galaxia, a lo largo y ancho, hace decenas de años luz, formada por miles de millones de estrellas; si existe alguien que modela, remodela y enciende los astros, coagulando nebulosas de formas y colores impresionantes; alguien que nos encandila dando forma a miles de millones de

galaxias hasta donde alcanza la vista; aquel que nos impulsa a descubrir energías y materias oscuras, fuerzas y formas que apenas hemos intuido, pero de las que aún no sabemos nada; si realmente alguien así, ¿no sabrá también cómo sorprendernos con su capacidad inimaginable, impredecible e insospechada, de consolar y salvar?

Quién sabe cuánto podrá consolar y salvar aquel que ha sido capaz de crear las margaritas, las golondrinas, los delfines, los perritos, los cerezos, los cuarzos, las nubes y todo cuanto es necesario para crear las margaritas, las golondrinas, los delfines... A la misma conclusión llegó el afligido Job, después de que Dios le mostrara toda la creación: «Reconozco que lo puedes todo, que ningún proyecto te resulta imposible» (Job 42,2), ni siquiera el de consolar a un hombre deshecho por la pérdida y el dolor. Si Dios tuviera el poder de crear a partir del caos, sin duda tendría reservada una inventiva inimaginable e insospechada de soluciones, incluso para consolar el dolor de esas separaciones que se denominarían definitivas, incluso para salvarnos de la muerte. El mundo creado es el «teatro de la historia humana» (GS 2): hay espectáculos de danza, donde todo el cuerpo de baile se mueve armoniosamente, pero también tragedias sangrientas. En el escenario del mundo hay conciertos maravillosos: diferentes instrumentos musicales componen una única orquesta, una única y conmovedora sinfonía. Pero también se oyen los gritos estridentes de la injusticia y la violencia, el chirrido del hambre de muchos y la indigestión de pocos, la marcha fúnebre de cada muerte. De las manos del generoso Creador había surgido un jardín de impresionante belleza. Había sitio y comida para todos, pero de un modo u otro, unos más, otros menos, nos comportábamos como aguafiestas, incapaces de jugar y divertirnos, porque ansiábamos ganar siempre y a toda costa trofeos sin alegría, solo aptos para decorar tumbas. El telón de este doloroso y triste espectáculo se estaba cerrando para siempre, cuando Dios lo reabrió inesperadamente, enviando a su Hijo eterno a escena, como protagonista del mundo nuevo, donde nadie quiera estropear el festín preparado, donde se creará que hay sitio y comida abundante para todos, donde toda lágrima será secada, porque la injusticia y la muerte serán expulsadas de la escena.

2. En el escenario del mundo

Sin embargo, dos mil años después de la llegada del Hijo de Dios manifestado en carne, parece que la escena es siempre la misma y el espectáculo representado invariable. De ahí que, con el paso de las épocas, se haya debilitado la esperanza de que adopte formas y modalidades diferentes. No obstante, el número 2 de la *Gaudium et spes* nos invita a ver el destello de la esperanza precisamente en los nubarrones de los dolores y las injusticias del mundo. Esto refleja la mirada que, a pesar de todo, el Nuevo Testamento mantiene sobre el mundo y la historia. Hay al menos tres imágenes a las que recurren las Sagradas Escrituras: el parto, la obra, la guerra.

La primera imagen la ofrece el propio Jesús, cerca de su muerte injusta y violenta (Jn 16,21-23). Compara la aflicción de los discípulos —causa de desesperación— con los dolores producidos durante el parto de una mujer: es una escena desgarradora y aterradora tanto para la mujer como para quienes la presencian. Sin embargo, no es una agonía en vano, pues se verá colmada con el nacimiento de un hijo. En su Carta a los Romanos, san Pablo tiene la misma visión, o más bien la extiende a toda la creación, a toda la historia, describiéndola como una mujer que «está gimiendo y sufre dolores de parto» (Rom 8,22-23), mientras espera que los hijos de Dios se revelen como tales, es decir, libres de temor, ya que por fin son capaces de reconocer la fiabilidad, la fidelidad y el poder de Dios. Solo así dejarán de sentirse huérfanos y abandonados y rechazarán toda injusticia. Esto última, de hecho, no es más que la torpe respuesta al terror infiltrado por el Tentador en nuestros corazones desde el principio: el que nos trajo al mundo nos abandona o, en el mejor de los casos, es incapaz de protegernos. A los ojos de san Pablo, la tierra, la historia, fecundada por la presencia de los cristianos, está dando a luz hijos e hijas de Dios... con todos los dolores típicos del parto. En cualquier caso, durante el alumbramiento, la mujer necesita ayuda. ¿Prefieres recurrir a la desesperación para excusar tu apatía, o remangarte y ayudar a los que claman de dolor?

La segunda imagen es la de la obra. El Señor Jesús lo utiliza para indicar su pasión y su victoria (Mc 12,10-11). Según el

plan del Creador, el mundo es una enorme obra en construcción que debe completarse en la casa común, capaz de preservar y promover la vida. Todos, de un modo u otro, trabajan: los que se construyen refugios, reinos y palacios, guaridas, fortalezas impenetrables... Incluso los que construyeron la torre de Babel estaban convencidos de que construían algo bueno... Jesús habla de sí mismo como de la piedra que desecharon los arquitectos, por considerarla demasiado frágil e inadecuada para la construcción del mundo. En efecto, el evangelio de Cristo es demasiado ingenuo y débil a los ojos de muchos: amad a nuestros enemigos, haced el bien a los que nos odian, perdonad, compartid el vestido y el pan con los que carecen de él, visitad a los enfermos y a los encarcelados, creed que el Padre no hará que falte el pan de cada día, creed que la muerte no es la última palabra sobre la existencia, pues el Padre, fiel y poderoso, restaurará todo y a todos... Pues bien, esa misma piedra desechada por los arquitectos, el Padre la ha elegido como la más idónea para sostener todo el escenario teatral del mundo. Sea como fuere, el mundo sigue siendo una obra en construcción, donde los cristianos edifican teniendo a Cristo como piedra angular: solo apoyándose en él, el edificio crece sólido, seguro, bello, capaz de garantizar un lugar para todos y para siempre (Ef 2,19-22). Pero una obra es un entorno complicado: un montón de materiales diferentes y desordenados. Paradójicamente, para levantar la casa, se empieza cavando; se acumulan escombros y desechos. Es un lugar agotador y muy peligroso: en una obra, te quedas sin fuerzas, puedes lesionarte o incluso morir. Es más, durante mucho tiempo, una obra no se parece en nada a una casa; no se percibe su forma ni su diseño; por lo tanto, desanima como si fuera un esfuerzo inútil. Pues bien, la Iglesia cree que el proyecto está ahí, podemos verlo, a pesar de todo; merece nuestra esperanza y nuestro compromiso, para que la casa llegue al tejado. Amparándote en la excusa del cansancio y de la incompleción, ¿preferirías construirte una guarida, un palacio para ti solo, o por el contrario no mover un dedo? Tu esperanza se verá por tu sudor, tu coraje y tu perspicacia.

La tercera imagen es aún más dramática y ocupa gran parte del último libro de las Sagradas Escrituras: el Apocalipsis. En ese texto, escenas llenas de paz se alternan con enfrentamien-

tos a la muerte. Las batallas se libran en varios frentes: militar, económico, religioso y político. De hecho, los cuatro frentes se mezclan y camuflan entre sí, dando origen a extraños monstruos asesinos (cf. Ap 12-13; 17,8-18). «¿Hasta cuándo?» (Ap 6,10): es el grito de lamento de los que no ven fin a tanto sufrimiento. El Señor pide resistencia, porque la guerra ya la ha ganado él, que se consideraba derrotado. Sin embargo, la resistencia de la esperanza es necesaria, porque la guerra está ganada, pero aún no todas las batallas: la angustia, el dolor, las lágrimas, el luto serán suprimidos, pero no ahora (cf. Ap 19-21). Con la excusa del peligro y el miedo, ¿quieres desertar? ¿O tienes sentido común y te juegas tu única vida con quien ha ganado y ganará?

IV. LUZ Y HOGAR

1. Edificar la sociedad humana

Sintiéndose solidaria con el mundo entero y por amor a toda la familia humana, la Iglesia quiere contribuir a la «salvación del hombre» (de cada hombre y cada mujer), a la «edificación» de la sociedad humana (GS 3). ¿Cómo? Gracias a la «luz del evangelio» (GS 3). Otro documento del Concilio Vaticano II, la *Lumen gentium*, llama a Cristo «luz de las gentes» (LG 1). En efecto, ¿qué es la luz que irradia el Evangelio sino Cristo? Él mismo habló de sí mismo como «la luz del mundo» (Jn 9,5); por tanto, al traer a Cristo al mundo, los cristianos honran el derecho del propio mundo a recibir la luz que merece, puesto que Cristo ya es suyo, le pertenece, al igual que el mundo (cada corazón, cada piedra, cada hoja, cada animal, cada estrella...) le pertenece a él. Si los cristianos, la Iglesia, el mundo comprendieran el misterio poderoso, generoso, mítico de la luz, ¡cuántos milagros aparecerían por doquier! ¿Qué quería decir Cristo de sí mismo al llamarse «la luz»? La luz permite que aparezcan todas las formas y todos los colores, porque nunca se muestra a sí misma. Porque lo que llamamos luz no es la luz, sino su reflejo en las cosas y en la atmósfera. La luz permanece invisible, llena de generosa y desinteresada modestia. Se deleita mostrando el mundo, por ello

está dispuesta a salirse del campo de visión. En esto se diferencia totalmente del protagonismo de la oscuridad: allí donde llega, ocupa todo el espacio, todo el lugar, impidiendo la manifestación de cualquier forma y color. Si el mundo comprendiera que Cristo es su luz, entendería que es su mejor amigo, dispuesto a todo para salvar y preservar su belleza. Si los cristianos, la Iglesia, creyeran que Cristo es la luz, se convertirían verdaderamente en servidores del mundo salido de las manos de Dios, ese mundo, a pesar de todo, tan estimado por el Creador, como para sacrificar a su propio Hijo, con tal de no perderlo.

La Iglesia sabe muy bien que allí donde llega la luz del Evangelio, allí se «edifica» la sociedad humana. ¿Qué significa «edificar la sociedad»? Transformar toda la humanidad en un «hogar». Pero ¿qué es un hogar? En la casa de nuestros orígenes, donde aprendimos a caminar. Los primeros pasos llegan pronto —al año, al año y medio de vida—, pero son el resultado de un proceso intenso y complejo. Comienza activando el sentimiento de confianza. Para el adulto se da por sentado que mañana saldrá el sol, caminando paso a paso el suelo seguirá sosteniendo el cuerpo y no se hundirá bajo los pies. Se espera que estas cosas ocurran porque son fiables. Para el recién nacido no es así; su confianza se alimenta de experiencias que repetidamente le demuestran la existencia de personas y cosas dignas de confianza: como la madre que llega cada vez que llora, cuando una y otra vez encuentra los juguetes en su sitio, incluso por la noche; o el suelo que exhibe su solidez palmo a palmo cuando el pequeño, gateando, lo toca, lo pone a prueba. Si, cuando la llama, la madre llega, el bebé se acostumbra a su llegada y la considera «de confianza»: puede esperársela porque es fiable. Después de haber medido el suelo de la casa a cuatro patas quién sabe cuántas veces, el bebé incorpora como fiable la resistencia del suelo, su capacidad para sostenerle cuando se queda quieto o se mueve. Tras haber adquirido confianza en los objetos —los juguetes, el suelo, las cosas de la casa—, el bebé, aferrándose a un soporte, se pone de pie. Esta posición ya es un milagro y es exclusiva del hombre. Gracias a ella, se contempla la realidad desde una perspectiva única y se liberan las manos de la fatiga de caminar, introduciéndolas en el mundo de las emociones y la cultura. Sin

estar de pie, no podríamos acariciar, escribir, cocinar, construir una mesa, contar con los dedos, curar, echar una mano... Nos hicimos hombres y mujeres porque, al confiar en nuestros pies y en la tierra que los sostiene, liberamos nuestras manos. Estar de pie es una condición necesaria para caminar, pero no suficiente. De hecho, en esa posición se puede permanecer inmóvil. El niño que se levanta agarrado a las patas de la mesa o a una esquina del sofá, se cae al primer intento de dar un paso solo. Y lo mismo con el segundo, el tercero... Para dar sus primeros pasos, erguido, tiene que apoyarse firmemente en el suelo y levantar las manos hacia arriba, para que, al cogerlas, su padre y su madre le mantengan en equilibrio y le animen. Es una de las escenas más conmovedoras de la vida: un hombre o una mujer que, con las manos en las manos de su hijo, le permiten caminar, caminando a su vez. Es un gesto tan intenso que Dios mismo se lo apropia para hablar de sí: enseñé a andar a Efraín, llevándole de la mano (Os 11,3). Empezamos a andar, a caminar juntos, con los pies en el suelo, los brazos y las manos en alto, como rezando, pidiendo ayuda, estirando el cuerpo como la escalera de Jacob, tendida entre el mundo y Dios. El niño empieza a andar no acurrucándose o plegándose, sino extendiendo toda su estatura, dejando que sus manos se agarren a la alta estatura de papá y de mamá.

En resumen, la casa de nuestros orígenes fue nuestro primer mundo, el lugar donde las personas y las cosas nos parecían dignas de la confianza, libres de todo miedo, el alimento favorito de la injusticia y el mal. La casa de nuestros orígenes, nuestro primer mundo, nos proporcionó el punto de partida para salir a un mundo más amplio: la calle, el campo, la ciudad, la gente, el universo entero. Nos prometió que también allí encontraríamos cosas y personas fiables, capaces de liberarnos del miedo. Nunca habríamos salido de casa si no nos hubiera prometido que encontraríamos un hogar más grande en el mundo. «Construir la sociedad humana» significa transformarla en un hogar, es decir: un entorno capaz de cumplir las promesas que el hogar de origen hizo a cada uno, invitándonos a salir al mundo. ¿Se ha cumplido esa promesa o ha sido traicionada por quienes he conocido? Al acercarme a los demás, ¿he cumplido esa promesa o la he traicionado, generando hombres y mujeres temerosos e incapaces de confiar?

2. Entre economía y ecología

El nombre de dos dimensiones significativas de la sociedad humana contiene la palabra hogar: economía y ecología. De hecho, ambas derivan de la palabra griega *oikos* («eco-») que significa «hogar». La palabra «economía» se compone de *oikos* y otra palabra griega, *nomos*, que significa «norma», «regla», «ley». Por lo tanto, economía significa «norma de la casa». La economía es el conjunto de normas que deben observarse para el buen funcionamiento de un hogar. El ecónomo es quien conoce estas normas y las pone en práctica. «Económico» es lo que favorece el buen funcionamiento de la vida doméstica. Por «economía» se entiende la contabilidad de una familia, el balance de una empresa, así como la administración de una nación y del mundo entero. Tanto es así que se habla de economía doméstica, empresarial, nacional y mundial, casi deseando que una empresa, un país y el mundo entero funcionen como un hogar. Pero quizá la palabra «economía» incluya otro sentido, no solo referido a las normas necesarias para la buena gestión del hogar, sino indicando en el propio hogar la norma y el criterio de actuación; es decir, «la casa es la norma». Si una acción «edifica», esto es, construye la casa, es correcta. De lo contrario está fuera de la norma, es inmoral. Una acción poco edificante es la que deshonra la promesa inscrita en la experiencia del hogar de origen, la experiencia que activó el sentimiento de confianza, de fiabilidad y de seguridad, librándonos del miedo. Donde se activa la confianza, allí se construye el hogar. Donde se activa el miedo, allí se derriba.

La palabra «ecología» —formada por los términos griegos *oikos* y *logos* («palabra», «discurso») — reúne todos los conocimientos y actitudes necesarios para conocer y respetar el medio ambiente; el hogar de la familia humana. Al igual que nadie destruiría su propia casa, todo el mundo debería contribuir al mantenimiento adecuado del ecosistema mundial. Sin embargo, un hogar no consiste únicamente en la estructura arquitectónica (una habitación de hotel no es un hogar), sino que está formado por las relaciones y las emociones que transforman un espacio geométrico en el lugar de nuestra alma. Si la ecología se redujera a los conocimientos y técnicas para proteger el medio ambiente,

perdería la compleja riqueza de la experiencia doméstica: mantendría el tejado, las paredes, las ventanas y puertas, los sistemas eléctricos y de fontanería, pero no custodiaría la casa, pues es mucho más que sus instalaciones. La propia palabra lo afirma. De hecho, el vocablo griego *lógos* no solo significa «ciencia», «conocimiento», «saber», sino también «vínculo», «relación». Por tanto, todo lo que salvaguarda los vínculos y emociones propios de un hogar es «eco-lógico». En consecuencia, la injusticia y la infidelidad (afectiva, profesional, económica, política, social) son lo más antiecológico que existe, ya que deshonran y destruyen el propio hogar que deben salvaguardar. Es lo que ha recordado con firmeza el papa Francisco en la encíclica *Laudato si'*: la casa común se construye y se custodia respetando el lugar que habita toda la familia humana y promoviendo vínculos justos; si no se promueve la justicia en las relaciones entre las personas y los pueblos, la casa del mundo se derrumba.

Es lo que dicen, con simpatía y convicción, los primeros números de la *Gaudium et spes*: allí donde la luz de Cristo llegue a la vida cotidiana (de estos días), el mundo comenzará a ser el lugar donde se cumplirán las promesas y ya nadie tendrá miedo de ser traicionado. Así se aligerará la espera del día en que el Señor, de cuya gloria está llena la tierra, enjugará las lágrimas de todos los rostros (Ap 21,4).

CUADERNO 26

EL GRAN TEMA

DEL SENTIDO DE LA VIDA

(GS 4)

MANUELA TULLI

Son las tres de la tarde y Ángela está sentada en el salón de su casa esperando algo, con la mirada fija en su teléfono móvil, espera una llamada que le traiga noticias. Es la hora en que la enfermera la llama desde la planta del hospital para enfermos de Covid-19 para ponerla al corriente de la situación de su anciano padre. Él, intubado, no puede hablar. Es esa llamada diaria la que deja un hilo de esperanza y da sentido a estos días tan tristes y difíciles.

Marzo de 2020, Roma. Cayó sobre nuestras cabezas como un peñasco y, sin embargo, no era más que un pequeño virus. Invisible, impalpable, pero capaz de trastornar la vida de todo el planeta —«Nos encontramos asustados y perdidos. Al igual que los discípulos del Evangelio, nos sorprendió una tormenta inesperada y furiosa. Nos dimos cuenta de que estábamos en la misma barca, todos frágiles y desorientados», dijo el papa Francisco el 27 de marzo de ese año, en una Plaza de San Pedro vacía y empapada por la lluvia. Fue un momento inolvidable, aquella *Statio Orbis*, conmovedora y dulce como una caricia, mientras la gente moría en los hospitales, las familias se encerraban en sus casas, los jóvenes se veían privados de su despreocupación, se perdían puestos de trabajo y los pobres se empobrecían aún más. Así que nos preguntamos: «¿Por qué? ¿Qué sentido tiene? ¿Dónde está Dios?».

Este es el punto de partida de nuestra búsqueda del «sentido de la vida» situado en el corazón de la *Gaudium et spes*, una de las cuatro constituciones pastorales fruto del Concilio Vatica-

no II, que el papa Francisco nos invita a retomar con vistas al Jubileo 2025.

El sentido de la vida ha sido siempre cuestionado por la humanidad porque no hay descubrimiento científico que lo sostenga, ni progreso suficiente, ni libertad o bienestar conquistados. Porque cada generación vive sus problemas y aspiraciones con una carga de «esperanzas y angustias», como se lee en el documento promulgado por el papa Pablo VI el 7 de diciembre de 1965, último día de aquel histórico concilio que cambió la vida de la Iglesia.

I. SITUACIONES

1. Del covid-19 a la guerra en el corazón de Europa

Un par de años más tarde, mientras, gracias a las vacunas, podíamos ver una luz, aunque tenue, al final del túnel, y una posible coexistencia con la pandemia, otra nube negra caía sobre el mundo.

Mayo de 2022, Kiev. El embajador del papa en Ucrania, monseñor Visvaldas Kulbokas, nos recibe en la nunciatura apostólica, en el centro de Kiev. Valiosas mesas de madera están apoyadas en las puertas con otros muebles a modo de barricadas; en los pasillos, protegidos por las paredes sin ventanas, hay colchones en el suelo donde duerme la gente porque las habitaciones de los pisos superiores no son seguras. La cocina, en un rincón que parece más protegido, se ha convertido en el lugar de reunión y también en la capilla donde se celebra la misa.

La invasión rusa en Ucrania ha destruido vidas y hogares, puertos y empresas, y ha vuelto a sumir a Europa en la pesadilla de una guerra que no se veía en esta parte del planeta desde hacía setenta años. También aquí nos preguntamos: «¿Por qué? ¿Qué sentido tiene? ¿Dónde está Dios?».

El obispo lituano, que no ha abandonado Kiev ni siquiera los días en que las bombas se oían desde su residencia, con ese claro estruendo que anuncia muerte y destrucción, tiene lágrimas en los ojos al hojear un Evangelio encontrado en una casa destruida de Bucha. «Estaba en la habitación de los niños», dice emocio-

nado. ¿Por qué tanta maldad? «Dios siempre nos permite actuar en libertad», responde a quienes se preguntan una explicación, él, diplomático, pero ante todo hombre de Dios, puede encontrar una explicación a lo ocurrido el 24 de febrero de 2022, fecha que marca el inicio de la invasión rusa en Ucrania.

La libertad: Dios ha decidido dárnosla de una vez por todas, y no nos la retira ni siquiera cuando hacemos un uso totalmente imprudente de ella, como en el caso de las guerras que infestan Europa y de todos los demás conflictos que contribuyen a alimentar esa «tercera guerra mundial a pedazos», como la llama el papa Francisco. Por eso, la única manera de vencer las guerras es desplegar las armas de la fe. Están las mesas de negociación, el tira y afloja de los grandes mandatarios del planeta, los llamamientos al alto el fuego. Pero «la búsqueda de la paz pasa por la conversión de los corazones», dice el nuncio apostólico en Kiev cuando la guerra aún está en pleno apogeo, invitando ante todo a la oración.

Monseñor Kulbokas relata el sueño de un ciudadano ucraniano, ateo, que le contaron las monjas que vivían en la nunciatura. «Este hombre vagaba por la noche buscando a su familia cuando ve a Jesús crucificado fusilado por los rusos. Cristo le mira y le pregunta: “¿Tú también quieres dispararme o quieres que te proteja?”. Aquel hombre —nos contaba el diplomático del Vaticano— se despertó comprendiendo aquella extraña petición. El Señor le preguntaba si quería ser como los demás o cambiar su corazón. Todos necesitamos la conversión». Y de un modo paradójico y, tal vez humanamente incomprensible, se puede encontrar el «sentido de la vida» incluso en medio de una guerra «sin sentido», como la ha calificado repetidamente el papa Francisco.

2. El dolor de los niños

Septiembre de 2018, Lourdes. Una ligera llovizna baña el santuario y a los peregrinos. En los Pirineos, es normal que al final del verano se alternen los días buenos con los de lluvia y nubes. Isabel no se preocupa y empuja la silla de ruedas con su hija encima; van juntas a la gruta de Massabielle, donde, según

la tradición, nuestra Señora se apareció a la joven Bernadette. Madre e hija van cubiertas por dos de esas telas de plástico transparentes y desechables que, en cierto modo, forman parte del kit del peregrino en este santuario francés donde llueve a menudo. La mujer está serena, junto a la niña enferma con la que siempre ha compartido salas de hospital, antesalas de consultas médicas y la esperanza de que la ciencia pueda avanzar rápidamente para aliviar su sufrimiento.

Hay también una pregunta cuya explicación —dijo el papa Francisco el 29 de mayo de 2015, reuniéndose con algunas familias con hijos enfermos en Santa Marta— no se aprende en la catequesis. Es la pregunta que tantas veces me he hecho, y tantos de ustedes, tanta gente se la hace: «¿Por qué sufren los niños?». Y no hay explicaciones. También esto es un misterio. Solo miro a Dios y pregunto: «¿Pero por qué?».

En Lourdes puede ser algo distinto. La peregrinación puede hacer «más liviano» este misterio. En este pañuelo de tierra que de algún modo parece anticipar la paz del cielo, la madre y la hija también encuentran fuerzas para reír junto a los demás peregrinos de UNITALSI. Aquí todos cargan con sus problemas. Algunos van con muleta, otros se mueven gracias a modernas sillas de ruedas que parecen coches de juguete, otros tienen la mirada y la sonrisa perdidas y una mente que vaga en un mundo propio.

«¿Un milagro? Por supuesto que siempre se lo pido a la Virgen. Cada vez que venimos. Pero estoy aquí sobre todo para pedirle fuerza para soportar todo esto. Y me escucha. Ella me ayuda, ella nos ayuda», dice Elisabeth con una serenidad poco común, insólita ante semejante estado.

3. El misterio de la muerte

Julio de 2022, Avezzano. La voz al teléfono es triste, pero no desesperada. Tullia acaba de perder a su Michele, más de treinta años de vida en común, cinco hijos, amor y respeto mutuo, complicidad y risas, mesas que limpiar y cuentas que cuadrar a fin de mes. Michele, a los 62 años, falleció un lunes por la mañana a

causa de una isquemia cerebral. El tiempo justo para probar con una operación a la desesperada y unos días en cuidados intensivos. «Es algo doloroso, excesivo, es inimaginable soportarlo si no es apoyándose en esta columna», dice Tullia, hablando de su fe, que no la ha abandonado ni siquiera en estas horas, las más duras de su vida. Repasa esos treinta años de matrimonio, con las mudanzas y los muchos hijos que quiso con amor, las vacaciones junto al mar, el esalon de días acompañando a los niños al colegio o a la piscina, a catequesis o a las fiestas. Todo lo compartía siempre con Michele, que ahora ha dejado un vacío. «He rezado durante las horas en las que se debatía entre la vida y la muerte, incluso me he enfadado con la Virgen; le he pedido a la madre de Michele, mi suegra, que llevaba dos meses muerta: “tú que ya estás ahí arriba, corre, llamad a todas las puertas, despiértalos, pídeles a todos que no se lo lleven”. Y en cambio no ha habido nada que hacer».

Ahora el problema es, por supuesto, superar este inmenso dolor. Pero también entender cómo seguir queriéndose a «distancia», cómo seguir criando juntos a esos cinco hijos. «Michele quiere esto y yo he escuchado las oraciones de los que me quieren y siento, no sé cómo explicarlo, como una paz en mi corazón».

La muerte es un mal irreparable y, sin embargo, hay quienes consiguen verla a través de la lente de la fe. San Francisco de Asís la llamaba «la hermana muerte». Hablamos de un gigante de la fe, por supuesto, pero hay quien intenta verla así incluso desde su santidad más sencilla, la de la puerta de al lado, como la define el papa Bergoglio.

«Ahora bien, todas las cosas tienen remedio, si no es la muerte, debajo de cuyo yugo hemos de pasar todos, mal que nos pese, al acabar de la vida», escribió Miguel de Cervantes en su memorable *Don Quijote*, una de las obras maestras de la historia de la literatura de todos los tiempos. Pero la muerte —como hemos visto— también puede abordarse de otra manera. La fe cristiana —subraya la *Gaudium et spes*— enseña que la muerte un día será vencida.

No es tan fácil aceptarlo, reconozcámoslo, pero si uno deposita la carga del dolor y del vacío en Dios, porque nadie puede llevar por sí solo una carga tan pesada, puede creer que sus seres queridos, en comunión con Cristo, «poseen ya en Dios la vida

verdadera», como leemos en el mismo documento (cf. GS 18). Tullia lo cree de todo corazón y le ha pedido a Michael que la ayude a soportar las cargas y a llevar juntos el hogar y la familia, ella aquí abajo, él allí arriba.

El papa Juan Pablo II, el 2 de noviembre de 1986, día de la conmemoración de los difuntos, pronunció estas palabras de verdadera esperanza: «Hoy, queridísimos hermanos y hermanas, rezamos por los difuntos: estos días nos acercamos a visitar los cementerios, como peregrinos orantes, con el fin de implorar paz eterna para nuestros seres queridos. Ante esas tumbas se refuerza dentro de nosotros la aspiración a vencer la muerte, toma consistencia el deseo de inmortalidad que habita en nuestros corazones». Decoramos, florecemos, embellecemos esas tumbas, porque nuestro corazón nos dice que un cuerpo envuelto en la fría inmovilidad de la muerte no es, no puede ser, la última palabra de una vida. Un inmenso entramado de proyectos, de potencialidades solo parcialmente expresadas, las expectativas de un mundo más justo y más humano, el calor de los afectos, el esfuerzo de la fidelidad cotidiana, todo este tesoro de bien no puede ser amurallado en el implacable silencio de la nada. Para los cristianos, por tanto, la muerte no puede tener la última palabra, como decía Wojtyła.

En la iglesia de Santa Maria in Vallicella, en el corazón de Roma, o «Iglesia Nueva» como la llaman todos en la capital, se repite desde hace años un ciclo de catequesis, los «Cinco pasos», que retoma el modelo de la predicación de san Felipe Neri, florentino de nacimiento, pero a todos los efectos «romano de Roma» porque fue a esta ciudad a la que el santo dedicó toda su vida. Los «Cinco pasos», son una cita en la que, una vez al mes, varios centenares de personas, entre ellas muchos jóvenes, se detienen a reflexionar sobre el misterio del hombre. El padre Maurizio Botta, promotor de estos «Cinco Pasos» en la actualidad, aborda los temas más difíciles de la vida cotidiana, tratando de interpretarlos a través de la lente de la fe.

En 2015, el padre Botta también habló de la muerte. «Este miedo a morir es común a todos los seres humanos. Los que intentan, distrayéndose, olvidar el hecho de la existencia de la muerte son infantiles». Pero ante el miedo hay una respuesta: «Tenemos

el “hecho” de la resurrección. No es un símbolo, no es una idea, no es un valor —señala el padre Maurizio—. La resurrección es un acontecimiento, es un hecho histórico. Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre, entró también con su cuerpo en la vida eterna. Hay que repetirlo». Y para explicar a los niños el significado de la muerte, el padre Botta invita a llevarlos a ver un gran roble o, más sencillo, a buscar en Google la imagen de una secuoya gigante y sus semillas. «Decídes a los niños: mirad estas pequeñas semillas y mirad ahora a los árboles que miden más de noventa metros, extraordinariamente grandes. Una pequeña semilla, que se pudre y muere en la tierra, genera este árbol gigante. Jesucristo hizo lo mismo: al asumir la muerte, nos introdujo a todos en la vida eterna, que es aún más alta que los noventa metros de una secuoya gigante».

4. **La pesadilla nuclear**

Noviembre de 2019, Hiroshima. Una luz azul de repente en el cielo. Y entonces se desata el infierno. Para narrar lo vivido aquel terrible día en Hiroshima, en Japón, y en todo el mundo, el 6 de agosto de 1945, se encuentra una señora de aspecto gentil y menudo, de discreta elegancia, con su sobrio traje azul y su collar de perlas. Yoshiko Kajimoto, de 88 años, fue una de las supervivientes de la masacre tras el lanzamiento de la bomba atómica sobre la ciudad japonesa. Por aquel entonces tenía 14 años y cursaba octavo, pero entre libro y libro también trabajaba en una fábrica. Estaba allí cuando «una luz azul entró por la ventana». Todo se derrumbó y ella salió con dificultad de entre los escombros.

Lo contó ante el papa Francisco, el 24 de noviembre de 2019, en el Encuentro por la paz celebrado en dicha localidad japonesa. Su voz es débil, aún no se ha recuperado de lo que vivió. Pero también está la firmeza de quien quiere dar a conocer la tragedia que vivió en primera persona para que no se olvide y pueda transmitirse, como advertencia, a las generaciones futuras. Y así se puede encontrar sentido donde parecería imposible encontrarlo.

Cuando Yoshiko consigue liberarse de los escombros —relata aquel histórico día con el papa Francisco—, se da cuenta de

que todos los edificios de alrededor habían sido destruidos. Estaba oscuro como si ya fuera de noche y olía a pescado podrido. Pronto se declaró un incendio en el barrio y los vecinos que no podían caminar fueron evacuados en camillas. Yo misma ayudé llevando una. A lo largo de la calle, había gente caminando unos junto a otros como fantasmas; gente cuyos cuerpos estaban tan quemados que no podía diferenciar si eran hombres o mujeres, con el pelo lacio, la cara hinchada, los labios colgando, con las dos manos extendidas y la piel quemada descolgada. «Nadie en este mundo —subraya la superviviente, dirigiéndose al pontífice en la etapa de Hiroshima de su viaje apostólico a Japón—, puede imaginarse una escena tan infernal». Francisco está a su lado y la escucha profundamente: ha viajado miles de kilómetros para estar en esta ciudad del sur de Japón cuyo nombre ha entrado en la historia y es un símbolo de la derrota de la humanidad causada por sus propias decisiones.

«Los días siguientes —continúa Yoshiko—, los cadáveres comenzaron a pudrirse y un humo blanco lo envolvió todo: Hiroshima se había convertido en un crematorio. Durante mucho tiempo, fui incapaz de quitarme el mal olor del cuerpo y de la ropa». Se salvó, pero los efectos de la radiación de la bomba atómica aparecieron a lo largo de los años en forma de tumores a los que se enfrentó entre tratamientos, cirugías y largos sufrimientos. «Trabajo duro para dar testimonio de que nunca más volvamos a utilizar bombas atómicas ni a permitir que nadie en el mundo sufra tanto». El testimonio: Yoshiko encuentra sentido a lo que ha vivido.

«¡Nunca más!», nunca más. El papa, aquel 24 de noviembre de 2019, lo puntualiza y lo repite: «nunca más». «No podemos permitir que las actuales y nuevas generaciones pierdan la memoria de lo acontecido, esa memoria que es garante y estímulo para construir un futuro más justo y más fraterno [...]. En una sola súplica abierta a Dios y a todos los hombres y mujeres de buena voluntad, en nombre de todas las víctimas de los bombardeos y experimentos atómicos, y de todos los conflictos, desde el corazón elevemos conjuntamente un grito: —era el llamamiento que hacía el papa Francisco— ¡Nunca más la guerra, nunca más el rugido de las armas, nunca más tanto sufrimiento! Que venga la paz en nuestros días, en este mundo nuestro».

5. Escapar del hambre y de la guerra

Septiembre de 2016, Asís. María, de 6 años, es la invitada más joven al «almuerzo de la paz» con el papa Francisco y otros líderes religiosos. Es siria, de Damasco, y llegó a Italia unos meses antes con sus padres. Primera parada Turquía, luego Libia y finalmente una embarcación hasta Sicilia. «No os podéis imaginar lo que se siente», dice la joven madre, Nour, que también recuerda aquella travesía en la oscuridad entre grandes peces que para ella eran tiburones. Ella y su marido Mohamad, huían de la guerra. «Resulté herido y nuestra casa quedó destruida por los bombardeos», afirma este. La pequeña María les quita el envoltorio a los bombones, sonríe y da las gracias a todos. En Asís es la más mimada, pero «hasta ahora solo ha conocido el miedo, no ha vivido una infancia como la de los demás niños, ni siquiera tiene amigos», dice su padre.

Huir de las guerras y del hambre, dejar el hogar, los libros y los juguetes, la ropa y los muebles y, sobre todo, el afecto. Ver un mundo en el que alguien tiene que abandonar su patria únicamente porque ha nacido en la parte «equivocada», porque hay guerra o porque no hay trabajo, es difícil de entender. Sobre todo, cuando solamente tienes seis años.

María y sus padres formaban parte de los veinticinco refugiados, invitados al almuerzo con el papa en el Sacro Convento de Asís, en el marco de la Jornada de Oración por la Paz promovida por la Comunidad de San Egidio. Provenían de Siria, Afganistán, Mali, Nigeria, Pakistán, algunos de los rincones del planeta donde en un momento dado la vida se vuelve demasiado difícil y uno busca un nuevo lugar donde comenzar de cero. Entre ellos se encuentra Sira, de Mali. Ya no es un migrante, sino un trabajador regulado en Italia con su permiso de residencia. Limpia y estudia, ya habla muy bien italiano. Otros refugiados, que han compartido el miedo al mar y a ser rechazados, intentan integrarse: los hay que son mediadores culturales, los hay que intentan aprovechar los estudios que han hecho en su país de origen.

Es un mundo por el que el papa Francisco ha empleado muchas palabras y sobre todo acciones durante su pontificado. Basta decir que la primera vez que salió del Vaticano para una visita

apostólica fue para ir a Lampedusa, la isla donde han desembarcado miles de migrantes, el 8 de julio de 2013, apenas unos meses después de su elección.

El 8 de diciembre de 2021, tras su viaje a Chipre y Lesbos, esta última una isla situada en Grecia, en que vio llegar a miles de personas en busca de una vida mejor, el papa dijo en el Ángelus: «Repito que, ante la historia, ante los que emigran, no podemos callar, no podemos mirar a otra parte [...]. En Chipre, como en Lesbos, pude mirar a los ojos de este sufrimiento. Por favor —dijo de todo corazón—, miremos a los ojos de los descartados que encontramos, dejémonos provocar por los rostros de los niños, hijos de migrantes desesperados. Dejémonos arrastrar por su sufrimiento para reaccionar ante nuestra indiferencia; ¡miremos sus rostros, para despertarnos del sueño de la costumbre!».

6. Hacer cola por un paquete de comida

Mayo de 2020, Roma. «¿El momento más emotivo de estos días? Las lágrimas de una madre nigeriana, que tiene tres hijos. Cuando vio las bolsas de la compra que le llevábamos se echó a llorar, a su manera dijo “gracias” así». Francisco es uno de los voluntarios de Cáritas en la parroquia de San Filippo Neri, a las afueras de Roma. Nunca interrumpieron su labor social, ni siquiera cuando el miedo al covid-19 tenía a todo el mundo encerrado en sus casas.

Los pobres aumentan año tras año en todo el mundo y también en Italia. El progreso no ha contribuido a reducir el abismo que en cada generación divide a los que tienen demasiado de los que tienen demasiado poco o nada para llegar a fin de mes. Y cada enfrentamiento, desde las pandemias a las guerras, desde el cambio climático a las crisis financieras, repercute inmediatamente en los más frágiles.

«En nuestra parroquia ayudamos a unas setenta familias. Estos días», decía un voluntario de Cáritas en los días en que Italia vivía un bloqueo a causa del covid-19, «todo es más difícil, pero siguen necesitando comida más que antes». La entrega de los paquetes de alimentos tiene lugar en los locales parroquiales

de Cáritas, con las debidas precauciones (mascarillas, desinfectantes de manos, distancias de seguridad), «pero somos nosotros quienes, sobre todo, vamos a sus casas».

Francisco también ha visitado a Vittoria, una mujer nigeriana que vive en una casita, huésped de una amiga, en el campo, en Aurelia, un poco a las afueras de Roma. Más de dos kilómetros a pie por el camino de tierra la separan de la parada de autobús más cercana a la ciudad. «Estaba allí esperándonos, delante de su chalé, y cuando dejamos las bolsas delante de la puerta, se echó a llorar».

Cáritas no se limita a repartir comida por el barrio. «Nos llamó una madre que vivía sola con una niña muy enferma, tenía el móvil estropeado y necesitaba otro. Estaba desesperada y le pidió a uno que nos llamara. Por suerte tenía un móvil en el cajón que no usaba, pero que todavía...». Unos días antes nos llamó María, rumana, pero desde hacía muchos años en Italia, también sola con un niño. «Nos llamó porque tenía fiebre. Incluso antes de llamar al médico prefieren hablar con nosotros». La pobreza: otro misterio de la vida. Otra herida abierta en la humanidad a la que debemos intentar encontrar «un sentido».

7. **La vida entre rejas**

Acariciar a los presos es una de las claves del pontificado del papa Francisco. Los visitó en Buenos Aires, cuando era arzobispo de la capital argentina, y ha seguido haciéndolo como papa. El mundo entre rejas es una realidad que hay que mirar con misericordia porque, al fin y al cabo, incluso ceder a la tentación de delinquir sigue siendo un misterio. En un encuentro con capellanes penitenciarios en octubre de 2013, el papa Francisco lo explicaba así: «Me pregunto: ¿por qué él y no yo? ¿Merezco más que él, que está ahí dentro? ¿Por qué él cayó y yo no? Es un misterio que me acerca a ellos». Y por eso, en varias ocasiones, ha querido lavarles los pies a estos hermanos en la celebración del Jueves Santo y ha incluido la visita a un centro penitenciario en varios viajes apostólicos, como Panamá, Bolivia y Estados Unidos. En Italia ha estado en Casal del Marmo, en el Regina

Coeli, entre los presos de Civitavecchia y Paliano, por citar solo algunas de sus visitas a cárceles. «¿Por qué él y no yo?» es una pregunta, por tanto, a la que hay que responder.

Pero la vida en prisión no siempre es desesperada. Muchos encuentran allí, entre los muros que les separan del mundo, pero también de su vida anterior, un sentido, una oportunidad de redención, el deseo de volver a empezar siguiendo caminos diferentes de los recorridos en el pasado. Lo dicen los voluntarios y capellanes que atraviesan cada día esas puertas para intercambiar algunas palabras, llevar algunos productos de primera necesidad, pero sobre todo para dar testimonio de su cercanía.

Dejar atrás un pasado difícil es, por lo tanto, posible: es la experiencia que se vive desde hace algunos años en Jesi (Ancona), en la campiña de Las Marcas. La cooperativa social agrícola Orto del Sorriso, apoyada por la diócesis local, ofrece de hecho una segunda oportunidad a quienes han pasado por la experiencia de vivir en la cárcel. En las quince hectáreas de terreno cultivado se cosechan unas sesenta variedades de hortalizas, siguiendo el orden de las estaciones. Una producción de kilómetro cero que en parte se vende y en parte se entrega a las familias necesitadas de la zona, en una especie de círculo virtuoso. «Las personas que trabajan con nosotros son gente como yo, cada uno con su parche de vida cosido. A los que vienen aquí les digo: hay trabajo por hacer, hay mucho trabajo por hacer, pero ya veréis que, dando pequeños pasos cada día, lo lograréis», decía el presidente de la cooperativa, Matteo Donati.

En el grupo de jóvenes que trabajan en el Orto del Sorriso hay algunos presos en semilibertad provenientes de las cárceles cercanas de Barcaglione y Montacuto, que forman parte de un programa de inclusión social. Como Brjan, colombiano, que llegó a Italia con 15 años. Trabajaba la madera delicadamente y esta fue su ocupación durante unos diez años. Pero luego las vicisitudes de la vida le llevaron a conocer la cárcel, donde pasó once años. Ahora se alegra de trabajar la tierra y sentar las bases de un futuro diferente.

En el instituto penitenciario Borgo San Nicola de Lecce, en Apulia, nació la experiencia *Made in Carcere*, que, con sus bolsos y accesorios, se ha convertido en un distintivo de la moda italiana.

El taller de costura, *La Maison* como lo llaman las internas, es colorido y está lleno de telas que se reciclan y transforman en prendas únicas. La idea surgió de una directiva del sector bancario, Luciana Delle Donne, que en un momento dado lo dejó todo para abrir esta actividad. «Cuando alcanzas el éxito, la vida en cierto sentido te obliga a devolvérselo, aunque lo hayas obtenido con mucho trabajo y sacrificio. Y, además, hay que reconocer que la verdadera riqueza es la riqueza interior, parece trivial pero no lo es en absoluto», explicaba en una entrevista de 2017. Las pulseras *Made in Carcere* se han convertido en un icono, las llevan los famosos e incluso las hemos visto en la muñeca del papa Francisco.

También existe otra experiencia de la que extraer el sentido de la vida para aquellos que atraviesan esta vivencia del encarcelamiento: es la de la Isola Solidale, una isla en Roma, que acoge a personas en arresto domiciliario, en permiso ordinario o al final de su condena. Personas que quieren redimir su vida pasada poniéndose al servicio de los demás. Los presos de la isla suelen preparar comida para los indigentes que viven en los alrededores del Vaticano. Cuando tienen el permiso de los magistrados, algunos de ellos dejan directamente la cena bajo la columnata de Bernini, donde vive la gente que no tiene nada. Ponerse al servicio de los demás devuelve el sentido a esas vidas que parecían perdidas. Y, sin embargo, no lo estaban.

II. PREGUNTAS

1. Las grandes preguntas existenciales

La guerra y la enfermedad, la pobreza y la injusticia, el miedo a la muerte, la angustia cotidiana. ¡Qué difícil es a veces vivir! Hoy como ayer, no hay generación que no haya tenido que hacer frente a sus profundas crisis, tanto personales como colectivas. ¡Cuántas veces hay que descender al abismo sin saber cómo volver a levantarse!

Sin embargo, hay un «sentido», incluso en estas situaciones aparentemente desesperadas. Y a menudo las respuestas a las preguntas más imposibles no proceden, como cabría esperar, de

la ciencia, ni de la política, ni de la economía, ni de la tecnología, ni de los estudios, ni del trabajo duro. Ni las vacunas, ni las negociaciones de paz, ni el progreso, ni las revoluciones democráticas, todas ellas necesarias, pero que por sí solas no bastan.

El sentido más profundo —resume *Gaudium et spes*— únicamente puede dárnoslo aquel que nos considera hijos, que pensó en nosotros incluso antes de que nacióramos, y que quiso que cada uno fuera único, irrepetible, indispensable, en esta tierra. Este es el sentido de la vida que la Iglesia propone a los hombres y que san Pablo VI con los obispos conciliares quiso explicar en esta constitución pastoral que clausuró el Concilio Ecuménico Vaticano II.

El documento comienza con algunas preguntas: «¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?» (GS 10).

Son preguntas que podrían haberse escrito hoy, pero se escribieron en 1965. Estados Unidos enviaba las primeras tropas para la guerra de Vietnam, en Francia era elegido presidente de la República Charles de Gaulle, a quien hoy los más jóvenes quizá solamente asocian con el aeropuerto de París donde aterrizan para pasar sus vacaciones o para realizar sus Erasmus a la sombra de la Torre Eiffel. En 1965, Italia ganaba el Óscar con Vittorio de Sica, un café costaba 60 liras, 3 céntimos de euro y se abría el túnel del Mont Blanc. Parece que fue hace siglos, pero esas preguntas de ayer son exactamente las mismas que nos hacemos hoy.

Ante estos interrogantes, que se repiten de generación en generación, «es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época —leemos en la *Gaudium et spes*— e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas. Es necesario por ello conocer y comprender el mundo en que vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y el sesgo dramático que con frecuencia le caracteriza» (GS 4).

A partir de estas consideraciones, la Iglesia se mueve para dar respuestas a las grandes preguntas. Parte, por lo tanto, de la vida cotidiana de cada persona, del corazón de los grandes acontecimientos de la historia, de las fatigas y de las alegrías humanas, de las relaciones con las personas. Es una proclamación muy concreta hecha de «carne» y de lágrimas. Dios no es el anciano sabio de barba blanca, como a veces se le representa, sobre todo de cara a los niños, reclinado en una nube lejana como si estuviera cómodamente instalado en un sofá. Eligió hacerse hombre, encarnarse, compartir los sufrimientos y las alegrías del hombre. Cristo no es un héroe legendario: para los que así lo creen, existió realmente hace dos mil años, era el Nazareno, nacido en una de las zonas periféricas del mundo, que para proclamar su mensaje de salvación caminó por calles polvorientas, comió con la gente, lloró, rio. Sí, se rio, estamos convencidos de ello, aunque los evangelios, por desgracia, escatiman en darnos esta imagen que lo haría aún más cercano a nosotros. Y al final, Jesucristo eligió morir de la forma más infame para la época, colgado de una cruz. Quería ensuciarse las manos, sumergirse en los olores y los estados de ánimo de su pueblo.

¿Nos gusta un testigo así? No es fácil responder a esta pregunta, teniendo en cuenta que hoy el deporte más extendido es limitar las relaciones entre seres humanos, prefiriendo el anonimato de las redes sociales a los encuentros directos, el teclado del ordenador a una reunión en la plaza; de esta manera se levantan muros de todo tipo para separarnos los unos de los otros, en lugar de mezclarnos para enriquecernos mutuamente. Pero al final, si tenemos el valor de no poner barreras y de tener una relación real con el prójimo, puede que seamos los primeros en salir ganando.

2. **¿Por qué la ciencia no tiene respuesta a todo?**

Fabiola Gianotti llega al CERN de Ginebra, el Consejo Europeo de Investigación Nuclear, con un currículum estelar, tanto que le ha permitido romper ese techo de cristal que tan solo quiebran varones en los puestos de mando, incluso en las instituciones científicas. En 2012 formó parte del equipo que descubrió el Bo-

són de Higgs, la llamada «partícula de Dios», y en 2016 se convirtió en directora general del prestigioso centro en Suiza. Es una de las científicas y, en general, una de las mujeres más influyentes del mundo, hasta el punto de que el *Times*, en 2012, año de aquel admirable descubrimiento científico, le dedicó una portada. Aunque la física es el centro de su vida, Gianotti también ama el arte: es licenciada por el Conservatorio de Milán y toca el piano todos los días, o al menos cuando encuentra tiempo para hacerlo. «La pasión por el conocimiento y la creatividad son aspectos comunes entre la ciencia y el arte», explicó en una entrevista en *Che Tempo che Fa*, el programa de la RAI presentado por Fabio Fazio, en febrero de 2020. «La ciencia —afirmó—, también puede ser un vehículo para construir la paz. En el mundo hay muchas fracturas, pero la ciencia puede desempeñar un papel muy importante en el acercamiento de los pueblos porque es universal».

En 2021, en otra entrevista, esta vez con Gianni Minoli, habló de ciencia y fe: «Creo que la ciencia y la religión son dos ámbitos separados que no se contradicen. La ciencia nunca podrá demostrar la existencia o inexistencia de Dios. Es una situación de paralelismo, de enfoques diferentes». Y así, una de las científicas más destacadas del mundo explicó por qué cree en Dios: «Lo que veo en la naturaleza, su orden, su simplicidad, su elegancia, me acerca a la idea de una mente inteligente y ordenadora. Porque la naturaleza es bella e incluso las leyes fundamentales de la física son extremada y estéticamente bellas, sencillas, esenciales y casi automotivadoras. Sí, yo creo en Dios».

También para el papa Francisco, «la sociedad se enriquece —como dijo con ocasión del Día Mundial de la Ciencia en noviembre de 2020— con el diálogo entre ciencia y fe, que abre nuevos horizontes al pensamiento. Los progresos científicos han de ser iluminados con la luz de la fe, para que respeten la centralidad de la persona humana».

El papa Benedicto XVI consideró fundamental el diálogo entre la ciencia y la fe, y entre la propia ciencia y la caridad. «Los múltiples descubrimientos, las tecnologías innovadoras que se suceden a un ritmo frenético, son razón de un orgullo motivado, pero a menudo no carecen de aspectos inquietantes. De hecho, en el trasfondo del optimismo generalizado del saber científico se

extiende la sombra de una crisis del pensamiento», afirmó durante su visita a la Universidad Católica de Roma el 3 de mayo de 2012. «El hombre de nuestro tiempo, rico en medios, pero no igualmente en fines, a menudo vive condicionado por un reduccionismo y un relativismo que llevan a perder el significado de las cosas; casi deslumbrado por la eficacia técnica, olvida el horizonte fundamental de la demanda de sentido, relegando así a la irrelevancia la dimensión trascendente. En este trasfondo, el pensamiento resulta débil y gana terreno también un empobrecimiento ético, que oscurece las referencias normativas de valor. La que ha sido la fecunda raíz europea de cultura y de progreso parece olvidada», había afirmado incluso antes el papa Ratzinger. «En efecto, la investigación científica y la demanda de sentido, aun en la específica fisonomía epistemológica y metodológica, brotan de un único manantial, el Logos que preside la obra de la creación y guía la inteligencia de la historia. Una mentalidad fundamentalmente técnico-práctica genera un peligroso desequilibrio entre lo que es técnicamente posible y lo que es moralmente bueno, con consecuencias imprevisibles». Para Benedicto XVI, «el mismo impulso a la investigación científica brota de la nostalgia de Dios que habita en el corazón humano: en el fondo, el hombre de ciencia tiende, también de modo inconsciente, a alcanzar aquella verdad que puede dar sentido a la vida». Pero por más apasionada y tenaz que sea la búsqueda humana, no es capaz de alcanzar con seguridad ese objetivo con sus propias fuerzas, porque «el hombre no es capaz de esclarecer completamente la extraña penumbra que se cierne sobre la cuestión de las realidades eternas... Dios debe tomar la iniciativa de salir al encuentro y de dirigirse al hombre».

La constitución apostólica *Gaudium et spes* —en el centro de este camino nuestro para comprender un poco más el «sentido de la vida», el mismo sentido del que habló Benedicto XVI a la comunidad académica de la Facultad de Medicina y Cirugía del Policlínico Gemelli— a propósito de la ciencia dice: el hombre «con el ejercicio infatigable de su ingenio a lo largo de los siglos, la humanidad ha realizado grandes avances en las ciencias positivas, en el campo de la técnica y en la esfera de las artes liberales. Pero en nuestra época ha obtenido éxitos extraordinarios en la investigación y en el dominio del mundo material. Siempre, sin

embargo, ha buscado y ha encontrado una verdad más profunda» (GS 15). Por tanto, los descubrimientos y la ciencia deben «humanizarse», de lo contrario son un fin en sí mismos. «el hombre llega por la fe a contemplar y saborear el misterio del plan divino». Y así entendemos por qué una de las científicas más destacadas del mundo, que se pasa el día estudiando la esencia del universo, puede responder, como Fabiola Gianotti: «Sí, yo creo en Dios».

3. El ateísmo de Estado

Septiembre de 2014, Tirana. Dëshmorët e Kombit Boulevard, el Bulevar de los Mártires de la Nación de la capital albanesa está decorada con las banderas dobles, albanesa y vaticana, y, sobre todo, con las fotografías de los cuarenta mártires, sacerdotes, religiosos y laicos que murieron durante la dictadura comunista por preservar su fe, y que esperan la beatificación (que se celebrará en noviembre de 2016). Tanta celebración se debe a la llegada del papa Francisco, que ha elegido una de las «zonas periféricas» del viejo continente para su primer viaje apostólico a un país de Europa. Una elección que repetiría en los años siguientes, favoreciendo precisamente a los países situados en la parte baja de la clasificación, en términos de poder y riqueza, prestigio e importancia, a los ojos del mundo, pero no a los suyos.

Para dar la bienvenida a Francisco en Tirana, además de una multitud festiva, formada también por musulmanes, teniendo en cuenta que el islam es la religión predominante en el país, estaban también los rostros de aquellos mártires católicos que quisieron mantener la fe durante el régimen comunista que había impuesto el ateísmo, quizás el único caso en el mundo, directamente en la constitución. Entre los mártires, con sus rostros serenos en las voladuras que empapelaron Tirana, estaban monseñor Vincent Prennushi, arzobispo de Durres, el jesuita italiano Giovanni Fausti, y también una única mujer, joven y bella, Maria Tuci, torturada y asesinada por querer hacerse monja y por no ceder ante sus carceleros.

En Albania, la dictadura comunista de Enver Hoxa eliminó cualquier rastro de religión en el país durante más de cuarenta

años, imponiendo el ateísmo de Estado. Se destruyeron campanarios y minaretes, las iglesias se convirtieron en almacenes y las mezquitas en fábricas. Los sacerdotes y religiosos que se negaron a renunciar a su fe fueron detenidos. En la mente de Hoxa, que se consideraba el salvador de Albania tras las heridas de la Segunda Guerra Mundial, en el «País de las Águilas» solo debía haber lugar para el nacionalismo, para el amor a la patria, para el «albanismo». Y así, la religión, que puede abrir mentes y corazones, corría el riesgo de ser un obstáculo para este proceso, por lo que fue prohibida por ley.

Albania es un caso excepcional, pero a lo largo de la historia, incluso hoy en día, imponer el ateísmo es una forma mezquina de dominar a los pueblos. Tal vez no esté codificado en las leyes, como en el país que paradójicamente vio nacer a la Madre Teresa de Calcuta, pero a veces se opta por vías más sutiles y ocultas, más aún hoy que, gracias a las redes sociales, se llega directamente al vientre de la gente transmitiendo mensajes no solo contra la religión, sino también contra esa sed de Dios que tiene el hombre, más allá del hecho de pertenecer o no a una comunidad de creyentes.

«Los defensores de esta doctrina —advertía la *Gaudium et spes*—, cuando logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público» (GS 20). Pero imponer o incluso simplemente intentar difundir el ateísmo, como «fe» dominante, corre el riesgo de ser un trabajo inútil. Uno se acuerda de esos ríos que se «entierran» para construir carreteras y edificios sobre ellos. Incluso debajo de la tierra, el agua sigue fluyendo inexorablemente y, tarde o temprano, intentará abrirse paso de nuevo y salir de la alcantarilla en la que ha sido enjaulada. La impetuosidad de estos ríos enterrados es el origen de tantas inundaciones ruinosas que hemos visto en los últimos años también en Italia.

«Cuando, por el contrario, faltan ese fundamento divino y esa esperanza de la vida eterna, la dignidad humana —encontramos escrito en GS 21— sufre lesiones gravísimas —es lo que hoy con frecuencia sucede—, y los enigmas de la vida y de la

muerte, de la culpa y del dolor, quedan sin solucionar, llevando no raramente al hombre a la desesperación». Esclarecedor a este respecto es el testimonio de André Frossard (1915-1999), hijo del secretario y fundador del Partido Comunista Francés.

Era ateo y explicaba en su libro *Las cuestiones del hombre* que existe un ateísmo filosófico, o científico, o marxista. «Existe también un tipo de ateísmo muy extendido, que conozco bien porque fue el mío: el ateísmo estúpido. Este ateísmo no se hace preguntas [...]. La religión era una vieja quimera, los cristianos una especie rezagada en el camino de la evolución: la historia había hablado por nosotros, y el problema de Dios estaba resuelto en sentido negativo desde hacía al menos dos o tres siglos». Y fue «entonces cuando ocurrió lo imprevisible»:

Todavía hoy puedo ver al chico de veinte años que era entonces [...] no he olvidado el asombro que se apoderó de él cuando, desde las profundidades de aquella capilla, desprovista de toda belleza particular, vio surgir de repente un mundo ante él, otro mundo de un esplendor insoportable, de una densidad demencial, cuya luz revelaba y ocultaba al mismo tiempo la presencia de Dios, de ese Dios del que, un instante antes, habría jurado que nunca había existido más que en la imaginación de los hombres [...]. Esta luz, no la veía con los ojos del cuerpo, pues no era la que nos ilumina o broncea: era una luz espiritual, es decir, una luz maestra, era casi la verdad en su estado incandescente. Definitivamente alteró el orden habitual de las cosas. Incluso podría decir que, desde que lo vislumbré, para mí solamente existe Dios y todo lo demás no es más que una hipótesis.

Me han preguntado muchas veces: «¿Dónde ha ido a parar su libre albedrío? Parece que pueda hacerse de usted lo que uno quiera. Su padre es socialista y usted se hace socialista. Entra en una iglesia y se hace cristiano. Si entrara en una pagoda, sería budista, y si entrara en una mezquita, sería musulmán». A lo que a veces me tomo la libertad de responder que resulta que salgo de una estación —escribió Frossard no sin un punzante brío irónico— sin ser por ello un tren. En cuanto a mi libre albedrío, tan solo puedo afirmar que dispuse de él después de mi conversión, cuando comprendí que solamente Dios era capaz de salvarnos de todas las formas de esclavitud a las que, sin él, estaríamos inexorablemente condenados.

Una cita, esta, que hemos querido dejar así de extensa porque muestra la belleza de haber encontrado ese «sentido de la vida» que todos, consciente o inconscientemente, buscamos cada día.

III. APERTURAS

1. El encuentro con Cristo

En un momento de su vida, André Frossard encontró a Cristo. Contaba que entró en una pequeña capilla, que ni siquiera era muy bonita, solo por curiosidad. Y a partir de ahí su vida cambió. Hay un encuentro imborrable en su memoria. «Eran como las cuatro de la tarde», señala el evangelista Juan al hablar de su primer encuentro con el Mesías. Describe la escena e incluso recuerda la hora, sin llevar siquiera un reloj en la muñeca o el *smartphone* que va marcando nuestros días. Pero puede que muchos tengan en su mente y en su corazón el momento de aquel encuentro, de aquellas «cuatro de la tarde».

En el Ángelus del domingo 17 de enero de 2021, el papa Francisco, hablando de los discípulos en ese pasaje del evangelio, comentó:

Algo que llama la atención: uno de ellos, sesenta años después, o quizás más, escribió en el Evangelio: «Eran más o menos las cuatro de la tarde» (Jn 1,39), escribió la hora. Y esto es algo que nos hace pensar: todo encuentro auténtico con Jesús permanece en la memoria viva, nunca se olvida. Se olvidan muchos encuentros, pero el verdadero encuentro con Jesús siempre permanece. Y ellos, tantos años después, se acordaban incluso de la hora, no podían olvidar este encuentro tan feliz, tan pleno, que había cambiado sus vidas.

Cristo se encarnó en la historia, pero también se manifiesta hoy, cada día, quizá en las personas que están a tu lado. Manuela, una amiga mía, me lo contó el día que esperaba su turno en la sala de radioterapia del Policlínico Gemelli de Roma. Salía de una operación de cáncer de mama; tenía 45 años y tres hijos, dos

adolescentes y uno más pequeño, al que aún quería ver crecer. Sentada a su lado había una señora que quería conversación. Un poco indiscreta, quería contarle todo sobre su situación: tenía un cáncer que se había extendido a varios órganos de su cuerpo y ahora era inoperable. De hecho, por indicación de los médicos, tan solo quedaba retrasar la muerte con quimio y radioterapia. Pero lo contaba con una sonrisa, me decía mi amiga que de repente se la encontró sentada a su lado, con verdadera paz interior. «Creo que allá arriba ya están preparando la fiesta para mi llegada, ya sabes ¡menudo lío!», me dijo aquella señora, contándome que en su entierro todos debían cantar y bailar, comer y disfrazarse, para acompañarla en ese pasaje al que no temía. A Manuela, en cambio, le dijo: «En cuanto a ti, no tienes que preocuparte. Eres joven, tienes tres hijos, Cristo no reclama tu vida en este momento, únicamente quería que estuvieras con él al pie de la cruz. Es un privilegio, ¿sabes?».

Manuela me contó después que, tras aquel encuentro un tanto surrealista, no volvió a ver a la mujer. Es un hecho curioso porque los enfermos de cáncer tienen sus tratamientos en un horario fijo, con citas que marcan sus días. Durante ese periodo de tratamiento todo el mundo se conoce, al menos de vista. Pero aquella mujer, que había anunciado a Manuela que saldría del túnel del cáncer, no volvió a ser vista. Solamente apareció en aquella sala de oncología el tiempo de un breve encuentro, de un mensaje que mi amiga no ha olvidado. Manuela recuerda dónde estaba sentada, la hora, el libro que tenía en las manos para engañar a la espera. «Eran las cuatro de la tarde». Me pregunto si Cristo estaba también en aquella reunión, si se dirigió a mi amiga para darle una palabra de esperanza a través de aquella mujer entrometida y algo loca, pero simpática y, sobre todo, mensajera de esperanza.

2. Cristo ha entrado en la historia

Cristo se encarnó en la historia, en una periferia del mundo. Nació en Belén, una aldea a unos diez kilómetros de Jerusalén, vivió en Nazaret, y luego, para anunciar por qué había venido entre los hombres, durante tres años, los últimos de su vida, recorrió

a pie toda Palestina. Se encontró con el pueblo, comió con él, le reveló el misterio del Padre, le anunció un mundo nuevo, una auténtica revolución para aquel pueblo que esperaba que un Mesías le liberara del yugo del imperio romano y que no imaginaba que se le concediera una libertad tan grande.

Esas piedras de Tierra Santa continúan hablando de él y por eso también se les llama el «quinto evangelio». Es imposible entrar en el Santo Sepulcro de Jerusalén, cruzar el lago Tiberíades, subir al monte Tabor o a la colina de Ein Karem con los ojos de un turista. Esa tierra atormentada, que paradójicamente no encuentra la paz, sigue «narrando» a quienes quieren poner un pie allí con el corazón y la mente abiertos al misterio de lo que ocurrió históricamente hace más de dos mil años. 2025 para ser exactos, si nos fijamos en el Jubileo.

Así lo resume la *Gaudium et spes*:

El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. Trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre. Nacido de la Virgen María, se hizo verdaderamente uno de los nuestros, semejantes en todo a nosotros, excepto en el pecado. Cordero inocente, con la entrega libérrima de su sangre nos mereció la vida. En él Dios nos reconcilió consigo y con nosotros y nos liberó de la esclavitud del diablo y del pecado, por lo que cualquiera de nosotros puede decir con el apóstol: el Hijo de Dios «me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gal 2,20). Padeciendo por nosotros, nos dio ejemplo para seguir sus pasos y, además abrió el camino, con cuyo seguimiento la vida y la muerte se santifican y adquieren nuevo sentido (GS 22).

3. **La fe es más fuerte que el odio**

Enero de 2018, El Cairo. Las columnas de la iglesia, entrando a la derecha, aún llevan las marcas de la explosión. Mariam está allí, con su jersey negro, el pelo recogido, la mirada serena, rezando. Aquellos agujeros, del tamaño de un puño, en las columnas blancas de la nave nunca han vuelto a enlucirse; al igual

que las manchas de sangre, ahora negruzcas, siguen siendo visibles esparcidas en una pared. Incluso los frescos con los ángeles se han mantenido descascarillados deliberadamente.

Estamos en el «Vaticano» copto, el centro donde se encuentra el patriarcado copto ortodoxo, la gran basílica de San Marcos, capillas, seminarios. También esa iglesia de San Pedro, donde el 11 de diciembre de 2016, unas semanas antes de la Navidad, los coptos ortodoxos celebran el 7 de enero, una explosión hizo saltar por los aires bancos e iconos, destrozó las vidrieras, destapó parte del tejado. Y dejó tendidos en el suelo los cadáveres de veintiséis personas, casi todas mujeres.

Entre ellos estaba el de Nabil Habib Abdallah. Tenía 48 años y era el conserje de la iglesia. Dicen que perseguía a un hombre sospechoso que entró furiosamente en la iglesia, entre otras cosas por el lado equivocado, el reservado a las mujeres. Dicen que lo atrapó, evitando una masacre que podría haber sido aún peor. Dicen. Porque incluso en este caso se desconoce la dinámica exacta del ataque, como a menudo ha sucedido en los numerosos atentados sufridos por cristianos coptos.

Ahora Nabil, con su gran bigote negro, aparece retratado en una pequeña fotografía engarzada en un colgante que su esposa Mariam lleva en su cadena. Ahí, para siempre en su corazón. El hombre tenía 48 años cuando fue asesinado, dejándola sola para criar a tres hijos, de 15, 12 y dos años y medio, en el momento del ataque. Con el padre en la iglesia estaba su hija mayor, que resultó ilesa. «Ahora es ella, —cuenta Mariam a los periodistas que cubren la misión en Egipto de la fundación pontificia Ayuda a la Iglesia Necesitada, que apoya a los cristianos perseguidos en todo el mundo—, quien responde a sus hermanos, sobre todo a los más pequeños, cuando preguntan “¿dónde está papá?”. Ella les tranquiliza diciéndoles: “nuestro padre está en el cielo”».

Mariam no considera que lo que ha ocurrido en su vida sea un acontecimiento excepcional: «Estamos preparados —dice hablando justo delante de la columna donde murió su marido— porque sabemos que esto puede ocurrir. Y aquí ocurrió. Sabemos que puede ser el final para nosotros, los cristianos, pero también es una victoria porque la muerte es la puerta del cielo y los mártires interceden por nosotros».

Por eso Mariam y todos los fieles coptos ortodoxos de la iglesia de San Pedro de El Cairo siguen adelante. Nunca dejan vacío ese lugar de culto. Las misas solo se suspendieron durante unas semanas tras aquel trágico suceso, a pesar de la total devastación. El 11 de diciembre de 2016 se produjo el atentado y el 7 de enero de 2017 se celebró la misa de Navidad en ese mismo lugar. Presidió el servicio el papa Tawadros II y en primera fila estaba también el presidente egipcio Al Sisi. «Recuerdo a los obreros conmovidos por el acontecimiento, musulmanes y cristianos, que dejaron sus trabajos y vinieron de todo el país para trabajar las veinticuatro horas del día, incluso por la noche, para reabrir cuanto antes la iglesia de San Pedro», relataba Tadros Adel, ingeniero cristiano, que también participó más tarde en las obras de la gran catedral de la Natividad de Cristo, en la nueva capital administrativa de El Cairo.

Mariam cuenta su historia con sencillez y una fe que parece inquebrantable. De hecho, a pesar de su timidez y de su débil voz, responde con seguridad, sin vacilar, cuando le preguntas si es posible perdonar todo esto: «Sí, claro que he perdonado. No olvidemos que somos cristianos».

4. Una experiencia por vivir

Para quien desee tener una experiencia para ver y experimentar un sentido de la vida, distinto del que nos proponen cada día los medios de comunicación y las redes sociales, una sugerencia es conocer a las monjas de la Madre Teresa de Calcuta. Sus puertas siempre están abiertas para todos, pero hay que prepararse mental y espiritualmente incluso para vivir momentos verdaderamente incomprensibles. Al menos según las «categorías» que hacemos la mayoría de nosotros.

De hecho, son un poco alborotadoras y realmente fuera de lo común. Es posible que te saluden en la cocina mientras pelan patatas para el almuerzo e incluso que te pidan ayuda. O te enreden con la preparación de paquetes para algunas de las familias a las que van a ayudar. O tal vez te pidan que acompañes en coche a aquella señora, que no tiene coche ni tampoco dinero para

un billete de autobús, a una cita médica en el hospital. Ejemplos reales y vividos, creedme.

Así son estas monjas, siempre trabajando. Y si no contestan al interfono es porque están rezando y lo hacen durante varias horas al día, a pesar de lo pueda parecer desde fuera. De ahí sacan la energía para caminar todo el día, y no del copioso desayuno que se imponen, su verdadera, y a veces única, comida del día.

¿Por qué hablar de las Misioneras de la Caridad en esta reflexión sobre el sentido de la vida? La respuesta es que ellas hacen lo contrario de lo que propone el mundo. Y son felices. Siempre están sonriendo, ¿os habéis dado cuenta? Entre los enfermos mentales de Alejandría, en Egipto; entre las mujeres que solas y abandonadas esperan dar a luz en Primavalle, un suburbio romano; en contextos geopolíticos nada fáciles, como Gaza. O Yemen, donde cuatro de ellas fueron asesinadas. Expulsadas de Nicaragua por Daniel Ortega, acusadas de proselitismo en el país donde empezó todo, la India. Sin embargo, sonríen.

Recuerdo que la monja cocinera de una casa de las Misioneras en Roma se ponía muy contenta cada vez que le traían parmesano de regalo, un producto algo caro pero que podía cambiar recetas, sobre todo cuando preparaba algo para las familias más pobres del barrio. Los voluntarios, sabiéndolo, a veces le llevaban una pieza únicamente para presenciar esa alegría incontenible. Un día no estaba y otra hermana abrió la puerta de la cocina. «Trajimos queso parmesano para la hermana Mary». «Gracias, pero ¿estáis seguro de que es para ella? No puede comerlo, es intolerante...». Fue así como descubrimos que la alegría de esta monja cocinera era para los demás.

Viven de la providencia, pero parece que no les falta de nada. Si algo esencial se agota en sus despensas, desde la leche hasta el azúcar, enseguida habrá un benefactor llamando a la puerta con eso que no tienen, sobre todo para dar, porque consumen lo justo para vivir y luego lo redistribuyen todo entre las familias que encuentran en ellas un punto de apoyo.

Un periodista norteamericano, un día, viendo a la Madre Teresa lavando a un hombre cubierto de llagas le dijo: «¡Yo no haría eso ni por un millón de dólares!». Y ella se rio: «¡Yo tampoco!». Todo está aquí, en estas dos palabras, el sentido de la vida. La

alegría puede esconderse donde menos te lo esperas, en un gesto que no harías por nada del mundo. La alegría a veces puede encontrarse tan solo «mirando siempre por encima del techo», como dijo el papa Francisco en junio de 2022 en el Encuentro Mundial de las Familias en Roma.

CONCLUSIÓN

La vida no es un paseo por el parque, a veces es un peregrinaje difícil, plagado de dificultades y penas. Pero hay quienes, sin embargo, encuentran, sostenidos por la fe, su «sentido de la vida». Es lo que le ocurrió a Tullia tras la muerte de su marido, a Nour que cruzó el mar para huir de la guerra, a Elisabeth que reza con su hijo enfermo, a Brjan que tras la cárcel vio abrirse otra posibilidad de vida.

Este es el gran misterio del hombre que la Revelación cristiana esclarece a los fieles. Por Cristo y en Cristo se ilumina el enigma del dolor y de la muerte, que fuera del Evangelio nos envuelve en absoluta obscuridad. Cristo resucitó; con su muerte destruyó la muerte y nos dio la vida, para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba!*, ¡Padre! (GS 22).

Volvamos, pues, a las grandes cuestiones existenciales planteadas al principio de este escrito y repetidas de generación en generación. Muerte, dolor, pobreza, enfermedad, injusticia, traición, guerra: «¿Por qué? ¿Cuál es el sentido de la vida?».

«A este problema solo Dios da respuesta plena y totalmente cierta; Dios, que llama al hombre a pensamientos más altos y a una búsqueda más humilde de la verdad» (GS 21), concluye el documento conciliar que hemos vuelto a leer —a instancias del papa Francisco— para preparar el Jubileo de 2025.

CUADERNO 27

LA SOCIEDAD DE LOS HOMBRES
(GS 23-32)

GIANNI CARDINALE

INTRODUCCIÓN
EL CONCILIO VATICANO II

El Concilio Vaticano II ha sido el acontecimiento eclesial más importante del segundo milenio cristiano. Fue convocado por el papa Juan XXIII el 25 de enero de 1959, se desarrolló en cuatro sesiones plenarias del 11 de octubre de 1962 al 8 de diciembre de 1965. Formaron parte del Sínodo más de 2 400 padres conciliares, procedentes de todas partes del mundo. Presenciaron el congreso algunos observadores cristianos no católicos y varios representantes de confesiones no cristianas. Pudieron participar expertos laicos también, lo cual constituía una novedad sorprendente. El teólogo Yves Congar (1904-1995) apuntó en su diario: «Es un momento sensacional de la vida de la Iglesia: los laicos han accedido al trabajo conciliar junto a los clérigos». A lo largo de su desarrollo, el 3 de junio de 1963, murió el papa Roncalli y el siguiente 21 de junio se eligió al papa Pablo VI.

El Vaticano II nace y se desarrolla en un entorno intelectual, social y eclesial bastante peculiar: han pasado quince años desde el final de la Segunda Guerra Mundial y se está viviendo la plena escalada del poder nuclear, mientras el desarrollo científico y tecnológico progresa de manera impresionante. A la misma vez, crece la percepción de una brecha entre la predicación de la Iglesia y la manera de vivir y pensar de la sociedad contemporánea. Problemas colectivos como el hambre en el mundo, las diferenciaciones sociales o la cuestión demográfica se con-

vierten en asuntos cruciales; también se consideran fundamentales algunos problemas económicos, es decir: el ascenso del sistema capitalista, que apoya el libre mercado, y el desarrollo de la economía del consumo. La secularización se difunde cada vez más, mientras la cristiandad empieza a desaparecer poco a poco, sobre todo en Occidente. Muchos países legalizan el divorcio, se extiende el uso de los anticonceptivos orales, cambia la concepción del matrimonio y de la familia. Se desarrolla más sensibilidad hacia la dimensión global y planetaria de la comunidad humana, como consecuencia de la Declaración Universal de Derechos Humanos (1948) y de la constitución de las Naciones Unidas y de los organismos relacionados con esta (FAO, UNESCO...).

Frente a esta situación, Juan XXIII intuye que la Iglesia necesita un cambio, entonces convoca un Concilio. El objetivo es claro: hacer que la enseñanza de la Iglesia sea accesible para la humanidad moderna. El papa decide rechazar los análisis pesimistas de los que llama «profetas de calamidades» y hablar con alegría: en su discurso de apertura explica que «el espíritu cristiano y católico del mundo entero espera que se dé un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando esta y exponiéndola a través de las formas de investigación y de las fórmulas literarias del pensamiento moderno. Una cosa es la sustancia de la antigua doctrina, del *depositum fidei*, y otra la manera de formular su expresión». Así nace la necesidad de una actualización y de una lectura nueva, más atenta a los tiempos modernos.

1. Un Concilio que sigue vivo

Ahora ya han pasado más de setenta años desde el inicio del Concilio. Y, como recordó el cardenal Matteo Zuppi, «todavía parecen tan verdaderas las palabras que pronunció san Juan XXIII al principio de la asamblea conciliar, hablando de “algunas personas que, aun en su celo ardiente, carecen del sentido de la discreción y de la medida” porque “no ven en los tiempos modernos

sino prevaricación y ruina [...] hiriendo nuestros oídos” comentaba amargamente el papa “bueno”. «Ellas, —sigue Juan XXIII— van diciendo que nuestra época, comparada con las pasadas, ha ido empeorando; y se comportan como si nada hubieran aprendido de la historia, que sigue siendo maestra de la vida, y como si en tiempo de los precedentes concilios ecuménicos todo hubiese procedido con un triunfo absoluto de la doctrina y de la vida cristiana, y de la justa libertad de la Iglesia». Y son precisamente los «profetas de calamidades, avezados a anunciar siempre infaustos acontecimientos, como si el fin de los tiempos estuviese inminente». En cambio, «deber nuestro no es solo estudiar ese precioso tesoro, como si únicamente nos preocupara su antigüedad, sino dedicarnos también, con diligencia y sin temor, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que desde hace veinte siglos recorre la Iglesia». «Estas palabras —afirma el cardenal Zuppi— son aun más verdaderas hoy en día». Está claro que los tiempos no son los mismos, el progreso científico, por ejemplo, ha avanzado de manera todavía más fuerte, pero la exigencia profunda de los hombres modernos de difundir la buena noticia de forma alegre y llamativa, sigue intacta.

2. Los documentos del Concilio

A lo largo del Concilio los padres aprobaron 16 documentos. Los más importantes son las cuatro constituciones: la *Sacro-sanctum Concilium* sobre la liturgia, del 4 de diciembre de 1963; la *Lumen gentium* sobre la Iglesia, del 21 de noviembre de 1964; la *Dei Verbum* sobre la Palabra de Dios, del 18 de noviembre de 1965 y la *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, del 7 de diciembre de 1965. Se escribieron también nueve decretos: *Inter mirifica* sobre los medios de comunicación social, del 4 de diciembre de 1963; *Orientalium Ecclesiarum* sobre las Iglesias orientales, del 21 de noviembre de 1964; *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo, del 21 de noviembre de 1964; *Christus Dominus* sobre el oficio pastoral de los obispos, del 28 de octubre de 1965; *Perfectae caritatis* sobre la reforma de la vida religiosa, del 28 de octubre de 1965;

Optatam totius sobre la formación sacerdotal, del 28 de octubre de 1965; *Apostolicam actuositatem* sobre el apostolado de los laicos, del 18 de noviembre de 1965; *Presbyterorum ordinis* sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, del 7 de diciembre de 1965 y *Ad gentes* sobre la actividad misionera de la Iglesia, del 7 de diciembre de 1965. Por último, se redactaron tres declaraciones: *Gravissimus educationis* sobre la educación cristiana, del 28 de octubre de 1965; *Nostra aetate* sobre las relaciones con las religiones no cristianas, del 28 de octubre de 1965 y *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, del 7 de diciembre de 1965.

3. La constitución pastoral *Gaudium et spes*

La constitución *Gaudium et spes* es uno de los documentos conciliares que necesitó un trabajo más elaborado y a veces más sufrido. En los esquemas preliminares preparados por la curia romana, el concepto de «relación con el mundo» todavía hacía referencia a los errores y problemas del mundo que era necesario condenar o, por lo menos, aclarar; pero el debate del Concilio eliminó esta orientación, apostando por el diálogo, los anuncios y la evangelización. De tal manera que, si la *Lumen gentium* es un documento sobre la naturaleza de la Iglesia que es orientado sobre todo *ad intra*, la *Gaudium et spes* es un texto sobre la misión de la Iglesia que es orientado sobre todo *ad extra*.

En un primer momento debía tratar temas que, en parte, finalmente se decidió reasignar a otros documentos, como pueden ser: el apostolado de los laicos; la doctrina sobre el matrimonio; la posición de la Iglesia con respecto a la guerra y a las amenazas de guerra; la construcción de la paz; un juicio sobre la cultura; la justicia social; la dignidad humana y la libertad religiosa.

La *Gaudium et spes* se votó de forma permanente el 7 de diciembre, el día anterior a la conclusión del Concilio, con 2111 *placet* y 251 *non placet*, mientras los votos en blanco fueron once. El texto se compone de un proemio introductorio, una exposición preliminar («La condición del hombre en el mundo de hoy»), y se divide en dos partes. La primera versa sobre «La Iglesia y la vocación del hombre» y consta de cuatro capítulos: «La

dignidad de la persona humana»; «La comunidad humana»; «La actividad humana en el mundo» y «La función de la Iglesia en el mundo contemporáneo». La segunda parte sobre «Algunos problemas más urgentes» está dividida en cinco capítulos: «fomentar la dignidad del matrimonio y de la familia»; «La recta promoción del progreso de la cultura»; «La vida económico-social»; «La vida de la comunidad política»; «El fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos».

I. LA COMUNIDAD HUMANA

El capítulo «La comunidad humana» incluye del párrafo 23 al 32. En este apartado se exalta el carácter comunitario de la vocación humana en el plan de Dios y se resalta la importancia de la interdependencia de la persona y de la sociedad. Además, se reitera la igualdad fundamental entre todos los hombres y el deber ineludible de perseguir la justicia social, sobrepasando la ética individualista. Tales conceptos han sido investigados en más detalle y actualizados por el magisterio de los papas que se han ido sucediendo en las últimas décadas, y en concreto por el papa Francisco, como veremos más adelante, con las encíclicas *Laudato sí'* de 2015 y *Fratelli tutti* de 2020.

1. La ley que regula la vida social

Gaudium et spes en su número 23 nos explica que, para el Concilio, «entre los principales aspectos del mundo actual hay que señalar la multiplicación de las relaciones mutuas entre los hombres. Contribuye sobremanera a este desarrollo el moderno progreso técnico. Sin embargo, la perfección del coloquio fraterno no está en ese progreso, sino más hondamente en la comunidad que entre las personas se establece, la cual exige el mutuo respeto de su plena dignidad espiritual». La revelación cristiana «presta gran ayuda para fomentar esta comunión interpersonal y al mismo tiempo nos lleva a una más profunda comprensión de las leyes que regulan la vida social, y que el Creador grabó en

la naturaleza espiritual y moral del hombre». En la práctica, el Concilio quiere recordar «algunas verdades fundamentales» con respecto a la doctrina cristiana «sobre la humana sociedad», queriendo «exponer sus fundamentos a la luz de la Revelación». Por esta razón, «subraya ciertas consecuencias», trascendentales en la época en la que tuvo lugar el Concilio, aunque siguen teniendo «extraordinaria importancia en nuestros días». Es más, en cierto modo son aún más relevantes en este tiempo que se caracteriza por contrastes muy fuertes y por tantas incomprendiones y en el que se echa en falta el dialogo y triunfa la autorreferencialidad.

2. El amor de Dios y el amor del prójimo no se pueden separar

El papa Francisco se inspiró en el santo de Asís (de donde toma su nombre) cuando escribió la encíclica *Fratelli tutti*, que ha marcado un avance fundamental en el diálogo con el mundo islámico. Es un documento que tiene sus raíces en la gran tradición cristiana y especialmente en el Concilio Vaticano II. De hecho, es precisamente en el número 24 de la *Gaudium et spes* que se habla otra vez de «la índole comunitaria de la vocación humana según el plan de Dios». De hecho, Dios «cuida de todos con paterna solicitud» y, por esta razón, «ha querido que los hombres constituyan una sola familia y se traten entre sí con espíritu de hermanos». Efectivamente, todos «han sido creados a imagen y semejanza de Dios». Por lo cual, «el amor de Dios y del prójimo es el primero y mayor mandamiento».

Es un mandamiento único, que no se puede separar como hacen los que se consideran muy devotos y luego desprecian a un pobre si lo ven por la calle, o les hacen daño con sus malas palabras a vecinos o familiares. La Sagrada Escritura misma enseña (sobre todo en la Carta de san Pablo a los Romanos y en el Evangelio según san Juan) que el amor de Dios no se puede separar del amor al prójimo «y cualquier otro precepto en esta sentencia se resume: amarás al prójimo como a ti mismo». Por lo tanto, «el amor es el cumplimiento de la ley».

3. **El carácter social de la humanidad y los riesgos del mundo digital**

El número 25 de *Gaudium et spes* se inspira en este concepto cuando habla de «la interdependencia entre la persona humana y la sociedad». Porque «la índole social del hombre demuestra que el desarrollo de la persona humana y el crecimiento de la propia sociedad están mutuamente condicionados». En efecto, «el principio, el sujeto y el fin de todas las instituciones sociales es y debe ser la persona humana, la cual, por su misma naturaleza, tiene absoluta necesidad de la vida social». En las últimas décadas, la revolución de los medios digitales ha demostrado que estos son un vehículo muy poderoso para promover la comunión y el dialogo en la familia humana: solo hay que pensar en los meses de la cuarentena debida a la pandemia. En aquella temporada los medios digitales pudieron difundir informaciones fundamentales, llenar la soledad del aislamiento y, en muchos casos, unieron a familias enteras de creyentes y a varias comunidades eclesiales en oración y adoración; en resumidas cuentas, supieron juntar a muchas personas. Sin embargo, el Concilio Vaticano II todavía no podía imaginar que se extendería de esta manera el fenómeno del uso de los medios digitales, sobre todo de las redes sociales, y este tema ha suscitado una serie de cuestiones éticas muy serias que requieren decisiones juiciosas y perspicaces por parte de los comunicadores y de todos los que se encargan de la autenticidad y de la calidad de las relaciones humanas. De hecho, el papa Francisco ha advertido que «a veces y en algunos lugares, las páginas web de los medios de comunicación se han convertido en ámbitos de toxicidad, incitación al odio y noticias falsas». Por esta razón, siguiendo las huellas del magisterio conciliar, ha exhortado a todo el mundo a que se incremente la educación a los medios de comunicación para poder crear una red de medios católicos; también ha impulsado a luchar contra las mentiras y la desinformación, procurando siempre prestar atención «a la necesidad de asistir a las personas, especialmente a los jóvenes, a desarrollar un sentido crítico sensato, aprendiendo a distinguir la verdad de la mentira, lo justo de lo equivocado, el bien del mal, y a apreciar la importancia de trabajar por la justicia, la concordia social y el respeto de nuestra casa común».

4. La dimensión social del pecado

En el número 25, se reconoce que el fenómeno de la socialización «ofrece muchas ventajas para consolidar y desarrollar las cualidades de la persona humana y para garantizar sus derechos». Pero añade también que «si la persona humana, en lo tocante al cumplimiento de su vocación, incluida la religiosa, recibe mucho de esta vida en sociedad, no se puede, sin embargo, negar que las circunstancias sociales en que vive y en que está como inmersa desde su infancia, con frecuencia le apartan del bien y le inducen al mal». Según el Concilio las «perturbaciones» sociales «proceden de la soberbia y del egoísmo humanos». De hecho, «cuando la realidad social se ve viciada por las consecuencias del pecado, el hombre, inclinado ya al mal desde su nacimiento, encuentra nuevos estímulos para el pecado, los cuales solo pueden vencerse con denodado esfuerzo ayudado por la gracia». Aquí se hace referencia a la doctrina católica clásica del pecado original. Pero el Concilio reconoce que estas perturbaciones sociales proceden también «de las tensiones propias de las estructuras económicas, políticas y sociales». Este es un reconocimiento importante, porque si por un lado es cierto que la vida social y política o la organización comunitaria en varios niveles, etcétera son todos aspectos de la vocación del hombre, ya que exhalan la imagen de Dios directamente desde su ser; por el contrario, es igualmente cierto que esta índole relacional conlleva también una responsabilidad. Es decir: lo que cada hombre hace, para bien o para mal, afecta a todo el mundo. El pecado tiene también su dimensión social, y esta perspectiva se desarrolló más y de forma muy fuerte en el posconcilio, como se puede ver en la gran encíclica *Populorum progressio* de san Pablo VI, cuya doctrina últimamente ha sido reiterada con fuerza por el papa Francisco en la *Laudato si'*.

II. EL PRINCIPIO DEL «BIEN COMÚN»

El párrafo 26 de la *Gaudium et spes* es especialmente importante porque en él se introduce el principio del «bien común». Este es un concepto central en la doctrina social de la Iglesia; lo descri-

ben con una definición que conserva toda su actualidad, suficiente como para que el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (2004) la reutilice. «El bien común —dice la constitución es el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a las asociaciones y a cada uno de sus miembros el logro más pleno y más fácil de la propia perfección». El *Compendio* explica que, por lo tanto, el bien común no consiste únicamente en la simple suma de los bienes particulares de cada sujeto del cuerpo social; sino que es y sigue siendo común, porque es de todos y a la vez es de cada uno, y también porque es indivisible y solo estando juntos es posible alcanzarlo, mejorarlo y custodiarlo, con vistas al futuro. Así, por un lado, la acción moral de cada uno se realiza en la realización del bien, mientras, por el contrario, la acción social alcanza la plenitud realizando el bien común, que entonces se puede interpretar como la dimensión social y comunitaria del bien moral.

Es decir que una sociedad que quiere intencionadamente seguir al servicio del ser humano (a todos los niveles), tiene que proponerse como meta prioritaria el bien común, puesto que es el bien de toda la humanidad y de todo hombre. En efecto, nadie puede encontrar su realización solo en sí mismo, independientemente de su forma de ser «con» y «para» los demás. Esta verdad exige que nadie se pueda conformar con una simple convivencia, aunque sea en distintos niveles de la vida social y relacional, sino que obliga a la búsqueda incesante (de forma práctica y no solo ideal) del bien, es decir del sentido y de la verdad que se encuentran en las formas de vida social ya existentes. Ninguna forma de expresión de la sociabilidad (como pueden ser la familia, el grupo social intermedio, la asociación, la empresa económica, la ciudad, la región, el país, la comunidad de los pueblos y de las naciones...) puede eludir la pregunta acerca de su bien común, lo cual constituye su significado y la auténtica razón de ser de su misma existencia.

1. La responsabilidad de todos para el «bien común»

Si se sigue leyendo el *Compendio* de 2004, se puede ver que este (haciendo referencia también a la constitución *Gaudium*

et spes) explica que las exigencias del bien común provienen de las condiciones sociales de cada época y están estrechamente vinculadas al respeto y a la promoción integral de la persona y de sus derechos fundamentales. Estas exigencias se refieren, sobre todo: al compromiso por la paz; a la organización de los poderes del Estado; a un ordenamiento jurídico firme; a la protección del medio ambiente; a la prestación de los servicios esenciales para las personas. Y la mayoría de ellos, al mismo tiempo, son también derechos del hombre: la alimentación; una vivienda; un trabajo; la educación y el acceso a la cultura; los transportes; la salud; la libre circulación de las informaciones y la defensa de la libertad religiosa. Es necesario recordar la contribución que cada país está llamado a aportar para que se alcance una verdadera cooperación internacional, de cara al bien común de toda la humanidad (y también para las generaciones futuras). El bien común implica a todos los miembros de la sociedad: nadie se puede eximir de la colaboración a su alcance y a su desarrollo, según las capacidades de cada uno. El bien común exige que se le sirva plenamente, sin fundarse en visiones reductivas subordinadas a las ventajas que cada uno pueda sacar de eso, sino basándose en una lógica que tiende hacia la más grande responsabilización. El bien común es una consecuencia de las inclinaciones más elevadas del hombre, pero es un bien difícil de alcanzar, porque necesita capacidad y búsqueda constante del bien de la humanidad como si fuese el bien de cada uno en concreto.

Todos tienen también el derecho de aprovechar de las condiciones de vida social que se presentan después de la búsqueda del bien común. Entonces se puede ver como todavía parece actual la enseñanza de Pío XI:

Hace falta procurar que la distribución de los bienes, siendo necesario que la partición de los bienes creados se revoque y se ajuste a las normas del bien común o de la justicia social, pues cualquier persona sensata ve cuán gravísimo trastorno acarrea consigo esta enorme diferencia actual entre unos pocos cargados de fabulosas riquezas y la incontable multitud de los necesitados.

2. El «bien común» y las tareas de la comunidad política

En el *Compendio* se afirma también que la responsabilidad de conseguir el bien común además de corresponderles a los individuos, es incumbencia también del Estado puesto que el bien común es la razón de ser de la autoridad política. En efecto, el Estado tiene que asegurar que haya cohesión, unidad y organización a la sociedad civilizada de la que es expresión, de manera que el bien común se pueda conseguir con la participación de todos los ciudadanos. Los individuos, las familias, los cuerpos intermedios no son capaces de llegar a su pleno desarrollo; por esta razón se hace presente la necesidad de instituciones políticas, cuya finalidad es hacer que los bienes necesarios (materiales, culturales, morales, espirituales...) sean accesibles para todo el mundo, para poder llevar una vida verdaderamente humana. La finalidad de la vida social es el bien común históricamente realizable. Para asegurar que haya bien común, el gobierno de cada país tiene la tarea específica de armonizar con justicia todos los intereses sectoriales. Una correcta conciliación de bienes particulares de grupos e individuos es una de las funciones más delicadas del poder público. Además, es necesario recordar que, en un país democrático en el que las decisiones se suelen tomar por mayoría de los representantes de la voluntad popular, aquellos que tienen la responsabilidad de gobernar deben interpretar el bien común de su país no solo según las orientaciones de la mayoría de la población, sino en la perspectiva del bien efectivo de todos los miembros de la comunidad civil, incluyendo también los que se encuentran en posición de minoría.

El bien común de la sociedad no es un fin en sí mismo; tiene valor solo si se refiere al alcance del fin último de la persona y del bien común universal de toda la creación. «Dios —explica el *Compendio*— es el fin último de sus criaturas y por ningún motivo puede privarse al bien común de su dimensión trascendente, que excede y, al mismo tiempo, da cumplimiento a la dimensión histórica. Esta perspectiva alcanza su plenitud a la luz de la fe en la Pascua de Jesús, que ilumina en plenitud la realización del verdadero bien común de la humanidad. Nuestra historia

—el esfuerzo personal y colectivo para elevar la condición humana— comienza y culmina en Jesús: gracias a él, por medio de él y en vista de él, toda realidad, incluida la sociedad humana, puede ser conducida a su bien supremo, a su cumplimiento» (n. 170). En efecto, una visión puramente histórica y materialista podría transformar el bien común en un simple bienestar socioeconómico, carente de toda finalización trascendente, es decir de su más profunda razón de ser.

3. Fomentar el «bien común»

Volviendo a las palabras del Concilio, en el párrafo número 26 de la constitución *Gaudium et spes* por un lado se remarca que «todo grupo social debe tener en cuenta las necesidades y las legítimas aspiraciones de los demás grupos; más aún, debe tener muy en cuenta el bien común de toda la familia humana». Por el contrario, destaca la progresiva «conciencia de la excelsa dignidad de la persona humana, de su superioridad sobre las cosas y de sus derechos y deberes universales e inviolables». Por esta razón se le facilita al hombre todo lo que necesita para vivir una vida verdaderamente humana como puede ser «el alimento, el vestido, la vivienda, el derecho a la libre elección de estado ya fundar una familia, a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una adecuada información, a obrar de acuerdo con la norma recta de su conciencia, a la protección de la vida privada y a la justa libertad también en materia religiosa». Facilitar el acceso a estas necesidades significa entonces promover el «bien común».

4. La «ecología integral» no se puede separar del concepto de «bien común»

En la Iglesia la reflexión sobre la cuestión ecológica ha ido madurando en las últimas décadas. En la carta apostólica *Octogesima adveniens* de 1971, san Pablo VI se remitió a la problemática ecológica; habló de ella como una crisis que es «una con-

secuencia dramática» de la actividad sin control del ser humano: «Debido a una explotación inconsiderada de la naturaleza, corre el riesgo de destruirla y de ser a su vez víctima de esta degradación». San Juan Pablo II abordó este tema con interés cada vez mayor. En su primera encíclica *Redemptor hominis* de 1979 advirtió que el ser humano parece «no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y consumo». Posteriormente, en una catequesis de 2001, impulsó hacia una conversión ecológica global. Y, en la encíclica *Centesimus annus* de 1991 señaló que nos esforzamos muy poco «por salvaguardar las condiciones morales de una auténtica “ecología humana”».

La encíclica del papa Francisco *Laudato si'* (2015) constituye un punto de llegada y también de relanzamiento. No se trata de una «encíclica verde», como remarca el mismo pontífice, sino de una «encíclica social». El número 156 retoma la definición clásica de «bien común» que había acuñado la *Gaudium et spes* y explica que «la ecología integral es inseparable de la noción de bien común, un principio que cumple un rol central y unificador en la ética social». Francisco promociona el concepto de «ecología integral», para responder juntos «al clamor de la tierra como el clamor de los pobres». Efectivamente, la ecología integral es una exhortación a una visión integral de la vida «a partir de la convicción de que en el mundo todo está conectado» y que, como pasó en la pandemia, «somos interdependientes unos de los otros, y también somos dependientes de nuestra madre Tierra». De esta visión surge la necesidad «de crear otros mundos para entender los avances y medirlos, sin limitarse simplemente a la dimensión económica, tecnológica, financiera y al producto bruto, sino poniendo en un sitio central las dimensiones ético sociales y educativas».

A este respecto, el papa ofrece tres opciones. La primera es la promoción, a todos los niveles: una educación para cuidar de la casa común, para poder así entender que los problemas medioambientales se relacionan con las necesidades humanas; una educación que se base sobre datos científicos y con un enfoque ético. La segunda opción es encargarse del agua y de la alimentación. De hecho, el acceso al agua potable y segura es

un derecho humano esencial y universal, mientras «asegurar una alimentación adecuada para todos a través de métodos de agricultura que no destruyan; esta tendría que ser la finalidad general del entero ciclo de producción y distribución de la comida». Finalmente, la tercera opción es la de la transición energética: «una sustitución progresiva, pero sin dudar, con combustibles fósiles con fuentes energéticas limpias». Este cambio «tiene que ser rápido, pero también habrá que sorprender las necesidades de energía presentes y futuras, pero hay que pensar también en el impacto que tendrá todo sobre los pobres, sobre las poblaciones locales y sobre quien trabaja produciendo energía».

5. Conversión ecológica: personal y comunitaria

La llamada a la conversión ecológica madurada en el posconcilio, siguiendo las huellas de la búsqueda del «bien común», tal y como se explica en la *Gaudium et spes*, es personal pero también comunitaria. Y, bajo esta perspectiva, también la comunidad de las naciones está llamada a poner de su parte, especialmente en los encuentros de las Naciones Unidas que se dedican a la cuestión medioambiental. El papa Francisco lo ha repetido más de una vez, añadiendo también indicaciones concretas y ejemplares, tanto como jefe de la Iglesia universal, como soberano del Estado de la Ciudad del Vaticano (SCV). Así ha ordenado que la Santa Sede, bajo nombre y por cuenta del SCV, participe en la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre los cambios climáticos y el Acuerdo de París que se suscribió en diciembre de 2015, con la esperanza de que la humanidad del siglo XXI «pueda ser recordada por haber asumido con generosidad sus graves responsabilidades».

Y no es solo eso, sino que el papa ha comprometido su autoridad, entre otras cosas, para obtener un nuevo acuerdo multilateral para que termine «el colapso adicional de la “red de la vida” (es decir: la biodiversidad) que el Señor nos ha dado». Aquí nace la llamada tan sincera, dirigida «en nombre de Dios» a las «grandes empresas extractivas (mineras, petroleras, forestales, inmobiliarias, agroalimentarias), para que dejen de «destrozar los bos-

ques, las áreas más húmedas y los montes, que ya no contaminen más los ríos y el mar».

III. LA PERSONA HUMANA

1. El respeto a la persona humana

El Concilio enseña que para la Iglesia promover el «bien común» significa en primer lugar respetar a la persona humana; es decir: lo más importante es el respeto hacia cada hombre, de manera que «cada uno, sin excepción de nadie, debe considerar al prójimo como otro yo, cuidando en primer lugar de su vida y de los medios necesarios para vivirla dignamente». La constitución *Gaudium et spes* en el número 27 hace un listado de algunas personas con quienes el cristiano está llamado a «ser prójimo». He aquí la lista: «ese anciano abandonado de todos»; «ese trabajador extranjero despreciado injustamente»; «ese desterrado»; «ese hijo ilegítimo que debe aguantar sin razón el pecado que él no cometió»; «ese hambriento que recrimina nuestra conciencia». Es un listado de hace 60 años, y se nota en el lenguaje que se decidió utilizar, pero sigue manteniendo toda su actualidad. Hoy también hay ancianos abandonados, es más, cada día hay más y más por el colapso demográfico que está ocurriendo en el mundo occidental. Hoy también hay trabajadores extranjeros. Hoy también hay gente que muere de hambre.

Además, el Concilio advierte sobre todo lo que atenta contra la vida, es decir: «Homicidios de cualquier clase, genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado»; añade todo lo que viola la integridad de la persona humana, como «las mutilaciones, las torturas morales o físicas, los conatos sistemáticos para dominar la mente ajena»; y después, todo lo que ofende la dignidad humana: «como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas y de jóvenes; o las condiciones laborales degradantes, que reducen al operario al rango de mero instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la

responsabilidad de la persona humana». Todas estas prácticas y otras parecidas, remarca la *Gaudium et spes* «son en sí mismas infamantes» porque «degradan la civilización humana, deshonoran más a sus autores que a sus víctimas» y también «son totalmente contrarias al honor debido al Creador».

2. El caso de la pena de muerte...

El amor hacia el anciano abandonado, hacia el extranjero y hacia el pobre, así como la condena de cada homicidio, del aborto, de la eutanasia, de la esclavitud y de la prostitución han sido reiterados y analizados más profundamente en la vida de la Iglesia posconciliar sin modificaciones. En cambio, hay un único punto que ha llevado la Iglesia a un desarrollo más amplio de su doctrina, mientras la comunidad eclesial ha tomado conciencia de un triste y doloroso acontecimiento, intentando tomar medidas para contrastarlo.

El desarrollo de esta doctrina tiene que ver con la pena de muerte. Durante mucho tiempo las legítimas autoridades, después de un juicio justo, aplicaban esta solución como respuesta adecuada a la gravedad de algunos delitos, y la Iglesia también lo consideraba un medio aceptable, aunque extremo, para proteger el bien común. En la reflexión eclesial de las últimas décadas se ha hecho siempre más viva la idea de que la dignidad de la persona no se pierde ni siquiera después de haber cometido un crimen muy grave. Además, se ha difundido una nueva comprensión del sentido de las sanciones penales por parte del Estado. Finalmente, se han ultimado varios sistemas de detención más eficaces que garantizan la debida defensa de los ciudadanos, pero, a la vez, no le quitan al reo de forma definitiva la posibilidad de redimirse. Por estas razones, después de las afirmaciones de Juan Pablo II en la encíclica *Evangelium vitae* (1995), el párrafo del *Catecismo de la Iglesia Católica* sobre la pena de muerte fue corregido: la pena de muerte «no se presenta como una pena proporcional a la gravedad del delito, sino que se justifica solo si fuera “el único camino posible para defender eficazmente del agresor injusto las vidas humanas”, aunque si de hecho “los casos en los que sea ab-

solamente necesario suprimir al reo suceden muy rara vez, si es que ya en realidad se dan algunos”» (n. 2267).

En 2018 el papa Francisco enmendó aún más el *Catecismo* con un *Rescripto* en el que afirma: «La Iglesia enseña, a la luz del evangelio, que “la pena de muerte es inadmisibles, porque atenta contra la inviolabilidad y la dignidad de la persona”, y se compromete con determinación a su abolición en todo el mundo». Este *Rescripto* es acompañado por una carta del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los obispos de todo el mundo en la que se explica que «la nueva redacción del *Catecismo* expresa un auténtico desarrollo de la doctrina y no está en contradicción con las enseñanzas anteriores del magisterio. De hecho, estas pueden ser explicadas a la luz de la responsabilidad primaria de la autoridad pública de tutelar el bien común, en un contexto social en el cual las sanciones penales se entendían de manera diferente y acontecían en un ambiente en el cual era más difícil garantizar que el criminal no pudiera reiterar su crimen».

3. ...y el caso de los abusos

En cambio, el triste y doloroso acontecimiento que ha afectado la Iglesia en las últimas décadas es el de los abusos sexuales y de autoridad hacia menores por parte de clérigos y religiosos. Un problema que empezó a ver la luz de forma dramática, primero en Estados Unidos y luego en más países, sobre todo en Occidente. El pontificado de Francisco se caracteriza por una fuerte lucha para atajar este problema, y lo hace siguiendo la estela de las medidas que se tomaron al final del pontificado de san Juan Pablo II y durante el de Benedicto XVI. Desde 2013 el papa Bergoglio ha continuado la «línea Ratzinger», expresada por el papa Benedicto en la *Carta pastoral a los católicos de Irlanda* el 19 de marzo de 2010 y articulada en las normas operativas contra los llamados *delicta graviora* publicadas el 21 de mayo siguiente en una versión actualizada respecto a su primera promulgación en 2001, cuando la competencia exclusiva sobre esta delicada cuestión fue atribuida por Juan Pablo II a la entonces

Congregación para la Doctrina de la Fe presidida en aquel momento por el cardenal Joseph Ratzinger.

Dicha «postura» defiende una protección más adecuada de los menores en los ambientes eclesiales y la puesta en marcha de los procedimientos canónicos necesarios contra los clérigos que se juzguen culpables de tales delitos. Esta línea de actuación ha sido confirmada con varias medidas, como la creación de una Comisión Pontificia para la Protección de Menores y con una legislación cada vez más severa contra los abusadores y también contra los obispos o supervisores que «tapen» tales delitos. Más en concreto, Francisco ha asegurado que con él la Iglesia observará una «tolerancia cero» con los culpables de estos delitos porque «un sacerdote no puede seguir siendo un sacerdote si es abusador. No puede. Que esté enfermo o que sea un delincuente, un sacerdote existe para encaminar los hombres hacia Dios y no para destruir a los hombres en nombre de Dios». A lo largo de estos años la Iglesia ha apartado del estado clerical a numerosos sacerdotes abusadores, aplicando a veces, incluso con una medida administrativa, el castigo más grave de los que se pueden imponer a un sacerdote. Incluso algunos obispos y un cardenal han corrido la misma suerte. Una muestra más de la firme determinación de la Iglesia y del papa Francisco especialmente en este campo.

4. Respeto y amor a los adversarios: la importancia del diálogo

Volviendo a la *Gaudium et spes*, después de haber mencionado el respeto hacia cada persona humana, la constitución conciliar en el párrafo 28 reitera un principio que es típico de la fe cristiana en concordancia con las palabras de Jesús. Es decir, que «quienes sienten u obran de modo distinto al nuestro en materia social, política e incluso religiosa, deben ser también objeto de nuestro respeto y amor» puesto que «cuanto más humana y caritativa sea nuestra comprensión íntima de su manera de sentir, mayor será la facilidad para establecer con ellos el diálogo». Está claro que el Concilio repite que «esta caridad y esta benignidad

en modo alguno deben convertirse en indiferencia ante la verdad y el bien», pero es necesario distinguir entre el error, «que siempre debe ser rechazado», y el hombre que yerra, el cual «conserva la dignidad de la persona incluso cuando está desviado por ideas falsas o insuficientes en materia religiosa». En efecto, Dios es «el único juez y escrutador del corazón humano». Por ello «nos prohíbe juzgar la culpabilidad interna de los demás». Del mismo modo, Jesús «pide también que perdonemos las injurias», de hecho, «el precepto del amor se extiende a todos los enemigos».

La palabra nueva de este párrafo es «diálogo», un término que empieza a calificar la historia eclesial del posconcilio. Diálogo en la misma Iglesia católica, entre todas las almas que la forman; diálogo con las demás confesiones cristianas; diálogo con el judaísmo y con más religiones; diálogo con los que están lejos de cualquier Dios, sean agnósticos o ateos. Los papas y la Santa Sede, gracias al multiplicarse de los eventos y de las oficinas que se dedican a esto, han abierto la Iglesia a este diálogo a 360 grados con todo el planeta.

El papa Francisco ha moldeado su estilo basándolo en el diálogo. Para él, en este tiempo existen sobre todo tres ámbitos de diálogo en los que la Iglesia tiene que estar presente para llevar a cabo un servicio a favor del pleno desarrollo del ser humano y para perseguir el bien común: el diálogo entre los países; el diálogo con la sociedad (que incluye también el diálogo con las culturas y las ciencias) y el diálogo con más creyentes que no pertenecen a la Iglesia católica, incluso con los enemigos. De una manera reveladora lo explicó en un discurso y merece la pena citar íntegramente sus palabras:

Quiero ser honesto en este tema. Delante de un gobernante yo intento dialogar con sus mejores cualidades. Porque es empezando por lo mejor que tiene, que puede hacer algo bueno para su pueblo [...]; hace falta reconocer lo bueno que hay en una persona, aunque luego tenga una parte mala también. «Usted tiene esto, está muy bien, siga en esa dirección». Así es como yo me muevo. Y encuentro algo bueno en todo el mundo, buena voluntad, hasta en los que no creen, siempre hacen algo bueno. Y esto le hace falta a la gente también. O sea, «esta persona me cae mal». Muy bien, pero esa persona que te cae mal, que tal vez hable mal de ti, ¿tiene

algo bueno? Y empiezas a pensar que le pasa esto, y que hace lo otro... Entonces pienso en lo bueno que tiene y la tormenta se calma. Es algo que estaría bien que todos hicieran.

5. La igualdad fundamental entre todos los hombres y todas las mujeres

En el número 29, la constitución *Gaudium et spes* recuerda que todos los hombres «dotados de alma racional y creados a imagen de Dios, tienen la misma naturaleza y el mismo origen». Entonces, todos ellos «redimidos por Cristo, disfrutan de la misma vocación y de idéntico destino». Es evidente que «no todos los hombres son iguales en lo que toca a la capacidad física y a las cualidades intelectuales y morales», sin embargo «toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, debe ser vencida y eliminada por ser contraria al plan divino».

En este contexto, el Concilio se erige a favor de la plena igualdad de oportunidades entre hombres y mujeres. Lo hace con un lenguaje que refleja las condiciones de la sociedad de aquella época, cuando se condena que a una mujer se le niegue «el derecho de escoger libremente esposo y de abrazar el estado de vida que prefiera o se le impide tener acceso a una educación y a una cultura iguales a las que se conceden al hombre». Aun así, en estas palabras, se encuentra brevemente todo el desarrollo futuro en la valorización de las mujeres en el ámbito eclesial. De esta manera, aunque Rosemary Goldie (una teóloga australiana) fuera la única mujer auditora presente en el Concilio, es exactamente en el Vaticano II donde se ha iniciado un camino que, gradualmente, ha dejado siempre más espacio a las mujeres en la Iglesia. En este proceso hay que recordar la carta apostólica *Mulieris dignitatem* de san Juan Pablo II, y también las perspectivas que abrió hablando constantemente del «genio de la mujer». Si seguimos hablando del Vaticano se puede mencionar incluso a la estadounidense Mary Ann Glendon, profesora y madre, quien fue Jefa de la Delegación de la Santa Sede en la Conferencia Mundial sobre la Mujer organizada por las Naciones Unidas en

Pekín; de 2004 a 2008 y luego de 2009 a 2014 fue también presidenta de la Pontificia Academia de Ciencias Sociales. Además, a lo largo de los pontificados de papa Wojtyła y el papa Ratzinger, se convirtió en algo normal la presencia de mujeres entre los auditores e incluso entre los expertos de nombramiento papal en los Sínodos de los Obispos.

Con el papa Francisco, la situación ha mejorado incluso más. De tal manera que, por ejemplo, la religiosa francesa Nathalie Becquart ha llegado a ser «subsecretario» (sí, en el Vaticano, de momento, los cargos no se declinan según el sexo) de la Secretaría General del Sínodo, un organismo fundamental según la perspectiva de papa Bergoglio. Además, sor Raffaella Petrini ocupa el segundo puesto por importancia: el de «secretario general» de la Gobernación del Estado de la Ciudad del Vaticano. El papa Francisco ha nombrado también a sor Alessandra Smerilli como «secretario» del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral y ha elegido a la laica Barbara Jatta como primera mujer en dirigir los Museos Vaticanos. Asimismo, por primera vez, tres mujeres han sido nombradas como miembros del Dicasterio para los Obispos, mientras que con la constitución apostólica *Praedicate Evangelium* se introduce la posibilidad de llamar a laicos, pero también a laicas, para dirigir los dicasterios de la curia romana. Un avance increíble en el gobierno central de la Iglesia universal. Para el papa Francisco la presencia de las mujeres en encargos de responsabilidad «no es una moda feminista, sino un acto de justicia».

6. **La justicia social: ayer y hoy, después de la pandemia**

El número 29 de la *Gaudium et spes* repite un concepto clásico de la doctrina social. Es muy clara la denuncia de las «excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos de una misma familia humana», que «son contrarias a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y a la paz social e internacional». Por esta razón, la constitución exhorta a las instituciones humanas, pri-

vadas o públicas, para que se esfuercen «por ponerse al servicio de la dignidad y del fin del hombre», que luchen «con energía» contra cualquier esclavitud social o política, y que respeten «bajo cualquier régimen político, los derechos fundamentales del hombre».

La pandemia, que ha marcado drásticamente la vida del planeta en los últimos dos años, ha empeorado las disparidades que ya habían sido analizadas en el Concilio. El papa Francisco ha afirmado que, frente a este nuevo desafío, no se puede «retornar a los esquemas anteriores» porque «sería verdaderamente suicida» y también «ecocida y genocida». Según el pontífice «hay medidas concretas que tal vez permitan algunos cambios significativos» como «el salario universal y la reducción de la jornada de trabajo». Un ingreso básico, o renta básica universal (IBU), es necesario para que «cada persona en este mundo pueda acceder a los más elementales bienes de la vida cada persona en este mundo pueda acceder a los más elementales bienes de la vida» y es «tarea de los Gobiernos establecer esquemas fiscales y redistributivos para que la riqueza de una parte sea compartida con la equidad sin que esto suponga un peso insoportable, principalmente para la clase media».

Con respecto a la reducción de la jornada laboral, el papa ha observado que en el siglo XIX «los obreros trabajaban doce, catorce, dieciséis horas por día». Cuando conquistaron la jornada de ocho horas «no colapsó nada como algunos sectores preveían». «Entonces —insiste el papa— trabajar menos para que más gente tenga acceso al mercado laboral es un aspecto que necesitamos explorar con cierta urgencia, no puede haber tantas personas agobiadas por el exceso de trabajo y tantas otras agobiadas por la falta de trabajo». Francisco es consciente de que las medidas que sugiere son «necesarias, pero desde luego no suficientes». No «resuelven el problema de fondo» y tampoco «garantizan el acceso a la tierra, techo y trabajo en la cantidad y calidad que los campesinos sin tierras, las familias sin un techo seguro y los trabajadores precarios merecen». Tampoco van a «resolver los enormes desafíos ambientales que tenemos por delante», pero quería mencionarlas «porque son medidas posibles y marcarían un cambio positivo de orientación».

IV. INDIVIDUALISMO Y SOLIDARIDAD

1. Superar la ética individualista: la cuestión de los impuestos

En el número 30 de la *Gaudium et spes* se identifica el principal obstáculo hacia la búsqueda de la justicia social. Se trata de la «ética meramente individualista». En efecto, «hay quienes profesan amplias y generosas opiniones, pero en realidad viven siempre como si nunca tuvieran cuidado alguno de las necesidades sociales». No solo esto, «son muchos los que menosprecian las leyes y las normas sociales». El Concilio hace un listado con algunas de las normas civiles que se eluden muy a menudo: algunos «con diversos subterfugios y fraudes, no tienen reparo en soslayar los impuestos justos u otros deberes para con la sociedad». No pocos, «subestiman ciertas normas de la vida social; por ejemplo, las referentes a la higiene o las normas de la circulación, sin preocuparse de que su descuido pone en peligro la vida propia y la vida del prójimo».

La cuestión de los impuestos es completamente actual. Hasta la fecha, incluso entre los fieles no faltan personas que los consideran básicamente «inmorales» y entonces hacen cualquier cosa para no pagarlos. Sobre esta enseñanza la Iglesia es muy clara y el papa Francisco varias veces lo ha reiterado con mucha fuerza; hablando con los socios de la Asociación de Industriales Italianos (*Confindustria*) el pontífice les recordó que una de las maneras que nos da el «espíritu evangélico para compartir» y que es «muy importante», en el mundo moderno y en las democracias son: los impuestos y las tasas; que representan «una manera de compartir, que a menudo no se entiende». El papa Francisco afirma que «el pacto fiscal es el corazón del pacto social»: los impuestos «son incluso una forma de compartir la riqueza; hacer que se convierta en bienes públicos, bienes comunes: educación, sanidad, derechos, curas, ciencia, cultura, patrimonio...». Es cierto que los impuestos tienen que ser «justos, equitativos, establecidos basándose en la capacidad contributiva de cada uno, como explica la Constitución italiana» en el artículo 53. El sistema y la administración fiscal, además, tienen

que ser «eficientes y no corruptos», pero no hay que pensar en los impuestos como si fueran «una usurpación». Simplemente son «una forma noble de compartir los bienes, son el corazón del pacto social».

2. El antídoto para el individualismo: responsabilidad y participación

En el número 31, la constitución *Gaudium et spes* detecta dos posturas que pueden ser un antídoto para el individualismo que caracteriza la época moderna: responsabilidad y participación. Actitudes que, a la luz del Concilio, se explican también en el *Catecismo de la Iglesia Católica*. La participación es «el compromiso voluntario y generoso de la persona en los intercambios sociales». En efecto, es «necesario que todos participen, cada uno según el lugar que ocupa y el papel que desempeña, en promover el bien común». Este deber es «inherente a la dignidad de la persona humana». La participación se realiza ante todo «con la dedicación a las tareas cuya responsabilidad personal se asume: por la atención prestada a la educación de su familia, por la responsabilidad en su trabajo, el hombre participa en el bien de los demás y de la sociedad».

La Iglesia insiste para que los ciudadanos, «cuando sea posible», tomen parte «activa en la vida pública». Es obvio que las modalidades de esta participación pueden variar de un país a otro o de una cultura a otra. Y aunque no haga un dogma de eso, la Iglesia manifiesta su preferencia para los sistemas democráticos. De hecho, el *Catecismo* escribe (retomando GS 31): «Es de alabar la conducta de las naciones en las que la mayor parte posible de los ciudadanos participa con verdadera libertad en la vida pública». Con respecto al Concilio se puede pensar «con razón», que «a suerte futura de la humanidad está en manos de aquellos que sean capaces de transmitir a las generaciones venideras razones para vivir y para esperar». Esta consideración es muy válida, hoy más que nunca: los jóvenes siempre se sienten atraídos por quienes les ofrecen la perspectiva de una vida llena y bonita, de la esperanza en un futuro mejor de paz y de prosperidad.

Además, sigue teniendo validez la exhortación a ser parte activa de la vida pública. Lo cual, en ámbito político, significa rehuir la abstención y no ponerse el límite de la sola elección electoral. Es cierto que en el pasado la Iglesia (por ejemplo, con el *non expedit* en una Italia post-unitaria afectada por la «cuestión romana») pudo predicar la abstención electoral, pero hoy las indicaciones de las Iglesias locales para los fieles son favorables a la expresión del voto. Está claro también que el desinterés con respecto a la política es entendible, y en parte se debe a la escasa calidad de las opciones disponibles; pero en ocasión de elecciones políticas o administrativas, los obispos suelen invitar a los fieles a que voten, haciendo hincapié en que se trata de un derecho-deber que hay que ejercer para defender las democracias; remarcando además que el compromiso cívico es parte fundamental de la vida del cristiano. En efecto, como dijo el papa Pío XI, y como han vuelto a repetir sus sucesores hasta el papa Francisco, «la política es la forma más alta de caridad».

3. El Verbo encarnado y la solidaridad humana

El último número del capítulo II de *Gaudium et spes* es el 32 y se dedica a la «comunidad humana». En este número, la mirada vuelve a centrarse en Jesucristo y en la teología del Verbo encarnado como fundamento de todo esfuerzo que cada fiel realiza para construir una sociedad más humana, que se basa en la solidaridad. Otra vez se aclara que no se puede tener una verdadera vida cristiana si se dejan de lado las responsabilidades civiles y sociales. En efecto, «Dios creó al hombre no para vivir aisladamente, sino para formar sociedad». De la misma manera «ha querido santificar y salvar a los hombres no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo que le confesara en verdad y le sirviera santamente». Así que, desde el comienzo de la historia de la salvación (como cuenta el Antiguo Testamento) Dios «ha elegido a los hombres no solamente en cuanto individuos, sino también en cuanto miembros de una determinada comunidad», un «pueblo» con el que estableció «un pacto en el monte Sinaí».

Esta «índole comunitaria» se perfecciona y se consume en la obra de Jesucristo, Verbo encarnado, que «quiso participar de la vida social humana», asistió a las bodas de Caná, bajó a la casa de Zaqueo, comió con publicanos y pecadores. El Concilio destaca que Jesús «santificó los vínculos humanos, sobre todo los de la familia, fuente de la vida social». Después «eligió la vida propia de un trabajador de su tiempo y de su tierra». En su predicación, «mandó claramente a los hijos de Dios que se trataran como hermanos» y todavía «se ofreció hasta la muerte por todos, como Redentor de todos», y ordenó a los apóstoles «predicar a todas las gentes la nueva angélica, para que la humanidad se hiciera familia de Dios, en la que la plenitud de la ley sea el amor». A través «del don de su Espíritu», constituye «una nueva comunidad fraterna entre todos los que con fe y caridad le reciben después de su muerte y resurrección» que se realiza «en su Cuerpo, que es la Iglesia», en la que todos, miembros los unos de los otros, «deben ayudarse mutuamente según la variedad de dones que se les hayan conferido».

Esta es la teología en la que se basa el compromiso solidario de los cristianos en el mundo. Esta dedicación en la historia tuvo muchas implicaciones e históricamente se manifiesta a través del cumplimiento de sus deberes familiares y sociales y en la solidaridad ofrecida a los que se encuentran en un momento de necesidad, tanto a nivel personal como comunitario. «Solidaridad» es una de las palabras claves de la encíclica *Fratelli tutti* del papa Francisco. La solidaridad, explica el papa, «se expresa concretamente en el servicio, que puede asumir formas muy diversas de hacerse cargo de los demás». El servicio es, «en gran parte, cuidar la fragilidad». Servir «significa cuidar a los frágiles de nuestras familias, de nuestra sociedad, de nuestro pueblo». Solidaridad, añade el pontífice, «es una palabra que expresa mucho más que algunos actos de generosidad esporádicos». De hecho, significa «pensar y actuar en términos de comunidad, de prioridad de la vida de todos sobre la apropiación de los bienes por parte de algunos». También es «luchar contra las causas estructurales de la pobreza, la desigualdad, la falta de trabajo, de tierra y de vivienda, la negación de los derechos sociales y laborales». En resumen, es «enfrentar los destructores efectos del Imperio del dinero».

POR ÚLTIMO, PERO NO MENOS IMPORTANTE: LA ALEGRÍA, «EL DNI DEL CRISTIANO»

Una última anotación acerca del documento *Gaudium et spes*: la primera palabra de esta constitución apostólica es *gaudium*, es decir: «gozo, alegría». Y esta palabra es un término que marca el Concilio desde el primer momento. «*Gaudet Mater Ecclesia*»: «Gócese hoy la Santa Madre Iglesia», son las primeras palabras del discurso de apertura pronunciado por Juan XXIII el 11 de octubre de 1962. Y la palabra gozo, alegría o júbilo se repite bastante en el título de los documentos magisteriales del posconcilio. Con Pablo VI, exhortación *Gaudete in Domino* de 1975; y sobretodo con Francisco, con las tres exhortaciones apostólicas: *Evangelii gaudium* de 2013; *Amoris laetitia* de 2016 y *Gaudete et exsultate* de 2018.

Para el papa Bergoglio la alegría es verdaderamente la clave del cristiano. Lo ha repetido varias veces. En sus discursos, sus homilias, sobre todo en las meditaciones que ofrecía en las misas que celebraba por las mañanas en la capilla de Santa Marta, en los primeros años de pontificado. Con un lenguaje lleno de brío, inmediato, cautivador. «Es la alegría lo que me arrastra, que me hechiza, me rapta. Sin alegría, el cristianismo se viene abajo y cuesta mucho esfuerzo, muchísimo» le dijo a un grupo de obispos recién nombrados.

El cristiano —explicó en un Ángelus— es una persona alegre, y su alegría no es nada superficial o efímera, sino profunda y estable, porque es un regalo del Señor que llena la vida. Nuestra alegría viene de la seguridad que «el Señor está cerca»: está cerca con su ternura, con su misericordia, con su perdón y con su amor.

El cristiano —remarcó en una meditación— es un hombre o una mujer alegre, lleno de júbilo. Esto es lo que nos enseñan Jesús y la Iglesia. ¿Qué pasa? ¿Por qué tanto júbilo? ¿Es porque estamos contentos? No: no es lo mismo. [...] El júbilo es mucho más, es otra cosa. Es algo que no puede llegar por razones circunstanciales, por lo que sea que te pase en el momento: es algo más profundo. Es un regalo. El estar contento por algo que te pase, si quieres vivirlo en todo momento al final se transforma

en ligereza, superficialidad, y te lleva también a ese estado de falta de sabiduría cristiana, nos vuelve algo tontos, algo ingenuos, ¿no? Eso es todo, estoy contento, y allí se queda... No. La alegría, el júbilo, son otra cosa. Son regalos del Señor, nos llenan desde dentro. Es como una unción del Espíritu. Y esta alegría, este júbilo, se encuentran en la seguridad de que Jesús está con nosotros y con el Padre.

Es decir, para el papa Francisco y para toda la Iglesia con él, «la alegría es el signo del cristiano: un cristiano sin alegría no es cristiano o está enfermo, su salud cristiana “no está bien” ... porque un cristiano sin alegría, no es un cristiano. De hecho, para el cristiano la alegría está también en el dolor, en las tribulaciones, incluso en las persecuciones». Un cristiano «es un hombre o una mujer de alegría, un hombre o una mujer con la alegría en el corazón». En efecto, «¿no existe un cristiano sin alegría!», y a los que no tienen «les falta algo», porque «el DNI del cristiano es la alegría, la alegría del Evangelio, la alegría de haber sido elegidos por Jesús, salvados por Jesús, regenerados por Jesús; la alegría de esa esperanza que Jesús nos espera, la alegría que, aunque haya cruces y sufrimientos en esta vida, todo se expresa y se vive de otra forma, que es la paz en la seguridad de que Jesús nos acompaña, está con nosotros».

CUADERNO 28

AUTONOMÍA Y SERVICIO
(GS 33-45)

FRANCESCO ANTONIO GRANA

I. LA TENTACIÓN DE REEMPLAZAR A DIOS

¿Los hombres contemporáneos pueden decidir reemplazar a Dios? Es la pregunta fundamental de todos los que, apoyándose sobre todo en la evolución tan rápida y extraordinaria de las tecnologías, se sitúan en el centro del universo, convencidos de poder bastarse a sí mismos. No es una cuestión nueva que ha nacido y se ha desarrollado con el avance de los descubrimientos científicos, sino que está en el génesis de la creación. De hecho, Adán y Eva fueron los primeros en querer reemplazar a Dios; creían que no le necesitaban, que podían hacerlo todo ellos dos solos, que eran autosuficientes y pensaban que el Creador era un obstáculo, una barrera inaguantable para su evolución física, pero sobre todo intelectual. Es el espejismo que condena al hombre desde el principio de los tiempos: ser su propio dios. Es, además, un problema antiguo, bien enfocado en la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo *Gaudium et spes*, promulgada por el Concilio Ecuménico Vaticano II bajo el pontificado de san Pablo VI el 7 de diciembre de 1965, en vísperas del cierre de esta asamblea tan extraordinaria que había pedido san Juan XXIII al principio de su papado y que empezó el 11 de octubre de 1962.

1. La experiencia de la pandemia

Las preguntas existenciales han sido retomadas y desarrolladas en uno de los documentos más importantes de san Juan

Pablo II: su penúltima encíclica llamada *Fides et ratio* firmada en 1998 (cf. R. FISICHELLA, *Dentro di me il tuo nome*, Cinisello Balsamo 2020). Uno de los que mejor conocen el génesis de este texto es el cardenal Joseph Ratzinger, que en aquel entonces era el prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Ahora la atención está enfocada principalmente en los números 33-45 de la *Gaudium et spes*, con la intención de leerlos a la luz del magisterio de la Iglesia, y por supuesto especialmente a la luz de los pontífices del posconcilio, y en vísperas del Jubileo de 2025. En efecto, el papa Francisco ha querido que el camino de preparación hacia el Año Santo se base en el redescubrimiento del Vaticano II, puesto que ha sido y sigue siendo la brújula de la Iglesia católica contemporánea. Una época en la que el ser humano, sobre todo por culpa de la pandemia de la covid-19, ha tenido que admitir su impotencia, especialmente frente a las tragedias impredecibles del mundo de hoy en día. De hecho, los hombres creían que podían gobernar lo que fuera en este mundo, gracias también a las tecnologías que han derribado muchas barreras físicas, haciendo que la Tierra se convierta de verdad en una realidad globalizada. En cambio, la pandemia ha invertido de forma radical, rápida y violenta esta idea efímera, destruyendo toda muralla defensiva, haciendo que el hombre descubra (o, mejor dicho, redescubra) su terrible caducidad, incrementando notablemente y de manera vergonzosa la brecha entre las pocas personas ricas, las que enseguida pudieron pagar para vacunarse, y los muchos, demasiados pobres que a día de hoy todavía no tienen libre acceso a los tratamientos.

El silencio ensordecedor de las ciudades de todo el planeta en la temporada de cuarentena hizo que el hombre se sintiera muy pequeño, solo e indefenso frente a la enormidad de la creación, que día tras día se ve violentada por él sin ningún freno y de forma masoquista, ya que ha perjudicado su existencia y la de las generaciones futuras. Los creyentes pudieron encontrar consuelo en Dios. Así se vio en la extraordinaria y conmovedora oración por el fin de la pandemia, la *Statio orbis*, del 27 de abril de 2020 que el papa Francisco presidió en una desierta y lluviosa plaza san Pedro. Una imagen, o tal vez la imagen del pontificado de Bergoglio. Un grito de esperanza para la pandemia que, a todos

los efectos, ha sido la epidemia del tercer milenio. Algo que ha pillado desprevenido a todo el mundo, nadie estaba preparado en absoluto. Hemos visto imágenes espantosas: colas interminables de ataúdes llevadas por camiones del ejército, hombres y mujeres ingresados en la UCI, lejos de sus seres queridos, personas que murieron sin poder despedirse de sus familiares y sin tener ningún entierro.

¿Dónde estaba Dios en aquellos meses? Estaba crucificado, una vez más, en todos los que luchaban contra ese mal terrible y oscuro; en todos los que estaban solos; en toda la gente que se esforzó de todas las maneras posibles para estar allí y ayudar a los que estaban en dificultad. Un pueblo invisible de héroes anónimos: «médicos, enfermeros y enfermeras, encargados de reponer los productos en los supermercados, limpiadoras, cuidadoras, transportistas, fuerzas de seguridad, voluntarios, sacerdotes, religiosas y tantos y tantos otros que comprendieron que nadie se salva solo» como remarcó el papa el 27 de marzo de 2020. Lo enseña el Vaticano II cuando, en *Gaudium et spes*, en el número 34, afirma que «los hombres y mujeres que, mientras procuran el sustento para sí y su familia, realizan su trabajo de forma que resulte provechoso y en servicio de la sociedad, con razón pueden pensar que con su trabajo desarrollan la obra del Creador, sirven al bien de sus hermanos y contribuyen de modo personal a que se cumplan los designios de Dios en la historia».

2. Mirar hacia el horizonte

Por tanto, como explica el Concilio, «los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador, están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio». Los cristianos no están llamados a encerrarse en sus pequeñas y miserables seguridades, sino que tienen que mirar hacia el horizonte, atreverse, manteniendo los pies firmes en el suelo, pero sin dejar que sus miedos los vinculen. Sobre todo, están llamados a no mirar solo hacia ellos mismos, sino a

trabajar para el bien de los demás. Esta exhortación no se dirige simplemente a los que se dedican a la vida política o a la sociedad, sino que son imperativos para todos los hombres. De hecho, a cada uno se le pide ser como el buen samaritano del evangelio. Cada uno está llamado a ayudar, es más, a amar a su prójimo, sea quien sea. Lo enseñaba con su testimonio de vida la beata María Ludovica de Angelis, misionera de la congregación de las Hijas de Nuestra Señora de la Misericordia de Savona, que nació en 1880 y murió en 1962. Fue elevada al honor de los altares por san Juan Pablo II en 2003. La religiosa siempre decía: «Hacer el bien a todos, no importa a quién». Cada día vivía su famosa máxima. Es un imperativo muy incómodo, y de hecho también lo son todas las enseñanzas de Jesús, pero es esencial para llegar a realizar esa fraternidad a la que toda la humanidad aspira. En efecto, el hombre no ha sido creado para matar a sus semejantes (como se puede ver perfectamente en la sangrienta y blasfema guerra de Ucrania), sino para amarlos y crecer en paz junto a ellos. Para un cristiano es fundamental trabajar para el bien común, amando al prójimo como a uno mismo. Lo remarca de forma muy eficaz la *Gaudium et spes*: «El hombre vale más por lo que es que por lo que tiene» (GS 35). Desafortunadamente a día de hoy se ha difundido la creencia opuesta, es decir que el hombre es digno de respeto solo si posee mucho dinero y bienes, y es necesario presumir la riqueza para que la sociedad te admire y te valore. Hay muchas personas que hasta llegan a endeudarse para casarse con fiestas muy lujosas o para irse a viajes de turismo exclusivos que en realidad no podría permitirse. Todo esto para hacer alarde de una riqueza que no existe, a través de fotos que suben a las redes sociales y que envían a amigos. Riqueza que acaba siendo doblemente efímera, sobre todo porque esconde una increíble aridez del alma. Hay gente que llega a hacerse fotomontajes con tal de acreditarse entre sus conocidos como clientes de lugares lujosos. En este caso la tecnología no ayuda al hombre a ser consciente de lo que es importante de verdad, sino que se convierte en cómplice de una fanfarronería que revela la fragilidad humana. ¿Cuáles son las cosas que de verdad tienen valor en la vida? ¿Por qué se necesita ir detrás de estos falsos mitos que la sociedad y la multitud imponen? Casi parece que apostar contra el consenso es dema-

siado sofocante, como si fuera una condena perpetua a quedarse confinado en el olvido, destinado a no volver a contar con los lugares donde se suele vivir.

II. SECULARIDAD Y SECULARIZACIÓN

1. La quimera de la emancipación

Hay otro tema en el que el Vaticano II se enfoca con mucha atención y es el deseo incesante e incorrecto del hombre de apartarse del mundo religioso. La tentación de creer que la criatura se independiza de verdad si se aleja, o hasta si niega a su Creador. Nada distinto con respecto a la historia de Adán y Eva. La *Gaudium et spes* enseña que

[...] la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. [...] Son, a este respecto, de deplorar ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe (GS 36).

A este respecto, es importante releer lo que escribió Karol Wojtyła en la encíclica *Fides et ratio*, en la que remarcaba que fe y razón no están una en contra de la otra, sino que son dos caras de la misma moneda: «La fe y la razón son como las dos alas con las cuales el espíritu humano se eleva hacia la contemplación de la verdad». En efecto, es fundamental lo que resalta el Vaticano II: «La criatura sin el Creador desaparece» (GS 36). Desde luego, ¡nada que ver con la idea de que la emancipación del hombre con respecto a Dios, su autonomía frente a él, lleva a la evolución del hombre! Y que sin este desapego de la criatura hacia su Creador es imposible una maduración auténtica del ser humano, física, pero sobre todo intelectualmente. Al igual que pensar

que el intelecto puede alcanzar objetivos muy altos y el hombre conquistar horizontes lejanos con descubrimientos científicos y tecnológicos impensables, solo después de haber dado el paso de separarse del Señor. De esta manera, el creyente se condena a ser como inválido por definición con respecto a cualquier persona no creyente y se le excluye de muchos conocimientos que la propia mente humana puede conquistar. Fe y razón no están en contraste, sino que son aliados y el creyente no está limitado en la evolución por culpa de su fe. Es más, en los avances descubre y contempla la grandeza del Creador que comparte su sabiduría con su criatura y le permite saborear esos conocimientos que la mente humana, a diferencia de la de otros seres vivos, puede valorar y utilizar por su bien y el de la comunidad entera. Desafortunadamente, es evidente que esto no siempre ocurre y que el hombre a lo largo de los siglos ha usado el poder que derivaba de los descubrimientos científicos para armar guerras y matar a su semejante. Eso ha sido muy evidente con las armas nucleares. Todo lo bueno que las tecnologías y los desarrollos científicos pueden hacer para la humanidad y fraternidad de los pueblos, no excluye un uso distorsionado y malvado de ellos. En estos temas, el creyente está un paso por delante, alumbrado por la luz de la fe, pero no para tener una relación de pura y simple filantropía, sino para ver en el otro a un hermano a quien amar, creado como él a imagen y semejanza de Dios. Es un camino de maduración progresiva, no exento de dificultades, que el creyente está llamado a recorrer para nacer en la fe y así llegar a tener una fe adulta, como diría Joseph Ratzinger.

2. Inclinar-se hacia el hermano

El Vaticano II enseña que «la norma cristiana es que hay que purificar por la cruz y la resurrección de Cristo y encauzar por caminos de perfección todas las actividades humanas, las cuales, a causa de la soberbia y el egoísmo, corren diario peligro» (GS 37). Es un camino diario que, a la luz del misterio redentor del Hijo de Dios, lleva al creyente a releer su historia y la de la humanidad, y a entender el bien y el mal en una lucha eterna; a luchar contra el segundo y a contribuir a la victoria del primero,

alumbrado por la luz del Evangelio. Todo esto lo hace viviendo plenamente su humanidad, como hizo Jesús, el hombre perfecto, pero con la ayuda de la revelación divina, en un constante examen de conciencia a la luz de las enseñanzas evangélicas. En efecto, no existe un cristianismo sin Cristo, así como no existe un cristianismo que no alabe el amor hacia el hermano y a la paz entre todos los seres humanos. De lo contrario, se trata de una herejía, o mejor dicho de una enseñanza blasfema que ofende al Dios cristiano, que es el Dios de la paz y del amor. Una enseñanza que no tiene nada bueno para regalar al hombre que ya está constantemente tentado por el pecado, por la maldad, por la violencia y por el odio fratricida.

«Bajaba un hombre de Jerusalén a Jericó...» (Lc 10,25-37). Cuántas veces hemos escuchado la historia del buen samaritano; a la pregunta del legista sobre quién podía ser su prójimo, Jesús no contesta con teorías abstractas, sino con una parábola, con una historia. Jesús no utiliza definiciones más o menos eruditas; era un hombre sabio, podría haberlo hecho, en cambio ofrece una imagen eficaz y a la vez difícil de poner en práctica, sobre todo en el ajetreo de la vida de todos los días y en la desconfianza del tiempo presente: inclinarse hacia las heridas del hermano herido sin cuestionarse nada. En efecto, ser creyentes no significa ser teóricos de todo lo sagrado, sino hombres y mujeres concretos. Significa testificar con las obras antes que con las palabras, que muy a menudo son inútiles, retóricas e hipócritas. ¡Cuántas homilías tan bonitas y qué pocos testimonios concretos de parte de los que demuestran tan excelentes capacidades oratorias! Los cristianos saben que no es así que se pone en práctica la fe. No se vive llevando en el cuello cruces o rosarios y en los bolsillos pequeñas imágenes lejanas como si fueran amuletos o talismanes de la suerte. La cruz de Cristo tiene que hacerse carne; no hay que presumirla, sino vivirla en la vida diaria, en casa, en la escuela, en el trabajo, sea donde sea que estemos llamados a vivir y entonces también a ser testigos de nuestra fe. En las parroquias también, donde a menudo rivalidades y celos de curas o de laicos, le quitan espacio y tiempo al anuncio cristiano.

Los papas, los cardenales y los obispos llevan la cruz en el pecho, y algunos religiosos y religiosas también. Pero no es un

adorno más o menos bonito, más o menos artístico, más o menos valioso. Es un anuncio de salvación: Jesucristo, el que está allí crucificado, ha resucitado. Y en esa resurrección cada hombre está invitado a ver y a creer en su resurrección, en su salvación, en su liberación definitiva del mal. Por eso ayudar al prójimo no es simple y encomiable filantropía, sino reconocer a Jesús sufriendo y abandonado en cada hermano necesitado. Lo recuerda una página del evangelio:

Entonces dirá el rey a los de su derecha: «Venid, benditos de mi Padre, recibid la herencia del Reino preparado para vosotros desde la creación del mundo. Porque tuve hambre, y me disteis de comer; tuve sed, y me disteis de beber; era forastero, y me acogisteis; estaba desnudo, y me vestisteis; enfermo, y me visitasteis; en la cárcel, y vinisteis a verme». Entonces los justos le responderán: «Señor, ¿cuándo te vimos hambriento, y te dimos de comer; o sediento, y te dimos de beber? ¿Cuándo te vimos forastero, y te acogimos; o desnudo, y te vestimos? ¿Cuándo te vimos enfermo o en la cárcel, y fuimos a verte?». Y el rey les dirá: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a unos de estos hermanos míos más pequeños, a mí me lo hicisteis» (Mt 25,34-40).

Esto es exactamente lo que nos ha enseñado con su testimonio santa Teresa de Calcuta, quien recibió una vocación en la vocación, la de vivir entre los más pobres de los pobres, amándoles porque en ellos reconoció a Jesús sufriendo y moribundo en la cruz que tenía sed. Una sed que no era solo física, como la que padecen muchos hermanos necesitados, sino también a menudo una sed de humanidad y de justicia. Y es terrible cuando todo esto se deniega. Lo enseñaba san Pablo VI en su encíclica *Populorum progressio* de 1967: «Los pueblos hambrientos interpelan hoy, con acento dramático, a los pueblos opulentos. La Iglesia sufre ante esta crisis de angustia, y llama a todos, para que respondan con amor al llamamiento de sus hermanos» (PP 3). Y el papa Francisco más de una vez ha invitado a los fieles a tocar la carne de los pobres cuando dan limosna. Hay personas que viven en la Iglesia con ellos. Hay muchos ejemplos, como el de la comunidad de San Egidio fundada en 1968 por Andrea Riccardi

y presidida por Marco Impagliazzo; o también del Circolo San Pietro, el brazo operativo de la caridad del papa en Roma, fundado en 1869 por el beato Pío IX. Pero hay también muchos particulares o pequeñas asociaciones que son testigos diariamente en el silencio su amor y su cercanía hacia los pobres. Son el rostro más bonito de la Iglesia, sobre todo de esa parte del laicado comprometido que el Vaticano II elogiaba en el decreto conciliar *Apostolicam actuositatem* de 1965.

III. LA IGLESIA EN EL MUNDO

1. El camino de apertura al mundo

La intuición tan genial y profética de san Juan XXIII fue la de abrir las puertas de la Iglesia al mundo contemporáneo. La constitución *Gaudium et spes* ofrece un signo concreto de esta voluntad de Angelo Giuseppe Roncalli. Como es sabido, su visión era eclesial, aunque no pudo verla aplicada con sus propios ojos: eso fue deber de su sucesor directo, Giovanni Battisti Montini, que dirigió con mano firme el Vaticano II, pero también y sobre todo la fase del inminente posconcilio. En *Gaudium et spes* se dibuja de manera eficaz la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo con la reciproca relación que tiene que haber entre estas dos realidades en una profunda ósmosis. El compromiso misionero es acentuado poderosamente por Francisco y bien definido en el texto programático de su pontificado, la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, que debe mucho al documento de Aparecida (síntesis de los trabajos de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe que tuvo lugar en 2007 con el que entonces era cardenal arzobispo de Buenos Aires, Jorge Mario Bergoglio, entre los principales protagonistas), pero también a la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975) de san Pablo VI (cf. W. INSERO, *Il popolo secondo Francesco*, Ciudad del Vaticano 2018). Una dimensión misionera que se ha unido con la sinodal después de la renovación del Sínodo de los Obispos que pidió el papa Francisco, instituido por Montini en 1965 en las fases finales del Vaticano II. Bergoglio ha reformado

esta institución con la constitución apostólica *Episcopalis communio*, publicada en 2018.

La Iglesia católica es una realidad suspendida entre el cielo y la tierra. En ella, conviven constantemente inmanencia y trascendencia. Cuando se mira hacia la institución eclesial, no se puede omitir esta característica peculiar que tiene, de lo contrario no se podría comprender del todo; de hecho, se malinterpreta su naturaleza constitutiva, es decir su actividad: se leen de manera equivocada sus acciones. Aun así, esto no significa que la Iglesia no tenga interés ninguno para la realidad terrena, siendo atraída exclusivamente por la dimensión escatológica. La Iglesia, en cambio, está encarnada en la vida diaria, donde el hombre vive y actúa.

Al buscar su propio fin de salvación, la Iglesia no solo comunica la vida divina al hombre, sino que además difunde sobre el universo mundo, en cierto modo, el reflejo de su luz, sobre todo curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos. Cree la Iglesia que de esta manera, por medio de sus hijos y por medio de su entera comunidad, puede ofrecer gran ayuda para dar un sentido más humano al hombre a su historia. La Iglesia católica de buen grado estima mucho todo lo que en este orden han hecho y hacen las demás Iglesias cristianas o comunidades eclesiales con su obra de colaboración (GS 40).

Las dos dimensiones, la inmanente y la trascendente, están constantemente dialogando, exactamente porque la Iglesia

[...] tiene asimismo la firme persuasión de que el mundo, a través de las personas individuales y de toda la sociedad humana, con sus cualidades y actividades, puede ayudarla mucho y de múltiples maneras en la preparación del Evangelio (*ibid.*).

Un intercambio y una ayuda mutua en los entornos en los que viven tanto la Iglesia como el mundo. Reciprocidad que, como demuestra el Vaticano II, tiene que ver también con otras confesiones religiosas en una dimensión ecuménica e interreligiosa.

2. La reforma de las estructuras eclesiolísticas

Las estructuras eclesiolísticas no pueden convertirse en barreras, sino que tienen que ser un medio para anunciar el Evangelio. Rigideces, burocracia y funcionalismo no pueden ser la característica principal de las instituciones eclesiales. Francisco lo ha repetido con fuerza sobre todo en los discursos a la curia romana. Las congregaciones generales, es decir las reuniones de cardenales electores y no electores que adelantaron el Cónclave de 2013, habían pedido con fuerza este replanteamiento. Francisco, una vez elegido, hizo suya esta petición y ha llegado a concretarla en la constitución apostólica sobre la curia romana, *Praedicate evangelium*, que entró en vigor el 5 de junio de 2022. Un trabajo que ha durado nueve años, empezó significativamente el 13 de abril de 2013, justo un mes después de la elección de Bergoglio al solio de Pedro, y fue publicada el 19 de marzo de 2022, día de la solemnidad de san José, patrón de la Iglesia universal, el mismo día en el que Francisco celebró en la plaza san Pedro la misa de comienzo de su pontificado. Es la tercera constitución de la curia romana que se ha emitido después del Concilio Vaticano II. En 1967 san Pablo VI había promulgado la *Regimini ecclesiae universae* y en 1988 san Juan Pablo II había publicado la *Pastor bonus* que ahora, como ha explicado la sala de prensa de la Santa Sede, «queda totalmente derogada y sustituida [...] de este modo la reforma de la curia romana encuentra su forma completa».

Cada institución curial —como se lee en la constitución apostólica— cumple su misión en virtud de la potestad recibida del romano pontífice, en cuyo nombre opera con potestad vicaria en el ejercicio de su *munus primacial*. Por eso, cualquier fiel puede presidir un dicasterio o un organismo, teniendo en cuenta la particular competencia, potestad de gobierno y función de estos últimos (PE 5).

Todo cristiano, en virtud del bautismo, es discípulo-misionero «en la medida en que se ha encontrado con el amor de Dios en Cristo Jesús». [...] Esto no puede ser ignorado en la actualización de la curia, cuya reforma, por tanto, debe prever la participación de los laicos, incluso en funciones de gobierno y res-

ponsabilidad. Su presencia y participación es también esencial, porque cooperan por el bien de toda la Iglesia y, por su vida familiar, por su conocimiento de las realidades sociales y por su fe, que les lleva a descubrir los caminos de Dios en el mundo, pueden hacer contribuciones válidas, especialmente cuando se trata de promover la familia y el respeto de los valores de la vida y de la creación, del Evangelio como fermento de las realidades temporales y del discernimiento de los signos de los tiempos (PE 10).

3. Un constante deseo de Dios

La constitución *Gaudium et spes* remarca que «el hombre, atraído sin cesar por el Espíritu de Dios, nunca jamás será del todo indiferente ante el problema religioso, como lo prueban no solo la experiencia de los siglos pasados, sino también múltiples testimonios de nuestra época» (GS 41). El hombre tiene una necesidad religiosa connatural, hasta cuando no es consciente de ello. La liturgia lo explicita de manera especial en la octava intención de la oración de los fieles: «por los que no creen en Dios», en la celebración de la pasión del Señor cada Viernes santo: «Dios todopoderoso y eterno, que creaste a todos los hombres para que, deseándote siempre, te busquen y, cuando te encuentren, descansen en ti, concédeles, en medio de sus dificultades, que los signos de tu amor y el testimonio de las buenas obras de los creyentes los lleven al gozo de reconocerte como el único Dios verdadero y Padre de todos los hombres». A este respecto, es fundamental lo que enseña el Vaticano II: «El que sigue a Cristo, Hombre perfecto, se perfecciona cada vez más en su propia dignidad de hombre». El cristianismo no es una religión abstracta, sino que se encarna en la realidad. El papa León XIII tuvo la feliz intuición de inaugurar la doctrina social de la Iglesia católica con la encíclica *Rerum novarum* de 1891. Un documento que san Juan Pablo II quiso celebrar en 1991, en el centésimo aniversario de su publicación, con la encíclica *Centesimus annus*. Aunque Wojtyła ya había celebrado su nonágésimo aniversario en 1981, con otra encíclica: *Laborem exercens* (cf. R. FISICHELLA, *Dentro di me il tuo nome*, cit.).

Gaudium et spes alcaza que «la Iglesia puede rescatar la dignidad humana del incesante cambio de opiniones que, por ejemplo, deprimen excesivamente o exaltan sin moderación alguna el cuerpo humano» (GS 41). Una enseñanza que siempre es actual si pensamos en todos los jóvenes de hoy que muchas veces no aceptan su cuerpo. Desafortunadamente, esto hasta puede causar una depresión tan profunda y fuerte que puede llevar a patologías graves, o incluso al suicidio. Cabe decir que muchas personas adultas tampoco aceptan el envejecimiento, muy a menudo recurren a la cirugía estética, a un uso a veces excesivo de técnicas y medicamentos que pueden provocar consecuencias graves e irreversibles para el organismo. Todo esto de alguna forma se justifica, tanto en los jóvenes como en los adultos, aduciendo como justificación la obligación de tener que respetar unos cánones físicos impuestos por la sociedad para no ser excluidos; aunque es evidente que este justificante es bastante reductivo, trivial y obvio. Hay un malestar más radical que lleva a los jóvenes y a los adultos a no aceptar las imperfecciones de sus cuerpos o el envejecimiento que, en cambio, son un signo identitario y único como puede ser, por ejemplo, el carácter de cada uno. Este malestar nace de una profunda frustración que a menudo es generada e impulsada por una espantosa aridez del alma. Entonces es necesario entender, como enseña incansablemente la Iglesia católica, que lo que cuenta es la riqueza del alma de cada uno, de lo que ha vivido y de sus talentos. ¡No hay que tenerle miedo ni siquiera a la riqueza escondida detrás de las dudas!

Una fe adulta no es la que no se deja atravesar por las dudas, aunque fuera en un tiempo prolongado. Muchos santos nos ofrecen un ejemplo de ello, como madre Teresa de Calcuta que durante mucho tiempo vivió la noche oscura del alma: servía a los pobres, pero ya no veía en ellos a Cristo sufriente en la cruz. ¿Y qué hizo? ¿Dejó de hacer el bien? No, siguió haciéndolo sin descanso, sufriendo mucho en su alma, pero en silencio, sin presumir ese dolor profundo y constante. Las arrugas de santa Teresa de Calcuta tienen mucho que enseñarles a los jóvenes y adultos que no aceptan las pequeñas o grandes imperfecciones de sus cuerpos. Así como las manos llenas de llagas de Jesús. Es muy triste ver a chicos y chicas tan hermosos que estarían

dispuestos a lo que sea con tal de trabajar y tener éxito. ¿Dónde está su dignidad? ¿Dónde sus valores? ¿Qué es lo que cuenta de verdad en sus vidas? Volver a pensar en el concepto de belleza a la luz del Evangelio, significa darle la vuelta al pensamiento dominante. Pero esta convicción tiene que estar muy radicada, de lo contrario solo sería otra hipocresía más que impulsa un malestar dormido, pero profundo. Desafortunadamente, en la estrecha geografía católica muchas veces también tienen ciudadanía estas convicciones. En nuestras parroquias y comunidades puede pasar que alguien quede excluido de los grupos, especialmente entre los jóvenes, si no respeta ciertos cánones físicos. También es muy triste ver a curas que viven exaltando constantemente su físico. ¿Qué testimonio les ofrecen a los fieles de sus comunidades?

IV. LOS LAICOS EN LA IGLESIA Y EN EL MUNDO

1. El laicado

El Vaticano II recuerda también que «no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia» (GS 41). Es un tema de gran actualidad, sobre todo a la luz de las crisis democráticas occidentales. Hay personas que apoyan con fuerza que la dimensión religiosa ahoga la libertad de los hombres. El cristianismo, como han recordado Benedicto XVI y Francisco, no es un listado de normas que hay que respetar fielmente, ni mucho menos; es el encuentro con la persona de Jesucristo, redentor de todos los hombres. Eso está a la base de una fe auténtica, que se convierte en una consagración total para quienes eligen el camino del sacerdocio o de la profesión religiosa. Pero, como ha enseñado el Vaticano II, la dimensión de los laicos en la Iglesia católica es fundamental. Un laicado comprometido, y no clerical, como ha remarcado más de una vez Bergoglio, puede, es más, debe fructificar en la Iglesia y debe trabajar constantemente para la evangelización. Se puede

ver, por ejemplo, en la posibilidad que las mujeres tienen de acceder a puestos en los ministerios del lectorado y del acolitado, querida por parte del papa Francisco con el *motu proprio Spiritus Domini* de 2021. Y también con la institución del ministerio laical del catequista, decidido también por Bergoglio con el *motu proprio Antiquum ministerium* del mismo año.

En *Spiritus Domini*, el papa recuerda que

[...] se ha llegado en los últimos años a una elaboración doctrinal que ha puesto de relieve cómo determinados ministerios instituidos por la Iglesia tengan como fundamento la condición común de ser bautizados y el sacerdocio real recibido en el sacramento del bautismo; estos son esencialmente distintos del ministerio ordenado recibido en el sacramento del Orden. En efecto, una práctica consolidada en la Iglesia latina ha confirmado también que estos ministerios laicos, al estar basados en el sacramento del bautismo, pueden ser confiados a todos los fieles idóneos, sean de sexo masculino o femenino.

Además, Bergoglio remarca que «una distinción más clara entre las atribuciones de los que hoy se denominan “ministerios no ordenados (o laicales)” y “ministerios ordenados” permite disolver la reserva de los primeros solo a los hombres». Y, haciendo suyas las palabras de san Juan Pablo II, el papa Francisco aclara que «si en lo que se refiere a los ministerios ordenados la Iglesia no tiene en absoluto la facultad de conferir la ordenación sacerdotal a las mujeres; para los ministerios no ordenados es posible, y hoy parece oportuno, superar esta reserva». El papa está convencido de que «ofrecer a los laicos de ambos sexos la posibilidad de acceder a los ministerios de acólito y lector en virtud de su participación en el sacerdocio bautismal, aumentará el reconocimiento, también a través de un acto litúrgico (institución), de la preciosa contribución que desde hace tiempo muchísimos laicos, también las mujeres, aportan a la vida y a la misión de la Iglesia». «Por estos motivos —añade Bergoglio— he considerado oportuno establecer que se puedan instituir como lectores o acólitos no solo hombres, sino también mujeres, en los cuales y en las cuales, mediante el discernimiento de los pastores y después de una adecuada prepara-

ción, la Iglesia reconoce la firme voluntad de servir fielmente a Dios y al pueblo cristiano, como está escrito en el *motu proprio Ministeria quaedam*, en virtud del sacramento del bautismo y de la confirmación. La decisión de conferir también a las mujeres estos cargos, que implican estabilidad, reconocimiento público y un mandato del obispo, hace más efectiva en la Iglesia la participación de todos en la obra de evangelización. Esto da lugar también a que las mujeres tengan una incidencia real y efectiva en la organización, en las decisiones más importantes y en la guía de las comunidades, pero sin dejar de hacerlo con el estilo propio de su impronta femenina».

2. El ministerio del catequista

En *Antiquum ministerium*, en cambio, el papa ha remarcado que el ministerio de catequista

[...] posee un fuerte valor vocacional que requiere el debido discernimiento por parte del obispo y que se evidencia con el Rito de Institución. En efecto, este es un servicio estable que se presta a la Iglesia local según las necesidades pastorales identificadas por el Ordinario del lugar, pero realizado de manera laical como lo exige la naturaleza misma del ministerio. Es conveniente que al ministerio instituido de catequista sean llamados hombres y mujeres de profunda fe y madurez humana, que participen activamente en la vida de la comunidad cristiana, que puedan ser acogedores, generosos y vivan en comunión fraterna, que reciban la debida formación bíblica, teológica, pastoral y pedagógica para ser comunicadores atentos de la verdad de la fe, y que hayan adquirido ya una experiencia previa de catequesis. Se requiere que sean fieles colaboradores de los sacerdotes y los diáconos, dispuestos a ejercer el ministerio donde sea necesario, y animados por un verdadero entusiasmo apostólico (n. 8).

Francisco, incluso cuando era cardenal arzobispo de Buenos Aires, siempre luchó contra la clericalización de los laicos y ha remarcado el valor que tiene la labor del catequista, sobre todo para frenar las carencias de los clérigos. Este es un proble-

ma ampliamente difundido en algunas zonas del planeta y que el Sínodo de los Obispos ya había abordado para la Amazonia de 2019. En efecto, Bergoglio recuerda que el Vaticano II afirmó que «en nuestros días, el oficio de los catequistas tiene una importancia extraordinaria porque resultan escasos los clérigos para evangelizar tantas multitudes y para ejercer el ministerio pastoral». Añade también que «el catequista no es un maestro o un profesor que cree que da una lección. La catequesis no es una lección; la catequesis es la comunicación de una experiencia y el testimonio de una fe que enciende los corazones, porque introduce el deseo de encontrar a Cristo. ¡Este anuncio de varias maneras y con diferentes idiomas es siempre el primero que el catequista está llamado a dar!».

No cabe duda —remarca el arzobispo Rino Fisichella— de que la institución de este ministerio, junto con el del acolitado y del lectorado, permitirá tener un laicado mejor formado y preparado en la transmisión de la fe. Los catequistas no pueden ser improvisados, porque el compromiso de transmitir la fe, además del conocimiento de sus contenidos, requiere un encuentro personal previo con el Señor. Quien ejerce el ministerio de catequista sabe que habla en nombre de la Iglesia y transmite la fe de la Iglesia. Esta responsabilidad no se puede delegar, sino que implica a cada uno personalmente. Este servicio, sin embargo, debe vivirse de forma «secular» sin caer en formas de clericalismo que empañen la verdadera identidad del ministerio, que debe expresarse no principalmente en el ámbito litúrgico, sino en el ámbito específico de la transmisión de la fe mediante el anuncio y la enseñanza sistemática. Es evidente que no todos los que hoy son catequistas podrán acceder al ministerio de catequista. Este ministerio está reservado a quienes cumplen ciertos requisitos que el *motu proprio* enumera. En primer lugar, el de la dimensión vocacional para servir a la Iglesia donde el obispo lo considere más cualificado. El ministerio no se da para la gratificación personal, sino para el servicio que se pretende prestar a la Iglesia local y a servicio de donde el obispo considere necesaria la presencia del catequista. No hay que olvidar que en diversas regiones donde la presencia de sacerdotes es nula o escasa, la figura del catequista es la de aquel que preside la comunidad y la mantiene arraigada en la fe.

V. GUIADOS POR EL ESPÍRITU DEL EVANGELIO

1. Trabajar por la unidad

Es importante remarcar lo que afirma la *Gaudium et spes* con respecto a la ayuda que la Iglesia tiene previsto conceder a la sociedad humana, especialmente sobre el tema de la unidad:

Las energías que la Iglesia puede comunicar a la actual sociedad humana radican en esa fe y en esa caridad aplicadas a la vida práctica. No radican en el mero dominio exterior ejercido con medios puramente humanos. Como, por otra parte, en virtud de su misión y naturaleza, no está ligada a ninguna forma particular de civilización humana ni a sistema alguno político, económico y social, la Iglesia, por esta su universalidad, puede constituir un vínculo estrechísimo entre las diferentes naciones y comunidades humanas, con tal de que estas tengan confianza en ella y reconozcan efectivamente su verdadera libertad para cumplir tal misión. Por esto, la Iglesia advierte a sus hijos, y también a todos los hombres, a que con este familiar espíritu de hijos de Dios superen todas las desavenencias entre naciones y razas y den firmeza interna a las justas asociaciones humanas. El Concilio aprecia con el mayor respeto cuanto de verdadero, de bueno y de justo se encuentra en las variadísimas instituciones fundadas ya o que incesantemente se fundan en la humanidad. Declara, además, que la Iglesia quiere ayudar y fomentar tales instituciones en lo que de ella dependa y puede conciliarse con su misión propia. Nada desea tanto como desarrollarse libremente, en servicio de todos, bajo cualquier régimen político que reconozca los derechos fundamentales de la persona y de la familia y los imperativos del bien común (GS 42).

En este espíritu se entiende, por ejemplo, la propuesta de mediación del papa para que acabe la guerra en Ucrania y, más en general, la obra de pacificación de la Santa Sede entre pueblos y países en guerra. La solución de los conflictos, sean de la naturaleza que sean y entre las personas que sean, es un objetivo primario de la Iglesia católica a la luz del Evangelio, que es un mensaje de paz para todos los hombres. Ella no solo pide que en

todos los países del mundo haya libertad religiosa, sino que apoya el reconocimiento de todos los derechos de cada ciudadano. Los llamamientos de los pontífices hacia esta dirección constituyen una parte considerable y fundamental de su magisterio y se intensifican sobre todo en los viajes en aquellos países donde todas o algunas de las libertades están negadas. La voz autoritaria y libre del papa, que habla en nombre de aquella Iglesia «experta en humanidad», como dijo san Pablo VI en su célebre discurso a las Naciones Unidas el 4 de octubre de 1965, siendo el primer pontífice que tomó la palabra en aquella asamblea, es la mayor garantía para todos los pueblos que sufren por las injustas limitaciones a sus derechos. De hecho, la exigencia de un estado independiente y soberano como Ciudad del Vaticano, nacido por deseo de Pío XI el 11 de febrero de 1929 cuando se firmaron los Pactos Lateranenses entre el que entonces era cardenal secretario del estado, Pietro Gasparri, y el primer ministro italiano de aquella época, Benito Mussolini, le otorga al obispo de Roma la total autonomía en el desarrollo de su misión apostólica.

2. Los deberes de este mundo

La constitución *Gaudium et spes*, además, exhorta «a los cristianos [...] a cumplir con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico» (GS 43). En efecto, no puede existir ningún cristiano que no sea también un ciudadano ejemplar, respetuoso de las normas cívicas de la convivencia pacífica entre los hombres, comprometido en el cuidado de la creación. Sobre este tema, Francisco ha sido inspirador y revelador con sus dos encíclicas sociales, *Laudato si'* y *Fratelli tutti*. El Vaticano II remarca con fuerza que los que creen que, teniendo como rumbo final la Jerusalén celeste, pueden por esta razón descuidar sus deberes en este mundo, se equivoca; sin entender que es justo la fe quien le obliga a cumplirlos mucho más detenidamente. Todo esto tampoco significa sumergirse tanto en las actividades de este mundo como si fueran otra cosa con respecto a la vida religiosa. En efecto, esta no consiste exclusivamente en actos de culto y en el cumplimiento de unos deberes morales.

El Concilio destaca que «el divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época» (GS 43). Un creyente siempre tiene que vivir su fe en casa, en la escuela, en el trabajo y no solo cuando se dedica a las actividades pastorales y de culto. Es impensable un divorcio entre la vida estrictamente religiosa y el resto de sus actividades, casi como si su ser cristiano no impregnara su existencia entera. Desafortunadamente, es verdad que somos testigos de verdaderos antitestimonios, muchas veces por parte de quienes han tomado una decisión radical en la consagración sacerdotal o religiosa también. Pero, en detrimento de algunos ejemplos negativos que todavía permanecen, hay numerosos testimonios radiantes de creyentes que viven su credo con coherencia. A menudo en silencio y fuera de los focos.

El Vaticano II exhorta a que «no se creen, por consiguiente, oposiciones artificiales entre las ocupaciones profesionales y sociales, por una parte, y la vida religiosa por otra. El cristiano que falta a sus obligaciones temporales, falta a sus deberes con el prójimo; falta, sobre todo, a sus obligaciones para con Dios y pone en peligro su eterna salvación» (GS 43). Es tan fuerte el testimonio de los laicos comprometidos que viven siempre fielmente su fe, es más fuerte que cualquier otro anuncio evangélico hecho con palabras, muy a menudo redundantes e hipócritas. Como remarcó Benedicto XVI en su primera encíclica, *Deus caritas est*, «no se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una persona que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva» (DCE 1).

3. Pastores y fieles

Es importante el diálogo que tiene que haber entre los fieles y sus pastores. Es un enriquecimiento constante que impulsa la vida de la fe de ambos y tiene como finalidad el vivir a la luz del Evangelio. Aunque, como recuerda la *Gaudium et spes*, los fieles no deben pensar «que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en to-

das las cuestiones, aun graves, que surjan. No es esta su misión. Cumplen más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del magisterio». La exhortación del Concilio es la de intentar «siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común». Esta cooperación fecunda es fundamental para la Iglesia católica: «a nadie —aclara otra vez el Vaticano II— le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» (GS 43).

En efecto, para crecer (y no solo en la vida de la fe) es necesaria una relación osmótica entre todos los miembros de la institución eclesial. Lo que enseña la eclesiología del Vaticano II no debe ser subestimada sobre todo por parte de aquellos pastores que por desgracia a día de hoy todavía causan una ruptura entre clérigos y laicos. De hecho, esta diferenciación puede afectar de manera muy grave el gobierno de una Iglesia particular, llevando la autoridad eclesial a tomar decisiones completamente equivocadas, basadas en prejuicios. La reforma litúrgica del Concilio eliminó las barandillas, elementos de separación entre el presbiterio y la asamblea. Esa eliminación no tiene que ver simplemente con un elemento arquitectónico o con un aspecto funcional de la liturgia, con el sacerdote solitario dirigido *ad Orientem* y los fieles como simples espectadores de la celebración; sino que es un cambio radical que involucra toda la relación entre consagrados y laicos. No existe y no tiene que existir ninguna barrera, pero ambas realidades, según los deberes de cada una, tienen que caminar juntas y en la misma dirección para el anuncio evangélico. Este anuncio tiene que convertirse siempre más en un testimonio auténtico, es decir más creíble, por parte de ambos. Solo de esta manera se puede producir un enriquecimiento constante y recíproco.

Lo explica de forma muy clara la *Gaudium et spes*:

Los laicos, que desempeñan parte activa en toda la vida de la Iglesia, no solamente están obligados a cristianizar el mundo, sino que además su vocación se extiende a ser testigos de Cristo en todo momento en medio de la sociedad humana. Los obispos, que han recibido la misión de gobernar a la Iglesia de Dios,

prediquen, juntamente con sus sacerdotes, el mensaje de Cristo, de tal manera que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio. Recuerden todos los pastores, además, que son ellos los que con su trato y su trabajo pastoral diario exponen al mundo el rostro de la Iglesia, que es el que sirve a los hombres para juzgar la verdadera eficacia del mensaje cristiano. Con su vida y con sus palabras, ayudados por los religiosos y por sus fieles, demuestren que la Iglesia, aun por su sola presencia, portadora de todos sus dones, es fuente inagotable de las virtudes de que tan necesitado anda el mundo de hoy. Capacítense con insistente afán para participar en el diálogo que hay que entablar con el mundo y con los hombres de cualquier opinión (GS 43).

San Ignacio de Antioquía enseñaba que «es mejor ser cristianos sin decirlo, que proclamarlo sin serlo». Esto desafortunadamente ha sido evidente a lo largo de la vida de la Iglesia de Roma. Lo denunció con fuerza Ratzinger, que entonces era cardenal, en la meditación de la novena estación del viacrucis del Viernes Santo de 2005 en el Coliseo:

Pero, ¿no deberíamos pensar también en lo que debe sufrir Cristo en su propia Iglesia? En cuántas veces se abusa del sacramento de su presencia, y en el vacío y maldad de corazón donde entra a menudo. ¡Cuántas veces celebramos solo nosotros sin darnos cuenta de él! ¡Cuántas veces se deforma y se abusa de su Palabra! ¡Qué poca fe hay en muchas teorías, cuántas palabras vacías! ¡Cuánta suciedad en la Iglesia y entre los que, por su sacerdocio, deberían estar completamente entregados a él! ¡Cuánta soberbia, cuánta autosuficiencia! ¡Qué poco respetamos el sacramento de la reconciliación, en el cual él nos espera para levantarnos de nuestras caídas! También esto está presente en su pasión (*Obras completas*. IV: *Introducción al cristianismo*, Madrid 2018, 828).

4. Mea culpa

Han sido muchos los mea culpa por los pecados de los cristianos pronunciados por san Juan Pablo II, Benedicto XVI y Francisco. En el contexto del Gran Jubileo de 2000, Wojtyła quiso que hubiese una jornada del perdón:

¡Perdonemos y pidamos perdón! A la vez que alabamos a Dios, que, en su amor misericordioso, ha suscitado en la Iglesia una cosecha maravillosa de santidad, de celo misionero y de entrega total a Cristo y al prójimo, no podemos menos de reconocer las infidelidades al evangelio que han cometido algunos de nuestros hermanos, especialmente durante el segundo milenio. Pidamos perdón por las divisiones que han surgido entre los cristianos, por el uso de la violencia que algunos de ellos hicieron al servicio de la verdad, y por las actitudes de desconfianza y hostilidad adoptadas a veces con respecto a los seguidores de otras religiones. Confesemos, con mayor razón, nuestras responsabilidades de cristianos por los males actuales. Frente al ateísmo, a la indiferencia religiosa, al secularismo, al relativismo ético, a las violaciones del derecho a la vida, al desinterés por la pobreza de numerosos países, no podemos no preguntarnos cuáles son nuestras responsabilidades. Por la parte que cada uno de nosotros, con sus comportamientos, ha tenido en estos males, contribuyendo a desfigurar el rostro de la Iglesia, pidamos humildemente perdón. Al mismo tiempo que confesamos nuestras culpas, perdonemos las culpas cometidas por los demás contra nosotros. En el curso de la historia los cristianos han sufrido muchas veces atropellos, prepotencias y persecuciones a causa de su fe. Al igual que perdonaron las víctimas de dichos abusos, así también perdonemos nosotros. La Iglesia de hoy y de siempre se siente comprometida a purificar la memoria de esos tristes hechos de todo sentimiento de rencor o venganza. De este modo, el jubileo se transforma para todos en ocasión propicia de profunda conversión al Evangelio. De la acogida del perdón divino brota el compromiso de perdonar a los hermanos y de reconciliación recíproca.

El Vaticano II también recuerda que

[...] aunque la Iglesia, por la virtud del Espíritu Santo, se ha mantenido como esposa fiel de su Señor y nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, muy bien que no siempre, a lo largo de su prolongada historia, fueron todos sus miembros, clérigos o laicos, fieles al espíritu de Dios. Sabe también la Iglesia que aún hoy día es mucha la distancia que se da entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio. Dejando a un lado el juicio de la historia sobre estas deficiencias, debemos, sin embargo, tener conciencia de ellas y combatirlas

con máxima energía para que no dañen a la difusión del Evangelio. De igual manera comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe mantener con el mundo. Dirigida por el Espíritu Santo, la Iglesia, como madre, no cesa de exhortar a sus hijos a la purificación y a la renovación para que brille con mayor claridad la señal de Cristo en el rostro de la Iglesia (GS 43).

VI. IGLESIA Y MUNDO ACTUAL

1. En las persecuciones

La relación osmótica entre clérigos y laicos tiene que subsistir también entre Iglesia y mundo contemporáneo. Esto es el corazón de la constitución *Gaudium et spes*, pero también del mismo espíritu que le dio vida al Vaticano II, tanto en su convocación querida por san Juan XXIII como en su actuación llevada a cabo con valor y determinación por san Pablo VI. En efecto, no se puede negar que, tal y como afirma la *Gaudium et spes*, la Iglesia también recibe la ayuda del mundo contemporáneo. La relación de doble sentido entre estas dos realidades es valiosa e insustituible para la realización del bien común: «Interesa al mundo —afirma el Concilio— reconocer a la Iglesia como realidad social y fermento de la historia. De igual manera, la Iglesia reconoce los muchos beneficios que ha recibido de la evolución histórica del género humano. La experiencia del pasado, el progreso científico, los tesoros escondidos en las diversas culturas, permiten conocer más a fondo la naturaleza humana, abren nuevos caminos para la verdad y aprovechan también a la Iglesia». Señala también algo muy importante: «la Iglesia confiesa que le han sido de mucho provecho y le pueden ser todavía de provecho la oposición y aun la persecución de sus contrarios» (GS 44). El cardenal Giacomo Biffi habló de unos conceptos muy parecidos en la homilía de la misa de su ochenta cumpleaños: «La casualidad es solo un disfraz, es el disfraz que Dios se pone para dar un paseo de incógnito por las calles del mundo. Un Dios que estudia la manera de no deslumbrarnos con su omnipotencia y con

su esplendor y se disfraza de casualidad». Es interesante volver a leer también lo que afirmaba el entonces cardenal Bergoglio en las congregaciones generales que precedían al cónclave de 2013 en el que se le eligió como siguiente papa: «Evangelizar supone celo apostólico. Evangelizar supone en la Iglesia la *parresía* de salir de sí misma. La Iglesia está llamada a salir de sí misma e ir hacia las periferias, no solo las geográficas, sino también las periferias existenciales: las del misterio del pecado, las del dolor, las de la injusticia, las de la ignorancia y prescindencia religiosa, las del pensamiento, las de toda miseria. Cuando la Iglesia no sale de sí misma para evangelizar deviene autorreferencial y entonces se enferma (cf. La mujer encorvada sobre sí misma del Evangelio). Los males que, a lo largo del tiempo, se dan en las instituciones eclesiales tienen raíz de autorreferencialidad, una suerte de narcisismo teológico. En el Apocalipsis Jesús dice que está a la puerta y llama. Evidentemente el texto se refiere a que golpea desde fuera la puerta para entrar... Pero pienso en las veces en que Jesús golpea desde dentro para que le dejemos salir. La Iglesia autorreferencial pretende a Jesucristo dentro de sí y no lo deja salir». Como enseña un antiguo dicho de Nápoles: «Se po' campá senza sapé pecché, ma non se po' campá senza sapé pecchi» (se puede vivir sin saber por qué, pero no se puede vivir sin saber por quién). Para un cristiano la respuesta solo puede ser una: Jesucristo.

2. El reto de la indiferencia religiosa

El cardenal Michele Giordano lo señaló en su último escrito: «Entre muchos problemas que la Iglesia está enfrentando, uno de los más graves es el de la indiferencia religiosa. Es un fenómeno muy complejo, que no es fácil de entender». El purpurado se preguntaba:

¿Qué se puede hacer para solucionar los graves problemas pastorales que este fenómeno le plantea a la Iglesia y a los cristianos de hoy? Se trata, ante todo, de tomar conciencia de que la indiferencia religiosa es un fenómeno postcristiano, por lo

menos en el mundo occidental. Es decir, los indiferentes son personas que no consideran novedoso el mensaje católico, porque afirman que ya han tenido una experiencia cristiana. En realidad, creen que conocen el mensaje cristiano, mientras el conocimiento que tienen de él es extremadamente superficial y fragmentario. Piensan haber tenido una experiencia tan profunda del cristianismo como para considerarlo inútil y sin sentido, mientras su experiencia, en la mayoría de los casos, ha sido solo exterior y ritualista; se han limitado a recibir algunos sacramentos, sin una seria preparación catequística y espiritual, y a presenciar, sin verdadera participación interior, algunos ritos o manifestaciones religiosas de origen más o menos folclórica. Esto hace bastante difícil ofrecerles a los indiferentes el mensaje cristiano y llevarlos a hacer una verdadera experiencia religiosa. Especialmente porque, muy a menudo, a la indiferencia religiosa se asocia un sentido de aversión, de repulsión y, algunas veces, hasta de rencor hacia la Iglesia y los hombres de Iglesia, sobre todo si en el pasado estas personas tuvieron experiencias contradictorias o presenciaron conductas escandalosas. Este hecho empeora la situación, porque despoja la Iglesia de la credibilidad que necesita para anunciar el Evangelio. Si esta es, más o menos, la situación en la que la Iglesia tiene que actuar hoy en día, dos cosas parecen inaplazables: encontrar nuevas maneras de anunciar el mensaje cristiano, para que resulte interesante también para los que no están sensibilizados con el problema religioso, poniendo en releve la auténtica «novedad» del mensaje evangélico; crear formas nuevas de vida cristiana con mucha participación personal, en las que sea posible tener una verdadera experiencia de Dios y de Cristo.

Sin embargo —prosigue el cardenal— el problema que la Iglesia tiene que plantearse con más agudeza, sobre todo frente a la incredulidad e indiferencia religiosa del mundo moderno, es el asunto de su credibilidad. En efecto, no se puede no tener en cuenta que muchas personas hoy no creen de Dios o se alejan de él, llegando a ser religiosamente indiferentes por el antitestimonio que los cristianos, pero sobre todo los llamados «hombres de Iglesia» (sacerdotes y religiosos) dan al Evangelio que anuncian. No hace falta detenerse sobre cuánta falsedad y exageración hay detrás de algunas acusaciones y generalizaciones. Tampoco nos preguntaremos si los cargos levantados contra la Iglesia son simplemente una coartada o un pretexto para justificar delante de la conciencia de cada uno el mal que se hace

o el bien que no se quiere hacer. Nos conformamos con constatar que, con razón o no, nuestra forma incoherente de vivir la fe hoy es piedra de tropiezo para mucha gente, un «escándalo» (según el sentido literal de esta palabra). Esto nos obliga todos a un serio examen de conciencia. En la economía divina, la Iglesia es «sacramento de salvación», es decir signo e instrumento de la acción redentora y salvadora de Cristo y de su presencia entre los hombres. La Iglesia no se limita a predicar, sino que manifiesta a Cristo, lo hace visible y presente entre los hombres en su palabra y en sus sacramentos. Por lo tanto, no tiene que ser un signo oscuro ni de difícil decodificación —entonces, ¿seguiría siendo un signo?— pero claro y transparente. Sobre todo, tiene que ser un signo «creíble», dando a los hombres de nuestro tiempo de manera inconfundible el testimonio evangélico de desapego del dinero y de los bienes de este mundo, de desapego del poder y de todo lo que lo otorga o lo mantiene; es decir, un testimonio de pobreza, de desinterés, de humildad, de sinceridad, de pureza, de caridad. En realidad, sobre la «credibilidad» de la Iglesia se juega buena parte del destino religioso de muchos hombres de nuestro tiempo. Por esta razón, todos los cristianos, y en especial los sacerdotes y los religiosos, no puede no construir una razón de seria reflexión y un empuje bastante fuerte hacia la santidad. Solo los santos, es decir: los verdaderos cristianos, son signos que hablan de la presencia de Cristo entre los hombres y de la fuerza y fecundidad de su Evangelio. Los Santos, con sus palabras de fuego y con sus vidas pobres, humildes y puras, consiguen de verdad afectar el muro de la indiferencia religiosa, de la incredulidad y de la hostilidad hacia Dios y la Iglesia, mejor de lo que se pueda obtener con todos los demás medios de la ciencia y de la razón. En efecto, los santos no comunican directamente la luz, sino que siempre suscitan un interrogante en quienes hablan con ellos.

Ahora —termina el cardenal— este es el verdadero problema de la indiferencia religiosa: la ausencia de preguntas, de dudas, de alteración con respecto al problema religioso. No se puede tener un encuentro con Dios si, aunque fuera de manera oscura e implícita, no se desea encontrarse con él. Dios no es algo, un objeto; es una persona, y la única relación que se puede establecer con él es entre persona y persona, basada en la libre aceptación del otro. Si previamente no se percibe la riqueza que Dios constituye por el hombre (y del vacío que los seres humanos llevan dentro y que no pueden llenar con sus fuerzas)

no puede haber deseo de Dios, interés por el problema religioso como problema «vital». Por lo tanto, si la primera preocupación que una pastoral de la indiferencia religiosa tiene que plantearse es suscitar interrogativos religiosos y la necesidad de tener un encuentro con Dios, está claro que el camino a seguir, más allá de la coherencia de la vida cristiana, es el de enseñar a los indiferentes que el problema religioso es un problema «vital», es más, es el problema mismo del «sentido de la vida». De hecho, la vida humana no tiene «sentido» completo si no es en Dios y en Cristo, quienes, contestando a las preguntas cruciales que cada hombre se cuestiona sobre su destino, «ha hecho irradiar vida por medio del Evangelio» (2 Tim 1,10).

Las palabras visionarias del cardenal Giordano alumbran el camino eclesial destacando el reto principal de la Iglesia del tercer milenio. El cardenal Carlo Maria Martini ya había exhortado a no leer la historia con las categorías de creyentes y no creyentes, sino con las de pensantes y no pensantes. El problema de la indiferencia religiosa, en cambio, hoy y cada día más, es el verdadero reto al que hay que responder de forma urgente e incluso creíble.

CUADERNO 29

LA FAMILIA (GS 47-52)

ANDREA TORNIELLI

I. LA PRIMERA «CÉLULA»

El Concilio Ecuménico Vaticano II, en la constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, ha dedicado varias páginas a la familia, con detalles bastante nuevos. Se puede decir que es precisamente a partir del Concilio que empieza un viaje que ha llevado a los dos Sínodos que el papa Francisco ha convocado sobre este tema en estos últimos años, y entonces también a la exhortación *Amoris laetitia* que exalta la alegría del amor conyugal y presenta el rostro de una Iglesia cercana a la vida concreta de las familias tal como son, con sus heridas y sus problemas.

1. La primera «célula»

El Concilio, convocado por san Juan XXIII, se basaba en el deseo de comunicar la fe cristiana de una manera nueva, para intentar hablarles también a los que están lejos y a los indiferentes.

Desde el principio, en los párrafos de la *Gaudium et spes* dedicados a la familia, se remarca que el bien de la persona, de toda la sociedad y de la comunidad cristiana misma se relaciona de forma muy estrecha con el buen estado de la familia, que es la primera célula del tejido social. Es una realidad, aunque finjamos que no lo recordamos. Sin embargo, es suficiente mirar nuestras experiencias más recientes para darnos cuenta: ¿cómo hubiera sido la pandemia con sus cuarentenas, sin la presencia de las familias?

La familia es la primera escuela, el primer entorno social, el primer hospital también. Muchas veces hasta puede ser el único: por desgracia, en muchas partes del mundo ya no hay hospitales o son un privilegio para pocos, entonces son madres y padres, hermanos y hermanas, abuelos y abuelas quienes garantizan los primeros cuidados y quienes ayudan a curar. La familia también es la «iglesia doméstica», el sitio donde se conoce la fe, más que con las palabras, con el ejemplo de vida. Aquí se puede ver ese vínculo que el Concilio mencionaba: el bien de las personas, de la sociedad, de la propia Iglesia se relaciona con la familia, con el estado de las familias.

2. Apoyar a las familias

Según lo que afirma la *Gaudium et spes*, la Iglesia acoge con entusiasmo los subsidios, las ayudas, las facilitaciones que los países establecen para las familias. La temporada de maternidad remunerada, las reducciones fiscales, los subsidios particulares, y en general todas las ayudas que la política establece en los distintos países para las familias no son, por lo tanto, solo un apoyo a las vidas de los particulares que se benefician de ello, sino que representan una inversión para el bien de toda la sociedad y de la misma nación. De hecho, que nazcan hijos y que las familias puedan acogerlos, criarlos y educarlos es un interés público prioritario. Nos interesa a todos. Y es deber de los que hacen política, sobre todo de los cristianos que participan en ella, fomentar ayudas y subsidios en favor de las familias.

A este respecto, la situación en el mundo presenta diferencias enormes entre un país y otro. Hay regiones afectadas por la pobreza, por la sequía, por el hambre y la sed, en las que el anclaje a los valores tradicionales sigue siendo muy fuerte y, a pesar de que no haya políticas de bienestar ni ayudas mínimas, las familias se apoyan entre sí con ayuda recíproca e intercambio. Hay países donde las políticas de bienestar respaldan adecuadamente a las familias y los políticos visionarios, que se dan cuenta del problema del descenso de la natalidad, llevan a cabo planes de apoyo para las parejas que acogen el don de la vida. La temporada de materni-

dad remunerada, que permite a la madre poder cuidar del bebé sin tener que ir a trabajar, es una conquista social que apunta al bien de las mismas sociedades. Hay países que, aunque estén desarrollados económicamente, buscan patrones que no incluyen apoyos adecuados para las familias, y las madres primerizas tienen que volver a trabajar muy pocos días después de haber dado a luz.

El cuidado y la atención hacia la maternidad y la paternidad tendrían que convertirse en signos distintivos para las sociedades que intentan asegurarse un futuro y que entienden el papel insustituible de la familia por su propio bien. Los incentivos a la maternidad, como también un adecuado sistema fiscal que ayude a las familias apoyándolas de forma proporcional al número de los hijos, representan elecciones visionarias para una política que de verdad esté al servicio de los ciudadanos. En efecto, no estamos hablando simplemente de «empujar» las parejas a tener hijos o a tener más; más bien se trata de contribuir a quitar por lo menos una parte de todos los obstáculos que hacen que sea más complicado para los jóvenes de hoy encontrar una casa y tener hijos.

3. Sombras, problemas y esperanzas

Está claro que en la familia no faltan las sombras, los problemas, las señales negativas. De la misma forma, no faltaban tampoco cuando se escribió el texto del Concilio. La encíclica *Gaudium et spes* (recordemos que se escribió hace casi sesenta años) habla de la «poligamia», de la «epidemia del divorcio» y de más problemas críticos. Hoy es evidente que la situación no sigue siendo la que tenían delante los obispos reunidos en el Vaticano para celebrar el Concilio. La humanidad ha recorrido un camino muy largo, lleno de cambios radicales y algunos de los procesos que a mitad de los años sesenta todavía estaban en la etapa inicial, hoy se han realizado. Mirando la realidad desde una perspectiva puramente humana, se podría decir que esa mirada de esperanza que encontramos en la *Gaudium et spes*, criticada por algunos por el optimismo que la llena, hoy es difícil de aceptar. La gente se casa mucho menos, nacen menos hijos (sobre todo en las sociedades occidentales), en algunos países la legislación

hace que sea más fácil abortar, la vida humana se ve manipulada desde su estado embrionario y las conductas relacionadas con la sexualidad han cambiado profundamente. Sin mencionar los cambios sociales y laborales, que hacen que hoy sea más difícil que antes construir una familia para la mayoría de los jóvenes.

Sin embargo, hoy también (o, mejor dicho, justo hoy) es posible reavivar esas semillas de esperanza escritas en el documento del Concilio, si abandonamos la visión pesimista e intentamos abrazar lo que nace de la fe: la perspectiva que nos hace mirar al mundo como a un campo para cultivar y no como a un abismo de perdición. De esta manera, son exactamente las dificultades presentes que hacen todavía más evidente la naturaleza de la familia, que es un recurso inagotable y fundamental.

4. Amar «para siempre». ¿Sigue siendo posible?

La comunidad de vida y el amor conyugal representados por la familia, remarca el Concilio, son deseos de Dios y se fundamentan en el matrimonio, es decir sobre el consentimiento libre y personal de los novios que se prometen uno al otro que se van a amar «para siempre». Hoy alguien podría sonreír pensando en esa expresión. ¿Para siempre? No, si nos miramos alrededor vemos la cantidad de matrimonios y de convivencias que fracasan después de poco tiempo. No obstante, ese «para siempre» que a día de hoy los novios cristianos todavía prometen frente al ministro sagrado en el momento del matrimonio, es algo que corresponde a nuestra naturaleza, a nuestro corazón. Una vez más, es suficiente mirar nuestra experiencia personal: cuando una chica o un chico se declaran su amor el uno al otro, dicen: «Te amo». Es una afirmación en tiempo presente, pero lleva en sí una promesa que no tiene final. En efecto, ¿qué declaración sería si se dijera a la amada o al amado: «Te amo ahora, pero mañana no lo sé...»? El hecho de enamorarse y declararse a la persona querida, lleva en sí el empeño del «para siempre». Y que muchas uniones matrimoniales luego fracasen, no rompe este dato humano. Por eso la encíclica *Gaudium et spes* reitera que el consentimiento pastoral de los cónyuges es «irrevocable», es decir «para

siempre», con una estabilidad fundamental para nuestras sociedades también y procede, dice el Concilio, de la «ley divina». Es para el bien de los hijos y de las mismas sociedades que el vínculo sagrado del matrimonio «no depende de la decisión humana».

El 14 de febrero de 2014, en un encuentro con algunos novios que se estaban preparando para el matrimonio, el papa Francisco habló sobre esto, diciendo:

Esta es una pregunta que debemos hacer: ¿es posible amarse «para siempre»? Muchas personas hoy tienen miedo de hacer opciones definitivas. Un joven decía a su obispo: «Yo quiero llegar a ser sacerdote, pero solo por diez años». Tenía miedo a una opción definitiva. Pero es un miedo general, propio de nuestra cultura. Hacer opciones para toda la vida, parece imposible. Hoy todo cambia rápidamente, nada dura largamente. Y esta mentalidad lleva a muchos que se preparan para el matrimonio a decir: «estamos juntos hasta que dura el amor», ¿y luego? Muchos saludos y nos vemos. Y así termina el matrimonio. ¿Pero qué entendemos por «amor»? ¿Sólo un sentimiento, un estado psicofísico? Ciertamente, si es esto, no se puede construir sobre ello algo sólido. Pero si en cambio el amor es una relación, entonces es una realidad que crece, y podemos incluso decir, a modo de ejemplo, que se construye como una casa. Y la casa se construye juntos, no solos. Construir significa aquí favorecer y ayudar el crecimiento. Queridos novios, vosotros os estáis preparando para crecer juntos, construir esta casa, vivir juntos para siempre. No queréis fundarla en la arena de los sentimientos que van y vienen, sino en la roca del amor auténtico, el amor que viene de Dios. La familia nace de este proyecto de amor que quiere crecer como se construye una casa, que sea espacio de afecto, de ayuda, de esperanza, de apoyo. Como el amor de Dios es estable y para siempre, así también el amor que construye la familia queremos que sea estable y para siempre. Por favor, no debemos dejarnos vencer por la «cultura de lo provisional».

El papa añadió:

Por lo tanto, ¿cómo se cura este miedo del «para siempre»? Se cura día a día, encomendándose al Señor Jesús en una vida que se convierte en un camino espiritual cotidiano, construido por pasos, pasos pequeños, pasos de crecimiento común, construido con el compromiso de llegar a ser mujeres y hombres maduros en

la fe. Porque, queridos novios, el «para siempre» no es solo una cuestión de duración. Un matrimonio no se realiza solo si dura, sino que es importante su calidad. Estar juntos y saberse amar para siempre es el desafío de los esposos cristianos. Me viene a la mente el milagro de la multiplicación de los panes: también para vosotros el Señor puede multiplicar vuestro amor y donarlo a vosotros fresco y bueno cada día. ¡Tiene una reserva infinita de ese amor! Él os dona el amor que está en la base de vuestra unión y cada día lo renueva, lo refuerza. Y lo hace aún más grande cuando la familia crece con los hijos. En este camino es importante y necesaria la oración, siempre. Él para ella, ella para él y los dos juntos. Pedid a Jesús que multiplique vuestro amor. En la oración del Padrenuestro decimos: «Danos hoy nuestro pan de cada día». Los esposos pueden aprender a rezar también así: «Señor, danos hoy nuestro amor de cada día», porque el amor cotidiano de los esposos es el pan, el verdadero pan del alma, el que les sostiene para seguir adelante. [...] Esta es la oración de los novios y de los esposos. ¡Enseñanos a amarnos, a querernos! Cuanto más os encomendéis a él, tanto más vuestro amor será «para siempre», capaz de renovarse, y vencerá toda dificultad.

5. Frente al fracaso

¿Todo esto significa que es imposible el fracaso? No, y lo comprobamos todos los días en las realidades que tenemos cerca. Hay circunstancias en las que la Iglesia considera adecuada la separación, como se puede leer en la exhortación *Amoris laetitia* del papa Francisco: «En algunos casos, la valoración de la dignidad propia y del bien de los hijos exige poner un límite firme a las pretensiones excesivas del otro, a una gran injusticia, a la violencia o a una falta de respeto que se ha vuelto crónica». Es necesario entonces reconocer que «hay casos donde la separación es inevitable. A veces puede llegar a ser incluso moralmente necesaria, cuando precisamente se trata de sustraer al cónyuge más débil, o a los hijos pequeños, de las heridas más graves causadas por la prepotencia y la violencia, el desaliento y la explotación, la ajenidad y la indiferencia». En todo caso, la separación debe considerarse «como un remedio extremo, después de que cualquier intento razonable haya sido inútil», siendo conscientes de

las consecuencias que esto tiene sobre los hijos, quienes sufren profundamente las secuelas de estas experiencias negativas.

La Iglesia se acerca a las parejas en dificultad, a los separados y a los divorciados, remarcando que no tienen que sentirse excluidos por la comunidad. El papa Francisco, en el *Mensaje para la Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales* de 2015, escribe:

La familia es, más que ningún otro, el lugar en el que, viviendo juntos la cotidianidad, se experimentan los límites propios y ajenos, los pequeños y grandes problemas de la convivencia, del ponerse de acuerdo. No existe la familia perfecta, pero no hay que tener miedo a la imperfección, a la fragilidad, ni siquiera a los conflictos; hay que aprender a afrontarlos de manera constructiva. Por eso, la familia en la que, con los propios límites y pecados, todos se quieren, se convierte en una escuela de perdón. El perdón es una dinámica de comunicación: una comunicación que se desgasta, se rompe y que, mediante el arrepentimiento expresado y acogido, se puede reanudar y acrecentar.

Los fracasos, las dificultades y nuestro vivir en un tiempo en el que los vínculos parecen siempre más frágiles y se ven bombardeados por todos lados, un tiempo en el que todo corre a velocidades increíbles y donde hasta el amor se banaliza o se cosifica, hacen que sea todavía más importante el testimonio cristiano sobre la belleza de la familia. En efecto, los cristianos dan testimonio y presentan el valor de la belleza de un amor conyugal «para siempre», teniendo delante a muchos ejemplos positivos, a pesar de todo.

6. Una sola carne

La constitución *Gaudium et spes* recuerda que el matrimonio y el amor conyugal «están ordenados por sí mismos a la procreación», es decir a la creación de nuevas vidas y a la educación de los hijos. El hombre y la mujer se convierten en «una sola carne», y se entregan mutuamente el uno al otro. Su unión y el bien de sus hijos requieren fidelidad a la promesa que los cónyuges se intercambian y que dura toda la vida.

El amor conyugal es el reflejo de la unión fiel entre Cristo y su Iglesia. Jesús es el «esposo de la Iglesia» y es quien siempre apoya a los esposos cristianos a través del sacramento del matrimonio y los acompaña para toda su vida. Por lo tanto, el amor entre los esposos es apoyado y enriquecido por Jesús, que los ayuda a cumplir su misión de padres y madres. Para ellos, la vida conyugal y la responsabilidad hacia sus hijos se convierten en un camino de santificación. Una vía que recorren juntos, apoyándose y ayudándose el uno al otro a ser santos.

II. JUNTO A LOS CÓNYUGES

1. La fe y la leche materna

No cabe duda de que la fe y el anuncio evangélico se transmiten sobre todo en la familia y a través del testimonio y de los ejemplos concretos. Antes que las palabras, son los ejemplos de vida los que educan a los hijos, presentándoles la fe. Cuando dos esposos intentan vivir concretamente el Evangelio, con sus elecciones, sus acciones diarias, su oración, su fidelidad a la misa del domingo, su forma de ser abiertos con los demás, su caridad, educan a sus hijos. Y estos, viendo cómo actúan sus padres, tendrán menos dificultades para encontrar su camino hacia la santidad.

Todos los estudios más recientes confirman la importancia que tiene para un niño, desde pequeño, ver que sus padres se quieren y le quieren. Los primeros pasos de los que se asoman a la vida, necesitan apoyarse en la roca del amor mutuo de sus padres. De la misma manera, en los primeros pasos de la vida de la fe también, incluso antes de tener la ayuda de las catequesis en la parroquia, necesitan el ejemplo de sus padres.

Mientras se escribía el documento del Concilio, la descristianización y la secularización todavía estaban en el estadio inicial en muchas sociedades (sobre todo en Occidente), aunque ya aparecían muchos signos y muchos indicios. El Concilio Ecuménico Vaticano II se convocó precisamente para responder a estos retos. Hoy nos damos cuenta de que ese proceso de secularización ha avanzado de manera muy evidente y en muchos casos se nos hace

más difícil afirmar que la fe se transmite con la leche materna. Sin embargo, hoy más que nunca, el testimonio diario de los cónyuges cristianos, hecho de ejemplos más que de palabras, es indispensable para que los hijos conozcan la experiencia cristiana.

2. Los abuelos y los niños

Los hijos también, que han recibido la vida, la educación y la primera catequesis cristiana, contribuyen a su vez a la santificación de sus padres. Los primeros tienen el deber de estar agradecidos por todo lo que sus padres y madres han hecho, entregándose y sacrificándose por ellos; y cuando sean mayores, y a su vez necesitarán ayuda y cuidados, sabrán devolver lo que recibieron.

A lo largo de su pontificado, el papa Francisco ha insistido mucho sobre la importancia de la aportación de los ancianos, y especialmente de los abuelos. Muchas veces el papa ha contado esta anécdota que sabe a parábola:

En mi casa nos contaban muy a menudo una historia. No sé si es un hecho que realmente sucedió —mis padres decían que sí— o una «perla de sabiduría» tradicional, que no se sabe de dónde viene. Sin duda, esa pequeña historia hacía que abriéramos los ojos nosotros, los niños, pero también los adultos, enseñándonos una verdad fundamental de la vida. Nos contaban de una bonita familia, una familia decente, formada por papá, mamá, unos hijos y un abuelo que se había quedado solo y que vivía con ellos. El abuelo estaba ya mayor, tenía problemas y cuando se sentaba en la mesa con el resto de la familia a veces no conseguía comer bien, se ensuciaba, babeaba. Al papá le daba vergüenza y su presencia se consideraba como un obstáculo para la familia, que no podía invitar a nadie a comer o a cenar porque la presencia de ese abuelo hubiera sido incómoda. Por eso, un día, el padre de esa familia pensó en arreglar una mesita pequeña en la cocina solo para el abuelo. Hubiera comido allí, separado de los demás, y de esta forma él y su mujer podían tener algunos invitados, sin que nadie tuviera que presenciar todos los problemas de ese anciano. Entonces lo hicieron así. Después de unos días de esta nueva costumbre familiar, el papá vuelve a casa y encuentra a su hijo de ocho años jugando con unos palos, mientras intenta

encajarlos y pegarlos. «¿Qué estás haciendo, cariño?», le pregunta su padre. «Estoy construyendo una mesita», contesta el niño. «¿Por qué?», pregunta otra vez su padre. «Para ti, para cuando seas mayor...» es la respuesta de su hijo. Esta historia nos enseña algo muy importante. Nuestra conducta, lo que les enseñamos a nuestros hijos con nuestro ejemplo, siempre tiene consecuencias.

3. El ejemplo de los que pierden a su esposo o a su esposa

Otro asunto del que se habla brevemente en los números de la constitución conciliar *Gaudium et spes* es el de la soledad de la viudez. Los padres conciliares piden que se honre el estado doloroso de quienes pierden a su cónyuge y que todos lo acepten «con fortaleza de ánimo», como continuación de la propia vocación conyugal. Tenemos delante los ejemplos de muchas madres y padres de familia que, aunque hayan perdido antes de tiempo a su marido o a su mujer, con dedicación y entre muchas dificultades —económicas, logísticas, de relación— llevan a cabo su deber de padres llenando a sus hijos de cariño y así mantienen la familia unida.

En estos casos concretos, como en otras circunstancias, es bonito comprobar que el núcleo familiar en dificultad recibe también ayuda desde otras familias, tanto materialmente como espiritualmente. Cuando ocurren este tipo de intercambio y esta comunión, la familia cristiana nacida con el matrimonio se convierte en una imagen de participación de la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia, explica el Concilio. A través de este intercambio y de esta comunión, a través de la aceptación de que los hijos son un regalo, las familias se transforman en misionarias y dan testimonio a través de la vida concreta y diaria de la presencia de Jesús en el mundo y la auténtica naturaleza de la Iglesia.

4. Solidaridad entre familias

Es un «espectáculo» de humanidad y a la vez un verdadero «milagro» cuando las familias se ayudan entre ellas, aunque no tengan vinculaciones familiares. Lo que sigue siendo «natural» en

muchos contextos del mundo, en los que la solidaridad entre familias y la ayuda mutua siguen siendo muy populares, tiene un notable alcance misionero en las sociedades en las que el individualismo, la vida laboral tan frenética y la desaparición de tiempos y espacios para socializar han llevado también a los núcleos familiares a encerrarse en sí mismos. En esta realidad, la presencia de familias abiertas a acoger, capaces de gestos gratuitos de intercambio con los vecinos, capaces de construir un canal de escucha, de interés y de ayuda frente a las necesidades de los demás, representa la primera forma de testimonio cristiano. Un testimonio que no necesita palabras, sino rostros, cercanía, hechos concretos.

III. AMOR LLENO

1. Amor y sexualidad

El Concilio habla del amor conyugal exhortando a los novios a alimentarse de la Palabra de Dios y a vivir un «casto afecto», y los esposos a vivir su unión con un «amor único». ¿Qué significan estas palabras? Para entenderlo tenemos que volver a ese «para siempre» que tanto se repiten los enamorados y que se transforma en promesa y en compromiso para los esposos. «Amor único» significa «incondicional». Es el amor de quien se entrega completamente al otro, sin reservas, sabiendo bien que amar significa aceptar al otro tal y como es y quererlo sin pretensiones, sin reservas. Amar significa abrazar el bien de toda la persona, querer su bien, desear su felicidad. El amor es un acto «eminentemente humano», afirma la *Gaudium et spes*, y es un sentimiento fuerte que implica la voluntad y enriquece de mucha dignidad todas las expresiones del cuerpo, transformándolas en signos especiales de la amistad conyugal. El amor conyugal ha sido pensado y deseado por Dios. A través de él, los esposos se entregan completamente el uno al otro. A través de la entrega diaria de sí al otro o a la otra, a través de gestos de ternura y de los actos sexuales, el amor conyugal crece y se perfecciona. Por lo tanto, es mucho más que una pura y simple atracción erótica que, si se cultiva egoístamente, desaparece con

el paso del tiempo. La clave está en ir hacia el otro y no hacia uno mismo, hacia la realización y la felicidad del otro, y no hacia la felicidad de uno.

El Concilio explica que el amor conyugal se expresa y se desarrolla de manera especial gracias a la práctica de los actos sexuales propios del matrimonio. Los define «honestos y dignos», rechazando el legado de una mentalidad más cercana a la sexofobia muy presente en el pasado. Las relaciones sexuales entre los esposos fomentan y refuerzan su entrega el uno al otro y enriquecen a los mismos cónyuges con la alegría y el agradecimiento mutuos. El hecho de estar en relación con el otro o con la otra ayuda a salir de sí mismos, del egoísmo y de la búsqueda exclusiva de su propia satisfacción. En el centro está el otro/la otra, su alegría, su satisfacción. Mientras en las sociedades de hoy en día la misma sexualidad se presenta muy a menudo como la búsqueda efímera del placer de uno mismo.

2. La «teología del cuerpo humano»

Después del Concilio, la Iglesia ha seguido reflexionando sobre estos temas, sobre todo con las catequesis sobre la «teología del cuerpo humano» de san Juan Pablo II, que enseñan que la corporeidad sexuada «es no solo fuente de fecundidad y procreación», sino que incluye «la capacidad de expresar el amor: ese amor precisamente en el que el hombre-persona se convierte en don». El papa Francisco, en su exhortación *Amoris laetitia*, dedicada a la alegría y a la belleza del amor esponsal y a la familia, reitera que «la sexualidad no es un recurso para gratificar o entretenir, ya que es un lenguaje interpersonal donde el otro es tomado en serio, con su sagrado e inviolable valor». En este contexto, «el erotismo aparece como manifestación específicamente humana de la sexualidad». En él se puede encontrar «el significado esponsalicio del cuerpo y la auténtica dignidad del don» (AL 151). Por eso, «de ninguna manera podemos entender la dimensión erótica del amor como un mal permitido o como un peso a tolerar (*sic*) por el bien de la familia, sino como don de Dios que embellece el encuentro de los esposos» (AL 152). El amor entre cónyuges

está destinado a perdurar en el tiempo, profundizándose siempre más, incluso cuando el cuerpo con el paso del tiempo cambia su apariencia. El papa Francisco afirma también en *Amoris laetitia* que: «En la historia de un matrimonio, la apariencia física cambia, pero esto no es razón para que la atracción amorosa se debilite. Alguien se enamora de una persona entera con una identidad propia, no solo de un cuerpo, aunque ese cuerpo, más allá del desgaste del tiempo, nunca deje de expresar de algún modo esa identidad personal que ha cautivado el corazón. Cuando los demás ya no puedan reconocer la belleza de esa identidad, el cónyuge enamorado sigue siendo capaz de percibirla con el instinto del amor, y el cariño no desaparece. Reafirma su decisión de pertenecerle, la vuelve a elegir, y expresa esa elección en una cercanía fiel y cargada de ternura. La nobleza de su opción por ella, por ser intensa y profunda, despierta una forma nueva de emoción en el cumplimiento de esa misión conyugal» (AL 164).

Por lo demás, si miramos los ejemplos que tenemos alrededor, nos damos cuenta de que hay esposos que están todavía sinceramente enamorados el uno del otro, que se quieren, que comparten gestos de mutua ternura. Son los testigos del amor conyugal realizado: a pesar de las adversidades de la vida, las dificultades y las incomprensiones, siguen siendo fieles a la promesa que se habían hecho el día de la boda y que han renovado a lo largo de su vida juntos.

3. **Misma dignidad**

Gaudium et spes, después de haber repetido que el amor esponsal, corroborado por el compromiso mutuo y consagrado por un sacramento, sigue siendo fiel de manera indisoluble, excluyendo adulterio y divorcio, señala la importancia de la «igual dignidad personal», que hay que reconocerle tanto al hombre como a la mujer. Muchas de las sociedades en este sentido han llevado a cabo un cambio considerable.

Aunque todavía queda mucho por hacer para que esta «igual dignidad» se considere plenamente reconocida, debido a las mentalidades machistas acostumbradas a considerar a la mujer

como individuo sumiso al hombre. Además del reconocimiento recíproco de la igual dignidad de los esposos, para hacer que la relación conyugal se haga más fuerte, son necesarios —explica el Concilio— espíritu de sacrificio y una vida basada en la oración y en los sacramentos.

4. Fidelidad y armonía conyugal para educar a los hijos

El clima que se respira en familia es fundamental para el crecimiento y el desarrollo armonioso de los hijos. En efecto, los niños «beben» y asimilan todo lo que ven a su alrededor, en el entorno familiar. El estar constantemente delante de dos padres que se aman de verdad, que tienen gestos de ternura el uno con el otro, que se apoyan y se ayudan y que vuelcan su amor en sus hijos es un elemento fundamental para el buen crecimiento de los últimos.

El amor mutuo entre los padres y el amor que ellos manifiestan a los hijos son las primeras formas concretas de amor que los niños experimentan, aprendiendo más de los gestos y de la realidad concreta de lo que pasa en su entorno. Por ejemplo, si tienen delante de sus ojos el amor de sus padres, los niños crecen y aprenden a portarse de la misma manera. Y es deber de los padres educar a los jóvenes sobre la importancia y la dignidad del amor matrimonial, sobre sus deberes y sus expresiones, para que ellos a su vez puedan atesorar estas lecciones cuando tengan novio o novia y luego cuando se casen.

IV. ENGENDRAR LA VIDA

1. Apertura a la vida

El matrimonio y el amor conyugal están pensados naturalmente para transmitir la vida y para educar a los hijos. La constitución *Gaudium et spes* define a estos últimos como «el don más excelente del matrimonio» y contribuyen al bien de los padres mismos. Traer al mundo nuevas vidas es, para los cónyuges, una

manera de cooperar con el amor de Dios Padre creador y con el amor del Hijo salvador. Dios, a través de la entrega de los esposos y de su disponibilidad a dar la vida, enriquece y mejora la familia humana. La apertura a transmitir la vida, la disponibilidad para aceptar a los hijos que son un don divino, es una misión propia del matrimonio y no es una casualidad si este aspecto está citado entre las promesas que los novios se intercambian en las bodas cristianas, delante del altar.

La apertura a la vida, la disponibilidad para aceptar a los hijos, va de la mano con la responsabilidad. Es deber de los esposos, juntos, teniendo en cuenta su bien y el bien de los hijos que ya han nacido, evaluar las condiciones de su estado de vida. En efecto, la Iglesia exhorta a los esposos cristianos a la paternidad y maternidad responsables, sin encerrarse en el egoísmo.

2. **Las familias numerosas**

Los esposos que aceptan traer al mundo a muchos hijos representan, sin duda, un testimonio muy valioso, un poderoso recordatorio, sobre todo en las sociedades más secularizadas, individualistas y hedonistas. Las familias numerosas, gimnasios de convivencia, entrenan a la responsabilidad, al hacerse cargo los unos de los otros y, aunque haya evidentes dificultades logísticas y económicas, son fuente de alegría y dan testimonio de la belleza del Evangelio reverberado en la vida familiar.

En un encuentro con la Asociación Italiana de Familias Numerosas, en diciembre de 2014, el papa Francisco les dijo:

Cada uno de vuestros hijos es una creatura única que no se repetirá jamás en la historia de la humanidad. Cuando se comprende esto, o sea, que cada uno ha sido querido por Dios, quedamos asombrados por el gran milagro que representa un hijo. Un hijo cambia la vida. Todos nosotros hemos visto —hombres, mujeres— que, cuando llega un hijo, la vida cambia, es otra cosa. Un hijo es un milagro que cambia una vida. Vosotros, niños y niñas, sois precisamente esto: cada uno de vosotros es fruto único del amor, venís del amor y crecéis en el amor. Sois *únicos*, pero no estáis solos. Y el hecho de tener hermanos y hermanas

os hace bien: los hijos e hijas de una familia numerosa son más capaces de comunión fraterna desde la primera infancia. En un mundo marcado a menudo por el egoísmo, la familia numerosa es una escuela de solidaridad y de fraternidad; y estas actitudes se orientan luego en beneficio de toda la sociedad.

3. No solo para procrear

Dicho esto, si seguimos leyendo el texto de *Gaudium et spes*, encontramos una afirmación importante que, cuando se escribió, representó una profundización significativa de la teología sobre el amor conyugal. En efecto, el Concilio escribe que el matrimonio no se instituyó solo para traer a los hijos al mundo, sino que es una finalidad igualmente importante y noble la entrega mutua por parte de los esposos, es decir las mismas expresiones del amor conyugal. Aunque los hijos, a menudo muy deseados, no llegaran, esto no significa que el matrimonio tiene que perder su importancia: de hecho, sigue siendo una comunidad y una comunión para toda la vida, que mantiene todo su valor.

Una vez más, podemos recordar muchos testimonios de vida de cónyuges que, sin tener la posibilidad de procrear, es decir de traer al mundo a hijos biológicamente suyos, no han querido renunciar a la paternidad y a la maternidad, adoptando o acogiendo a niños y jóvenes necesitados de cuidados y cariño. Esta es otra forma de amor conyugal realizado que se refleja en la misma experiencia de la sagrada familia de Nazaret: el padre terrenal de Jesús fue José, que, aunque no fuera el padre biológico del Hijo de Dios concebido por obra del Espíritu Santo, acogió la maternidad de María, le dio al niño una casa y un nombre, lo amó como si fuera suyo, lo cuidó, lo protegió, lo educó. La paternidad y la maternidad que se expresan de esta manera son signo de una gratuidad y una apertura generosa a la vida. De hecho, contribuyen a hacer tangible el amor y la ternura de Dios a los pequeños más desfavorecidos.

Sin embargo, el mismo amor y la misma generosidad son evidentes también en esas parejas de esposos que, sin tener hijos y sin adoptar a nadie, igualmente son «depósitos» y dispensadores de amor, de ayuda, de ternura hacia los niños y jóvenes en dificultad.

4. Paternidad y maternidad responsable

El número 51 de *Gaudium et spes* incluye palabras que atestiguan toda la atención y cercanía de los obispos del mundo a las parejas de esposos. De hecho, el Concilio reconoce los «impedimentos» causados por «algunas circunstancias actuales de la vida» en el aumento del número de los hijos. Hay que especificar que la situación mundial de referencia, la que había al comienzo de los años sesenta en los distintos países del globo, no se puede comparar con la situación actual. En efecto, en aquel entonces, las familias numerosas en todo el mundo eran muchas más. La cultura, las costumbres de vida y las condiciones laborales sin duda eran distintas y cualquier comparación con el mundo de hoy parece fuera de lugar. Sobre todo, no había tantas mujeres trabajando como hoy en día. Actualmente, de manera especial en las sociedades secularizadas, a los concretos problemas económicos (dificultad en encontrar una ocupación estable que permita realizar un proyecto de vida matrimonial, complejidad en encontrar casas con precios asequibles para las jóvenes parejas de esposos, aumento de la edad en la que los jóvenes dejan la familia de origen y están dispuestos a empezar una nueva etapa de vida, abandonando el «nido», etc.) se añade una mentalidad generalizada que a veces considera a los hijos y el número de los hijos como un problema en vez de un recurso para la familia y para la colectividad. Hay países que llevan mucho tiempo enfrentando esta cuestión, empezaron con una concepción laica y después se han ido dando cuenta de que el descenso de la natalidad conlleva consecuencias importantes para la misma sociedad.

De todas formas, *Gaudium et spes* demuestra y expresa también mucha comprensión hacia las dificultades de los novios, que ya eran evidentes en los años sesenta, y admite que existen circunstancias en las que no se puede traer al mundo a más hijos. Como se sabe, no será el Concilio quien se pronuncie sobre este tema, que se abre camino en esos años gracias al descubrimiento de la píldora anticonceptiva que actúa sobre la ovulación de la mujer y la bloquea, impidiendo los embarazos. De hecho, el papa Pablo VI, el gran timonel del Concilio, había asumido que hacía falta tomar una decisión y había encomendado el estudio

de la cuestión a una amplia comisión de expertos. La decisión final, publicada en julio de 1969 con la encíclica *Humanae vitae*, será negativa con respecto a la utilización de los anticonceptivos.

Gaudium et spes afirma que la necesidad de limitar el número de hijos hace que sea difícil «el cultivo del amor fiel y la plena intimidad de vida». En efecto, donde «la intimidad conyugal se interrumpe, puede no raras veces correr riesgos la fidelidad y quedar comprometido el bien de la prole, porque entonces la educación de los hijos y la fortaleza necesaria para aceptar los que vengan quedan en peligro».

5. En contra del aborto

El Concilio se posiciona de forma muy clara condenando el aborto, es decir la supresión de la vida en el vientre materno. Es Dios el dueño de la vida, y, una vez concebida, hay que defenderla y protegerla con cada cuidado posible, porque «el aborto y el infanticidio son crímenes abominables». Decir «no» al aborto y la búsqueda sin parar de soluciones alternativas que permitan responder a las exigencias particulares de las jóvenes madres han representado una constante en las sentencias de los pontífices en los sesenta años que nos separan del Concilio.

En la encíclica *Evangelium vitae* (25 de marzo de 1995), san Juan Pablo II escribe con respecto a este tema:

Para facilitar la difusión del *aborto*, se han invertido y se siguen invirtiendo ingentes sumas destinadas a la obtención de productos farmacéuticos, que hacen posible la muerte del feto en el seno materno, sin necesidad de recurrir a la ayuda del médico. La misma investigación científica sobre este punto parece preocupada casi exclusivamente por obtener productos cada vez más simples y eficaces contra la vida y, al mismo tiempo, capaces de sustraer el aborto a toda forma de control y responsabilidad social. [...] Se afirma con frecuencia que la anticoncepción, segura y asequible a todos, es el remedio más eficaz contra el aborto. Se acusa además a la Iglesia católica de favorecer de hecho el aborto al continuar obstinadamente enseñando la ilicitud moral de la anticoncepción. La objeción, mirándolo bien, se revela

en realidad falaz. En efecto, puede ser que muchos recurran a los anticonceptivos incluso para evitar después la tentación del aborto. Pero los contravalores inherentes a la «mentalidad anticonceptiva» —bien diversa del ejercicio responsable de la paternidad y maternidad, respetando el significado pleno del acto conyugal— son tales que hacen precisamente más fuerte esta tentación, ante la eventual concepción de una vida no deseada.

De hecho —concluye Juan Pablo II— la cultura abortista está particularmente desarrollada justo en los ambientes que rechazan la enseñanza de la Iglesia sobre la anticoncepción. Es cierto que anticoncepción y aborto, desde el punto de vista moral, son males específicamente distintos: la primera contradice la verdad plena del acto sexual como expresión propia del amor conyugal, el segundo destruye la vida de un ser humano; la anticoncepción se opone a la virtud de la castidad matrimonial, el aborto se opone a la virtud de la justicia y viola directamente el precepto divino «no matarás» (EV 13).

El papa Francisco ha repetido muchísimas veces, y con palabras inequívocas y claras, su contrariedad a la práctica del aborto, que es la supresión de una vida humana. En septiembre de 2021, en el vuelo de vuelta de Eslovaquia, hablando con los periodistas el pontífice dijo:

El aborto es más que un problema. El aborto es un homicidio. El aborto, sin medias palabras, quien hace un aborto, mata. Tomen ustedes cualquier libro de embriología de los que estudian los estudiantes de la facultad de medicina. En la tercera semana luego de la concepción, muchas veces antes de que la mamá se dé cuenta, todos los órganos ya están allí, todos, también el ADN. ¿No es una persona? Es una vida humana, punto. Esta vida humana debe respetarse. Este principio es así de claro. A quien no puede entenderlo le hago dos preguntas: ¿Es justo matar una vida humana para resolver un problema? Científicamente es una vida humana. Segunda pregunta: ¿Es justo contratar a un sicario para resolver un problema? [...] Científicamente es una vida humana, los libros lo enseñan. Yo pregunto: ¿Es justo descartarla para resolver un problema? Por esto la Iglesia es tan dura en este argumento, porque si acepta esto es como si aceptase el homicidio cotidiano. Me decía un jefe de estado que la caída en la edad de la población comenzó con el aborto porque

en esos años hubo una ley de aborto muy fuerte que se hicieron, se calcula, seis millones de abortos y esto originó una caída muy grande en la sociedad de ese país.

Esta claridad de juicio ha sido acompañada siempre por un cuidado muy grande y mucha cercanía a las mujeres, que a veces abortan porque lo han pedido sus parejas o sus maridos y ellas mismas son las primeras víctimas. «Nuestro deber es la cercanía —dijo el papa Francisco hablando con los farmacéuticos en octubre de 2021— nuestro deber positivo: estar cerca de las situaciones, especialmente de las mujeres, para que no se llegue a pensar en la solución del aborto, porque en realidad no es la solución».

6. Los «métodos naturales»

A todos los cónyuges que no pueden tener más hijos, la Iglesia ofrece la posibilidad de los «métodos naturales», que se basan en el cálculo de los periodos fértiles de la mujer, con la posibilidad de abstenerse de las relaciones conyugales en esas temporadas, para aplazarlos en cambio a los momentos no fértiles. San Juan Pablo II afirma también en *Evangelium vitae*:

La labor de educación para la vida requiere la formación de los esposos para la procreación responsable. Esta exige, en su verdadero significado, que los esposos sean dóciles a la llamada del Señor y actúen como fieles intérpretes de su designio: esto se realiza abriendo generosamente la familia a nuevas vidas y, en todo caso, permaneciendo en actitud de apertura y servicio a la vida incluso cuando, por motivos serios y respetando la ley moral, los esposos optan por evitar temporalmente o a tiempo indeterminado un nuevo nacimiento. La ley moral les obliga de todos modos a encauzar las tendencias del instinto y de las pasiones y a respetar las leyes biológicas inscritas en sus personas. Precisamente este respeto legitima, al servicio de la responsabilidad en la procreación, el recurso a los métodos naturales de regulación de la fertilidad: estos han sido precisados cada vez mejor desde el punto de vista científico y ofrecen posibilidades concretas para adoptar decisiones en armonía con los valores morales. Una consideración honesta de los resultados alcanzados debería eliminar

prejuicios todavía muy difundidos y convencer a los esposos, y también a los agentes sanitarios y sociales, de la importancia de una adecuada formación al respecto. La Iglesia está agradecida a quienes con sacrificio personal y dedicación con frecuencia ignorada trabajan en la investigación y difusión de estos métodos, promoviendo al mismo tiempo una educación en los valores morales que su uso supone (EV 97).

Aunque no se exponga de manera explícita, sino que simplemente hace referencia al asunto, el Concilio había explicado la exigencia de poner de acuerdo por un lado el amor conyugal, y después los actos sexuales propios de los esposos, con la «responsable transmisión de la vida», que debe determinarse con «criterios objetivos» tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos.

7. Educar a los hijos, un deber de ambos los padres

El documento conciliar termina con una mirada positiva sobre la realidad de la familia y sobre su contribución al bien de la sociedad y, entonces, de la humanidad entera. En efecto, la familia se define como «escuela del más rico humanismo». La familia es la primera escuela de vida y la educación recibida en los primeros años de vida en la comunidad familiar, está destinada a marcar en profundidad la experiencia de cada persona. Para que esto ocurra es necesario que los padres colaboren y cooperen para la educación de los hijos. Especialmente, *Gaudium et spes* hace hincapié en el papel del padre, que no tiene que ser secundario o como un complemento. Cuando se escribía la constitución conciliar, eran mucho más comunes en la sociedad las situaciones que veían a los padres desarrollando tareas laborales fuera de la familia, mientras las madres se quedaban en el hogar para cuidar de los hijos y de la casa. Estas situaciones ahora han cambiado considerablemente, sobre todo en las sociedades más secularizadas. El trabajo de la mujer se ha difundido y la presencia fuera de casa de las mujeres que son también madres de familia ha interpelado y sigue interpelando de forma más estricta la responsabilidad de los padres de familia. Hay países que reconocen «permisos de paternidad» para los hombres. Las mismas cul-

turas han avanzado significativamente en la responsabilización del hombre frente a la transmisión de la vida.

El Concilio, con palabras que siguen manteniendo toda su actualidad, afirma la importancia de la promoción social de la mujer, pero explicando que una auténtica promoción viene a través de la libre opción de la madre de trabajar o no fuera de casa. Es decir que las mujeres deberían tener siempre la posibilidad de elegir si trabajar o si dedicarse completamente al cuidado de los hijos.

8. Leyes para ayudar a las familias

Volvemos a hablar de algo que ya había sido mencionado al principio: la importancia de legislaciones que apoyen concretamente a las familias, facilitando el deber de las que tienen mayores dificultades económicas. Por lo tanto, se les pide a todos los que tienen posibilidad de influir sobre las decisiones, que colaboren de manera eficaz para promover el matrimonio y la familia.

Hoy todo esto no puede no pasar por políticas visionarias que faciliten el acceso a la casa y al primer trabajo, incentivos en favor de la natalidad (concretas y convenientes reducciones fiscales, cheques para cada hijo que nace, contribuciones para compras específicas). Esta es la única manera en la que se puede invertir en el valioso y frágil patrimonio constituido por las familias, un patrimonio cuya existencia es indispensable para la supervivencia de la sociedad y para el mantenimiento de los distintos sistemas sociales.

Un aspecto especialmente significativo tiene que ver con la libertad de educar a los hijos según los principios en los que se cree. El Concilio afirma que «hay que salvaguardar el derecho de los padres a procrear y a educar en el seno de la familia a sus hijos». Hoy esta libertad educativa se extiende incluso más allá del entorno familiar, y roza el entorno escolar. Las familias que quieren apuntar a sus hijos en escuelas no estatales de distintas inspiraciones, que estén bajo el control de las autoridades estatales en lo que concierne a los programas didácticos y los estándares, tendrían que estar en condiciones de hacerlo, para evitar que los institutos de formación se transformen en escuelas para privilegiados.

REFLEXIONES FINALES

Este rápido recorrido a través de los números que la *Gaudium et spes* dedica a la familia, también a la luz de muchos documentos que han llegado después y en los que los papas han insistido sobre la importancia de esta insustituible y primaria célula de la sociedad, ha hecho evidente la actualidad de las intuiciones de los padres conciliares, que tienen aún más validez, aunque sea en un contexto que ha cambiado significativamente como el de hoy en día. Dejar a la familia de origen incluso cuando representa una cómoda crisálida protectora, apostar por la promesa de un amor «para siempre», tener el valor de construir una nueva familia, entre todas las dificultades que siempre existen, y de acoger una nueva vida como don de Dios y fruto estupendo del amor mutuo que los esposos se prometen y que se intercambian todo el tiempo: todo esto representa un reto importante y a la vez emocionante. A los jóvenes que no escapan, conviene que se les ofrezca la posibilidad de experimentar una cercanía especial de la comunidad cristiana. En efecto, la cercanía y el acompañamiento ayudan a no sentirse solos y a no dejarse vencer por los problemas. La aventura de la familia, a pesar de sus dificultades y sus incógnitas, es única y apasionante. Requiere valor, paciencia, dedición; requiere la humildad de hacer que el «yo» de cada uno pase a un segundo plano para exaltar el «tú» representado por el otro —por el marido, por la mujer o por el hijo— para construir de esta manera una comunidad de vida basada en el amor y en la mutua aceptación.

Convivir y aceptarse requiere para cualquier persona «morir» un poco, a diario, aceptando que hay que dejarle espacio a los deseos y a las exigencias del otro que tenemos al lado. Pero esto nos hace sentir felices, llenos y realizados. Los esposos lo experimentan de forma especial cuando nace un hijo. Un papá y una mamá saben bien cuánto cansancio y cuantos sacrificios cuesta traer a un niño al mundo, cuya llegada está destinada a cambiar para siempre sus vidas, sacudiéndolas.

La alegría por su llegada hace que todo sufrimiento desaparezca, y hace que olvidemos hasta el propio parto. Tener a un hijo y criarlo hace que los jóvenes padres se den cuenta de cuales

sacrificios han hecho a su vez todos los que ahora son abuelos, y esto mejora el sentido de gratitud por el don de la familia y por todo el amor que se ha recibido en ella. El hecho de cuidar de los hijos de Dios un día se devolverá, cuando ellos cuiden de sus padres ancianos, evitando dejarlos solos y «desecharlos».

En el Encuentro Mundial de las Familias que tuvo lugar en Irlanda, Dublín, en agosto de 2018, el papa Francisco observaba: «El perdón es un regalo especial de Dios que cura nuestras heridas y nos acerca a los demás y a él. Gestos pequeños y sencillos de perdón, renovados cada día, son la base sobre la que se construye una sólida vida familiar cristiana. Nos obligan a superar el orgullo, el desapego y la vergüenza, y a hacer las paces». El pontífice en esa ocasión repitió algo que ya había dicho más veces, es decir la importancia de los pequeños gestos diarios para dejar espacio a los demás: «Me gusta decir que en las familias necesitamos aprender tres palabras: “perdón”, “por favor” y “gracias”» y antes de que termine el día hay que hacer las paces, antes de pedir perdón manifestando un disgusto después de una pelea. Nunca dejar que «se congelen» durante una noche entera todas las incomprensiones o los enfados. Es suficiente un gesto de cercanía, de ternura. Basta con dar un paso hacia el otro pidiendo perdón. «Cuando las familias lo hacen, sobreviven».

La familia, afirma el papa Francisco en el mensaje que ya hemos citado para la Jornada de las Comunicaciones Sociales de 2015, es «un espacio en el que se aprende a comunicar en la proximidad y un sujeto que comunica, una “comunidad comunicante”. Una comunidad que sabe acompañar, festejar y fructificar. En este sentido, es posible restablecer una mirada capaz de reconocer que la familia sigue siendo un gran recurso, y no solo un problema o una institución en crisis». Por esta razón, como habían hecho ya los obispos reunidos en el Concilio Vaticano II, es importante volver a poner la familia (es decir, las familias) en el centro, reconociendo la contribución sostenible que tienen. Por el bien de todos.

CUADERNO 30
LA CULTURA
(GS 53-62)

FABIO MARCHESE RAGONA

Entre los «problemas más urgentes» abordados en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, podemos ver en la parte II un capítulo entero dedicado al «fomento del progreso cultural». Este fue incluido entre las grandes preocupaciones contemporáneas que los padres conciliares decidieron profundizar. Lo hicieron por dos razones: por un lado, para ofrecer al mundo cristiano (y no solo) una luz, una brújula para mirar al futuro. Por el otro, para llamar la atención sobre ciertas cuestiones de interés general; entre ellas: la cultura humana. En efecto, este asunto no se podía dejar de lado en un tratado relativo a las relaciones de la Iglesia con el mundo contemporáneo, puesto que la cultura, entre otras cosas, es una dimensión fundamental de la pastoral también. Entre las palabras clave para enfrentar el tema con un espíritu constructivo: diálogo, anuncio y evangelización. Palabras que en realidad acompañan todo el documento, para explicar a creyentes y no creyentes como el Concilio «entiende la presencia y la acción de la Iglesia» en el mundo actual (GS 2).

El capítulo fue incluido por primera vez en el borrador de la constitución de 1963 en uno de los primeros esquemas que los padres conciliares votaron. Su título provisional era: *De ecclesiae principiis et actione ad bonum societatis promovendum*, el borrador tenía seis capítulos y, entre ellos, uno estaba dedicado precisamente a la cultura humana; este se dividía a su vez en tres partes: «La situación de la cultura del hombre actual» (presentación de los nuevos estilos de vida, la imagen entre el hombre como artífice de la cultura, dificultad y deberes), «Algunos principios relativos a la recta promoción de la cultura» (vínculo

entre fe y cultura, relaciones entre el Evangelio de Cristo y la cultura, la armonización de los distintos aspectos de la cultura), «Algunas de las tareas más urgentes para los cristianos con respecto a la cultura» (el reconocimiento del derecho de cada uno a la cultura, la educación a una cultura integral, el acuerdo entre cultura humana y enseñanza cristiana). Como contó en mayo de 2022 monseñor Agostino Marchetto a los que escribieron la reconstrucción histórica del Concilio: «La *Gaudium et spes* no conseguía encontrar su camino. Y gracias a Dios, Pablo VI señaló la dirección con la encíclica *Ecclesiam suam*. He aquí el diálogo en sus “círculos”, es decir todo el Concilio y el mundo contemporáneo». Perfecta «salida» de emergencia y de modernidad y fidelidad al diálogo encarnado en Dios, y también, por consiguiente, de la Iglesia con el mundo contemporáneo. Es aquí donde aparece, entonces, la cultura. ¿Y no es algo nuestro, hoy?

Sobresale la figura del que entonces era arzobispo de Cracovia, monseñor Karol Wojtyła, entre los miembros de la comisión encargada en noviembre de 1964 de elaborar el texto final de la constitución pastoral, promulgada en el diciembre del año siguiente.

Y será él, diecisiete años más tarde, el pontífice convencido de que el diálogo entre la Iglesia y las culturas tiene una importancia vital para el futuro del mundo, pidiendo, a raíz de lo que señalaba la *Gaudium et spes*, la institución de una estructura dedicada: un Consejo Pontificio para la Cultura (hoy, Dicasterio para la Cultura y la Educación), para «intensificar las relaciones de la Santa Sede con todas las componentes de la cultura, asegurando también una relación original mediante una fecunda colaboración internacional dentro de la familia de las naciones» (*Carta por la que se instituye el Pontificio Consejo para la Cultura* [29-5-1982]).

¿Por qué los padres conciliares decidieron llamar la atención y ofrecer un enfoque cristiano hacia este tema? En la introducción del capítulo de la *Gaudium et spes* dedicado a la cultura, se explica claramente que es solo gracias a ella si el ser humano puede alcanzar la plenitud de su vida. «Cultura» considerada como medio a través del que el hombre puede desarrollar y mejorar sus capacidades y hacer que su vida social sea más «humana», en lo público y en lo privado. Un medio que genera estilos de vida, tradiciones, y permite «promover la civilización» (GS 53). A este

respecto, Benedicto XVI en 2010 en Portugal hablando con el mundo de la cultura, dijo: «Vosotros, trabajadores de la cultura en cualquiera de sus formas, creadores de pensamiento y de opinión, gracias a vuestro talento, tenéis la posibilidad de hablar al corazón de la humanidad, de tocar la sensibilidad individual y colectiva, de suscitar sueños y esperanzas, de ensanchar los horizontes del conocimiento y del compromiso humano».

Por lo tanto, en las páginas siguientes se hablará de la propuesta del Concilio sobre el asunto de la cultura humana, sobre todo en el segundo capítulo, y la relación entre cultura y fe, remarcando la importancia y especialmente la actualidad de la constitución pastoral en una sociedad que vive hoy sumergida también en una cultura digital.

I. LA RELACIÓN ENTRE EL HOMBRE Y LA CULTURA

1. Una visión antropológica

Uno de los pensadores más importantes de la humanidad, santo Tomás de Aquino, en su «Comentario de los analíticos posteriores de Aristóteles» remarca con gran finura que «genus humanum arte et ratione vivit» (el género humano vive gracias al arte y a la razón). Santo Tomás nos señala el camino por el que empezar para entender mejor la relación entre el ser humano y la cultura, aclarando que es una característica de la vida humana como tal. ¿Este vínculo podrá romperse algún día? La Iglesia y el mundo científico, sobre este punto, siempre han coincidido: el vínculo entre el hombre y la cultura es inquebrantable. El antropólogo polaco Bronisław Malinowski ha apoyado con fuerza la idea de que la cultura tiene que estar necesariamente relacionada con las necesidades del hombre y es el conjunto de las respuestas a las mismas. En efecto, según la antropología sería un error considerar la cultura simplemente como un elemento inmóvil, como un gran almacén en el que se guardan las distintas partes que la constituyen. En cambio, hay que considerarla como un sistema de conocimiento en constante evolución, porque vive en las per-

sonas que, con el paso de los siglos, cambian junto al mundo. A este respecto, es de fundamental importancia lo que dijo Juan Pablo II en Hiroshima en 1981 hablando con los representantes de la ciencia y de la cultura reunidos en la Universidad de las Naciones Unidas. El papa polaco aclaró que el desarrollo de la humanidad, la construcción de un mundo más justo y unido, es el imperativo moral que el hombre puede enfrentar a través de la explotación de todos los recursos técnicos y culturales. Para la Iglesia no hay «cultura si no es del hombre, por el hombre y para el hombre» (cf. PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura* [1999]). De hecho, el número 53 de GS aclara que la cultura es el conjunto de todos los medios gracias a los cuales el ser humano «afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales». Gracias a ella la vida social se hace más humana y a través de la comunicación y la conservación de sus obras se puede favorecer el avance de la humanidad.

Siempre a nivel antropológico, es importante leer la definición que da Johann Gottfried von Herder de la cultura a finales del 700: el estudioso apoya firmemente que la cultura está concebida como un proceso que implica a toda la humanidad, que se aleja de su origen natural y se educa de manera progresiva, siguiendo un plan providencial que se realiza a través de la transición de un pueblo al otro. Por lo tanto, no se toman en consideración solo las actividades intelectuales (como podía ocurrir en la concepción iluminista), sino que todo lo que se transmite y perpetúa de generación en generación. En resumen, la cultura está presente dondequiera que haya una realidad humana con sus maneras y estilos de vida.

También viene al rescate el antropólogo inglés Edward Burnett Tylor, quien toma en consideración conceptos de filosofía y formula una de las más célebres definiciones de cultura, que se considera como «aquel todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad».

El papa Wojtyła, hablando en 1980 a la UNESCO, en última instancia, aclara que la vida humana es cultura, especificando que «el hombre, a través de ella, se distingue y se diferencia de todo lo demás que existe en el mundo visible». En la práctica,

el hombre no puede vivir sin la cultura, porque esta es una forma de ser de la humanidad, y crea entre los hombres un vínculo único. En este contexto, sigue explicando san Juan Pablo II, se arraiga la pluralidad de las culturas en las que vive el hombre. Una definición muy clara: la cultura, las culturas, son la esencia misma del hombre. No hay que pensar que la Iglesia, a lo largo del Concilio, estuviese cambiando de opinión sobre los vínculos entre los hombres y la cultura: sigue siendo como un faro, según lo que afirmaba Pablo VI en el discurso pronunciado en la última sesión pública del Vaticano II, en diciembre de 1965: «Todo lo que se puede decir sobre el valor humano del Concilio, ¿ha desviado la mente de la Iglesia en Concilio hacia la dirección antropocéntrica de la cultura moderna? Desviado, no. Orientado, sí».

2. El contexto histórico

En el número 54 de la *Gaudium et spes* los padres conciliares explican que, puesto el cambio de los tiempos y de las costumbres del hombre, desde una perspectiva social, así como cultural, «nuevos caminos se han abierto para perfeccionar la cultura y darle una mayor expansión». En efecto, el Concilio Vaticano II tiene lugar en un contexto histórico muy especial y sobre todo en constante evolución: por un lado, empiezan a aliviarse las tensiones internacionales, la Guerra Fría entre este y oeste, con las primeras relajaciones entre Estados Unidos y Unión Soviética después de la crisis de los misiles en Cuba; por el otro, la estabilidad social y el auge económico alcanzan su ápice, a la vez que los avances científicos: de hecho, unos años después ocurrió el alunizaje. Pero el hombre, a través de los movimientos juveniles, empezaba a hacer oír su voz: en efecto, si los padres se iban orgullosos por la tranquilidad alcanzada (la creación de una familia con mujer y prole, la compra de un coche, de una televisión y la seguridad de un trabajo), los hijos, ya a mitad de los años sesenta, empezaban a manifestar muchas quejas, incubando sentimientos de rebelión hacia lo que definían un «inmovilismo» de la sociedad. En Francia, por ejemplo, cuestionaban el Estado, definiéndolo conservador y cerrado a las innovaciones sociales

y culturales, que en cambio habían empezado en algunos países como el Reino Unido. En Italia salían a la calle, entre otras cosas, también en contra de la «respectabilidad burguesa», y etcétera. Eran los años de las protestas juveniles y estudiantiles, que empiezan en Estados Unidos en contra de la guerra en Vietnam y se extienden como la pólvora en todo el mundo occidental, alcanzando su punto cumbre en 1968. La *Gaudium et spes* se concluye, por lo tanto, a finales de 1965, en un contexto de mutaciones generales, de desarrollo cultural, de impulsos antagonistas. Los padres del Concilio miran a esta situación también cuando deciden detenerse sobre el tema cultural; de hecho, hablan de «preocupación», conscientes de que, precisamente en esos años, gracias al desarrollo en los distintos ámbitos, entre industrialización y urbanismo, se estaba abriendo camino la llamada «cultura de masas», cuyos contenidos se difundían sobre todo a través de los nuevos medios de comunicación. Cambiaban las costumbres, la cultura humana se hacía más universal, el hombre adquiriría la ciudadanía de una «aldea global», los estudios de psicología abrían nuevas perspectivas sobre la humanidad: el hombre y la mujer empezaban a tener conciencia de que «son ellos los autores y promotores de la cultura de su comunidad» (GS 55). Aun así, seguían existiendo muchas distancias y dificultades: como explica el jesuita padre Bartolomeo Sorge en un artículo sobre el Concilio Vaticano II que redactó en Florencia en 2012 y publicó por primera vez en febrero de 2021 en *La Civiltà Cattolica*; en esos años la Iglesia y el Concilio tuvieron que enfrentar retos culturales no indiferentes, nacidos por la evolución de la cultura occidental moderna y consolidados con la Revolución francesa y con la Revolución industrial. Desafíos de la modernidad que se traducían en dificultades objetivas de comunicación entre la Iglesia y la cultura moderna que proponía nuevos lenguajes y comparaciones inéditas sobre los valores fundamentales. El padre Sorge explica: «La Iglesia y la cultura moderna utilizan conceptos y términos que, en apariencia, son idénticos, pero en realidad son profundamente distintos. Por ejemplo, ambas hablan del hombre y lo ponen como centro de su discurso sobre el mundo y sobre la historia. Pero la Iglesia considera al hombre como un ser personal, orientado hacia Dios y hacia un fin trascendente; en

cambio, la cultura moderna hace del hombre alguien absoluto, el dueño de sí mismo y del mundo, que crea y que transforma el universo con sus manos, que es conforme a sí mismo, sin necesidad de un legislador divino».

Por lo tanto, el hombre moderno, con sus descubrimientos y sus revelaciones, lleva al Concilio a hablar de «una nueva época de la historia humana» (GS 54), con una nueva cultura, terreno fértil para una nueva evangelización.

3. Retos para el hombre que genera cultura

En el contesto que acabamos de describir, según los padres del Concilio Vaticano II, el ser humano toma conciencia de «su responsabilidad en orden al progreso de la cultura» (GS 56).

La palabra clave en este caso es «responsabilidad»: el hombre y la mujer que, como ya hemos visto, viven en perfecta simbiosis con la cultura y la defienden, gracias a los avances y a los cambios sociales en curso, se convierten en los protagonistas de un «nuevo humanismo» en el que sobresale con fuerza una responsabilización del hombre hacia el prójimo y hacia la sociedad. Y por lo tanto también hacia la cultura. Hoy también, como entonces, más de un pensador hace un llamado a un nuevo humanismo que pueda relacionar pasión y razón. Lo hace, por ejemplo, el filósofo francés Edgar Morin quien, frente al reto de la pandemia global, vislumbra la oportunidad de una «nueva vía» impulsada por la esperanza de la renovación, con un empuje a redefinir nuestro pensamiento y nuestras vidas de forma creativa, nueva y valerosa (cf. E. MORIN, *Cambiamo strada*, Milán 2020). Incluso cuando se elabora la *Gaudium et spes*, si bien no se estaba en *shock* debido a una pandemia, se respira una atmosfera parecida, con un mundo que llega a ser cada vez más globalizado, para mejorar en la verdad y en la justicia. Aunque semejante responsabilidad también genera en el hombre «ansiedad». En efecto, en el número 56 de *Gaudium et spes* se reflexiona sobre «dificultades y tareas actuales en este campo» que tiene que enfrentar para que las relaciones culturales no alteren la vida de las comunidades. El Concilio formula unas preguntas, remarcando que,

en este contexto tan variable, el hombre se da cuenta de que tiene delante muchas contradicciones para resolver. Se preguntan, por ejemplo, qué hay que hacer para que la cultura no ponga en peligro «el genio propio de los pueblos». O bien, ¿cómo se puede favorecer la nueva cultura sin afectar a la tradición? En efecto, la preocupación más que legítima nace del hecho que en distintas situaciones y contextos, se hace necesario un «diálogo» o incluso un «reto» entre la nueva cultura, que se desarrolla con descubrimientos técnicos y científicos, y la cultura clásica. Pensemos, por ejemplo, en el primer «areópago» del tiempo moderno: el mundo de la comunicación, que con sus nuevos medios (que hoy son sobre todo internet y las redes sociales), tiende a fagocitar la cultura tradicional o, de todas formas, a incorporarla en sus esquemas; de hecho, de esa forma la desnaturaliza, pero, al mismo tiempo, consigue también impulsarla a veces. Y aquí las enésimas preguntas de los padres del Vaticano II: «¿Cómo la tan rápida y progresiva dispersión de las disciplinas científicas puede armonizarse con la necesidad de formar su síntesis y de conservar en los hombres las facultades de la contemplación y de la admiración, que llevan a la sabiduría?» (GS 56).

Y, sobre todo, ¿cómo permitir que todos tengan acceso a la cultura, que cada día es más «inaccesible y compleja»? Puesto, además, que hoy muy a menudo esta se relaciona con instrumentos tecnológicos que no son accesibles para todos. Podemos pensar, por ejemplo, en todo el porcentaje de personas ancianas que no tienen posibilidad de acceder a ciertos medios de comunicación como las redes sociales, que en muchos casos son vehículos exclusivos de algunos contenidos culturales. El Concilio se pregunta también ¿cómo reconocer la autonomía de la cultura «sin llegar a un humanismo meramente terrestre o incluso contrario a la misma religión?» (GS 56). Contradicciones, «antinomias», como las llama el Concilio: según la *Gaudium et spes* tienen que llevar a un desarrollo de la cultura humana, con un papel decisivo desempeñado por los cristianos. Estos están llamados, en cuanto miembros de la familia humana, a ayudar al prójimo en el cumplimiento de todas sus tareas y a promover una cultura que, con el paso del tiempo, se convierte en algo cada vez más «descristianizado». Juan Pablo II, en la carta apostólica *Vicesimus quin-*

tus annus, explicaba que es necesaria una conversión del corazón para adaptarse a las culturas y «si fuera necesario, también la ruptura con costumbres ancestrales incompatibles con la fe católica». La solución es simple: apoyar el diálogo entre fe y cultura tan deseado por la *Gaudium et spes*. El padre Bartolomeo Sorge explica que, según el Concilio, el encuentro entre la Iglesia y la cultura moderna no tiene que ser posible, sino necesario y hasta beneficioso tanto para el mundo como para la Iglesia. Para los padres conciliares, dice, se trata de adquirir una mentalidad y una postura nuevos. Para dialogar hace falta que la Iglesia se ponga no solo en la actitud de los que dan, sino también de los que escuchan y reciben con humildad los «distintos elementos de verdad que se encuentran también fuera de la Iglesia católica». Un diálogo constructivo entre fe y cultura debe transformarse en un camino para la evangelización. Como escribía Pablo VI en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi*, «evangelizar —no de una manera decorativa, como un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre» tomando siempre como punto de partida «la persona y teniendo siempre presentes las relaciones de las personas entre sí y con Dios» (EN 20).

II. LA EVANGELIZACIÓN DE LA CULTURA

1. El encuentro entre fe y cultura

Los números 57-59 de la *Gaudium et spes* profundizan el asunto de la promoción de la cultura, remarcando la importancia del encuentro entre esta y la fe. Los padres del Concilio aclaran enseguida que el hombre, a través de la cultura, se entrega al estudio de distintas disciplinas (matemáticas, filosofía, ciencias naturales, historia, etc.) y contribuye al crecimiento de la familia humana dedicándose al arte. Por lo tanto, la cultura es un instrumento que hace que la humanidad pueda progresar y aumentar sus conocimientos en todos los campos. Además, puede contribuir sobremedida a que la familia humana se eleve a los conceptos más altos de la verdad, el bien y la belleza y al juicio del

valor universal, y así «sea iluminada mejor por la maravillosa Sabiduría, que desde siempre estaba con Dios disponiendo todas las cosas con él, jugando en el orbe de la tierra y encontrando sus delicias en estar entre los hijos de los hombres».

Pero a la vez el Concilio advierte sobre los avances científicos y técnicos, porque estos pueden favorecer cierto fenómeno y agnosticismo cuando el método de investigación usado por estas disciplinas se considera, sin razón, como la regla suprema para hallar toda la verdad. Es más, se corre el peligro de que el hombre, confiando demasiado en los inventos actuales, «crea que se basta a sí mismo y deje de buscar ya cosas más altas». Para no caer en esta espiral descendente, el hombre puede recurrir al diálogo y al discernimiento. En el primer caso, el papa Francisco, hablando en 2013 a la comunidad de los escritores de la revista *La Civiltà Cattolica*, recuerda que dialogar significa estar convencidos de que nuestro interlocutor tenga algo interesante o bueno que decir, significa abrirle la puerta, bajando las defensas, dejando espacio a su perspectiva, a su opinión, a sus propuestas sin caer en el relativismo. En el caso del discernimiento espiritual, que intenta reconocer el Espíritu de Dios en la realidad humana y cultural, el papa Francisco cita a san Ignacio de Loyola cuando dice que se puede buscar y hallar a Dios en todas las cosas. Añade también: «Dios está actuando en la vida de cada hombre y en la cultura: el Espíritu sopla donde quiere». Por lo tanto, se puede encontrar fácilmente un vínculo entre fe y cultura, se puede instaurar un diálogo constructivo, teniendo en cuenta que la fe, el Evangelio, sigue siendo independiente con respecto a la cultura. A pesar de esto, no se puede no tener en cuenta que el mundo, la humanidad, tiene un vínculo muy estrecho con la cultura; por tanto «la construcción del reino no puede por menos de tomar los elementos de la cultura y de las culturas humanas. Independientes con respecto a las culturas, Evangelio y evangelización, no son necesariamente incompatibles con ellas, sino capaces de impregnarlas a todas sin someterse a ninguna» (cf. PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura* [1999]). A este respecto se puede afirmar que la Iglesia, como ha repetido muchas veces el teólogo monseñor Alessandro Maggiolini, es «inspiración» de cultura. Además, a

menudo, la Iglesia siente la necesidad de ser como un *supplente*, esto pasa cuando los pueblos a los que se acerca no tienen riquezas culturales especiales o se encuentran en un estado de ignorancia o de incivilidad.

Juan Pablo II y Benedicto XVI explican en varias ocasiones la relación entre la fe y la cultura, empezando siempre por el contenido de la *Gaudium et spes*. En la visión del papa polaco, la cultura ayuda al hombre a investigar sobre sí mismo, sobre su propio ser. En 1982, en un discurso dirigido al Movimiento Eclesial de Compromiso Cultural, afirmó con fuerza que la síntesis entre cultura y fe no es solo una exigencia de la cultura, sino también de la fe. No se considera cultura solo la obra de los particulares, sino sobre todo las obras comunes, fruto de la cooperación de muchos. El cristiano, afirma Wojtyła, tiene que cooperar con todos los que se esfuerzan para la cultura. En todo caso, tiene que haber reconocimiento y respeto por parte de todos, de la verdad entera del hombre y de su dignidad. Él mismo, en la exhortación apostólica *Familiaris consortio*, en el número 10, explica que es a través de la inculturación, es decir a través de una fe que se convierte en cultura, que «se camina hacia la reconstitución plena de la alianza con la Sabiduría de Dios que es Cristo mismo». Juan Pablo II profundiza este aspecto en los años noventa también: primero con la encíclica *Redemptoris missio* de 1990; en el número 52 afirma que gracias a la inculturación la Iglesia ayuda a las comunidades a encontrar lo bueno que hay en su interior y la misma Iglesia se convierte en «signo más comprensible de lo que es el instrumento más apto para la misión». Después, en 1992, con la exhortación apostólica *Pastores dabo vobis* que en su número 55, remarca como cada vez resulta más importante «la exigencia —hoy intensamente sentida— de la evangelización de las culturas y de la inculturación del mensaje de la fe».

Joseph Ratzinger es aún más contundente: apoya con fuerza que la fe es en sí misma cultura. El que entonces era cardenal prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, dirigiéndose a los obispos en el encuentro de la Federación de las Conferencias Episcopales católicas de Asia (marzo de 1993) dijo que «no existe la fe desnuda o la religión pura. En términos prácticos, cuando la fe le dice al hombre quién es o cómo tiene que empezar

a ser hombre, la fe crea cultura. [...] La fe es, por ella misma, una comunidad que vive en una cultura, que nosotros llamamos “pueblo de Dios” [...]. Ya no existe una fe sin cultura ni una cultura sin fe». A este respecto, Benedicto XVI entra más en detalle en 2007 ante el Pontificio Consejo de la Cultura, explicando que la historia de la Iglesia es historia de la cultura y del arte, también. El vínculo es único y auténtico. Y pone algunos ejemplos prácticos en este sentido: cita la *Summa theologiae* de santo Tomás de Aquino, la *Divina comedia*, la catedral de Chartres, la Capilla Sixtina, las cantatas de Juan Sebastián Bach diciendo que estas «constituyen síntesis, a su modo inigualables, entre fe cristiana y expresión humana» y su encuentro «se realiza diariamente en la vida y en el trabajo de todos los bautizados, en esa obra de arte oculta que es la historia de amor de cada uno con el Dios vivo y con los hermanos, en la alegría y en el empeño de seguir a Jesucristo en la cotidianidad de la existencia».

La encíclica *Gaudium et spes* señala la necesidad de un diálogo con la cultura para que la Iglesia pueda, de alguna forma, facilitarla en la apertura a un humanismo integral (o nuevo humanismo) que pueda, por lo tanto, valorizar al hombre en su totalidad, en su integridad, como teorizaba el filósofo francés Jacques Maritain. A la vez, gracias a la cultura, la Iglesia y el mundo católico también sacan su provecho: el cristiano puede crecer y proyectarse hacia un futuro siempre más brillante, abierto al encuentro con el otro, sin prejuicios. Es un modelo perfecto: la cultura se beneficia del diálogo con la fe, y viceversa; es un vínculo natural que surgió con el nacimiento de la humanidad. No es una casualidad si Maritain, intelectual muy respetado por Pablo VI y protagonista de la cultura y de la religión del siglo xx, adoptando la teoría de santo Tomás de Aquino, había teorizado mucho antes del Concilio sobre la necesidad de poner de acuerdo religión y cultura, operando una síntesis que absorbiera elementos compatibles, aunque fueran distintos, a través del método del «distinguir para unir».

Es exactamente en el número 58 de la *Gaudium et spes* donde se presentan las distintas relaciones que existen entre evangelio y cultura, explicando que ya desde el principio Dios, revelándose al mundo, habló según el tipo de cultura propio de las distintas épocas históricas. Y a la vez la Iglesia «ha empleado

los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes». El Concilio habla de «comunidad» con las culturas, que enriquece por un lado la Iglesia y por el otro las mismas culturas. Es un intercambio, una «colaboración» que llega a ser fundamental sobre todo en estos tiempos en los que cada aspecto de la vida se puede remodelar de manera artificial.

Aunque no hay que pensar que esto sea simple. La *Gaudium et spes* aborda también este aspecto en el número 62, especificando que las dificultades que podrían presentarse entre cultura y formación cristiana no son necesariamente peligrosas para la fe, pero «pueden estimular la mente a una más cuidadosa y profunda inteligencia de aquélla». Los nuevos descubrimientos, como se ha mencionado anteriormente, se pueden convertir en un vehículo de agnosticismo o de fenomenismo, y por esta razón también requieren análisis más detallados por parte de los teólogos. A este respecto, los padres conciliares escriben: «Hay que reconocer y emplear suficientemente en el trabajo pastoral no solo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo en psicología y en sociología, llevando así a los fieles y una más pura y madura vida de fe». El discurso también se aplica al arte: hay que esforzarse para los artistas se sientan comprendidos por la Iglesia en sus actividades y establezcan «contactos más fáciles con la comunidad cristiana». No es casualidad que Pablo VI quisiera, al final del Concilio, enviar un mensaje dirigido precisamente a los artistas, para confirmar la alianza entre los dos mundos, Iglesia y cultura: «Hoy como ayer —escribe Montini en su mensaje del 8 de diciembre de 1965— la Iglesia os necesita y se vuelve hacia vosotros. Ella os dice por nuestra voz: no permitáis que se rompa una alianza fecunda entre todos. No rehuséis poner vuestro talento al servicio de la verdad divina. No cerréis vuestro espíritu al soplo del Espíritu Santo».

2. Una justa libertad

Los artistas para expresarse gozan de una «ordenada libertad» (GS 62), pero toda la cultura, según lo que afirma el Conci-

lio, tiene que ser libre. Empezando por el hombre, que de acuerdo con el orden moral debe poder «investigar libremente la verdad» (GS 59), divulgando sus opiniones y cultivando cualquier tipo de arte; los padres conciliares aclaran que la cultura no puede estar bajo el poder o ser víctima de condicionamientos de ningún tipo. La toma de posición es fuerte; es más, en el documento se señala que le «compete a la autoridad pública» no el determinar el carácter propio de cada cultura, sino lo contrario, es decir hacer que la vida cultural, incluso la de las minorías de una nación, pueda aprovechar de los subsidios y tenga buenas condiciones aseguradas. «Por ello —se lee en GS 59— hay que insistir sobre todo en que la cultura, apartada de su propio fin, no sea forzada a servir al poder político o económico». Entonces, que sea libre. ¿Qué hay que hacer para promover el acceso de todos a una cultura libre y autónoma? Los cristianos están llamados a ofrecer su aportación en el ámbito político y económico para que se tomen las decisiones correctas, garantizando que «se reconozca en todas partes y se haga efectivo el derecho a todos a la cultura, exigido por la dignidad de la persona, sin distinción de raza, sexo, nacionalidad, religión o condición social» (GS 60). También en este caso, la indicación del Concilio es que todos los habitantes del mundo tengan instrumentos, bienes culturales, de manera que el hombre se pueda librar «de la miseria de la ignorancia», de tal manera que el analfabetismo no sea un obstáculo para ayudar al bien común. Cabe mencionar, por ejemplo, a los agricultores o a los obreros, trabajos que en ese contexto histórico (según decían los padres conciliares) impiden el esfuerzo de superación cultural del hombre y destruyen en éste el afán por la cultura. Por eso, es preciso procurar tales condiciones de trabajo, que, lejos de impedir su cultura humana, la fomenten (cf. GS 60). Lo mismo ocurre con las mujeres (que en la época del Concilio todavía eran víctimas de desigualdad social): «Todos deben contribuir a que se reconozca y promueva la propia y necesaria participación de la mujer en la vida cultural». Con respecto a este tema, en 2015 el cardenal Gianfranco Ravasi, en calidad de presidente del Pontificio Consejo de la Cultura, se dejó inspirar por las palabras del papa Francisco que había remarcado la necesidad de escuchar a las mujeres y hacer que sean protagonistas de la vida cul-

tural de la Iglesia, y estableció una Consulta femenil, compuesta por mujeres comprometidas en distintos sectores de la vida social y portadoras de distintas visiones culturales y religiosas del mundo, con el objetivo de trabajar juntas «con respeto mutuo, buscando en el diálogo puntos de acuerdo y de armonía».

Si volvemos al concepto de libertad para el hombre que vive la cultura de su tiempo, se remarca que los fieles, eclesiásticos y laicos, deben gozar de una «justa libertad» de investigación, de pensamiento y de hacer conocer su manera de ver los ampos que son de su competencia (cf. GS 62). En un intercambio con quien escribe, en el mayo de 2022, monseñor Luigi Bettazzi, obispo emérito de Ivrea y testigo del Concilio, explicaba que «con respecto al capítulo sobre la cultura recuerdo que era muy evidente el interés del arzobispo de Turín, Michele Pellegrino (ya profesor universitario), sobre todo en el número 62: son suyas las recomendaciones para un compromiso de “muchos laicos” en las ciencias sagradas y para su justa “libertad”». En efecto, el Concilio pide que haya un fuerte diálogo entre laicos y eclesiásticos, un intercambio de conocimientos: en primer lugar, un esfuerzo por parte de los fieles (especialmente los eclesiásticos) para vivir en estrecha unión con los hombres de su tiempo y adquirir conocimientos, para «comprender» perfectamente su manera de pensar y de sentir, cuya expresión es la cultura. Cuidado: este «comprender» no se interpreta como una indicación a cambiar las distintas culturas o a «occidentalizarlas». Es suficiente leer un documento de 1659 que el padre Pedro Arrupe menciona a este propósito a mitad del Concilio; es una «guía» para vicarios apostólicos, que empezaban como misionarios en China: ellos no tenían que intentar «persuadir con ninguna razón a estos pueblos y cambiar sus costumbres y tradiciones, a no ser que estuvieran abiertamente en contra de la religión o de las buenas costumbres. ¿Habría algo más absurdo que implantar Francia o España o Italia o cualquier otra nación de Europa en China? No implantéis estas naciones, sino que debéis implantar la fe, que no solo no desprecia o rechaza las costumbres de ningún pueblo, sino que intenta conservarlas con toda su fuerza». Al fin y al cabo, «nunca hay que pasar por alto que el objetivo de la Iglesia es el de evangelizar, no el de civilizar» (GS 58, 130).

Por otro lado, escribe el Concilio, «es de desear» que numerosos laicos reciban una buena formación en las ciencias sagradas y las profundicen «con los medios científicos adecuados». En este caso también, una colaboración entre Iglesia y mundo contemporáneo «será muy provechosa para la formación de los ministros sagrados, quienes podrán presentar a nuestros contemporáneos la doctrina de la Iglesia acerca de Dios, del hombre y del mundo, de forma más adaptada al hombre contemporáneo y a la vez más gustosamente aceptable por parte de ellos». Pero, para ejercer su deber, tanto los laicos como los eclesiásticos, como indica la *Lumen gentium* (retomándolo de la *Gaudium et spes*) tienen que gozar de esa «justa libertad» tan deseada que les pueda permitir una sana búsqueda de la verdad.

3. Para una cultura integral

Leed libros, viajad por el mundo como turistas, practicad algún deporte o haced ejercicio. Y que los cristianos colaboren para que estas actividades estén llenas de espíritu humano y cristiano. Puede parecer raro siendo un documento conciliar, pero este es el deseo del Vaticano II cuando, en GS 61, se aborda el tema de la educación del hombre a la «cultura íntegra», para entender cómo se puede favorecer mejor una formación cultural a 360 grados. Mientras tanto, no hay que olvidar que, como ya se había dicho anteriormente, no se puede hablar de cultura sin tomar en consideración al ser humano en su integridad, porque él mismo es cultura. De aquí nace la constatación que expresa que la imagen de «hombre universal» con el paso de los años es siempre más «evanescente». La alerta que el Concilio comparte, tiene que ver con las capacidades de los particulares de armonizar y detectar todos los elementos que constituyen el conjunto de la cultura, frente a su aumento exponencial a lo largo de los años. «Sin embargo, queda en pie para cada hombre» escriben los padres conciliares «el deber de conservar la estructura de toda la persona humana, en la que destacan los valores de la inteligencia, voluntad, conciencia y fraternidad; todos los cuales se basan en Dios Creador y han sido sanados y elevados maravillo-

samente en Cristo» (GS 61). Aunque educar a la cultura no es simple: el lugar privilegiado de la educación, escriben los padres del Concilio, es la familia, donde los niños, en un contexto lleno de amor, consiguen absorber fácilmente los valores y, creciendo, hacen suyas también las nuevas formas de cultura que se les presentan a lo largo de sus caminos. Para tener, al mismo tiempo, una forma de educación en la sociedad, se pueden utilizar instrumentos como libros o utilizar «recursos que pueden favorecer la cultura universal». Pero hay que preguntarse si hay posibilidad para el hombre de poder educarse a la cultura. ¿Tiene posibilidad de «cultivarse»? La solución se puede encontrar en el tiempo libre que le permite al ser humano dedicarse a sí mismo, en su integridad, y de adquirir siempre más conocimientos a través de distintos medios. Los caminos que plantea la *Gaudium et spes* son muchos: a través de actividades y estudios de elección libre; a través de viajes turísticos en otros países «con los que se afina el espíritu y los hombres se enriquecen con el mutuo conocimiento», practicando deporte en autonomía o participando a eventos deportivos «que ayudan a conservar el equilibrio espiritual, incluso en la comunidad, y a establecer relaciones fraternas entre los hombres de todas las clases, naciones y razas».

Es cierto que es necesaria la intervención del mundo cristiano, para que se puedan «impregnar de espíritu cristiano» todas estas actividades culturales, pero en primer plan tiene que haber consciencia por parte del hombre de que la cultura es una parte de él. En efecto, el Concilio explica que todos estos caminos no pueden garantizar una formación cultural e integral del hombre si nadie se hace preguntas sobre el significado profundo de la cultura y de la ciencia para el ser humano. ¿De verdad es tan importante para el hombre? Otra vez más, nos responde Juan Pablo II: en 1985 encontrando a la comunidad universitaria de Lovaina (Holanda), afirmó que la cultura es «la morada habitual del hombre, lo que caracteriza toda su conducta y su forma de vivir, hasta de habitar y de vestirse, lo que ve bonito, su forma de concebir la vida y la muerte, el amor, la familia, el compromiso, la naturaleza, su misma existencia, la vida asociada a los hombres, pero también Dios». Mirando atrás a los años del Concilio y leyendo el fragmento del discurso de Lovaina, podemos entender mejor

la gran necesidad que tenían los padres conciliares de remarcar la importancia de la cultura en la vida de cada hombre. En efecto, el pontífice polaco siempre ha afirmado que es imposible pensar en una cultura sin subjetividad humana, especificando que, en el ámbito cultural, el hombre, en el conjunto cultural de su ser espiritual y material, «es el hecho primordial y fundamental de la cultura» (cf. *Discurso a la UNESCO* [2-6-1980]). Interrogándose sobre el significado de la cultura para la vida de cada uno, de esta manera todo hombre podrá avanzar, podrá tomar conciencia de su ser ciudadano del mundo. Pero, frente a los nudos de la existencia humana, como dice el papa Francisco, también tendrá que cumplir un «esfuerzo creativo» y volver a pensar en su presencia en una sociedad «líquida o gaseosa» cada día más sumergida en una nueva cultura, donde la *Gaudium et spes* sigue siendo una brújula.

III. LOS RETOS DE NUESTRO TIEMPO

1. La época del dominio digital

Para entender en qué medida la *Gaudium et spes* y sus enseñanzas sobre la cultura siguen siendo actuales es importante, en primer lugar, conocer el contexto social en el que vive el hombre contemporáneo. Los hombres y las mujeres de hoy son muy distintos con respecto a la gente a quien se dirigía el Concilio con la constitución pastoral a mitad de los años sesenta: a diferencia de entonces, hoy vivimos sumergidos en una cultura digital, un nuevo dominio, que si por un lado favorece el nacimiento de relaciones sociales (aunque sean a distancia) y acorta las distancias entre los habitantes del mundo, por el otro lado, muy a menudo, aleja cada vez más a los individuos del contacto de persona a persona, fomentando también situaciones de soledad y malestar. En los tiempos de las redes sociales y de las comunicaciones mediadas por dispositivos móviles, el riesgo es de llegar a ser paradójicamente siempre más anti-sociales: la víctima es la propia cultura, porque en ausencia de una sana formación y de un buen enfoque hacia las nuevas tecnologías, el hombre casi parece retroceder, sin pensar en los principios básicos de la ética y de

la moral, quedándose escondido detrás de una pantalla o de un teclado. Nunca queríamos darle la razón, pero es cierto que lo que dijo Umberto Eco en 2015 en una *lectio magistralis* pronunciada en la Universidad de Turín deja mucho para la reflexión: «Las redes sociales dan derecho de palabra a legiones de imbeciles que antes solo podían hablar en los bares después de haber tomado un vino, sin dañar a la colectividad. Se les decía que se callaran enseguida, mientras ahora tienen el mismo derecho a la palabra que un Premio Nobel». Aunque la red de internet y las redes sociales ahora son los nuevos lugares, los nuevos «areópagos» que hoy habitan la humanidad y, a pesar de las distintas críticas que se han movido hacia esta nueva cultura digital, el reto actual de la Iglesia es el de llevar el anuncio del Evangelio y su contribución de sabiduría y de cultura en estas nuevas plazas virtuales también. Por esta razón, hoy tenemos que vivir siendo conscientes de que ya no solo tenemos el problema de aprender a utilizar los instrumentos de comunicación, sino que también hay que entender que la humanidad está cambiando rostro, porque vive completamente sumergida en una cultura digitalizada «que afecta de modo muy profundo la noción de tiempo y de espacio, la percepción de uno mismo, de los demás y del mundo, el modo de comunicar, de aprender, de informarse, de entrar en relación con los demás» (cf. FRANCISCO, *Christus vivit*, 86).

Esta nueva cultura en la que estamos sumergidos, rodeados de nuevos descubrimientos y nuevas tecnologías, tiene obviamente sus cualidades y sus limitaciones: el papa Francisco con la encíclica *Laudato si'* nos advierte de los peligros y nos recuerda que hemos heredado dos siglos de cambios, entre ellos la revolución digital, la robótica, las biotecnologías, etc. y que la ciencia y la tecnología que «son un maravilloso producto de la creatividad humana donada por Dios» (LS 102) pueden esconder hoy problemas todavía más grandes que los del pasado. Instrumentos siempre más avanzados que si acabaran en las manos equivocadas podrían entregar todo el poder solo a una pequeña parte de la humanidad. Y todo esto es «tremendamente riesgoso» (LS 104). En un breve texto enviado en mayo del 2022, el cardenal Gianfranco Ravasi, presidente emérito del Pontificio Consejo de la Cultura, explicaba que

[...] el actual contexto socio-cultural, marcado por el dominio de la tecnología, ha creado un nuevo modelo humano encarnado en los «nativos digitales» y, entonces, una atmósfera general y un entorno completamente nuevos, con los consecuentes valores y límites personales y sociales que han sido analizados muy detalladamente. Sin embargo, el mensaje de la *Gaudium et spes* sigue conservando todavía un significado profundo: es una llamada a no perder nunca la dimensión «humanística» que incluye los valores fundamentales humanos en búsqueda de la verdad, de lo bonito y de la belleza que son los grandes universales o estrellas polares de la cultura, de la ética y de la misma moralidad. Como sugería Steve Jobs: «La tecnología como tal no es suficiente. Es el matrimonio entre tecnología y artes liberales, entre tecnología y disciplinas humanísticas lo que nos da este resultado que hace que se levante un canto en mi corazón». Este es el dato permanente de la *Gaudium et spes* y del corazón auténtico del anuncio cristiano, pero es también la base de la misma supervivencia personal y social. El entrelazamiento entre este fondo y la nueva tipología que se ha evocado antes es el deber difícil, pero subjetivo de la Iglesia de hoy (y hasta de la misma cultura).

Además, llega a ser de importancia vital una «renovación» de la pastoral de la cultura, que presente bajo nuevas formas y con un nuevo lenguaje un mensaje evangélico, adaptándose también (cuando haya que hacerlo) a los lenguajes comunicativos de los jóvenes. ¿No decía justo eso la *Gaudium et spes* hace sesenta años? La referencia está en el número 62, donde se les pide a los teólogos que no pierdan «el contacto con su tiempo» para que pueda presentar la doctrina de la Iglesia «de forma más adaptada», para que sea más «aceptable» por parte del hombre contemporáneo. Se puede pensar por ejemplo en los curas o en las monjas que publican contenidos en redes sociales como TikTok, Instagram, en los cardenales, en el mismo papa, que comparten sus reflexiones en Twitter con un lenguaje que evidentemente se ha adaptado a este medio. Por lo tanto, se habla de una forma nueva de dialogar entre la Iglesia y la cultura, que podrá llevar buenos frutos (y en algunos casos ya lo hace) si «los pastores se sensibilizan con estos medios de comunicación durante el tiempo de su formación. Su compromiso maduro y responsable es la única

actitud capaz de afrontar los escollos y de responder a los desafíos propios de los medios de comunicación» (cf. PONTIFICIO CONSEJO DE LA CULTURA, *Para una pastoral de la cultura* [1999]).

2. Un nuevo diálogo entre fe y cultura digital

La constitución conciliar, que en los años sesenta hablaba «al mundo moderno», remarca la necesidad de un diálogo entre fe y cultura para que esta se pueda abrir a un nuevo humanismo. Es obvio que esta visión del Concilio sigue teniendo valor hoy también, para contestar a la crisis de las relaciones sociales, para responder a la que el papa Francisco define como «rapidación», en este caso cultural, con la vida de cada uno encarcelada en el vórtice de la velocidad tecnológica. Los riesgos y las insidias son mayores que nunca; lo dice el papa Francisco en la *Laudato si'*, en el número 47 cuando, señalando a la «contaminación mental» producida por la presencia obsesiva de algunos medios de comunicación en la vida de las personas, nos recuerda que el mundo digital cuando se convierte en «omnipresente» no favorece «el desarrollo de una capacidad de vivir sabiamente, de pensar en profundidad, de amar con generosidad. [...] Esto nos exige un esfuerzo para que esos medios se traduzcan en un nuevo desarrollo cultural de la humanidad y no en un deterioro de su riqueza más profunda».

Para favorecer este «nuevo desarrollo cultural» y evitar que el hombre se convierta en un ser siempre más aislado hasta el punto de no poder percibir las emociones de los demás por estar «mediado» por instrumentos digitales, es necesario que haya una ayuda desde el ámbito cristiano: estar cerca del hombre; que la fe pueda seguir dialogando con la cultura para permitir a la Iglesia proponerse como evangelizadora en el mundo digital. Es fundamental, a este respecto, lo que dice el nuevo *Directorio para la catequesis* (2020) sobre la evangelización y la era digital. En este documento se especifica que, aunque estemos obligados a conocer estos nuevos medios digitales y su potencial, debemos tomar conciencia también de que «la catequesis, que no puede simplemente digitalizarse, necesita conocer el poder del medio y usarlo

en toda su potencial y sus posibilidades, [...] la catequesis no se hace solo con herramientas digitales, sino ofreciendo espacios de experiencias de fe. Solo así se evitará una virtualización de la catequesis, que corre el riesgo de hacer que la acción catequística sea débil y no influyente» (n. 371).

El *Directorio* insiste en que «el desafío de la evangelización implica el de la inculturación en el continente digital. Es importante ayudar a no confundir los medios con el fin, a discernir cómo navegar por la red para crecer como sujetos y no como objetos, y para ir más allá de la tecnología para encontrar una humanidad renovada en la relación con Cristo» (n. 372).

Por lo tanto, hay que favorecer, por tanto, el aspecto humano integral, permitiendo que los hombres vuelvan a ser, como pedía el Concilio, «creadores y promotores de la cultura de su comunidad» (GS 55). Esto puede llevarse a cabo con un diálogo constructivo entre figuras autorizadas de la Iglesia y los nuevos habitantes de la aldea digital que, mediante «un acompañamiento personal lleven a cada joven a redescubrir su proyecto personal de vida. Este camino requiere pasar de la soledad, nutrida por los *likes*, a la realización de proyectos personales y sociales que deben llevarse a cabo en comunidad» (*Directorio*, 370).

Por lo tanto, no cabe duda de que la red es ya parte fundamental de la vida de cada habitante del planeta y que el anuncio del evangelio en una cultura digital tenga que pasar también a través de lenguajes nuevos. Pero esto no significa que la Iglesia, además de adaptarse a lenguajes de la red, también tenga que someterse a sus lógicas: Benedicto XVI en el mensaje para la XLV Jornada de las Comunicaciones Sociales de 2011 ya avisaba al mundo católico del peligro, afirmando que «el valor de la verdad que deseamos compartir no se basa en la “popularidad” o la cantidad de atención que provoca. Debemos darla a conocer en su integridad, más que intentar hacerla aceptable, quizá desvirtuándola. Debe transformarse en alimento cotidiano y no en atracción de un momento. La verdad del Evangelio no puede ser objeto de consumo ni de disfrute superficial, sino un don que pide una respuesta libre».

La transmisión de la fe, según él, requiere que sigan teniendo importancia fundamental las relaciones humanas directas: el

mundo virtual no puede sustituir el mundo real. Y el diálogo, la evangelización de la cultura digital, siempre deben remitirse a la vida de todos los días, a través del encuentro personal con la comunidad de cada uno. No es ninguna casualidad si en la temporada de cuarentena debida a la pandemia de covid-19 el papa Francisco, aunque alabara los nuevos medios de comunicación que permitían que las comunidades parroquiales pudieran seguir encontrándose virtualmente para las celebraciones y los encuentros pastorales, aun así, alertó a los fieles sobre la llamada «cuarentena pastoral», explicando que las misas grabadas y retransmitidas, los directos en las redes sociales de los curas, las celebraciones desde las terrazas, todo esto «no es la Iglesia». El pontífice, en una homilía en Santa Marta en abril del 2020, habló del «peligro» de celebrar la misa sin gente, explicando que todas las nuevas modalidades a distancia con el paso del tiempo lo que hacen es «“viralizar” la Iglesia, “viralizar” los sacramentos, al pueblo» todo sirve «para salir del túnel, no para quedarnos».

3. Fuera del «túnel» con el Concilio

En conclusión, ¿puede la *Gaudium et spes* seguir siendo hoy, en esta era digital, un texto que ayude al mundo contemporáneo, especialmente a las jóvenes generaciones, a difundir una cultura integral y a construir un mundo más humano? Es evidente cómo el Concilio con sus documentos, especialmente con esta constitución pastoral, ha puesto a disposición del hombre un sinfín de elementos para mirar el mundo desde otra perspectiva, para promover, en medio del frenesí de la sociedad actual, aquellos conceptos de verdad, belleza y bondad que pueden ayudar a una evolución del ser humano. Se trata de comprender si existe una predisposición por parte del hombre de hoy, distraído por la contaminación tecnológica e inmerso en una cultura totalmente nueva y a veces desestabilizadora, a aceptar esta propuesta de la Iglesia, que pretende un diálogo sano.

El teólogo Paolo Benanti, experto en culturas digitales y ética de la tecnología, en una conversación con este escritor en junio de 2022, explica que no hay duda de que el hombre de hoy,

los jóvenes de hoy «son como los de ayer y también ellos se preguntan por el sentido de las cosas que hacen». Tampoco cabe duda de que los gozos y las esperanzas que reviven en sus corazones son los gozos y las esperanzas de la Iglesia. En este sentido, la *Gaudium et spes* nos proporciona claves para hablar a las nuevas generaciones, pero es posible que no puedan acceder a ellas sin una mediación cultural adecuada a esta nueva época que, en cualquier caso, está dentro de la misión de la Iglesia. Una mediación que pueden llevar a cabo precisamente los hombres de Iglesia que, como espera la constitución pastoral, manteniendo «contacto con su propio tiempo», podrán dialogar con el hombre que vive este cambio de época, producto de la explosión tecnológica acelerada por el fenómeno pandémico. Sin embargo, siempre según Benanti, habrá un diálogo pleno entre Iglesia y cultura cuando entre las nuevas generaciones de «nativos digitales», de *tiktokers*, haya también quienes conozcan la vocación, cuando tengamos, en definitiva, sacerdotes que provengan también de estos lugares virtuales. «Lo mismo ocurrió con san Francisco de Asís —explica el teólogo—, sus contemporáneos tenían dificultades para acceder al lenguaje litúrgico y entonces el santo, utilizando las canciones de la época para sus laudes, consiguió hablarles. Este deseo de Dios de comunicarse en el lenguaje de la cultura del hombre forma parte de la dinámica de su elección de revelarse al mundo: Jesús nació en Palestina y él mismo asumió la condición del hombre de aquel tiempo.

Y, ¿en qué debemos fijarnos hoy? En la vida de un santo, porque un santo es un evangelio actualizado en el tiempo en que vive. La idea es que estamos esperando a los santos de este milenio y a los que nos dirán «cómo se incultura el evangelio en la sociedad actual». Por tanto, la *Gaudium et spes* puede seguir hablándonos hoy, y seguramente podrá seguir haciéndolo en el futuro; el objetivo principal, en cualquier caso, sigue siendo el de poner siempre en el centro al hombre en su integridad, portador de los valores y de los méritos que Dios le ha dado (cf. GS 60).

CUADERNO 31

LA ECONOMÍA Y LAS FINANZAS
(GS 63-72)

DAVID HILLIER

Quiero agradecer a su Excelencia, Mario Conti, arzobispo emérito de Glasgow, monseñor Thomas Monaghan de la diócesis de Paisley, y Paul Lombardi por los consejos después de la lectura del manuscrito.

I. LA DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Gaudium et spes es un documento completo y abarca temas más variados que el «simple» desarrollo económico. En esta encíclica se discuten todos los aspectos de una sociedad y, puesto que la sociedad moderna está considerablemente interconectada y es bastante compleja, no se puede analizar una parte de *Gaudium et spes* de manera aislada con respecto al resto. Del mismo modo, los documentos pontificios sobre la economía y la sociedad que han aparecido después son muchos y muy exhaustivos, y son todos igualmente importantes para ayudarnos a comprender los asuntos urgentes actuales:

1. *Populorum progressio* (1967, san Pablo VI)
2. *Laborem exercens* (1981, san Juan Pablo II)
3. *Sollicitudo rei socialis* (1987, san Juan Pablo II)
4. *Centesimus annus* (1991, san Juan Pablo II)
5. *Caritas in veritate* (2009, Benedicto XVI)
6. *Laudato si'* (2015, Francisco)
7. *Fratelli tutti* (2020, Francisco)

Muchos conceptos resultarán familiares. Por ejemplo, las discusiones relacionadas con el cambio climático, los derechos

de los trabajadores, las desigualdades a nivel mundial, el ingreso básico universal, el progreso tecnológico y el desarrollo económico son todos temas conocidos. Se analizarán estas áreas y se presentará la perspectiva de la Iglesia sobre ellas, guiados por la *Gaudium et spes* y conscientes de más de dos mil años de enseñanzas sociales.

Sin embargo, antes de empezar, es importante observar que la Iglesia no ofrece modelos definitivos o exactos para solucionar los retos actuales, entonces es deber de los cristianos de hoy utilizar el cuadro general de la doctrina social católica para encontrar soluciones que sean relevantes para el tiempo y el contexto en los que ocurren. Como escribe el papa Juan Pablo II: «La Iglesia no tiene modelos para proponer. Los modelos reales y verdaderamente eficaces pueden nacer solamente de las diversas situaciones históricas, gracias al esfuerzo de todos los responsables que afronten los problemas concretos en todos sus aspectos sociales, económicos, políticos y culturales que se relacionan entre sí» (CA 43).

En resumen, san Juan Pablo II marca los principios fundamentales de *Gaudium et spes* 63-72. Estos párrafos reconocen más veces la centralidad del ser humano en la misión divina en favor del mundo. Además, requieren estructuras económicas y sociales que aseguren que el bienestar humano está al centro de nuestro progreso tecnológico. A este respecto, la Iglesia remarca la responsabilidad de los individuos, de las comunidades, de los organismos y de las instituciones gubernamentales para mejorar el bienestar económico y social de todas las personas.

1. Manual de instrucciones sobre la economía y las finanzas en la perspectiva católica

A pesar de que algunas de las temáticas tratadas puedan ser complejas, los principios de la Iglesia son claros y directos. La forma más simple para comprender la doctrina social católica y aplicarla en todos los ámbitos de la economía y de las finanzas es ponerse en la piel de una madre o un padre con una familia numerosa. Se respetan cuatro principios naturales:

- 1.º Todos los hijos son iguales. Ninguno de ellos es más importante que otro y todos deben tener las mismas oportunidades en la vida. Deseas que cada uno de ellos saque lo mejor de sí mismo en la vida y que se desarrolle en cada dimensión para ser a imagen de Dios.
- 2.º Quieres que tus hijos ejerzan trabajos satisfactorios, con un salario adecuado, en condiciones de trabajo seguras, que el sueldo sea suficiente para poder cuidarse y que tengan todo el tiempo libre para atender sus necesidades y las de su familia.
- 3.º Quieres que sus ganancias les permitan comprar esos bienes y esos servicios que mejoren su existencia y llenen su vida. Además, quieres que tengan su casa y que se les pague basándose en el valor que crean en la sociedad.
- 4.º Quieres que tus hijos respeten su casa y su entorno de manera que el resto de los hijos, los que todavía no han nacido, tengan las mismas oportunidades de vida, de crecimiento, de bienestar.

A partir de estos presupuestos, se pueden definir las respuestas de cada uno y las de la Iglesia sobre las cuestiones sociales actuales. Como ejercicio, utiliza estos principios para discutir sobre la inmigración, la propiedad privada, las formas de gobierno, las desigualdades globales y el cambio climático. ¡Te sorprenderá lo fácil que es contestar!

2. Desigualdad en el mundo

Desde que se publicó la constitución *Gaudium et spes*, el mundo ha cambiado drásticamente, quizás más allá de lo que los Padres conciliares pudieran imaginar. La tecnología ha evolucionado de manera exponencial. La pobreza se está arraigando poco a poco en todo el mundo y, a pesar de todas las dificultades en el camino, en las sociedades hay cada vez más integración. Sin embargo, los principios de la doctrina social católica de la *Gaudium et spes* se aplican a todos los entornos, independientemente del nivel de desarrollo tecnológico o económico.

Hay un avance indudable en los países, pero, mientras tanto, han crecido las desigualdades entre los estados nacionales: de clase, de género, relacionadas con la discapacidad, con la raza, aunque ahora se reconocen abiertamente. Por desgracia están creciendo también las distancias entre las generaciones, y puesta la realidad actual del cambio climático, las decisiones de esta generación tendrán consecuencias no solo hoy, sino también en el futuro.

Las definiciones de desigualdad son muchas y variadas. Entre otros, el índice de desarrollo humano (HDI), elaborado por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, ofrece una imagen de como la desigualdad cambia a nivel mundial. Se trata de un índice que utiliza varios factores de desarrollo, como la esperanza de vida, la educación y la renta anual per cápita. Según este índice, una nación está desarrollada cuando la población vive más tiempo, pasa la mayoría de su vida en un sistema educativo y gana más que en un país con ingresos medios. Estos datos se pueden averiguar en el mapa siguiente, cuyos matices reflejan la codificación HDI.

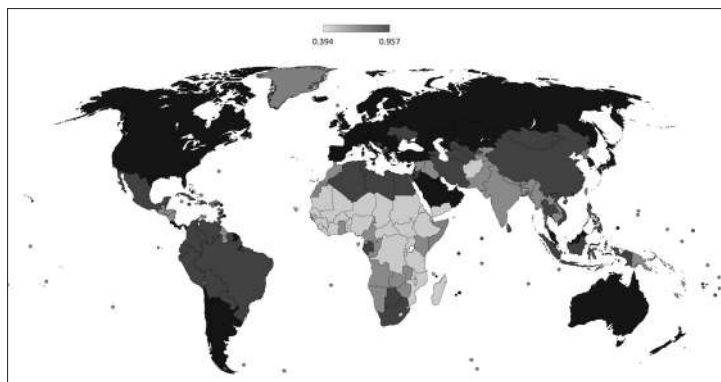


Fig. 1: Mapa del desarrollo humano, 2019. Fuente: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Índice de desarrollo humano 2020*.

No es ninguna sorpresa que América del Norte, Europa y Australia sean los países más desarrollados, según este índice, mientras el subcontinente africano y asiático presentan niveles

más bajos. Si examinamos los datos a nivel desagregado, se puede evaluar mejor la repercusión de la desigualdad entre los países. Por ejemplo, según el HDI el país menos desarrollado es el Níger, que tiene aproximadamente 22 millones de ciudadanos (la población es parecida a la de Australia). La siguiente tabla compara los dos países según distintos parámetros de desarrollo humano.

	Australia	Níger
Índice de desarrollo humano (HDI)	0,944	0,394
Esperanza de vida al nacer (años)	83,4	62,4
Años de educación (expectativa)	22,0	6,5
Años en formación (media)	12,7	2,1
Renta nacional bruta per cápita (\$)	48.085	1,201

Tabla 1: Comparación entre Níger y Australia. Fuente: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, *Índice de desarrollo humano 2020*.

Los datos de la tabla 1 son una síntesis de las desigualdades del mundo actual. Aunque cada hijo es igual para el Señor, la esperanza de vida es totalmente distinta dependiendo de dónde se nace o dónde se vive. Por ejemplo, si eres bastante afortunado como para nacer en Australia, la expectativa es vivir 21 años más, ser parte de un sistema de educación 15 años más y ganar 40 veces más que alguien que vive en Níger.

Las oportunidades abiertas a los ciudadanos del mundo desarrollado son ampliamente mayores con respecto a las de los países en desarrollo. Puesto que no elegimos dónde nacer, y no depende de nuestras acciones personales el hecho de vivir en un país rico o desarrollado, ¿es correcto y justo que personas que viven en una parte del mundo no tengan las oportunidades que otros sí tienen?

La Iglesia también pide que se tenga cuidado con el «superdesarrollo», que conlleva males sociales y culturales igualmente dañinos. El superdesarrollo se presenta cuando hay una excesiva disponibilidad de bienes y servicios, así que llegan a tener valor escaso o nulo para el consumidor. Se llama «consumismo»

y es una plaga de la sociedad actual, donde las redes sociales nos bombardean constantemente con imágenes no reales de perfección y riqueza:

Debería ser altamente instructiva una constatación desconcertante de este período más reciente: junto a las miserias del subdesarrollo, que son intolerables, nos encontramos con una especie de «superdesarrollo», igualmente inaceptable porque, como el primero, es contrario al bien y a la felicidad auténtica. En efecto, este superdesarrollo, consistente en la excesiva disponibilidad de toda clase de bienes materiales para algunas categorías sociales, fácilmente hace a los hombres esclavos de la «posesión» y del goce inmediato, sin otro horizonte que la multiplicación o la continua sustitución de los objetos que se poseen por otros todavía más perfectos. Es la llamada civilización del «consumo» o consumismo, que comporta tantos «desechos» o «basuras» (SRS 28).

3. Una mejor definición de desarrollo y progreso

Si pensamos en los conceptos de «desarrollo» y «progreso», no nos estamos refiriendo simplemente a los bienes y servicios de un país, de una comunidad o de algunas personas; tenemos que expandir nuestra manera de pensar y considerar el desarrollo y el progreso del ser humano de manera global, valorando el crecimiento físico, moral, religioso y espiritual de una persona, no solo su bienestar económico.

La productividad, la fabricación de bienes, los derechos colectivos de los trabajadores y las propiedades privadas son conceptos tratados en la *Gaudium et spes*. Las empresas han llegado a ser extremadamente eficientes en la producción de bienes y servicios en los últimos cien años. Sin embargo, en muchos casos, esto ha ocurrido a expensas del bienestar de los trabajadores y del medio ambiente.

Muchos países desarrollados han reconocido una especial responsabilidad frente a la sociedad, a sus empleados y a la más amplia comunidad social y medioambiental donde las empresas trabajan; el resultado es que muchas sociedades han adoptado

prácticas sostenibles y miden su prestación con parámetros financieros y de sostenibilidad.

Sin embargo, en muchos sitios del mundo, la necesidad de ser económicamente competitivos ha obligado las empresas a ignorar el bienestar de sus empleados o el impacto ambiental de su actividad. Los trabajadores en realidad son engranajes en una máquina gigante: anónimos y fácilmente sustituibles. No se interesan por la salud religiosa, espiritual, moral y física, el objetivo principal de los gerentes es la ganancia, la productividad económica y la eficiencia operativa. Además, estas empresas a menudo hacen lo mismo con el medio ambiente, preocupándose poco de las generaciones futuras o del planeta que les dejarán en herencia: «La búsqueda exclusiva del poseer se convierte en un obstáculo para el crecimiento del ser y se opone a su verdadera grandeza; para las naciones como para las personas, la avaricia es la forma más evidente de un subdesarrollo moral» (PP 19).

La figura 2 enseña cuanto está actuando cada país de acuerdo con las finalidades de las Naciones Unidas en temas de sostenibilidad. Comparándolo con la figura 1, se pueden ver las similitudes.

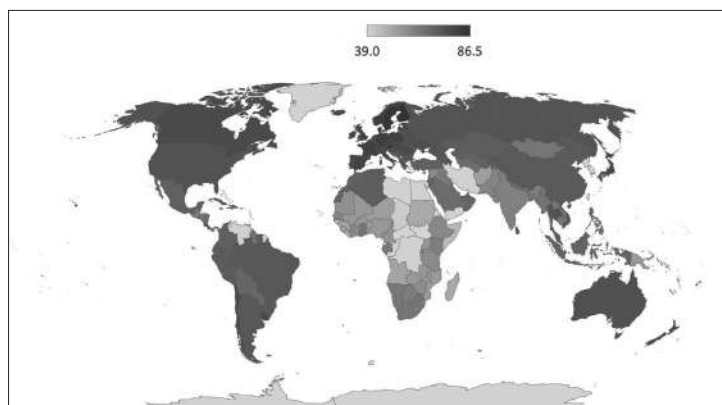


Fig. 2: Sostenibilidad en el mundo. Fuente: J. SACHS – G. LAFORTUNE – G. KROLL y otros, *From Crisis to Sustainable Development: the SDGs as Roadmap to 2030 and Beyond Sustainable Development Report 2022* (Cambridge University Press, Cambridge 2022)

Para explicar el impacto: una joven en Níger tendrá muchas menos oportunidades de crecer y desarrollarse con respecto a una australiana. Vivirá también en un entorno constantemente deteriorado por las condiciones económicas que se presentan.

La desigualdad en el mundo es completamente evitable y es responsabilidad personal de todos eliminar las barreras que limitan el adecuado desarrollo de todos los pueblos. En *Gaudium et spes*, la Iglesia ofrece su posición sobre la desigualdad y el correcto funcionamiento de la economía y de las finanzas. Como cristianos, en los evangelios nos guía también el ejemplo de Cristo y de su enseñanza.

II. ECONOMÍA, FINANZAS Y TECNOLOGÍA

¿Por qué existen las empresas? ¿Por qué organizamos la economía para maximizar la producción y el suministro de los servicios? ¿Y por qué el mundo económico y empresarial es tan importante para la sociedad?

Como cristianos, creemos que Dios nos ha creado con un acto genuinamente gratuito y que nuestra vida depende de su constante deseo de hacer que existamos. Todos (hombres y no hombres) somos criaturas de Dios y el mundo en el que existimos nos ha sido entregado como casa en la que vivir y para cuidar. Por lo tanto, tenemos la responsabilidad de asegurar que todas las criaturas (especialmente los hombres, puesta su posición única en la creación de Dios) vivan en dignidad y de acuerdo con la voluntad de Dios. Además, nuestra responsabilidad se dirige no solo a las criaturas que hoy están en vida, sino también a todas las generaciones futuras.

Puesto que las empresas son construcciones sociales hechas de personas, tienen la responsabilidad implícita de producir de forma eficiente bienes y servicios que en última instancia promuevan «la dignidad de la persona humana, su entera vocación y el bien de toda la sociedad» (GS 63).

La política económica y las finanzas no están solas y no existen solo para sus finalidades. Existen para mejorar la vida de todo ser humano, de toda comunidad y de todo el planeta. A tra-

vés del desarrollo económico y del progreso tecnológico, todos tenemos la oportunidad de mejorar nuestra vida y de acercarnos a Dios, esto ocurre a través de dos caminos: un mayor bienestar para cuidar de nosotros mismos y de nuestras familias y más tiempo para invertir a nivel físico, social y espiritual.

Por lo tanto, la sociedad favorece la creación de empresas y una eficiente organización de la economía, porque eso sirve para mejorar la calidad de la vida de todos. Además, se fomenta la tecnología que mejore la productividad de las empresas, porque las sociedades más productivas y eficientes tienen un mejor impacto sobre los individuos.

La finalidad de la política económica, entonces, es la de desarrollar un entorno empresarial nacional de manera que todos tengan los recursos, la libertad y el tiempo para crecer en plenitud y, por último, para acercarse a Dios. El cuidado hacia el medio ambiente es parte integrante de un marco económico de éxito porque los recursos mundiales son limitados y las empresas deben ser sostenibles para estar seguras de que las generaciones futuras tengan nuestras mismas oportunidades: «Por otra parte, el crecimiento económico tiende a producir automatismos y a homogeneizar, en orden a simplificar procedimientos y a reducir costos. Por eso es necesaria una ecología económica, capaz de obligar a considerar la realidad de manera más amplia. [...] Pero al mismo tiempo se vuelve actual la necesidad imperiosa del humanismo, que de por sí convoca a los distintos saberes, también al económico, hacia una mirada más integral e integradora» (LS 141).

1. Progreso tecnológico desde los tiempos de *Gaudium et spes*

El mundo ha sido testigo de un gran progreso tecnológico y ahora podemos cuidarnos más o protegernos contra muchas enfermedades y condiciones que hace solo veinte años se consideraban terminales. Además, los sistemas económicos se han hecho considerablemente más eficaces y casi todos los países están estrictamente interconectados por relaciones comerciales y préstamos. Lo ha demostrado, de forma positiva, la velocidad con la

que se pudo repartir la vacuna contra el covid-19 y, de forma negativa, el impacto que el conflicto ruso-ucraniano ha tenido sobre los precios de la comida, de la energía y de los combustibles y la ruptura de la cadena de suministro global justo después de la pandemia de covid-19 de 2021.

Es interesante ver que la tecnología ha mejorado tanto la vida de muchas personas en todo el mundo. ¿Cuántos de ellos ahora se pueden considerar perfectamente normalizados? ¿Cuántos parecían ciencia-ficción en 1965?

Con un ritmo acelerado en los desarrollos tecnológicos, nuestro mundo ahora tiene a su disposición todos los instrumentos para transformar la vida humana y enfrentar las «nuevas necesidades acrecentadas de la familia humana» en el siglo XXI.

La preocupación de la Iglesia hoy, como en 1965, es que el progreso tecnológico se distribuya de manera justa a toda la humanidad. Es natural que los ciudadanos de los países desarrollados hayan sacado ventaja del progreso. Sin embargo, para millones de personas, las innovaciones tecnológicas de hace sesenta años todavía están fuera de alcance, por no hablar de las más recientes.

Las crecientes desigualdades y la brecha en los niveles de bienestar tienen profundas implicaciones para la estabilidad de la sociedad global, para la humanidad y para la familia. En las economías desarrolladas, la eficiencia empresarial se ha hecho tan aguda que las decisiones, que sean comerciales o no, pueden ser esclavas de una ideología económica que maximiza la ganancia excluyendo perspectivas culturales, sociales o espirituales.

El empujón de obtener valor económico a través de la globalización y la tecnología supuestamente ha aumentado las desigualdades a nivel mundial porque las economías menos avanzadas no pueden competir con los recursos de los países desarrollados.

2. Crecen las desigualdades en los países

Hay dos dimensiones de la desigualdad: entre los países y dentro de un mismo país. Mientras la figura 1 muestra que existen grandes desigualdades entre los países desarrollados y los países en desarrollo, hay que constatar que ha crecido también

la desigualdad en los países. Por ejemplo, en el país más rico del mundo, Estados Unidos, el 0,1% de los ciudadanos en 1978 tenía cerca del 7 por ciento del bienestar total. El mismo grupo ha conseguido llegar al 20% de la riqueza del país en 2019.

A pesar de la caída producida en marzo de 2020 por el covid-19, la diferencia en el crecimiento de la renta es sorprendente: prácticamente la mitad de la población estadounidense no tiene condiciones de vida mejores que hace 40 años.

La Iglesia está preocupada (y con razón) por estas desigualdades porque la historia nos ha enseñado más de una vez que las disparidades económicas en y entre los países pueden llevar a conflictos o revoluciones.

3. ¿Para quiénes son la tecnología y la producción?

Volvemos ahora al papel del progreso tecnológico en el bienestar humano e investigamos las barreras que impiden el acceso a los beneficios de la tecnología a distintas partes del mundo. A partir de 1965, la población global se ha duplicado: de 3,32 millones ha pasado a 7,96 millones en 2022. Además, se prevé que habrá un crecimiento de la población entre 2015 y 2030 sobre todo en las regiones en desarrollo (97% en comparación con el único 3% en los países desarrollados, según el *Roland Berger Trend Compendium 2017*).

Es evidente que la tecnología puede enfrentar los retos de poblaciones en rápido crecimiento, haciendo más fácil una producción innovadora y mejoras en la productividad agrícola. Además, los países en desarrollo tienen exigencias especiales por lo que se refiere el proceso tecnológico de especial manera en los sectores de la energía, de la agricultura y del agua.

Sin embargo, en los países en desarrollo, existen muchas barreras, que hacen difícil implementar con eficacia las nuevas tecnologías. Por ejemplo, el *United Nations Framework Convention for Climate Change* (2017) ha entrevistado 31 países en desarrollo sobre los retos que se presentan a la hora de mitigar los efectos de los gases de efecto invernadero. La figura 3, en la página siguiente, expone este resultado.

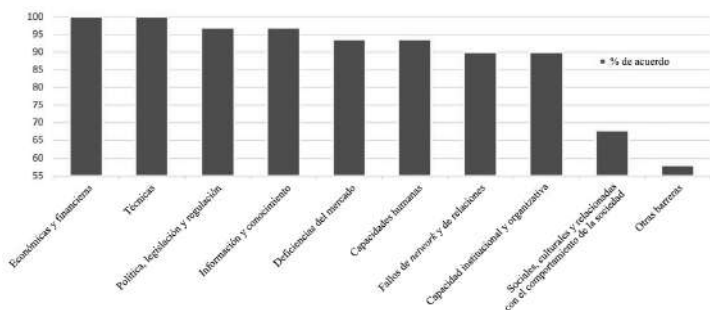


Fig. 3: Porcentaje de respuestas de 31 países en desarrollo sobre obstáculos tecnológicos a la mitigación de los cambios climáticos.

Más del 90% de los países en desarrollo entrevistados han presentado seis obstáculos mayores para implementar nuevas tecnologías en su región. Todos los países han enumerado barreras económicas y financieras, pero hay otros factores igualmente importantes, como el progreso técnico, las limitaciones reglamentarias, la conciencia, las ineficiencias y las competencias humanas.

La figura 3 refuerza un tema central en *Gaudium et spes*. Las naciones en desarrollo deben tener acceso a la nueva tecnología y a los nuevos procesos productivos, pero no podemos acercarnos a este reto únicamente desde la perspectiva de la maximización del valor económico. Los países en desarrollo piden más que el simple apoyo financiero o monetario.

La Iglesia considera que el desarrollo tecnológico no debe solo mejorar la productividad económica, sino que debe buscar otras formas de progreso; sin la promoción entre todos los pueblos de un progreso intelectual, moral, espiritual y religioso, la tecnología corre el peligro de convertir los individuos en engranajes anónimos de una máquina económica global.

En su nivel más básico, la humanidad no existe para el beneficio de la economía y de las finanzas, de hecho, es justo lo contrario: la finalidad de la nueva tecnología, de las estructuras económicas, de las finanzas y del mercado internacional es ser para beneficio de la humanidad (cf. GS 64).

La doctrina inequívoca de la Iglesia, por lo tanto, es que la tecnología y el progreso económico tienen que aumentar, y no degradar, la fundamental dignidad de cada persona en el mundo. El esfuerzo humano por sí mismo no puede garantizar mejoras en el bien común si no está alumbrado por la voluntad de Dios, de las Escrituras y de la gracia divina.

4. Proteger el desarrollo y el crecimiento económico

La tabla 2 muestra distintos tipos de sistemas económicos y las características que los definen.

Sistemas económicos	Características
Democracia	Respeto de los derechos humanos y de las libertades civiles Sistema multipartidista Sistema de votación y gobernanza democráticos Respeto del papel de la ley Participación de los electores
Plutocracia	Personas extremadamente ricas controlan directamente o indirectamente el gobierno Las políticas a menudo benefician a los ricos a expensas de los pobres
Planificación central	La propiedad pública está difundida Todas las decisiones económicas, incluidos los precios, la producción y la política, son controlados por el gobierno
Liberalismo	Capitalismo de libre mercado El mercado regula la pregunta y la oferta de bienes Mínima intervención del gobierno en las decisiones económicas

Tabla 2: Tipos de economías

La constitución *Gaudium et spes* adopta una postura fuerte sobre los sistemas económicos capaces de mejorar el bien común. Puesta la importancia de la economía para el bienestar de toda la humanidad, la responsabilidad para el desarrollo y el

crecimiento de la economía no tienen que estar en las manos de un pequeño grupo de personas, instituciones o países.

Dicho con facilidad, la estrategia económica es responsabilidad colectiva de toda la humanidad, porque cada persona en el mundo, tanto ahora como en el futuro, es responsable del cuidado de este planeta y de las criaturas que viven en él. Esto significa que cada uno tiene que contribuir a la estrategia económica y asegurar que el bien común sea objetivo prioritario en las decisiones económicas. Por lo tanto, la Iglesia se expresa de forma muy crítica en contra de las plutocracias, de los sistemas planificados de forma centralizada y del capitalismo sin reglas, porque estas estrategias no desempeñan los requisitos de una economía que trabaja para todos. Las plutocracias tienen tendencia a beneficiar solo una pequeña parte de personas o instituciones influyentes. Las economías centralizadas o estatizadas faltan de libertad o dejan que los individuos beneficien de su trabajo; el capitalismo liberal no tiene controles para evitar que los poderosos se aprovechen de los pobres. Solo los sistemas democráticos tienen criterios suficientes para asegurar que todos los hijos de Dios se beneficien del progreso tecnológico y económico.

En las regiones donde los recursos son escasos o un cualificado capital humano, cuidar el crecimiento y el desarrollo de la economía adopta un carácter más urgente, porque decisiones ineficaces o injustas tienen un impacto más fuerte en la vida de los individuos. Como consecuencia, la Iglesia no se opone a la riqueza o a la propiedad privada, si se utilizan de forma eficaz para mejorar la sociedad y la economía en favor de todos: «En la época de la globalización, la economía refleja modelos competitivos vinculados a culturas muy diversas entre sí. El comportamiento económico y empresarial que se desprende tiene en común principalmente el respeto de la justicia conmutativa. Indudablemente, la vida económica tiene necesidad del contrato para regular las relaciones de intercambio entre valores equivalentes. Pero necesita igualmente leyes justas y formas de redistribución guiadas por la política, además de obras caracterizadas por el espíritu del don» (*Caritas in veritate*, 37).

Como ya se ha afirmado, es urgente para todos asegurar que el desarrollo y el crecimiento de la economía beneficien a todo el

mundo, que todas las personas, en los países y entre ellos, tengan igual oportunidad de aprovechar del progreso tecnológico y de las innovaciones de la productividad. Los países poderosos no deberían poder explotar o dominar a los países más débiles en virtud de su fuerza económica. De esta manera, «ponen en grave peligro el bien común los que retienen sus riquezas improductivamente o los que [...] privan a su comunidad de los medios materiales y espirituales que esta necesita» (GS 65).

Case study: un fondo global para los pobres

En *Populorum progressio*, 51-53, el papa Pablo VI pide la creación de un fondo de inversión global en el que una pequeña parte de los gastos militares se aparte para beneficiar a las naciones más pobres. Esto tendría un impacto sobre la pobreza global y ¿no parece algo muy pequeño para los países más ricos? Si echamos un vistazo a las cifras, en 2021 los gastos militares a nivel global fueron de 2 113 mil millones de dólares (Stockholm International Peace Research Institute, 2022). Sin embargo, según la investigación Ceres2030, tan solo 34 mil millones de dólares al año serían suficientes para que, antes de 2030, no hubiera casi hambre en el mundo. Esto corresponde al 1,133 % de los gastos militares mundiales, ahorrado cada año hasta 2030. Está claro que el problema del hambre es solo uno de los muchos retos que el mundo en desarrollo tiene que enfrentar. Sin embargo, si las naciones más desarrolladas se esforzaran para enfrentar los problemas fundamentales experimentados por la mayoría del mundo en desarrollo, podríamos transformar permanentemente la vida de los que hoy viven el hambre.

Cada uno de nosotros tiene derecho a sacar provecho del desarrollo económico y de los avances del progreso tecnológico de forma individual. Pero la Iglesia tiene hacia nosotros también, que nos beneficiamos del progreso, unas expectativas: tenemos que participar plenamente a la sociedad y a la economía. No podemos coger cosas del mundo sin que nadie se espere nuestra aportación. «Herederos de generaciones pasadas y beneficiándonos del trabajo de nuestros contemporáneos, estamos obligados para con todos y no podemos desinteresarnos de los que vendrán a aumentar todavía más el círculo de la familia humana» (PP 17).

5. Una responsabilidad global: eliminar las desigualdades

Colectivamente somos responsables de asegurar que las desigualdades de todo tipo se erradiquen. Que se trate de organizaciones estatales, de sociedades con fines de lucro o de individuos, cada uno tiene que intentar eliminar las desigualdades, sea donde sea. Puesto que este cuaderno se centra en la economía y en las finanzas, cuando hablamos de desigualdad nos referimos, antes que nada, a la económica. Sin embargo, es imposible separar las desigualdades económicas de las sociales. Género, edad, discapacidad, raza, sexo y religión: son todas dimensiones sobre las cuales se pueden experimentar desigualdades y discriminaciones.

Gaudium et spes remarca un área en concreto donde las desigualdades son especialmente problemáticas, sobre todo en los países en desarrollo: el sector agrícola. Como leemos en la encíclica: «De igual manera, en muchas regiones, teniendo en cuenta las peculiares dificultades de la agricultura tanto en la producción como en la venta de sus bienes, hay que ayudar a los labradores para que aumenten su capacidad productiva y comercial, introduzcan los necesarios cambios e innovaciones, consigan una justa ganancia y no queden reducidos, como sucede con frecuencia, a la situación de ciudadanos de inferior categoría» (GS 66).

Para entender cómo los trabajadores de las naciones en desarrollo puedan ser explotados, un ejercicio útil puede ser rastrear el valor añadido a los productos agrícolas empezando por el cultivador hasta su destino final en un supermercado o un restaurante.

Case study: monitorear el precio de una taza de café

Una taza de café en un bar, como por ejemplo Starbucks, puede valer entre los 3 y los 7 dólares en un país desarrollado. De esta manera, calculando unos treinta usos, una libra de café al final se puede pagar entre los 90 y los 210 dólares. En cambio, tomas el café directamente del cultivador, lo pagarías 1,90 dólares por cada libra (International Coffee Organisation, 2022).

Los que recogen el café suelen recoger 80 libras al día; lo cual corresponde a unas 16 libras de granos de café. Puesto que el sueldo diario es, en este caso, de 3 dólares, un trabajador de una plantación presumiblemente cobra 0,1875 dólares por libra de café recogido. Por lo tanto, el precio del café desde el trabajador hasta la taza crece más o menos del 80 000%.

Está claro que hay costes adicionales por el marketing, el transporte, el personal y más gastos generales. Sin embargo, el gran incremento de valor de la plantación al bar es difícil de justificar, entonces: ¿una parte de esta ganancia se podría dirigir a los trabajadores en las plantaciones y a sus comunidades?

El caso recién estudiado aclara por qué el sector agrícola se encuentra especialmente expuesto a la explotación y por qué la Iglesia se siente tan preocupada del bienestar de los emprendedores, de los trabajadores agrícolas y de sus familias.

Hay muchas formas de mejorar la vida de los trabajadores que viven en pobreza. Subir el sueldo diario es una forma de ayudar a las personas, pero la formación para aumentar la productividad, el aprendizaje de competencias empresariales, la introducción de nuevas tecnologías y la reinversión en las comunidades son igualmente fundamentales.

Un tema del que se habla más de una vez en la *Gaudium et spes* tiene que ver con la tecnología. La tecnología y la productividad son esenciales para la economía y la sociedad, pero nunca hay que olvidar la centralidad de los individuos. Sin que sea su culpa, muchas personas viven en regiones afectadas por la guerra, sequía, dificultades económicas y persecuciones religiosas.

Es un derecho fundamental de la persona intentar mejorar su vida y la de su familia, incluida la libertad de emigrar a otros países. Además, muchas búsquedas han enseñado que la inmigración ayuda el crecimiento económico y los estándares de vida de todos los que viven en el país que acoge. Sin embargo, los inmigrantes a menudo son discriminados por ejemplo recibiendo sueldos más bajos, derechos y malas condiciones de trabajo. Además, los medios de comunicación nacionales y los políticos populistas despersonalizan, demonizan y marginan a los inmigrantes de manera bastante habitual.

Puesto que el amor de Dios se extiende hasta todos y que cada persona está hecha a imagen y semejanza de Dios, hay que tratar a todo el mundo con dignidad, sin tener en cuenta la procedencia y tienen el mismo derecho a la justicia delante de la ley. En efecto, la Iglesia habla de una opción preferencial para los pobres, lo cual significa que cada uno de nosotros está llamado a ayudar a los necesitados y a los vulnerables de la sociedad. De esta manera, en vez de tratar a los inmigrantes como recurso económico sin respeto de la dignidad humana, los responsables tendrían que intentar ayudarles a conseguir «un empleo suficiente y adecuado: y al mismo tiempo la posibilidad de una formación técnica y profesional congruente» (GS 66).

Los gobiernos tienen que extender su apoyo a todos, independientemente de su condición social. Los enfermos, los mayores y los que no pueden trabajar por las condiciones físicas o mentales, deben recibir una ayuda por parte de las autoridades estatales para asegurar que vivan con dignidad: «Sin embargo, en la tutela de estos derechos de los individuos, se debe tener especial consideración para con los débiles y pobres. La clase rica, poderosa ya de por sí, tiene menos necesidad de ser protegida por los poderes públicos; en cambio, la clase proletaria, al carecer de un propio apoyo tiene necesidad específica de buscarlo en la protección del Estado» (CA 10; cita de *Rerum novarum*, 125).

6. Puntos clave

Vamos a intentar hacer un resumen de los principales resultados alcanzados hasta ahora. Volver a leer el manual de instrucciones situado al principio de este texto podría ser útil antes de tomar en consideración los cuatro puntos clave que siguen.

1. El desarrollo económico y las finanzas no son fines a sí mismos, sino que son medios para que la humanidad viva en la voluntad de Dios con una dignidad que corresponde a nuestra naturaleza y a nuestras necesidades.
2. Los gobiernos, las empresas y los individuos tienen una responsabilidad personal en eliminar las desigualdades

de cualquier tipo, fruto de injusticia, que sean entre países o dentro de un mismo país, donde personas muy ricas viven en sociedad al lado de los que se encuentran en condiciones de extrema pobreza.

3. Cada persona tiene derecho a beneficiar del progreso tecnológico y de los avances en la eficiencia productiva, siempre que acerquen cada uno de ellos a los planes de Dios sobre ellos y sobre el mundo.
4. A todos los trabajadores (ciudadanos e inmigrantes, hábiles en el trabajo y enfermos) se les debe tratar de tal forma que puedan vivir con dignidad y proveer adecuadamente a sus familias.

III. PRINCIPIOS PARA LA GESTIÓN DE LA ECONOMÍA Y DE LAS FINANZAS

Vamos a analizar ahora los principios desarrollados por la *Gaudium et spes* para el gobierno de las economías de los mercados financieros.

1. Los principios relativos a la propiedad privada

Cuando se publicó *Gaudium et spes* en 1965, los gobiernos comunistas tenían el control de buena parte de la población mundial y el debate sobre la moralidad de la propiedad pública y privada todavía era muy actual. Sin embargo, durante el siglo XXI, el capitalismo ha extendido su influencia en muchos países y se podría afirmar que es anacrónico ahora discutir de los méritos de la propiedad privada. En todo caso, es necesario entender por qué hay que promover la propiedad privada y por qué deberíamos llevar cuidado a la hora de entregarla a organizaciones del estado ahora o en el futuro.

La Iglesia pide continuamente un acceso justo a los recursos naturales y manufacturados del mundo. Aunque, como hijos de Dios, todos podemos tener exigencias sobre los recursos mundiales, tenemos también la responsabilidad de utilizarlos de la

manera más adecuada y de mejorar el bienestar de todos a través de su uso.

Más allá de esto, la propiedad privada no debe impedir que los demás posean más bienes o propiedades.

Esto ocurre cuando grupos poderosos acaparan el mercado de una mercancía o bien, o compran toda la tierra de una región para que nadie más pueda poseerla. Los mercados liberales y plutocráticos pueden conducir fácilmente a tales excesos y, en estas situaciones, se permite a los gobiernos intervenir tomando medidas para hacer la economía más justa y equitativa.

Es una consecuencia natural que a las personas se les permita poseer algunos bienes y propiedades privadamente porque, sin la posibilidad de la propiedad no podemos cumplir con nuestra responsabilidad hacia nosotros mismos, nuestra familia y la sociedad.

En esencia, la propiedad privada es un derecho humano fundamental. Constituye la base de las libertades civiles porque nos permite ser autosuficientes, nos capacita para cuidar de nosotros mismos y de nuestras familias y nos impulsa a mejorar la sociedad.

Las comunidades deberían tener acceso a la propiedad privada, puesto que pueden proporcionar a los individuos una plataforma colectiva en la que invertir, realizar economías de escala y tener un mayor impacto que un individuo.

Como ya se ha afirmado anteriormente, la propiedad privada puede ser objeto de abuso, sobre todo en los países o en las regiones donde el papel de la ley o de las instituciones reguladoras es débil. Por ejemplo, es un problema cuando en algunos sitios del mundo, grandes terrenos de kilómetros son de propiedad privada, pero se quedan sin utilizar y baldíos. Mientras tanto, la comunidad vive en pobreza sin tener tierra para mejorar su vida o la vida de su familia, o teniendo muy poca. Una situación paralela se asoma cuando la comunidad local es contratada para cultivar la tierra, pero tiene un sueldo muy bajo, sin alojamientos decentes o asistencia a la infancia.

Esta explotación hace que los trabajadores se queden en un estado donde no hay posibilidad de mejorar su bienestar. Es esclavitud bajo una nueva forma y es incompatible con el plan de

Dios, puesto que los trabajadores no tienen la oportunidad de aumentar su autonomía, de cuidar a sus familias o de contribuir a la sociedad más amplia.

En tales situaciones, es moralmente justo que el estado o la autoridad local «coja» la propiedad de un bien o de un servicio, aunque tenga que indemnizar equitativamente al vendedor. La propiedad pública de un bien tiene un sentido en la sociedad, si incrementa el bien común.

En situaciones parecidas, es responsabilidad de todos (individuos, comunidades y gobiernos) implementar reformas para que se puedan favorecer siempre «el incremento de las remuneraciones, la mejora de las condiciones laborales, el aumento de la seguridad en el empleo, el estímulo para la iniciativa en el trabajo» (GS 71).

Es hasta preferible, cuando la tierra está sin utilizar mientras las comunidades del lugar viven en pobreza, que las autoridades públicas expropien las propiedades (con una indemnización adecuada) y que las distribuyan a los que puedan trabajar la tierra. Las autoridades públicas son responsables también de la formación de todos los que han recibido la propiedad que había sido expropiada para que la utilicen de manera plena y sostenible.

2. La importancia del empleo y del trabajo humano

La importancia del ser humano en el plan de Dios por el mundo significa que la producción y el intercambio de bienes son más valiosos cuando se involucra el trabajo humano. La automatización puede mejorar la eficiencia de las empresas. Aun así, es solo un medio, puesto que cuando una empresa se lleva adelante con la fuerza del hombre, esto incrementa el valor de la persona que realiza el trabajo. Por lo tanto, la Iglesia cree que el trabajo es intrínsecamente santo, porque el trabajo humano voluntario es un acontecimiento libre y estamos hechos a imagen de Dios.

Los derechos de los trabajadores siempre son superiores que los derechos de los bienes y de los objetos, de su propiedad, y

también de los instrumentos del mercado financiero como acciones, obligaciones y más títulos de las finanzas. Según la Iglesia, estos bienes son simples medios para obtener un objetivo y, sin la participación de los trabajadores, faltan de valor humano.

Se rechazan dos corrientes del siglo XXI con respecto al trabajo: el materialismo y el economicismo. Según el materialismo, los bienes tienen más valor que las personas. Según el economicismo, el trabajo humano solo tiene sentido en relación con el valor económico que crea. En cambio, existe una filosofía superior, el personalismo, según la cual: «que el hombre que trabaja desea no solo la debida remuneración por su trabajo, sino también que sea tomada en consideración, en el proceso mismo de producción, la posibilidad de que él, a la vez que trabaja incluso en una propiedad común, sea consciente de que está trabajando “en algo propio”» (LE 15).

Los trabajadores tienen derechos y deben poder participar en los beneficios que obtienen las empresas. Los sistemas como el comunismo y el capitalismo de libre mercado que excluyen a los trabajadores de beneficiarse de sus esfuerzos son erróneos e injustos.

Los individuos pueden sustentarse a ellos mismos y a sus familias trabajando (de manera libre y con un sueldo adecuado). Además, el compromiso conecta los individuos con la comunidad, que es más grande, y a través de su trabajo se mejora el mundo y se pueden ayudar los compañeros de cada uno.

Los cristianos consideran que, si alguien trabaja de manera fiel según sus propias convicciones y de acuerdo con el bien común, está imitando la obra de Jesucristo. Es el ejemplo más claro de la importancia de la santidad del trabajo. Por lo tanto, cada persona tiene el deber de trabajar para mejorar la sociedad y la economía. Además, la sociedad está llamada a asegurar que cada uno tenga oportunidades de trabajo y que se reciba un sueldo que pueda permitirle a los individuos mejorar su bienestar material, social, cultural y espiritual y el de su familia.

Por lo tanto, cada empleo o actividad que no tenga un apropiado nivel de remuneración o suficientes días de descanso es injusto, puesto que el ejercicio económico existe para mejorar la dignidad humana y no para empeorarla. Es inútil decir, que

la esclavitud o el compromiso forzado están condenados por la Iglesia porque destrazan la dignidad humana.

3. Los derechos de los trabajadores y las responsabilidades de las empresas

En el mundo de hoy persisten numerosas formas de injusticia, nutridas por visiones antropológicas reductivas y por un modelo económico basado en las ganancias, que no duda en explotar, descartar e incluso matar al hombre. Mientras una parte de la humanidad vive en opulencia, otra parte ve su propia dignidad desconocida, despreciada o pisoteada y sus derechos fundamentales ignorados o violados. ¿Qué dice esto acerca de la igualdad de derechos fundada en la misma dignidad humana? (FT 22).

Una organización, que sea con fines de lucro o no, en su forma base es una comunidad de personas, hechas a imagen de Dios; trabajan juntos para un fin económico y social común. Este esfuerzo colectivo significa que todos los trabajadores contribuyen (cada uno con sus capacidades personales) al valor económico creado por la empresa. Por lo tanto, parece razonable que los trabajadores reciban una cuota equitativa de las ganancias generales de su empresa. El concepto de una «adecuada recompensa» es amplio y puede (aunque no necesariamente) incluir modelos como una participación en los beneficios, posibilidad de participación de los dependientes, premios por el rendimiento y plan de incentivos a largo plazo. Por último, el sueldo debería equitativamente coincidir con el impacto que el trabajador tiene sobre el valor creado por la empresa.

Es más simple evaluar el efecto de algunos empleos y cargos con respecto a otros. Las empresas deberían reconsiderar con regularidad las retribuciones de los trabajadores para asegurarse que puedan reflejar la importancia del individuo para la empresa y que el sueldo ayude al trabajador a crecer personalmente, a proveer a sí mismo y a la familia y a vivir con dignidad. Cada uno tiene que recibir una adecuada compensación, independientemente de su posición en la organización.

Desafortunadamente, el mundo empresarial proporciona muchos ejemplos de diferencia salarial demasiado excesiva entre el liderazgo ejecutivo y el sueldo de un trabajador promedio. Por ejemplo, según el Institute of Policy Studies, en Estados Unidos la renta media de un director ejecutivo en 2021 ha sido igual a 670 veces la media de sus dependientes. Otros países tienen conflictos igualmente significativos (aunque no tan amplios) entre los dependientes más o menos pagados. Hace falta llevar cuidado para que tales brechas no sean tan amplias, para evitar situaciones en las que un subconjunto de la mano de obra de una empresa beneficie injustamente unas ganancias a expensas de dependientes de baja retribución.

Otra forma de explotación de los dependientes ocurre cuando el dueño de una compañía quita dinero y recursos de una sociedad, mientras paga a los trabajadores con sueldos que los mantienen en la pobreza o tienen condiciones de trabajo inseguras o les pide turnos de trabajo muy largos cada día. Esta es la peor forma de capitalismo y los gobiernos tienen un papel importante en hacer que los abusos de este tipo sean cada día menos.

4. La importancia de un gobierno corporativo

Los principales modelos de gobierno corporativo son dos, y ambos requieren que la organización actúe en interés de los propietarios y trabajadores. La «teoría de la agencia» sugiere que los directivos actúan como agentes de los propietarios de una empresa y deben recibir los incentivos adecuados para fomentar un comportamiento coherente con los intereses de los propietarios. Por otra parte, la «teoría de las partes interesadas» considera que los directivos son administradores de la empresa y actúan en interés no solo del propietario, sino de todas las partes interesadas de la empresa, es decir, los empleados, la comunidad local, los prestamistas, el gobierno y el contexto medioambiental.

Las dos teorías no se contradicen necesariamente, porque proteger los intereses de las partes interesadas aumenta el valor de los activos de una empresa. En ambos modelos, el valor de la

empresa se maximiza si los directivos actúan en interés de toda la empresa.

5. Sindicatos

Un método para asegurar que los derechos de los empleados están bajo protección es organizarlos en sindicatos. En una empresa bien gobernada, los sindicatos controlan que las conductas de la dirección reflejen los intereses de los empleados y de sus familias. Por esta razón, los ejecutivos corporativos deberían de permitir la formación de uniones sindicales para representar a sus empleados sin ninguna sanción.

Las distintas formas de sindicato han sido acusadas de ser un semillero de socialismo y comunismo, en contraste con las ideas que la Iglesia tiene de economía y sociedad. Aunque muchas uniones sindicales tomen fuertes posiciones socialistas o comunistas, un sindicato no tiene por qué serlo. A nivel mundial, muchos sindicatos, sobre todo donde el catolicismo predomina, son cristianos en su filosofía y en sus políticas.

Por desgracia, en cualquier situación pueden surgir desacuerdos entre trabajadores y directivos. Cuando ocurre, el objetivo principal de ambos es un acuerdo negociado. Las huelgas solo deben organizarse como último recurso, cuando peligren los derechos de los trabajadores o se denieguen rotundamente sus reivindicaciones de condiciones salariales y laborales justas. Sin embargo, el objetivo primordial de cada parte es resolver rápidamente cualquier conflicto y permitir que los trabajadores vuelvan a sus puestos de trabajo:

Actuando en favor de los justos derechos de sus miembros, los sindicatos se sirven también del método de la «huelga», es decir, del bloqueo del trabajo, como de una especie de ultimátum dirigido a los órganos competentes y sobre todo a los empresarios. Este es un método reconocido por la doctrina social católica como legítimo en las debidas condiciones y en los justos límites. En relación con esto los trabajadores deberían tener asegurado el derecho a la huelga, sin sufrir sanciones penales personales por participar en ella. Admitiendo que es un medio legítimo, se

debe subrayar al mismo tiempo que la huelga sigue siendo, en cierto sentido, un medio extremo. No se puede abusar de él; no se puede abusar de él especialmente en función de los «juegos políticos». Por lo demás, no se puede jamás olvidar que cuando se trata de servicios esenciales para la convivencia civil, estos han de asegurarse en todo caso mediante medidas legales apropiadas, si es necesario (LE 20)

6. El correcto uso de los bienes

Desde el comienzo del cristianismo, el mundo con todo lo que vive en él, ha sido repartido como propiedad para todos. Da la misma manera, todos los bienes creados, hechos en coherencia con la voluntad divina, deben ser gratuitamente disponibles para todo el mundo. Por lo tanto, las mercancías no tendrían que ser racionadas ni adjudicadas injustamente a una persona, a una comunidad, a una empresa o a un país.

Los medios adecuados para el comercio y el intercambio son los canales de venta esencial para la transferencia de bienes y recursos. Cuando los países no consiguen recibir bienes o servicios adecuados para el comercio, a causa de la indisponibilidad de recursos naturales, deberían predominar la justicia y la caridad para asegurarnos de que todos los recursos necesarios vengan de uno de los países que tienen muchos.

Idea teológica: el destino universal de los bienes terrenales

Gaudium et spes utiliza una expresión teológica: «la destinación universal de los bienes terrenales», y nos pide que le prestemos atención cuando hablemos de temas socio-económicos. El destino universal de los bienes terrenales implica que todos los bienes tienen que ser gratuitamente accesibles para todo el mundo, ya que son criatura de Dios. A la vez, cada persona tiene el derecho de poseer bienes y propiedades.

«El origen primigenio de todo lo que es un bien es el acto mismo de Dios que ha creado el mundo y el hombre, y que ha dado a este la tierra para que la domine con su trabajo y goce de sus frutos (cf. Gen 1,28-29). Dios ha dado la tierra a todo el género humano para que ella sustente a todos sus habitantes. sin excluir a nadie

ni privilegiar a ninguno. He ahí, pues, la raíz primera del destino universal de los bienes de la tierra» (CA 31).

«El derecho a la propiedad privada, adquirida o recibida de modo justo, no anula la donación original de la tierra al conjunto de la humanidad. El destino universal de los bienes continúa siendo primordial, aunque la promoción del bien común exija el respeto de la propiedad privada, de su derecho y de su ejercicio» (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2403).

La Iglesia exhorta a llevar cuidado en situaciones en las que países o individuos son explotados por una injusta distribución de los recursos y recomienda que consideremos nuestros bienes no como si solo fueran nuestros y por nuestro personal beneficio, sino para beneficiar a todo el mundo.

Para decirlo con otras palabras, en cuanto hijo de Dios, cada uno tiene el derecho de participar de los bienes terrenales. Por lo tanto, cuando vemos personas que no tienen por la pobreza, es nuestra responsabilidad asegurarnos que reciban los bienes necesarios para llevar una vida decente por ellos y por sus familias.

El acceso a una equitativa puesta en común de bienes y recursos es un derecho fundamental de cada uno, y *Gaudium et spes* hasta sugiere que, desde la perspectiva del pobre, «quien se halla en situación de necesidad extrema tiene derecho a tomar de la riqueza ajena lo necesario para sí» (GS 69). Sin embargo, antes de que esto se haga necesario, personas y gobiernos están llamados a «alimentar al que muere de hambre, porque, “si no lo alimentas, lo matas”» y «según las propias posibilidades, comuniquen y ofrezcan realmente sus bienes, ayudando en primer lugar a los pobres, tanto individuos como pueblos, a que puedan ayudarse y desarrollarse por sí mismos» (GS 69).

Ahora tenemos tecnologías avanzadas y unos procesos de producción muy eficientes para que cada persona en el mundo tenga fácilmente bienes y servicios suficientes a vivir con dignidad. Sin embargo, no podemos olvidar que una vida digna no es solo la que es adecuada desde un punto de vista financiero. A través de la tecnología y de la producción tiene que protegerse y defenderse la vida social, cultural, espiritual, religiosa, moral

y, donde sea necesario, hay que crear servicios comunitarios para promover el bien común.

Al final, hay que llevar cuidado de que, cuando se ofrecen bienes y servicios, las personas que reciben caridad y ayudas no se vuelvan perezosas o dependientes de los bienes que reciben y que esto les impida mejorar sus vidas. Todos los bienes tienen que llevar a la autonomía, no a la dependencia.

Case Study: ingreso básico universal

El ingreso básico universal es simplemente una propuesta hecha para hacer que cada miembro de una sociedad tenga por lo menos un ingreso periódico mínimo que permita una vida en dignidad, de acuerdo con la voluntad de Dios. La idea tiene *pros* y *contras*, pero muestra las cuestiones prácticas relacionadas con los principios de la *Gaudium et spes*.

En sentido positivo, puesto que Dios crea a todo ser humano a su imagen, es justo que gobiernos e instituciones sociales proporcionen ayudas suficientes (por ejemplo, dinero para comida y ropa) de manera que estén saciadas las necesidades mínimas de una vida digna. Todo esto coincide con muchos principios de la *Gaudium et spes*. Además, tiene en cuenta la opción preferencial para los pobres y la destinación universal de los bienes.

Hay también muchos trabajos que no tienen sueldos muy altos. Estas profesiones son las de artistas, escritores, voluntarios, trabajadores sociales, cuidadoras y amas de casa. Un ingreso básico universal permite un crecimiento de estas actividades, mejorando la sociedad en su totalidad.

Sin embargo, la Iglesia ha individuado también un aspecto negativo en los mecanismos de apoyo estatal como el ingreso básico universal, puesto que recibiendo dinero sin trabajar se puede llegar a ser vagos y no contribuir con la sociedad; eso está en contra del plan de Dios para el mundo.

No es posible decidir la validez del ingreso básico universal sin experimentarlo con una amplia población. En la pandemia con todas las restricciones, muchos gobiernos dieron dinero a los ciudadanos para apoyarlos en un periodo en el que no tenían permiso para trabajar. Es demasiado pronto para entender los impactos positivos y negativos, pero proporcionará datos esenciales para la investigación de economistas y sociólogos en el próximo futuro.

7. Mercados financieros, inversión responsable y sostenibilidad

En 2022, los mercados bursátiles mundiales estaban valorados en algo más de 100 billones de dólares y el importe de la deuda mundial era el doble. Los mercados financieros facilitan el flujo de dinero de los que tienen efectivo a los que lo necesitan. Sin duda, el comercio mundial ha propiciado el crecimiento económico constante experimentado en el mundo en los últimos 300 años.

Entonces, ¿por qué invertimos y cuál es su finalidad? Invertimos por dos razones. La primera es dar dinero a las empresas que crean valor a través de sus actividades empresariales, y la segunda es mejorar el bien común creando nueva riqueza y tecnología para que crezcan los salarios. Ambas razones no se excluyen mutuamente y, de hecho, son complementarias.

Hay otras razones menos buenas para invertir. Por ejemplo, hay especulación en los mercados financieros cuando la gente compra valores para ganar dinero sin tener ni idea ni preocuparse por el activo subyacente. Ejemplos de este tipo de inversión son la negociación de derivados financieros con fines distintos de la gestión de riesgos.

La Iglesia católica cree que el único propósito de la inversión es la mejora de la vida humana. Cualquier otra razón para invertir no es válida. Esto significa que no es moralmente aceptable invertir en «acciones pecaminosas», como los fabricantes de armas, las empresas que explotan a los trabajadores y las que no cuidan el medio ambiente: «El clima es un bien común, de todos y para todos. A nivel global, es un sistema complejo relacionado con muchas condiciones esenciales para la vida humana» (LS 23).

8. Medio ambiente, sostenibilidad y cambio climático

En pocos años, el papa Benedicto XVI y el papa Francisco han elevado los temas de medio ambiente y clima a la categoría de cuestiones que el mundo necesita priorizar urgentemente.

Sin embargo, la sostenibilidad ya había sido identificada como un reto importante hace 60 años por *Gaudium et spes*: «Los responsables de las inversiones y de la organización de la vida económica, tanto los particulares como los grupos o las autoridades públicas, deben tener muy presentes estos fines y reconocer su grave obligación de vigilar, por una parte, a fin de que se provea de lo necesario para una vida decente tanto a los individuos como a toda la comunidad, y, por otra parte, de prever el futuro y establecer un justo equilibrio entre las necesidades actuales del consumo individual y colectivo y las exigencias de inversión para la generación futura» (GS 70).

No cabe duda de que los fenómenos meteorológicos extremos son cada vez más frecuentes e incluso las economías más desarrolladas se ven afectadas por tormentas, olas de calor, huracanes, sequías y temperaturas extremadamente altas. En la COP26 de 2021, los líderes mundiales se comprometieron conjuntamente a lograr cero emisiones de carbono en 2050 y a limitar el calentamiento global a 2° C.

Las razones socio-económicas para reducir el calentamiento global están totalmente de acuerdo con la posición de la Iglesia sobre la economía y la sociedad. Como sociedad, tenemos que equilibrar hoy el uso y el consumo de los recursos mundiales limitados por la necesidad de todos los que todavía no han nacido. Es responsabilidad individual y colectiva de toda la sociedad.

La figura 2, presentada anteriormente, analizaba los avances de los distintos países hacia los Objetivos de Desarrollo Sostenible de la ONU. Desgraciadamente, los países más pobres son los más rezagados en la consecución de este objetivo. Por lo tanto, es responsabilidad de las naciones desarrolladas no solo prestar atención a su medio ambiente, sino también ayudar a aquellas regiones que no son capaces de aumentar la sostenibilidad de sus economías: «Es lícito que el hombre gobierne responsablemente la naturaleza para custodiarla, hacerla productiva y cultivarla también con métodos nuevos y tecnologías avanzadas, de modo que pueda acoger y alimentar dignamente a la población que la habita. En nuestra tierra hay lugar para todos: en ella toda la familia humana debe encontrar los recursos necesarios para vivir dignamente, con la ayuda de la naturaleza misma, don de Dios a

sus hijos, con el tesón del propio trabajo y de la propia inventiva. Pero debemos considerar un deber muy grave el dejar la tierra a las nuevas generaciones en un estado en el que puedan habitarla dignamente y seguir cultivándola. Eso comporta “el compromiso de decidir juntos después de haber ponderado responsablemente la vía a seguir, con el objetivo de fortalecer esa alianza entre ser humano y medio ambiente que ha de ser reflejo del amor creador de Dios, del cual procedemos y hacia el cual caminamos”» (*Caritas in veritate*, 50).

9. Divisas y mercados de cambio

Los mercados de divisas son otro ámbito en el que los países deben evitar explotar su poder económico. Una operación de cambio de divisas es el intercambio de una moneda por otra. El precio de las divisas se cotiza con un tipo de cambio; así, por ejemplo, un tipo de cambio dólar-euro fijado en 1,10 significa que cuesta 1,10 dólares comprar 1 euro.

El tipo de cambio tiene un impacto significativo en los importadores y exportadores y en las empresas que compran materias primas o materiales de otros países para producir bienes. Si una moneda pierde valor, si por ejemplo el tipo de cambio dólar-euro pasa de 1,10 a 1,20 dólares, significa que los productos de la eurozona son más caros para las empresas estadounidenses. Por otra parte, las empresas de la eurozona serán menos competitivas que las estadounidenses porque sus productos cuestan más en Estados Unidos.

Los países desarrollados pueden cubrir los movimientos de divisas mediante valores derivados, pero los instrumentos financieros para gobernar el riesgo son menos accesibles en las economías en desarrollo, lo que hace más difícil a las empresas de estas regiones hacer negocios con eficacia. Por lo tanto, las economías desarrolladas tienen el poder efectivo de manipular el mercado de las divisas y dañar las economías de otros países. En *Gaudium et spes* se remarca este aspecto y se pide actuar «para que los económicamente débiles no queden afectados injustamente por los cambios de valor de la moneda» (GS 70).

Case Study: inversiones de impacto

Un modelo emergente en las finanzas es la «inversión de impacto»; por eso, los inversores buscan no solo el beneficio económico, sino también alcanzar objetivos medioambientales y sociales. La inversión de impacto está de acuerdo con los principios socio-económicos de la doctrina social de la Iglesia y se puede considerar como una clase de actividad separada de las clases de actividad de inversión estándar en acciones, títulos de deudas, internacionales y mercancías, que juntos generan una gama de inversiones bastante diversificada. Un ejemplo de inversión de impacto es la Gates Foundation, fundada por Bill y Melinda Gates, que gestiona unos 50 mil millones de dólares. Los objetivos de la Fundación son los de mejorar la salud global, la educación y la igualdad de género y apoyar «organizaciones o proyectos para beneficiar a los más pobres del mundo, a menudo descuidados por los inversores tradicionales» («Our Strategy», The Bill & Melinda Gates Foundation, Strategic Investment Fund).

CONCLUSIONES

Los cristianos tienen la responsabilidad personal de participar en actividades que apoyen el desarrollo socioeconómico de la sociedad. Debemos luchar por la justicia social y ser caritativos con todos. Aunque nuestras acciones puedan parecer triviales e irrelevantes a nivel general, cada uno de nosotros puede «contribuir mucho a la prosperidad del género humano y a la paz del mundo» (GS 72).

Todos nos enfrentamos a retos en nuestra vida laboral y profesional, pero mantener firmemente en nuestros corazones los principios esbozados en *Gaudium et spes* aumentará en gran medida la probabilidad de que nuestras decisiones sean las mejores posibles en cualquier situación dada.

Por esta razón, intentemos mejorar el mundo con nuestras acciones en todo lo que hagamos, porque «quien con obediencia a Cristo busca ante todo el reino de Dios, encuentra en este un amor más fuerte y más puro para ayudar a todos sus hermanos y para realizar la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad» (GS 72).

CUADERNO 32
LA POLÍTICA
(GS 73-76)

FRANCA GIAN SOLDATI

I. LA DEMOCRACIA

La relación entre el magisterio social de la Iglesia y el concepto de democracia ha sido, por mucho tiempo, bastante atormentada y difícil. No es casualidad si la palabra «democracia» en los documentos del Concilio Vaticano II resulta completamente ausente, aunque en cambio la sustancia de la idea está presente en distintos puntos de la constitución *Gaudium et spes*, el documento conciliar más largo y complejo. Un texto que se sigue considerando especialmente significativo a día de hoy puesto que se desarrolla sobre una serie de preguntas necesarias a aclarar la relación de los católicos con la modernidad. ¿Existe para los creyentes un *modus operandi* para participar activamente en la vida política? ¿Cómo llevar a cabo un proyecto de paz en las sociedades complejas? ¿Cuál es el significado de espiritualidad incorporado en el ser humano? ¿Cómo promover valores auténticamente humanos en una cultura siempre más secularizada y menos dispuesta al compromiso con la Iglesia y sus valores? ¿El evangelio puede impugnar la evolución de las dinámicas económicas que ya de por sí están poco orientadas a la protección de los débiles?

1. La ausencia de la palabra y los valores

Después de la promulgación de la *Gaudium et spes*, en el *Catecismo de la Iglesia Católica* —si se lee el texto de esa obra

monumental— la palabra «democracia» es otra vez la gran ausente, no aparece casi nunca, aunque es evidente que los valores democráticos están contemplados en varios puntos. A pesar de que del evangelio no brota ninguna forma de gobierno de la sociedad, de la palabra de Jesús derivan valores sociales indelebiles (dignidad de la persona, igualdad de todos los seres humanos, fraternidad) que, sin duda, son un baremo de las distintas formas de ejercicio del poder. El mensaje cristiano, por lo tanto, nunca es indiferente o neutral hacia cualquier organización de la sociedad; y es justo a partir del Concilio Vaticano II que se ratifica que la Iglesia apoya y aprecia la democracia, puesto que permite que los ciudadanos (sin importar si son creyentes o no) participen en el poder político, cuya única legitimación es el servicio a la comunidad por su bien y su protección.

La falta de la palabra «democracia» muy probablemente es fruto de una elección de los padres conciliares porque durante mucho tiempo se percibía como el producto histórico desarrollado por las cenizas de la Revolución francesa, rompiendo la norma —hasta aquel entonces reconocida por la Iglesia— que establecía que el poder político era la expresión de la acción providencial de Dios en el mundo, a través de la realización de los valores y verdades basados en la ley natural y garantizados por la revelación divina.

Una explicación persuasiva sobre la vistosa laguna de la palabra «democracia» en los documentos conciliares se proporciona en un libro publicado hace unos años por el politólogo Ernesto Galli della Loggia y el cardenal Camillo Ruini (*Intervista su Dio. Le parole della fede, il cammino della ragione*, Milán 2009). Ruini veía que hacía falta tener en cuenta el contexto histórico general en el que se desarrolló el Concilio: un evento global que tuvo lugar en plena Guerra Fría. Como consecuencia de esto, los padres conciliares eligieron no mencionar conceptos que se pudieran interpretar como tomas de posición claras, agudizando más los contrastes entre Este y Oeste en un momento de crisis mundial. Por esta razón, se decantaron por una elección distinta, evitando cuidadosamente utilizar el término «democracia», centrándose más si acaso en su esencia, en su desarrollo, en sus consecuencias. Los documentos conciliares se demoran

especialmente en la gama de derechos humanos, reflexionan sobre el estado de derecho, sobre las bases del pluralismo, sobre el respeto de las minorías, sobre la necesidad de garantizar la libertad de expresión, teniendo siempre claro en mente que en el centro hay que colocar al ser humano. Los padres conciliares, aunque no hablen nunca de «democracia» en la encíclica, habían sacado las mismas conclusiones utilizando un truco diplomático.

En el número 73 de la constitución *Gaudium et spes* se puede leer:

La conciencia más viva de la dignidad humana ha hecho que en diversas regiones del mundo surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja mejor en la vida pública los derechos de la persona, como son el derecho de libre reunión, de libre asociación, de expresar las propias opiniones y de profesar privada y públicamente la religión. Porque la garantía de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos, como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y en el gobierno de la cosa pública.

Y a continuación se añade:

Se reprueban también todas las formas políticas, vigentes en ciertas regiones, que obstaculizan la libertad civil o religiosa, multiplican las víctimas de las pasiones y de los crímenes políticos y desvían el ejercicio de la autoridad en la prosecución del bien común, para ponerla al servicio de un grupo o de los propios gobernantes. La mejor manera de llagar a una política auténticamente humana es fomentar el sentido interior de la justicia, de la benevolencia y del servicio al bien común y robustecer las convicciones fundamentales en lo que toca a la naturaleza verdadera de la comunidad política y al fin, recto ejercicio y límites de los poderes públicos (GS 73).

2. El desarrollo de la doctrina social de la Iglesia

Juan XXIII —como se recuerda— abrió el evento conciliar, mientras Pablo VI lo cerró. Esta fue una transición fundamental

que volvía a sacar a grandes rasgos la doctrina social de la Iglesia codificada y «modernizada» por León XIII, el pontífice de la *Rerum novarum* (la encíclica promulgada en 1891 y elaborada para hacer frente a la gran cuestión social de la época), que había explotado de forma dramática en toda Europa con la Revolución industrial y el consecuente nacimiento del proletariado. La Iglesia no podía permanecer en silencio. Las campañas ya estaban vacías y las ciudades se habían llenado de mano de obra sin derecho ninguno: montones de obreros u obreras muy pobres (los niños también, que tenían que trabajar en las fábricas en condiciones espantosas). Nadie tenía protecciones ni representantes. El papa Pecci introdujo las bases para tener un marco más democrático y popular, explicando que está claro que la Iglesia evidentemente rechaza la concepción ilustrada de la soberanía popular como absoluta (bien teorizada por Rousseau) pero obviamente no se opone al régimen democrático como tal:

[...] ni está prohibido tampoco en sí mismo preferir para el Estado una forma de gobierno moderada por el elemento democrático, salva siempre la doctrina católica acerca del origen y el ejercicio del poder político. La Iglesia no condena forma alguna de gobierno, con tal de que sea apta por sí misma la utilidad de los ciudadanos. Pero exige, de acuerdo con la naturaleza, que cada una de esas formas quede establecida sin lesionar a nadie y, sobre todo, respetando íntegramente los derechos de la Iglesia (*Libertas praestantissimum* [1888]).

Más adelante Pío XII también en algunos radiomensajes emitidos durante la Segunda Guerra Mundial, hizo una distinción fundamental y remarcó la importancia de los derechos del hombre como base común para la reconstrucción de una nueva sociedad posguerra: por supuesto, democrática. En las Navidades de 1944, en un mensaje a través de la radio, Pacelli esbozó los confines de las sociedades democráticas gobernadas por la única forma política que consideraba posible para el periodo que estaba empezando, mientras en el mundo ya estaban claras las esferas de influencia de este y oeste. El magisterio papal ponía al centro el principio de subsidiariedad como dintel del nuevo edificio político, en lugar de las dictaduras. Según esta visión, cada uno podría

poner de su parte, contribuyendo al bien común, beneficiando de la aportación de los demás, enganchándose en la doctrina social desarrollada hasta aquel momento en una visión solidaria anclada al territorio. Con la elección de Juan XXIII y su célebre encíclica *Pacem in terris* (1963) la Iglesia dio un paso más, teniendo claramente una actitud de apoyo abierto hacia los sistemas democráticos y aspirando a fortalecer la acción de los católicos en ámbito político, justo para consolidar las visiones proféticas de paz e inspiradas en la Palabra de Dios. Juan XXIII, abriendo el Concilio, quiso remarcar un aspecto que, según él, era fundamental: una cosa es el depósito mismo de la fe y otra es el modo de «formularla conservando el mismo sentido y el mismo significado». Era la brújula para orientar la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo, inspirando también acciones de los católicos en política. Se trataba de la visión sacramental de una Iglesia que no existe por sí misma, sino que se orienta a comunicar el Evangelio y a dar esperanza a las comunidades de los creyentes, caminando a su lado, escuchando a la gente, ayudándola a crecer y manteniendo firmes los principios de Cristo.

Entre todos los pontífices que se han sucedido en época moderna, tal vez el que mejor ha sabido resumir la acción de los católicos en cada ámbito de la sociedad ha sido Benedicto XVI. Hablando del Vaticano II remarcaba muy a menudo que «la primera palabra de la Iglesia es Cristo y no ella misma; la Iglesia se conserva sana, en la medida en que concentra en Cristo su atención. El Vaticano II ha puesto este concepto al centro de sus consideraciones».

II. TRASCENDENCIA, LAICIDAD Y PLURALISMO

En la encíclica *Gaudium et spes*, en el número 76, se explica perfectamente que la Iglesia tiene la tarea de actuar sobre un plan de imparcialidad, y no se puede atar a ningún sistema político en concreto, puesto que «es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana» (GS 76). Y es siempre este el punto desde el que hay que empezar.

1. La laicidad

El pasaje completo es el siguiente:

La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana. La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo. El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna (GS 76).

Es natural que, en una sociedad ya secularizada, ser coherentes y sobretodo ir a contracorriente para defender los principios cristianos no sea fácil. Interviene en ello también el concepto de laicidad, porque a veces acaba por tener bordes ambiguos y hace difícil comprender completamente el término. La palabra «laicidad» a menudo se utiliza para apoyar cosas opuestas, iniciando polémicas inevitables sobre el intervencionismo de los católicos en los parlamentos, hasta llegar a ser un instrumento para callar la voz de la Iglesia y de los laicos que trabajan en política, con el intento de exiliar la fe desde el ámbito público, relegándola a lo privado. Un «laico» por lo general, se percibe como una persona lejana de las cosas de la fe y que utiliza la racionalidad, todo lo contrario de un creyente con tendencias a tomar posiciones irracionales o dogmáticas. Aunque en la *Enciclopedia Treccani* el término tiene completamente otro significado: «todos los que no pertenecen al estado clerical; son entonces laicos de la Iglesia católica, los fieles que no son ni clérigos ni religiosos, es decir todas las personas bautizadas que no tienen ningún grado en la jerarquía eclesial».

Juan Pablo II en la encíclica social *Centesimus annus* (1991) ha aclarado que según el magisterio una democracia se puede

considerar madura o auténtica solo cuando actúa en el respeto de sus esferas de influencia; esto se puede resumir en la frase del Evangelio: «lo del César devolvédsele al César, y lo de Dios a Dios». En la práctica, las democracias positivas y maduras garantizan algunas condiciones indispensables que incluyen la legalidad, que es la base del estado de derecho, la solidaridad, la participación de todos los componentes sociales a través de algunas estructuras que se fundamentan en la subsidiariedad, el respeto de las minorías y de la libertad religiosa. El deber existencial de los católicos es ser leales con el Estado, apoyar el bien común, favorecer el avance de los ciudadanos, preservar el respeto de los derechos humanos contemplados en el orden natural, entre ellos, en primer lugar, el derecho a la vida.

La constitución *Gaudium et spes* dedica al «marco» de la laicidad algunos pasajes fundamentales:

La Iglesia que, por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana (GS 76).

Más tarde se añade, para evitar malentendidos, que las instituciones civiles y la comunidad política son independientes y autónomas con respecto a la Iglesia; sin embargo, las dos esferas tienen que colaborar mutuamente con la ventaja del bien común, del desarrollo de la sociedad, del futuro de las nuevas generaciones:

La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo (GS 76).

La constitución conciliar añade, además, que la Iglesia «no pone su esperanza en privilegios dados por el poder civil» (GS 76). Por lo tanto, tiene derecho a predicar con libertad y fe y

enseñar la doctrina social a la gente. Se observa también que sigue siendo su deber, por los derechos garantizados por las libertades democráticas «dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas» (GS 76). En este paso los temas de reflexión son muchos. Si, por un lado, la Iglesia se aleja de los argumentos llevados a cabo por el anticlericalismo más agresivo y por las corrientes del laicismo que quieren amordazar a los católicos, por el otro excluye las tentaciones de un estado confesional. El camino planteado está bastante orientado hacia la colaboración constructiva con las instituciones y los partidos para el bien de todos los ciudadanos de la nación. En todo caso, desde la *Gaudium et spes*, el correcto concepto de laicidad se convierte en un tema frecuente en los documentos sociales de la Iglesia.

2. La comunidad civilizada

Otro aspecto que se ha analizado sobre el papel de los católicos en política —este punto había sido abordado también en las sesiones del Concilio— es la necesidad de construir una «comunidad política» más amplia y más estructurada en la «comunidad civilizada». Esta última se considera como algo que hay que fortalecer para un proyecto noble, amplio, inclusivo: «La comunidad política nace, pues, para buscar el bien común, en el que encuentra su justificación plena y su sentido y del que deriva su legitimidad primigenia y propia» (GS 74).

Está claro que para evitar que una nación pueda derrumbarse o desintegrarse —por la diversidad de opiniones y por las fuerzas centrífugas presentes en la sociedad civilizada— «es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, que se basa en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno» (GS 74). Los ciudadanos deben obedecer a esta potestad, a condición de que se ejerza siguiendo un orden moral y sin usos indebidos de autoridad.

Así es cómo la encíclica *Gaudium et spes* ha marcado el análisis de dos puntos fundamentales: la democracia y el pluralismo, que hasta ese momento todavía no se habían desarrollado mucho. Los padres conciliares se pronunciaron especialmente sobre el tema del pluralismo, encontrando una fórmula capaz de reflejar la complejidad de sus opiniones y de sus compromisos:

Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera (GS 43).

El texto obviamente alerta contra todo intento de imponer una opción en concreto por encima de las otras, en nombre de la fe: «En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienen fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» (GS 43). Hoy muchas personas apoyan estas afirmaciones y se dan por sentadas, pero en la Iglesia de aquella época se consideraban como novedades disruptivas.

En nuestra época se advierten profundas transformaciones también en las estructuras y en las instituciones de los pueblos como consecuencia de la evolución cultural, económica y social de estos últimos. Estas transformaciones ejercen gran influjo en la vida de la comunidad política principalmente en lo que se refiere a los derechos y deberes de todos en el ejercicio de la libertad política y en el logro del bien común y en lo que toca a las relaciones de los ciudadanos entre sí y con la autoridad pública [...]. En la conciencia de muchos se intensifica el afán por respetar los derechos de las minorías, sin descuidar los deberes de éstas para con la comunidad política; además crece por días el respeto hacia los hombres que profesan opinión o religión distintas; al mismo tiempo se establece una mayor colaboración a fin de que todos los ciudadanos, y no solamente algunos privilegiados, puedan hacer uso efectivo de los derechos personales (GS 73).

III. VALORES NO NEGOCIABLES

1. Los conflictos abiertos

A partir de los años sesenta, se ha abierto un espacio nuevo y más enérgico de confrontación entre la Iglesia y todas las componentes de la sociedad en un clima cada vez más secularizado, o incluso abiertamente anticlerical. La conflictividad empezó a centrarse sobre todo en los problemas éticos y antropológicos, relacionados con los grandes cambios que el sesenta y ocho había legado: la revolución de las costumbres de la sociedad, de la sexualidad, de las conductas individuales.

La consigna de protesta era emblemática: «Prohibido prohibir», que se podía leer en los cortejos que cruzaban las mayores capitales de Europa. Gracias a ese viento tan poderoso, hubo cambios radicales y, en el plano jurídico, se promulgaron leyes importantes en casi todas las democracias occidentales: normas sobre el divorcio, el aborto, la anticoncepción, los reconocimientos de igualdad de derechos para las familias arcoíris, la eutanasia. A estos cambios legislativos correspondía la transformación progresiva de la Iglesia, respetando los preceptos.

El 68 marcó un momento crucial de ruptura, que ha ido avanzando en las décadas siguientes con la llegada de la revolución digital y de las nuevas fronteras tecnológicas, hasta determinar más campos éticos en los que se enfrentan inevitablemente dos distintas perspectivas: por un lado, la configuración de la Iglesia, y por el otro, la visión laicista, presente también en la comunidad científica, orientada a no anclar la ciencia a ningún límite ético. Hay muchísimo en juego, que tiene que ver con fronteras complejas y está en continua evolución. La bioética, la experimentación genética, las neurociencias, la inteligencia artificial a su vez han abierto nuevos escenarios impensables, proyectando al hombre en el futuro, en un terreno de potencialidades ilimitadas.

De momento los choques en los parlamentos se centran en los vientres de alquiler, la fecundación artificial, la selección de los embriones para la implantación, la criopreservación, la clonación para reproducir órganos, el control sobre las masas

a través de dispositivos biométricos, la recogida y el uso de macro datos, pero dentro de poco podrían incluir también la entrada en la vida diaria de robots dotados de emociones.

2. Los valores no negociables

El nudo principal se refiere directamente a las libertades individuales, tanto bajo el perfil ético como jurídico. Y el dilema para resolver en las democracias maduras tiene que ver con la existencia de criterios y normas morales que puedan tener una validez objetiva, basándose en un último análisis sobre la naturaleza del hombre, sobre la verdad de nuestro ser. O bien, por lo contrario, se preguntan si la acción humana sea de verdad completamente relativa, puesto que las libertades personales se convierten en el único criterio ético y jurídico con el que relacionarse. Benedicto XVI define este marco de referencia bastante extendido en las sociedades occidentales, llamándolo: «dictadura del relativismo».

Es en estas circunstancias que la Iglesia encuentra dificultades para que se escuche su voz. Defender, por ejemplo, la vida humana luchando en contra de las leyes del aborto o de la eutanasia se transforma inevitablemente en un conflicto de carácter público. A los pocos católicos que hablan en favor de la perspectiva del magisterio, se les acusa de ser oscurantistas; de la misma manera, se cuestiona a los pastores por entrar en ámbitos que no son de su competencia, protagonistas de una injerencia intolerable capaz de debilitar la democracia. Como consecuencia —se entiende bien— el concepto de laicidad del estado, delante de los hechos concretos, hasta acaba teniendo nuevos significados. Por un lado, hay personas que se oponen a la Iglesia por el derecho de expresar juicios públicos sobre temas de carácter moral, según su visión trascendente. Por el otro, gente que quiere que domine una laicidad constructiva, capaz de armonizar la independencia del país y el marco ético del que se hace portadora la Iglesia. Los políticos católicos que se mueven en ese sentido (que no es nada fácil), son continuamente víctimas de duros juicios, bombardeados por la mayoría de la opinión pública esca-

samente predispuesta a aceptar limitaciones a sus libertades personales. Basta con presenciar los grandes debates públicos sobre las grandes cuestiones relacionadas con la bioética que se han sucedido en esas décadas.

En consonancia con la *Gaudium et spes* más tarde se define la categoría del «carácter innegociable» de los valores, abordada en la *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*. Es un documento de fundamental importancia promulgado el 24 de noviembre de 2002 por la Congregación para la Doctrina de la Fe. La *Nota* llevaba a pie de página la firma del entonces cardenal Joseph Ratzinger y fue aprobada por el papa Juan Pablo II. En el párrafo 3 se especifica que, aunque «no es tarea de la Iglesia formular soluciones concretas —y menos todavía soluciones únicas— para cuestiones temporales, que Dios ha dejado al juicio libre y responsable de cada uno», es deber moral de los políticos católicos intervenir y «reconocer la legítima pluralidad de opiniones temporales». Están llamados a «disentir de una concepción del pluralismo en clave de relativismo moral, nociva para la misma vida democrática, pues esta tiene necesidad de fundamentos verdaderos y sólidos, esto es, de principios éticos que, por su naturaleza y papel fundacional de la vida social, no son negociables».

IV. LA VISIÓN ANTROPOLÓGICA

Se entiende que «la participación directa de los ciudadanos en las opciones políticas, solo se hace posible en la medida en que se funda sobre una recta concepción de la persona». Después, se proporciona un cuadro de las exigencias éticas imprescindibles, es decir cuestiones en las que está en juego la esencia del orden moral que tiene que ver con el bien integral de la persona: aborto y eutanasia; la defensa y la promoción de la familia, formada por un hombre y una mujer, que no se pueden equiparar jurídicamente de ninguna manera a otras formas de convivencia; la libertad de educación de los padres para sus hijos.

1. La condición del hombre contemporáneo

Si seguimos leyendo la *Gaudium et spes*, los cristianos no pueden eximirse de llevar el mensaje evangélico en el Parlamento, teniendo en cuenta la laicidad positiva y la autonomía política: «punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones» (GS 45). Entonces es a la luz de la centralidad de Cristo que la *Gaudium et spes* ha descifrado la condición del hombre contemporáneo, identificando su vocación más profunda, así como los ámbitos de su vida: la familia, la cultura, la economía, la política, la comunidad internacional.

A fin de cuentas, el trayecto recorrido hasta ahora ha sido bastante accidentado y no todo se ha traducido en acciones predecibles o hasta obvias. Los católicos en política han tenido que actuar en contextos públicos que muchas veces eran hostiles, puesto que ya había terminado la fase relevante de la que habían podido aprovechar hasta hace algunas décadas en Occidente, cuando la Iglesia afectaba de verdad la vida de los individuos y tenía un peso indiscutible en los grandes debates culturales y políticos; solo así conseguían guiar las intervenciones legislativas en sentido cristiano. El retroceso ha sido experimentado un poco en todas partes en el mundo occidental. En Italia el cambio llega simbólicamente con la victoria del «sí» en dos referendums, el del divorcio (1974) y el del aborto (1981). Estos referendums ya eran imagen de una sociedad en evolución rápida, tendencialmente secularizada y decidida a no escuchar las instancias que llegaban de parte de la Iglesia y del Vaticano. Es evidente que el marco histórico de referencia era bastante complejo, en plena crisis ideológica colectivista que había contribuido en toda Europa a la difusión de un individualismo de sensibilidad libertaria que, a su vez, había actuado como detonador para las solicitudes adicionales de nuevos derechos subjetivos. Algunos ejemplos pueden ser: el reconocimiento de las nuevas formas de familias extendidas; la adopción de niños por parte de parejas del mismo sexo; el recurso a la técnica de los vientres de alquiler con tal de tener un hijo; el derecho a cambiar fácilmente de identi-

dad sexual, incluso en el periodo de pubertad; la enseñanza de la teoría de género en las escuelas; la autorización de un acompañamiento a la buena muerte y al suicidio asistido.

La carrera hacia los nuevos derechos subjetivos ha evolucionado de forma muy rápida e irreversible. De tal manera que ahora es impensable que se puedan cuestionar, puesto que significaría negar peticiones de libertad que ya están arraigadas y reconocidas por la mayoría de los ciudadanos. Sin embargo, es exactamente desde este nuevo marco de referencia que se ha sentido la necesidad, en varias ocasiones, de detectar formas de regulación hacia nuevos derechos subjetivos. El centro de las solicitudes sigue sin solución la cuestión antropológica que se refiere directamente al ser humano. La Iglesia intenta frenar la redefinición de su naturaleza en un horizonte lleno de revoluciones científicas y tecnológicas. Seguramente el reto más importante para los católicos del futuro inmediato es el que se relaciona con el transhumanismo —más allá de lo humano—ese movimiento cultural que conlleva el riesgo de alteración de la condición humana a través de la tecnología, utilizando los nuevos descubrimientos para ayudar al hombre a entrar en una nueva etapa de su evolución que ya no se caracteriza por la selección natural, sino por la selección intencional. En la práctica, la idea sería pasar del *homo sapiens* al *homo technologicus*, en una conversión muy rápida y producida enteramente por la inteligencia humana.

Los principios en los que se fundamentan se basan en la seguridad de que la humanidad en el próximo futuro, tal vez dentro de muy pocos años, sufrirá un cambio radical por parte de la tecnología. Se presume, por ejemplo, la posibilidad de proyectar la vida diaria y la condición del hombre para poder evitar su normal proceso de envejecimiento. Podemos imaginar ya a personas sin limitación ninguna a su inteligencia, hasta se plantea la posibilidad de trabajar sobre un perfil psicológico dictado por las circunstancias más que por la voluntad individual (las fronteras de las neurociencias elaboran proyectos de última generación para poder contener las emociones primarias, como la ira, el miedo, la tristeza o la repulsión).

La extensión artificial de la vida además se podría obtener fácilmente a través de la ingeniería genética, la criogenia, los

xenotrasplantes, o injertando en el cuerpo nanotecnologías y microchips. Por último, la inteligencia artificial y el derrame de las memorias cerebrales en soportes informáticos hará que sea posible, ya a medio plazo, la posibilidad de erradicar gran parte de las patologías cognitivas y la fragilidad física. Está claro que esto nunca podrá derrotar a la muerte, ni garantizar la inmortalidad, pero el camino del hombre que se siente omnipotente y se acerca al Dios creador va en esa dirección.

2. Las preguntas nuevas

Es inútil decir que la inteligencia artificial usada para promover la naturaleza humana y sus potencialidades y crear nuevas oportunidades, probablemente tenga posibilidad de ser utilizada mal y generar nuevos riesgos. Nadie lo excluye. Las preguntas que los católicos comprometidos en política tendrán que enfrentar no son de fácil solución: ¿cuál será la proporción entre confianza y control en la relación entre el hombre y la inteligencia artificial? ¿Qué cambio social vendrá con la sustitución de la actividad humana por la de los robots? ¿Corremos el riesgo de debilitar la autodeterminación humana y el libre albedrío del hombre? ¿Existe el peligro de devaluar las competencias y las capacidades humanas o de replicar no solo las cantidades, sino errores y defectos de la acción humana? El magisterio de la Iglesia, obviamente, está implicado y, como consecuencia, los políticos católicos tendrán que comprometerse aún más en las salas parlamentarias frente a un horizonte tan variable.

Está claro que los campos de investigación de este sector presentan aspectos que ya no son solamente individuales sino colectivos, de hecho, involucran las legislaciones y la esfera política, abriendo reflexiones de naturaleza ética y muchas dudas. Según la encíclica *Gaudium et spes*, la coherencia de las orientaciones del magisterio recae sobre los católicos; no va a ser fácil, puesto el clima de secularización exasperada. El asunto central que se le cuestiona a la Iglesia sigue siendo el hecho de querer poner en el centro del debate la dimensión trascendente del hombre, puesto que no plantea la defensa del producto de las leyes

del darwinismo, sino la de un ser hecho a imagen y semejanza de Dios. El compromiso político pide saber actuar sobre el campo de la laicidad, dentro de los límites de la autonomía legítima de la esfera política y de la religiosa.

Según los llamados «transhumanistas» —los que defienden la tecnología como medio para explorar nuevas posibilidades y formas existenciales para concederle al hombre la habilidad de planear, elegir su vida y progresar hacia un estado de existencia más perfecto— el proceso que la humanidad tiene delante no debería someterse a ningún juicio moral. Sin embargo, es evidente que la aplicación de la inteligencia artificial tendrá consecuencias sobre la formación de las conciencias. ¿Cuál será la predisposición, por ejemplo, a la violencia, al engaño, a la ira, a la crueldad, al racismo? ¿Y qué pasará con el hombre imperfecto, por ejemplo: enfermo, discapacitado o anciano? En un mundo de seres superiores, o reforzados, ¿cuáles serán las reales posibilidades de vida, de desarrollo, de aceptación de las diferencias? ¿Y cómo acabarán todas las personas que se queden sin trabajo porque serán los robots (siempre más inteligentes y provistos de emociones) quienes trabajen en su lugar? ¿Quién controlará quién y qué?

Francis Fukuyama —uno de los politólogos americanos más conocidos— está entre los primeros que se han preguntado si hemos entrado ya en un futuro post-humano, teniendo en cuenta que la mayoría de las agendas internacionales cuando se habla de los campos más avanzados del saber y de la búsqueda (biotecnología, inteligencia artificial, metaverso), consideran la cuestión del tiempo como un asunto prioritario. Para las religiones —no solo para la Iglesia católica— se trata de estudiar, elaborar y destacar las conexiones, las matrices, las consecuencias, los efectos que todo esto tendrá sobre la conciencia humana y, sobre todo, sobre el futuro del hombre. La interpretación naturalista y la evolución que hasta ahora se había imaginado para llegar al *homo technologicus*, para la Iglesia católica abrirá observaciones articuladas, pero ya a partir de ahora esta visión parece ser tendencialmente incompatible con la fe en Cristo y la posibilidad de dar un significado a la vida después de la muerte. Además, parece que esta visión contradice ya la trascendencia del hombre como imagen de Dios y de su inteligencia relacionada con el co-

nocimiento sensible, además que con su libertad de elegir entre bien y mal: ¿cuál es el bien y cuál es el mal en un mundo de futuros seres reforzados? ¿Y cuál es el límite ético con respecto al Evangelio? Es un poco como si la visión de la Iglesia —que predica la redención a través de la cruz de Cristo— dejara de tener una dimensión escatológica.

El papa Benedicto XVI, hablando en un congreso, quiso alertar a los que consideran al hombre como un simple producto de la naturaleza, fruto del darwinismo, soltado de cualquier raíz relacionada con Dios, porque —explicaba— así se produce un auténtico vuelco del punto de partida de esta cultura. La «reivindicación de la centralidad del hombre y de su libertad» ha transformado al hombre en un medio, alterando a nivel filosófico y ético (pero también jurídico y político) el punto de referencia decisivo de la sociedad occidental que siempre ha tenido una buena referencia del pensamiento cristiano.

HACIA EL FUTURO

La primera parte de la *Gaudium et spes* —que se puede considerar como una brújula para el futuro, aunque fue promulgada en los años sesenta— se acaba con un horizonte claro:

El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones [...]. Vivificados y reunidos en su Espíritu, caminamos como peregrinos hacia la consumación de la historia humana, la cual coincide plenamente con su amoroso designio: restaurar en Cristo todo lo que hay en el cielo y en la tierra (GS 45).

La misión de la Iglesia de anunciar el Evangelio, en esta perspectiva, ¿seguirá siendo posible? ¿Y de qué manera? La pregunta no es predecible, pensando en la real posibilidad de los católicos de dar voz al desacuerdo y hacer presente cuáles son los valores éticos, poniendo un freno a los derechos subjetivos.

Gracias a la *Lumen gentium*, la centralidad del laicado, con sus funciones principales, ha sido fortalecida no solo para dar testimonio de la fe, sino para custodiar los rasgos específicos en los juzgados, en ámbito académico, en los parlamentos, en los debates públicos, en los medios de comunicación. La Iglesia les pide a los políticos que sean como una correa de transmisión de la doctrina social y del *Catecismo*, y que actúen sin negar los llamados valores irrenunciables. Un campo que a veces acaba siendo objeto de negociaciones entre partidos, dependiendo de las circunstancias políticas y de los compromisos, en un juego hecho de equilibrios que tal vez tengan que ver poco con los valores morales. En muchos países, por ejemplo, hay católicos que se dividen con respecto al nudo jurídico relativo a la cuestión de la defensa de la vida, que ha acabado provocando fracturas hasta en el interior de los distintos episcopados. Los enfrentamientos que han aflorado tan flagrantemente en estas últimas décadas, han mostrado la dificultad creciente de la Iglesia en Occidente para conservar una línea de coherencia y rigor sobre una cuestión tan crítica a nivel moral. Sin embargo, según los documentos del magisterio, la defensa de la vida desde los primeros instantes de la concepción hasta su fin natural se considera irrenunciable y esos políticos católicos declaradamente *pro choice* se han metido automáticamente en un campo de contraste.

Entre todos los casos que han sucedido en las últimas décadas, quizás el caso italiano ofrece muy buenos puntos de reflexión para analizar en detalle la evolución del papel de los católicos en política. Hasta el momento en el que existió la Democracia Cristiana, el partido único fundado por don Luigi Sturzo en los años veinte, los católicos nunca se habían tenido que hacer preguntas sobre su afiliación política; y mucho menos sobre las dinámicas de adhesión a las distintas instancias, puesto que se trataba de una actividad casi obvia, un automatismo. Solo con el fin de la Democracia Cristiana y el relativo *big bang* que derivó de eso, se produjo la diáspora de los católicos en miles de riachuelos y muchos partidos; esto empezó un proceso irreversible. Desde aquel momento estuvo claro para todos, sobre todo para la Iglesia, que ese patrón nunca se hubiera podido reproducir en la práctica. En la imposibilidad histórica y cultural de replantear un partido úni-

co, los católicos italianos comprometidos en política se vieron animados, por los sucesos, a encajar de manera madura en el contexto conciliar. Es cierto que la Democracia Cristiana sigue siendo un interesante fenómeno del pasado que tuvo una importante función en las cuestiones del país y en el desarrollo de la sociedad, a pesar de las muchas degeneraciones marcadas también por escándalos, misterios y graves hechos de corrupción. Sin embargo, es inevitable que ese gran proyecto político contribuya —aunque sea con muchos límites— a alcanzar lo siguiente: «La Iglesia, por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno» (GS 76).

La fidelidad a los principios hoy ya no podrá apoyar la creación de un partido inspirado en el evangelio, una nueva Democracia Cristiana, aunque sigue siendo válido la llamada a la unidad sobre las grandes cuestiones éticas y morales que, según la idea del magisterio, no tienen que someterse a votaciones o a acuerdo de compromiso. Si acaso piden a los políticos en los distintos bandos una lealtad y una coherencia que es independiente de partidos y proyectos políticos. Las leyes sobre el aborto, sobre la eutanasia, sobre la experimentación genética, sobre la familia, teóricamente tendrían que ser un campo de agregación transversal y bipartidista, basada en la personal adhesión al evangelio. Benedicto XVI cuando hablaba de principios no negociables, durante su pontificado, remarcaba que, en los sectores de la economía, de la finanza y de la política la Iglesia necesitaba «una clase dirigente justa» capaz de vivir «firmemente en la conciencia el llamamiento del bien común. Condición —escribía— que no se puede realizar sin la preparación profesional y la coherencia moral».

Don Luigi Sturzo, ya en 1920, a este respecto afirmaba que «una corriente política no se impone solo con las obras, que a menudo determinan contrastes personales y diferencias vivificadas por el egoísmo humano; sino con la formación de un pensamiento que se convierte en convicción, que genera una discusión, que ocupa el campo de la cultura, que supera las barreras de la universidad y que crea su propia literatura». Después de haber aclarado que el desarrollo humano no puede no examinar a «todo

el hombre, en cada dimensión, y no solo un aspecto», puede ser útil releer a Giorgio La Pira que, con respecto al camino de los católicos en política, empezaba con una pregunta bastante retórica: si el evangelio puede tener valor social o no. Él contesta que el destino de la Palabra de Dios en el mundo es esencialmente social porque la Iglesia se proyecta hacia la construcción de una única sociedad orientada hacia el evangelio.

CUADERNO 33

EL DIÁLOGO COMO INSTRUMENTO
(GS 83-93)

IGNAZIO INGRAO

I. EL MITO DEL PROGRESO
Y LA ESPERANZA QUE SALVA

Han pasado casi sesenta años desde la promulgación de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo, la *Gaudium et spes*, aceptada por el Concilio Vaticano II. Era el 7 de diciembre de 1965, en la víspera del cierre de los trabajos de la asamblea conciliar bajo el pontificado de san Pablo VI. El capítulo V y las conclusiones del documento, que incluyen los once párrafos que vamos a examinar, hoy parecen extraordinariamente actuales. En efecto, también se habla de paz, de evitar las guerras, de parar la carrera armamentista, del papel de las organizaciones internacionales, de un nuevo orden mundial, de países en desarrollo y del deber de los cristianos en el que el papa Francisco actualmente define como un «cambio de época».

1. **Un cambio de época**

En los tiempos del Concilio Vaticano II y de la discusión de la *Gaudium et spes*, el mundo estaba en pleno cambio de época también, y no en una simple «época de cambio»: la Guerra Fría, la crisis de los misiles en Cuba y la disuasión nuclear, la descolonización, el movimiento de los países neutrales, el desarrollo de la Comunidad Económica Europea y del Consejo de Europa, los acuerdos sobre los derechos civiles y políticos y so-

bre los derechos económicos, sociales y culturales de las Naciones Unidas, etc.

Actualmente, después de la pandemia, con un conflicto en el corazón de Europa, con una tercera guerra mundial «a trozos» en la que, a menudo, se pelea por el poder y a expensas de las poblaciones civiles; y en muchos países del mundo, frente a los efectos dramáticos del cambio climático, se puede ver un cambio de época tan complejo y abrumador como el de hace sesenta años, y tal vez aún más dramático. Por eso, si volvemos a leer esas páginas, encontramos una armonía profunda e inesperada, aunque veamos las diferencias temporales: páginas que nos sugieren respuestas, caminos de reflexión, indicaciones éticas y teológicas para contestar a las desgarradoras y urgentes preguntas de hoy.

Está claro que este texto es hijo de su tiempo. Y ese tiempo (mitad de los años sesenta) se caracterizaba por un sentimiento predominante: el mito del progreso, es decir la convicción de que la humanidad estuviera destinada a un implacable camino de crecimiento y de evolución positiva, de disminución de la pobreza, incremento de las riquezas de las naciones, avances tecnológicos, derrota de las enfermedades, etcétera.

Un mito sugestivo y peligroso. Lo sintetiza de manera magistral san Pablo VI en la encíclica *Populorum progressio*, publicada dos años después: «El desarrollo de los pueblos y muy especialmente el de aquellos que se esfuerzan por escapar del hambre, de la miseria, de las enfermedades endémicas, de la ignorancia; que buscan una más amplia participación en los frutos de la civilización, una valoración más activa de sus cualidades humanas; que se orientan con decisión hacia el pleno desarrollo, es observado por la Iglesia con atención» (PP 1). Pero cuidado —advierte Pablo VI— esta legítima aspiración al progreso de los pueblos se pone en riesgo por la desigualdad que deja fuera de este camino de crecimiento a algunas comunidades, es más, fomenta el crecimiento de algunos países gracias al subdesarrollo de otros: «Verse libres de la miseria, hallar con más seguridad la propia subsistencia, la salud, una ocupación estable; participar todavía más en las responsabilidades, fuera de toda opresión y al abrigo de situaciones que ofenden su dignidad de hombres; ser más instruidos; en una palabra, hacer, conocer y tener más para

ser más: tal es la aspiración de los hombres de hoy, mientras que un gran número de ellos se ven condenados a vivir en condiciones que hacen ilusorio este legítimo deseo» (PP 6).

Es necesario apresurarse, aconseja el entonces papa Montini, porque «muchos hombres sufren y aumenta la distancia que separa el progreso de los unos del estancamiento y aún retroceso de los otros. Sin embargo, es necesario que la labor que hay que realizar progrese armoniosamente, so pena de ver roto el equilibrio que es indispensable» (PP 26).

La Iglesia ya entonces captaba con lucidez que el mito del progreso, tan de moda en esos años, era ilusorio y engañoso y recordaba el «deber de caridad universal, por la promoción de un mundo más humano para todos, en donde todos tengan que dar y recibir, sin que el progreso de los unos sea un obstáculo para el desarrollo de los otros. La cuestión es grave, ya que el porvenir de la civilización mundial depende de ello» (PP 44).

Hoy, después de sesenta años, podemos decir que de verdad ha caído el velo que teníamos ante nuestros ojos: nos hemos dado cuenta de que la profecía de un progreso implacable y sin límites, era angosta y falaz. La pandemia nos pone dramáticamente delante de nuestras ilusiones y fragilidades, como dice el papa Francisco en la inolvidable meditación del 27 marzo de 2020 para la *Statio orbis* en una plaza san Pedro completamente vacía, pero bajo los ojos de millones de personas que seguían a través de la televisión: «Nos encontramos asustados y perdidos. Al igual que a los discípulos del Evangelio, nos sorprendió una tormenta inesperada y furiosa. Nos dimos cuenta de que estábamos en la misma barca, todos frágiles y desorientados; pero, al mismo tiempo, importantes y necesarios, todos llamados a remar juntos, todos necesitados de confortarnos mutuamente. [...] La tempestad desenmascara nuestra vulnerabilidad y deja al descubierto esas falsas y superfluas seguridades con las que habíamos construido nuestras agendas, nuestros proyectos, rutinas y prioridades». Y la pandemia ha enseñado también la importancia de la investigación científica para rescatar las fragilidades.

El conflicto mundial que se está desarrollando en Ucrania, en Siria y en muchas más áreas geográficas del mundo, ha hecho que el tiempo retrocediera unos diez años: las conquistas de paz

y estabilidad que parecían haberse consolidado por lo menos en algunas zonas del mundo, el alivio por la conclusión de la Guerra Fría, el papel fundamental de los organismos internacionales, se han destrozado ante nuestros ojos en pocas semanas.

La crisis económica y alimentaria, la falta de materias primas, la subida vertiginosa de los precios; todo ello hace que crezcan las desigualdades, que aumente la cantidad de pobres; ponen a cero los resultados obtenidos con la recuperación agotadora después de la crisis financiera de 2008. Sin olvidar los cambios climáticos, los efectos del calentamiento global y las consecuencias sobre los pueblos.

2. Una visión de esperanza

La historia de los últimos años y la crónica de los últimos meses han hecho que empezara la crisis de la fe en el progreso. Lo afirma con extraordinaria claridad y profundidad Benedicto XVI en la encíclica *Spe salvi*:

En el siglo xx, Theodor W. Adorno expresó de manera drástica la incertidumbre de la fe en el progreso: el progreso, visto de cerca, sería el progreso que va de la honda a la superbomba. Ahora bien, este es de hecho un aspecto del progreso que no se debe disimular. Dicho de otro modo: la ambigüedad del progreso resulta evidente. Indudablemente, ofrece nuevas posibilidades para el bien, pero también abre posibilidades abismales para el mal, posibilidades que antes no existían. Todos nosotros hemos sido testigos de cómo el progreso, en manos equivocadas, puede convertirse, y se ha convertido de hecho, en un progreso terrible en el mal. Si el progreso técnico no se corresponde con un progreso en la formación ética del hombre, con el crecimiento del hombre interior (cf. Ef 3,16; 2 Cor 4,16), no es un progreso sino una amenaza para el hombre y para el mundo (SS 22).

En lugar de una inconsistente y utópica fe en el progreso, que la misma historia ha querido poner en crisis, el cristiano está llamado a poner en el centro a la esperanza, la verdadera esperanza cristiana que supera la propia idea de progreso. Leemos otra vez a Benedicto XVI, que dice a este respecto en la *Spe salvi*:

Preguntémonos ahora de nuevo: ¿qué podemos esperar? Y ¿qué es lo que no podemos esperar? [...] a) El recto estado de las cosas humanas, el bienestar moral del mundo, nunca puede garantizarse solamente a través de estructuras, por muy válidas que estas sean. Dichas estructuras no solo son importantes, sino necesarias; sin embargo, no pueden ni deben dejar al margen la libertad del hombre. Incluso las mejores estructuras funcionan únicamente cuando en una comunidad existen unas convicciones vivas capaces de motivar a los hombres para una adhesión libre al ordenamiento comunitario. La libertad necesita una convicción; una convicción no existe por sí misma, sino que ha de ser conquistada comunitariamente siempre de nuevo. b) Puesto que el hombre sigue siendo siempre libre y su libertad es también siempre frágil, nunca existirá en este mundo el reino del bien definitivamente consolidado. Quien promete el mundo mejor que duraría irrevocablemente para siempre, hace una falsa promesa, pues ignora la libertad humana. La libertad debe ser conquistada para el bien una y otra vez. La libre adhesión al bien nunca existe simplemente por sí misma. Si hubiera estructuras que establecieran de manera definitiva una determinada —buena— condición del mundo, se negaría la libertad del hombre, y por eso, a fin de cuentas, en modo alguno serían estructuras buenas (SS 24).

La ciencia o el progreso no redimen al hombre, remarca Benedicto XVI, y esto es evidente para todos: el hombre se redime a través del amor. Por lo tanto, los que no conocen a Dios, aunque tengan muchas esperanzas, en el fondo no tienen esperanza ninguna sin la gran esperanza que sostiene toda la vida. Pero hay que llevar cuidado: aquí puede esconderse otro peligro, la convicción de que la esperanza puede ser solo para mí. Una esperanza individualista. Pero una esperanza que olvida y descuida a los demás no es una verdadera esperanza.

La época moderna ha desarrollado la esperanza de la instauración de un mundo perfecto que parecía poder lograrse gracias a los conocimientos de la ciencia y a una política fundada científicamente. Así, la esperanza bíblica del reino de Dios ha sido reemplazada por la esperanza del reino del hombre, por la esperanza de un mundo mejor que sería el verdadero «reino de Dios». Esta esperanza parecía ser finalmente la esperanza grande y realista, la que el hombre necesita. Esta sería capaz de

movilizar —por algún tiempo— todas las energías del hombre; este gran objetivo parecía merecer todo tipo de esfuerzos. Pero a lo largo del tiempo se vio claramente que esta esperanza se va alejando. [...] Así, aunque sea necesario un empeño constante para mejorar el mundo, el mundo mejor del mañana no puede ser el contenido propio y suficiente de nuestra esperanza. A este propósito se plantea siempre la pregunta: ¿Cuándo es «mejor» el mundo? ¿Qué es lo que lo hace bueno? ¿Según qué criterio se puede valorar si es bueno? ¿Y por qué vías se puede alcanzar esta «bondad»? Más aún: nosotros necesitamos tener esperanzas —más grandes o más pequeñas—, que día a día nos mantengan en camino. Pero sin la gran esperanza, que ha de superar todo lo demás, aquellas no bastan. Esta gran esperanza solo puede ser Dios, que abraza el universo y que nos puede proponer y dar lo que nosotros por sí solos no podemos alcanzar. De hecho, el ser agraciado por un don forma parte de la esperanza. Dios es el fundamento de la esperanza; pero no cualquier dios, sino el Dios que tiene un rostro humano y que nos ha amado hasta el extremo, a cada uno en particular y a la humanidad en su conjunto. Su reino no es un más allá imaginario, situado en un futuro que nunca llega; su reino está presente allí donde él es amado y donde su amor nos alcanza. Solo su amor nos da la posibilidad de perseverar día a día con toda sobriedad, sin perder el impulso de la esperanza, en un mundo que por su naturaleza es imperfecto (PP 30-31).

Una esperanza basada en la resurrección de Cristo, que nos abre a otra perspectiva de comprensión de la historia:

Si juzgáramos la historia de Jesús de Nazaret desde una perspectiva puramente histórica, deberíamos afirmar que ha sido un fracaso total puesto que murió en la cruz. La resurrección nos lleva a otro nivel de comprensión de esa misma experiencia, dándole un sentido y una razón. Lo mismo pasa para cada uno de nosotros y para los asuntos del mundo. Por lo tanto, estamos llamados a orientar hacia el acontecimiento que funda nuestra fe, es decir la Pascua, nuestras interpretaciones de la historia de la humanidad y de lo que diariamente experimentamos y aprendemos de nuestra existencia» (G. LORIZIO, *Chiedi al teólogo. Compagno di strada nel labirinto dell'esistenza*, Cinisiello Balsamo-Milán 2019, 105-106).

II. EL «VALOR DE LA IMPERFECCIÓN», ES DECIR: «EL TIEMPO ES MAYOR QUE EL ESPACIO»

1. Una aprobación impugnada

La aprobación de la *Gaudium et spes* fue de las más polémicas de la asamblea conciliar. Las controversias tienen que ver precisamente con el capítulo V, en la parte II de la constitución pastoral, dedicado al «fomento de la paz y la promoción de la comunidad de los pueblos». La sección I tiene que ver con la «obligación de evitar la guerra» (79-82) y la sección II «edificar la comunidad internacional» (83-90). Esta segunda sección del capítulo V, junto a la «conclusión» (91-93) son, precisamente, el objeto de nuestro análisis.

Estamos en plena Guerra Fría y la disuasión nuclear, fomentada por una carrera desenfrenada hacia los armamentos atómicos, se presentaba delante de muchos en la sociedad civil y política como el único camino posible para proteger la paz («Si vis pacem, para bellum»). Pero los padres conciliares rechazaron esta visión del mundo. En octubre de 1962, a lo largo de los trece días de la crisis en Cuba, el mundo corrió el riesgo de autoaniquilarse, y gracias a la intervención de papa Juan XXIII se evitó en el último momento el holocausto nuclear. La encíclica *Pacem in terris* del papa Roncalli, en 1963, ofrecía un nuevo orden mundial que se basa en el respeto de los derechos humanos y sobre nuevas revelaciones entre pueblos y comunidades políticas arraigadas en la verdad, en la justicia, en el amor y en la libertad. El movimiento para los derechos civiles de los afroamericanos, llevado por Martin Luther King, se inspiraba en la «no-violencia».

Los padres conciliares tenían la situación general bastante clara y presentaron un esquema que rechazaba la guerra, condenaba la carrera armamentista y avisaba sobre el riesgo de una guerra total, llamando a las organizaciones internacionales a que operaran activamente para evitar ese riesgo. Pero es justo la cuestión de la legitimidad del concepto de disuasión nuclear que creó varias divisiones en la asamblea y dejó a todo el mundo con el corazón en un puño hasta el último momento.

El Concilio tenía que terminar el 8 de diciembre de 1965. El 2 de diciembre los padres conciliares recibieron una carta firmada por dos cardenales estadounidenses: Francis Joseph Spellman y Lawrence Joseph Shenah, más otras personas del Concilio, que pedían que se echara para atrás de forma masiva el esquema del capítulo V sobre la guerra y la comunidad internacional:

El centro de la discusión tenía que ver con la correlación entre la posesión de las armas nucleares y garantía de la paz. De hecho, la carta afirmaba que las declaraciones del esquema, en el que se decía que la posesión de armas nucleares era un peligro para la paz en el mundo, ignoraban el dato real por el que esta misma posesión fuera «la mejor garantía para la preservación de la libertad en el mundo actual» y que «la defensa de buena parte del mundo contra la agresión no es un crimen, sino un gran servicio» (E. PALLADINO, *Gaudium et spes. Storia commento recensione*, Roma 2018, 44-45).

Los cardenales americanos temían que las palabras de la *Gaudium et spes* pudieran legitimar las protestas pacifistas en Estados Unidos en contra de las autoridades civiles, en nombre del «no» a la guerra y de la oposición a la carrera armamentista:

Cuatro eran los puntos que habían provocado las mayores dificultades entre los padres: la declaración sobre la no violencia, la de los objetores de conciencia, la de la guerra total y la condena de las carreras armamentistas. En especial era sobre estos últimos dos que se había centrado la oposición de los que habían detectado en la última redacción la vuelta de las condenas absolutas sin espacios adecuados de legitimación de la defensa nuclear y del principio de disuasión (G. TURBANTI, *Un Concilio per il mondo moderno*, Bolonia 2000, 765-766).

El papa Francisco ha definido «inmoral» no solo el uso, sino también la simple posesión de armas nucleares.

Le respuesta a la carta de los cardenales americanos no tardó en llegar, con la firma del presidente de la subcomisión responsable de la redacción del capítulo V, monseñor Joseph Schroeffer y del ponente general del esquema Mons. Gabriel-Marie Garrone. De esta forma se acabó votando y el capítulo V, segunda parte de

la *Gaudium et spes* (77-79) que fue el más contestado en el secreto de las urnas: se aprobó con 1 710 *placet* y 483 *non placet*, 8 votos nulos, para un total de 2 201 votantes. Ninguna otra parte de la constitución pastoral recibió tantos votos contrarios. El 7 de diciembre de 1965 los padres conciliares votaron para la aprobación global del documento, que obtuvo 2 309 *placet*, 75 *non placet* y 7 votos en blanco, por un total de 2 391 votantes. Pablo VI la promulgó así y en la homilía conclusiva recordaba que «para la Iglesia católica nadie es extranjero, nadie se puede excluir, nadie está lejos». Por lo tanto, el diálogo con los cercanos y con los lejanos tiene que ser el instrumento principal y estilo característico de la relación de la Iglesia con el mundo contemporáneo.

2. El valor de la imperfección

Los padres conciliares tenían conciencia, humildemente, de que el mundo está en continua evolución y es sujeto a constantes cambios, que se hacen todavía más repentinos e impredecibles por la velocidad de la evolución en la realidad contemporánea. Por esta razón, como recuerda el futuro cardenal jesuita Roberto Tucci, quien fue testigo y protagonista del Concilio, en la *Gaudium et spes*, «aunque reitera la doctrina recibida en la Iglesia, como más de una vez trata de materias sometidas a incesante evolución, deberá ser continuada y aplicada en el futuro» (R. TUCCI, *La costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione storico-dottrinale*, Turín 1966, 133-134).

Tucci contesta así, indirectamente, a las críticas de los que afirman que la *Gaudium et spes* es uno de los documentos más «anticuados» del Concilio, puesto que se relaciona con los problemas y los retos de aquellos años. En realidad, la constitución pastoral sigue siendo una clave del magisterio de la Iglesia porque ofrece un método y sugiere un recorrido. «Mut zur Unvollkommenheit», el «valor de la imperfección» o, mejor, como explicaba el jesuita, el valor de conformarse con las cosas imperfectas, es decir: volver a empezar y entregarse al futuro con humilde confianza en Dios y en el hombre hecho a su imagen. En este sentido, observaba el futuro cardenal en 1966, la histo-

ria de la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo acaba de empezar. Y lo veremos nosotros también en las próximas páginas cuándo podamos medir las indicaciones y las respuestas que ofrece la *Gaudium et spes* sobre el orden económico mundial, el papel de los organismos internacionales, la centralidad del diálogo, los problemas demográficos, el deber de los cristianos en la comunidad de los pueblos.

El papa Francisco ha resumido con una fuerza extraordinaria y una claridad inédita esta impostación del Concilio Vaticano II con la fórmula: «el tiempo es superior al espacio», contenida en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, el texto programático de su pontificado:

Darle prioridad al tiempo es ocuparse de *iniciar procesos más que de poseer espacios*. El tiempo rige los espacios, los ilumina y los transforma en eslabones de una cadena en constante crecimiento, sin caminos de retorno. Se trata de privilegiar las acciones que generan dinamismos nuevos en la sociedad e involucran a otras personas y grupos que las desarrollarán, hasta que fructifiquen en importantes acontecimientos históricos. Nada de ansiedad, pero sí convicciones claras y tenacidad. [...] Este criterio también es muy propio de la evangelización, que requiere tener presente el horizonte, asumir los procesos posibles y el camino largo (EG 223 y 225).

Esta es la misma perspectiva que encontramos en las expresiones contenidas en las conclusiones de la GS 91:

Todo lo que, extraído del tesoro doctrinal de la Iglesia, ha propuesto el Concilio, pretende ayudar a todos los hombres de nuestros días, a los que creen en Dios y a los que no creen en él de forma explícita [...]. Ante la inmensa diversidad de situaciones y de formas culturales que existen hoy en el mundo, esta exposición, en la mayoría de sus partes, presenta deliberadamente una forma genérica; más aún, aunque reitera la doctrina recibida en la Iglesia, como más de una vez trata de materias sometidas a incesante evolución, deberá ser continuada y aplicada en el futuro. Confiamos, sin embargo, que muchas de las cosas que hemos dicho, apoyados en la Palabra de Dios y en el espíritu del evangelio, podrán prestar a todos valiosa ayuda, sobre todo

una vez que la adaptación a cada pueblo y a cada mentalidad haya sido llevada a cabo por los cristianos bajo la dirección de los pastores.

III. EL FUTURO DE LAS ORGANIZACIONES INTERNACIONALES

«Para edificar la paz se requiere ante todo que se desarraiguen las causas de discordia entre los hombres, que son las que alimentan las guerras» (GS 83). La constitución pastoral indica esta prioridad en la acción de la comunidad internacional. Y sugiere el instrumento para llegar a este objetivo: «Como, además, existen los mismos males en las relaciones internacionales, es totalmente necesario que, para vencer y prevenir semejantes males y para reprimir las violencias desenfrenadas, las instituciones internacionales cooperen y se coordinen mejor y más firmemente y se estimule sin descanso la creación de organismos que promuevan la paz».

1. La opción para el multilateralismo

La opción de la Santa Sede para el multilateralismo como camino principal para promover la cooperación entre las naciones y la edificación de la paz, se arraiga en el magisterio de la *Gaudium et spes* y representa una elección irreversible: «Nunca jamás los unos contra los otros; jamás, nunca jamás. ¿No es con ese fin sobre todo que nacieron las Naciones Unidas: contra la guerra y para la paz? Escuchad las palabras de un gran desaparecido: John Kennedy, que hace cuatro años proclamaba: “La humanidad deberá poner fin a la guerra, o la guerra será quien ponga fin a la humanidad”». Esto es lo que afirmaba san Pablo VI en la asamblea general de las Naciones Unidas, el 4 de octubre de 1965.

Un compromiso que se hizo aún más fuerte gracias al recuerdo de las violaciones de los derechos humanos que se consumaron durante y después de la Segunda Guerra Mundial, como dijo san Juan Pablo II hablando con la Organización de las Naciones Unidas el 2 de octubre de 1979: «De dolorosas experiencias y

sufrimientos de millones de personas ha surgido la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, que fue puesta como inspiración de base —*como piedra angular*— de la Organización de las Naciones Unidas. Esta declaración ha costado la pérdida de millones de nuestros hermanos y hermanas que la pagaron con su propio sufrimiento y sacrificio, provocados por el embrutecimiento que había hecho sordas y ciegas las conciencias humanas de sus opresores y de los artífices de un verdadero genocidio». Violencias y genocidios que, por desgracia, hemos visto y seguimos viendo perpetrarse desde Ruanda hasta la antigua Yugoslavia, desde Myanmar hasta Ucrania.

La Organización de las Naciones Unidas está llamada a ser modelo de las instituciones internacionales: «Centro moral, en el que todas las naciones del mundo se sientan como en su casa, desarrollando la conciencia común de ser, por así decir, una “familia de naciones”» (JUAN PABLO II, *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas* [5-10-1995]).

Por desgracia, hemos sido espectadores progresivamente de la crisis del multilateralismo. La caída del muro de Berlín, el fin de la Guerra Fría, la globalización, el crecimiento de la interdependencia de pueblos y naciones, con el consecuente crecimiento de la complejidad de las relaciones, en lugar de fortalecer el enfoque multilateral (único camino para enfrentar a los problemas) al contrario, lo han ido debilitando progresivamente. Como veía Benedicto XVI en su encuentro con los miembros de la Asamblea General de las Naciones Unidas en Nueva York, el 18 de abril de 2008:

Los principios fundacionales de la Organización —el deseo de la paz, la búsqueda de la justicia, el respeto de la dignidad de la persona, la cooperación y la asistencia humanitaria— expresan las justas aspiraciones del espíritu humano y constituyen los ideales que deberían estar subyacentes en las relaciones internacionales. Como mis predecesores Pablo VI y Juan Pablo II han hecho notar desde esta misma tribuna, se trata de cuestiones que la Iglesia católica y la Santa Sede siguen con atención e interés, pues ven en vuestra actividad un ejemplo de cómo los problemas y conflictos relativos a la comunidad mundial pueden estar sujetos a una reglamentación común. Las Naciones Unidas encarnan

la aspiración a «un grado superior de ordenamiento internacional» (JUAN PABLO II, *Sollicitudo rei sociales*, 43), inspirado y gobernado por el principio de subsidiaridad y, por tanto, capaz de responder a las demandas de la familia humana mediante reglas internacionales vinculantes y estructuras capaces de armonizar el desarrollo cotidiano de la vida de los pueblos. Esto es más necesario aún en un tiempo en el que experimentamos la manifiesta paradoja de un consenso multilateral que sigue padeciendo una crisis a causa de su subordinación a las decisiones de unos pocos, mientras que los problemas del mundo exigen intervenciones conjuntas por parte de la comunidad internacional.

2. La crisis

Así el multilateralismo deja su sitio a un enfoque bilateral en las relaciones entre los países, que se fragmenta y debilita a la comunidad de las naciones, favorece a los países más fuertes y fomenta el desempeño. Hemos visto los dramáticos efectos de esto en Afganistán, con el repentino abandono de ese teatro crucial que ha desestabilizado el orden internacional.

La debilidad de las Naciones Unidas sale a la luz con la dramática evidencia del conflicto en Ucrania. Hasta con una clamorosa «bofetada diplomática»: la Rusia, miembro permanente del Consejo de Seguridad de la ONU, bombardea el territorio ucraniano mientras el secretario general de las Acciones Unidas, Antonio Guterres, está visitando la nación. Una provocación hacia el más alto representante de las instituciones internacionales. La ciudad de Odesa también fue objetivo de unos bombardeos justo después de firmar un acuerdo para dejar salir unos barcos llenos de trigo. «Y, en la actual guerra en Ucrania, asistimos a la impotencia de la Organización de las Naciones Unidas», comentaba el papa Francisco en la audiencia general del 6 de abril de 2022. «Después de la Segunda Guerra Mundial se ha intentado poner las bases de una nueva historia de paz, pero lamentablemente —no aprendemos— ha ido adelante la vieja historia de grandes potencias competidoras», dijo Bergoglio. El papa Francisco cree profundamente en el papel de las Naciones Unidas y en el valor del multilateralismo. Esto se hace aún más necesario

por el «cambio de época» que estamos viviendo, en búsqueda de un nuevo horizonte de convivencia para la humanidad.

El 25 de septiembre de 2015, hablando en la Asamblea General de la ONU, Bergoglio afirmaba que «la reforma y la adaptación a los tiempos siempre es necesaria, progresando hacia el objetivo último de conceder a todos los países, sin excepción, una participación y una incidencia real y equitativa en las decisiones». El fortalecimiento del multilateralismo, por lo tanto, pasa por una reforma necesaria de los organismos internacionales, sobre todo las Naciones Unidas. Francisco pedía que se promoviera «una mayor equidad» especialmente «para los cuerpos con efectiva capacidad ejecutiva, como es el caso del Consejo de Seguridad, los organismos financieros y los grupos o mecanismos especialmente creados para afrontar las crisis económicas». Bergoglio cerraba su discurso en el Palacio de Cristal remarcando la necesidad de un fortalecimiento de la ONU:

La loable construcción jurídica internacional de la Organización de las Naciones Unidas y de todas sus realizaciones, perfeccionable como cualquier otra obra humana y, al mismo tiempo, necesaria, puede ser prenda de un futuro seguro y feliz para las generaciones futuras. Y lo será si los representantes de los Estados sabrán dejar de lado intereses sectoriales e ideologías, y buscar sinceramente el servicio del bien común.

La pandemia también ha resaltado la debilidad de las organizaciones internacionales y ha favorecido un enfoque economicista de los problemas. La Organización Mundial de la Salud tardó meses antes de declarar la emergencia «pandemia» en el mundo. Además, con respecto a la producción, venta y distribución de las vacunas, hemos visto como entraban en el campo realidades como la Comisión Europea que, utilizando sus mecanismos económicos, desempeñó un servicio para el continente europeo, centralizando la compra de las vacunas y fijando su precio, pero también dejó fuera al resto de países. De esta manera, la OMS se encuentra en una situación complicada y el resultado ha sido una profunda desigualdad en la distribución de las vacunas entre países ricos y países pobres, que ha sido denunciada más veces por el papa Francisco:

Por último, es necesario un compromiso global de la comunidad internacional, para que toda la población mundial pueda acceder de la misma manera a los tratamientos médicos esenciales y a las vacunas. Lamentablemente, se constata con dolor que, en extensas zonas del mundo, el acceso universal a la asistencia sanitaria sigue siendo un espejismo. En un momento tan grave para toda la humanidad, reitero mi llamamiento para que los gobiernos y los entes privados implicados muestren sentido de responsabilidad, elaborando una respuesta coordinada a todos los niveles (local, nacional, regional y global), mediante nuevos modelos de solidaridad e instrumentos aptos para reforzar las capacidades de los países más necesitados (FRANCISCO, *Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede* [10-1-2022]).

Uno de los pilares fundamentales del orden internacional liberal, nacido después de la Segunda Guerra Mundial, ha entrado en crisis. Se trataba, como explica Vittorio Emanuele Parisi (*Titanic. Naufragio o cambio di rotta per l'ordine liberale*, Bologna 2022, 24) «de una rica y sólida arquitectura de instituciones internacionales para hacer que fuera posible la cooperación entre los países, reducir el dilema de la seguridad y canalizar la fuerza del mercado y la fuerza de la soberanía estatal, haciendo que la cooperación entre ellas fuera posible y rentable».

Hoy todo esto se ha puesto en duda, por eso las indicaciones y solicitudes contenidas en los números 83 al 90 de la *Gaudium et spes*, lejos de ser anticuadas, en cambio adquieren una actualidad más fuerte y más dramática. Poderosas autocracias vuelven a dibujar los límites y las reglas del orden internacional. Antiliberales y antidemocráticos en su interior, se atrincheran en el principio de no injerencia en los asuntos internacionales. Y, contemporáneamente, obstaculizan el camino de reforma de los organismos internacionales puesto que niegan el derecho a la autodeterminación de los pueblos y rechazan las reglas democráticas que supervisan los organismos internacionales. El peligro que se perfila en el horizonte es el de un sistema de relaciones internacionales dividido por bloques y hegemonizado por los grandes poderes guiados por autócratas, que en muchos casos hasta poseen el arma nuclear. La votación de condena a Rusia por la

invasión de Ucrania, el 2 de marzo de 2022, con 141 votos a favor, 5 en contra y 35 abstenciones, fue elocuente con respecto a este tema. Entre los 35 asistentes estaban el 80 por ciento de los países de Asia, muchos de ellos son potencias nucleares: China, India, Pakistán (enemigos históricos que sorprendentemente votaron de la misma manera, absteniéndose sobre la resolución de condena de Rusia), sin olvidarnos de Irán. Y también Corea del Norte y Siria, que votaron en contra de la resolución de condena de Rusia. Muchos de los países africanos que se abstuvieron están, asimismo, en la órbita de Moscú y de Pequín.

Entonces, ¿qué se puede hacer? Para los cristianos hablamos de un gran reto, como afirma la *Gaudium et spes*:

Es absolutamente necesaria la presencia de la Iglesia en la comunidad de los pueblos para fomentar e incrementar la cooperación de todos. [...] Este objetivo podrá alcanzarse con mayor eficacia si los fieles, conscientes de su responsabilidad humana y cristiana, se esfuerzan por despertar en su ámbito personal de vida la pronta voluntad de cooperar con la comunidad internacional. [...] Forma excelente de la actividad internacional de los cristianos es, sin duda, la colaboración que individual o colectivamente prestan en las instituciones fundadas o por fundar para fomentar la cooperación entre las naciones (GS 89-90).

El papa Francisco en la encíclica *Fratelli tutti* señala la urgencia de una reforma de las Naciones Unidas, para fortalecer el instrumento del multilateralismo con el fin de promover la paz:

Es necesaria una reforma «tanto de la Organización de las Naciones Unidas como de la arquitectura económica y financiera internacional, para que se dé una concreción real al concepto de familia de naciones». Sin duda esto supone límites jurídicos precisos que eviten que se trate de una autoridad cooptada por unos pocos países, y que a su vez impidan imposiciones culturales o el menoscabo de las libertades básicas de las naciones más débiles a causa de diferencias ideológicas. Porque «la Comunidad Internacional es una comunidad jurídica fundada en la soberanía de cada uno de los Estados miembros, sin vínculos de subordinación que nieguen o limiten su independencia». Pero «la labor de las Naciones Unidas, a partir de los postulados del Preámbu-

lo y de los primeros artículos de su Carta constitucional, puede ser vista como el desarrollo y la promoción de la soberanía del derecho, sabiendo que la justicia es requisito indispensable para obtener el ideal de la fraternidad universal. [...] Hay que asegurar el imperio incontestado del derecho y el infatigable recurso a la negociación, a los buenos oficios y al arbitraje, como propone la *Carta de las Naciones Unidas*, verdadera norma jurídica fundamental». Es necesario evitar que esta Organización sea deslegitimizada, porque sus problemas o deficiencias pueden ser afrontados y resueltos conjuntamente (FT 173).

3. «Economy of Francisco» y hermandad mundial

En el siglo XXI somos espectadores de una progresiva pérdida de poder de los estados nacionales, sobre todo puesto que la dimensión económico-financiera, con caracteres transnacionales, tiene tendencias a prevalecer sobre la política. En este contexto, observa Bergoglio, sería indispensable desarrollar instituciones internacionales más fuertes y organizadas con el fin de luchar contra el superpoder de la economía, apuntando al bien común mundial, a la erradicación del hambre y de la pobreza y en defensa de los derechos fundamentales. La crisis financiera del 2007-2008 podía ser la oportunidad para promover una economía más atenta a los principios éticos. Por desgracia, esto no ha pasado, remarca el papa Francisco con pena. Pero no hay que desanimarse: por eso ha nacido «Economy of Francesco», un movimiento internacional de jóvenes economistas, empresarios y *change-makers*, comprometidos en un proceso de diálogo inclusivo y de cambio global hacia una nueva economía.

El papa Bergoglio, en el videomensaje que envió el 2 de octubre de 2021 a los participantes del evento mundial «The economy of Francisco» en Asís, dijo:

La pandemia de covid-19 no solo nos ha revelado las profundas desigualdades que afectan nuestras sociedades: sino que las ha amplificado también. A partir de la aparición de un virus del mundo animal, nuestras comunidades han sufrido el gran incremento de la desocupación, de la pobreza, de las desigualda-

des, del hambre y de la exclusión de la asistencia sanitaria necesaria. No tenemos que olvidar que algunos se han aprovechado de la pandemia para enriquecerse y encerrarse en su realidad. Todos estos sufrimientos recaen de forma desproporcionada sobre nuestros hermanos y hermanas más pobres

La calidad del desarrollo de los pueblos y de la Tierra depende sobre todo de los bienes comunes —añade el pontífice en el mensaje—. Por esto tenemos que buscar nuevos caminos para regenerar la economía en la época poscovid-19, de manera que sea más justa, más sostenible y solidaria, es decir, más común. Necesitamos procesos más circulares, producir y no desperdiciar recursos de nuestra Tierra, formas más equitativas de vender y distribuir los bienes y conductas más responsables a la hora de consumir. También necesitamos un nuevo paradigma integral, capaz de formar a las nuevas generaciones de economistas y empresarios, en el respeto de nuestra interconexión con la Tierra. [...] A vosotros, jóvenes, renuevo el deber de volver a poner la fraternidad en el centro de la economía. Hoy como nunca sentimos la necesidad de jóvenes que sepan, con el estudio y con la práctica, demostrar que una economía distinta existe. No os desaniméis: dejados llevar por el amor del Evangelio, que es el muelle de todo cambio y nos exhorta a entrar en las heridas de la historia y a resucitar. Dejadnos lanzar con creatividad en la construcción de tiempos nuevos, sensibles a la voz de los pobres, y esforzaos en incluirlos en la construcción de nuestro futuro común.

En el siguiente párrafo vamos a profundizar las indicaciones de la *Gaudium et spes* para repensar un sistema económico mundial. Tomemos ahora el ejemplo de esta llamada a gobernar la globalización para examinar las palabras del papa en la encíclica *Fratelli tutti*, que nos invitan con valor a coger las riendas de las organizaciones internacionales para reactivar su papel y su actividad. La guerra en Ucrania y la crisis mundial que ha nacido de ella, muestra toda la actualidad y la urgencia de esta llamada, siguiendo el rastro de la *Gaudium et spes*:

Hacen falta valentía y generosidad en orden a establecer libremente determinados objetivos comunes y asegurar el cumplimiento en todo el mundo de algunas normas básicas. Para que esto sea realmente útil, se debe sostener «la exigencia de

mantener los acuerdos suscritos —*pacta sunt servanda*—, de manera que se evite «la tentación de apelar al derecho de la fuerza más que a la fuerza del derecho». Esto requiere fortalecer «los instrumentos normativos para la solución pacífica de las controversias de modo que se refuercen su alcance y su obligatoriedad». Entre estos instrumentos normativos, deben ser favorecidos los acuerdos multilaterales entre los Estados, porque garantizan mejor que los acuerdos bilaterales el cuidado de un bien común realmente universal y la protección de los Estados más débiles (FT 174).

Es un deber difícil que los cristianos no pueden llevar a cabo solos, sino que necesitan del esfuerzo común de todos los creyentes que desean un mundo más fraterno y solidario. Empezando por los musulmanes. El papa recuerda el diálogo con el gran imán de Al Azhar, filósofo y teólogo egipcio, una de las principales autoridades del mundo sunita:

Quiero recordar que, junto con el gran imán Ahmad Al-Tayyeb, pedimos «a los artífices de la política internacional y de la economía mundial, comprometerse seriamente para difundir la cultura de la tolerancia, de la convivencia y de la paz; intervenir lo antes posible para parar el derramamiento de sangre inocente». Y cuando una determinada política siembra el odio o el miedo hacia otras naciones en nombre del bien del propio país, es necesario preocuparse, reaccionar a tiempo y corregir inmediatamente el rumbo.

El documento sobre la *Fraternidad humana por la paz mundial y la convivencia común*, firmado por el papa y el gran imán de Al Azhar en Abu Dhabi el 4 de febrero de 2019, es una piedra angular en esta dirección. A este se ha añadido, en ocasión del viaje apostólico de Bergoglio en Iraq, la conversación en Nayaf con el líder de la comunidad chiíta Al-Sistani, el 6 de marzo de 2021. Dos logros históricos que se pueden atribuir perfectamente a los frutos del camino tomado a partir de la *Gaudium et spes*. En efecto, en el documento sobre la *Fraternidad humana* escrito en Abu Dhabi, católicos y musulmanes declaran solemnemente «asumir la cultura del diálogo como camino; la colaboración común como conducta; el conocimiento recíproco como método y criterio».

El extremismo religioso y nacional y la intolerancia —afirman el papa y el gran imán— han producido en el mundo, tanto en Occidente como en Oriente, lo que podrían llamarse los signos de una *tercera guerra mundial a trozos*, signos que, en diversas partes del mundo y en distintas condiciones trágicas, han comenzado a mostrar su rostro cruel; situaciones de las que no se conoce con precisión cuántas víctimas, viudas y huérfanos hayan producido.

Por esta razón, el documento condena el terrorismo («las religiones no incitan nunca a la guerra y no instan a sentimientos de odio, hostilidad, extremismo, ni invitan a la violencia o al derramamiento de sangre. Estas desgracias son fruto de la desviación de las enseñanzas religiosas, del uso político de las religiones») y lanza un fuerte llamado de paz: «Nosotros pedimos a todos que cese la instrumentalización de las religiones para incitar al odio, a la violencia, al extremismo o al fanatismo ciego y que se deje de usar el nombre de Dios para justificar actos de homicidio, exilio, terrorismo y opresión». Aconsejan dialogar, comprender, difundir la cultura de la tolerancia, la aceptación del otro y la convivencia entre seres humanos, porque «las enseñanzas verdaderas de las religiones invitan a permanecer anclados en los valores de la paz; a sostener los valores del conocimiento recíproco, de la fraternidad humana y de la convivencia común; a restablecer la sabiduría, la justicia y la caridad y a despertar el sentido de la religiosidad entre los jóvenes».

Un compromiso que la Iglesia católica comparte con el resto de confesiones cristianas y con sus «hermanos mayores», los judíos:

Conflictos, guerras, la violencia y las injusticias abren profundas heridas en la humanidad y nos llaman a fortalecer el compromiso con la paz y la justicia. La violencia del hombre contra el hombre está en contradicción con toda religión digna de este nombre, y en particular con las tres grandes religiones monoteístas. La vida es sagrada, como don de Dios. El quinto mandamiento del Decálogo es: «No matarás» (Ex 20,13). Dios es el Dios de la vida y quiere siempre promoverla y defenderla; y nosotros, creados a su imagen y semejanza, estamos llamados a hacer lo mismo. Todo ser humano en cuanto criatura de Dios, es

nuestro hermano, independientemente de su origen y de su pertenencia religiosa (FRANCISCO, *Discurso a la comunidad judía en la Sinagoga de Roma* [17-1-2016]).

Una reflexión que se inspira directamente de otro documento del Concilio Vaticano II, la declaración *Nostra aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas.

4. El papel de la democracia pontificia

La diplomacia pontificia siempre ha desarrollado una especial atención al diálogo poniendo al centro al ser humano. A través de la red de los anuncios, de las relaciones diplomáticas con un gran número de países, de los viajes internacionales de los pontífices, de los institutos religiosos y misioneros, de las escuelas católicas, la Santa Sede desempeña una actividad extraordinariamente intensa en la comunidad internacional. Los llamados repetidos del papa para que termine la guerra en Ucrania y el resto de conflictos en el mundo, son el signo de la solicitud del obispo de Roma para la paz. En esta perspectiva, nos preparamos para celebrar dentro de dos años los doscientos años desde la muerte del cardenal Ercole Consalvi (Roma, 8 de junio de 1757-24 de enero de 1824). secretario de estado de Pío VII (1800-1823), Consalvi tuvo una vida llena de aventuras, pero fue también un gran estadista, protagonista del Congreso de Viena en 1814, sin olvidar el acuerdo que estipuló con Napoleón Bonaparte el 15 de julio de 1801

De la vida del cardenal se pueden recordar varios acontecimientos —observa el histórico Roberto Regoli— él tuvo muchas experiencias: las más juveniles, contradictorias en su humanidad (la muerte de su padre y de sus hermanos, el rigor de la educación que le dieron los Escolapios y la comodidad de los estudios en Frascati y en Roma), y las de la madurez. Entre estas últimas hay que recordar la rutina y la tranquilidad del trabajo administrativo en el Estado Pontificio, los periodos de agitaciones político-institucionales en las que Consalvi fue condenado a ir a la cárcel y al exilio. A la vez, hay que recordar sus experiencias de liderazgo. Fue el hombre de la dirección del gobierno ponti-

ficio, el fiel cardenal secretario de estado de Pío VII, el amable primer ministro que emperadores, reyes, príncipes y cancilleres recibían. Fue uno de los pocos que pudo enfrentar con la cabeza bien alta primero a Bonaparte y luego a Metternich. Fue el hombre de corte y el de cárcel, el hombre del poder y el preso político. Fue también el eclesiástico, el hombre de Iglesia y de cultura. Ercole Consalvi ha hecho la historia principalmente por las reformas realizadas en el Estado Pontificio y por su participación en el Congreso de Viena» (R. REGOLI, *Cardinale Ercole Consalvi, 250 anni dalla nascita. Atti del Convegno di Roma 8 giugno 2007*, Trieste 2008, 15-16).

Es precisamente la participación del cardenal Consalvi en el Congreso de Viena (1814-1815) que hace de él un perfecto ejemplo de diplomacia: el objetivo del secretario de estado no era solo el de retomar los dominios temporales del Estado Pontificio que le habían sido quitados en época napoleónica, sino también promover un concierto de las naciones capaz de dibujar una nueva Europa y garantizar una época de paz. Hoy sería útil profundizar la figura de Consalvi, en la perspectiva indicada en el ya citado número 89 de la *Gaudium et spes*, para una Iglesia presente en la comunidad de los pueblos con el objetivo de despertar e incitar a los hombres para una cooperación recíproca. En esta óptica, hechas las debidas actualizaciones, el secretario de estado de Pío VII puede representar un útil modelo de referencia como para volver a estudiarlo.

Es útil volver a leer las palabras pronunciadas por el actual secretario de estado, el cardenal Pietro Parolin, con respecto a los objetivos de la actividad de la Santa Sede en la asamblea de las naciones:

La acción diplomática de la Santa Sede no se conforma con observar los acontecimientos o con evaluar su alcance, ni siquiera puede ser solo una voz crítica. Está llamada a actuar para facilitar la coexistencia y la convivencia entre las distintas naciones, para promover esa fraternidad entre los pueblos, donde el término fraternidad es sinónimo de colaboración activa, de verdadera cooperación, unánime y ordenada, de una solidaridad estructurada en favor del bien común y del de los individuos. Y el bien común, como sabemos, tiene varias relaciones con la paz. La Santa Sede,

en esencia, opera en el escenario internacional, no para garantizar una seguridad genérica (siempre más difícil en esta temporada por la persistente inestabilidad), sino para apoyar una idea de paz que es fruto de relaciones justas, de respeto de las normas internacionales, de defensa de los derechos humanos fundamentales, sobre todo los de los últimos, los más vulnerables. Esa paz que, como dijo el papa Pablo VI, retomando la constitución conciliar *Gaudium et spes*, no brota simplemente de «una ausencia de guerra fruto del equilibrio precario de las fuerzas». Una perspectiva que sobrepasaba una convicción tradicional de las relaciones internacionales, estructuradas en un alternarse entre paz y guerra (P. PAROLIN, *Lectio magistralis* al Dies Academicus de la Pontificia Universidad Gregoriana [11-3-2015]).

Palabras que saben a extraordinario, pero también a dramática actualidad:

Los hechos y las atrocidades de aquellos días piden a los distintos actores —países e instituciones intergubernamental, ante todo— que actúen para prevenir la guerra en cualquier forma, dando consistencia a un *ius contra bellum*, ante todo, es decir a normas capaces de desarrollar, actualizar y, sobre todo imponer los instrumentos ya previstos por el ordenamiento internacional para solucionar pacíficamente las controversias y prevenir la utilización de las armas. Me refiero al diálogo, a la negociación, al trato, a la mediación, a la conciliación que a menudo se ven como simples paliativos, desprovistos de la necesaria eficacia. Una distinta consideración de estos instrumentos no se puede imponer, pero puede surgir solo por un convencimiento general: la paz es un bien muy valioso y es insustituible (*ibid.*).

IV. REPLANTEAR EL SISTEMA ECONÓMICO MUNDIAL

1. **Hacia una cooperación económica**

Indicando los objetivos más urgentes para la construcción de la comunidad internacional, el número 85 de la *Gaudium et spes* enumera una lista de prioridades en ámbito económico, después

de las puramente políticas que ya hemos profundizado. Exhorta a una profunda cooperación internacional: «La actual unión del género humano exige que se establezca también una mayor cooperación internacional en el orden económico. Pues la realidad es que, aunque casi todos los pueblos han alcanzado la independencia, distan mucho de verse libres de excesivas desigualdades y de toda suerte de inadmisibles dependencias, así como de alejar de sí el peligro de las dificultades internas».

En la época del Concilio Vaticano II se oponían dos sistemas, separados por un telón de acero: el capitalista, guiado por la economía de mercado; y el comunista, que tomaba forma en el socialismo real. Además, se podía ver la gran multitud de los países en desarrollo que se retorcían en la pobreza y en profundas necesidades materiales (muchos de ellos por desgracia todavía son víctimas de eso). En este cuadro se entiende mejor el sentido de las recomendaciones expresadas por la constitución pastoral:

La ayuda material a los países en vías de desarrollo no podrá prestarse si no se operan profundos cambios en las estructuras actuales del comercio mundial. Los países desarrollados deberán prestar otros tipos de ayuda, en forma de donativos, préstamos o inversión de capitales; todo lo cual ha de hacerse con generosidad y sin ambición por parte del que ayuda y con absoluta honradez por parte del que recibe tal ayuda. Para establecer un auténtico orden económico universal hay que acabar con las pretensiones de lucro excesivo, las ambiciones nacionalistas, el afán de dominación política, los cálculos de carácter militarista y las maquinaciones para difundir e imponer las ideologías (GS 85).

Con la caída de la Unión Soviética y la demolición del muro de Berlín, el modelo capitalista con la economía de mercado parecía haber ganado su batalla con la historia, pero san Juan Pablo II, que se entregó con valor y sacrificio contra el comunismo y el ateísmo del estado, no se dejó arrastrar por el entusiasmo y, en la encíclica *Centesimus annus*, señaló los peligros del capitalismo:

Es inaceptable la afirmación de que la derrota del socialismo deja al capitalismo como único modelo de organización económica. Hay que romper las barreras y los monopolios que colo-

can a tantos pueblos al margen del desarrollo, y asegurar a todos —individuos y naciones— las condiciones básicas que permitan participar en dicho desarrollo. Este objetivo exige esfuerzos programados y responsables por parte de toda la comunidad internacional. Es necesario que las naciones más fuertes sepan ofrecer a las más débiles oportunidades de inserción en la vida internacional; que las más débiles sepan aceptar estas oportunidades, haciendo los esfuerzos y los sacrificios necesarios para ello, asegurando la estabilidad del marco político y económico, la certeza de perspectivas para el futuro, el desarrollo de las capacidades de los propios trabajadores, la formación de empresarios eficientes y conscientes de sus responsabilidades (CA 35).

En estas páginas se nota el eco de la *Gaudium et spes*. Con vistas a la cooperación entre naciones en el plan económico, la constitución pastoral del Concilio Vaticano II sugiere algunas «normas oportunas»:

- a) Los pueblos que están en vías de desarrollo entiendan bien que han de buscar expresa y firmemente, como fin propio del progreso, la plena perfección humana de sus ciudadanos. [...]
- b) Por su parte, los pueblos ya desarrollados tienen la obligación gravísima de ayudar a los países en vías de desarrollo a cumplir tales cometidos. Por lo cual han de someterse a las reformas psicológicas y materiales que se requieren para crear esta cooperación internacional. [...]
- c) Es deber de la comunidad internacional regular y estimular el desarrollo de forma que los bienes a este fin destinados sean invertidos con la mayor eficacia y equidad. Pertenece también a dicha comunidad, salvado el principio de la acción subsidiaria, ordenar las relaciones económicas en todo el mundo para que se ajusten a la justicia. [...]
- d) En muchas ocasiones urge la necesidad de revisar las estructuras económicas y sociales; pero hay que prevenirse frente a soluciones técnicas poco ponderadas y sobre todo aquellas que ofrecen al hombre ventajas materiales, pero se oponen a la naturaleza y al perfeccionamiento espiritual del hombre (GS 86).

En la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, Juan Pablo II desarrolla una reflexión sobre las estructuras económicas y sociales que necesitan ser reformadas, como propone la encíclica *Gaudium et spes*, e introduce el concepto de «estructuras de pecado»:

Se descubriría que, bajo ciertas decisiones, aparentemente inspiradas solamente por la economía o la política, se ocultan verdaderas formas de idolatría: dinero, ideología, clase social y tecnología. He creído oportuno señalar este tipo de análisis, ante todo para mostrar cuál es la «naturaleza real» del mal al que nos enfrentamos en la cuestión del desarrollo de los pueblos; es un «mal moral», fruto de muchos pecados que llevan a «estructuras de pecado» (SRS 37).

2. Cambiar las reglas del juego

Hoy, después de la pandemia y por el conflicto que está ocurriendo en Ucrania, somos testigos de una transformación profunda y radical del sistema económico mundial. La sensación es que, salido de esta dúplice y dramática crisis, el mundo no volverá a ser el mismo. Es el «cambio de época» al que se refiere el papa Francisco. Cambia el propio concepto de «globalización», que ha marcado progresivamente las últimas décadas. Hasta el punto que la revista semanal *The Economist* ha puesto este tema en la portada, llamando su número del 18-24 de junio: «Reinventing globalisation». Pandemia y guerra han puesto en crisis, explica el periódico británico, las «cadenas del valor», es decir las actividades del ciclo productivo que intervienen en los pasos que transforman las materias primas en producto terminado. Cadenas que hace tiempo representaban el esqueleto de la globalización y que hoy, en cambio, han sido interrumpidas o fragmentadas por los efectos económicos y productivos del covid-19 y del conflicto. Ha aflorado de repente la exigencia de recortar o volver a llevar a la patria las cadenas del valor. Ya había habido señales de esto antes de la pandemia: en 2019, la misma revista *The Economist* había acuñado el término «desglobalización» (en literatura se habla también de «glocalización») para describir este proceso:

Por el lado productivo, algo está cambiando con respecto a los criterios de los que se componen las cadenas del valor. Hasta hace no mucho, el discriminatorio dominante, prácticamente el único, era el de la eficiencia: se deslocalizaba, se transfería parte

de los procesos productivos a otros países para reducir los costes, especialmente los del trabajo. Este modelo ultraliberal, que le ha dado forma a nuestra realidad económica y ha hecho que China fuera el laboratorio del mundo, parece haberse agotado. La pandemia le ha asestado un golpe decisivo, remarcando su debilidad intrínseca; a este hecho además se une la trayectoria geopolítica empezada con la elección china de hacer que su producción sea independiente del Occidente y, sobre todo, de desengancharse de la economía estadounidense (F. DE LA IGLESIA VIGUIRISTI, «L'economia mondiale esce dal Covid ed entra in guerra»: *La Civiltà Cattolica* 4123 [2022] 9ss).

La crisis energética y de las materias primas, además de la alimenticia, mezclada con una vertiginosa inflación causadas por la invasión de Ucrania, están contribuyendo a replantear la globalización desde cero. «El orden mundial anterior está estallando» observa sin rodeos *La Civiltà Cattolica*, como consecuencia del efecto combinado de un conjunto de fenómenos:

La crisis del modelo ultraliberal de las cadenas de suministro; la crisis energética anterior a la invasión rusa de Ucrania, y empeorada por ella; las sanciones occidentales al gobierno de Putin dirigidas a aislar su economía, pero culpables de una evidente recaída negativa sobre Europa, que propiciarán una dependencia cada vez mayor de Moscú hacia Pekín; y la misma dinámica china, que con la estrategia de la circulación dual (*dual circulation strategy*, concebida como dialéctica entre la circulación económica doméstica y la internacional [*nota*]) intenta reforzar su autosuficiencia en un contexto externo más hostil, lo cual provocará una tendencial contracción de sus importaciones» (F. DE LA IGLESIA VIGUIRISTI, *ibid.*, 22).

Mientras tanto en América Latina están sufriendo los efectos dañinos de la depresión mundial y África ve como sus problemas se agudizan, empezando por la pesadilla del hambre para millones de personas que protestan en muchos países: en Zimbabwe la inflación está al 190 por ciento; 1,5 millones de cabezas de ganado han muerto en los primeros seis meses de 2022 en Kenia por la sequía y, según la ONU, 20 millones de personas están a riesgo de morir de hambre en todo el Cuerno de África.

La Alleanza Italiana per lo Sviluppo Sostenibile (AsviS) remarca una dramática disminución en la consecución de los objetivos en la Agenda de 2030 en la Unión Europea, también por culpa de la pandemia y de la guerra. Se registran empeoramientos sensibles en la lucha a la pobreza y crecimiento de desigualdades.

¿Qué hacer, entonces? Según la Comisión de las Conferencias Episcopales de la Comunidad Europea (COMECE) es necesario «cambiar las reglas del juego», empezando por las finanzas. Hace falta «reinventar, reequilibrar o integrar el concepto de capitalismo, con la finalidad de hacerlo más humano e inclusivo. [...] Las nuevas normas o las nuevas reglas tienen que pensarse con prudencia y equidad, con una adecuada escucha de todas las partes interesadas, sobre todo los que serán víctimas de los efectos antes que nadie. [...] Además, haría falta modificar algunas cosas a nivel regulador y de gobierno para que los operadores de buena voluntad puedan adaptarse y, a la vez, compaginar los flujos de información de arriba abajo» (*Un sistema financiero que sirva el bien común en una época de cambios radicales* [16-11-2021]).

Como recuerdan los padres conciliares (cf. GS 86), hay que conyugar la solidaridad con la subsidiariedad. Benedicto XVI en la encíclica *Caritas in veritate* define los rasgos esenciales de esto:

Manifestación particular de la caridad y criterio guía para la colaboración fraterna de creyentes y no creyentes. La subsidiariedad es ante todo una ayuda a la persona, a través de la autonomía de los cuerpos intermedios. Dicha ayuda se ofrece cuando la persona y los sujetos sociales no son capaces de valerse por sí mismos, implicando siempre una finalidad emancipadora, porque favorece la libertad y la participación a la hora de asumir responsabilidades. La subsidiariedad respeta la dignidad de la persona, en la que ve un sujeto siempre capaz de dar algo a los otros. La subsidiariedad, al reconocer que la reciprocidad forma parte de la constitución íntima del ser humano, es el antídoto más eficaz contra cualquier forma de asistencialismo paternalista. Ella puede dar razón tanto de la múltiple articulación de los niveles y, por ello, de la pluralidad de los sujetos, como de su coordinación. Por tanto, es un principio particularmente adecuado para gobernar la globalización y orientarla hacia un verda-

dero desarrollo humano. Para no abrir la puerta a un peligroso poder universal de tipo monocrático, el gobierno de la globalización debe ser de tipo subsidiario, articulado en múltiples niveles y planos diversos, que colaboren recíprocamente (CV 57).

En la encíclica *Laudato si'*, el papa Francisco advierte sobre los riesgos de la «tecnocracia» que puede condicionar fuertemente el nuevo orden mundial, empezando por los temas del medio ambiente: «La política no debe someterse a la economía y esta no debe someterse a los dictámenes y al paradigma eficientista de la tecnocracia. Hoy, pensando en el bien común, necesitamos imperiosamente que la política y la economía, en diálogo, se coloquen decididamente al servicio de la vida, especialmente de la vida humana» (LS 189).

Hay que enfocar el desarrollo y el crecimiento sostenible, explica el pontífice, en una perspectiva más amplia, según las indicaciones conciliares, de otro modo, advierte Bergoglio «el discurso del crecimiento sostenible suele convertirse en un recurso diversivo y exculpatorio que absorbe valores del discurso ecologista dentro de la lógica de las finanzas y de la tecnocracia, y la responsabilidad social y ambiental de las empresas suele reducirse a una serie de acciones de marketing e imagen» (LS 194).

Solidaridad, subsidiaridad, desarrollo humano integral, justicia y caridad acompañan la construcción de este nuevo orden económico mundial que la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo desea y nunca nos tendremos que cansar de intentar perseguirla.

CUADERNO 34

LA PAZ
(GS 77-82)

NINA FABRIZIO

I. VIDAS INTERRUMPIDAS

La paz es ante todo una actitud del corazón. Nace de la justicia, crece en la fraternidad, vive de la gratuidad. Impulsa a servir a la verdad (FRANCISCO, *Tweet* [23-8-2022]).

La guerra rompe en pedazos las vidas. No solo poniendo fin a la existencia, más aún cuando se trata de vidas inocentes que habrían de ser protegidas y custodiadas, como era el caso de Liza, la niña de apenas cuatro años afectada por el síndrome de Down cuyo corazón se paró durante la lluvia de misiles que recibió la ciudad de Vinnystia, en Ucrania, dejando en el centro de la calle su cochecito de bebé de color fucsia con el que su madre la traía de vuelta a casa de una visita pediátrica en julio de 2022.

1. Ucrania

La guerra siempre rompe vidas, porque rompe los sueños, los trabajos y los esfuerzos, los ahorros, las promesas, las esperanzas de un futuro mejor. Como un tornado, se abate en el transcurso de la existencia de cada uno y la corta de raíz. Debido a la guerra en Ucrania, Ira, una chica de dieciocho años de Mariupol que en el verano del 2022 se acercaba a la edad adulta cargada de expectativas y de curiosidad hacia lo que el mañana podía depararle, no pudo vivir la estación de las bellas tempe-

raturas y del reposo y el descanso del alma leyendo sus libros preferidos y escuchando la música del su amada banda de rock. Catapultada de repente a un mundo dominado por la violencia y sola, con la primerísima necesidad de ponerse a salvo, ha debido combatir mentalmente y detener de repente todo pensamiento luminoso, todo sueño que la proyectara al futuro, sustituyéndolos velozmente con preocupaciones prácticas: esconderse rápidamente en el búnker del subsuelo para huir de los ataques de los misiles aéreos o para sepultar en el jardín de su casa —el mismo donde jugaba de niña con sus coetáneos— los cuerpos de los padres de su amiga Vika.

A Vadim, un niño de solo diez años, no le ha ido mejor aunque vivía en una zona alejada más de cien kilómetros de la zona de combate, una región definida por los embajadores y los estrategias como «relativamente más segura». En el invierno de 2022 no ha podido ir a la escuela de alto nivel de Ternopol donde la abuela lo había inscrito gracias a los ahorros acumulados durante más de 20 años de trabajo, a menudo precario, como empleada de hogar o como interna en las casas de los pudientes de una ciudad extranjera en países lejanos a miles de kilómetros de la suya. Vadim, por el contrario, en lugar de ir al instituto que le habría podido ofrecer un buen ascenso social y un porvenir más sólido que el de sus padres, ha pasado el invierno ayudando a la madre y a la tía a recuperar y a conseguir víveres y bienes de primera necesidad como conservas, productos para la higiene, cobertores de lana, destinados a los más pobres del pueblo, a los que los bombardeos han dejado sin casa, o sin trabajo, o sin parientes próximos que les proporcionen ayuda.

Olia, una niña de 9 años, de Kiev, objetivo de guerra en febrero del trágico 2022, incrédula y descompuesta por cómo el conflicto había irrumpido en su vida, hubo de elegir en esos mismos días, y en pocos minutos qué muñecas coger y cuáles dejar en su huida hacia Leópolis; y determinó gritar en su desesperación enviando una carta por medio de la Comunidad de San Egidio a sus coetáneos europeos que, al contrario que ella, podían vivir una vida normal como la que ella tenía hasta el día anterior. Una vida simple y por lo demás perfecta, hecha de rutinas escolares, calor de hogar y de tantos domingos despreocupados en el

parque de juegos. La carta de Olia ha llegado como un desesperado mensaje en una botella: «La guerra es una pesadilla, tengo siempre miedo cuando caen las bombas. Por la noche, dormíamos aterrorizados en la estación del metro, temblábamos al sonido de las sirenas y por la mañana cuando me despierto mi primer pensamiento es para mi casa. Me lleno de ansiedad, ¿Estará en pie todavía? ¿La habrán destruido? [...]. La guerra es fea y llena de horror», insiste Olia con una angustia que recuerda la de Anna Frank en su *Diario*: «¡Os pido, no os olvidéis de mí!».

2. Siria

Por causa de la guerra, en Siria, un número considerable de niños y niñas han nacido y crecido sin conocer un mundo diferente al que les muestra por todas partes los signos y las trazas de los morteros, los misiles, las metralhas; sin conocer un mundo diferente a las ruinas, el abandono, la degradación, los edificios destruidos que quizá, un día, recibieron un remiendo, una nueva mano de pintura, pero que no volverán nunca a erigirse perfectos y ordenados como debieran estar. Los niños y las niñas sirias no han podido conocer un mundo donde el conflicto esté ausente, donde sea posible saborear el gusto de la paz asistiendo ordinariamente a las escuelas, trascurriendo despreocupados en las dulces tardes del perfume de los hibiscos o del sabor insulso de los dátiles, cumpliendo con el deber de los gestos simples y normales de los niños, por ejemplo, atravesar la carretera para congregarse en una iglesia o en una mezquita sin agitación ni miedo alguno de pensar que en ese justo momento una bomba pudiera explotar o que un francotirador disparara un arma. Así escribió otro niño que no quería ser olvidado, Ahmed, de 13 años: «No recuerdo cómo era la paz, era demasiado pequeño. Recuerdo que un día ya no hubo nada para comer».

Durante los años de guerra, el nuncio en Siria viajó a menudo a Occidente, a Roma y a otras ciudades europeas, para explicar y hacer llamamientos a la paz y para clamar por la paz de un pueblo extremadamente sufrido. En todas estas ocasiones, el

auditorio que tenía delante ha podido comprender la insensatez y la crudeza de los conflictos ciegos, escuchando lo que le ha tocado en suerte a un niño inocente, un chaval que en medio de la locura de la guerra le ha tocado en suerte una herida atroz en sus extremidades inferiores. Aamir ha gritado de dolor y de desesperación en la sala vacía e inhóspita de uno de los pocos hospitales que aún funcionan en la provincia de Damasco. El médico que tenía delante hizo de todo para salvarle la vida, incluso proceder a amputarle su pie derecho. Pero el niño, entre mil sollozos desesperados, en *shock* por la brutalidad de los bombardeos entre los que estuvo inmerso, continuaba gritando: «Te lo pido, sálvame el pie. Te lo pido, sálvame el pie», no pudiendo imaginar una vida sin la posibilidad de caminar con las dos piernas. Su llanto inconsolable quedó allí ahogado, en aquel hospital que literalmente se estaba cayendo a pedazos. Después de él se pudieron ver otros niños, otros traumas, otras cicatrices. Hay padres, ha contado el Nuncio Zenari, «que con el corazón destrozado me dicen que solo pueden dar de comer a sus hijos en días alternos; se ha venido a saber que algunos niños muertos por el frío o por el hambre, niños a los que se les han robado las ayudas humanitarias que habían recibido».

Así es la guerra, más allá de destrozar la vida, es también cínica y nos priva de compasión. Se muestra del todo indiferente frente a los dramas que germinan en su gran y voluptuoso vientre, parecido al de la ballena de *Pinocho* donde es fácil, muy fácil, entrar y muy difícil salir. Son de todos modos, hijos de la guerra aquellos niños nacidos de la violencia y de los calculados actos propiciados sobre las mujeres por los terroristas del Daesh: viven una existencia únicamente comparable a la de los perros vagabundos. Rechazados ya por una sociedad extremada, son expulsados a los márgenes de los campos de refugiados o, todavía peor, no han tenido otro destino que el de juntarse en bandas y crecer entre golpes de suerte bajo un sinfín de carnicerías sobreviviendo gracias a raras incursiones en los centros más poblados; allí les tratan como verdaderos apestados, símbolos, como son —a su pesar— del terror y el odio. Huérfanos de padres, huérfanos de madres, estos niños llevan adelante su existencia, huérfanos incluso de Dios.

3. Afganistán

Pero la guerra no para, y continúa implacable sembrando lágrimas y graves dificultades. Después de haber proseguido a la fuerza durante años sin haber resuelto ninguna de las crisis en el territorio, la guerra en Afganistán se ha concluido definitivamente con el abandono del país de las tropas americanas al final del verano de 2021, dejando el territorio vacío y arrodillado ante el poder oscurantista de los talibanes. También aquí los niños han pagado el precio más alto. Ninguna escuela ha acogido a las niñas afganas, ninguna perspectiva para un futuro de emancipación y libertad tienen por delante. Quizá, para muchas de ellas, se ha abierto un camino sin retorno hasta la pobreza, camino de indigencia señalado por jornadas, mendigando un trozo de pan con el rostro cubierto por la constricción y por la vergüenza, bajo amplios burkas tupidos más grandes que su cabeza. Vestidos de un luminoso azul turquesa que al sol reflejan, camuflando, la violencia de aquellos vestidos-cárcel, abiertos solo en unas fisuras para los ojos y que les han impuesto a las mujeres. Las más desafortunadas han sido conducidas por las propias familias a la indecente esclavitud sexual o a un matrimonio acordado que no tiene en cuenta la edad de la inocencia infantil. Un testimonio, recogido por la organización mundial de los Derechos Humanos, Amnistía Internacional, custodia el testimonio de un pueblo entero. Khorsheed, una madre de 35 años, ha contado que en septiembre de 2021 la crisis económica subsiguiente a la retirada de las tropas norteamericanas la ha obligado a dar a su hija de trece años en matrimonio a un vecino de treinta. A la entrega ha recibido 60 000 afganos, es decir, al cambio el «precio de la esposa» se acerca a los 650 €. Khorsheed ha explicado también que después del matrimonio se ha sentido tranquila porque la hija ya no iba a pasar hambre. Así, después de haber ido a mejor, ha comenzado a considerar el matrimonio convenido para la segunda hija, de apenas diez años. Privadas de la escuela, abandonadas por las familias, muchas de estas muchachas no son ya sino fantasmas engullidos por la historia. Si tenían un futuro incierto, ahora es un futuro cerrado. «Estas jóvenes —ha dicho siempre a Amnis-

tía Internacional *Fátima* una profesora de 25 años— querían solo tener un futuro y ahora ya no ven nada».

II. EN LA CABEZA DE LOS NIÑOS

1. El precio de los niños

Los niños pagan el precio más alto de la guerra, y en sus corazones la guerra ni siquiera existe. Los conflictos armados matan los cuerpos de los seres humanos, pero —aun antes de provocar lesiones físicas— matan al niño o a la niña, aquellos que viven escondidos en cada hombre y en cada mujer con la propia carga de expectativas sobre el mundo, el deseo profundo de amar y de ser amados, la tensión hacia la consecución libre de los planes de Dios para cada uno. La guerra no salva a ninguno, no hace distinción alguna por el color de la piel, ni entre hombre o mujer, joven o viejo, sano o con mala salud. Con su inercia destructiva, indiferente sobre la suerte de las familias, comunidades, naciones, se abate sobre todo y fagocita todo porque su objetivo es mantener un gran engaño: el poder se hace fuerte con la destrucción; aunque en realidad, por el contrario, el poder se hace fuerte cuando construye.

Pero un niño no puede concebir que en el corazón de un adulto hayan planes de muerte, proyectos atroces hacia los civiles indefensos, no puede creer que haya pensamientos y estrategias de destrucción para afirmar el propio dominio sobre los otros. Un niño o una niña, por sí mismos, cuando juegan en un videojuego en la *tablet* o en el *smartphone* de papá o mamá, cuando se lanzan al teclado para encontrar a su héroe de turno y verlo lanzarse a través de barrancos y precipicios o cuando lo ven caer en manos del monstruo adversario, tienen siempre en su interior el convencimiento de que el héroe tiene dentro otra vida, una vida de reserva, que el fuego no puede consumir verdaderamente, que la caída por el precipicio no sea verdaderamente peligrosa, que los golpes del monstruo son en realidad suaves golpes que no le hacen daño y que son solo unos dibujos animados. En la cabeza de un niño nada le lleva a creer que en aquella ficción

hay dolor verdadero, sufrimiento real o tormentos auténticos. La mente de todo niño se nutre de una inocencia que tiene el sabor del agua fresca que se bebe en una fuente de alta montaña después de un largo camino. Una inocencia, don de Dios, que le guía en todas las fases iniciales de la vida, que siempre le lleva a levantar sus manos y sus brazos, abiertos a la caricia y al tierno abrazo que busca afecto.

2. El estado del niño

Es la mirada sobre el mundo del niño, «el estado del niño», como escribía el escritor ruso León Tolstoi en *La verdad de la vida* (Extractos de *La verità della vita*, Roma 2022, cit. en *La Repubblica* [9-8-2022]) y que también los padres conciliares parecían sugerir en las páginas de *Gaudium et spes*. Escribía Tolstoi:

La sabiduría humana no consiste en saber cosas. Porque hay una infinidad de cosas que se pueden saber; y saber tanto como sea posible no constituye sabiduría. La sabiduría humana consiste en saber el orden de las cosas que es bueno saber, consiste en saber ordenar los propios conocimientos según su importancia. Ahora bien, de todas las ciencias que el hombre puede y debe conocer, la principal es la ciencia de vivir de tal manera que se haga el menor mal y el mayor bien posible; y de todas las artes, la de saber evitar el mal y producir el bien con el menor esfuerzo posible.

Y aún más argumentaba Tolstoi:

Tienes que ponerte en el estado de un niño, o de un Descartes, y decirte a ti mismo: «No sé nada, no creo en nada, y nada quiero más que saber la verdad de la vida que me veo obligado a vivir». [...] Y la respuesta se ha dado durante siglos, y es simple y clara. Mi sentir interior me dice que necesito el bien, la felicidad para mí, solo para mí. La razón me dice: todos los hombres, todos los seres desean lo mismo. Todos los seres que, como yo, buscan la felicidad individual, me aplastarían: eso está claro. No puedo poseer la felicidad que deseo; pero la búsqueda de la felicidad es mi vida. No poder poseer la felicidad y a la vez no luchar por ella, eso no es vivir.

III. DEPONER LAS ARMAS, EL GESTO QUE FALTA PARA LA PAZ

Cuando en los años 60 se iniciaba la redacción de *Gaudium et spes*, a los padres conciliares les parecía que se acercaba más cada día esa mutua interdependencia que hoy, particularmente en los conflictos bélicos, se aprecia cuando se desencadenan luchas por los recursos primarios y por las materias primas, y más aún, porque son fomentados también por las consecuencias nefastas de virus y epidemias, interdependencia percibida hoy de un modo nítido. Resultan por tanto de una actualidad potente las palabras con las que los obispos introducían las condiciones del hombre en el mundo contemporáneo hablando de las esperanzas y las angustias de la humanidad en el proemio de la constitución:

Nunca ha tenido la humanidad tanta abundancia de riquezas, de posibilidades y poder económico, y, sin embargo, todavía una enorme parte de la población mundial se ve afligida por el hambre y la miseria e innumerables personas sufren ciertamente por causa del analfabetismo. Jamás tuvieron los hombres un sentido tan agudo de su libertad como hoy, y sin embargo surgen nuevos tipos de esclavitud social y psicológica. El mundo siente vívidamente su propia unidad y la mutua interdependencia de unos con otros dentro de la necesaria solidaridad, y sin embargo es arrastrado peligrosamente en sentidos opuestos por fuerzas que se baten entre sí, pues aún subsisten agudas discordias políticas, sociales, económicas, «raciales» e ideológicas, y no falta el peligro de una guerra capaz de destruirlo todo (GS 4).

Palabras proféticas que se alinean perfectamente, con las esculpidas por el papa Francisco cuando, en muchas ocasiones, ha denunciado abiertamente que se está produciendo una guerra mundial por partes, y que imponen en estos momentos dar un paso atrás. ¿Por qué los padres conciliares, al inicio de los años sesenta, después que el mundo había pasado dos conflictos mundiales, no escondieron el peligro de una nueva guerra aún más horrorosa capaz de aniquilarlo todo? ¿Por qué denunciaron la carrera de armamentos admitiendo con toda franqueza que las

armas venían además no para ser inmediatamente usadas sino para atemorizar en el caso de ser usadas de un momento a otro?

1. La crisis de los misiles en Cuba

Con el riesgo concreto de precipitar el desastre total entre las dos superpotencias en conflicto, Estados Unidos y Rusia, llegó la crisis de los misiles en la isla de Cuba en octubre de 1962, una crisis que duró trece larguísimos días. El mundo estuvo muy cerca de un holocausto nuclear. Al mismo tiempo, emergía un ámbito nuevo, un espacio nuevo para que se abriera paso una posición profética de la Iglesia y del papa de entonces, Juan XXIII.

Volvamos a aquellos días. Entre el 15 y el 28 de octubre de 1962, la Guerra Fría tocó el punto álgido de tensión.

Después de que el 14 de octubre un avión espía estadounidense U2 fotografiara el lugar donde la Unión Soviética estaba construyendo bases en la isla caribeña para lanzar misiles nucleares capaces de alcanzar Estados Unidos, durante trece días Moscú y Washington se enfrentaron abiertamente, llegando en repetidas ocasiones al borde de lo que, de haber estallado, habría sido la Tercera Guerra Mundial. Moscú había desplegado veinte misiles balísticos intercontinentales en la costa cubana dirigidos contra las principales ciudades estadounidenses. Estados Unidos, por su parte, disponía de una gran flota de bombarderos B52, los que se hicieron famosos en la película *Dr. Strangelove* del director Stanley Kubrick, capaces de alcanzar con armas nucleares gran parte del territorio soviético con un excelente margen de éxito. Durante esos trece días, tanto en Moscú como en Washington, asesores políticos, militares y diplomáticos instigaron a los respectivos líderes para que atacaran. El caso llegó a las Naciones Unidas el 25 de octubre, en una sesión de emergencia durante la cual el embajador estadounidense Adlai Stevenson II mostró imágenes de instalaciones de misiles soviéticos en Cuba, cuya existencia había negado poco antes el embajador de Moscú, Valerian Zorin. Por su parte, Nikita Krushev, el jefe de la Unión Soviética, había enviado cartas al presidente estadounidense John F. Kennedy los días 23 y 24 de octubre apoyando el

carácter «disuasorio» de los misiles en Cuba y las intenciones pacíficas de la Unión Soviética.

Cuando Kennedy hizo pública la crisis y la opinión mundial descubrió así que Krushev mantenía los barcos con las instalaciones atómicas en una posición ominosa en la famosa Bahía de Cochinos, el mundo entró en un estado de terror. La tensión era espasmódica, el miedo a precipitarse en el abismo de un devastador conflicto nuclear enorme. La gente empezó a hablar y a preocuparse abiertamente por un apocalipsis atómico, y en muchas ciudades comenzaron a realizarse casi a diario simulacros para tal emergencia. Al fin y al cabo, aún estaba vivo el recuerdo de lo ocurrido en Hiroshima y Nagasaki. La primera había sido bombardeada por los estadounidenses el 6 de agosto de 1945 causando 140 000 muertos, mientras que la segunda fue devastada por otro artefacto nuclear que se cobró 70 000 vidas, solo tres días después. De aquellos dos trágicos sucesos, las imágenes simbólicas de las víctimas más destacadas, los niños, permanecen hasta nuestros días. Entre las instantáneas más famosas se encuentra quizás la captada en Nagasaki: un niño de diez años, que se ha quedado huérfano, con el rostro sereno pero lleno de tristeza, lleva sobre sus hombros, hacia el crematorio, el cadáver de su hermano pequeño con la cabeza reclinada hacia atrás.

La nueva guerra fue finalmente evitada y no pocos, incluso retrospectivamente, en el estallido de la crisis quisieron reconocer un papel a Juan XXIII, el «papa bueno» que abrió el Concilio, pero cuyo final, sin embargo, no podría ver. Ante el dramatismo de la situación, aunque al mismo tiempo estaba ocupado en los trabajos de la asamblea, sintió la necesidad de actuar personalmente por la paz y la negociación. El 25 de octubre, en Radio Vaticano, Juan XXIII se dirigió a «todos los hombres de buena voluntad» con un mensaje en francés, que había sido enviado unas horas antes por vía diplomática a Kennedy y Krushev. Así se dirigió al mundo: «La Iglesia se preocupa más que nada por la paz y la fraternidad entre los hombres; y trabaja incansablemente para consolidar estos bienes. A este respecto, hemos recordado los graves deberes de quienes ostentan la responsabilidad del poder. ¡Paz! ¡Paz! Hoy renovamos este sentido llamamiento e imploramos a los Jefes de Estado que no permanezcan insensi-

bles a este grito de la humanidad. Que hagan todo lo que esté en su mano para salvar la paz: así evitarán al mundo los horrores de una guerra cuyas terribles consecuencias nadie puede prever. Que sigan negociando. Sí, esta disposición leal y abierta tiene un gran valor como testimonio para la conciencia de cada uno y de cara a la historia. Promover, fomentar, aceptar las negociaciones, a todos los niveles y en todas las épocas, es una norma de sabiduría y prudencia, que atrae las bendiciones del cielo y de la tierra».

En el *impasse* que se había creado, Juan XXIII intervino así desplegando no un ejército, sino nada más que la fuerza moral y espiritual que poseía. Como se supo muchos años después gracias al trabajo de los historiadores, fue el propio Kennedy quien había pedido al papa Roncalli que hiciera de puente con el Kremlin. Aprovechando uno de los canales no oficiales de los que disponía, Kennedy se había puesto en contacto con el editor del *Saturday Review*, Norman Cousins, que era conocido por tener tratos tanto con los rusos como con el Vaticano, Kennedy le preguntó si estaría dispuesto a ponerse en contacto con este último y Cousins consiguió hacer llegar un mensaje al papa Juan, rogándole que hiciera todo lo que estuviera en su mano para ayudar a persuadir a Krushev de que diera un paso atrás. El papa dirigió a Krushev —al igual que él, hijo de campesinos— un documento que al final resultaría eficaz precisamente por su carácter apolítico, que concluía así: «Si tienes el valor de retirar los porta misiles, demostrarás tu amor al prójimo no solo por tu nación, sino por toda la familia humana. Pasarás a la historia como uno de los pioneros de una revolución de valores basada en el amor. Puedes afirmar que no eres religioso, pero la religión no es un conjunto de preceptos, sino un compromiso de acción en el amor de toda la humanidad, que cuando es auténtico está unido al amor de Dios, por lo que, aunque no pronuncies su nombre, eres religioso».

No se trata de una historia de espías, ni de una película en la línea de *El puente de los espías*. Estos actos y esta valentía de atreverse a la paz, de arriesgarse por la paz, sucedieron de verdad. En plena tensión de la crisis de Cuba, el nuevo mensaje radiofónico de Roncalli suscitó el consenso de dos enemigos acérrimos —como eran Rusia y Estados Unidos en el contexto de

la Guerra Fría— y dio un impulso decisivo a su solución. Krushev, de hecho, ya estaba buscando una salida y las palabras del pontífice le permitieron incluso presentarse como un pacificador. Al día siguiente, el mensaje de Juan XXIII fue recogido por los principales periódicos internacionales. *Pravda* lo publicó en portada, con la foto del papa. Y también como resultado de ese llamamiento, prevaleció la diplomacia y las negociaciones entre los dos bloques condujeron a una solución de la crisis.

2. Facilitar la paz

Es una página de la historia que se encuadra perfectamente en el espíritu de *Gaudium et spes* y en las etapas que sugiere, como si fuera un mapa de carreteras, para evitar la explosión de un conflicto. Para evitar la guerra, sobre todo la guerra que no debe llegar. Sirven de verdaderos «facilitadores», de verdaderos y evangélicos «operadores de paz» que ayudan a abandonar el camino de la guerra y elegir realmente el servicio a la humanidad. Conocer los pormenores de estos momentos que tuvieron como protagonista a Juan XXIII es aún más interesante. El papel jugado por Roncalli ha sido resaltado por la historiografía, gracias sobre todo, a la apertura de los archivos soviéticos mucho tiempo después, en el 2000. En la biografía de Juan XXIII escrita por Marco Roncalli aparece el testimonio del ruso Anatoly Krasikov, el primer corresponsal soviético acreditado en la Sala de Prensa del Vaticano:

Verdaderamente resulta curioso el hecho de que en los estados «católicos» no se consiga encontrar ninguna huella en las reacciones oficiales de las llamadas del papa a la paz, mientras que el ateo Kruscev no tuvo ninguna duda en dar las gracias al papa y en subrayar su papel primordial en la resolución de esta crisis que habría llevado al mundo a las puertas del abismo (L. CARLESSO, «La crisis de Cuba. El papel a menudo olvidado de la Santa Sede»: *La Stampa* [6-10-2012]).

El 15 de diciembre, en efecto, llegó al Vaticano una nota de agradecimiento del líder soviético: «A su santidad el papa

Juan XXIII. Con ocasión de las fiestas santas de Navidad, le ruego acepte los augurios y las felicitaciones de un hombre que le desea salud y fuerza en su constante lucha por la paz, la felicidad y el bienestar». Y a un mes de su intervención en la radio, Juan XXIII escribe en su famoso diario: «Recibido el polaco Ierzy Zawieyski confidente del cardenal Wyszynski, y muy grato el Sr. Gomulka, el cual le encargó llevar su saludo al papa y de decirle que la resolución del terrible asunto de Cuba se ha debido al mismo pontífice».

IV. EL SAGRARIO DE LA CONCIENCIA

En lo profundo de su conciencia, el hombre descubre una ley que él no se da a sí mismo, sino a la que debe obedecer y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, llamándolo siempre a amar y a hacer el bien y a evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley inscrita por Dios en su corazón, en cuya obediencia está la dignidad humana y según la cual será juzgado. La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario de hombre, en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en lo más íntimo de ella. Por la conciencia, se conoce de un modo admirable aquella ley cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y al prójimo (GS 16).

Releyendo este pasaje se puede sentir también un cierto escepticismo: ¿soy realmente el autor de mi propio destino con la ayuda del evangelio, o no soy un pequeño punto de intersección en la historia desprovisto de poder y con la única posibilidad de conformarme a lo que la sociedad del momento exige de mí? También nos vienen a la mente los rostros, a veces icónicos, de algunos de los líderes mundiales, y uno parece tener que rendirse a la idea de que, efectivamente, unos pocos poderosos tienen en sus manos el destino de todos los demás. Y, sin embargo, bien mirado, también podemos pensar en dar la vuelta a esta perspectiva para ver cómo el poder de la conciencia puede entrar en acción, permitiendo que surjan los artesanos de la paz, aquellos que, respondiendo a esa voz interior, deciden desarmar sus propias manos, abandonar los caminos de la muerte, no seguir los

caminos de la destrucción y, por el contrario, incluso pagando un precio muy alto, invertir el rumbo tomando el camino de la paz.

1. **Objetar en favor de la paz**

Parece un sueño o una mera ilusión arremeter contra los molinos de viento como don Quijote. Y por el contrario, el arrojo de la paz puede arder en un solo corazón, aparentemente aislado y contrario al pensamiento dominante, como un semilla verdaderamente preciosa. La historia ha dado a conocer una historia emblemática, la de un hombre joven que ha luchado «él solo» contra Adolf Hitler, el dictador alemán que ha arrasado Alemania en la Segunda Guerra mundial. Se llamaba Franz Jägerstätter y era un simple campesino de Sankt Radegund, en la alta Austria: fue el único habitante de su país en votar «no» al referéndum que sancionaba la unión de Austria al III Reich, el famoso *Anschluss*, preludio de tanta ruina que trajo consigo el nazismo, pero sobre todo en los horrores de una guerra que dejó atrás entre sesenta y sesenta y ocho millones de muertos en el campo de batalla y una página negra como el carbón en el exterminio de los hebreos. Además, Jägerstätter rechazó el enrolarse en la Wehrmacht, las Fuerzas armadas alemanas, porque consideraba el nazismo totalmente incompatible con ser creyente. «Creo que Dios me había demostrado con suficiente claridad que debía decidirme entre ser nazi o católico», anotaba proféticamente en su diario en enero de 1938. Sus opciones, contracorriente, le costaron caro. Lo recordó el papa Francisco señalando a los propios jóvenes que «esta figura extraordinaria de joven objetor, joven europeo de “ojos grandes”» (FRANCISCO, *Mensaje a los participantes en la «Eu Youth Conference»* [Praga, 11/13-7-2022]):

Franz era un joven campesino austriaco que, debido a su fe católica, hizo una objeción de conciencia al mandato de jurar lealtad a Hitler y de ir a la guerra. Franz era un chico alegre, simpático y despreocupado que, al crecer, gracias también a su esposa Francesca, con la que tuvo tres hijos, cambió su vida y maduró en sus convicciones profundas. Cuando lo llamaron a las armas

se negó, porque consideraba injusto matar vidas inocentes. Su decisión provocó duras reacciones contra él por parte de su comunidad, del alcalde e incluso de sus familiares. Un sacerdote intentó disuadirle por el bien de su familia. Todos estaban en su contra, excepto su esposa Francesca, que, a pesar de conocer los tremendos peligros, siempre estuvo al lado de su esposo y lo apoyó hasta el final. A pesar de los intentos de persuasión y de las torturas, Franz prefirió ser asesinado que matar. Consideraba la guerra totalmente injustificada. Si todos los jóvenes llamados a las armas hubieran hecho lo mismo que él, Hitler no habría podido realizar sus diabólicos planes.

Así concluía el pontífice:

El mal necesita cómplices para ganar. Franz Jägerstätter fue asesinado en la prisión en la que también estaba encarcelado su compañero Dietrich Bonhoeffer, un joven teólogo luterano alemán, que también tuvo el mismo trágico final. Estos dos jóvenes de «ojos grandes» fueron asesinados porque permanecieron fieles a los ideales de su fe hasta el final.

Vale la pena seguir las huellas de Franz, también hoy. Los institutos de investigación independientes nos dicen que son al menos setenta los conflictos abiertos en el planeta. Hablar de paz y trabajar por la paz hasta deponer las armas es un gesto lleno de valor, una actitud contracorriente también hoy; ahora también se siguen rompiendo las lógicas y los conformismos que pretenden que se responda a los golpes de armas de fuego con otros golpes de armas de fuego, responder con bombas a las bombas, a los misiles con misiles, hasta perder completamente el sentido de la mirada y jugar con las amenazas de agitar las armas siempre más potentes, siempre más mortíferas. Caín contra Caín.

El mundo está en guerra. Por todas partes hay guerras, porque el mundo ha elegido el modelo cainita. La guerra es poner por obra el cainismo, matar al hermano —ha dicho el papa Francisco a propósito de las guerras en curso—. Cuando estamos delante de una persona —ha añadido invitando a mirar dónde estamos— a pesar de todo, las semillas de esperanza, debemos pensar cómo hablar a esta persona, a su parte más oscura o a su

parte más buena, escondida. Todos nosotros tenemos algo de bueno, es el sello de Dios en nosotros. Nunca dar por concluida o cerrada una vida en el mal.

2. Obrar la reconciliación

Nunca dar por concluida una vida en el mal, entonces. Es este el camino que han tomado algunos, con coraje, siendo combatientes en la República Centroafricana. En este pequeño país ubicado exactamente en el corazón del continente africano, se ha combatido, durante años, una desgarradora guerra civil que ha contemplado en el campo de batalla diversas facciones opuestas unas contra otras, como caínes armados, hermano contra hermano. Con muchos esfuerzos de diálogo, de entre los cuales la Iglesia no ha estado ausente, se ha conseguido llegar a una tregua y después a un *Programa nacional de reconciliación y de paz*, un recorrido institucional que mira a reconciliar el país a través de gestos de distensión. Uno de estos llegó en agosto de 2022. Después de varios meses de negociación y de sensibilización con las milicias centroafricanas UPC y los guerrilleros Anti Balaka, 363 combatientes han decidido deponer las armas y renunciar a la violencia: un paso importante sobre todo para la ciudad de Bambari, teatro de las más reciente sanguinaria violencia. La República Centroafricana presenta indicios y datos desoladores: el PIB es uno de los más bajos del mundo, cerca del 60% de la población vive con menos de 1,25 dólares al día. El índice de desarrollo humano, con la guerra civil, se ha precipitado y la población vive en condiciones extremadamente difíciles entre malaria, lepra, VIH y otras enfermedades que la convierten en uno de los países con la mortalidad infantil más alta. A todo esto hay que añadir un preocupante analfabetismo que alcanza al 51,4% de la población. En el año más crítico de la guerra, el 2013, UNICEF había estimado que 600 000 niños sufrían las consecuencias del conflicto y, dato aún más duro, más de 2 500 de ellos, niños y niñas, habían sido enrolados como niños combatientes en los grupos armados. Niños que con solo 6 o 7 años, en lugar de tener un libro o un cuaderno, se les ha en-

tregado u fusil en las manos más grandes que ellos con la orden fría y brutal de alzarlo contra el enemigo disparándolo directamente contra el pecho.

Por el contrario, cada arma depuesta, cada signo concreto que propone dirigir el fusil hacia tierra es un mensaje potente para todo niño centroafricano. Un gesto así le dice a aquel niño o a aquella niña que hay una alternativa, que hay una esperanza, que su vida no se ha perdido. Que su destino no está ya escrito en la espiral de la muerte ni en el cupo de cifras de las frías estadísticas.

V. NUNCA MÁS *BLOODY SUNDAY*

Hay una historia que cada adolescente de la tierra debería conocer. Es la historia de cuatro chavales de la periferia de Dublín. Era el final de los años 60, Irlanda del Norte fue marcada por un ácido conflicto para obtener la independencia del Reino Unido. Era un conflicto verdaderamente divisivo, lacerante porque no tocaba únicamente aspectos políticos y territoriales, sino asuntos religiosos y sociales, pues los irlandeses son ordinariamente católicos y menos pudientes, y los ingleses de confesión protestante y con un mayor nivel de bienestar. En aquellos años, a menudo, las carreteras irlandesas estaban ocupadas por las tropas inglesas dispuestas para el combate, escoltadas por vehículos blindados. Entre los callejones caracterizados por los típicos guijarros y por los carteles de los pubs, se respiraba tensión. Estaban en vigor las normas que Londres había dado y que eran particularmente restrictivas de los derechos humanos como internet, es decir la posibilidad de que las fuerzas policiales pudieran detener a un sospechoso por un tiempo prácticamente indefinido, y sin proceso.

En este clima, un hecho sangriento causó un shock colectivo enorme. Domingo, 30 de enero de 1972, Derry, en Irlanda del Norte, durante una manifestación por los derechos civiles, los militares ingleses recibieron la orden de dispersar a los manifestantes y abrieron fuego sobre la multitud. En la calle había miles de personas, hombres, mujeres y niños que pacíficamente se manifestaban reclamando igualdad y la misma dignidad so-

bre el trabajo, el derecho a una casa y el fin del denominado voto por censo, aun en vigor en la provincia británica. Cuando en torno a las cuatro de la tarde los manifestantes llegaron al gueto católico de Bogside un regimiento especial de paracaidistas ingleses armado con metralletas pesadas comenzó a disparar sin previo aviso a la multitud. Trece hombres cayeron muertos bajo un infierno de fuego que duró cerca de un cuarto de hora. Ocho de ellos tenían una edad comprendida entre los 17 y los 20 años. Otras catorce personas quedaron heridas gravemente y una de ellas murió meses después. Cinco fueron abatidos a tiros por la espalda, otro fue acribillado mientras tenía los brazos en alto en señal de rendición.

Aquel «maldito» domingo, también un chaval de once años de nombre Paul David Hewson, que vivía en un barrio degradado de las afueras de Dublín, fue alcanzado por la noticia de la que todos hablaban, en la radio, en la familia y en la escuela. Fue un golpe. Esta fecha quedó inscrita en su corazón como un día funesto. En el transcurso de su adolescencia, Paul, de padre católico y madre protestante, tuvo oportunidades de unirse a una banda marginal de su barrio y ahí desfogar toda su rabia. Pero la banda no hacía nada por él. Lleno de rabia como otros muchos jóvenes crecía cultivando una fuerte sensibilidad contraria a la injusticia y a la opresión, pero también a la violencia. Consiguió transformar su rabia y encauzarla en un ámbito artístico con un grupo de amigos que encontró en la Mont Temple School de Dublín, escuela frecuentada por protestantes y católicos.

La aventura comenzó cuando el 20 de septiembre de 1976 otro joven como él, de nombre Larry Mullen, colocó en el tablón de anuncios de la escuela un mensaje en busca de jóvenes músicos junto a los cuales formar un grupo. Paul respondió al anuncio junto a Adam Clayton, David Howell Evans y su hermano Dick Evans. Formaron una banda musical de estudiantes de instituto y comenzaron a tocar juntos dando cada vez más conciertos. Aquel maldito domingo permanecía en ellos habiendo dejado destrozado el fondo de su alma. Decidieron meter sus sentimientos en una canción y nació *Sunday, Bloody Sunday*. Fue cantada en público por primera vez en diciembre de 1982 en Belfast, en Irlanda del Norte y fue presentada con estas palabras: «Esta canción se llama

Sunday, Bloody, Sunday, habla de nosotros, de Irlanda. Si no os gusta a vosotros, no la cantaremos más». La letra era esta:

No puedo creer lo que dicen hoy las noticias,
Oh, no puedo cerrar los ojos y hacer que desaparezca
¿Cuánto tiempo?
¿Cuánto tiempo debemos cantar esta canción?
¿Cuánto tiempo? ¿Cuánto...?
[...]
Botellas rotas bajo los pies de los niños,
cuerpos esparcidos por un callejón sin salida.
[...]
Hay muchas pérdidas, pero dime ¿quién ha ganado?
La trinchera está excavada en nuestros corazones.
Y madres, hijos, hermanos, hermanas, separados.
[...]
Esta noche, podemos ser uno solo,
esta noche... esta noche...
Domingo, sangriento domingo.

Al final de la interpretación la canción fue acogida con una ovación. Cuando la cantó era un muchacho que después se convertiría en un cantante famoso en todo el mundo con el nombre de Bono Vox. El grupo eran los U2. El propio Bono explicó al público que no era una canción progre, sino la reacción increíble de un joven, en la República de Irlanda, de frente al odio y la violencia fratricida que divide a los que debieran estar unidos en el nombre de Cristo.

Sunday, Bloody, Sunday se ha convertido en un himno de aquellos que, golpeados en el corazón, herido por la injusticia, se han rebelado ante un esquema de la sola contraposición que quería ingleses contra irlandeses, protestantes contra católicos, fuerzas policiales contra el pueblo, ricos contra pobres, y han transformado el sufrimiento en un reclamo para la reconciliación. En 1982 en aquel concierto ante el grito liberador de cuatro chavales se unió el de decenas y después centenares de voces para gritar al mundo que romper el esquema del odio que genera otro odio no solo se puede, sino que es el deseo más profundo de los corazones más puros.