

# **¿Es “ACTUAL” EL MENSAJE DEL CONCILIO? EL VATICANO II Y SU DIÁLOGO CON LA HISTORIA**

*José Serafín Béjar Bacas*

*Sumario:* Después de medio siglo de andadura, y apelando a los acelerados cambios de las sociedades contemporáneas, hay un debate acerca de la actualidad del Concilio. El autor del presente artículo está convencido de que, una lectura de fondo de los textos conciliares, pone de manifiesto la actualidad del mismo. El Vaticano II asume el reto fundamental que toma cuerpo con el desarrollo de la modernidad; pensar la realidad como historia. El Concilio recupera la historia proponiendo la escatología como la forma definitoria de lo cristiano. En definitiva, la actualidad del Concilio radica en haberse convertido en un testimonio elocuente de la irrupción de la eternidad de Dios en la historia de los hombres.

*Summary:* After half a century of existence, and calling on the quick changes in contemporary societies, a debate is on about the current importance of the Council. The author of the present article is convinced that, a profound reading of the council texts, manifests the great contemporary importance of the same. Vatican II assumes the fundamental challenge that acquires concreteness with the unfolding of modernity: to think reality as history. The Council recaptures the history proposing the eschatology as a defining form of the things Christian. Definitely, the current importance of the Council is rooted on having become an eloquent testimony of the irruption of God's eternity into the history of men.

*Palabras clave:* Vaticano II, modernidad, post-modernidad, historia y escatología.

*Key words:* Vatican II, modernity, post-modernity, history and eschatology.

Fecha de recepción: 15 marzo de 2013

Fecha de aceptación y versión final: 14 mayo de 2013

## **1. Introducción**

Se nos pide que hagamos una reflexión sobre la actualidad del Concilio Vaticano II, a los cincuenta años de su celebración. Nos parece una reflexión pertinente. Estamos habituados a que se nos hable de la vertiginosa transformación que, en el mundo de hoy, sufren todos los ámbitos de nuestra existencia. De esta manera, hemos interiorizado, no sin cierta desazón, la necesidad permanente de cambio, de evolución, de progreso; especialmente, en la vida social y política. De hecho, pareciera que los grandes consensos sociales tienen una vida útil muy corta; pensemos, por ejemplo, en el reclamo actual a una modificación de nuestra constitución, precisamente con el deseo

de “adaptarla” a los nuevos desafíos que se tienen que afrontar en el actual escenario socio-político-económico.

Pues bien, después de medio siglo de andadura del Concilio, surge en muchos la pregunta: ¿siguen siendo válidas sus enseñanzas en el actual contexto en que vivimos? De un modo más agudo, algunos plantean que el “interlocutor” al que el Vaticano II intentaba responder ya no es el interlocutor que tenemos delante. Así, se pone de manifiesto la necesidad de ofrecer un anuncio del evangelio que siempre tenga en cuenta la “fatiga” del momento histórico que nos toca vivir; eso que el propio Vaticano II, en su constitución pastoral *Gaudium et spes*, llamaba “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”. Y más adelante, en ese mismo número primero, se añadía: “La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia”. A propósito del interlocutor al que hizo frente el Concilio, venía a nuestra mente un texto de O. González de Cardedal, que nos parece sugerente y, al mismo tiempo, un tanto provocador:

“Un siglo después, cuando creíamos que por fin todos éramos humanistas, marxistas y modernos, nos hemos despertado naturistas, nietzscheanos y posmodernos. Bajo mucha euforia, opulencia, noticia y prisa, lo que late es pura desesperación que no quiere reconocerse a sí misma, arrastrada por esas inundaciones del océano nihilista. El cristianismo es devuelto a la prehistoria mientras que la nueva cultura se quiere posmoderna. El Concilio Vaticano II es anterior a Nietzsche, sigue prendido en el entusiasmo de la modernidad, cree en la bondad natural del hombre tal como la fe, la conversión y el alma nacida del evangelio la han pensado; no acabó de creer en los abismos de la inhumanidad y en las tinieblas que el pecado crea ni en la barbarie que el hombre puede instaurar cuando se constituye en medio y medida de la creación; no pensó hasta el fondo lo que las dos guerras mundiales habían significado no sólo bélica sino moralmente; contó con que el programa humanista de Feuerbach y de Marx se afirmarían definitivamente. Hasta 1989 Europa se preparaba para una sociedad socialista y para una humanidad donde Marx sería el que daría que pensar, que hacer y que esperar. El Concilio Vaticano II dijo en la mitad del siglo XX lo que la Iglesia tenía que haber dicho a comienzos del siglo XIX. En 1961-1965 era extemporáneo porque se quería radicalmente moderno, cuando la conciencia se orientaba ya en otras direcciones. Esa fue su gloria y esos sus límites<sup>1</sup>”.

---

<sup>1</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1998, 304s.

Es interesante notar, a partir de este texto, que se habla de un doble interlocutor; aquello que el teólogo abulense llama “humanistas” y “nietzscheanos”, “modernos” y “postmodernos”. Será interesante mantener como trasfondo de nuestra reflexión esta doble apreciación.

Pues bien, creemos que el itinerario de esta reflexión podría establecerse a partir de dos grandes cuestiones. La primera, ¿cuál fue el interlocutor real del Concilio Vaticano II? ¿a qué mundo habló? ¿para quién se dijo lo que se dijo? La segunda, y más importante cuestión, sería: ¿sigue siendo válido su anuncio en el contexto en que nos encontramos? ¿es “actual” el mensaje del Concilio? Vayamos por partes.

## 2. El interlocutor del Concilio Vaticano II

El proceso de emancipación y de liberación del hombre, que comienza con el despertar de la modernidad y que alcanza su proyecto más esclarecido en la ilustración, es el interlocutor fundamental del Vaticano II. O de otra manera, el Concilio dialoga con la modernidad, en el escenario de mediados del siglo XX. El hombre “moderno” es el posible oyente en el cual se está pensando. Ahora bien, ¿cuál es la característica más definitoria de la modernidad? Su preocupación por la historia, es decir, el problema de pensar la verdad no como algo estático, sino en pleno desenvolvimiento. El Concilio es consciente de ello, y en GS 4 podemos leer: “El curso de la historia presente es un desafío al hombre que le obliga a responder”. En efecto, “la orientación moderna hacia el futuro, y la comprensión del mundo como historia”<sup>2</sup> son los elementos definitorios del interlocutor del Concilio. Es interesante, a este propósito, aquella incisiva frase del filósofo H. G. Gadamer: “no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a la historia”<sup>3</sup>. Abundando en esta idea rectora de la modernidad, afirmaba el teólogo, y actual cardenal, W. Kasper:

“El gran problema planteado a aquella época y vigente hasta hoy, no es otro que el problema de la historia [...] El mundo ya no aparece ante el hombre como un cosmos que deba reverenciarse con temor ni como una naturaleza que haya que respetarse; ahora se concibe el mundo como proceso histórico, como material, con el que, por la sola acción del hombre, hay que construir el mundo futuro. Actualmente experimentamos una temporalización e historización de todos los ámbitos del ser, apenas concebible hace algún tiempo, no quedando casi nada firme y permanentemente válido, a lo que el hombre pueda asirse. La historia que el mismo hombre ha puesto en escena amenaza sepultarlo bajo sus olas. Actualmente nuestro mayor problema es la historia”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> J.B. METZ, *Teología del mundo*, Salamanca 1970, 113.

<sup>3</sup> H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1985<sup>2</sup>, 324. La traducción es nuestra.

<sup>4</sup> W. KASPER, *Fe e historia*, Salamanca 1974, 19s.

Para comprender mejor esta reducción de la modernidad a la categoría de historia será interesante que nos detengamos brevemente en la filosofía hegeliana<sup>5</sup>. Para G. W. F. Hegel la verdad no es objeto o substancia, sino más bien devenir, sujeto, cambio. El objetivo de su filosofía es pensar la vida en toda su riqueza y complejidad para llevarla al concepto. De este modo, podemos decir que la empresa hegeliana cristaliza en el proyecto de una gran filosofía de la historia. En palabras de E. Bloch:

“Tenía ante sí el problema de sacar de la razón, no leyes abstractas que flotan sobre un montón de hechos fortuitos, sino una conexión inmanente de contenidos concretos. Y el medio adecuado para ello no podía ser otro que la historia, o sea, la exposición de la marcha concreta y del devenir concreto de las cosas, de donde van surgiendo, por turno, las especificaciones del universo [...] la “generación” se convierte en la *génesis histórica* o en la construcción llevada a cabo por la propia historia creadora, que vale tanto como decir por la misma razón histórica, en el curso de su desarrollo<sup>6</sup>”.

Así pues, la presunción fundamental de esta filosofía idealista es haber encontrado las leyes mismas que rigen el desarrollo de todos los acontecimientos históricos. Más aún, Hegel presume conocer el fin al que se encaminan dichos acontecimientos en un proceso universal donde todo se ha hecho perfectamente claro a la luz de la razón. Por eso, la filosofía de Hegel será conocida como filosofía absoluta, porque ya no queda ningún resto de realidad que escape al control de una razón que ha encontrado la fuente misma de la cual mana la vida: “lo que es racional es lo real y lo que es real es racional”<sup>7</sup>. De esta manera, el hombre se siente poseedor de una grandeza sin precedentes en la historia de la humanidad. Gracias al conocimiento de estas leyes que rigen el desenvolvimiento de la historia, puede dirigir el fluir mismo de la vida hacia un futuro que ya no es desconocido o misterioso, sino perfectamente claro a la conciencia.

Para Hegel, y para todos los movimientos ideológicos que nacerán de su filosofía, el cielo ya no es una realidad inalcanzable porque, paradójicamente, el cielo se ha hecho tierra. La presunción moderna radica en la concepción de un futuro que se experimenta como “conquista” del esfuerzo humano. El paraíso aquí en la tierra ya no es una realidad utópica e inalcanzable, sino el resultado cierto de conducir la dura realidad desde los postulados de una razón a la que se han hecho perfectamente claros los códigos que gobiernan, de modo imparable la dialéctica de la historia.

<sup>5</sup> Para profundizar en la concepción hegeliana de la historia nos serviremos de G. W. F. HEGEL, *Lecciones de filosofía de la historia*, Barcelona 1989 y K. LÖWITH, *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Madrid 1956, 78-88.

<sup>6</sup> E. BLOCH, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Madrid 1982<sup>2</sup>, 63s.

<sup>7</sup> “Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig”, en G. W. F. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, en *Subkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, Werke 7, Frankfurt am Main 1970, 24.

En una filosofía de la historia tal se hace patente una visión judeo-cristiana secularizada de la misma donde la providencia, considerada por Hegel como un concepto estrecho pre-racional más allá de toda comprensión, es exorcizada y sustituida por los conceptos de “espíritu” o “razón”<sup>8</sup>. De este modo, constatada la imposibilidad de la teología para explicar, a partir del concepto de providencia, el proceso universal y único de la historia, la filosofía se adueña de tal pretensión de armonizar la historia universal. Es aquí donde Hegel introduce el concepto de “ardid de la razón” que se insinúa e influye “en las pasiones humanas a manera de agente de las mismas”<sup>9</sup>:

“Hegel interpretó y elaboró la teología cristiana de la Historia en un sistema especulativo, conservando de este modo, y al propio tiempo destruyendo, la creencia en la Providencia como el principio dirigente. Comte, Proudhon y Marx rechazaron terminantemente la Providencia divina, reemplazándola por una creencia religiosa en un intento antirreligioso de establecer leyes previsibles de la historia profana”<sup>10</sup>.

La consecuencia de esta construcción es que el filósofo idealista caerá preso de un ingenuo optimismo donde el ardid de la razón se sirve de las pasiones, egoísmos y juegos de poder que habitan en el hombre para ir imponiendo, lenta pero poderosamente, su plan universal de redención. Aquello que es perceptible inmediatamente en la contemplación y análisis de la historia es algo muy distinto a la ley secreta que gobierna el desenvolvimiento del espíritu en el tiempo en su afanado intento de re-poseerse a sí mismo. Así, aparece evidente que la libertad del hombre queda malparada al ser éste engullido por un proceso colectivo que lo supera. “De esta forma, el resultado último de las acciones históricas consiste siempre en algo más y también en algo menos que lo deseado por sus agentes; aquel último designio sobrepasa y modifica los planes del hombre”<sup>11</sup>.

Como hemos insinuado anteriormente, todo este proceso iniciado por Hegel tendrá sus epígonos en las distintas ideologías que asumen los mecanismos internos de funcionamiento del hegelianismo. Baste pensar, por ejemplo, cómo en el marxismo el “ardid de la razón” de Hegel viene a ser la fuerza motora última de la lucha de clases, actuando dentro y más allá del interés consciente y de “los caprichos individuales de toda especie”<sup>12</sup> o “una mano invisible” en el liberalismo de A. Smith<sup>13</sup>.

En definitiva, lo que queremos apuntar con este breve recorrido es que el problema fundamental de la modernidad es la historia. Ahora bien, nuestra tesis de fondo

<sup>8</sup> Cfr. K. LÖWTH, *El sentido*, 82.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 83.

<sup>10</sup> *Ibid.*, 277.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 84.

<sup>13</sup> Cfr. L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Ideas y creencias del hombre actual*, Santander 1993, 21.

es la convicción de que la modernidad se sustenta en una razón histórica “cerrada”. ¿Por qué? Porque cuando se presume poseer ya, en el a priori de la idea, el futuro absoluto al que nos encaminamos, no cabe nada nuevo que esperar<sup>14</sup>. ¿Qué clase de futuro es aquel que ya, en el presente, tenemos perfectamente delimitado? ¿Cuál puede ser la novedad de ese paraíso que sabemos de antemano en qué va a consistir? El hombre se convierte, de esta forma, en el Señor de la historia, en aquel que pretende hacer nuevas todas las cosas, desde sí y por sí.

Sin embargo, y al igual que sucede con la modernidad, podemos afirmar que el problema que condensa todo el debate sobre la postmodernidad sigue siendo el concepto de historia. Aquí radica otra de las tesis de fondo. Esto aparece de un modo muy significativo en el pensamiento de G. Vattimo. En su obra *El fin de la modernidad*<sup>15</sup>, se propone establecer un puente entre F. Nietzsche y M. Heidegger, por un lado, y el discurso reciente sobre la postmodernidad, por otro. A juicio del filósofo italiano, replantearse el problema del eterno retorno y del rebasamiento de la metafísica supone descubrir y poner de relieve nuevos aspectos de la verdad.

Para el filósofo italiano, son características de la modernidad las ideas de historia, progreso y superación. Por esta razón, Vattimo, y con él bastantes pensadores postmodernos, no se plantean simplemente una crítica de la modernidad. Esta pretendida crítica a la modernidad, o una nueva y diferente fenomenología del espíritu, colocaría a la crítica en el ámbito de lo nuevo, quedando sumergida así en el campo de lo moderno. La pretensión es más ambiciosa; no se trata de una simple corrección de la modernidad, sino la necesidad de un nuevo comienzo absoluto. Por esta razón, afirma Vattimo:

“lo postmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como disolución de la categoría de lo nuevo, como experiencia del “fin de la historia”, en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado; no importa) de la historia misma<sup>16</sup>”.

Así pues, el “post” de postmodernidad no indica en absoluto un momento posterior dentro del proceso de evolución de lo moderno, no es una superación más, no es una simple moda de lo moderno... sino que plantea “una imagen de la existencia en estas nuevas condiciones de no historicidad o, mejor aún, de posthistoricidad”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> “Porque tan sólo un futuro que es *más* que un correlativo y una proyección de nuestras propias posibilidades latentes, puede liberarnos para lo realmente ‘nuevo’, para que nada nos vuelva a precipitar en la ‘melancolía del cumplimiento’ (E. Bloch); y liberarnos para lo que todavía no ha existido”, en J.B. METZ, *Teología*, 115.

<sup>15</sup> G. VATTIMO, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, Barcelona 2000<sup>8</sup>.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 13.

Si consideramos el actual modo de vida podemos decir que la sociedad occidental tiene su clave de comprensión, en palabras de A. Gehlen, en el concepto de “post-histoire”<sup>18</sup>. El principio de intelección de este concepto es que el progreso se ha convertido en rutina, de modo que ya no existe nada verdaderamente revolucionario o renovador, cayendo así nuestras sociedades en un aburrimiento vital donde “el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso”<sup>19</sup>. Esto indica que se ha producido una evolución del concepto mismo de “progreso” que, desde la clave cristiana de “salvación”, pasó a la búsqueda de una situación paradisíaca intra-terrena y ha desembocado en un concepto vacío de progreso científico que carece, por la secularización, de un “hacia dónde”. Así, en la práctica, entre ciencia y medios de comunicación social, se ha producido una disolución de la idea de historia. Esta disolución no sólo indica el fin de la historia sino una ruptura de la unidad, considerada como ilusión metafísica, donde sólo quedan microhistorias que dependen de la óptica desde la cual sean observadas:

“Pero si no hay historia unitaria, portadora de la esencia humana y si sólo existen las diversas historias, los diversos niveles y modos de reconstrucción del pasado en la conciencia y en la imaginación colectiva, es difícil ver hasta qué punto la disolución de la historia como diseminación de las “historias” no es también propiamente un verdadero fin de la historia como tal, de la historiografía como imagen, por más abigarrada que sea de un curso unitario de acontecimientos, el cual también [...] pierde toda consistencia reconocible”<sup>20</sup>.

Para Vattimo, esta idea de posthistoria no tiene por qué ser vista con tintes apocalípticos negativos, sino que debe ser considerada como posibilidad. Así, las reflexiones sobre la filosofía de Nietzsche y Heidegger son ofrecidas como una oportunidad positiva porque “se trata antes bien [...] de abrirse a una concepción no metafísica de la verdad, que la interprete, no tanto partiendo del modelo positivo del saber científico como [...] partiendo de la experiencia del arte y del modelo de la retórica”<sup>21</sup>. Por tanto, G. Vattimo invita a colocarse, de una manera constructiva, en esta nueva condición postmoderna caracterizada por el “debilitamiento del ser”<sup>22</sup>.

La más fuerte consecuencia que se desprende de lo dicho es la idea del eterno retorno de lo igual que “significa, entre otras cosas, el fin de la época de superación, esto es, de la época del ser concebido bajo el signo de lo *novum*”<sup>23</sup>. Por ello, la salida de la lógica aplastante de la modernidad supone una conclusión nihilista, tan fuertemen-

<sup>18</sup> *Ibid.*, 14. G. Vattimo no da referencias bibliográficas de este concepto en A. Gehlen.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 16.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>22</sup> *Ibid.*

<sup>23</sup> *Ibid.*, 148.

te subrayada, que permanece tan idealista como el universo ideológico que pretendía superar.

Así, a nuestro juicio, la postmodernidad se presenta como una “superación” frustrada de lo moderno. Permanece en la prisión de la idea porque, con una negación tan rotunda del universo de procedencia, se cae en la misma cárcel que se quería evitar. En efecto, la concepción de historia que nutre la lógica postmoderna es, del mismo modo, una concepción cerrada. Esa cerrazón se sostiene en el hecho de que, para el postmoderno, el futuro tampoco es portador de ninguna novedad<sup>24</sup>. Ante el desencanto frente a la razón y el fracaso de los grandes relatos de los distintos universos ideológicos, el postmoderno vive en el aburrimiento del que no espera que le sea concedido nada.

### 3. La actualidad del Concilio Vaticano II

El Concilio asumió, de lleno, el reto de la historia. De hecho, podemos leer en GS 5: “La propia historia está sometida a un proceso tal de aceleración, que apenas es posible al hombre seguirla [...] La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámica y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis”<sup>25</sup>. Ahora bien, ¿de qué manera asume el desafío de pensar la realidad como historia? Recuperando la centralidad de la “escatología” en el pensamiento cristiano. ¿Qué consecuencia tiene esta recuperación de la escatología? Una apertura de la historia, donde se confía en la posibilidad de la irrupción del Dios vivo en los escenarios del tiempo. Por ello, el Vaticano II fue y sigue siendo tremendamente actual. Frente a la historicidad cerrada de la modernidad, y también de la postmodernidad, se asume una concepción “abierta” de la historia que posibilita pensar, en claves distintas, el problema mismo de la verdad. Ahora bien, ¿qué se entiende por escatología? La confesión de que lo absoluto de Dios ha acontecido en el tiempo; concretamente, en el rostro de un judío del siglo I. Lo último y definitivo no se encuentra situado al final de la historia, sino que ha irrumpido en el presente, preñándolo de sentido. La recuperación de la escatología supone recuperar el objeto puro de la fe; esto es, Dios. Afirma González de Cardedal:

“lo ‘escatológico’ es justamente lo que viene de más allá y, trascendiendo este tiempo y lugar, va más allá de ellos. Lo “escatológico” pertenece a la nueva creación, al orden de la definitiva participación del ser finito en la propia vida de Dios; ello es lo suprema y definitivamente real. Por eso, es

<sup>24</sup> Aquí, de nuevo, aparece el contraste entre la visión bíblica de la historia y la visión griega de la misma. No en vano, Nietzsche propugna un retorno a lo presocrático. Afirma J. B. Metz: “Pasajes centrales del antiguo testamento están determinados por el *pathos* de lo ‘nuevo’, del tiempo nuevo, por el *pathos* de lo que todavía no existe; otra vez en contraste con los griegos, *para quienes lo que todavía no existe es propiamente imposible*; porque para ellos ‘no hay nada nuevo debajo del sol’”, en *Teología*, 114.

<sup>25</sup> Hablando de la GS, afirma S. Madrigal: “Así el Concilio asumía el carácter histórico de la comprensión de la fe, como ya lo había hecho en la constitución sobre la revelación *Dei Verbum*: Dios ha entrado en la historia”, en *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 204.

desproporcionado respecto de nuestro mundo. Hay que pensarlo para nosotros y, sin embargo, no como nosotros somos; con nuestras categorías espacio-temporales, pero trascendiéndolas siempre<sup>26</sup>”.

Esta intuición, referida al Concilio, debería amplificar la visión que tenemos del mismo<sup>27</sup>. El Vaticano II ha pasado a la historia, no sin parte de razón, como el “concilio de la Iglesia sobre la Iglesia”. Así parece si atendemos a una intervención del Card. Suenens en la última semana del primer periodo, el 4 de diciembre de 1962. Su aportación pretendía ser la búsqueda de un tema central que ayudara a orientar los futuros trabajos del conjunto del Concilio. Y así propone que el Vaticano II sea un Concilio *de Ecclesia*, y que tenga dos partes: *de ecclesia ad intra* y *de ecclesia ad extra*<sup>28</sup>. Extractamos los momentos más significativos de dicha intervención:

“Quisiera proponer este programa del siguiente modo: Que el Concilio sea un Concilio sobre la Iglesia y que tenga dos partes: La Iglesia mirando hacia dentro y la Iglesia en su perspectiva hacia el exterior. Y lo explico:

A) Sobre la Iglesia *ad intra*. En primer lugar hemos de decir qué es la Iglesia en sí misma, en cuanto que es el misterio de Cristo viviente en su Cuerpo Místico; cuál es realmente la naturaleza de la Iglesia. Así pues, preguntamos a la Iglesia: ¿Qué dices de ti misma? Hacia esta pregunta se dirige nuestro presente esquema, *sobre el cual trataré en los escritos, [...]*

B) Sobre la Iglesia *ad extra*. Bajo qué título se efectuará la discusión sobre la Iglesia en cuanto que entabla su diálogo con el mundo. Pero el mundo espera que la Iglesia resuelva las cuestiones de mayor importancia que a ella le propone, y que son: [...]”<sup>29</sup>.

Pero ésta puede ser una mirada corta sobre el Concilio que tiene sus riesgos. Hay que dejar claro, desde el primer momento, que el Vaticano II quería subordinar

<sup>26</sup> O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, *Cristología*, Madrid 2001, 171.

<sup>27</sup> Cfr. J. RATZINGER, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de San Agustín sobre la Iglesia*, Madrid 2012, 13-24.

<sup>28</sup> Cfr. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenice Vaticani II*, vol. I/IV, 222-225.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 223. El texto latino es el que sigue: “Hanc rationem sic proponere velim: Concilium sit Concilium *de Ecclesia* et habeat duas partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*. Et explico. A) *De Ecclesia ad intra*. In primis a nobis dicendum est quid sit Ecclesia ipsa, utpote mysterium Christi viventis in suo Corpore Mystico; quatenam sit revera natura Ecclesiae. Rogamus ergo ab Ecclesia: Quid dices de teipsa? Ad quam interrogationem... intendit schema nostrum praesens *de quo agam in scriptis*. [...] B) *De Ecclesia ad extra*. Quo sub titulo sermo fiet de Ecclesia in quantum dialogum instituit cum mundo. Mundus autem exspectat ut Ecclesia solvat quaestiones maioris momenti, quas ei proponit, et quae sunt: [...]”.

claramente el discurso sobre la Iglesia al discurso sobre Dios. En este sentido, es interesante que completemos la intervención del card. Suenens con otra del card. Montini también realizada en la primera sesión del Concilio. El futuro papa Pablo VI afirmaba:

“La Iglesia es, en efecto, la continuación de Jesucristo, del cual emana su vida y es el fin al que su vida tiende. [...] Después, ha de presentarse con mayor contundencia la doctrina que trata de las relaciones que existen entre la Iglesia y Cristo. Debe decirse y darse a conocer a todos en mayor medida, que la Iglesia sabe con plena conciencia, que ella no puede nada por sí misma, sino que todo lo recibe de Jesucristo y que actúa porque Jesucristo está presente y operante en ella. La Iglesia no es sólo una sociedad o una comunidad fundada por Cristo el Señor, sino el instrumento en el cual Él mismo está misteriosamente presente para procurar la salvación del género humano por medio de su doctrina, sus sacramentos santificadores, el cuidado pastoral, que se nutra del espíritu de Aquel, que es el Buen Pastor de las almas<sup>30</sup>”.

A nuestro juicio, la pérdida de esta perspectiva teológica y cristológica, especialmente en el inmediato postconcilio, hizo que se diera un protagonismo desmesurado a categorías eclesiológicas que, en determinadas ocasiones, eran interpretadas de un modo puramente sociológico<sup>31</sup>. Desde la apreciación que pretendemos sostener aquí, la recuperación de la escatología como clave fundamental de interpretación del Concilio, el Vaticano II habría de pasar a la posteridad como un concilio fuertemente teocéntrico. En este sentido, y con motivo del Jubileo que se celebró en el año 2000, a propósito de la caracterización de la reflexión del Concilio sobre la Iglesia como “eclesiología fuertemente teológica”, afirmaba el entonces cardenal Ratzinger:

“la recepción del Concilio, hasta el momento, ha descuidado esta característica cualificada a favor de afirmaciones eclesiológicas individuales, se ha abandonado a determinadas palabras de reclamo fácil y así se ha mantenido lejos con respecto a las grandes perspectivas de los padres conciliares<sup>32</sup>”.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 292. El texto latino es el siguiente: “Ecclesia enim est continuatio Iesu Christi, a quo vita eius manat, et qui est finis in quem vita eius tendit. [...] Deinde maiore cum vi doctrina preferenda est, quae agit de relationibus quae inter Ecclesiam et Christum habentur. Dici debet omnibusque magis innotescere Ecclesiam prorsus scire se nihil posse ex se, sed omnia accipere a Iesu Christo, et operari eo quod Iesus Christus in eadem sit praesens et agens: Ecclesia non est solum societas seu communitas a Christo Domino condita, sed est instrumentum in quo ipse arcane praesens est ut salutem humani generis procuret doctrina, sanctificatione sacramentali, cura pastoralis, quae alatur spiritu eius, qui est Pastor Bonus animarum”.

<sup>31</sup> En este sentido, no estamos de acuerdo con las apreciaciones de J.B. Metz cuando, en el inmediato postconcilio, afirmaba: “La Iglesia, en el concilio, ¿no ha hablado demasiado exclusivamente de sí misma? ¿No se ha sentido la influencia de cierto ‘narcisismo eclesiológico?’”, en *Teología*, 105s.

<sup>32</sup> J. RATZINGER, *L'eclesiologia della costituzione Lumen Gentium*, en R. FISICHELLA (cur.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, 67.

Por tanto, y continuando con la pregunta que estaba al origen de esta reflexión, la actualidad del Vaticano II, proponemos releer los textos del Concilio desde esta clave: la recuperación de la escatología como reivindicación del objeto puro de la fe<sup>33</sup>. En este sentido, la reflexión conciliar nos parece tremendamente actual porque no sólo entabla un diálogo con la modernidad, cuyo problema fundamental, como hemos visto, es la historia, sino que también dialoga con un interlocutor postmoderno. La historicidad cerrada de ambos queda superada en un cristianismo que se entiende como historia, pero abriendo dicha historia a las sorpresas del Dios vivo.

En efecto, se asume el reto de pensar el cristianismo como historia en referencia al pasado. Esto se puede percibir con toda nitidez en la constitución dogmática *Dei Verbum*, que afronta el tema de la revelación. Esta revelación, especialmente en el capítulo I, sobre la naturaleza de la misma, aparece definida como la irrupción de la eternidad en el tiempo. De la misma manera, y en referencia al presente, la historia aparece abierta a la actualización del misterio que nos salva por medio de la celebración litúrgica y la presencia de la Iglesia que peregrina, icono de la Trinidad. Esto podemos encontrarlo con audacia en la constitución *Sacrosanctum Concilium* y en el primer capítulo de *Lumen Gentium*. Por último, y en referencia al futuro, la historia está abierta a la promesa de una patria definitiva en la que Dios sea todo en todas las cosas. Esto lo referiremos, especialmente, al capítulo VII de la constitución *Lumen Gentium*. Veamos más despacio cada uno de estos momentos.

### 3.1. Una historia abierta en referencia al pasado: *Dei Verbum*

El proemio de la DV comienza con un texto bíblico (1 Jn 1, 2-3) que, a juicio de H. de Lubac, “contiene en embrión, *quasi in nuce*, todo cuanto se dice en el capítulo I, así como este capítulo, a su vez, domina el texto íntegro de la Constitución”<sup>34</sup>. De este modo es claro, a juicio de los especialistas, la centralidad hermenéutica del proemio y del primer capítulo en el conjunto de toda la reflexión conciliar<sup>35</sup>. En efecto, de Lubac deriva de la exégesis del texto joánico una articulación de los contenidos fundamentales que se van a desarrollar en el capítulo I y que, atendiendo al concepto de revelación, hacen referencia a la materia u objeto, al modo, a la transmisión y a la finalidad de la misma. Conviene recordar el texto bíblico en cuestión: “*Os anunciamos la vida eterna: que estaba junto al Padre y se nos manifestó. Lo que hemos visto y oído os lo anunciamos para que también vosotros viváis en esta unión nuestra, que nos une con el Padre y con su Hijo Jesucristo*”<sup>36</sup>.

Así pues, y en primer lugar, el objeto fundamental de la revelación, a partir del texto joánico, hace referencia a la “vida eterna”. Y precisamente, dentro de la escuela teoló-

<sup>33</sup> “La escatología, en una teología cristiana, no debe entenderse sólo regionalmente, sino que ha de entenderse radicalmente: como forma de todos los enunciados teológicos”, en J.B. METZ, *Teología*, 116.

<sup>34</sup> H. DE LUBAC, *Comentario al preámbulo y al capítulo I*, en B. D. DUPUY (dir.), *La revelación divina. Constitución Dogmática Dei Verbum*, I, Madrid 1970, 185.

<sup>35</sup> Cfr. J. SCHMITZ, *Il cristianesimo come religione-di-rivelazione nella confessione della Chiesa*, en W. KERN-H. J. POTTMEYER-M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale*, II, Brescia 1990, 25.

<sup>36</sup> La traducción la tomamos del texto conciliar de la BAC, Madrid 1991.

gica de S. Juan, la vida es el atributo determinante de Dios. Por esta razón, el objeto de la revelación no puede ser otro, sino Dios mismo. De esta manera, y ya desde el proemio, el Concilio está orientando la reflexión sobre la revelación desde un sentido marcadamente teocéntrico<sup>37</sup>; tal como se afirma en DV 2: “*Placuit Deo in sua bonitate et sapientia seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae*”. Teocentrismo que también lleva a una afirmación decidida de la libertad divina porque, siendo Dios “invisible”, movido de amor, se nos da a conocer. “Afirma su trascendencia a la par que su libertad soberana”<sup>38</sup>.

Siguiendo con el texto de Juan, y en segundo lugar, el modo concreto de la revelación de esta vida eterna ha sido la manifestación de Dios en la persona de Cristo. Una manifestación (*fanérosis*) que nos pone en guardia frente a cualquier intento de reducción intelectualista de la revelación. Precisamente porque no son sólo palabras las que se manifiestan, sino el acontecer de la misma vida divina en una persona. Esta percepción se hace aún más patente si contextualizamos el texto joánico; sobre todo atendiendo al versículo inmediatamente anterior: “*Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de la vida...*” (1 Jn 1,1). Afirma H. de Lubac:

“En esta manifestación las palabras que percibimos con los oídos desempeñan su papel: un papel importante y esencial, por supuesto, pero no único: se trata, en efecto, de un Jesucristo “visto, escuchado, tocado”, es decir, de Jesucristo “contemplado”. Él nos revela a Dios Padre con su presencia activa, con todo su ser. En la persona de Jesús hombre aparece realmente Dios entre los hombres”<sup>39</sup>.

De esta manera, el cristianismo sostiene que “la substancia de la revelación no consistió en la enseñanza de una doctrina, sino en la aparición de una Presencia entre los hombres”<sup>40</sup>. Por tanto, la orientación teocéntrica del texto conciliar es descodificada desde un sentido evidentemente cristológico que nos recuerda, en palabras de Congar, que “una de las desgracias de la teología [...] ha sido la atomización de la Revelación en artículos sin relación con un centro vivo”<sup>41</sup>. En efecto, “Cristo es a la vez el Mensajero y el contenido del Mensaje, el revelador y la verdad revelada”<sup>42</sup> ya que, en palabras del Concilio en DV 2, Cristo es “mediador y plenitud de toda la revelación”<sup>43</sup>. Así, esta “concentración cristológica”, al decir de K. Barth, pone de manifiesto que “Jesús de Na-

<sup>37</sup> Cfr. J. SCHMITZ, *Il cristianesimo*, 21 y S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, Salamanca 2001, 250.

<sup>38</sup> H. DE LUBAC, *Comentario*, 200.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 186s.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 187.

<sup>41</sup> Y. M. J. CONGAR, *Cristo en la economía salvífica y en nuestros tratados dogmáticos*: Concilium (1966/I) 23.

<sup>42</sup> H. DE LUBAC, *Comentario*, 210.

<sup>43</sup> El peso escatológico de la persona de Jesús es puesto de manifiesto por Balthasar como sigue: “Si el cumplimiento de la misión de Jesús hace coincidir en él la propia muerte personal y la llegada del fin del mundo, esto significa que ha llevado consigo hasta la salvación definitiva, la miseria y la muerte de todos los hombres pasados y venideros”, en H.U. VON BALTHASAR, *¿Por qué soy todavía cristiano?*, Salamanca 1974, 41s.

zaret realiza, en sentido absoluto, la Presencia de Dios entre nosotros”<sup>44</sup> y garantiza que la revelación que describe la Constitución no es cualquier tipo de revelación filosófica o gnóstica, sino propiamente la revelación cristiana. Por tanto, la revelación cristiana es aquella que se encuentra permanentemente referenciada al acontecimiento Cristo. Es fácil entender, desde esta perspectiva, la densidad escatológica de estas afirmaciones. La revelación, así planteada, supone un diálogo con la filosofía de la historia, propia de la modernidad, en la medida en que reclama una cualificación de la misma que proviene de la irrupción de lo absoluto en la contingencia del tiempo. Este absoluto se identifica con el hombre concreto Jesús de Nazaret. Aparece aquí, planteada con fuerza, la problemática del universal concreto y personal.

Pero además, este cristocentrismo de la Constitución no puede ser tematizado simplemente como cristomonismo. En efecto, teniendo como telón de fondo el texto aducido de S. Juan, podemos constatar cómo la reflexión conciliar nos conduce en una dirección trinitaria. El Hijo, bajo la dirección del Espíritu, habla de lo que ha oído en el seno del Padre: “por Cristo, la Palabra hecha carne, y con el Espíritu Santo, pueden los hombres llegar hasta el Padre y participar de la naturaleza divina” (DV 2). En efecto, la Constitución sobre revelación pone de manifiesto una clara identificación entre contenido y forma trinitaria. El Dios comunidad de personas se da a sí mismo de una forma trinitaria. No es de extrañar, en este sentido, que la referencia a la historia de la salvación tenga un claro papel en el conjunto del capítulo I. Por ello, la revelación, entendida como el acontecimiento de la comunicación de Dios al hombre, adquiere un marcado carácter dinámico a partir de la categoría de “historia”<sup>45</sup>. De hecho, los números 3 y 4 de la Constitución dan paso a una estructuración narrativa que pretende evocar toda la economía de la salvación.

Por tanto, “el texto describe la revelación en lenguaje bíblico y narrativo como un acontecimiento interpersonal de encuentro entre Dios y el hombre”<sup>46</sup>. De ahí que el término “encuentro”, cargado de una significación existencialista, sea también uno de los más adecuados para tematizar la esencia misma de la revelación según las enseñanzas del Concilio Vaticano II. En efecto, “en esta revelación, Dios invisible, movido de amor, habla a los hombres como amigos, trata con ellos para invitarlos y recibirlos en su compañía” (DV 2). Así, el encuentro tiene como escenario ineludible el acontecer de la historia humana.

En tercer lugar, y siguiendo con el texto joánico que abre el proemio, se nos habla de la transmisión de la revelación. El acontecer del Dios vivo a los apóstoles no pretende una intimista autocomplacencia para la satisfacción personal, sino la ineludible misión de transmitir aquello que se ha recibido. De esta manera, el acontecimiento

<sup>44</sup> H. DE LUBAC, *Comentario*, 262.

<sup>45</sup> “La Revelación, cuyo memorial son las Sagradas Escrituras del Antiguo y del Nuevo Testamento, no se presenta como un código ni como un catecismo o una lista de proposiciones, sino como la historia de lo que Dios ha hecho en unas vidas de hombres a favor del conjunto de la humanidad con vistas a realizar en ésta un determinado designio de salvación”, en Y.M.J. CONGAR, *Cristo*, 6.

<sup>46</sup> H. WALDENFELS, *Teología fundamental contextual*, Salamanca 1994, 224.

de la revelación, desde una esencial indisponibilidad, toma la forma de un testimonio que persigue crear comunión. Por tanto, el anuncio de la salvación contiene la salvación anunciada. O de otro modo, los apóstoles no simplemente anuncian a Cristo, sino que lo dan. Se establece así una real comunión entre los creyentes de todos los tiempos y los primeros testigos del resucitado que da lugar a la Iglesia.

En cuarto y último lugar, la primera carta de S. Juan nos habla de la finalidad de la revelación como de una participación de la propia vida divina. En efecto, el fin de la revelación no sólo implica una real comunión entre los hombres a partir del vínculo de la fe, sino la entrada en el mismo seno de la Trinidad. De este forma, la reflexión conciliar establece una clara equivalencia entre objeto y finalidad de la revelación. En palabras de S. Bernardo, podemos decir que Dios “*dando revelat, et revelando dat*”<sup>47</sup>.

Así pues, la revelación es entendida como la autocomunicación de Dios mismo al hombre, que tiene como finalidad última “participar de la naturaleza divina” (DV 2). Se rebasan así los límites de un concepto de salvación que ha sido tradicionalmente entendido desde la determinación que conceden realidades como el pecado y el mal. Ahora, los conceptos de redención y salvación son cargados de un sentido positivo que persigue expresar la riqueza de la comunión con Dios, es decir, la divinización del hombre.

Por tanto, la constitución dogmática sobre revelación tiene en la categoría de “escatología” una clave imprescindible de comprensión. Precisamente, porque la revelación consiste en la manifestación de una presencia que, de modo absoluto, introduce al Dios vivo y verdadero en la contingencia de la historia. No es posible tal afirmación desde una filosofía de la historia que se presuma cerrada a todo acontecer que no esté deducido previamente desde conceptos de razón. La DV pone a la Trinidad en la historia y a la historia en la Trinidad.

### 3.2. *Una historia abierta en referencia al presente: Sacrosanctum Concilium y capítulo I de Lumen Gentium*

Siguiendo con la contemporaneidad del Concilio y, en concreto, con su diálogo con la historia, nos parece sugerente resaltar la importancia de la constitución conciliar sobre liturgia. Sin lugar a dudas, la clave que da unidad a todo el conjunto, y que recoge el destilado fundamental de la renovación litúrgica y de la vuelta a las fuentes, es la categoría de “actualización”. De nuevo aquí, podemos seguir con la relectura de los documentos conciliares desde la perspectiva de una recuperación de la escatología en el cristianismo contemporáneo. Así, la liturgia es la forma en la que la Iglesia actualiza el evento mismo de nuestra salvación. Se afirma en el número primero de SC: “la liturgia, por cuyo medio se ejerce la obra de la redención”. Por tanto, el misterio de la eternidad de Dios, que entró en nuestro tiempo por obra del Espíritu en la encarnación de Jesucristo, no es un hecho pasado, sino realidad actual y operante en el presente. Afirma J. Ratzinger:

<sup>47</sup> S. BERNARDO, *De cantico canticorum*, sermo 8, num 5.

“Y esto es así, por el hecho de ir más allá de la vida cotidiana, ya que nos hace partícipes del mundo de Dios, de la forma de la existencia en el ‘cielo’, y hace irrumpir la luz del mundo divino en nuestro mundo. En este sentido el culto tiene, de hecho, –como dijimos al analizar el ‘juego’– el carácter de una anticipación. Augura una vida más definitiva y, precisamente por esto, proporciona su medida a la vida presente. Una vida en la que estuviera ausente la anticipación, en la que el cielo dejara de abrirse, se convertiría en una vida pesada y vacía<sup>48</sup>”.

En efecto, la actualización de la redención hace referencia directa al “misterio pascual”, como el evento en el cual todo comienza, es decir, el punto de eclosión del cristianismo<sup>49</sup>. La centralidad del misterio de la muerte y resurrección de Cristo, más allá de ciertas derivaciones doctrinales del cristianismo pre-conciliar, se hace patente en el conjunto de toda esta constitución, devolviendo nuestra fe al escenario de lo acontecido en la historia. Por esta razón, podemos leer en SC 5: “Esta obra de la redención humana y de la perfecta glorificación de Dios, preparada por las maravillas que Dios obró en el pueblo de la Antigua Alianza, Cristo el Señor la realizó principalmente por el misterio pascual de su bienaventurada pasión, resurrección de entre los muertos y gloriosa ascensión. Por ese misterio, con su muerte destruyó nuestra muerte y con su resurrección restauró nuestra vida”.

Así, la celebración de los sacramentos (cfr. SC 6), especialmente el bautismo y la eucaristía, son considerados desde la clave de la actualización. Los sacramentos, por tanto, no son un mero recuerdo de lo que sucedió en otro tiempo, sino el lugar donde los hombres son hechos partícipes de lo divino. La Iglesia no es, tampoco, el lugar donde los hombres simplemente se sienten, sino donde se hacen real y ontológicamente “familia de Dios”. Las realizaciones sacramentales presuponen una visión de la realidad donde la historia está rota, constitutivamente abierta a la irrupción de la misma vida de Dios. Una visión compacta de la misma, sin fisuras, como hemos visto a propósito de modernidad y postmodernidad, imposibilita el diálogo entre Dios y los hombres, porque toda sorpresa es exorcizada en el triunfo de la ideología o en la victoria del nihilismo. Por la dinámica sacramental, recuperada en esta constitución, se restablece dicho diálogo y la historia aparece como el lugar donde Dios puede alcanzar al hombre y tratar de amistad con él. “De este modo, la liturgia imprimiría también a la vida cotidiana, aparentemente real, el signo de la libertad, rompería las ligaduras y haría irrumpir el cielo en la tierra”<sup>50</sup>

Así es, el carácter sacramental de la vida de la Iglesia se sostiene en “virtud de la concreción de la revelación divina en el espacio y el tiempo y de la trascendencia del misterio revelado”<sup>51</sup>. O de otra manera, toda realidad sacramental supone un juego de

<sup>48</sup> J. RATZINGER, *El espíritu de la liturgia. Una introducción*, Madrid 2007, 59s.

<sup>49</sup> Cfr. F.-X. DURRWELL, *Cristo nostra pasqua*, Milano 2003, 11.

<sup>50</sup> J. RATZINGER, *El espíritu*, 52.

<sup>51</sup> A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología de la revelación*, en C. IzQUIERDO (ed.), *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao 1999, 281.

presencia y ausencia, de palabra y silencio, de manifestación y ocultamiento que puede ser muy pertinente para mantener siempre en alto el exceso de misterio que debe caracterizar todo acercamiento de Dios a la historia de los hombres<sup>52</sup>.

Ahora bien, el Concilio no sólo se limita a las siete realizaciones sacramentales de la Iglesia, sino que encuentra en la categoría de “sacramento” una categoría pertinente para definir el ser mismo de la comunidad eclesial. En efecto, la Iglesia aparece a los ojos del mundo como el gran sacramento de la presencia de Dios en medio de los hombres. De ahí que, en el capítulo primero de la LG, se apunte como definición fundante de la Iglesia la categoría “misterio”; palabra griega que nosotros traducimos como “sacramento”. La *Lumen Gentium* no explica directamente la palabra “misterio” y sólo la emplea en dos textos del capítulo primero (cfr. LG 3). El Nuevo Testamento utiliza en varios textos la palabra “misterio”; destaca, en especial, el texto de Col 1,26-27:

“Anunciar [...] el misterio escondido desde siglos y generaciones, y manifestado ahora a sus santos, a quienes Dios quiso dar a conocer cuál es la riqueza de la gloria de este misterio entre los gentiles, que es Cristo entre vosotros, la esperanza de la gloria<sup>53</sup>”.

Por tanto, el misterio no hace referencia a algo escondido e incognoscible sino que apunta, en concreto, al “plan histórico de Dios” que sólo puede ser conocido por revelación, y que de hecho ha sido revelado en plenitud por Cristo<sup>54</sup>. De nuevo aquí, se asume el reto de pensar el cristianismo como historia y, por ende, se pone de manifiesto el diálogo que el Concilio pretende establecer con la modernidad. Además, que la Iglesia sea definida como misterio la introduce de lleno en el designio divino e indica que la esencia de la Iglesia no puede encerrarse bajo límites conceptuales claros, sino que es una realidad abierta siempre a profundizaciones sobre su mismo ser. Así lo expresa la relación que encontramos en las actas conciliares:

“El término *misterio* no se refiere a algo incognoscible o de difícil comprensión, sino que designa, como en la actualidad muchos lo reconocen, la realidad divina y trascendente, que se revela y manifiesta de algún modo visible. De donde el vocablo, que es totalmente bíblico, se muestra como muy apto para designar a la Iglesia<sup>55</sup>.”

<sup>52</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *Comentario*, 199-302 y H. WALDENFELS, *Teología*, 224s.

<sup>53</sup> Traducción tomada de la *Biblia de Jerusalén*, Bilbao 1976.

<sup>54</sup> Cfr. H. DE LUBAC, *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*, Salamanca 2012, 91-134.

<sup>55</sup> *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenice Vaticani II*, vol. IIII, 170. El original latino reza así: “Vox mysterium non simpliciter indicat aliquid incognoscibile aut abstrusum, sed, uti hodie iam apud plurimos agnoscitur, designat realitatem divinam transcendentem et salvificam, quae aliquo modo visibili revelatur et manifestatur. Unde vocabulum, quod omnino biblicum est, ut valde aptum apparet ad designandam Ecclesiam”.

El texto conciliar ha logrado reunir la mayor parte de los esfuerzos teológicos desplegados en nuestra época con vistas a una formulación de la doctrina de la Iglesia partiendo de las fuentes. Elevándose de la noción de Iglesia militante, a la cual se limitaba el primer esquema, a la de “misterio”, la Constitución no solamente ha tenido en cuenta la revalorización lograda por los exegetas del “misterio paulino”, por O. Casel en su obra *El misterio del culto cristiano* y su escuela, sino que también ha utilizado todas las aportaciones que nos han venido del contacto con la teología ortodoxa. Así, los cinco primeros números del primer capítulo recuerdan sorprendentemente ciertas perspectivas dogmáticas de los padres griegos.

Las copiosas explicaciones que da la relación de la Comisión teológica sobre este punto indica que el texto ha sido objeto de un cuidado particular, y que se ha querido dar con toda deliberación un paso hacia adelante:

“El misterio de la Iglesia se halla y se manifiesta en la sociedad concreta. Reunión visible y elemento espiritual no son dos cosas, sino una realidad compleja, que abraza cosas divinas y humanas... Lo cual se esclarece análogamente con el Verbo encarnado<sup>56</sup>”.

En vísperas del Concilio encontramos aún, en amplios sectores, una visión unilateral de la Iglesia. De alguna manera todavía seguía teniendo un gran peso la articulación eclesiológica que hubiera hecho siglos antes, como respuesta a los Reformadores, Roberto Belarmino<sup>57</sup>. La Iglesia es una comunidad de hombres reunida por la misma profesión de fe, con la participación en los mismos sacramentos, bajo la dirección de los legítimos pastores. En esta visión unitaria, la figura del papa tenía un papel de piedra angular, cabeza visible, vicario único de Cristo en la tierra. Para Belarmino, en sus *Disputationes de controversiis christianae fidei*, la Iglesia es un todo perfectamente visible, tanto como la comunidad del pueblo romano, o el reino de Francia o la república de Venecia<sup>58</sup>. De hecho, en pleno Concilio, algún conocido padre afirmó: “La Iglesia no es ningún misterio, ella es visible”<sup>59</sup>.

La nueva constitución corrige esta visión unilateral en una visión complementaria de “visible e invisible”, “institución y gracia”, “humano y divino”. El mismo Concilio afirma que “no deben ser consideradas como dos cosas distintas, sino que más bien forman una realidad compleja que está integrada de un elemento humano y otro divino” (LG 8). De ahí que la Iglesia sea considerada como el “sacramento fundamen-

<sup>56</sup> O. ROUSEAU, *La Constitución en el cuadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas*, en G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II: Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona 1968, 130.

<sup>57</sup> Cfr. “Historia del Tratado teológico sobre la Iglesia”, en C. O'DONNELL-S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de Ecclesiología*, Madrid 2001, 491.

<sup>58</sup> Cfr. H. FRIES, *Cambios en la imagen de la Iglesia y desarrollo histórico-dogmático*, en J. FEINER y M. LÖHRER (dirs.), *Mysterium salutis*, tomo IV/1, Madrid 1973, 268.

<sup>59</sup> Cfr. A. GRILLMEIER, *Espíritu, actitud fundamental y peculiaridad de la Constitución*, en G. BARAÚNA, *La Iglesia*, 238. El autor no da referencia de la cita que hemos usado.

tal”. Se supera la visión unitaria de la Iglesia y se establece una analogía con la totalidad humano-divina de Cristo<sup>60</sup>.

Por tanto, también en estos documentos, podemos sentir reconocido un diálogo con la filosofía de la historia, propia de la modernidad. La perspectiva sacramental y simbólica no es posible a una razón histórica cerrada. Sólo es posible hablar de sacramento en el seno de una historicidad que, no siendo opaca o compacta, puede remitir a una presencia que, reconocida en ella, sin embargo la trasciende. De nuevo aquí, la escatología, recuperada por el Concilio, aparece como pertinente para abrir el *continuum* histórico a un exceso de misterio.

### 3.3. *Una historia abierta en referencia al futuro: el capítulo VII de Lumen Gentium*

La modernidad entiende el futuro como una conquista de la propia voluntad. Para ella, especialmente en sus derivaciones ideológicas, el futuro se ha hecho ya claro en la conciencia, porque se conocen y dominan las leyes que rigen el desenvolvimiento del mundo. Es una cuestión de paciencia alcanzar un futuro que se sabe, de antemano, en qué va a consistir.

En este sentido, el pensamiento moderno opera una secularización de la esperanza cristiana y pretende alcanzar el cielo aquí en la tierra. Especialmente, el concepto de “Reino de Dios” sufre una transmutación desde su significación religiosa trascendente a las más variadas proyecciones utópicas de carácter burgués o revolucionario. No es extraño que se llegue a hablar de un final de la historia o de un momento cumbre de la evolución de las esperanzas humanas. Afirma el filósofo Pérez Tapias:

“En la Ilustración, la visión utópica queda, pues, cimentada por una filosofía de la historia que quiere dar cuenta racionalmente de su sentido, poniendo como su meta última el logro intrahistórico de aquella plenitud evocada por el simbolismo escatológico como consumación final de una “historia de salvación”. Es lo que el pensamiento ilustrado pasa a concebir bajo el modelo de una “sociedad racional”, la cual, puesta como meta intrahistórica desplazada a un futuro distante, pero hacia el cual se avanza, otorga renovada vigencia a la imagen mesiánica del final de la historia, reformulada ahora en términos de emancipación del hombre [...] Tal es ya la concepción utópica que fragua en el pensamiento dialéctico, con el que Hegel reforzará la idea de progreso, restándole ingenuidad al conjugarla con lo negativo de la historia<sup>61</sup>”.

En este contexto, es interesante reconocer el diálogo que el Concilio entabla con esta filosofía de la historia en el séptimo capítulo de LG, donde se habla de “la

<sup>60</sup> Cfr. *Ibid.*

<sup>61</sup> J.A. PÉREZ TAPIAS, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid 1995, 100.

índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial”<sup>62</sup>. De nuevo aquí, encontramos una concepción de historicidad que se pretende abierta a las sorpresas del Dios vivo. En LG 48 se afirma: “La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo, y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste”. En la misma línea, podemos leer en GS 40: “Nacida del amor de Padre Eterno, fundada en el tiempo por Cristo Redentor, reunida en el Espíritu Santo, la Iglesia tiene una finalidad escatológica y de salvación, que sólo en el siglo futuro podrá alcanzar plenamente”. Estas afirmaciones, en un contexto histórico en el que se vivía la cerrazón de diversos sistemas políticos y económicos, y que se recuperaba de un tiempo marcado por la pesadilla de los totalitarismos, pone de manifiesto la libertad de la Iglesia. En efecto, el reconocimiento de una “consumada plenitud”, otorgada sólo por la actuación libre de Dios en la historia, se convierte en un revulsivo político frente a toda situación intramundana, de cualquier índole, que se presuma última y definitiva. La “dialéctica” del pensamiento de Hegel, como teoría de los contrapuestos en la realidad y en los conceptos, para la detección y superación de esos contrapuestos, queda sobrepasada por una visión “paradójica”, más propia del cristianismo. La paradoja, en el escenario mismo de la historia, permite articular eternidad y tiempo, transcendencia e inmanencia, absoluto y contingencia, cumplimiento y espera; en definitiva, Dios y hombre<sup>63</sup>. Este carácter paradójico de la historia de la salvación queda explicitado, a nuestro modo de ver, en LG 48, cuando se afirma:

“La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, a nosotros (cf. 1 Cor 10,11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera se anticipa en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta. Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva donde mora la justicia (cf. 2 Ped 3,13), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios (Rom 8,19-22)”.

Resuena aquí de fondo la categoría de “reserva escatológica”, que fuera acuñada por E. Peterson y E. Käsemann para indicar la relación existente entre las promesas escatológicas de Dios en Jesús y nuestro presente histórico<sup>64</sup>. Categoría que, posteriormente,

<sup>62</sup> Cfr. el comentario del capítulo VII de LG, con el mismo título, de P. MOLINARI, en G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia*, II, 1143-1162. En este sentido, es interesante reconocer, con Congar, que el redescubrimiento de la dimensión escatológica de la Iglesia ha sido considerado el rasgo más nuevo y prometedor de la constitución *Lumen Gentium*, pues “lleva a relativizar las estructuras de la Iglesia en su estado de itinerancia”, a superar todo lo que pudiera parecer “autosuficiencia de la institución”, en Y. CONGAR, *Le diaconat dans la théologie des ministères*, en P. WINNINGER-Y. CONGAR (dirs.), *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, Paris 1966, 127 (Unam Sanctam 59).

<sup>63</sup> Cfr. S. MADRIGAL, *Unas lecciones*, 373ss.

<sup>64</sup> Cfr. R. GIBELLINI (ed.), *Antología teológica del siglo XX*, Santander 2012, 246.

sería altamente rentabilizada por J.B. Metz en su proyecto de una teología política<sup>65</sup>. De esta manera, la dimensión escatológica del cristianismo, que antaño fuera considerada como opio que adormece la obligación del cristiano con respecto a la transformación de este mundo, se convierte ahora en aguijón crítico que muestra de modo permanente la transitoriedad de todo estado social alcanzado históricamente. Podemos leer en Rahner:

“En una escatología entra necesariamente el estudio dogmático (y no sólo edificante) de la *actitud escatológica* de la Iglesia y de cada cristiano, como crítica a los humanismos intramundanos y redención de los mismos. E igualmente entra en ella aquella crítica que incluso desde una perspectiva mundana se hace a tales esbozos de humanismo y a las utopías y escatologías de otras religiones y cuasi-religiones<sup>66</sup>”.

Pero, ¿qué pasa ahora tras el ocaso de los dioses y el fracaso de las ideologías? La postmodernidad, como desencanto de la modernidad, entiende el futuro como derrota. El desengaño ante los distintos universos ideológicos ha puesto de manifiesto la inconsistencia del esfuerzo humano para alcanzar un paraíso en la tierra. Para el postmoderno, el paso del tiempo es un sordo sucederse de lo idéntico, donde no se espera ninguna novedad que sea capaz de arrancarlo del aburrimiento. También aquí, esta índole escatológica de la Iglesia muestra una forma de entender el futuro a la manera de “promesa”. El futuro no puede ser deducido sin más del pasado y del presente. El futuro es apertura a la novedad de Dios, improgramable e indeducible. Por tanto, y en diálogo con la postmodernidad, hay un futuro entendido como don, que no depende de nuestras fuerzas el que nos sea concedido. La escatología supone esperar lo nuevo no desde el hombre, sino desde lo inimaginable. Aquí radica la verdadera novedad del *novum* cristiano. Así, en GS 39, podemos leer: “La figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa, pero Dios nos enseña que nos prepara una nueva morada y una nueva tierra donde habita la justicia, y cuya bienaventuranza es capaz de saciar y rebasar todos los anhelos de paz que surgen en el corazón humano”. El futuro de Dios no sólo sacia lo ya presentido como inercia de nuestra propia estructura antropológica. Además, este futuro rebasa nuestras expectativas, llevándonos a donde nunca hubiéramos imaginado ir. De hecho, el futuro sólo puede ser verdadero cuando está sellado por la novedad inimaginable de Dios.

#### 4. Conclusión

La resurrección de Jesucristo de entre los muertos es el acontecimiento escatológico por antonomasia. A propósito del mismo, J. Ratzinger, en su obra *Jesús de Nazaret*, plantea la siguiente pregunta: “¿Puede darse sólo aquello que siempre ha existido? ¿No

<sup>65</sup> “La esperanza crítica-creadora de los cristianos no es sencillamente expresión de un ‘optimismo militante’ (E. Bloch). No canoniza el progreso instituido por nosotros. Sino que está fundada y seguirá estándolo siempre en una esperanza... contra toda esperanza, contra toda esa esperanza que nosotros asociamos con los dioses erigidos por nosotros mismos, de nuestra sociedad secularizada”, en J.B. METZ, *Teología*, 124s.

<sup>66</sup> K. RAHNER, “Escatología”, en J. ALFARO-J.M. FONDEVILA (dirs. edición castellana), *Sacramentum Mundi*, II, Barcelona 1972, 662.

puede darse algo inesperado, inimaginable, algo nuevo?”<sup>67</sup>. De esta manera, Ratzinger pretende ensanchar los límites de una razón que presume haber deducido, en el a-priori de la idea, las leyes que rigen el desenvolvimiento mismo de la vida. En este sentido, no hay mayor desesperanza que la de acudir a la realidad estableciendo de antemano lo que puede o no puede suceder en ella. La escatología cristiana nos habla de un futuro no programado, no deducible desde lo que ya conocemos. Por esta misma razón, el Dios cristiano es el Dios de la sorpresa y, también por ello, el único Dios que nos salva.

En la presente coyuntura histórica, sería una tentación mortal hacer una lectura inmediateista de los textos del Concilio, valorándolos únicamente desde su capacidad para engendrar una valencia práctica. En la presente reflexión, hemos querido ir a lo profundo, a las intuiciones de fondo que garantizan que el cristianismo sea tal. De alguna manera, la labor fundamental de un Concilio es la redefinición, a la altura de un nuevo momento histórico, de la esencia misma de lo cristiano. Esa esencia viene definida por la significación escatológica del mismo.

Desde esta dimensión de profundidad, el Concilio Vaticano II, a nuestro juicio, sigue siendo tremendamente actual. Ante una historicidad cerrada, propia de la modernidad y de la postmodernidad, el Vaticano II recupera la centralidad de la escatología, abriendo el *continuum* de la historia a lo nuevo. Se podría preguntar de qué manera puede haber hablado este Concilio a un tiempo postmoderno que tímidamente se perfilaba en el horizonte cuando el Vaticano II se celebró. La respuesta sería que la postmodernidad no es una verdadera superación de la modernidad. Hemos intentado mostrar esto a propósito de la concreta declinación que lo postmoderno realiza de la historia. Así, pretendiéndose superar lo moderno, se permanece en un horizonte igualmente cerrado.

De ahí, la centralidad de la escatología para dejar abierta la posibilidad del acontecer mismo de Dios. No podría ser de otra manera, para una religión que reivindicaba la vida de un judío del siglo I como la verdadera historia humana de Dios.

---

<sup>67</sup> J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, II, Madrid 2011, 288.