

Revista Aragonesa de Teología

Año XIX - Nº 37 - 2013

Enero-Junio



Revista Aragonesa de Teología

CENTRO REGIONAL
DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS DE ARAGÓN
2013

Edita:
C.R.E.T.A.
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón

Dirección:
José Alegre Aragüés

Comité de Redacción:
Ernesto Brotons
José Ignacio Blanco Berga
José M.^a Andreu Celma
Antonio Mas

Confección y maquetación:
Sdad. Coop. Librería General, S.L.

Administración:
C.R.E.T.A.
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza
Tel. 976 467 378

Suscripciones:
Secretaría del CRETA

Impresión:
Sdad. Coop. Librería General, S.L.
ISSN: 1135-0447
D. Legal: Z-169/95

SUMARIO

	<u>Pág.</u>
EDITORIAL	5
1. <i>El pensamiento del Vaticano II sobre el ser humano y sus efectos pastorales</i> Manuel Ángel Antón	7
2. <i>La exégesis bíblica y la fe</i> Albert, Cardenal, Vanhoye	23
3. <i>Albert Einstein y la religión</i> Luis Joaquín Boya	33
4. <i>Jean Monnet, una cierta idea de Europa</i> José Luis Febas Borra	39
5. <i>Simone Weil y la atención</i> M^a Carmen Herrando Gugota	57
6. <i>Cuando la empresa es una parroquia. Gestión de una parroquia urbana</i> Ángel Calvo Cortés	73
COMENTARIO DE LIBROS	95

AVISO A NUESTROS LECTORES:

Dé a conocer nuestra Revista.

Suscríbase y domicilie la suscripción.

Envíenos los datos de su entidad bancaria junto con el número de su cuenta. Recuerde que deben ser veinte los dígitos que constituyen el conjunto de los datos bancarios. Le agradecemos que lo haga así por la facilidad que significa para nosotros el cobro de la suscripción anual.

NUESTRA DIRECCIÓN ES:

**CRETA
Ronda Hispanidad, 10
50009 Zaragoza**

EDITORIAL

Estamos en el intermedio de este Año de la Fe. Se nos convocó a la reflexión sobre nuestro modo de hacer presente el mensaje del Evangelio a esta humanidad de hoy que, al menos en nuestro entorno cercano, está sometida a esta gran crisis que no parece atisbar referencias de salida al oscuro túnel económico y social que comienza a provocar nerviosismo en todos los estratos de la población. Sus efectos son ya muy visibles en las dimensiones anímicas de tantas personas que pierden confianza en las estructuras sociales y en los dirigentes políticos, sometidos al desprestigio de la corrupción no desde rumores y sospechas sino desde imputaciones y sentencias judiciales que nos dan un pequeño adelanto de la gran corrupción hecha tejido y cultura política.

Sería penoso que pudiera hacerse una traslación de sospecha similar a la Iglesia, no tanto por participar de esa corrupción sino por connivencia, que es saber y no decir. El sentido crítico aplicado a la realidad, cuando centra su mirada en las instituciones, rebaja en muchos enteros la imagen de prestigio que, con más marketing que fundamento, se habían fabricado.

Por eso la crisis ha ido mucho más allá de los límites económicos. Se ha hecho social, pero está echando raíces en el mundo neuronal que es el centro neurálgico desde el que se expande todo hacia los rincones dispares que conforman la unidad del ser humano.

Hay crisis de valores. Los hechos lo confirman. Sin valores humanos toda sociedad, como toda persona, se destruye. Ya lo decían los profetas. Pero no se puede perder la esperanza que es la base sobre la que se construye el futuro.

Somos la comunidad encargada de hacer presente y mantener viva la esperanza con realismo y fundamento. Desde nuestros antepasados en Egipto tenemos esa función. Con Dios nada es imposible, aunque todo es muy costoso. Esperanza y amor solidario son la herencia cristiana que nos anima a intentar vencer los muros que la economía y la sociedad levantan.

Muchas personas y familias se hunden ante el tema de los desahucios. Muchos jóvenes se desilusionan, esperemos que no se desesperen, ante la oleada de desempleo. Muchos pequeños empresarios pierden el fruto de su ahorro y esfuerzo. Muchos padres y madres de familia están al borde del vacío anímico por no poder aportar lo necesario a la vida familiar.

El Concilio Vaticano II nos invitaba a estar cerca y sentir como propias las angustias y necesidades de nuestros compañeros de camino. La Iglesia, a través de

Caritas, lo está haciendo. La cercanía al que sufre es tradición milenaria y original. Siempre lo ha hecho. Más problemático sigue siendo el sentido de convertirla en compromiso social y político estable y lúcido. Hay muchos que se llenan la boca con la palabra pobres pero parecen voces salidas del siglo XIX. Hay quienes hablan mucho pero hacen poco, es verdad.

Lo importante, después del Vaticano II, es tener clara la preferencia de los pobres en nuestras opciones sociales y ver, con profundidad, por donde pueden surgir las soluciones más reales y estables. En economía hay que unir las siempre a la eficiencia y a la sostenibilidad, palabro éste muy complejo y difícil, pero amuleto prodigioso contra el simplismo voluntarista y utópico, tan frecuente entre curas y fieles cristianos.

En la Iglesia algo se mueve. No solo grandes celebraciones. También pequeños grupos que toman iniciativas y dinamismo, con calma, sin mucha publicidad, pero dejando constancia de su decisión de pertenencia y de insumisión a posturas que consideran que no son de fe sino de cultura o de opinión personal y que algunos responsables confunden.

Esto hace pensar en la difícil función de los obispos que, como pastores de toda la comunidad, deben ser acogedores con todos, por encima de las preferencias personales o afinidades de pensamiento. Función en la que la tentación es tan fuerte que caen con excesiva frecuencia, mereciendo la comprensión a sus limitaciones humanas a la vez que la invitación a tratar de superarlas con un poco más de interés.

El pensamiento del Vaticano II sobre el ser humano y sus efectos pastorales

Rev. Aragon. Teol. 37 (2013)

Manuel Ángel Antón

El 11 de octubre del pasado año 2012 se cumplieron 50 años de la reunión más numerosa y universal de obispos convocada por el Papa en la historia: el Concilio Vaticano II, que cambió profundamente el rumbo de la Iglesia Católica. En la medida en que se descubra la profundidad de lo que sucedió en aquel momento, se podrá aprovechar mejor para resolver los problemas actuales de la Iglesia y los de un futuro inmediato.

A cincuenta años de su celebración, es oportuno y posible verificar la acogida que el Concilio Vaticano II ha tenido entre los fieles católicos. Para hacerlo nos ha parecido pertinente mirar su enseñanza antropológica y cómo ella ha sido recibida y acogida por la Iglesia en estos años de postconcilio que llevamos.

Sabemos cada día más, y nos lo muestra lo que ha sucedido con el mismo Vaticano II, que la recepción de un Concilio constituye un momento integrante y privilegiado para su interpretación¹. Sabemos también que en el Concilio Vaticano II encontramos una rica antropología, que, en el interior del mismo, se constituye en un verdadero núcleo articulador de toda su enseñanza; y que, formulada sistemáticamente en la Constitución *Gaudium et Spes* con la intención de enriquecer el diálogo de la Iglesia con el mundo, ha sido entregada a la Iglesia y al mundo como gran servicio del Concilio a la humanidad contemporánea².

El Concilio entiende al hombre como una realidad abierta a la trascendencia. Creado a imagen de Dios y elevado a participar de la naturaleza divina³, como sujeto

¹ Es mucho lo que se ha escrito sobre la recepción del Concilio. Aquí solo destacamos tres artículos correspondientes a épocas distintas: G. ALBERIGO, "La condición cristiana después del Vaticano II", en G. ALBERIGO J. P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II* (Madrid 1987) 17-45; G. ALBERIGO, "El Vaticano II y su herencia", *Selecciones de Teología* 35, 139(1996), 175-185 y P. HÜNERMANN, "El "texto" pasado por alto. Sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II", *Revista internacional de Teología Concilium* 312 (2005) 139 (579) 159 (599); el autor alude críticamente a la distinción de tres hermenéuticas respecto del Vaticano II, a saber, la hermenéutica de los autores, la hermenéutica del texto y la hermenéutica de los receptores.

² *Gaudium et Spes*, 12.

³ Cf. LG y GS 13.

de una vocación sublime ⁴, que tiene en Cristo su fuente y su corona ⁵. Y eso en la perspectiva de una interpretación personalista y solidaria de quien, estando en el mundo, está llamado a transformarlo y transformarse a sí mismo⁶.

Queremos contrastar aquí dicha enseñanza con la reflexión teológico pastoral que habitualmente se suele hacer en las reflexiones y aportaciones a los planes pastorales diocesanos, así como en otros documentos eclesiales. Estos planes y documentos pastorales reflejan en algunos aspectos una comprensión ligeramente diversa de la antropología conciliar. Esta diversidad tiene que ver ciertamente con las urgencias propias de épocas distintas, pero también, con algún aspecto impreciso o inconcluso de la antropología del Vaticano II.

Habrà que admitir entonces que, desde su recepción, es posible reconocer al mismo tiempo riquezas y aportes, pero también lagunas y límites, en la antropología que ofrece el Vaticano II. Lejos de un discurso acabado el Concilio ofrece pistas de reflexión, a veces solo enunciadas y de modo tan abierto, que ha sido posible derivar de él afirmaciones hasta contradictorias. Eso explica en gran parte los vaivenes que manifiesta su recepción.

RIQUEZAS Y LÍMITES DE LA ANTROPOLOGÍA DEL VATICANO II

Cuando miramos los núcleos centrales de la propuesta antropológica del Concilio a la luz de cómo estos han sido acogidos, olvidados o profundizados por los ciertos documentos eclesiales, asoma tanto la conciencia de las grandes aportaciones de esta propuesta, como también la existencia de profundos vacíos en la misma.

Podemos reconocer cuatro situaciones respecto de estos núcleos centrales de la antropología del Vaticano II:

-primero, que la enseñanza antropológica del Concilio se dio en sintonía con el dinamismo de la época, con la que se quiso dialogar, a veces sin un claro discernimiento, haciendo de lo antropológico y de la problemática de la dignidad humana una perspectiva central y una preocupación permanente;

-segundo, que en su propuesta antropológica el Concilio no logró superar los seculares temores de la Iglesia respecto de la autonomía del mundo y de la libertad humana;

⁴ Dignitatis humanae eximia notio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit (GS 19).

⁵ Cristo es confesado como fundamento y cumbre de la verdad sobre el hombre: GS 22; 32,28.

⁶ Cf. Capítulos I, II y III de Gaudium et Spes.

-tercero, que el Concilio no desarrolló con amplitud y profundidad lo que constituye lo más propio de la antropológica cristiana y, por tanto, el mayor aporte que la Iglesia puede dar al devenir de la humanidad, esto es su fundamentación teológica y cristológica;

-y, finalmente, en razón de lo mismo, que la riqueza original de la propuesta antropológica del Vaticano II, a saber, la valoración de la historia humana y la íntima vinculación de la misma con la historia de la salvación, fue expresada de tal modo que está siendo prontamente olvidada por la misma Iglesia.

LOS CONDICIONANTES PROPIOS DE LA ÉPOCA

1. Giro antropológico

El Concilio hizo de lo antropológico un centro, nos quiso entregar una imagen cristiana del hombre y con ello descubrir al hombre su propio ser. Esto lo manifiesta expresamente el Vaticano II, por ejemplo, en la misma *Gaudium et Spes* y también en la declaración *Nostra Aetate*⁷. De esta manera, el Concilio “se desarrolló en sintonía con el gran debate sobre el hombre que ha caracterizado a la modernidad y buscó redefinir la relación entre la Iglesia y ciertos elementos esenciales del pensamiento moderno: los tiempos estaban maduros para eso, se había pasado de un inicio de relación muy problemático entre la Iglesia y la modernidad a un paulatino abrirse el uno al otro”⁸.

Sin embargo algunos se preguntan si el antropocentrismo del Vaticano II no habrá sido una excesiva e ingenua concesión de la Iglesia a la modernidad, con la cual quería reencontrarse y dialogar. De hecho la Iglesia del Concilio parece hacer suyo el credo de la modernidad, y lo hace, hoy lo podemos percibir, de manera bastante acrítica, cuando afirma, por ejemplo, que creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro

⁷ Ver GS 3; 10; 11; NA 1.

⁸ Palabras del papa Benedicto XVI, en discurso a la curia romana del 22 de diciembre de 2005, recordando los cuarenta años del término de los trabajos conciliares. Lo mismo había dicho ya Pablo VI en su discurso del 7 de diciembre de 1965, en la Sesión Pública con que se clausuró el Vaticano II: habló de “nuestro nuevo humanismo”, de “nuestro culto al hombre”, y justificó al Concilio del reproche de desvío “hacia las posiciones antropocéntricas adoptadas por la cultura moderna”. Este discurso lo encontramos en Concilio Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar (Madrid 1966) 1067 1073.

y cima de todos ellos (GS 12); y cuando, en el mismo sentido, enseña que es a través del hombre que el universo material alcanza su perfección⁹. Hoy por hoy, y desde una renovada conciencia evolutiva y ecológica, muchos no están de acuerdo con esta afirmación¹⁰.

Ahora bien, el antropocentrismo del Concilio está bien fundado en la misma revelación, pues se trata de un antropocentrismo teónimo. Efectivamente, la Iglesia se vuelve hacia el hombre y lo hace medida de su misión pastoral, viéndolo en su relación con Dios y como alcanzando su integridad solo a base de reconocer y honrar esta relación. El gran tema que traspasa toda la constitución pastoral es precisamente la vocación del hombre a la comunión de la vida divina, tal vocación es para el Concilio la propuesta fundamental en su diálogo y servicio al mundo¹¹.

La reflexión teológico pastoral de muchos documentos eclesiales continúa y explicita este giro antropológico del concilio al vincular estrechamente evangelización y promoción humana. Y también al fundar desde un antropocentrismo bíblico y teológico la preocupación por el medio ambiente y la ecología.

Respecto de lo primero, los documentos eclesiales, ponen un fuerte énfasis en que la tarea de la promoción humana compete a todo creyente y a la Iglesia en su conjunto. Manifiestan el deseo de un laicado comprometido en particular en la lucha de los hombres por el desarrollo, la cultura, la promoción, la justicia y la paz. Proponen que los cristianos seamos los primeros en abrir paso a nuevas estructuras, si las hay, capaces de asegurar una mayor producción, una mayor distribución de los bienes y una mayor participación de todos los hombres en la orientación de la economía al servicio de la persona humana. Invitan a entender como deber todo lo que contribuye a la educación e instrucción de los niños, al desarrollo integral de la personalidad, a la integración de los marginados.

En cuanto a lo segundo se afirma la existencia de lazos muy fuertes entre evangelización y promoción humana. Es la preocupación por el reino y su justicia lo que vincula estrechamente ambas dimensiones: pues el reino interesa a todos, a las personas, a la sociedad, al mundo entero; la liberación y salvación que trae alcanza a la persona en su totalidad, abarca e implica todos los ámbitos de la vida humana; tiende a transformar las relaciones interpersonales y se realiza a medida que los hombres aprenden a amarse, perdonarse y servirse mutuamente. Y todo ello requiere la apertura

⁹ LG 48,1; GS 14,1; AA 7,2.

¹⁰ Como lo señala, por ejemplo, L. VISCHER, "El ser humano, ¿centro y cima de la tierra?", Revista internacional de Teología Concilium 312 (2005) 175 (615) 179 (619).

¹¹ Son palabras del P. Congar, gran teólogo del Vaticano II: cf. Yves M. J. CONGAR, "Iglesia y Mundo en la perspectiva del Vaticano II", en Vaticano II. La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución Pastoral Gaudium et Spes, Tomo III: reflexiones y perspectivas (Salamanca 1970) 17 45.

y conversión a Jesucristo, el logro de una nueva vida según Dios de la que surgirá en consecuencia un nuevo tipo de convivencia y relación social.

Respecto de la preocupación por el medio ambiente. Se reconoce "la conciencia ecológica" como uno de los signos de final del milenio y al medio ambiente y a la ecología como problema prioritario para la Iglesia. Se constata que cada día crece la mentalidad que busca preservar y defender la tierra. Se afirma que desde la perspectiva de una teología de la creación y de la salvación, los cristianos no miramos el universo solo como naturaleza, sino que lo entendemos como creación y primer don del amor del Señor por nosotros : entonces el hombre es responsable de la historia y de la creación, de su liberación y crecimiento hacia su plenitud definitiva. Se manifiesta la necesidad de formar conciencia, educar, colaborar ante la destrucción progresiva del ambiente natural; también la necesidad de propiciar una ética ecológica que considere el destino universal de los bienes de la creación y la promoción de la justicia y la solidaridad.

2. La dignidad humana

El Concilio se hizo eco del dinamismo de su época que promovió esta dignidad y los derechos del hombre. Valoró dicho dinamismo y creyó poder aportar un fundamento más sólido para el reconocimiento de tal dignidad y de tales derechos¹².

Ahora bien no siempre es clara en la enseñanza del Vaticano II acerca de la dignidad humana la distinción entre un antropocentrismo de raíces bíblicas y el antropocentrismo de la modernidad occidental. Lo cierto es que en el tema de la dignidad humana y en el tema de la imagen parece primar un concepto más bien moderno que bíblico, incluso en la interpretación del mismo dato escriturístico. El Concilio parece identificar unilateralmente la dignidad humana con la capacidad de decisión moral de la persona individual: para el Concilio, así como para la modernidad, la racionalidad y la autonomía moral constituyen la piedra angular de dicha dignidad¹³.

Así se entiende esta dignidad más como una capacidad interior y propia del individuo, que como fruto de un reconocimiento intersubjetivo. Esta segunda perspectiva es también considerada por el Vaticano II pero, lamentablemente, la desarrolla menos. Así, lo que ciertamente constituye un original aporte de la reflexión conciliar, quedó subsumido en la comprensión moderna de la dignidad humana.

Lo específico cristiano parece ir más bien en la línea de la inter subjetividad. El mismo Concilio ha afirmado con claridad que, desde una comprensión cristiana, la

¹² Cf. GS 41.

¹³ Cf. , por ejemplo, DH 1; 2; 11.

intersubjetividad y la sociabilidad constituyen notas determinantes de lo humano¹⁴. En este contexto alcanza una nueva comprensión la realidad de la dignidad humana: ella ya no puede consistir en un atributo propio del individuo en sí, sino que surge en el ámbito de las relaciones interpersonales que son constitutivas del ser individual. Así lo enseña *Gaudium et Spes* cuando afirma que el Evangelio garantiza la dignidad humana puesto que, entre otras razones, “encomienda a todos a la caridad de todos” (GS 41). La caridad es en definitiva el fundamento de la dignidad humana. No hay otra ley más potente, universal y permanente que la del amor, que pueda ser raíz y razón del valor inviolable de todo ser humano (GS 24).

Puede parecer que el Vaticano II echa mano a fuentes distintas para fundar su discurso antropológico, busca integrar argumentos tanto filosóficos como bíblicos (DH 2), pero da la impresión de que no logra armonizarlos del todo. Más aún, lo propiamente bíblico cristiano parece perder fuerza y quedar oscurecido ante una perspectiva más propia de la cultura de la época¹⁵. Se podrá objetar que para dialogar con el mundo el Concilio quiso usar como punto de partida un lenguaje entendible por todos, que pudiera ser acogido con facilidad. Pero a ello habría que doblemente objetar que en esto se depende también de quiénes sean los interlocutores: y parece ser que en el caso del Concilio se trata sobre todo del hombre ilustrado, ciudadano del primer mundo.

También la comprensión intersubjetiva de la dignidad humana asoma en el reconocimiento y promoción del papel de la mujer que varios documentos impulsan. En algunos se llama a que los cristianos luchen incesantemente porque la mujer ocupe el lugar que Cristo le da en el Evangelio y se eliminen los prejuicios que aún subsisten frente a ella, ya en la sociedad, ya en la Iglesia. En otros se dedica a la mujer amplias reflexiones: reconocen su dignidad, valor y vocación ya presentes en el relato bíblico de la creación, pero más aún en el misterio de la encarnación y en la historia de Jesucristo; así como en la figura de la Virgen María. Hablan de la situación de discriminación y desvalorización que sufre la mujer en ciertas sociedades. Todo ello a pesar de los importantes roles que cumple la mujer y del protagonismo y capacidad de organización cada vez mayores que va alcanzando.

¹⁴ Cf. GS 12; 24; 29; 52; NAE 5; AG 7.

¹⁵ Confrontar el debate acerca del origen kantiano o cristiano de la noción de la dignidad humana: “El debate se concentra en el papel que la filosofía kantiana ha jugado en la cosmovisión cristiano católica alrededor de nociones tales como dignidad humana, derechos personales, universalidad de la paz y la democracia, etc. El debate se divide en dos cuestiones que a veces se confunden: una, si Kant influyó o no en los personalistas cristianos que influyeron y prepararon el camino del Vaticano II al respecto, y dos, si esa influencia fue positiva para el catolicismo, esto es, una evolución conforme a su tradición o un agregado extraño...” (G.J. ZANOTTI, Dignidad humana y derechos de la persona:) cristianismo o Kant? A propósito de un debate en “Markets & Morality”, marzo de 2006.

MIEDOS Y TEMORES SECULARES

1. Al elaborar su antropología teológica

El Concilio se propone enlazar con su fuente divina aquellos valores que hoy gozan de la más alta estima¹⁶ y, así, fundarlos más sólidamente¹⁷. Con ello, en la práctica, se quiso superar la falsa encrucijada o Dios o el hombre a la que condujo a la cultura occidental no solo cierta filosofía moderna, sino también la misma Iglesia con su postura más bien defensiva ante la misma. En *Tertio Millennio Adveniente* el papa Juan Pablo II resumió la teología conciliar en estos términos: el mensaje conciliar presenta a Dios en su señorío absoluto sobre todas las cosas, y también como garante de la auténtica autonomía de las realidades temporales¹⁸.

Con esta afirmación el Papa señaló, con delicada precisión, lo que es la gran apuesta del Concilio –lo divino como fundamento de la autonomía de lo mundano–, y, al mismo tiempo, su gran límite: no haber sabido unir conceptualmente ambas realidades. El “*atque etiam*” (y también) de la frase del Papa, que en eso dice bien los límites de la teología conciliar, parece mantener una distinción que no deja de ser distancia entre el reconocimiento de Dios y la valoración de la autonomía del mundo. El “y también” no deja de sugerir que se trata de dos cosas distintas y distantes el “señorío absoluto de Dios” y la “autonomía de las realidades temporales”, quedándose entonces solo a nivel de no contraponer ambas verdades, cuando el gran paso hacia el cual pudo encaminarse el Concilio era más bien unir ambas y hacer depender lo uno de lo otro. Lo cierto es que la unidad y la integración de ambas realidades no quedan bien expresadas con el adverbio “*etiam*” que acompaña y transforma el “ilativo” en “disyuntivo+.

El Concilio no “soltó amarras”, mantuvo un cierto recelo ante la autonomía humana: una y otra vez señaló sus límites y peligros¹⁹. Por ello no supo, ni pudo, vincular

¹⁶ Cf. GS 11.

¹⁷ Cf. GS 40-45.

¹⁸ TMA 20: Conciliari in nuntio exhibetur Deus sua in plenissima rerum omnium dominatione, atque etiam veluti temporalium rerum libertatis custos.

¹⁹ En el número 36 de *Gaudium et Spes* hay una clara manifestación del valor de la autonomía de las cosas creadas y de que Dios creador es el garante de la misma, pero también una clara advertencia: “... si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece”. Lo mismo sucede en *Gaudium et Spes* número 41. En el número 59 de la Constitución Pastoral, ahora hablando de la cultura y de las ciencias, el tono parece distinto: se afirma sin recortes su legítima autonomía, salvados el orden moral y la común utilidad.

positivamente el reconocimiento de Dios y esta autonomía²⁰. Y entonces no supo hacer una clara apuesta por el valor autónomo del actuar humano: hizo de la conciencia de los peligros un freno. Y esto va a costar caro: rápidamente la autonomía del hombre y del mundo se entenderán como atentatorias respecto de los derechos de Dios sobre todo lo creado y la amenaza del secularismo planeará sobre la relación Iglesia mundo. La no integración derivará prontamente en una oposición que revivirá los peores momentos de la teología preconiliar.

Para superar dicho freno se hace necesario ubicar decididamente la actuación humana en el contexto mayor del designio divino de hacer participar toda la realidad de su vida divina: el mundo viene de Dios y va hacia Dios y, entonces, la historia de la creación se da al interior de una economía mayor que es la economía del amor, la economía de la gracia, la economía de la divinización: de la comunión del hombre con Dios²¹. También se hace necesaria una renovada comprensión del actuar de Dios en el mundo: Dios legitima la autonomía de lo creado, está presente y actúa en el mundo sin por ello anular el dinamismo propio de la criatura, sino que, por el contrario, alienta este dinamismo y lo lleva a su auténtico cumplimiento.

2. Al valorar la libertad humana

El número 17 de *Gaudium et Spes* afirma que la libertad “es signo eminente de la imagen divina en el hombre” y que la orientación del hombre a Dios no suprime la libertad humana, sino que por el contrario, es lo que le da a esa libertad su verdadero sentido: “Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a este, alcance la plena y bienaventurada perfección+. Asimismo, reconoce el valor principal de actuar en conciencia, como expresión de la libertad que a todos corresponde debido a su dignidad de personas: “la dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa”²²; lo que se hace mayormente estimable en relación a la libertad religiosa²³.

²⁰ Aunque a algún autor parezca lo contrario: cf. A. TORRES QUEIRUGA, “El Vaticano II y la teología”, *Revista internacional de Teología Concilium* 312 (2005) 27(467) 40(480). Afirma este autor que “el Concilio no pone límites a la legitimidad de autonomía que reclaman imperiosamente los hombres de nuestro tiempo, lo que hace, desde el punto de vista religioso, es pedir su justa integración dialéctica con el proyecto del creador y dar a entender que es precisamente desde este proyecto que adquiere mayor peso dicha autonomía”.

²¹ Lo encontramos insinuado en AA 7.

²² Lo mismo en GS 41.

²³ Cf. DH 2.

Gaudium et Spes habló del sagrario de la conciencia (cf. GS 16) y *Dignitatis Humanae* remite permanentemente a ella como condición básica de la libertad religiosa, afirmando que ha de ser respetada incluso cuando se halle en el error (cf. DH 11).

De hecho *Dignitatis Humanae* 2 habla del derecho a la libertad religiosa pero también de la obligación moral de buscar la verdad: todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y, por tanto, enaltecidos por la responsabilidad personal, tienen la obligación moral de buscar la verdad, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad. Ambos aspectos, el derecho a la libertad y el deber de la verdad, no se pueden disociar y en su conjunto dan su correcto sentido al concepto de libertad en general y de libertad religiosa en particular²⁴.

Lo anterior es ciertamente correcto, y entonces es necesario admitir que si bien la verdad es algo que se nos ha dado totalmente en Cristo, es también algo que todos necesitamos descubrir en toda la amplitud de su significación. Lo importante es saber cómo acompañar ese proceso de descubrimiento sin violentar las conciencias y sin que el sentido de la verdad lo inhiba. Es el riesgo de la libertad cuya equivocidad no puede paralizar su ejercicio. El Concilio manifestó una gran sensibilidad para con este peligroso equilibrio entre verdad y libertad, equilibrio no siempre apreciado y respetado a lo largo del postconcilio que llevamos.

AMPLIA PERSPECTIVA A DESARROLLAR

El sello cristológico-trinitario

El Concilio se asoma, aunque muy tímidamente, a una comprensión trinitaria de la problemática antropológica. Recordando las palabras de la oración sacerdotal de Jesús se afirma en el número 24 de *Gaudium et Spes* que es posible entender una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta indicación es de máxima importancia pero lamentablemente no es desarrollada por el Concilio. La timidez trinitaria del Vaticano II en relación a lo antropológico, que contrasta con su amplia referencia eclesiológica, recortó la visión cristiana del hombre.

²⁴ El papa Benedicto XVI, en el discurso anteriormente reseñado, afirma que la tolerancia religiosa, acogida y promovida por el Concilio, no tiene que ver con una relativización de la verdad y por eso no obsta la acción evangelizadora de la Iglesia. Es más bien una necesidad que deriva de la convivencia humana y debe ser entendida como una consecuencia intrínseca de la verdad, que no puede ser impuesta desde fuera sino que el hombre debe hacer suya mediante un proceso de convicción.

Lo mismo es necesario decir respecto de la referencia cristológica. El Vaticano II manifiesta una notable insuficiencia cristológica: una escasa referencia al Cristo histórico y a la centralidad del Reino.

Como sabemos el tema de la imagen centra la comprensión del hombre que nos ofrece *Gaudium et Spes* y está también presente en otros documentos del Vaticano II²⁵. Es posible reconocer a la luz del conjunto de los textos que la expresión pretende indicar algo del hombre en cuanto este se encuentra totalmente referido a Dios, a los otros hombres y a la naturaleza. Señala en el hombre unas capacidades y, al mismo tiempo, una orientación. El número doce de *Gaudium et Spes* marca la pauta del sentido que tiene la expresión dentro de la antropología conciliar: creado a imagen de Dios el hombre tiene la capacidad de conocer y amar a su creador, de gobernar y usar la creación para la gloria de Dios y de relacionarse con los demás.

Ahora bien, el hombre "imagen de Dios" no deja de ser un tema veterotestamentario. A partir de Col 1, 15 el Concilio cristianiza el concepto: habla de Cristo como imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura²⁶ y, por tanto, fuente y corona de la verdad sobre el hombre²⁷: nosotros necesitamos conformarnos con la imagen del Hijo, para que sea Él el primogénito entre muchos hermanos (Rom 8, 29), y nosotros alcancemos en Él la filiación divina. Pero se trata hasta aquí del Resucitado.

El número ocho de *Lumen Gentium* da un paso más cuando afirma que la Iglesia reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades y pretende servir en ellos a Cristo. Es de la mayor importancia esta afirmación de la Constitución sobre la Iglesia: el recurso a la historia de Jesús amplía la comprensión del ser imagen de Cristo y del ser imagen de la imagen que es lo propio del hombre. El ser imagen no se identifica ahora con capacidades, sino más bien con carencias: pobreza y sufrimiento paciente. Es esta otra antropología, más bíblica y menos moderna.

Con ello se nos abre a una nueva comprensión de nosotros mismos: Cristo, en su ministerio mesiánico y en su estilo de vida pobre y obediente, nos recuerda que el hombre es un ser ontológicamente menesteroso²⁸: necesitado de complementariedad, de ser completado desde fuera de sí mismo. Signo de ello es también la trágica condición en la que se ubica el hombre cuando se repliega sobre sí mismo: queda profundamente dividido, inclinado al mal, impulsado a cerrarse a la comunicación y a la comunión, ahogado en una propia autosuficiencia orgullosa²⁹.

²⁵ Por ejemplo, NAE 5; AG 7; AA 8.

²⁶ Cf. LG 2; 7; GS 10; 22.

²⁷ Cf. GS 22.

²⁸ La afirmación es de un trabajo de Pedro Morandé Court: La *Gaudium et Spes* y la misión de la Iglesia, frente a los desafíos antropológicos de la época actual, 26 de enero de 1996, en <http://www.multimedios.org/docs/d000196/>

²⁹ Cf. GS 12 y 13.

Al Concilio le faltó reflexionar más su antropología a partir de la vida histórica de Jesús. No podía hacerlo. Los estudios cristológicos apenas alcanzaban su madurez. Hay sí alguna intuición al respecto: está claro que su comprensión del hombre se centra en Jesucristo. Y, hay también referencias al ministerio histórico de Jesús, aunque pocas y dispersas³⁰. Lo importante es que se trata de una línea de trabajo que la teología posconciliar ha profundizado pero que no se ha hecho todavía decisivamente presente en la comprensión antropológica de nuestras comunidades eclesiales.

PELIGRO DE OLVIDAR SU RIQUEZA

1. La valoración de la historia

Estamos aquí ante un núcleo central y característico de la teología del Concilio Vaticano II: la historia no es un accidente o un hecho extraño, sino una realidad constitutiva de la salvación esperada y anunciada por los cristianos.

Esta valoración, que tiene una razón eminentemente teológica —la comprensión unitaria de los misterios de la creación y la redención³¹—, es perceptible en la intencionalidad pastoral del Vaticano II, que señala el deseo de unir la verdad del Evangelio a las exigencias de la historia, que fue, precisamente, el horizonte en el que el papa Juan XXIII quiso ubicar el Concilio³². Es también perceptible en el reconocimiento teológico de la historia que se esconde detrás de la expresión evangélica “signos de los tiempos”³³ que comporta un reconocimiento positivo de la historia, como auténtico lugar en el que se percibe la presencia inminente del Reino.

No cabe duda que, desde la celebración del Concilio hasta nuestros días, los signos de los tiempos han cambiado y que esto ha exigido una reflexión teológico pastoral nueva y más profunda, que interprete tales signos a la luz del evangelio: fue lo que propuso la Segunda Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, convocada

³⁰ Por ejemplo en LG 5; 6; 8; 19; 22; 32; 40; 58; GS 22; 32; 38; DH 1.

³¹ Cf. GS 41.

³² Esto quedó de manifiesto en dos intervenciones suyas previas a las deliberaciones conciliares: la Constitución Apostólica *Humanae Salutis*, por la que convocó el Concilio; y su radiomensaje del 11 de septiembre de 1962 *La gran espera del Concilio*, que difundió poco antes de iniciarse la asamblea. El texto de ambos documentos lo encontramos en *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Cura et Studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, 1960-1968, Serie II, Vol. I, 132-135, el primero y 348-355, el segundo).

³³ GS 4; PO 9; AA 14; UR 4.

en 1985 para celebrar, verificar y promover el Concilio³⁴. Ahora bien, esto fue precisamente lo que hizo el Vaticano II y fue lo que en definitiva entregó como herencia a la Iglesia: saber y querer leer con aprecio los signos de la propia época para descubrir en ellos la voz de Dios para la Iglesia y el mundo. En ello se logró la superación del enclaustramiento defensivo como estilo pastoral y se miró al mundo con realismo y benevolencia, siendo capaz de discernir en él posibilidades de vida nueva, escondidas y reconocibles en su propio dinamismo histórico.

A partir de esta valoración se reconocerá la profunda coherencia que hay entre el evangelio creído y proclamado y el deseo del hombre expresado de múltiples formas en su actuar histórico³⁵. También se reconocerá la legítima autonomía del hombre, de la sociedad, de la cultura y de la ciencia, pues ella responde a la voluntad de creador³⁶. El mismo actuar humano será reconocido y apreciado como insustituible en el desarrollo de las potencialidades naturales³⁷. Y no solo eso: sino que además se le reconocerá un papel no menor en el advenimiento del reino futuro³⁸.

Ahora bien, este reconocimiento y valoración de la historia podría traer consigo importantes consecuencias para el ser y quehacer evangelizador de la Iglesia: significar, por ejemplo, un enriquecimiento en la penetración de la verdad a ella confiada y también en la comprensión de sí misma. Esto lo enseña el Concilio cuando afirma que es necesario atender a "las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina, a fin de que la Verdad revelada pueda ser mejor percibida, mejor entendida y expresada en forma más adecuada y al manifestar que la Iglesia puede enriquecerse, y de hecho se enriquece también, con la evolución de la vida social, no porque le falte en la constitución que Cristo le dio elemento alguno, sino para conocer con mayor profundidad esta misma constitución, para expresarla de forma más perfecta y para adaptarla con mayor acierto a nuestros tiempos"³⁹.

El Concilio lo reconoce, pero no hace de ello un tema mayor. En esto el Vaticano II quedó a medio camino, entreabrió la puerta, pero no dio el paso decisivo. De hecho rápidamente se silencia tal comprensión. Se corresponde con esto que el mismo diálogo con la cultura tenga más bien el carácter de un monólogo, incluso cuando se asume la perspectiva de la inculturación del Evangelio.

³⁴ El texto de su Relatio finalis lo encontramos en L'Osservatore Romano, 22 de diciembre de 1985, 779/11 782/14. La afirmación acerca de la existencia de nuevos signos de los tiempos la encontramos tres veces en esta Relatio Finalis: II.A.1 (pág. 12); II.D.1 (pág. 13); II.D.7 (pág. 14).

³⁵ Cf. GS 10; 21; 41; AG 8-9.

³⁶ GS 36; 59.

³⁷ Cf. GS 53.

³⁸ Cf. GS 39.

³⁹ GS 44. Subrayo lo que parece relevante. Ambas afirmaciones entrañan una "sana relativización" en la penetración de la verdad y también en la comprensión de la Iglesia, posible y necesaria, y también correspondiente a todo tiempo anterior a la parusía de Cristo.

2. La íntima unión entre historia humana e historia de salvación

Desde la radical referencia a Cristo y al mundo el Concilio planteó perspectivas antropológicas nuevas, pero lamentablemente no profundizó en ellas, ni derivó claras consecuencias de las mismas. Entonces la novedad se perdió fácilmente, pronto se puso el acento en aquello que se quiso equilibrar en el Concilio porque estaba sobrevalorado y, entonces, desequilibrado: la distancia y hasta contradicción entre el Evangelio y la historia humana.

Un ejemplo de esto es la comprensión de la unidad de la historia humana y de la historia de la salvación bajo el único señorío del Dios creador y salvador⁴⁰, manifestado en la presencia de Cristo —clave, centro y fin de toda la historia humana⁴¹— y en la acción del Espíritu que guía el curso de los tiempos⁴². Con la afirmación de este señorío, que lamentablemente solo se enuncia y no se desarrolla, se corresponde la intuición de la existencia de una verdadera kénosis (vaciamiento) divina, de un verdadero ocultamiento de Dios, que hace posible el ejercicio de la libertad humana. Un Dios que humaniza desde dentro y no que irrumpe desde fuera. Un Dios que da espacio al actuar humano. Una acción divina que no sustituye la libertad y el obrar humanos, sino que los sustenta y potencia⁴³. Un Dios que por ser, a la vez, trascendente e immanente al mundo, sostiene y alienta el dinamismo de la propia creatura.

Halla su asiento en esta intuición del Concilio la reflexión teológico pastoral de documentos eclesiales que, en clara sintonía con el Vaticano II, promueven decididamente la participación y el protagonismo laical. Se habla a los laicos de su responsabilidad, de sus derechos y deberes en el seno de la misma Iglesia, de cara a la tarea evangelizadora y de cara a su actuación en el mundo: se les invita a reconocer su rol, propio e insustituible en el cumplimiento de la misión total de la Iglesia, a tomar conciencia de su propio sacerdocio real y de ser constructores del mundo bajo su propia responsabilidad. En otras ocasiones la reflexión sobre los fieles laicos hunde sus raíces en las mejores intuiciones de *Lumen Gentium* y *Apostolicam Actuositatem*: la Iglesia como pueblo de Dios y los laicos como partícipes por el bautismo del ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo. El magisterio pontificio y episcopal postvaticano se hace también fuente de la comprensión del papel evangelizador específico del laico: su carácter secular, su aptitud para evangelizar el medio social y construir la historia. Por eso se insistirá en la necesidad de una formación integral del laicado que lo capacite para ser protagonista de la transformación de los ambientes socioculturales a la luz del Evangelio y la Doctrina Social de la Iglesia.

⁴⁰ GS 41.

⁴¹ GS 10; cf. 45.

⁴² PO 22, 3; GS 11, 1; 26, 4; 41,1; 22,4; 37,4.

⁴³ En este sentido podemos leer las afirmaciones del número 34 de *Gaudium et Spes*.

El esfuerzo integrador que caracteriza la teología conciliar quedó prontamente olvidado. Se volverá a insistir más bien en la distinción y en la dualidad entre historia humana e historia de salvación. Así, por ejemplo, en la Segunda Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los obispos celebrada en 1985, que advierte ante el hecho que muchas veces se ha dado una lectura parcial y selectiva del Vaticano II que no distingue entre la apertura legítima del Concilio hacia el mundo y la aceptación de la mentalidad y escala de valores del mundo secularizado.

En ello late una comprensión que pone distancia entre el mundo y la Iglesia. Lo cierto es que prácticamente se parte de una valoración más bien negativa del mundo: entre los nuevos signos de los tiempos se destaca el secularismo; y, si bien se aceptan y defienden fuertemente todos los valores verdaderamente humanos, se señala que deben ser purificados y elevados por la gracia. Desde aquí se comprende la afirmación de la necesidad de explicar a la luz del misterio pascual la relación entre la historia humana y la historia de la salvación, y, en consecuencia, la misión misma de la Iglesia: ella poco o nada tiene que recibir del mundo; la relación para con él solo puede rotularse bajo el signo de la acción misionera. Es lo que se pondrá de manifiesto de manera superlativa en el programa de Nueva Evangelización que el papa Juan Pablo II propondrá para la Iglesia.

CONCLUSIÓN

Hemos querido mirar el Concilio desde la recepción de su antropología en la reflexión teológico pastoral de los recientes documentos eclesiales. Esto nos ha permitido redescubrir sus riquezas al tiempo que reconocer sus ambigüedades y lagunas.

La discusión antropológica permanece abierta. El Concilio no la ha cerrado, lo que ha hecho ha sido dar un paso que equilibra la discusión antropológica en el seno de la misma Iglesia y de cara al mundo. Es necesario recuperar este equilibrio. Pero para hacerlo hay que ir con el Concilio más allá del Concilio: recuperar su espíritu y profundizar sus intuiciones; superar sus timideces y caminar con más decisión por los senderos que intentó recorrer.

No siempre ha sido así a lo largo de los años de postconcilio que llevamos. Hemos pasado de una época más antropológica, en la que el hombre y el mundo han centrado la atención, a una más eclesiológica, en la que la Iglesia y su misión han acaparado las miradas. Hemos pasado de una época en la que se ha reconocido una profunda unidad entre los anhelos del mundo y el Evangelio anunciado, a una en la que se ha puesto distancia y hasta contraposición entre lo uno y lo otro.
