

“DEUS SEMPER MAIOR”

TEOLOGÍA EN EL HORIZONTE DE  
SU VERDAD SIEMPRE MÁS GRANDE

*Miscelánea homenaje al Prof. Santiago del Cura Elena*

Gonzalo Tejerina – Jesús Yusta (Coord.)

SECRETARIADO TRINITARIO  
Filiberto Villalobos, 80 - 37007 SALAMANCA

Imagen de portada: *Liber Figurarum*, Oxford, Corpus Christi College, ms. 255 A, fol 7 v.

© SECRETARIADO TRINITARIO, 2021  
Filiberto Villalobos, 80  
Teléfono y Fax 923 23 56 02  
editorialst@secretariadotrinitario.org  
www.secretariadotrinitario.org  
37007 SALAMANCA (España)

I.S.B.N.: 978-84-18201-01-1  
Depósito legal: S. 309-2021

Impresión y encuadernación:  
Nueva Graficesa, S. L.  
Avda. de la Aldehuela, 80  
37003 Salamanca (España)

Impreso en España - Printed in Spain

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN .....	13
Adhesión del Card. Luis F. Ladaria .....	15
<i>Santiago del Cura Elena. Curriculum vitae</i> .....	17

### I. LA TEOLOGÍA HOY

Mons. Fidel Herráez Vegas, <i>Santiago del Cura Elena: Sacerdote, profesor, teólogo</i> .....	33
Mons. Mario Iceta Gavicagogeascoa, <i>La atención integral al final de la vida</i> .....	35
Mons. Bruno Forte, <i>La "patria" europea. Nell'era delle appartenenze fluide</i> .....	61
Olegario González de Cardedal, <i>Comprensión científica y comprensión religiosa de la realidad</i> .....	75
Gonzalo Tejerina Arias, <i>La belleza del mundo según Simone Weil. Prolegómenos para una estética religiosa</i> .....	89
Mons. Ignazio Sanna, <i>Possibili cammini di verità in una società pluralista</i> .....	109
José Luis Barriocanal Gómez, <i>El amor al prójimo y al enemigo en la Escritura. Desde una lectura unitaria de la Escritura</i> .....	123
José Antonio Badiola Sáenz de Ugarte, <i>Como descienden la lluvia y la nieve de los cielos... (Is 55,10-11): Cuando la Biblia fecunda a la teología</i> .....	139
Francisco López, <i>Acercamiento hermenéutico al "subsistit in" de Lumen Gentium 8</i> .....	165

Ciro García Fernández, <i>La espiritualidad en el horizonte teológico actual: Nueva hermenéutica y diálogo interdisciplinar</i> .....	187
Mons. Juan Antonio Martínez Camino, <i>La misión y las misiones de los santos según H.U. von Balbasar y J. Ratzinger/Benedicto XVI</i> .....	203
Claire M. Stubemann, <i>Actualidad de la mística: seducción de un fenómeno permanente</i> .....	225
Saturnino López Santidrián, <i>Línea espiritual de Antonio de Rojas, primer editor del "no me mueve, mi Dios, para quererte", con identificación de sus fuentes</i> .....	245
Patricio Merino Beas, <i>La categoría "signos de los tiempos" como acentuación escatológica de la teología-pastoral latinoamericana</i> .....	267
Juan Pablo García Maestro, <i>La resiliencia desde la mirada de los excluidos</i> .....	281
Jesús Yusta Sainz, <i>Ideología de género. Una reinterpretación de la cultura</i> .....	297
Román Á. Pardo Manrique, <i>La evangelización como acto moral virtuoso. Una reflexión a partir del magisterio pontificio posconciliar</i> .....	329
Arturo Calvo Espiga, <i>Totalitarismos de rostro democrático vs. Libertad religiosa</i> .....	365
Javier Prades y Marcos Cantos, <i>Un acontecimiento que supere el individualismo religioso postmoderno</i> .....	377
Giovanni Maria Vian, <i>Parlare di Dio nel nostro tempo: Montini e la necessità della fede</i> .....	393
Avelino de Luis Ferreras, <i>Teoantropología: método trascendental</i> ..	405
Robert J. Woźniak, <i>Metaphysical infrastructure of catholic theology</i> .....	435
Martín Gelabert Ballester, OP, <i>Apostillas teológicas al transhumanismo. El ser humano, imagen dinámica de Dios</i> .....	447

## II. EL DIOS DE JESUCRISTO

Thomas Söding, <i>Das Geheimnis des Gottesreiches. Die sendung Jesu in der Kraft des Heiligen Geistes nach dem Markusevangelium</i> .....	463
Santiago Guijarro, <i>La cristología del Nuevo Testamento y la formulación de la fe trinitaria</i> .....	481

Jacinto Núñez Regodón, <i>Gálatas: estructura ternaria y teología trinitaria. Una propuesta de lectura</i> .....	501
Francisco Pérez Herrero, <i>Bautismo y muerte de Jesús según San Marcos (1,9-11; 15,34-39). Una historia de amor entre dos teofanías</i> .....	517
Nicola Ciola, <i>Il dinamismo della fede e le sue formulazioni dottrinali. Alcuni esempi tra cristologia e dottrina trinitaria</i> .....	543
Manfred Hauke, <i>L'insegnamento trinitario di Agostino. "De Trinitate" e la sua ricezione nella teologia contemporanea</i> .....	563
Ernesto J. Brotóns Tena, <i>La felicidad en el libro XIII del "De Trinitate" de San Agustín. La evolución creyente de un tema clásico</i> .....	591
Carlos Izquierdo Yusta, <i>Relación entre 'ousía' y 'epínoia' y su repercusión en los debates trinitarios entre Eunomio de Cizio y Padres Capadocios Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa</i> .....	607
Manuel Zabalza Duque, <i>La invocación verbal In Dei nomine en la documentación hasta el siglo XI. Consideraciones epistemológicas y doctrinales</i> .....	631
José M <sup>a</sup> De Miguel González, <i>Doctrina y experiencia del Espíritu Santo en San Juan Bautista de la Concepción (1561-1613)</i> .....	651
Francisco Javier Herrero Hernández, <i>La soteriología del último Karl Rahner</i> .....	673
José Alberto Sutil Lorenzo, <i>Trinidad, apofatismo y doxología según Vladimir N. Lossky</i> .....	691
Mons. Cecilio Raúl Berzosa Martínez, <i>Dios y hombre como "paradoja, misterio, y mística" en Henri de Lubac</i> .....	725
Avelino Revilla Cuñado, <i>La apertura del hombre a Dios en la teología de Juan Alfaro</i> .....	747
Victorino Pérez Prieto, <i>La Trinidad divina, la trinidad radical y la perspectiva teoantropocósmica de Raimon Panikkar: "Dios es relación", "Toda la Realidad es relación"</i> .....	781
Manuel Guerra, <i>El "Dios" y los "dioses" de la masonería y de los masones</i> .....	797
Manuel A. Pereira De Matos, <i>El Dios trino, transcendencia y proximidad</i> .....	815
César Izquierdo Urbina, <i>Hablar y callar sobre Dios</i> .....	829
Joao Duque, <i>El principio de la diferencia: más allá del monoteísmo violento</i> .....	851

Piero Coda, <i>Il grido dell'abbandonato e l'ontologia trinitaria</i> .....	867
Eduardo López-Tello García, <i>Teología pericorética trinitaria. Una dinámica teológica de comunión entre el creer y el comprender</i> .....	887
Mons. Francisco Cerro Chaves, <i>Jesucristo, el rostro humano de Dios</i> .....	907
Santiago Madrigal, SJ, <i>"Mysterium Christi in historia salutis": principio hermenéutico de la teología del Vaticano II</i> .....	921
José Luis Cabria Ortega, <i>La verdad sobre María. Una reflexión actual para la mariología</i> .....	947

### III. EL MINISTERIO ORDENADO

Mons. Adolfo González Montes, <i>Los "Munera Christi", fuente del ejercicio del ministerio sacerdotal</i> .....	977
Mons. Alfonso Carrasco Rouco, <i>De Harnack a Käsemann. Algunos hitos de la reflexión protestante sobre carisma y ministerio en los orígenes de la Iglesia</i> .....	1015
Angelo Maffei, <i>L'immagine del presbitero nell'insegnamento del Vaticano II</i> .....	1031
Alphonse Borras, <i>Ministerio presbiteral y derivas clericales</i> .....	1047
José Ramón Villar, <i>"Communio ecclesiarum" y presbiterios locales</i> .....	1063
Gaspar Hernández Peludo, <i>Ministerio del Espíritu y ministros del Espíritu. La dimensión pneumatológica del ministerio ordenado</i> ...	1077
Mario Quiros, <i>Algunas consideraciones sobre el ministerio</i> .....	1113
Roland Minnerath, <i>Le diaconat permanent au miroir du diaconat antique</i> .....	1121
Enzo Petrolino, <i>Il diaconato nel contesto ecumenico</i> .....	1131
José-Juan Fresnillo Ahijón, <i>A propósito de las diaconisas en la "Didascalia Apostolorum"</i> .....	1151
Mariano Sanz González, <i>La doctrina canonística sobre la participación en los sínodos diocesanos entre los siglos XV al XVIII</i> .....	1179
Maximiliano Barrio Gozalo, <i>El real patronato y el nombramiento de los obispos en la España del antiguo régimen (1523-1834)</i> .....	1195

### IV. LA ESPERANZA ESCATOLÓGICA

Ángel Cordovilla Pérez, <i>«Anunciamos tu muerte, proclamamos tu resurrección. ¡Ven Señor Jesús!» Sentido y lugar de la escatología en el cristianismo</i> .....	1211
María José Mariño, CM, <i>¿El fin del fin? Algunas reflexiones sobre la escatología hoy</i> .....	1233
Enrique Gómez García, <i>"Vosotros no vivís en las tinieblas" (1Ts 5,4). Lo escatológico como dimensión existencial en América Latina</i> .....	1247
Ángel Galindo García, <i>Ecología y creación. El cuidado de la persona</i> .....	1267
Nurya Martínez-Gayol Fernández, <i>Escatología y ecología integral. Algunas aportaciones y retos</i> .....	1305
Emilio José Justo Domínguez, <i>La lógica del mundo. A propósito de la cosmología de Máximo el Confesor</i> .....	1323
Paul O'Callaghan, <i>Considerando la unión entre alma y cuerpo a la luz de la resurrección escatológica. Una reflexión teológica y filosófica sobre la muerte y la inmortalidad</i> .....	1341
Gabino Uribarri Bilbao, <i>El tiempo escatológico como "estado de excepción". Un capítulo de la relación entre Erik Peterson y Carl Schmitt</i> .....	1359
José Luis Guzón Nestar, <i>Tiempo y escatología del Proceso</i> .....	1377
Jose Ramón Matito Fernández, <i>Dios como poder de futuro. La teología escatológica de Wolfhart Pannenberg</i> .....	1393

### EPÍLOGO

Santiago del Cura Elena, <i>"Tanta similitudo... maior dissimilitudo": contexto histórico y sentido teológico de la afirmación del IV Concilio de Letrán (1215) sobre la Trinidad divina</i> .....	1411
--	------

*MYSTERIUM CHRISTI IN HISTORIA SALUTIS:*  
PRINCIPIO HERMENÉUTICO DE  
LA TEOLOGÍA DEL VATICANO II

SANTIAGO MADRIGAL, SJ  
*Universidad Pontificia Comillas*  
*Madrid*

En la invitación a colaborar en la miscelánea-homenaje al profesor Santiago del Cura Elena se señalaban tres grandes ámbitos en los que ha concentrado su actividad académica e investigadora: el misterio trinitario de Dios, el misterio ordenado, la escatología cristiana. En todos estos campos ha dicho y escrito “cosas de meollo y sustancia”, y en otros muchos también, como el que ahora sugiero como pretexto para introducir estas reflexiones. Me refiero a un trabajo (de 2015) titulado *El Vaticano II como evento, doctrina y estilo. Su significado y entrelazamiento*. Apelando a su bonhomía y a la confianza adquirida en los años de colaboración en la Real Academia de Doctores de España, me permito aplicarle aquellas palabras de elogio que Sancho dirige a Don Quijote: “Yo pensaba en mi ánimo que sólo debía saber aquello que tocaba a sus caballerías, pero no hay cosa donde no pique y deje de meter su cuchara”<sup>1</sup>. Y, como ya queda indicado, para decir “cosas de meollo y sustancia”.

1. PLANTEAMIENTO Y ACOTACIÓN DEL TEMA

El trabajo mencionado constituye una presentación excelente del *status quaestionis* sobre la hermenéutica y la recepción del Concilio Vaticano II. En

<sup>1</sup> M. de Cervantes, *El ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, Lib. II, cap. XXII, Barcelona 2004, 884.

la sección dedicada a la “doctrina” alude al debate sobre la prioridad teológica entre las distintas constituciones conciliares con vistas a la interpretación del Vaticano II y su magisterio “prevalentemente pastoral”<sup>2</sup>. Este debate sostiene una interesante controversia que nos remonta hasta las jornadas conciliares. Baste recordar el punto de vista de dos peritos. Henri de Lubac consignó en la página final de su diario conciliar la necesidad de fundar el *aggiornamento* sobre las dos grandes constituciones dogmáticas: sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y, sobre la revelación, *Dei Verbum*, puesto que constituyen el centro de perspectiva. Esta advertencia se inscribe en un contexto polémico frente al monopolio ejercido por la constitución pastoral *Gaudium et spes* en la última fase conciliar que, a su juicio, estaba propiciando una insoportable *secularización* del mensaje cristiano<sup>3</sup>. Por su parte, Giuseppe Dossetti, en sus lecciones sobre el Concilio de 1966, establecía esta secuencia: *De sacra Liturgia, De divina revelatione, De Ecclesia, De Ecclesia in mundo huius temporis*, declarando que esta concatenación –*Sacrosanctum Concilium, Dei Verbum, Lumen gentium, Gaudium et spes*– no es nada casual, sino que implica “un orden decreciente relativo a la fuerza interna de las mismas constituciones”<sup>4</sup>.

El debate sobre la interpretación y recepción del Concilio no ha perdido actualidad<sup>5</sup>. Entretanto, no han faltado los estudios que dan la prioridad a las dos constituciones dogmáticas, *Lumen gentium* y *Dei Verbum*, si bien se percibe también un desplazamiento desde una hermenéutica centrada en la Iglesia (*Lumen gentium*) a una hermenéutica centrada en la cuestión de Dios (*Dei Verbum*). Por su parte, la constitución *Gaudium et spes* siempre pudo contar con ese plus de significatividad que le confiere el hecho de estar etiquetada con el mismo epíteto de *pastoral*, que cualifica e imprime un estilo específico al *acontecimiento* conciliar. Últimamente, ha sido reivindicada la prioridad de *Sacrosanctum Concilium*, considerada hasta ahora como “el pariente pobre de la hermenéutica conciliar”, reclamando su significado especial desde su condición de *incipit* teológico y cronológico de la obra conciliar, signo visible del

2 S. del Cura Elena, “El Vaticano II como evento, doctrina y estilo. Su significado y entrelazamiento”, en *Lateranum* LXXX 1/2 (2015) 229-275; aquí pp. 247-248.

3 H. de Lubac, *Carnets du Concile*, vol. II, París 2007, 473.483.

4 G. Dossetti, “Per una valutazione globale del magistero del Vaticano II”, en *Íd., Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione* (a cura di Francesco Margiotta Broglio), Bologna 1996, 25.

5 Cf. Ch. D. Washburn, “The Theological Priority of *Lumen gentium* and *Dei Verbum* for the Interpretation of the Second Vatican Council”, en *The Thomist* 78 (2014) 1-29; *Íd.*, «The Second Vatican Council and the Theological Authority of *Sacrosanctum Concilium* as a Constitution», en *Nova et Vetera* 13 (2015) 1093-1124.

*aggiornamento* y preludeo de la reforma y de la visión eclesiológica de *Lumen gentium*<sup>6</sup>.

En medio de este debate es altamente significativa la investigación llevada a cabo por Christoph Theobald, para quien el corazón teológico del Concilio es la constitución *Dei Verbum*, que marca el estilo *pastoral* del Vaticano II. En sus primeros estudios había hablado del carácter policéntrico de la teología conciliar, desmarcándose del eclesio-centrismo que han venido ejerciendo *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*. Para los padres conciliares, *Dei Verbum* es “la primera de todas las Constituciones”, la que permite “establecer el lazo mismo entre todas las cuestiones tratadas por este Concilio”<sup>7</sup>. Por eso, su plan de investigación se ha centrado en *Dei Verbum* en el primer volumen<sup>8</sup>, mientras que el segundo se ocupará del díptico *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, relacionando los otros textos con estos dos y terminando el recorrido con *Sacrosanctum Concilium* y *Ad gentes*.

De estos debates arrancan estas reflexiones, cuyo título señala una toma de postura que quiere ir a la raíz: la noción de *historia de la salvación* es un principio inspirador de las cuatro grandes constituciones y, por consiguiente, una categoría fundamental para la hermenéutica conciliar, sobre todo en su estrecha conexión con la cláusula *misterio de Cristo*. Así ocurre, por primera vez, en la constitución *Sacrosanctum Concilium* (35b) que describe el arte de la predicación en términos de “una proclamación de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación o misterio de Cristo” (*annuntiatio mirabilium Dei in historia salutis seu mysterium Christi*). Mi hipótesis de trabajo es que los principales documentos conciliares desarrollan desde su punto de vista específico la estructura cristológico-trinitaria de la historia de la salvación, siendo ésta la clave de bóveda de la “eclesiología teológica” del último Concilio. Comenzaré declarando las razones de esta opción.

## 2. EL CONCILIO VATICANO II Y LA RECUPERACIÓN DE LA DIMENSIÓN HISTÓRICO-SALVÍFICA DE LA TEOLOGÍA

El diario conciliar de Y. Congar no concluye el 8 de diciembre de 1965 con el relato de los acontecimientos de la última jornada, sino que su narra-

6 Cf. P. Prétot, “La place de la constitution sur la liturgie dans l’herméneutique de Vatican II”, en *Revue de Science Religieuse* 101/1 (2013) 13-36.

7 C. Theobald, “Vatican II: un corpus, un style, des conditions de réception”, en *Laval théologique et philosophique* 67/3 (2011) 421-441; aquí p. 423.

8 C. Theobald, *La réception du concile Vatican II. Vol. I. Accéder à la source*, París 2009.

ción se prolonga hasta el año siguiente. Sus últimas entradas corresponden a la semana que transcurrió entre el 26 de septiembre y el 1 de octubre de 1966, cuando tuvo lugar en Roma un simposio internacional sobre “la Teología del Concilio Vaticano II”<sup>9</sup>. La misma formulación del temario del congreso sugiere que el Concilio *pastoral* ha producido una Teología propia<sup>10</sup>. Además, cabe considerar este evento como el primer capítulo en la historia de la recepción y de la hermenéutica teológica del Vaticano II, una historia que ya cuenta con más de cincuenta años.

### 2.1. Apunte sobre la primera recepción teológica del Vaticano II

Al examinar las actas del simposio se constatan diez bloques temáticos en los que se quiso sustanciar “la Teología del Concilio”: 1) el misterio de la Iglesia; 2) el colegio de los obispos y el origen del ministerio episcopal; 3) la bienaventurada Virgen María y la Iglesia; 4) la presencia del Señor en la comunidad cultural; 5) la actividad misionera de la Iglesia y la relación de la Iglesia con las religiones no cristianas; 6) el concepto teológico de historia de la salvación; 7) el misterio de la Sagrada Escritura y de la tradición; 8) la libertad religiosa; 9) el fundamento teológico del diálogo de la Iglesia con el mundo; 10) el ecumenismo.

No es difícil reconocer en esta enumeración los principales documentos, de manera especial, las cuatro constituciones con sus temas mayores (*Lumen gentium* [1-2-3], *Sacrosanctum Concilium* [4], *Dei Verbum* [7], *Gaudium et spes* [9]), pero también el decreto *Ad gentes* y la declaración *Nostra aetate* [5], la declaración *Dignitatis humanae* [8] y el decreto *Unitatis redintegratio* [10]. Ahora bien, lo que más llama la atención es la presencia de una sección dedicada al *concepto teológico de historia de la salvación* [6], que fue objeto de nueve intervenciones.

En una de las conferencias iniciales, Monseñor Carlo Colombo, teólogo de confianza del Papa Montini, disertó sobre el misterio de la Iglesia a la luz de la historia de la salvación, y comenzó diciendo: “Consta ciertamente que la historia de la salvación constituyó uno de los temas más importantes

9 Cf. Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, vol. II, París 2002, 534-540.

10 Véase: Y. Congar, “La teología en el Concilio. El ‘teologizar’ del Concilio”, en *Íd.*, *Situación y tareas de la teología hoy*, Salamanca 1970 (original de 1967), 51-70; R. Würling, *La Teología contemporánea (1945-1980)*, Salamanca 1987, 118-166; Ph. Bordeyne - L. Villemin (dir.), *Vaticano II et la théologie. Perspectives pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, París 2006; F.G. Brambilla, “L’interpretazione teologica del Vaticano II. Categorie, orientamenti, questioni”, en E. Rossana (ed.), *Il Concilio e Paolo VI. A cinquant’anni dal Vaticano II*, Roma 2016, 148-179.

del concilio ecuménico Vaticano II y que, incluso, su consideración inspiró permanentemente el pensamiento y la mente de los padres”<sup>11</sup>.

En su crónica del simposio Congar retiene, con fecha del 28 de septiembre, la conferencia pronunciada por Zoltan Alszegehly sobre las exigencias que presenta a la teología la reflexión sobre la historia de la salvación, que suscitó cierto revuelo y recelo entre figuras de la minoría conciliar conservadora, como el cardenal E. Ruffini<sup>12</sup>. El teólogo J. Ratzinger habló sobre la historia de la salvación y la escatología, y C. Vagaggini, especialista en liturgia, disertó sobre el lugar y la importancia de la historia de la salvación en el método teológico integral del Concilio Vaticano II.

En el discurso de clausura del Congreso, que versó sobre el tipo de teología que se debía desarrollar después del Concilio, Monseñor Florit declaró que no hubo en el Concilio una reflexión explícita y técnica sobre la naturaleza de la teología; sin embargo, el párrafo 16 del decreto sobre la formación sacerdotal, *Optatam totius*, ofrece un punto de referencia para alcanzar una *teología vital y unitaria* que arranca del examen de los grandes temas de la revelación, con la presentación bíblica de los misterios de la salvación, de modo que la renovación de los estudios teológicos será posible “a partir de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación” (*cum mysterio Christi et historia salutis*).

Con este punto de vista enlazan las reflexiones de Ángel Antón, datadas en 1969, sobre el tratado eclesiológico posconciliar. Para el profesor de la Universidad Gregoriana, el centro de unidad de la Teología del Vaticano II ha de ponerse en el desarrollo del *mysterium Christi* en las diversas etapas de su realización en la historia de la salvación. El redescubrimiento de este principio hermenéutico, que resulta de la vuelta a las fuentes bíblicas y patrísticas, ha quedado plasmado en la estructura teológica de las dos constituciones dogmáticas, sobre la revelación y sobre la Iglesia, recuperando así “la dimensión histórico-salvífica de la teología”<sup>13</sup>.

A los veinticinco años de la apertura del Vaticano II, el jesuita español insistía en esta misma idea al señalar las principales opciones metodológicas de la eclesiología postconciliar; en su balance destacaba, junto a la vuelta a las fuentes de la Teología y la concentración en el *misterio* mismo de la Iglesia, la

11 C. Colombo, “El misterio de la Iglesia en el misterio de la historia de la salvación”, en A. Schönmetzer (ed.), *Actas del Congreso Internacional de Teología del Concilio Vaticano II*, Barcelona 1972, 11.

12 Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, vol. II, 538.

13 A. Antón, “El tratado *De Ecclesia* nuevo centro de perspectiva en la enseñanza de la teología”, en *Gregorianum* 50 (1969) 651-687, aquí p. 654.

asunción del “enfoque histórico-salvífico”, que dio paso a “una eclesiología más abierta a la dimensión histórica de la Iglesia y plenamente consciente del puesto que ella ocupa en la historia de la salvación”<sup>14</sup>. En la dinámica de la *historia salutis* el centro de unidad está ocupado por el misterio de Cristo, del que la Iglesia, como comunidad de salvación, es la continuación.

Para aquel momento ya había tenido lugar la celebración del Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985, que coincide con el vigésimo aniversario de la clausura del Concilio y vino a inaugurar una nueva fase en su recepción marcada por la asunción de la categoría de comunión como idea directriz del proyecto conciliar<sup>15</sup>. El Sínodo quiso evaluar y fomentar la aplicación del Vaticano II a la vida de la Iglesia. En su *Relación final* las cuatro constituciones son presentadas como la clave de interpretación de la doctrina conciliar; así lo sugiere su título: *La Iglesia bajo la palabra de Dios celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo (Ecclesia, sub Verbo Dei, mysteria Christi celebrans, pro salute mundi)*.

Esta secuencia representa una respuesta a nuestro interrogante inicial que, además, viene a coincidir con el orden de presentación de las constituciones que se ha hecho habitual en las ediciones de los documentos conciliares: la Iglesia (*Lumen gentium*), la revelación (*Dei Verbum*), la liturgia (*Sacrosanctum Concilium*), la Iglesia en el mundo actual (*Gaudium et spes*). Sin embargo, esta secuencia no corresponde a la historia de la aprobación de los textos, que daría la prioridad cronológica a la constitución sobre la liturgia. Más bien, esta concatenación incluye una opción a favor de la cuestión eclesiológica, poniendo al principio *Lumen gentium* y al final *Gaudium et spes*, es decir, la doble vertiente de *Ecclesia ad intra* y *Ecclesia ad extra* que fue sugerida por el cardenal Suenens en su discurso del 4 de diciembre de 1962, cuando señaló que la Iglesia debía ser el tema principal del Concilio. Retomemos, desde aquí, nuestra cuestión inicial.

A la hora de decidir sobre la prioridad teológica de una u otra constitución o de establecer un elenco y una escala de las enseñanzas conciliares más importantes, parece oportuno buscar un principio de Arquímedes capaz de

sostener ese cuerpo doctrinal. Ahora bien, ¿existe un principio de unidad, esto es, una especie de sustrato común para la Teología del Concilio? En este afán de excavar y descubrir el último yacimiento, vamos a seguir postulando —a tenor de los primeros pasos en la recepción teológica del Vaticano II— que la dimensión histórico-salvífica constituye una constante del pensamiento conciliar, que impulsa la voluntad de *aggiornamento* y sostiene el carácter *pastoral* de los documentos. Hemos de verificar de qué modo el enfoque histórico-salvífico, recapitulado en el lema *Mysterium Christi in historia salutis*, configura eso que se ha llamado el “espíritu” y “letra” del Concilio en sus textos principales. Así lo haremos en nuestro próximo apartado. Antes que nada, interesa saber concretamente qué se entiende por “historia de la salvación”, ya que, como señalaba Cipriano Vagaggini, “el Concilio habla mucho de ella, pero más que definirla la manifiesta, dado que solía exponer casi todas las cuestiones tratadas en el marco general de la historia de la salvación”<sup>16</sup>.

## 2.2. Notas sobre el concepto teológico de “historia de la salvación”

La orientación histórico-salvífica de la Teología ha cristalizado en una obra monumental que comenzó a ver la luz cuando concluía el acontecimiento conciliar: la enciclopedia *Mysterium Salutis*, “Manual de Teología como historia de la salvación”. Sus editores han puesto el origen de esta obra en conexión con un episodio conciliar. En su discurso dirigido a Pablo VI, al comienzo del segundo período conciliar (17 octubre de 1963), Kristen E. Skydsgaard, representante de la Federación Luterana Mundial en el Concilio, solicitó “que la teología católica se oriente hacia la historia de la salvación más decididamente que hasta ahora”<sup>17</sup>. En su respuesta, el Papa Montini dio una acogida positiva a esta sugerencia procedente del campo protestante: “El cultivo que vosotros patrocináis, de una teología «concreta e histórica», articulada en torno a «la historia de la salvación», lo suscribimos plenamente y vuestra sugerencia nos parece absolutamente digna de ser estudiada y profundizada”<sup>18</sup>.

14 A. Antón, “Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro”, en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas (1962-1987)*, Salamanca 1990, 2 ed., 275-294; aquí p. 279. En esta misma, J.E. Borges de Pinho, “Trinta anos de reflexão eclesiológica. Caminhos, questões e tarefas na recepção do Concílio”, en *Humanística e Teologia* 31/2 (2010) 55-89.

15 Cf. H.J. Pottmeyer, “Hacia una nueva fase de recepción del Vaticano II. Veinte años de hermenéutica del Concilio”, en G. Alberigo-J.P. Jossua (eds.), *La recepción del Vaticano II*. Madrid 1987, 49-67.

16 C. Vagaggini, “Lugar e importancia de la historia de la salvación en el método teológico integral trazado por el concilio Vaticano II”, en A. Schönmetzer (ed.), *Actas del Congreso Internacional*, 526.

17 J. Feiner - M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis. Manual de Teología como historia de la salvación. Fundamentos de la Dogmática como historia de la salvación*, Madrid 1969, (original 1965), vol. I, t. I, 22.

18 AAS (1963) 880.

En realidad, en esa línea venía trabajando la Teología católica que va a llegar al Concilio Vaticano II, si bien “la expresión «historia de la salvación» –apuntaba en 1966 Z. Alszeghy– no se consideraba hasta estos últimos tiempos un término teológico”, siendo la mejor prueba de ello que “hasta el último decenio no había aparecido en los diccionarios teológicos”<sup>19</sup>. Bajo el impulso de la renovación de la exégesis bíblica, la noción “historia de la salvación” pasó a ocupar un lugar central en la reflexión teológica; por otra parte, siguiendo sus propios caminos, la renovación promovida por el movimiento litúrgico llegó a este mismo resultado y a la recuperación de esta categoría. En efecto, la teología de la historia de la salvación constituye un capítulo de la teología del siglo XX, que se fue abriendo paso entre otras corrientes de pensamiento después de la Segunda Guerra Mundial y bajo el impulso de la teología protestante<sup>20</sup>.

La afirmación del carácter esencialmente histórico-salvífico de la revelación judeo-cristiana fue sostenida por el teólogo evangélico O. Cullmann (*Cristo y el tiempo*, 1946; *La historia de la salvación*, 1965), en oposición a la interpretación gnóstico-existencialista de R. Bultmann, cuyo fideísmo existencial operaba una radical des-historización de la revelación. Dicho brevemente: Dios se revela en una historia de la salvación. Por tanto, la asunción de la perspectiva histórica-salvífica representa un caso paradigmático de la recepción de autores protestantes por los teólogos católicos y marca una importante línea de renovación en el horizonte cultural intra-católico. Pensadores católicos, como J. Daniélou, K. Rahner, E. Schillebeeckx, J. Ratzinger, entre otros, aceptaron el planteamiento histórico-salvífico, con la intención sobreañadida –como vamos a ver enseguida– de superar el planteamiento meta-histórico de la teología neoescolástica.

19 Z. Alszeghy, “Exigencias que presenta a la teología católica la reflexión sobre la historia de la salvación”, en A. Schönmetzer (ed.), *Actas del Congreso Internacional...*, 464. A título de ejemplo, pueden verse los diccionarios teológicos: P. Bläser - A. Darlapp, “Historia de la salvación”, en H. Fries, *Conceptos fundamentales de la Teología*, Madrid 1979 (original de 1963), 2 ed., 640-658; A. Darlapp, “Teología fundamental de la historia de la salvación”, en *Mysterium Salutis*, t. I, vol. I, 49-136; A. Darlapp, “Salvación (historia de la)”, en *Sacramentum mundi*, VI, Madrid, 1976, 212-221. En fechas más recientes: C. Vagaggini, “Historia de la salvación”, en G. Bargaglio - S. Dianich, *Nuevo Diccionario de Teología*, I, Madrid 1982, 642-665; J.M. McDermott, “Historia universal e historia de la salvación”, en R. Latourelle - R. Fisichella - S. Pié (eds.), *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 2000, 2 ed.; A. Pistoia, “Historia de la salvación”, en D. Sartore - M.A. Triacca (eds.), *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1989, 998-1014; J. Chapa, “Historia de la salvación”, en C. Izquierdo (dir.), *Diccionario de Teología*, Pamplona 2006, 459-472.

20 Cf. R. Gibellini, *La teología del siglo XX*, Santander 1998, 271-295.

El dato primario en la Biblia es la perspectiva histórica: ¿en qué relación se encuentran la revelación divina y la historia humana? Una primera aproximación a la noción de “historia de la salvación” parte de esta constatación: “En la Escritura, como testimonio de la revelación, no se trata primordialmente de verdades genéricas, sino de unos acontecimientos históricos en los que se manifiesta la acción salvífica de Dios”<sup>21</sup>. La concepción histórica de la salvación se funda en la historia de la revelación y en el testimonio del Antiguo y del Nuevo Testamento. Dentro del NT el marco histórico-salvífico se va concentrando en Jesucristo, con su mensaje del reino de Dios, y encuentra una formulación sintética en los textos paulinos que hablan del misterio de la voluntad salvífica de Dios (Ef 1, 9-10; Ef 3, 2.9; Col 1,26). Lucas, a quien cabe considerar como el evangelista de la historia de la salvación, no emplea la noción, pero su terminología sobre el *designio divino* designa esa misma realidad, tanto para los hechos de Jesús como para los sucesos de la primera Iglesia<sup>22</sup>.

En el congreso sobre la Teología del Vaticano II, en 1966, C. Vagaggini ofreció esta definición sintética:

“La historia de la salvación es la salvación misma en cuanto se nos presenta sobre todo como historia; o sea, la historia de las acciones de Dios, trazada en la Escritura, y de la respuesta o resistencia de las criaturas desde el origen del mundo hasta la instauración de la Jerusalén celestial en orden a la realización sucesivo-temporal del designio de instaurar en Cristo Jesús su reino cósmico. Todo cuanto narra la revelación se halla propuesto en el ámbito de esta historia como uno de sus elementos o aspectos”<sup>23</sup>.

La historia de la salvación no es algo parcial con repercusiones tangenciales en alguno de los tratados teológicos. Muy al contrario: afecta a toda la Teología, pues esta es antes que nada una reflexión de fe sobre la Palabra de Dios que ha llegado hasta nosotros en la historia de la salvación y, últimamente, en Jesucristo, el Verbo de Dios encarnado. Nuestra manera de acceder a la Trinidad inmanente es precisamente la Trinidad económica, como nos enseñó K. Rahner, cuando decía que “la Trinidad es un misterio

21 P. Bläser - A. Darlapp, *O. c.*, 641.

22 Cf. C.M. Martini, “La originalidad del ‘tiempo de la Iglesia’ en la historia de la salvación según la concepción de Lucas”, en A. Schönmetzer (ed.), *Actas del Congreso Internacional*, 501-506.

23 C. Vagaggini, “Lugar e importancia de la historia de la salvación”, 526.

de *salvación*, si no, no habría sido revelada”<sup>24</sup>. En una síntesis teológica elaborada según la historia de la salvación el concepto de auto-comunicación de Dios ocupará un lugar preminente, pues establece el nexo entre los misterios de la Trinidad, de la encarnación y de la gracia.

Por otro lado, la perspectiva histórico-salvífica reposa sobre la lógica que establecen los conceptos de predicción y cumplimiento, antes de Cristo, en Cristo, después de Cristo, “sin estos esquemas histórico-salvíficos, la liturgia resulta totalmente incomprensible”<sup>25</sup>. En la tradición litúrgica cristiana los sacramentos se comprenden y se celebran sobre el trasfondo de la historia de la salvación. Esta perspectiva había marcado la catequesis, la predicación, la espiritualidad y la teología desde la Iglesia antigua hasta la época escolástica. Sin embargo, la Escolástica sustituyó paulatinamente este planteamiento tradicional por un análisis de tipo dialéctico-ontológico, de modo que la perspectiva histórico-salvífica fue relegada en el trabajo teológico a expensas de un enfoque a-temporal. La historia, se argumentaba, no es “ciencia”, porque “*de particularibus et de contingentibus non est scientia*”. Se puede señalar el *Tratado sobre el misterio de la historia* (1962) de Jean Daniélou como la primera obra significativa que ha elaborado la perspectiva histórico-salvífica, donde la historia humana y cósmica adquieren su sentido desde la revelación. La teología escolástica precedente se había preocupado unilateralmente por la elaboración del aspecto ontológico-metafísico, abstracto y de validez universal y por el aspecto atemporal de la revelación divina, dejando a un lado el aspecto histórico, experiencial, personal y dinámico.

Por tanto, la revalorización del enfoque histórico-salvífico se sitúa polémicamente frente al modelo escolástico de la teología, y así habría que valorar su reafirmación por parte de los teólogos del *aggiornamento* conciliar. Esta era la consigna lanzada desde el interior del grupo de obispos y teólogos franceses y alemanes, deseosos de desbancar los esquemas doctrinales salidos de la Comisión teológica preparatoria, especialmente el *De fontibus revelationis*. En la reunión del 19 de octubre de 1962 se acordó que Rahner, Daniélou, Ratzinger, Congar, redactaran “un *proemium* de type *heils geschichtlich-kerygmatisch*” (es decir, según la historia de la salvación y el kerygma)<sup>26</sup>.

24 Cf. “Advertencias sobre el tratado dogmático ‘De Trinitate’”, en K. Rahner, *Escritos de Teología*, vol. IV, Madrid 1964, 105-136; aquí p. 117; Íd., “Historia del mundo e historia de la salvación”, en vol. V, 115-134.

25 C. Vagaggini, “Historia de la salvación”, en G. Bargaglio - S. Dianich, *Nuevo Diccionario de Teología*, 647.

26 Cf. Y. Congar, *Mon Journal du Concile*, vol. II, 123-124.

En los primeros pasos de la asamblea conciliar, la orientación histórico-salvífica servía de catalizador a las líneas de renovación que se habían puesto en marcha a comienzos del siglo XX: la vuelta a las fuentes bíblicas y patristicas, la renovación del movimiento litúrgico, la mirada ecuménica hacia la Iglesia oriental y las Iglesias de la Reforma, con una conciencia nueva –histórica– de estar la Iglesia en el mundo y en la sociedad contemporánea. El dominico Congar, tras acabar el Concilio, decía que el estudio de las fuentes nos hizo comprender que “el cristianismo es una historia”, que se dirige a un término de consumación final y cuyo centro es Jesucristo<sup>27</sup>. Este fue el punto de vista que adoptó el capítulo primero de la constitución sobre la revelación: la revelación no es un código ni un catecismo o una lista de proposiciones, sino la historia de lo que Dios ha hecho a favor del conjunto de la humanidad para realizar su designio de salvación. En este sentido, Congar distinguía dos tendencias en la teología contemporánea: “una teología conceptual y analítica” que propende a las fórmulas de anatema, y “una teología preocupada por lo pastoral y lo ecuménico, y vuelta también hacia las fuentes bíblicas, (que) prefiere las amplias exposiciones sintéticas”. “Podría contarse –seguía diciendo– el número de veces que el Concilio relaciona su exposición con el plan salvífico de Dios”. Estos son los rasgos que caracterizan el nuevo estilo pastoral en el pensamiento y en la exposición doctrinal del Vaticano II. En suma, “la intención pastoral del Concilio ha sido el factor decisivo del estilo de su «teologizar»”<sup>28</sup>.

### 3. LA CONCEPCIÓN HISTÓRICO-SALVÍFICA EN LOS DOCUMENTOS CONCILIARES: EL MISTERIO DE CRISTO COMO CENTRO DE LA HISTORIA DE SALVACIÓN

A partir de estas consideraciones generales sobre la dimensión histórico-salvífica de la teología conciliar, vamos a determinar la forma concreta de su presencia y significado en sus principales documentos. El espíritu en la letra. Para ello, vamos a seguir el orden cronológico de la entrada de las cuatro constituciones en el aula conciliar.

27 Y. Congar, “La teología en el Concilio. El ‘teologizar’ del Concilio”, 43.106.

28 Ibid., 55-56.

### 3.1. Sacrosanctum Concilium: *Mysterium Christi et salutis humanae in liturgia praesens*

La constitución *Sacrosanctum Concilium* es el único documento redactado por las Comisiones preparatorias que fue aceptado y promulgado por el Concilio sin sufrir una refundición sustancial<sup>29</sup>. Los debates en el aula concluyeron el 14 de noviembre de 1962 con una votación que selló la aceptación fundamental del esquema sin perjuicio de las modificaciones que pudiera introducir la comisión. Un año más tarde, el 4 de diciembre de 1963, con amplia mayoría de votos vio la luz el *incipit* cronológico y teológico del Concilio, que arranca de esta idea: por la liturgia, “se ejerce la obra de nuestra redención” (SC 2).

La primera de las cuatro constituciones representa la recuperación litúrgica de la categoría *historia salutis* en la línea sugerida por Odo Casel (1886-1948), que señaló que la liturgia de la Iglesia es “la celebración sintética de toda la historia de la salvación”: el designio de Dios concebido *desde la eternidad* se ha realizado *históricamente* en el Antiguo y en el Nuevo Testamento y se re-actualiza *sacramentalmente* en las acciones litúrgicas hasta su definitivo cumplimiento escatológico al final de los tiempos. El objeto primario del memorial litúrgico es el misterio pascual de Cristo, que recapitula toda la historia de la salvación<sup>30</sup>.

*Sacrosanctum Concilium* es, en palabras de C. Vagaggini, el fruto de cincuenta años del movimiento litúrgico<sup>31</sup>. Este perito conciliar, autor de *El sentido teológico de la liturgia* (1957), la definía como “un prisma, a través del cual la luz de la historia de la salvación que brota del Antiguo Testamento se refleja proyectándose hacia la Jerusalén celeste”<sup>32</sup>. Este teólogo benedictino fue el encargado de redactar el proemio y el primer capítulo de la futura constitución, donde ha quedado plasmada esa perspectiva histórico-salvífica que apuntaba a la participación de los fieles en la liturgia. En la sección inicial del capítulo primero de *Sacrosanctum Concilium*, “la naturaleza de la liturgia y su importancia en la vida de la Iglesia” (SC 5-13), se establece *el nexo íntimo y orgánico entre la liturgia y la historia de la salvación*, señalando que “la obra de la

29 Cf. J.P. Possua - Y.M.J. Congar (dirs.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospectives*, París 1967, 11.

30 A. Pistoia, “Historia de la salvación”, en D. Sartore - M.A. Triacca (eds.), en *Nuevo Diccionario de Liturgia*, Madrid 1989, 998-1014; aquí pp. 1001-1003.

31 Cf. E. Gavalotti, “Verso una nuova era liturgica. Appunti sul contributo di Cipriano Vagaggini al concilio Vaticano II”, en *Vita Monastica* 65 (2011) 56-93; aquí, pp. 62-63; 79-80.

32 *Ibid.*, 77.

redención humana y de la perfecta glorificación de Dios” tiene una dimensión histórica precisa en cuanto que fue iniciada con los acontecimientos del AT, cumplida en la plenitud de los tiempos con Cristo, el Señor, y continuada por la Iglesia a través de la predicación de la palabra y de la actualización sacramental en la liturgia (SC 5-7).

Esta sección propone un modelo cristocéntrico de la liturgia que alcanza su culminación en el número 7, que recuerda las diferentes modalidades de *la presencia del Señor* en la liturgia (eucaristía, sacramentos, palabra) y en la comunidad cultural. De esta forma, el Vaticano II considera que la liturgia es el lugar central de la experiencia cristiana, subrayando su dimensión didáctica y pastoral. Y aunque en el párrafo 9 anuncia que “la santa liturgia no agota toda la acción de la Iglesia”, en alusión a la necesidad de la actuación misionera, el número 10 ratifica que “no obstante, la liturgia es la cumbre a la que tiende la acción de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza”.

En el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia se lee una cláusula que recapitula bien esta presentación esencial de *Sacrosanctum Concilium: mysterium Christi et salutis humanae in liturgia praesens*. Ahí se exhorta a los futuros sacerdotes a “que encuentren y vivan este misterio de Cristo y de la salvación humana, presente en la liturgia” (AG 16c).

### 3.2. Dei Verbum: *Historia salutis et oeconomia revelationis - Christus mediator simul et plenitudo revelationis*

La promulgación oficial de la constitución *Dei Verbum*, el 18 de noviembre de 1965, puso fin a un laborioso proceso de redacción, que había comenzado con la entrada en el aula del esquema *De fontibus revelationis*, el 14 de noviembre de 1962. El texto suscitaba, desde su mismo título, una oposición en el sentido que ya indicamos anteriormente, una confrontación entre una concepción escolástica y una perspectiva pastoral y ecuménica, más kerigmática o histórico-salvífica, que dio lugar al “primer conflicto doctrinal” y marcó un punto de inflexión en la marcha del Concilio. La mayor parte de los padres conciliares lo rechazaba como base para el trabajo ulterior. Para resolver esta situación, Juan XXIII decidió crear, el 21 de noviembre, una nueva comisión mixta presidida por los cardenales Ottaviani y Bea, confiándoles la tarea de elaborar un nuevo esquema sobre la revelación divina, que vio la luz en la última etapa conciliar.

La novedad del discurso se percibe ya en el proemio del texto aprobado. Según este preámbulo, el Concilio empieza por “escuchar religiosamente la

Palabra de Dios para luego proclamarla con confianza" (*Dei Verbum religiose audiens et fidenter proclamans*). Sus dos palabras iniciales son muy significativas: *Verbum Dei*, Palabra de Dios. A propósito de estas palabras que resumen el objeto de la constitución, H. de Lubac comentaba que "no podemos precisar si se refieren a la palabra de Dios en general, tomada en sentido más o menos abstracto, o si designan ya de por sí directamente (...) a Cristo Jesús"<sup>33</sup>. Y, aunque se mostraba partidario de mantener esta indeterminación, sabía que la lectura disipa enseguida esa imprecisión, porque sigue inmediatamente un texto de la primera carta de Juan (1 Jn 1, 2-3): "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". El pasaje joánico, a través de la locución "se nos manifestó", hace de Jesucristo el contenido del anuncio, el Verbo de Dios hecho carne, o sea, Dios mismo y su salvación, la participación en la "vida eterna". Nótese *la relación intrínseca entre revelación y salvación*.

En la segunda parte del proemio se añade la intención de "proponer la doctrina auténtica sobre la revelación y su transmisión", que va corroborada con unas palabras de S. Agustín: "para que todo el mundo, con el anuncio de la salvación (*salutis praecio*), oyendo crea, y creyendo espere, y esperando ame". Para nuestro interés, es relevante recordar la explicación dada por el relator de la Comisión Teológica, en otoño de 1964, para justificar la inserción de las dos citas: "Esta Constitución es, en cierto modo, la primera de todas las constituciones de este Concilio, de tal manera que su preámbulo sirve, en cierto sentido, como introducción a todas ellas"<sup>34</sup>.

Vamos a centrarnos en las afirmaciones fundamentales del párrafo 2 de *Dei Verbum*, sobre la naturaleza y objeto de la revelación. La primera afirmación es que "Dios quiso revelarse a sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad" (*Seipsum revelare et notum facere sacramentum suae voluntatis*). El acento está puesto en la iniciativa divina, y para hablar del misterio, *sacramentum*, o designio de su voluntad el Concilio ha recurrido a Ef 1,9-10, que deja la puerta abierta a una bella secuencia trinitaria asentada también sobre textos bíblicos: "mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes

de la naturaleza divina" (cf. Ef 2,18; 2Pe 1,4). En esta presentación primera de la revelación se subraya que "Dios invisible habla a los hombres como amigos", es decir, como una conversación o coloquio (Ex 33,11; Jn 15,14-15).

Nuestro texto sigue diciendo: "Este plan de la revelación (*oeconomia revelationis*) se realiza con hechos y palabras (*gestis verbisque*) intrínsecamente conexos entre sí, de forma que las obras realizadas por Dios en la historia de la salvación (*in historia salutis*) manifiestan y confirman la doctrina y los hechos significados por las palabras, y las palabras, por su parte, proclaman las obras y esclarecen el misterio contenido en ellas".

Dios se da a conocer y se manifiesta como el Dios vivo y actuante. La revelación se ha realizado esencialmente en el marco de una historia. Así lo declara la Escritura. La economía de la revelación se realiza por obras y palabras intrínsecamente ligadas. En el AT leemos los acontecimientos del Éxodo, la formación del reino, el destierro, la cautividad, las palabras de Moisés y de los profetas, etc.; y en el NT las acciones de la vida de Cristo, sus milagros, sus palabras, su muerte y resurrección. Este pasaje conciliar especifica que las obras que Dios realiza en la historia de la salvación manifiestan y confirman la doctrina y realidades que ellas significan; a su vez, las palabras proclaman las obras y explican el misterio que encierran. He aquí el carácter económico, histórico y sacramental de la revelación.

La conclusión del párrafo 2 culmina en la *concentración cristológica* de la revelación<sup>35</sup>: en Cristo, que es "al mismo tiempo mediador y plenitud de la revelación" (*mediator simul et plenitudo revelationis*), resplandece y se nos manifiesta "la verdad profunda acerca de Dios y acerca de la salvación humana". De nuevo aflora la elocuente reciprocidad entre revelación de Dios y salvación del hombre. En este sentido, el teólogo jesuita asume que "la historia de la revelación (...) se identifica con el hecho cristológico desartollado en el transcurso del tiempo"<sup>36</sup>.

No es casual que en esta Constitución la *historia salutis* se mencione varias veces y de diversas formas. Los números 3 y 4 son un buen ejemplo de ello: la *oeconomia revelationis* es *historia salutis*. El primero habla en términos de la "preparación evangélica"; el segundo, rememora la obra de salvación realizada por el Hijo de Dios para remachar que Cristo es el culmen de la revelación. Por ello, en su comentario a DV 2 Henri de Lubac ha introducido una

33 Cf. H. de Lubac, "Comentario al Preámbulo y al Capítulo primero", en B.D. Dupuy (dir.), *La revelación divina*, vol. I, Madrid 1969, 183-184.

34 AS IV/1, 341. Citado por C. Theobald, "La Iglesia bajo la Palabra de Dios", en G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. V, Salamanca 2008, 258.

35 Cf. H. de Lubac, "Comentario al Preámbulo y al Capítulo primero", 209-215.

36 *Ibid.*, 209.

amplia reflexión sobre la noción "historia de la salvación"<sup>37</sup>, con el objetivo de delimitar su significado.

El Concilio asume el realismo existencial e histórico de la salvación cristiana tal y como aparece en la Escritura. Por fidelidad a la orientación del NT hay que buscar en la cristología una orientación más económica y dinámica. A su juicio, la idea que inculca el Concilio es que "la historia de la salvación, considerada en su fase esencial, coincide con la historia de su revelación". "Esto equivale a decir que la revelación no es solamente «manifestación de la historia de la salvación», sino que es la «revelación de la salvación», dentro de la historia y a través de la historia". Y matiza: "Dios se *revela* a los hombres como su Salvador, interviniendo en la historia de ellos, salvándolos a través de la historia, pero esto no quiere decir evidentemente que sea también «historia» el objetivo último tanto de la salvación como de la revelación"<sup>38</sup>.

Por tanto, la concentración cristológica de la revelación tiene su repercusión en la elaboración de la "única teología" desde las diversas materias (Teología dogmática, Escritura, Teología espiritual y pastoral); en este sentido, SC 16 invita a que cada una de las disciplinas explique desde su propio objeto "el misterio de Cristo y la historia de la salvación", o, dicho de otro modo: la historia de la salvación en cuanto tiene a Cristo como centro.

### 3.3. Lumen gentium: *Mysterium Ecclesiae, universale salutis sacramentum*

En razón de la problemática eclesiológica no resuelta por el Vaticano II en 1970, el anuncio de un nuevo concilio generó la expectativa de que el Vaticano II fuera un concilio acentuadamente eclesiológico, que completara la doctrina del primado con la de la colegialidad episcopal. Por tanto, el *De Ecclesia* debía ocupar el núcleo del trabajo conciliar. Cuando el esquema entró en el aula al final del primer período de sesiones, recibió duras críticas. Por ello, fue reelaborado para ser nuevamente discutido en el otoño de 1963. Haciendo balance de aquel debate, J. Ratzinger recordaba estos dos acentos: por un lado, "el anhelo de que se viese a la Iglesia menos estáticamente y más dentro del movimiento vivo de su historia, que se la viese de forma histórico-salvífica"; por otro, "el deseo de una comprensión sacramental de la Iglesia"<sup>39</sup>. Finalmente, el documento definitivo, *Lumen gentium*, recibió su aprobación el 21 de noviembre de 1964.

<sup>37</sup> Id., 215-230.

<sup>38</sup> Id., 225.

<sup>39</sup> Cf. J. Ratzinger, *Obras Completas*, vol VII/1, Madrid 2013, 321.323.

Al comentar la primera pareja de capítulos, el misterio de la Iglesia y el pueblo de Dios, O. Rousseau escribió: "La presentación de la vida de la Iglesia en las categorías de «la historia de la salvación» es una de las nociones más aptas para hacernos comprender el itinerario del pueblo de Dios, que es la Iglesia, y sitúa a ésta alrededor de un hecho, la encarnación, considerado no como una verdad dogmática abstracta, sino como el nudo central de la historia, tal y como lo había expuesto el mismo profesor Cullmann en su obra *Le Christ et le temps*"<sup>40</sup>. Queda así anunciado el núcleo teológico de *Lumen gentium*: el misterio de la Iglesia en el misterio de la historia de la salvación, que encuentra una consideración explícita en el capítulo primero (LG 2-4) y en el capítulo segundo (LG 9.13.17).

Los parágrafos 2-4 de *Lumen gentium* ilustran el misterio de la Iglesia anclado en la Trinidad. Esta sección presenta una estructura ternaria que sigue esta lógica: el proyecto universal de salvación de Dios Padre (LG 2), la misión del Hijo (LG 3), la obra santificadora del Espíritu (LG 4) fundan la Iglesia como "misterio", es decir, como obra divina en el tiempo y en la historia humana.

El criterio fundamental que ha orientado la eclesiológica trinitaria del Vaticano II ha sido presentar a las tres personas divinas en su respectivo actuar salvífico, es decir, en su *vertiente económica*, sirviéndose de las mismas categorías personales e históricas en las que Dios se ha manifestado a la humanidad (*secundum munus trium Personarum*)<sup>41</sup>. Este planteamiento está inspirado en los grandes himnos cristológicos del Nuevo Testamento, en particular, en el de la carta a los Efesios. Ahí se utiliza el concepto *mysterion*, que en el lenguaje paulino indica generalmente "el designio de salvación que el Padre ha establecido desde la eternidad, que Él ha realizado por la encarnación de su Hijo y la misión del Espíritu Santo y lleva a su acabamiento en la comunidad eclesial, órgano de la unión con las tres personas divinas"<sup>42</sup>. Leemos en LG 2:

El Padre Eterno creó el universo mundo por un libérrimo y misterioso designio de su sabiduría y bondad, decretó elevar a los hombres a la participación de la vida divina y, caídos por el pecado de Adán, no los

<sup>40</sup> Cf. O. Rousseau, «La Constitución en el cuadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas», en G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona 1966, 128-131; aquí p. 131.

<sup>41</sup> Cf. N. Silanes, "La Iglesia de la Trinidad". *La Santísima Trinidad en el Vaticano II. Estudio genético-teológico*, Salamanca 1981, 105-106; 101.

<sup>42</sup> G. Phillips, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II*, vol. I, Barcelona 1968, 32.

abandonó, dispensándoles siempre los auxilios para su salvación, en atención a Cristo Redentor, que es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda criatura (Col 1,15). Determinó convocar a los creyentes en Cristo en la santa Iglesia, la cual, prefigurada ya desde el origen del mundo, preparada de un modo admirable en la historia del pueblo de Israel y en el Antiguo Testamento, constituida en los últimos tiempos, manifestada por la efusión del Espíritu, será gloriosamente consumada en el fin de los siglos. Entonces, como se lee en los santos padres, todos los justos «desde Abel el justo hasta el último elegido» serán congregados junto al Padre en la Iglesia universal.

El Padre está en el origen de la Iglesia y en su destino final, dando unidad a las distintas fases por las que va pasando la única Iglesia. Se percibe aquí que la historia de la salvación no coincide sin más con la historia de la Iglesia. La historia de la salvación abarca también el tiempo de la antigua alianza, en la que se iba preparando el Nuevo Testamento. Por otro lado, todos y cada uno de los hombres, incluidos los que existieron antes de la constitución del pueblo de Dios y los que actualmente viven fuera de él, han sido invitados a la salvación. Este pasaje muestra las verdaderas dimensiones de la Iglesia en la historia de la salvación: predestinada en Cristo y por Cristo, tiene la misma co-extensión que Él en el tiempo y en la eternidad. La característica peculiar de la Iglesia en la historia de la salvación es ser “sacramento” en todos los instantes de la historia, signo eficaz de salvación del género humano. El Concilio recurre a la noción *Ecclesia ab Abel*, una fórmula utilizada por los padres para expresar que la Iglesia, “desde el justo Abel hasta el último de los elegidos”, conduce a todos al Padre<sup>43</sup>.

Por consiguiente, la realidad más profunda de la Iglesia consiste en su íntima vinculación con el Misterio salvador de Cristo, que la ha constituido en *signo* de la comunión con Dios y en *instrumento* de redención universal (LG 1), es decir, “sacramento universal de salvación” (LG 48; GS 45). En suma, un primer aspecto del misterio de la Iglesia en la historia de la salvación es su universalidad, como “pueblo reunido en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (LG 4).

El otro aspecto fundamental es su historicidad, su condición de sujeto histórico, que va expresada en la noción de pueblo de Dios (LG 9.13.17). Esta categoría bíblica indica que la voluntad salvífica universal de Dios se realiza históricamente, es decir, constituyendo un pueblo de su propiedad.

“Pero todo esto —precisa LG 9— sucedió como preparación y figura de su alianza nueva que iba a realizar en Cristo y de la revelación plena que iba a hacer por el mismo Verbo de Dios hecho carne”. La interpretación conciliar de la unidad de la historia de la salvación se concentra en el concepto de “pueblo mesiánico”, cuyo núcleo es la institución de la nueva alianza en la sangre de Cristo (cf. 1Cor 11,25). El nuevo pueblo de Dios, que da cabida a judíos y gentiles, tiene a Cristo por cabeza. La Iglesia de Cristo es ese nuevo Israel, que peregrina en busca de ciudad permanente: “Dios formó una congregación de quienes, creyendo, ven en Jesús al autor de la salvación y el principio de la unidad y de la paz, y la constituyó Iglesia a fin de que fuera para todos y cada uno el sacramento visible de esta unidad salutífera” (LG 9). En resumen, “pueblo de Dios” expresa el carácter histórico de la Iglesia, su provisionalidad y su dinámica escatológica, la unidad de la historia de la revelación y la unidad interna de la antigua y la nueva alianza.

La Iglesia se concibe a sí misma como el nuevo pueblo de Dios. Pero Dios no tiene dos pueblos. En este sentido el último párrafo del artículo 13 de la Constitución sobre la Iglesia es un pasaje de transición, pero muy importante puesto que plantea el modo concreto de la relación de cada hombre con la Iglesia católica en el horizonte de la salvación. Ahí se establecen dos formas fundamentales de relación: a) quienes *pertenecen* a “la unidad católica del pueblo de Dios”; b) quienes se *ordenan* a ella de diversa manera. Pertenencia u ordenación son las categorías universales para establecer esa relación sobre el presupuesto previo, según el cual “todos los hombres son llamados a esta unidad católica del pueblo de Dios”.

El texto opera una distinción entre creyentes católicos (LG 14), creyentes en Cristo (LG 15) y “hombres en general llamados, llamados por la gracia de Dios a la salvación” (LG 16), que pone las bases para abordar graves interrogantes que se plantean a la Iglesia católica en el marco de una teología de la historia de la salvación: qué papel desempeñan las otras Iglesias y comunidades cristianas; más allá del significado del judaísmo, hay que descifrar el sentido de las otras religiones: ¿son esas mismas religiones no cristianas, otros “pedagogos hacia Cristo”, suscitados por la providencia divina? ¿Carecen de sentido las otras religiones en la historia de la salvación? A estos interrogantes intentan responder, respectivamente, el decreto sobre el ecumenismo y la declaración sobre las religiones no cristianas.

En estrecha conexión con estas preguntas se encuentra un último interrogante: ¿cuál es el sentido de las misiones? El artículo último del capítulo (LG 17) concluye con una reflexión sobre la condición misionera de la Iglesia, nacida del mandato del Señor de anunciar la verdad salvadora (*veritas*

43 Ibid., 106-107.

*salutaris*), que pone las bases para el decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia. Este decreto describe esta tarea indeclinable y escatológica en términos histórico-salvíficos: “La actividad misionera no es otra cosa que la manifestación o epifanía del designio de Dios y su cumplimiento en el mundo y en su historia, en la que Dios realiza abiertamente, por la misión, la historia de la salvación” (AG 9).

### 3.4. *Gaudium et spes: In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit*

La concepción histórica de la revelación (*Dei Verbum*) y la concepción histórica de la Iglesia (*Lumen gentium*) encuentran una concreción muy significativa en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, que asume la tarea de describir la presencia y la tarea de la Iglesia en la sociedad actual, siguiendo la indicación del *aggiornamento* deseado por Juan XXIII: acomodar el mensaje evangélico a las necesidades de nuestro tiempo. Se trataba de un campo prácticamente inexplorado, ya que la doctrina social de la Iglesia nunca había planteado esta problemática en profundidad. Fue necesario que transcurriera la primera etapa conciliar para que se percibiera la necesidad de redactar un texto con ese cometido<sup>44</sup>. En su alocución del 4 de diciembre de 1962, el cardenal Suenens propuso la centralidad del tema de la Iglesia en la agenda conciliar conforme a la doble vertiente de una mirada *ad intra* y una mirada *ad extra*. En este segundo ámbito mencionó varios problemas fundamentales: la dignidad del matrimonio y la familia, el progreso cultural, la vida económica, la comunidad política, la construcción de la paz entre los pueblos. Estos problemas ocupan los cinco capítulos de la segunda sección de la constitución pastoral, que fue aprobada en la última etapa conciliar, el 7 de diciembre de 1965. La primera sección del documento despliega en cuatro capítulos de naturaleza doctrinal una reflexión antropológica que debe servir de puente para establecer el diálogo de la Iglesia con el mundo moderno.

En razón de las dos secciones que componen la cuarta constitución del Vaticano II y le confieren su específica naturaleza *pastoral* y de apertura al mundo<sup>45</sup>, la perspectiva histórico-salvífica está presente de una doble manera. Por un lado, la primera sección doctrinal hace de Jesucristo el centro de

44 Cf. S. Madrigal, “La constitución pastoral *Gaudium et spes*: presencia y misión de la Iglesia en el mundo”, en *Id.*, *El giro eclesiológico en la recepción del Vaticano II*, Santander 2017, 95-117; aquí pp. 99-101.

45 Cf. S. Madrigal, “Apertura de la Iglesia al mundo como estructura y legado del Vaticano II”, en *Id.*, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, Madrid 2012, 181-206.

la historia de la salvación, tal y como aparece en el llamado *credo cristológico* al final del artículo 10: “La Iglesia cree que en su Señor y Maestro se encuentra la clave, el centro y el fin de la historia humana” (GS 10). Por su parte, la segunda sección, centrada en los principales problemas que aquejan a la humanidad, pivota sobre la correlación que haya que establecer entre la historia del mundo y la historia de salvación: el Concilio, “a la luz del Evangelio y de la experiencia humana” (GS 46), pretende iluminar el misterio del hombre y cooperar en la solución de los principales problemas de nuestro tiempo.

No faltan los textos en los que aflora el lenguaje explícito acerca de la historia de la salvación, sea vinculado a la naturaleza comunitaria del ser humano (cf. GS 32), sea vinculado al cumplimiento del designio divino en la historia humana (cf. GS 34), aunque siempre en relación a Jesucristo, el Verbo de Dios encarnado, que “entró en la historia del mundo, asumiéndola y recapitulándola” (Ef 1,10; cf. GS 38). En términos generales la constitución pastoral establece “la ley fundamental de la economía cristiana”: siendo Dios Salvador y Creador, Señor de la historia humana y de la historia de la salvación, “en este orden divino no se suprime la justa autonomía de la creación y del hombre, sino que más bien recupera su dignidad y se robustece en ella” (GS 41).

En estas afirmaciones laten cuestiones de gran calado que solo podemos dejar apuntadas. No solo la relación entre el progreso humano y la salvación escatológica es un asunto muy complejo, también lo es la relación entre la teología de la creación y la de la redención. Son cuestiones que enfrentaron a las diversas escuelas teológicas en la redacción del esquema XIII. La reflexión sobre la historia de la salvación se encuentra confrontada, en primer término, con la misma noción de *salvación*. Durante un tiempo predominó una idea de salvación como salvación del alma; más recientemente, por el otro extremo, se propagó una concepción que identificaba la evolución técnica, cultural y política de la humanidad con la instauración del reino de Dios. En esta alternativa, “la constitución *Gaudium et spes*, considerando precisamente el valor de la actividad humana en la perspectiva de la historia de la salvación, ha emprendido una vía intermedia entre esas dos afirmaciones, enseñando por una parte que el progreso terreno debe distinguirse cuidadosamente del crecimiento del reino de Cristo y, por otra, que ese progreso del mundo es de gran interés para el reino de Dios, y que incluso pertenece en cierto sentido al mismo reino escatológico (c. III, 39)”<sup>46</sup>.

46 Z. Alszeghy, “Exigencias que presenta a la teología católica la reflexión sobre la historia de la salvación”, en A. Schönmetzer (ed.), *Actas del Congreso Internacional*, 470.

En esta clave, desde la compenetración de la ciudad terrena y la ciudad celeste, el Concilio ha afirmado que “la Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, solo pretende una cosa: el advenimiento del reino de Dios y la salvación de toda la humanidad” (GS 45). Por su parte, la *Relación final* del Sínodo de Obispos de 1985, al referirse a *Gaudium et spes*, recordaba la necesidad de interpretar la relación entre la historia profana y la historia de la salvación a la luz del misterio pascual (n. 27).

Esta indicación nos introduce en el núcleo de la antropología cristocéntrica formulado en GS 22: “el misterio del hombre solo se esclarece verdaderamente en el misterio del Verbo encarnado” (*In mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit*). El nuevo Adán manifiesta a la criatura humana la grandeza de su propia vocación y su dignidad sublime; además, el hombre cristiano “asociado al misterio pascual, llegará a la resurrección”. Ahora bien, esto vale también para todos los hombres de buena voluntad, “en cuyo corazón actúa la gracia de modo invisible”, partícipes en una única vocación, en razón de la unidad y la solidaridad de Cristo con cada hombre por su encarnación. Cristo murió por todos (Rom 8,32), y hemos de pensar que el Espíritu Santo “ofrece a todos la posibilidad de que, por un modo conocido solo a Dios, se asocien a este misterio pascual”<sup>47</sup>. De esta manera se percibe la profunda conexión entre la constitución pastoral y la constitución sobre la liturgia: el misterio pascual, que ocupa el centro de la liturgia, es el núcleo de la historia de la salvación.

#### 4. CONCLUSIÓN: LA ESTRUCTURA TRINITARIO-CRISTOLÓGICA DE LA HISTORIA SALUTIS COMO NERVATURA TEOLÓGICA DE LA DOCTRINA CONCILIAR

Recientemente, ha escrito P. Hünermann que el giro teológico del Vaticano II fue un cambio hacia el pensamiento histórico, de modo que el concepto de “historia de la salvación” fue la respuesta eclesial al cambio epocal que se venía produciendo en la percepción de la realidad desde el siglo XIX, marcada por el pensamiento histórico y por la experiencia de la historicidad<sup>48</sup>. El Concilio comprendió la historia en el sentido de historia salvífica, es decir, la acción de Dios en la historia.

A mediados de los ochenta del siglo pasado, al hacer balance del Concilio, Raymond Winling puso de relieve que la coherencia de sus documentos deriva, por un lado, del hecho de haberse centrado en los problemas de la eclesiología, y, por otro, del uso de ciertas categorías que constituyen los ejes de su pensamiento. Con especial énfasis señalaba que “la historia de la salvación” era una de las “constantes que subyacen a la Teología del Vaticano II”<sup>49</sup>, una idea directriz que se ve escoltada por un teocentrismo trinitario y una concentración cristológica.

Sobre este trasfondo, el análisis de los textos conciliares nos lleva a concluir este principio arquitectónico y hermenéutico: la estructura cristológico-trinitaria de la *historia salutis* constituye el nervio teológico de la reflexión conciliar. La cláusula *Mysterium Christi in historia salutis*, al tiempo que proporciona con su enfoque histórico-salvífico un estilo y un método, suministra un contenido central de la doctrina que confiere unidad orgánica a la presentación de los misterios (*nexus mysteriorum*). Esta cláusula ofrece un sustrato profundo, un principio y fundamento que garantiza, por un lado, una interpretación del cuerpo doctrinal del Vaticano II que está a la altura de la *eclesiología teológica* pretendida por los padres conciliares, haciendo verdad —como escribiera J. Ratzinger— que “el discurso sobre la Iglesia es el discurso sobre Dios y solo así es verdadero”<sup>50</sup>; y, por otro, este lema ofrece un principio hermenéutico que satisface los criterios propuestos en el Sínodo de 1985: el principio de la totalidad e integridad de los documentos, el principio de unidad entre lo pastoral y lo doctrinal, el principio de unidad entre la letra y el espíritu, el principio de lectura del Vaticano II en continuidad con la Tradición, el principio de actualización para la Iglesia y el mundo de hoy.

Es hora de dar respuesta al asunto que movilizaba estas reflexiones, a saber, la prioridad teológica entre los principales documentos conciliares. Nuestro punto de llegada queda bien expresado en la síntesis doctrinal que Marie Joseph Le Guillou propuso en su estudio sobre el Vaticano II, de 1968, titulado *El rostro del Resucitado*:

“El prodigioso edificio del concilio Vaticano II, constituido por las constituciones, los decretos y las declaraciones, nos desvela su lógica interna: la vía de acceso es necesariamente la constitución *Dei Verbum* (sobre la revelación) y la constitución *Sacrosanctum Concilium* (sobre la litur-

47 Cf. S. Madrigal, “Aproximación a la soteriología del Concilio Vaticano II”, en *Almeriensis XI* (2018) 211-242; aquí pp. 236-240.

48 Cf. P. Hünermann, “El Vaticano II como giro en la teología del siglo XX”, en Íd., *El Vaticano II como software de la Iglesia actual*, Santiago de Chile 2014, 41-70; aquí pp. 46-50.

49 R. Winling, *La Teología contemporánea (1945-1980)* 141-148.

50 Cf. S. Madrigal, “La eclesiología teológica de Joseph Ratzinger”, en Íd. (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger. Teólogo y Papa*, Madrid 2009, 195-241.

gia). Gracias a ellas podremos descubrir el significado verdadero de *Lumen gentium* y de *Gaudium et spes*, así como de todos los demás textos, que no es otro que el misterio de Cristo<sup>51</sup>.

La hermenéutica del *corpus* conciliar no puede olvidar el lugar singular que la liturgia ocupa en la vida de la Iglesia y en la obra doctrinal del Concilio. Tiene su propia entidad, que escapa a una interpretación alicorta que la alojara simplemente en la primera parte del esquema hermenéutico Iglesia *ad intra* - Iglesia *ad extra*. Ahora bien, la primera constitución presupone, al igual que las otras, la teología de la revelación como historia de la salvación.

De hecho, los padres conciliares han situado de forma magistral en ese marco hermenéutico las cuestiones fundamentales: la naturaleza de la liturgia (SC 5-7) y su importancia en la vida de la Iglesia, la naturaleza de la revelación (DV 2-6), el misterio de la Iglesia (LG 8) desde su raíz trinitaria (LG 2-4), su implantación en la historia como pueblo de la nueva alianza (LG 9.13), su misión (LG 17), su índole escatológica y su unión con la Iglesia del cielo (LG 48-51), y, de manera especial, la doctrina sobre la Virgen María. Ciertamente, el modo de inscribir la mariología en la constitución eclesiológica resulta ejemplar: “La función de la bienaventurada Virgen en la historia de la salvación” (LG 55-59). Así se evita una hipertrofia de la figura de María y se la considera en su exacta dimensión dentro del misterio de la salvación.

A través de la Constitución sobre la revelación, el discurso sobre la Iglesia se abre hacia lo alto, al Dios que habla, ante quien la Iglesia es oyente de la Palabra. Pero, al mismo tiempo, este documento nos sitúa en el corazón del misterio de la Iglesia y en el epicentro de la cuestión ecuménica. Sobre *Lumen gentium* escribió H. de Lubac: “Si ocupa el centro de la exposición doctrinal es sólo para proclamar mejor que ella misma no es el centro de la fe”<sup>52</sup>. La prioridad hermenéutica reclamada por *Dei Verbum* no puede negar que la Iglesia ha sido la materia predominante en el Vaticano II, con su exposición sistemática de su naturaleza, sus estructuras y su misión. Así la Iglesia opera como polo de imantación de las otras constituciones, decretos y declaraciones. Ahora bien, la constitución sobre la revelación ofrece el punto de referencia radical que orienta la fe eclesial y la teología en el cambiante mundo actual. En este sentido, prefigura el derecho a la libertad religiosa como complemento antropológico de sus afirmaciones sobre la Revelación,

la Iglesia y la misión; además, predetermina la postura de la Iglesia ante las religiones no cristianas y condiciona la actividad misionera de la Iglesia y la misma preparación teológica de los heraldos del Evangelio.

Finalmente, *Gaudium et spes* asume como característica la índole pastoral que quiso imprimir san Juan XXIII a su Concilio y condensa el enfoque histórico-salvífico de la Teología. Al hacer de la dimensión histórico-salvífica, con su concentración en el misterio de Cristo, el quicio sobre el que pivota la originalidad teológica del Vaticano II, se comprende mejor el sentido permanente de la recomendación que el Vaticano II ha hecho a los teólogos en la Constitución pastoral: “Guardando los métodos y las exigencias propias de la ciencia sagrada, están invitados a buscar siempre un modo más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época; porque una cosa es el depósito de la fe, o sea, sus verdades, y otra cosa es el modo de formularlas, conservando el mismo sentido y significado” (GS 62).

51 M.J. Le Guillou, *El Rostro del Resucitado. Grandeza profética, espiritual y doctrinal, pastoral y misionera del Concilio Vaticano II*, Madrid 2012, 402.

52 Cf. G. Baraúna, *La Iglesia del Vaticano II*, vol I, XXXI.

