

JUBILEO 2025



PEREGRINOS DE ESPERANZA



**CEM**  
Conferencia del **Episcopado** Mexicano





Editorial  
NUN



JUBILEO 2025

Cuadernos del Concilio



## Editorial NUN

Es una marca de Editorial Notas Universitarias, S.A. de C.V.

Xocotla 17, Tlalpan Centro II, alcaldía Tlalpan,  
C.P. 14000, Ciudad de México

[www.editorialnun.com.mx](http://www.editorialnun.com.mx)

Colección Cuadernos del Concilio, a cargo del Dicasterio para la Evangelización.  
Sección para las cuestiones fundamentales de la evangelización en el mundo.

D.R. © 2023, Editorial Notas Universitarias, S.A. de C.V.

D.R. © 2023, by Dicastero per l'Evangelizzazione

Sezione per le questioni fondamentali dell'evangelizzazione nel mondo

Derechos cedidos a la Conferencia del Episcopado Mexicano para su publicación

Traducción del italiano: Juan Carlos Casas García

El contenido de este libro es responsabilidad del autor

Comentarios sobre la edición a [contacto@editorialnun.com.mx](mailto:contacto@editorialnun.com.mx)

Derechos reservados conforme a la ley. No se permite la reproducción total o parcial de esta publicación, ni registrarse o transmitirse por un sistema de recuperación de información, por ningún medio o forma, sea electrónico, mecánico, fotoquímico, magnético o electro-óptico, fotocopia, grabación o cualquier otro sin autorización previa y por escrito de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Arts. 229 y siguientes de la Ley Federal de Derechos de Autor y Arts. 242 y siguientes del Código Penal)

Dirección editorial y composición de portada: Miryam D. Meza Robles

Corrección de estilo: Óscar Díaz Chávez

Cuidado de la edición: Felipe G. Sierra Beamonte

Formación: Carlos Papaqui Landeros

Impreso en México

# JUBILEO 2025

## Cuadernos del Concilio

Traducción del italiano: Juan Carlos Casas García



**CEM**  
Conferencia del **Episcopado** Mexicano



# Jubileo 2025

## Cuadernos del Concilio

En la carta que el papa Francisco escribió para preparar el Jubileo Ordinario de 2025 se señala que «[las] cuatro Constituciones del Concilio Ecuménico Vaticano II, junto con el magisterio de estas décadas, seguirán orientando y guiando al pueblo santo de Dios, para que progrese en la misión de llevar a todos el gozoso anuncio del Evangelio».

A la luz de esta petición, se pensó realizar una serie de pequeños volúmenes, muy ágiles, en una sola serie titulada Cuadernos del Concilio, para dar a conocer a las generaciones más jóvenes, ahora ajenas al Vaticano II, algunos de los principales contenidos del Concilio.

Se pensó en pequeños volúmenes escritos en un lenguaje muy sencillo, directo, capaz de involucrar al lector e insertarlo en la actualidad de los temas conciliares. No se trata, por tanto, de un “comentario”, sino de una presentación breve y sintética que permite acceder a la riqueza del Vaticano II. En definitiva, nos encontramos ante el desafío de hablar a los jóvenes para que sientan la fascinación de la fe.



# Plan editorial. Cuadernos del Concilio

## 1. *El Concilio Vaticano II: historia y significado para la Iglesia*

### *Dei Verbum*

2. *La revelación como Palabra de Dios (DV 1-5)*
3. *La Tradición (DV 7-10)*
4. *La inspiración (DV 11-13)*
5. *La Sagrada Escritura en la vida de la Iglesia (DV 21-26)*

### *Sacrosanctum Concilium*

6. *La liturgia en el misterio de la Iglesia (SC 1-2. 7-13)*
7. *La Sagrada Escritura en la liturgia (SC 24,35)*
8. *Vivir la liturgia en la parroquia (SC 40-46)*
9. *El misterio eucarístico (SC 47-58)*
10. *La Liturgia de las Horas (SC 83-101)*
11. *Los sacramentos (SC 59-81)*

12. *El Domingo* (SC 106)
13. *Los tiempos fuertes del Año litúrgico* (SC 102.109-111)
14. *La música en la liturgia* (SC 112-121)
15. *La belleza de la liturgia* (SC 122-130)

### *Lumen gentium*

16. *El misterio de la Iglesia* (LG 1-5)
17. *Las imágenes de la Iglesia* (LG 6-8)
18. *El pueblo de Dios* (LG 9-16)
19. *La Iglesia es para la evangelización* (LG 17)
20. *El papa, los obispos, los sacerdotes y los diáconos* (LG 18-29)
21. *Los laicos* (LG 30-38)
22. *La vida consagrada* (LG 43-47)
23. *La santidad, una vocación universal* (LG 39-42)
24. *La Iglesia peregrina hacia la plenitud* (LG 48-51)
25. *María, la primera de los creyentes* (LG 52-69)

### *Gaudium et spes*

26. *La Iglesia en el mundo de hoy* (GS 1-3)
27. *El sentido de la vida* (GS 4)
28. *La sociedad de los hombres* (GS 23-32)
29. *Autonomía y servicio* (GS 33-45)
30. *La familia* (GS 47-52)
31. *La cultura* (GS 53-62)
32. *La economía y las finanzas* (GS 63-72)
33. *La política* (GS 73-76)
34. *El diálogo como instrumento* (GS 83-93)
35. *La paz* (GS 77-82)

# Índice

## *Dei Verbum*

### La revelación como Palabra de Dios (DV 1-5)

Rino Fisichella

#### Capítulo I

La Palabra de Dios.....	21
1. Dios habla .....	23
2. Dios se revela .....	26
3. Jesús, el cumplimiento de la revelación .....	31

#### Capítulo II

Palabra escrita .....	35
1. La única fuente .....	35
2. La Palabra se hace presente en las culturas .....	38

#### Capítulo III

La respuesta a la misericordia de Dios .....	43
1. Escucha .....	43
2. La triple respuesta .....	47

## Capítulo IV

La Palabra de Dios corre.....	51
1. La carrera .....	51
2. La evangelización.....	54
<i>Dei Verbum</i> 15.....	59

### *Lumen Gentium*

## El Pueblo de Dios (LG 9-17)

Salvador Pié-Ninot

## Capítulo I

«El Pueblo de Dios» (LG, Cap. II, nn. 9-17).....	65
1. «Pueblo de Dios» significa ser un «linaje perteneciente a Yahvé».....	67
2. La autocomprensión de Israel como «Pueblo de Dios».....	67
3. El origen de la Iglesia como «la restauración del único pueblo de Dios» .....	69
4. En el Nuevo Testamento se identifica la Iglesia con el Pueblo de Dios.....	70
5. En la literatura paulina se muestra la Iglesia como «cuerpo de Cristo».....	70
6. «La Iglesia es Pueblo de Dios en la forma de cuerpo de Cristo».....	71

## Capítulo II

Apunte histórico sobre el título eclesiológico «Pueblo de Dios».....	73
1. ¿Cómo el Concilio Vaticano II presenta el «Pueblo de Dios» en la LG? .....	74
2. El «nuevo» Pueblo de Dios: ¿por qué y cómo? (LG 9-12)...	77
3. La pertenencia al Pueblo de Dios, Iglesia.....	84
3.1 Los tres vínculos eclesiales: fe, sacramentos y comunión (LG 13-17).....	84

3.2. Los diversos grados hacia la plenitud de la comunión eclesial y la «orientación» de todos los hombres hacia la Iglesia.....	87
3.2.1. Los diversos grados hacia la plenitud de la comunión eclesial: los cristianos no católicos: LG 15.....	87
3.2.2. La «orientación» de todos los hombres a la Iglesia: LG 16 .....	88
4. El nuevo sentido de la misión evangelizadora: LG 17 .....	90
5. La categoría «Pueblo de Dios» de la LG y los documentos conciliares.....	92

### Capítulo III

Apunte eclesiológico-pastoral sobre la pertenencia al Pueblo de Dios.....	93
1. La recepción eclesial postconciliar de la Teología de Pueblo de Dios .....	95
1.1. La crítica a este título en el Sínodo de los obispos de 1985.....	95
1.2. El relanzamiento de este título por el papa Francisco .....	95
Bibliografía sucinta.....	101

### *Sacrosanctum Concilium*

#### La Sagrada Escritura en la liturgia (SC 24 y 35)

Mauricio Compiani

### Capítulo I

En la celebración litúrgica la Sagrada Escritura tiene «una importancia extrema» (SC 24).....	107
1. Evento, Sagrada Escritura y liturgia en la Pascua del Éxodo .....	109
2. Evento, Sagrada Escritura y liturgia en la Pascua de Cristo .....	111

3. La dimensión eclesial de la Pascua entre la Sagrada Escritura y la liturgia .....	112
---	-----

## Capítulo II

Fomentar el «gusto suave y vivo» por la Sagrada Escritura (SC 24) .....	119
1. El gusto vivo .....	120
2. El gusto delicado .....	121
3. El sabio equilibrio .....	123

## Capítulo III

Recomendaciones de la <i>Sacrosanctum Concilium</i> (SC 35) .....	127
1. Biblia, predicación y catequesis litúrgica .....	127
2. Homilía: las indicaciones del papa Francisco .....	129
Conclusión: Perspectivas recientes .....	135
Acerca de los leccionarios .....	136
La formación litúrgica .....	137
Una exigencia continua .....	140
<i>Sacrosanctum Concilium</i> 24. 35 .....	143

## *Gaudium et spes*

La paz

Nina Fabrizio

## Capítulo I

Vidas interrumpidas .....	147
1. Ucrania .....	147
2. Siria .....	149
3. Afganistán .....	151

## Capítulo II

En la cabeza de los niños .....	155
1. El precio de los niños .....	155
2. El estado del niño .....	156

## Capítulo III

Dejar el arma, el gesto que le falta a la paz .....	159
1. La crisis de los misiles en Cuba .....	160
2. Facilitar la paz .....	165

## Capítulo IV

El sagrario de la conciencia .....	167
1. Oponerse a la paz .....	168
2. Realizar la reconciliación .....	170

## Capítulo V

No más <i>Domingo sangriento</i> .....	173
<i>Gaudium et spes 77-82</i> .....	177



La Revelación como  
Palabra de Dios (DV 1-5)

Rino Fisichella



# Capítulo I

## La Palabra de Dios

Cuando los 2.350 obispos presentes en el Concilio fueron invitados a expresar su juicio final el 18 de noviembre de 1965, eran muy conscientes de que éste era un momento histórico. La Constitución que tenían que votar, tenía el título de “dogmática” y comprometía a cada uno de una manera muy particular porque el contenido de ese documento tocaba el corazón mismo de la fe y el fundamento de la vida de la Iglesia. El texto en cuestión había sido presentado inmediatamente al comienzo del Concilio, pero la redacción propuesta no había satisfecho de ningún modo a la mayoría de los obispos. Al menos ocho redacciones habían seguido en el transcurso de los tres años hasta llegar al esquema final que los obispos tenían en sus manos ese día. El camino recorrido había recibido sus peticiones y ahora finalmente la *Dei Verbum* estaba esperando el resultado final. Fue un verdadero plebiscito. Los votos a favor, *placet* en la lengua estrictamente latina, fueron 2.344,

mientras que los opuestos, *non placet*, sólo 6. El papa Pablo VI con su autoridad promulgó la constitución dogmática que, como es costumbre en los textos del Magisterio, tomó su nombre de sus dos primeras palabras *Dei Verbum*, la Palabra de Dios.

Se puede afirmar verdaderamente que a partir de ese momento comenzó un auténtico cambio de marcha, no sólo para la teología, sino sobre todo para la vida de los cristianos. Sin exagerar, los obispos habían producido el documento más bello del Concilio que, aún hoy, décadas después, fascina y suscita continuamente nuevas reacciones cuando se profundiza cada vez más en sus contenidos. Las novedades que salieron a la luz fueron tan numerosas que sólo el paso de los años nos permite comprobar con coherencia cuánto se ha recibido y cuánto aún no se ha expresado, sin olvidar, por supuesto, algunos límites que todo texto producido por manos humanas trae consigo. Reflexionar sobre la *Dei Verbum*, por lo tanto, equivale, en efecto, a recorrer toda la historia del Concilio Vaticano II. Unos cien años después del concilio anterior, el Vaticano I, se logró definitivamente dar un gran paso adelante que llevó a término décadas de estudios y profundizaciones de los temas fundamentales de la fe. Por estas razones, no es erróneo afirmar que la última constitución aprobada por el Vaticano II se convierte en el fundamento y el horizonte sobre el cual leer e interpretar toda la enseñanza conciliar. En virtud de este documento, se puede argumentar que los creyentes han redescubierto el verdadero rostro de Dios y han recuperado la familiaridad con la Sagrada Escritura. Estas dos condiciones, de hecho, son necesarias para dar un testimonio inteligente de la fe en el mundo contemporáneo y, sobre todo, para alimentar de manera coherente la obra de evangelización que es más urgente que nunca en esta coyuntura histórica.

---

Si se quiere conocer el evento de la revelación cristiana, por lo tanto, es necesario acercarse a *Dei Verbum*. La Constitución entra directamente en el complejo tema de cómo es posible que Dios se dé a conocer y cómo se comunica. Se trata de los contenidos fundamentales de la transmisión de la fe, la inspiración de la Sagrada Escritura y su composición histórica para finalmente confluir en la vida de la Iglesia con referencia a la Palabra de Dios.

### *1. Dios habla*

Uno de los hechos más emocionantes en la historia de las religiones es ciertamente el de verificar cómo el hombre se ha relacionado con Dios. Una mirada a la antigua Grecia es suficiente para entender cómo el mito fue capaz de transmitir esta relación. Zeus y los diversos dioses de la corte divina no sólo hablan entre sí en el Olimpo, sino que se dirigen a los hombres y junto a ellos mantienen relaciones de varios tipos. El garante supremo de todo es el Destino que, al tiempo que impide que alguien tome acciones que no están predeterminadas, limita la libertad de todos al circunscribir su vida e historia.

No es así con la historia de Israel. El llamado de Abraham tiene las características peculiares de una iniciativa libre e insondable de Dios que pide al patriarca un acto de confianza y obediencia: «El Señor le dijo a Abram: “Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te indicaré. Haré de ti una gran nación y te bendeciré, engrandeceré tu nombre y que puedas ser una bendición. Bendeciré a los que te bendigan, y maldeciré a quienes te maldigan, y en ti serán benditas todas las naciones de la tierra”. Entonces Abram partió, como el Señor le había mandado» (Gn 12,1-4).

De esta manera, la historia bíblica comienza como una historia de revelación que comprende etapas importantes. El primer rasgo que se puede reconocer es la conversación permanente entre Dios y los hombres a la luz de una promesa. Los diversos acontecimientos históricos determinarán de cuando en cuando esta relación hecha de fidelidad y traiciones, donde, sin embargo, nunca viene a menos la fidelidad a la promesa y la confianza en su cumplimiento. Toda esta historia es una preparación para la revelación que encontrará su culmen en Jesús de Nazaret. El Hijo de Dios cumple la promesa y revela el verdadero rostro de Dios como un Padre amoroso.

En esta larga historia de la revelación, el vehículo privilegiado con el que Dios se dirige al pueblo y a los individuos sigue siendo el de la «palabra». Ésta indica siempre la modalidad de la revelación que permite conocer progresivamente la voluntad de Dios y su plan con el que desea salir al encuentro de la humanidad. En los libros del Antiguo Testamento la «palabra» se expresa con el término hebreo *dabàr*, que indica al mismo tiempo el hecho del hablar y el contenido. En la simplicidad del término, *dabàr* manifiesta los pensamientos, las intenciones, las ideas, el ser y personalidad de quien habla. En resumen, ese término contiene una visión profunda del hombre. No se puede olvidar, de hecho, que el componente calificador de la persona es su hablar. Con la «palabra», cada uno se construye y se expresa en su relación con los demás y con el mundo. No es exagerado decir que lo que constituye la existencia personal diferenciándola de toda creación, colocándola en su culmen, es esencialmente la «palabra».

Nunca como ante el lenguaje, el hombre experimenta la grandeza y el límite de su ser: está abierto a espacios infinitos en el descubrimiento de nuevas expresiones, y su palabra vive más allá de sí mismo; sin embargo, está en

---

deuda con los demás por su propio lenguaje. Nada como el lenguaje, además, permite comprobar la experiencia de gratuidad y dependencia que se vive. La naturaleza misma, como se sabe, impone un tiempo sólo de escucha para que el niño pueda aprender a hablar. Con la «palabra», en efecto, cada uno comprende que está íntimamente vinculado y comprometido con el pasado que le precedió, pero al mismo tiempo siente la responsabilidad de transmitir a su vez, creando nuevas formas de lenguaje. En suma, la «palabra» se convierte en el lugar de la comunicación interpersonal y el espacio concreto para la propia realización. Hablando cada uno se conoce y, mientras entra en comunicación con los demás, aumenta el conocimiento de sí mismo y del mundo.

Esta riqueza de conocimiento nos hace entender por qué Dios usa la «palabra» para revelarse. Ésta sirve para entrar en una real comunicación con los hombres tocando la especificidad de la existencia humana. Dios, por lo tanto, habla porque para los hombres éste es el modo de conocer y entender. Hay, sin embargo, algunos aspectos peculiares. Cuando Dios pronuncia su «Palabra», ésta posee el poder de crear y manifiesta una eficacia única. Las primeras expresiones que se encuentran en las páginas iniciales de la Biblia lo dicen con claridad: «Dios dijo: “Hágase la luz”. Y la luz se hizo» (Gn 1,3). Y enseguida toda la creación es interpretada como el fruto de la «palabra» que Dios pronuncia. Del mismo modo, su “Palabra” tiene una intensidad tal que la hace definitiva y fecunda. Así lo interpreta el profeta Isaías cuando escribe: «Así será de la palabra salida de mi boca: no volverá a mí sin efecto, sin haber realizado aquello que deseo y sin haber cumplido aquello para lo que la envié» (Is 55,11).

Decir, por lo tanto, que Dios usa la «Palabra» es también afirmar que Dios habla. Esto significa sostener que Él

sale del silencio y en su amor se dirige a la humanidad. El hecho de que Dios hable implica que tiene la intención de comunicar algo íntimo y absolutamente necesario para el hombre, sin lo cual nunca podría llegar a un conocimiento pleno de sí mismo o del misterio de Dios. Retomando el inicio de la Carta a los hebreos, *Dei Verbum* enfatiza que Dios «habló». El tiempo del verbo en perfecto no es, en absoluto, aleatorio. En el griego bíblico, cuando se usa, se indica que la acción está en el pasado, pero los efectos siguen presentes hasta hoy. El hecho de que Dios haya hablado, por lo tanto, no es para nosotros un evento cerrado en el pasado de la historia; más bien es una acción que permanece. Dios sigue hablando a su Iglesia para abrirle los tesoros ocultos de la revelación e introducirla en el significado cada vez más profundo de la verdad revelada.

## 2. Dios se revela

La “Palabra” sirve a Dios para «revelarse». Este verbo es fundamental no sólo para la historia del cristianismo. En torno al tema de la revelación, en efecto, se condensan las tres grandes religiones monoteístas —judaísmo, cristianismo e islam— que testimonian la iniciativa de Dios sobre toda pretensión humana. El verbo «revelar» y el sustantivo «revelación» se derivan del griego (*apokalypto-apokalypsis*) y expresan un importante valor que no siempre se enfatiza. En su significado más inmediato, «revelar» significa literalmente «quitar el velo» que mantiene algo oculto para impedir que se conozca en cuanto que está «velado». En el momento en que se “quita” el velo, el objeto se presenta como cognoscible y puede ser analizado por la razón para descubrir cuán importante puede ser. El verbo «revelar», sin embargo, también tiene un segundo significado: «volver a velar», volver a poner el velo sobre el objeto. En este

---

caso, lo que se había revelado, ahora está “re-velado”. No es un juego de palabras, sino un intento de expresar la grandeza del Misterio. La revelación de Dios posee en sí misma los rasgos de este movimiento dialéctico que continuamente revela y cubre, para permitir que la revelación pueda siempre ser libre para expresarse a sí misma y el hombre pueda entrar cada vez más en su profundidad. El Misterio revelado, por lo tanto, permite comprender algunos aspectos de lo que Dios quiere dar a conocer, y los muestra claramente para que la razón pueda analizarlos. Esto, sin embargo, es de nuevo «velado», porque la razón no logra comprender la totalidad y, por lo tanto, mientras es provocada a ir siempre más allá de lo que comprende, está igualmente invitada a abandonarse al Misterio porque es demasiado grande.

*Dei Verbum* presenta así la revelación como la iniciativa gratuita de Dios que entra en relación con el hombre. A éste le corresponde la obediencia de la fe, que es el abandono total al Misterio de Dios que se revela. La historia es el escenario en el que se produce este encuentro inefable y es también el lugar donde se transmite a lo largo de los siglos y se da a conocer. Con una expresión tan sencilla como inmediata, la *Dei Verbum* expresa a este respecto la enseñanza de dos mil años de historia: «A Dios le agradó en su bondad y sabiduría revelarse personalmente y manifestar el misterio de su voluntad» (DV 2). En pocas palabras, se esbozan las grandes líneas innovadoras típicas de la teología del Concilio. Este texto, de hecho, es una cita de la constitución del Concilio Vaticano I *Dei Filius*; sin embargo, con un simple cambio de términos, se presenta un horizonte de significado que no es en absoluto de segunda categoría. A diferencia del Vaticano I, aquí la «bondad» se anticipa a la «sabiduría» y los «decretos» son sustituidos por el «misterio». Sólo una lectura ingenua puede concluir

que el cambio no tenga significado. El cambio terminológico, de hecho, indica la recuperación de la primacía de la Sagrada Escritura y la Tradición. Dios se revela ante todo por su amor, y la revelación permanece como un Misterio que espera ser revelado.

El texto, sin embargo, va más allá e indica también el modo en que Dios se revela: «en su gran amor habla a los hombres como amigos y conversa con ellos» (DV 2). Como puede verse, la revelación consiste en el «hablar» de Dios con los hombres como si fueran verdaderos «amigos» conocidos desde hace mucho tiempo. Lo que se dice ulteriormente, sin embargo, posee rasgos maravillosos: Dios «se entretiene» con nosotros. Su discurso no es apresurado y ni siquiera alterno debido a la fatiga. Estamos tan acostumbrados a tener una relación a menudo instrumental con las personas que ya no notamos la prisa que ponemos en nuestras conversaciones. Ahora, un breve mensaje de texto a través de *WhatsApp* es suficiente para terminar incluso con una relación amorosa. Descubrimos que Dios no es como nosotros. Cuán decisivo puede ser el verbo «entretenerse» se confirma por su referencia al evangelio según Juan, donde el verbo «permanecer» tiene un valor paradigmático. En resumen, *Dei Verbum* enseña que Dios no sólo habla con los hombres, sino que permanece con ellos durante mucho tiempo; permanece para compartir alegrías y tristezas y dar a la vida su pleno significado que no se podría encontrar en otro lugar. El Concilio no tuvo miedo de utilizar las categorías del personalismo para hacer comprender el misterio de la revelación. Lo que se expresa, de hecho, es el carácter personal del coloquio que posee los rasgos de la amistad. Esto implica que la comunicación toca al hombre en lo más íntimo de su ser, porque lo involucra en una relación de amor que implica la plena y verdadera comunión, alcanzando a cada uno en

---

su historia para serle cercano. En pocas palabras, la revelación tiene como fin principal el compartir la vida de Dios. Aquí se utiliza el término decisivo para la fe cristiana de «comunión», que implica una relación de amor con un compartir total de la existencia. Con su revelación, Dios deja claro que quiere encontrarse con el hombre con el único propósito de salvarlo, es decir, de hacerlo capaz de una comunión de vida con Él.

Es necesario leer las siguientes palabras de este texto para darse cuenta de una enseñanza adicional: «Esta economía de revelación comprende hechos y palabras íntimamente ligados» (DV 2). La insistencia en la «palabra» podría hacer perder de vista la globalidad del lenguaje, que no se reduce al solo discurso hablado. Enfatiza, en efecto, que el evento de la revelación se extiende más allá del hablar, incluyendo también el “ver”, el “oír”, el “tocar”, el “contemplar”, el “dar ejemplo”, el “transmitir”, el “vivir”... En definitiva, todo lo que implique la acción de los “gestos” que se realizan. Como se ve, la intención es mostrar que el lenguaje de la revelación es global; no sólo las palabras, sino también los gestos y signos son esenciales para descubrir lo que Dios quiere dar a conocer. Sin esta perspectiva más amplia y unitaria del lenguaje, se correría el gran riesgo de limitar la revelación a la forma de comunicación más conveniente para nosotros los occidentales, traicionando las formas más originales con las que Dios se da a conocer. Lo que es decisivo, por lo tanto, es la necesidad de mantener el sentido de la «palabra» en su globalidad, como si se quisiera indicar la unidad de la persona en su expresión.

Con la expresión «Palabra de Dios», el Concilio no entiende un “hablar” genérico del Padre, sino expresa el evento definitivo de su intervención en la historia: el misterio de la encarnación del Hijo. Él es la Palabra que desde

siempre fue pronunciada y que ahora también se ha hecho visible. La «Palabra de Dios», por lo tanto, se identifica con la propia revelación de Dios a la humanidad. Lo que se ha dado a conocer a los hombres es la Palabra, el Logos, la Palabra, la vida eterna... todos los términos que se refieren a la idea central y fundamental: la persona de Jesucristo. Es toda la vida de Dios la que ha sido revelada en la persona de Jesús; la Trinidad se expresa en las palabras y los gestos de Jesús de Nazaret. Él es el revelador del Padre y al mismo tiempo su revelación. Esto se realiza no sólo mediante su predicación, sino también por medio de los gestos que realiza. La sola predicación, en efecto, no es suficiente; requiere ir acompañada de signos que atestigüen su plena eficacia. La “voz” que en el pasado se escuchaba, ahora tiene un contenido y se convierte en “palabra”. Para resumir la hermosa expresión de san Agustín: Juan el Bautista es la “voz”, mientras que Jesús es la “palabra”. Sólo Él, de hecho, contiene dentro de sí la voz, el contenido de la palabra y el significado que posee; Él es el Logos. El hecho fundamental que cambia la historia dándole una orientación diferente es precisamente éste: en Jesucristo Dios habla de manera plena y definitiva a la humanidad.

La revelación adopta, por tanto, la característica de un verdadero coloquio que Dios entabla con los hombres por medio de Jesucristo, el Verbo hecho carne. El orden mismo utilizado por los padres conciliares es significativo para la correcta interpretación de la Constitución: en primer lugar, es Dios que en su libertad elige el momento y los modos de revelar el misterio de su propia vida. Luego sigue la persona de Jesucristo, que constituye el culmen de la revelación, porque de una vez por todas Dios habla a los hombres haciéndose Él mismo hombre y usando el lenguaje humano. Por último, la atención se pone sobre el hombre, el destinatario de la revelación, porque está llamado a

---

la vida de comunión con Dios, es decir, a su salvación. No es posible invertir este orden; equivaldría a socavar desde dentro el hecho mismo de revelación, como ha sido presentado por el Concilio. La originalidad de la Palabra de Dios no puede ser sometida a la interpretación humana. Dios debe permanecer en su esfera de libertad, y luego elegir y decidir qué revelar y el modo mismo en cómo hacerlo. Si Dios quiere revelarse, es porque tiene la intención de comunicar algo que los hombres nunca podrían conocer por sí mismos. Esta primacía no puede ser socavada por la presunción humana.

### *3. Jesús, el cumplimiento de la revelación*

El Nuevo Testamento presenta aspectos muy originales cuando trata el tema de la «palabra». La palabra hebrea *da-bâr* se traduce al griego como «logos». El evangelista Juan interpreta la novedad absoluta que se introduce cuando inicia su evangelio con esta expresión: «En el principio era el Verbo, y el Verbo estaba con Dios, y el Verbo era Dios» (Jn 1, 1). Un texto asombroso porque manifiesta tal singularidad que no tiene comparación con toda la literatura anterior. Las interpretaciones durante estos dos mil años son tantas que confirman la riqueza inagotable contenida en el término «Logos» aplicado a Jesús de Nazaret. En tres expresiones se concentra el intento de expresar en términos humanos el culmen del misterio de Dios que se revela, permitiendo alcanzar no sólo el conocimiento de su naturaleza íntima, sino sobre todo la invitación a la comunión de vida con Él.

El prólogo joánico manifiesta una originalidad irrefutable con los escritos anteriores porque aquí el Logos se encarna y se hace hombre. En la personificación del Logos se hace evidente la fe de la comunidad primitiva, que en

Jesús de Nazaret había experimentado de primera mano la presencia del Hijo de Dios, y el papel que desempeñaba como revelador del Padre. La decisión del Logos de hacerse «carne» corresponde a la última posibilidad ofrecida a los hombres para conocer la verdad sobre Dios. Jesús de Nazaret, por lo tanto, plena y realmente «Palabra de Dios», se somete a la experiencia humana y se convierte en «lenguaje» de revelación. Se puede afirmar, por tanto, que hubo un tiempo en que la «Palabra de Dios» fue niña, adolescente, joven y adulta, revelando de manera correspondiente el único rostro del Padre. La totalidad de esta «Palabra», la que ha quedado escrita definitivamente y la gran parte que no se puso por escrito, es lo que constituye para nosotros la revelación de Dios. En las palabras y gestos de Jesús de Nazaret, Dios encuentra al hombre de la manera más expresiva y comprensible. Respeta en todo la complejidad del lenguaje humano porque es hombre entre los hombres, pero añade algo que parece paradójico: la definitividad. Sólo Él puede decir: «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán» (Mt 24,35).

Su Palabra, por tanto, se convierte en el criterio último para acceder al Misterio de Dios y cada uno se juega la propia vida en aceptarla o rechazarla. Es una vez más el evangelista Juan quien permite acceder a esta interpretación. Él hace girar su evangelio en torno al tema de la fe o la incredulidad mediante la aceptación o el rechazo del Hijo de Dios. En el Logos, que se hace hombre, se encuentra verdaderamente Dios y la existencia personal encuentra la luz para comprender su propio enigma existencial. La referencia al hecho de que Dios, por medio de su Logos, viene a «habitar» entre los hombres sólo reafirma la idea de su presencia permanente. La encarnación es un acontecimiento único e irrepetible, pero sus efectos perduran para revelar la cercanía permanente de Dios con la

humanidad. La Palabra con su poder revelador permanece hasta el final de los tiempos, mostrando siempre el rostro misericordioso del Padre.

Es interesante observar que con su propio lenguaje Jesús incita a descubrir los rasgos fundamentales de la revelación. Basta con analizar las tres formas estructurales del lenguaje personal para descubrir el uso que Jesús hace de él en vistas de su revelación. La palabra expresa (yo), desafía (tú) y narra (él). Jesús habla de sí mismo en primera persona, afirmando contenidos que a primera vista parecen producidos por un modo de arrogancia, mientras que en cambio se refieren a lo que él ha oído y visto del Padre. Él, además, manifiesta abiertamente la propuesta de decidirse por él y seguirlo, porque es consciente de ser la respuesta definitiva a la pregunta sobre el sentido de la vida. Finalmente, con su vida narra y explica la vida misma de la Trinidad como el misterio del amor que nunca tendrá fin. La revelación se hace así comprensible para el hombre, porque iluminando el misterio de Dios, cada hombre vuelve al centro de sí mismo, a su misterio que percibe y comprende.

El Logos de Juan, por tanto, es mucho más que una «palabra»; es la divina Persona que en un determinado momento de la historia de la salvación se hace hombre sin dejar de ser Dios. Su presencia en medio de nosotros expresa la cercanía de Dios y el ofrecimiento de acoger en nosotros la misma vida divina como condición para una existencia en comunión con el Padre y los hermanos. Después de haberse manifestado de tantas maneras diferentes en el curso de la historia, en Jesucristo Dios se revela en su plenitud. No hay posibilidad de comparación con las expresiones anteriores, porque Jesús habla directamente el lenguaje de Dios y el de los hombres. Él es al mismo tiempo Revelador y Revelación. En él se reconoce la

síntesis que nunca antes ni en el futuro podrá expresarse para alcanzar el Misterio de Dios. *Dei Verbum* afirma esto con una originalidad propia, diciendo: «Jesucristo, por lo tanto, el Verbo hecho carne, enviado como «hombre a los hombres», “habla las palabras de Dios” y lleva a término la obra de salvación que le ha confiado el Padre. Por lo tanto, él, viendo al cual también se ve al Padre, por el hecho mismo de su presencia y por la manifestación que hace de sí mismo con las palabras y con las obras, con los signos y con los milagros, y especialmente con su muerte y resurrección de entre los muertos y, finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, realiza y completa la Revelación» (DV 4).

Toda la vida de Jesucristo, por tanto, es la revelación de Dios. Más allá de su palabra y de sus signos, no es posible encontrar ningún otro conocimiento coherente del Misterio de Dios. Por esta razón, no es en absoluto presuntuoso afirmar que después de Jesucristo ninguna otra revelación podría agregar o quitar nada a lo que Él ha revelado. Al comprometerse directamente con el Hijo, Dios no quiere expresar ninguna otra forma en la cual revelar su propio Misterio de amor y su propio proyecto de salvación. Por ello, la irreversibilidad de la revelación se conjuga con su carácter definitivo. A nadie se le puede pedir que dé su asentimiento de fe confiando en otras supuestas revelaciones. Si esto sucediera, sólo pueden estar en conformidad con la única revelación de Jesucristo y juzgadas por ella para comprobar si aportan una contribución a la vida de fe de la Iglesia.

## Capítulo II

### Palabra escrita

#### 1. *La única fuente*

Cuando se habla de la revelación, una pregunta necesaria es: ¿Cuáles son las fuentes para saber si Dios realmente se ha revelado? La *Dei Verbum* no elude esta cuestión, por el contrario, presenta una respuesta que permite comprobar no sólo la superación de siglos de diatriba teológica, y sobre todo la peculiar originalidad que surgió del Concilio, especialmente cuando se compara con los concilios de Trento y Vaticano I. La teología anterior identificaba dos fuentes a las cuales referirse, la Sagrada Escritura y la Tradición. El gran problema sin resolver, sin embargo, era entender cómo ambas fuentes se comunicaban entre sí y hasta en qué medida contenían la revelación. Las respuestas fueron muy variadas. Algunos argumentaron que una parte estaba contenida en la Sagrada Escritura y otra parte en la Tradición, haciendo surgir más preguntas sobre

la consistencia del contenido revelado en una y otra. En definitiva, una maraña que parecía irresoluble haciendo surgir una fractura en la misma revelación. Recuperando la tradición patristica y medieval, *Dei Verbum* dio un verdadero paso adelante y propuso la unicidad de la fuente. La Sagrada Escritura y la Tradición no son más que la única Palabra de Dios transmitida en diferentes formas.

La Constitución conciliar sorprende una vez más porque centra todo en la Palabra de Dios. Ésta, sin embargo, no puede identificarse sólo con la Sagrada Escritura; si así sucediera, habría un empobrecimiento de la revelación y tendría consecuencias perjudiciales también para la vida de la Iglesia. Para entender lo que está en juego, es necesario analizar el lenguaje utilizado por la *Dei Verbum*. Quien quiera aventurarse en este ejercicio descubrirá algo extremadamente interesante. Los dos términos que siempre se usan para describir la Escritura y la Tradición nunca se refieren a nada «escrito». Cuando se define la Sagrada Escritura se dice que es «palabra» (*locutio*, en latín), es decir, algo que se dice y no se escribe. Al usar este término está claro que los padres conciliares estaban pensando en el modo en que Dios se ha revelado; precisamente con su «palabra», no escribiendo algo. Cuando se describe la Tradición, es decir, la transmisión del Evangelio se encuentra uno con el término «Palabra» (*verbum*, en latín).

Como puede verse, en uno y en otro caso se utiliza una terminología que indica una realidad viva, en movimiento, como es típico de la palabra. Lo que la Constitución quiere indicar es que la Sagrada Escritura vive en la vida de la Iglesia, que la hace siempre actual con su anuncio y no se cansa de proponerla de nuevo como Palabra inmutable de revelación, por medio del cual Dios no cesa de hacer escuchar su propia voz para introducir a los creyentes a la verdad entera. Lo mismo se dice de la Tradición, que

consiste en una transmisión viva de hechos, acontecimientos, palabras, ritos, gestos y costumbres que desde la época de Apóstoles se han comunicado oralmente. Por otra parte, todo el mundo sabe que el contenido de los evangelios, antes de ser escritos, se transmitieron verbalmente, custodiados en la memoria y transmitidos de una comunidad a otra, según los acontecimientos que cada una vivía. En suma, la «palabra» permite una vez más evidenciar la dimensión dinámica de la revelación que nunca podrá considerarse como un fósil de épocas remotas.

No está por demás, en este contexto, referirse a la reflexión que Tomás de Aquino hizo en su *Summa Theologiae* precisamente con relación a la pregunta de por qué Jesús no había escrito nada. En su respuesta, Santo Tomás saca a relucir el profundo sentido de entender la revelación como Palabra de Dios. Dice, en efecto, que Jesús no escribió por al menos tres razones: en primer lugar, porque fue un gran maestro y, como tal, quería que su enseñanza quedara grabada en el corazón de sus discípulos. Además, por su profundidad que no podría haber encontrado en la escritura un espacio adecuado a la riqueza que posee. Finalmente, para que se creara un orden en la transmisión: de él a sus discípulos y de éstos a todos mediante las formas que encontrarían para dar orden a su enseñanza (*Summa Theologiae* III, 42, 4). Las razones del gran teólogo tienen un valor que aún hoy ha sido subrayado por las recientes reflexiones filosóficas. Piénsese, por ejemplo, en el tema de la «jaula del lenguaje» con el que Ludwig Wittgenstein describe la imposibilidad para el lenguaje de decir todo; o en la eficacia que toda enseñanza auténtica produce en las personas, incitándolas a reflexionar y, por ello, a conservar en sí mismas la enseñanza recibida. El hecho de que Jesús no haya escrito nada, por tanto, mantiene firme el carácter vivo de su palabra y no deja espacio a ninguna

forma de fundamentalismo. Sólo en este punto se cierra el círculo de la relacionalidad de la Palabra de Dios: la revelación es confiada a la Iglesia, la cual, mediante el ministerio «vivo» de los sucesores de los Apóstoles, no sólo la transmite, sino que la interpreta «auténticamente [...] enseñando sólo lo que ha sido transmitido» (DV 10). En definitiva, la Palabra de Dios vive de una unidad indisociable que permite considerar la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio como una fuente perenne a la cual recurrir para conocer la verdad de la revelación.

Como se puede observar, la grande y justa preocupación de la *Dei Verbum* es poner de manifiesto el carácter vivo de la «Palabra de Dios», que implica la fe de la Iglesia y de los creyentes. En virtud de esto, es útil enfatizar que el cristianismo nunca podrá ser identificado como la «religión del libro». Esta expresión no es correcta porque corre el grave riesgo de reducir todo a la Sagrada Escritura. Ciertamente, ésta sigue siendo para la Iglesia, junto con la Tradición, la «regla suprema de su fe» (DV 21) y, sin embargo, nunca debe reducirse al sólo texto escrito. La Palabra posee un primado tal que no permite ningún equívoco y salvaguarda a la fe de caer en formas de fundamentalismo siempre presentes cuando la referencia es sólo al texto escrito.

## 2. La Palabra entra en las culturas

Surge, en este contexto, el problema inherente de la inculturación, a la cual a menudo se hace referencia como a un principio que debe respetarse en el volver actual la revelación en los diversos contextos en los que se anuncia el Evangelio. El acceso de la Palabra de Dios en las culturas es un hecho que siempre ha acompañado la historia de la evangelización. Se pueden descubrir en estos dos mil años

aspectos positivos de intuiciones y logros que han llevado a una maduración de la cultura universal. Desafortunadamente, no han faltado hechos inquietantes que han comprometido la acción misionera. La inculturación, sin embargo, es una condición de la cual no se puede prescindir, so pena de la eficacia de la predicación. La valorización de la cultura en la cual se desarrolla el anuncio cristiano es un criterio fundamental, porque lleva a reconocer ante todo los aspectos positivos que, en cualquier caso, son «semillas del Verbo» presentes en todas partes para posibilitar la recepción de la propuesta cristiana. A partir de estos elementos comunes, se abre un diálogo fructífero que permite superar los obstáculos y alcanzar objetivos que consienten una maduración real de la cultura.

Sin embargo, se presenta la exigencia de entender los criterios que debe tomar en cuenta el nuevo camino de la evangelización. Por un lado, obviamente hay que reconocer que Jesús, entrando en la historia y la cultura de su tiempo, asumió sus formas expresivas. Es igualmente cierto, sin embargo, que Jesús imprimió en la historia un lenguaje que a menudo estaba en completa discontinuidad con la cultura de su tiempo. Esto significa que era muy consciente de introducir novedades con su comportamiento que tenían un genuino valor revelador. Jesús, en efecto, usó lenguajes que chocaban radicalmente con la forma de pensar de sus contemporáneos. Esto, sin embargo, era necesario porque tenía que expresar la originalidad de su revelación. Este lenguaje de Jesús no puede ser modificado hoy en nombre del respeto a las culturas sin invertir la primacía de la Palabra de Dios en favor de la interpretación de los hombres. Los ejemplos podrían ser muchos, pero algunos pueden ayudar a entender el gran desafío que esto implica.

Es bien conocida la concepción de los judíos con relación a la sangre. En ésta está presente la vida y junto con la carne define los rasgos esenciales de la antropología del antiguo pueblo judío. En esta convicción se basa la prohibición absoluta de alimentarse de la sangre (cf. Gn 9,4; Lv 3,17; 7,26; 17,10-14). Puesto que la vida del hombre reside en la sangre, cuando se derrama, esto equivale a clamar venganza, porque atestigua la violencia que suprime la vida. A pesar de esta comprensión, Jesús no dudó en usar expresiones que chocaban completamente con la mentalidad común de sus contemporáneos: «El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna, y yo lo resucitaré en el último día. Porque mi carne es verdadera comida y mi sangre es verdadera bebida. El que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí, y yo en él» (Jn 6, 54-56). El lenguaje es ciertamente paradójico; sin embargo, expresa el pensamiento y el actuar de Jesús: cada vez que se bebe ese vino consagrado, se bebe la sangre del Señor. Este lenguaje, a pesar de su incomprensibilidad, ha sido asumido y se ha convertido en normativo porque Jesús mismo lo usó. ¿Quién podría cambiar el pan y el vino para celebrar la santa eucaristía por otras sustancias más cercanas a la cultura de un pueblo sin pretender modificar un elemento constitutivo de la revelación? De la misma manera en la oración del Padrenuestro, ¿podría alguien permitirse la arrogancia de modificar la invocación «Padre» con «Madre» u otro para encontrar un diálogo elusivo, sin pensar que modifica el lenguaje mismo con el que Jesús habló de Dios? En suma, nadie puede cambiar la novedad de la revelación como emerge del lenguaje directo de Jesús sin asumir una arrogancia que destruiría en primer lugar a quien la profesara, además de volver vano el evento de la revelación en su originalidad.

Tal vez pueda ser útil la reflexión que san Juan Pablo II

hacia a este respecto, subrayando los méritos y las limitaciones de la cultura con referencia a la revelación:

Una cultura nunca puede convertirse en un criterio de juicio y menos aún en criterio último de verdad con respecto a la revelación de Dios. El Evangelio no es contrario a esta o aquella cultura como si, al encontrarla, quisiera privarla de lo que le pertenece y obligarla a asumir formas extrínsecas que no se ajustan a ella. Por el contrario, el anuncio que el creyente lleva al mundo y a las culturas es una forma real de liberación de todo desorden introducido por el pecado y, al mismo tiempo, es una llamada a la verdad plena. En este encuentro, las culturas no sólo no se ven privadas de nada, sino que son estimuladas a abrirse a la novedad de la verdad evangélica para obtener de ella un estímulo para futuros desarrollos (*Fides et ratio* 71).

La Palabra de Dios, por tanto, debe permanecer con esa huella original, única e inagotable de significado que Jesús le imprimió con toda su Persona al querer revelar al Padre y ofrecer la salvación.



## Capítulo III

### La respuesta a la Palabra de Dios

#### *1. La escucha*

Cuando Dios habla, la primera respuesta requerida es el silencio de la escucha. Esto parece obvio, pero éste es un tema relevante no sólo para la fe, sino para la cultura contemporánea en general. En nuestros días, de hecho, parece prevalecer, especialmente en los debates que tienden a llegar a un gran público, una forma de expresión que favorece la interrupción, la superposición y cualquier otra cosa con la intención de evitar que el interlocutor exprese su pensamiento. Este fenómeno sólo atestigua un movimiento de no escuchar al otro. Nos detenemos en una palabra sin considerar el contexto, o bien, se pretende haber entendido ya la intención del interlocutor, y luego se le contrapone la propia versión. Cuando se ha teorizado la primacía de la opinión sobre la verdad, es evidente que también el respeto por las posiciones de los demás entre

en discusión. Cuando todo se coloca en el mismo nivel, sin una jerarquía de juicio, que emerge de la relación con la verdad, es obvio que crece la arrogancia del más astuto o de quien posee mayor dialéctica. Todo esto no significa, como algunos afirman bárbaramente, que se haya alcanzado un alto nivel de «democracia», donde cada uno piensa y dice lo que cree, siempre y cuando no perjudique a nadie. El primer daño que se sigue, de hecho, está en relación con uno mismo; imbuido de subjetivismo, ya no se es capaz de distinguir entre el bien y el mal.

Desde las primeras palabras, *Dei Verbum* permite descubrir el valor del silencio como condición necesaria para que la “palabra” pronunciada tenga su valor y alcance su significado. «En la escucha religiosa de la Palabra de Dios y proclamándola con firme confianza» (DV 1), atestigua la respuesta coherente frente a la revelación. El valor del silencio no será nunca suficientemente considerado. No debe confundirse con la falta de palabras; se identifica, en cambio, con la voluntad de comprender mejor lo que se dice. La Sagrada Escritura es tan rica en silencio que fácilmente podría ser definida como el libro del “silencio de Dios”. Justamente así. Para descubrir la riqueza contenida en los textos sagrados es fundamental analizar el silencio que contienen, porque bajo la acción del Espíritu Santo abren horizontes inesperados. El obispo Ignacio, primer sucesor de san Pedro en la Iglesia de Antioquía, se hizo artífice de esta dimensión cuando escribió: «Es mejor callar y ser, en lugar de hablar para no ser. Es bueno enseñar si el que enseña hace. Así que sólo hay un maestro que habló, y lo que dijo se hizo; pero las cosas que hizo callando son dignas del Padre. Quien posee la palabra de Jesús puede escuchar también su silencio para que sea perfecto, y pueda obrar a través de las cosas que dice y ser conocido por medio de las cosas que calla» (*Carta a los Efesios XV, 1-2*).

A la Palabra de Dios que ha sido revelada, por tanto, es necesario responder con la fe que acoge en sí el Misterio de Dios. La Constitución habla de «obediencia de la fe» (DV 5). La obediencia es la otra cara de la escucha. En el lenguaje de Pablo, los dos términos no hacen sino explicitar su pensamiento sobre la fe. El Apóstol está convencido de que la fe se puede lograr si se acoge su predicación, que encuentra su fundamento en la Palabra misma del Señor. Por eso habla gustosamente de «fe que viene de la escucha» (Rm 10, 17), creando una impresionante circularidad: la fe proviene de la escucha de la palabra de predicación y conduce a la obediencia; del mismo modo, la obediencia de la fe implica escuchar la Palabra del Señor. En resumen, con la fe, el creyente se abandona plenamente a Dios, con todo su ser y cree que la Palabra a él dirigida proviene verdaderamente de Dios para salvarlo.

No se puede olvidar, sin embargo, que la primera en ser llamada a acoger, escuchar y creer en la revelación es la Iglesia. Un gran teólogo que fue nombrado experto en el Concilio, colaborando en la misma redacción de la *Dei Verbum*, Henri de Lubac (1896-1991), comentaba:

Estas dos primeras palabras que darán el nombre a la constitución doctrinal sobre la Revelación divina, resumen con gran precisión su objeto. Se trata de la Palabra de Dios. En el texto oficial, están escritas enteramente en mayúsculas: por lo tanto, no es posible especificar si designan la Palabra de Dios en general, tomada en un sentido más o menos abstracto, o si, en cambio, ya indiquen directamente a ese Jinete blanco del Apocalipsis que lleva el nombre de la Palabra de Dios y que tiene una espada en la boca, la Palabra personal, Palabra de vida (Ap 19, 3; Jn 1, 1), la única Palabra del Padre, «Sabiduría viviente e Hijo de Dios»

(Orígenes, *Contra Celsum* 1,3), «Esplendor de su gloria e imagen de su sustancia...» (Heb 1, 3), en definitiva, Cristo Jesús. Tal vez sea apropiado dejarlas en su indeterminación, porque incluso a continuación la Constitución no tardará en aclararlos (*La rivelazione divina*, Milano 1985, 8).

Ya sea que *Dei Verbum* quiera indicar uno u otro significado indicado por el teólogo, lo que emerge una vez más es el silencio que la Iglesia está llamada a guardar ante la revelación.

Revelando el Misterio de la propia existencia personal, Dios se abre a la vida de comunión con Él. Ésta es la profunda verdad de la revelación. Sólo quien acoge al Logos y tiene familiaridad con la Palabra de Dios puede convertirse en su verdadero y creíble heraldo. Queda claro por qué Pablo puede escribir a los efesios que ya no somos «más extranjeros ni forasteros, sino conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios» (Ef 2, 19). La comunión que se crea es un don y un ofrecimiento de salvación que encuentra su culmen en el Misterio Pascual de Jesús muerto y resucitado. Esta comunión de vida no es una teoría ni da paso a la retórica. Es la condición fundamental exigida a la Iglesia no sólo en su relación con Dios, sino en virtud de ésta como criterio y estilo de vida para todos los creyentes en Cristo. Esto es lo que se desprende de la Constitución sobre la Iglesia *Lumen gentium* cuando afirma: «A Dios le agradó santificar y salvar a los hombres no por separado y sin ningún vínculo entre ellos, sino que quiso constituirlos en un pueblo que lo reconociera en la verdad y lo sirviera en la santidad» (LG 9).

La reflexión, por tanto, es la Palabra de Dios dirigida a la Iglesia que, en el silencio de la escucha, debe crear posteriormente las condiciones para una respuesta coherente

al ofrecimiento que se le dirige. Cuando Cristo habla a la Iglesia, su esposa, espera de ella la reacción adecuada para ser en el mundo «de algún modo el sacramento, es decir, el signo y el instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG 1).

## *2. La triple respuesta*

Se pueden esquematizar brevemente tres respuestas que la Iglesia puede dar. La primera que salta a la vista consiste en el narrar. La Palabra de Dios relata los diversos acontecimientos que constituyen el acontecimiento de la salvación. No se piense que la narración es sólo una técnica literaria; en efecto, mientras la Iglesia anuncia la Palabra de Dios narrando las diversas etapas de la historia de la salvación, al mismo tiempo debe involucrar al interlocutor para que pueda responder con la fe. Es propio de la narración, de hecho, la esfera de la implicación y la petición de participación. Sin este horizonte narrativo, se estaría ante una separación entre el acontecimiento de la revelación y la vida personal de cada uno; ésta no sería tocada en el aspecto existencial y quedaría ajena a la llamada, privándola del carácter salvífico. El valor narrativo de la Palabra no impide ver en ella su forma normativa para la vida de la Iglesia. Aquí, de hecho, en la unidad basilar que vincula el evento con su significado, se encuentran expresados los acontecimientos de cada hombre. El carácter histórico de la Palabra de Dios exige verificar que las expectativas de la criatura encuentran respuesta, desde el momento que Dios habla y se deja involucrar en la vida cotidiana, llevando a cumplimiento el sentido de la existencia.

Un segundo elemento consiste en el evocar. Esto es peculiar del lenguaje litúrgico cuando la Iglesia se encuentra frente al Misterio y comprende el límite de sus propias

palabras y la imposibilidad de poder decirlo todo. Aquí surge la conciencia de evocar y entrar más en los signos que expresan lo que dicen. No hay que subestimar que la *Dei Verbum* creó un paralelismo entre la Sagrada Escritura y la Eucaristía. Este paralelismo gira en torno a la imagen del “alimento” del que la Iglesia se convierte en personalmente responsable. La veneración de las Sagradas Escrituras en cuanto Palabra de Dios no debe entenderse como un simple acto formal que coloca los textos en un espacio cultural de respeto. Lo que se dice es mucho más. La veneración, de hecho, implica la necesidad de comprender que esa Palabra es la regla suprema de la fe que se celebra. En el contexto litúrgico, por tanto, la Palabra de Dios que se proclama evoca eficazmente la exigencia de una escucha siempre nueva y más capaz de conformar la vida de los creyentes a la “voz del Espíritu”.

Una reacción final se expresa en la «performatividad». El lenguaje performativo por su naturaleza cuando se pronuncia obliga a cualquiera a involucrarse y comprometerse en lo que dice. La Palabra de Dios es un lenguaje performativo. Como se ha visto, es una Palabra que crea y transforma. La performatividad de la Palabra también involucra al creyente cuando la escucha, porque se siente llamado a seguir a Cristo, convirtiéndose en su discípulo. *Dei Verbum* recuerda esto cuando afirma: «En los libros sagrados, el Padre que está en los cielos con gran bondad amorosa viene al encuentro de sus hijos y entra en conversación con ellos; en la Palabra de Dios, pues, están contenidas una eficacia y una fuerza tan grandes, que constituyen para la Iglesia apoyo y vigor, y para los hijos de la Iglesia firmeza de fe, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual» (DV 21). En otras palabras, la llamada a ser testigos veraces de la Palabra de Dios compromete a la Iglesia, sobre todo, para que, en el anunciar

el Evangelio, sea siempre fiel a su Señor y viva de manera coherente con su llamada. Cada creyente, sin embargo, está igualmente involucrado porque es consciente de ser un signo visible y tangible del amor de Dios que transforma la existencia.



## Capítulo IV

### La Palabra de Dios corre

#### *1. La carrera*

Dei Verbum está frecuentemente llena de rasgos poéticos. Esto no debería sorprender. La poesía y el arte, al final, son el lenguaje que expresa en modo coherente el Misterio evocando pensamientos y contenidos a los que la razón por sí sola no podría dar una respuesta. En este horizonte, se inserta también la conclusión de la Constitución conciliar cuando dice:

Así, con la lectura y el estudio de los libros sagrados, es «que la Palabra de Dios completa su carrera y es glorificada» (2 Ts. 3, 1) y que el tesoro de la revelación, confiado a la Iglesia, llene cada vez más el corazón de los hombres. Como de la asidua frecuencia del misterio eucarístico toma fuerza la vida de la Iglesia, así se puede esperar un nuevo impulso de vida espiritual de

la creciente veneración de la Palabra de Dios, que permanece para siempre (Is 40, 8; 1 Pe 1, 23-25) (DV 26).

La cita del texto de Pablo en la segunda carta a los Tesalonicenses permite verificar la descripción de la Palabra de Dios en forma personificada, como si fuera capaz de realizar una carrera. Varias veces los textos del Nuevo Testamento recurren a la imagen de la carrera. Esta imagen tiene la intención de evocar el entusiasmo y la prisa de llevar a todos la Palabra de Dios. Entre muchos, un ejemplo relatado por el libro de los Hechos de los Apóstoles es significativo. Se hace referencia al diácono Felipe que estaba «sentado» en su casa; el Espíritu le pide «ir al encuentro» del etíope que de Jerusalén regresaba a casa y leía el libro del profeta Isaías sin entender a fondo el significado. Felipe se hace repetir la invitación dos veces, y mientras el Espíritu no ha terminado de hablar todavía, «corre» hacia el etíope para anunciarle la salvación y ofrecerle el bautismo (cf. Hch 8, 26-31).

El tema de la carrera, sin embargo, trae a la mente lo que sucedió después del anuncio de Pascua. El evangelista relata que ante la preocupación de María Magdalena por haber visto movida la piedra del sepulcro, Pedro y Juan fueron apresuradamente al sepulcro (cf. Jn 20,1-10). La historia es bien conocida y la carrera de Pedro y Juan no difiere de la que todo creyente está llamado a realizar para dar testimonio de la resurrección, una vez que se ha implicado seriamente en la experiencia de la fe. El evangelio, sin embargo, parece querer dar un significado particular a la carrera más rápida de Juan y a la más lenta de Pedro; ambos corren, pero uno llega antes que el otro. No se aleja uno mucho de su significado si se interpreta la carrera del apóstol más joven como el signo de amor que en primer lugar descubre la novedad que contiene la Pascua. Pedro,

y con él toda la institución que representa, es más lento; probablemente agobiado por el peso de la autoridad y del servicio diario que debe prestar, está más afanado y su retraso desacelera la conciencia de la novedad pascual. En cualquier caso, se confirma que el amor siempre llega primero e intuye que el misterio del sepulcro vacío es solo el prelude de un testimonio que cambiará el rostro de la historia. Precisamente porque ama, sin embargo, Juan no entra inmediatamente en la tumba; espera a que Pedro lo alcance para que él, en primer lugar, pueda cruzar el umbral y comprender el acontecimiento, convirtiéndose en su primer testigo. La carrera de los dos es desigual por la edad, pero el fin es idéntico para ambos: la maravilla y el asombro del sepulcro vacío se transforman en una ansiedad por la comunicación que no tiene comparación. Desde Jerusalén para llegar a Roma, la carrera de Pedro y Juan no conocerá más descanso. Lo suyo: «no podemos dejar de hablar» (Hch 4, 20), pronunciado ante los jefes de sacerdotes y ancianos del pueblo que prometían liberarlos, con la condición de que ya no anunciaran más la resurrección de Jesús, es testimonio de una fe que será el fundamento perenne del *kérygma*.

Hasta el don total de la vida, los apóstoles y discípulos del Resucitado estarán llamados a hacer suyas las palabras de Pablo cuando escribe: «Hubiéramos deseado transmitirles no sólo el Evangelio de Dios, sino nuestra propia vida» (1Ts 2,8), para dar testimonio al mundo de un acontecimiento que tiene algo de irreal, pero que es el comienzo de una ininterrumpida historia de evangelización que perdura hasta nuestros días.

## 2. La evangelización

*Dei Verbum*, al presentar el gran tema de la Palabra de Dios, se convierte también en una provocación para reflexionar sobre la misión propia de la Iglesia y de cada creyente: la evangelización. Un texto de la Constitución lo afirma sin medias tintas: «Así, Dios, que habló en el pasado, no cesa de hablar con la esposa de su Hijo amado, y el Espíritu Santo, por medio del cual la viva voz del Evangelio resuena en la Iglesia y a través de ella en el mundo, guía a los creyentes a la verdad plena y hace que en ellos more abundantemente la Palabra de Cristo» (DV 8). Esta solicitud de marcado carácter misionero provoca en todos los creyentes una doble reflexión.

La primera es la invitación a tomar en serio el valor de la Palabra de Dios en la vida de la Iglesia. La Sagrada Escritura puede ser el libro más vendido en el mundo, pero al mismo tiempo el más cubierto de polvo en los estantes de la casa. No basta con poseer la Biblia si no se convierte en una Palabra que cada día provoca a los creyentes a dejarse modelar para orientar su vida cristianamente. «La ignorancia de la Sagrada Escritura es ignorancia de Cristo», afirmaba con razón San Jerónimo. No se puede negar que, como resultado de la Constitución conciliar, han surgido tantas iniciativas en el mundo para conducir a los bautizados a tomar de nuevo entre sus manos la Sagrada Escritura para dar fundamento y apoyo a su fe. El Domingo de la Palabra de Dios, instituido por el papa Francisco con la carta *Aperuit illis* (2019), es ciertamente una respuesta a la petición de *Dei Verbum*; sin embargo, todavía se requiere mucho trabajo y entusiasmo para que puedan renacer en los cristianos el interés y la pasión para enraizar en la Palabra de Dios la propia vida. Esta Palabra debe difundirse entre las personas, los pueblos, en las calles de nuestras

ciudades, entrar en nuestras casas y allí encontrar el espacio de escucha y acogida para que traiga la salvación. Sólo en la medida en que sea posible permitir un diálogo verdadero y coherente con la Palabra de Dios, con su asidua frecuentación, entonces todo creyente habrá realizado el servicio que le viene del bautismo. Todo creyente en Cristo, en efecto, es diácono de esta Palabra, llamado a prestar el servicio de la obediencia fiel y libre.

Una segunda reflexión, no menos importante, deriva de este texto de *Dei Verbum* y toca la instancia de verdad de la Palabra de Dios. Se ha demostrado ampliamente cómo el tema de la verdad está omnipresente en los documentos conciliares. Un ligamen particular, sin embargo, es establecido por *Dei Verbum* entre la Palabra de Dios y la verdad. Prescindir de esta conexión íntima sería malinterpretar no sólo todo el documento, sino el cristianismo mismo y su pretensión de llevar al mundo la definitiva revelación de Dios a la humanidad con la encarnación de Jesucristo. Si la misión de la Iglesia ignora la cuestión de la verdad, entonces su propuesta de fe no podría ser original. Lo que impulsó a los Apóstoles desde el principio a la misión, de hecho, fue la profunda convicción de que el *kérygma* poseía en sí una tal fuerza de verdad y salvación, que no podía permanecer encerrada en el ámbito de un solo pueblo. Si el martirio de Esteban hizo comprender a los Doce que las palabras de Jesús poseían un valor que iba más allá de las fronteras de Israel, la acción misionera de Pablo fue ciertamente una fuerza motriz para dar un impulso universal a la Iglesia naciente. En esta acción misionera no hay distinción; todos están llamados a convertirse en ministros de la Palabra y sus servidores en virtud del bautismo recibido.

Se debería acoger con fuerza y convicción esta temática y sacar las debidas conclusiones. En un tiempo como el

nuestro, en el que emerge un fuerte deseo de verdad, en medio de un confuso relativismo y un flujo permanente de noticias falsas alimentadas consecuentemente por fuertes poderes, dirigir la mirada a la Palabra de Dios como palabra de verdad, no como algo obvio ni inútil. Sólo con esta condición se puede llegar a percibir su esencial novedad y su valor insustituible para la vida personal. En la medida en que la Palabra de Dios es verdadera, entonces puede pedir la obediencia de la fe, porque es creíble y digna de ser seguida. Como se ha visto en las páginas precedentes, cuando uno se coloca ante la Palabra de Dios, lo que se realiza es una conversación sincera entre dos «amigos», donde uno se siente interpelado en lo que constituye la esencia de la propia existencia personal: la respuesta a la pregunta sobre el sentido de la vida. La Palabra de Dios permite realmente comprender la verdad sobre la propia vida y abre espacios de libertad inimaginables. Nadie puede encerrarse dentro de una fortaleza inaccesible, porque el riesgo de no encontrar la felicidad debe estar en alerta y se pierde la oportunidad de amar y ser amado. La Palabra de Dios ofrece horizontes de sentido que van más allá de nosotros mismos para llegar al misterio del amor que cada uno percibe como necesario e insustituible.

Se trata, por tanto, de comprender si la Constitución conciliar en estos decenios ha dado realmente alas en la vida de la Iglesia para hacer de la Palabra de Dios su fuente única y originaria desde la cual todo debe ser regulado. Los primeros en hacer un serio examen de conciencia a este respecto son los obispos. Como enseña *Dei Verbum*: «El Magisterio [...] no es superior a la Palabra de Dios, sino que la sirve, enseñando sólo lo que ha sido transmitido, en la medida en que, por mandato divino y con la asistencia del Espíritu Santo, escucha piadosamente, guarda santamente y expone fielmente esa Palabra, y de este único

depósito de la fe extrae todo lo que se propone creer como revelado por Dios» (DV 10). Inmerso cada día en tantas cuestiones que a menudo no son las más esenciales, puede suceder que al final del día también el obispo deba preguntarse si su ministerio fue anunciar y dar testimonio de Jesucristo.

El lugar privilegiado para que la Iglesia comprenda la verdad profunda de la Palabra de Dios sigue siendo la Eucaristía. Los padres conciliares en la conclusión de la Constitución han hecho intencionalmente por segunda vez un paralelismo entre la Palabra de Dios y el banquete eucarístico: «Así como la vida de la Iglesia toma fuerza de la participación en el misterio eucarístico, así es legítimo esperar un nuevo impulso de vida espiritual a partir de la creciente veneración de la Palabra de Dios» (DV. 26). Parecen querer decir que la Palabra de Dios trae consigo los efectos creativos que dan existencia al Cuerpo Místico. Ésta, de hecho, es la realidad que permanece visible ante los ojos de nuestros contemporáneos. La conciencia de ser un signo visible de Cristo, que sigue viviendo en el misterio eucarístico, debería provocar en los creyentes ser cada vez más signo de unidad, de amor y una llamada a la participación. Así como la Eucaristía alimenta la vida de la Iglesia para hacerla signo de la presencia de Cristo en el mundo hasta su regreso, así la Palabra de Dios debe alimentar la vida de los creyentes para que su testimonio permanezca como una forma creativa y visible de la vocación de transformar el mundo para convertirlo en una ciudad «confiable» para todos, donde cada uno se siente amado por el único e insuperable amor que proviene de la Trinidad.



## *Dei verbum 15*

### *Prefacio*

1. En la escucha religiosa de la Palabra de Dios y proclamándola con firme confianza, el santo Concilio hace suyas estas palabras de san Juan: «Les anunciamos la vida eterna, que estaba con el Padre y se nos manifestó: les anunciamos lo que hemos visto y oído, para que también ustedes estén en comunión con nosotros, y nuestra comunión sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo» (1Jn 1,2-3). Por eso, siguiendo las huellas de los concilios Tridentino y Vaticano I, desea proponer la auténtica doctrina sobre la revelación divina y su transmisión, de modo que para el anuncio de la salvación el mundo entero escuchando, crea, creyendo, espere, esperando, ame.

### *Naturaleza y objeto de la revelación*

2. A Dios le agradó en su bondad y sabiduría revelarse en persona y manifestar el misterio de su voluntad (cf. Ef 1,9) mediante el cual los hombres por medio de Cristo, el Verbo hecho carne, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y son hechos partícipes de la naturaleza divina (cf. Ef 2,18; 2Pe1,4). Con esta revelación, en efecto, el Dios invisible (cf. Col 1,15; 1Tim 1,17) en su gran amor habla a los hombres como amigos (cf. Ex 33,11; Jn 15,14-15) y se entretiene con ellos (cf. Bar 3,38), para invitarlos y admitirlos a la comunión con Él. Esta economía de la revelación comprende hechos y palabras íntimamente ligados, de modo que las obras realizadas por Dios, en la historia de la salvación, manifiestan y refuerzan la doctrina y las realidades significadas por las palabras, mientras que las palabras proclaman las obras e ilustran el misterio contenido en ellas. La verdad profunda, por tanto, que esta revelación manifiesta sobre Dios y la salvación de los hombres resplandece para nosotros en Cristo, el cual es a la vez mediador y la plenitud de toda la revelación.

### *Preparación de la revelación evangélica*

3. Dios, que crea y preserva todas las cosas por medio del Verbo (cf. Jn 1,3), ofrece a los hombres en las cosas creadas un testimonio perenne de sí mismo (cf. Rm 1,19-20); además, queriendo abrir el camino a una salvación superior, desde el principio se manifestó a nuestros primeros padres. Después de su caída, con la promesa de la redención, les dio la esperanza de la salvación (cf. Gn 3,15), y cuidó continuamente del género humano, para dar la vida eterna a todos aquellos que buscan la salvación por la perseverancia en la práctica del bien (cf. Rm 2,6-7). En su

tiempo, llamó a Abraham, para hacer de él un gran pueblo (cf. Gn 12,2); después de los patriarcas, enseñó a este pueblo mediante Moisés y los profetas, para que pudieran reconocerlo como el único Dios vivo y verdadero, el Padre providente y justo juez, y permanecer en la espera del Salvador prometido, preparando así a lo largo de los siglos el camino al Evangelio.

#### *Cristo completa la revelación*

4. Después de hablar en varias ocasiones y de diversas maneras mediante los profetas, Dios «en esta etapa final, en nuestros días, nos ha hablado por medio de su Hijo» (Hb 1,1-2). En efecto, envió a su Hijo, es decir, el Verbo eterno, que ilumina a todos los hombres, para habitar entre los hombres y explicarles los secretos de Dios (cf. Jn 1,1-18). Jesucristo, por tanto, el Verbo hecho carne, enviado como «hombre a los hombres», «habla las palabras de Dios» (Jn 3,34) y lleva a término la obra de salvación que le ha confiado el Padre (cf. Jn 5,36; 17,4). Por tanto, viéndolo a Él, se ve también al Padre (cf. Jn 14,9), por el hecho mismo de su presencia, y por la manifestación que hace de sí mismo con palabras y obras, con las señales y los milagros, y especialmente con su muerte y resurrección entre los muertos y, finalmente, enviando el Espíritu de verdad, realiza y completa la revelación y la corrobora con el testimonio divino, a saber, que Dios está con nosotros para liberarnos de la oscuridad del pecado y de la muerte y resucitarnos para la vida eterna. La economía cristiana, por tanto, en cuanto es la nueva y definitiva Alianza, nunca pasará, y no debe esperarse ninguna otra revelación pública antes de la manifestación gloriosa de nuestro Señor Jesucristo (cf. 1Tm 6,14 y Tt 2,13).

*Acoger la revelación con fe*

5. A Dios que revela se debe «la obediencia de la fe» (Rm 16,26; cf. Rm 1,5; 2 Cor 10,5-6), por el cual el hombre se abandona todo entero y libremente, prestándole «plena obediencia del intelecto y la voluntad» y asintiendo voluntariamente a la revelación que hace. Para poder dar esta respuesta de fe, es necesaria la gracia de Dios que se adelanta y ayuda, y con los auxilios interiores del Espíritu Santo, que mueve el corazón y lo dirige a Dios, abre los ojos del espíritu y da «a todos dulzura en el consentir y creer la verdad». Para que la comprensión de la revelación sea cada vez más profunda, el mismo Espíritu Santo perfecciona continuamente la fe por medio de sus dones.

El Pueblo de Dios (LG 9-17)

Salvador Pié-Ninot



## Capítulo I

«El Pueblo de Dios»  
(LG, Cap. II, nn. 9-17)

La Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II, *Lumen Gentium*, consagró la expresión «Pueblo de Dios» como calificación de la Iglesia entendida como realidad histórica y, a su vez, como categoría teológica. En efecto, después del capítulo primero de la *Lumen Gentium* en que se aborda la naturaleza misteriosa de la Iglesia calificada como «sacramento», se afronta en el capítulo segundo sobre ¿quién es este sacramento? y se responde con el título de este capítulo II: «El Pueblo de Dios», es decir, ¡todos los bautizados!

¿Pero, de dónde surge este título de «Pueblo de Dios»? Una mirada a la Sagrada Escritura constata que la calificación de «Pueblo de Dios» sirve para sintetizar los aspectos más relevantes de la vida de Israel, siendo tan central en el Antiguo Testamento por su referencia a todo Israel, como lo será en el Nuevo Testamento con su identificación con la Iglesia de Jesucristo. Es muy significativa la

breve síntesis que recoge la LG: «El pueblo de Israel según la carne, que marchaba por el desierto, se llamaba ya Iglesia de Dios (cf. 2Esd 13,1; Nm 20,4; Dt 23,1ss.). De la misma manera, el nuevo Israel, que camina en este mundo en busca de su ciudad futura permanente (cf. Hb 13,14), recibe también el nombre de Iglesia de Cristo (cf. Mt 16,18)» (LG 9).

De hecho, en el Antiguo Testamento se califica a Israel como el pueblo de la primera y antigua alianza. En efecto, para designar los grupos humanos de una cierta extensión, las palabras hebreas que significan «pueblo», *‘am* y *goy*, manifiestan dos elementos que lo constituyen: la comunidad de sangre y una estructura sociológica estable. Por un lado, *‘am*, en singular (presente 1826 veces), designa preferentemente Israel, «pueblo de Dios», mientras que *goyim* (561 x), en plural, está reservado habitualmente a los pueblos y naciones extranjeras y paganas. Por otro lado, en la traducción de la Biblia en griego —conocida como los LXX—, la palabra *laós* traduce habitualmente «pueblo de Dios», mientras que *ethnè*, en plural, se aplica generalmente a las naciones paganas. Ya en el Nuevo Testamento *laós* aparece 140 veces, de los cuales 55 en los evangelios y 84 en la doble obra de Lucas (Evangelio y Hechos). Esta anotación lingüística ya muestra que desde antiguo se sintió la necesidad de una palabra específica para expresar el carácter particular y propio de Israel, como “pueblo” tan diferente de los otros por su vocación, y que por su experiencia nacional adquirió una significación religiosa como aspecto esencial del designio de salvación que se fue revelando en su historia hasta aplicarse en el Nuevo Testamento a la Iglesia de Jesucristo.

1. «Pueblo de Dios» significa ser un «linaje perteneciente a Yahvé»

En el Antiguo Testamento «pueblo» se describe como una comunidad de personas que están unidas entre sí por los vínculos familiares y de origen próximo, con lengua, cultura e historia comunes. Y por esta razón, «Pueblo de Dios» (*am Yhwh*) está en la línea de la concepción hebrea del pueblo como familia, estirpe o parentela. De ahí, que identificarse como «Pueblo de Dios» es reconocer que se es un «linaje perteneciente a Yahvé», cual «familia y parentela de Yahvé». En este contexto se comprende ya la sorprendente calificación de Yahvé como «Padre» (Dt 32,5s.), unida a la del pueblo de Israel como «hijo» e «hijos», es decir, «niños» que están en relación con Yahvé al que le pertenecen, así como la calificación de «parentela», «hijo primogénito», «heredero» y «patrimonio de Yahvé» (cf. Dt 14,1; 2R 4,13; Rut 1.10.16; Ez 18,18; Ex 4,22). Esta comprensión está bien sintetizada en la aclamación: «dichosa la nación cuyo Dios es el Señor, el pueblo que él se escogió como heredad» (Sal 33,12). De ahí que sea correcto conceder gran importancia a esta idea de parentesco familiar en la terminología de la relación entre Dios y su pueblo, aún más si se tiene presente las expresiones igualmente claras en esta línea muy presentes en el Nuevo Testamento («hijos de Dios»...).

2. La autocomprensión de Israel como «Pueblo de Dios»

Tal autocomprensión está resumida en Dt 7, 6-9, que enumera los siguientes componentes constitutivos de Israel: ser un pueblo «santo» y consagrado; «de la propiedad» y del linaje de Dios; objeto del amor de Dios y del juramento que hizo a los padres del pueblo; sacado por Dios de la

esclavitud de Egipto, y que mantiene por mil generaciones su «alianza» con los que le aman:

Porque tú eres un pueblo santo para el Señor, tu Dios; el Señor, tu Dios, te eligió para que seas, entre todos los pueblos de la tierra el pueblo de su propiedad. Si el Señor se enamoró de vosotros y os eligió, no fue por ser vosotros más numerosos que los demás, pues sois el pueblo más pequeño, sino que, por puro amor a vosotros y por mantener el juramento que había hecho a vuestros padres, os sacó el Señor de Egipto con mano fuerte y os rescató de la casa de la esclavitud del poder del faraón, rey de Egipto. Reconoce, pues, que el Señor, tu Dios, es Dios; él es el Dios fiel que mantiene su alianza y su favor con los que le aman y observan sus preceptos, por mil generaciones (Dt 7,6-9).

Ahora bien, por el fracaso histórico de esta primera alianza será el profeta Jeremías quien ofrecerá una renovada formulación de una «alianza nueva» que posibilite que sean «Pueblo de Dios» en clave de interiorización, ya que se inscribirá «en su interior la escribiré en sus corazones; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31,33). De ahí la fórmula bíblica clásica de la alianza: «ustedes serán mi pueblo y yo seré su Dios» (Lv 26,12; Ez 36,28; 37,27; Jr 31,33), retomada por el NT, en 2Co 6,16; Hb 8,10; Ap 21,3), que será definitiva para la comprensión teológica y espiritual del concepto veterotestamentario del «Pueblo de Dios» y de su consiguiente realización en el Nuevo Testamento.

### 3. El origen de la Iglesia como «la restauración del único Pueblo de Dios»

La restauración del único pueblo de Dios es un concepto central que manifiesta como la misión de Jesús en continuidad con el Antiguo Testamento era la de «reunir el pueblo de Dios», tal como recuerda la dramática lamentación del mismo Jesús: «cuantas veces quise reunir a tus hijos como la gallina a sus pollitos» (Lc 13,34//Mt 23,37). Este planteamiento subraya la conexión histórica entre Jesús y la Iglesia naciente. De hecho, la reunión del pueblo de Dios disperso era una de las afirmaciones centrales de Israel a partir del exilio (cf. Dt 30,1-6; Is 11,12s.; Ez 37,21s.), y para Jesús aparece realizada inicialmente en la comunidad de los doce —a imagen de las doce tribus del pueblo de Israel—, la futura Iglesia (cf. su vocación: Mc 3,14s.; su misión: Jn 20,19-23; como receptores del Espíritu: Hech 1,13: 2,1, y como fundamento de la Jerusalén celeste: Ap 21,14) (G. Lohfink).

De esta forma se define la Iglesia partiendo de Israel como el fragmento de este pueblo que creyó en Cristo y que está orientado hacia el Israel total de Dios, y es aquí donde la Iglesia se refiere directamente a Jesús como el Mesías salvador que lleva Israel a su término definitivo (cf. ya así, NA 4). De ahí la calificación conciliar de «pueblo mesiánico» (LG 10), inspirada por Y. Congar. Es seguramente en esta clave que esta nueva realidad de los seguidores de Jesús, conocida inicialmente con diversos calificativos como «el camino», «los discípulos», «los santos», «los nazarenos», «la secta o facción nazarena», «los cristianos», tomó como nombre definitivo «Iglesia», que es la traducción de la palabra hebrea «asamblea» (*qāhāl*), dada a «la reunión de Israel en el Sinaí como pueblo de la alianza», en Dt 4,10; 9,10; 18,16;23,1s.; 31,30, y en el discurso de

Esteban de Hch 7,38, y que se traducirá en griego como *ekklésia*, y de ahí, Iglesia.

*4. En el Nuevo Testamento se identifica la Iglesia con el Pueblo de Dios*

Los títulos de Israel son aplicados a la Iglesia, comunidad cristiana, así: «pueblo de su propiedad» (Tt 2,14; cf. Dt 7,6), «rebaño» (Hech 20,28; 1Pe 5,2; Jn 10,16), «esposa del Señor» (Ef 5,25; Ap 19,7; 21,2), «raza escogida», «nación santa» y «pueblo adquirido por Dios», sintetizados en un texto magistral de 1Pe 2,4-10, así:

Acercándose a él, piedra viva rechazada por los hombres, pero elegida y preciosa para Dios, también ustedes, como piedras vivas, entran en la construcción de una casa espiritual para un sacerdocio santo, a fin de ofrecer sacrificios espirituales agradables a Dios por medio de Jesucristo [...] Ustedes, en cambio, son un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido por Dios para que anunciéis las proezas del que os llamó de las tinieblas a su luz maravillosa. Los que antes erais no-pueblo, ahora son pueblo de Dios, los que antes eran no compadecidos, ahora son objeto de compasión.

*5. En la literatura paulina se muestra la Iglesia como «cuerpo de Cristo»*

Para Pablo ser «cuerpo de Cristo» es posible gracias al bautismo ya «que hemos sido todos bautizados, para no formar más que un cuerpo» (1Cor 12,13; cf. Gál 3,28), y especialmente gracias a la participación en el cuerpo eucarístico de Cristo que posibilita que los cristianos sean

«cuerpo de Cristo» (1Cor 12,27) y «cuerpo en Cristo» (Rom 12,5). Esta dimensión eclesiológica aparece como máxima expresión de la unidad propia de la comunidad cristiana con la imagen simbólica del cuerpo humano, como unidad social y por esto se equipará al mismo Cristo (cf. 1Cor 12,12-21) y, a su vez, subrayará la solidaridad interior de todo el cuerpo con los más débiles y pobres (cf. 1Cor 12,22-27; cf. 1Cor 11,22).

Ya en las cartas a los Colosenses y a los Efesios se aplica el concepto de «cuerpo de Cristo» a la Iglesia y al cosmos al afirmar que Cristo es «la cabeza del cuerpo, la Iglesia» (Col 1,18; cf. Ef 1,23) y «la cabeza de todo principado y potestad» (Col 2,10). La relación entre cuerpo y cabeza se vertebran en la imagen de la Iglesia así: «por el amor crecamos hasta alcanzar del todo al que es la cabeza, a Cristo; gracias a él, el cuerpo entero está bien trabado y unido» (Ef 4,15s.). Por esto de forma muy relevante se afirma que la Iglesia es «el cuerpo de Cristo» y «está llena del que Dios llenó con su plenitud» (Ef 1,23), siendo el lugar donde manifiesta Cristo ya que «en él reside «corporalmente» toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9; textos que recuerdan Jn 1,16: «de su plenitud todos hemos recibido»).

#### 6. *«La Iglesia es Pueblo de Dios en la forma de cuerpo de Cristo»*

La correlación entre los títulos neotestamentarios de «Pueblo de Dios» y «Cuerpo de Cristo», que poco antes del Concilio Vaticano II fueron vistos con frecuencia de forma más bien antagónica, ha encontrado en prestigiosos teólogos relativamente recientes unas adecuadas articulaciones así: «la Iglesia es efectivamente el pueblo de Dios, que existe en la condición de cuerpo de Cristo» (Y. Congar), ya que «la Iglesia es pueblo de Dios sólo en y por medio del cuerpo de Cristo» (J. Ratzinger). Teniendo presente

además que «los dos centros (pueblo de Dios/cuerpo de Cristo) de una única elipse que es la Iglesia, se complementan y fecundan mutuamente» (J. Roloff, protestante), por esto se puede afirmar que «la Iglesia es pueblo de Dios en la forma de cuerpo de Cristo» (R. Repole). Y no sin razón, la LG 9 sintetizará esta comprensión con la expresión de «pueblo mesiánico» aplicado a la Iglesia, dado que «el pueblo de Dios, que es signo e instrumento de la salvación, es un pueblo mesiánico» (Y. Congar).

## Capítulo II

### Apunte histórico sobre el título eclesiológico «Pueblo de Dios»

Es importante tener presente que el título de «Pueblo de Dios» aplicado a la Iglesia se encuentra de forma relativamente frecuente en los Padres de la Iglesia (san Ambrosio, Optato de Mileto, san Jerónimo...) y, particularmente, en san Agustín, que lo usará ampliamente con esta afirmación central: «la Iglesia es el pueblo fiel disperso por todo el orbe», frase que será recogida por el primer y más relevante catecismo oficial de la Iglesia del siglo XVI: el Catecismo del Concilio de Trento. Además, es particularmente significativo y amplio el uso litúrgico de la expresión “pueblo” como sinónimo de Iglesia, que estará largamente presente en los más importantes textos litúrgicos ya desde los inicios de la Edad Media, y que será recogido posteriormente en el Misal Romano en sus diversas ediciones hasta el presente (antes del Concilio Vaticano II sólo 90 veces; en la nueva edición del 2000, 2700).

Un lugar importante en la historia de la Iglesia es la concepción del iniciador del protestantismo, Lutero, que verá precisamente la expresión «Pueblo de Dios» como una de las características más propias de la eclesiología cristiana, ya que «la Iglesia, es el pueblo de Dios desde los inicios hasta hoy» (WA 40/3,505). A su vez, afirmará que es la mejor expresión del sacerdocio común de todos los bautizados en clave de igualdad sacerdotal y, por eso, para él sin tener necesidad de un ministerio sacerdotal específico.

Tal enfoque conllevó que la teología católica más común evitase durante largos años el título de pueblo de Dios, cosa que comportó, por ejemplo, su ausencia en los textos eclesiológicos del Vaticano I (1870), así como en la encíclica de Pío XII, *Mystici Corporis* (1943). Con todo, fue en este último contexto que se relanzó este concepto a partir de estudios bíblicos y teológicos, generándose, a partir de la recepción de la *Mystici Corporis*, un vivo debate sobre su relación y/o prioridad entre el título de «Pueblo de Dios» —más usado por los protestantes—, y el título de «Cuerpo de Cristo» —más característico de los católicos—. Por su parte, el Concilio Vaticano II sintetizará la dimensión cristológica del Pueblo de Dios en el Nuevo Testamento citando por dos veces el nuevo y precioso título de «Pueblo mesiánico» (LG 9).

### 1. ¿Cómo el Concilio Vaticano II presenta el «Pueblo de Dios» en la LG?

Se debe tener presente que el capítulo segundo actual de la *Lumen Gentium* sobre «El Pueblo de Dios», en su proyecto inicial presentado a los padres del Concilio Vaticano II para su discusión en el aula conciliar, se situaba después de tratar la jerarquía de la Iglesia. Pero, a partir de diversas intervenciones de diversos padres conciliares este capítulo

sobre «el Pueblo de Dios» se adelantó al capítulo II, precediendo así al tema de la jerarquía de la Iglesia que finalmente se colocó como capítulo III. Este cambio de orden fue considerado, y con razón, como una «revolución copernicana que exige una constante revolución mental y que tendrá consecuencias inauditas» (cardenal Suenens, uno de los moderadores del Concilio) y, por esto, en esta línea y poco después de la clausura del Vaticano II, Y. Congar escribía así: «el tema del “Pueblo de Dios” debería producir un impacto sobre todo el resto: sobre la idea de la Iglesia como sacramento de salvación, sobre la teología de la misión, sobre el aspecto de los ministerios jerárquicos [...]».

De esta forma, al partir de la imagen del «Pueblo de Dios» se explicitaba la situación de historicidad propia de la Iglesia, y a su vez se mostraba lo que concierne globalmente a toda la Iglesia antes de toda distinción entre sus diversas «condiciones o estados de vida presente en ella» (laicado, consagrados y pastores; cf. LG 43). También así aparecía mejor la inserción de la jerarquía dentro de la comunidad como servicio a ella (cf. LG 24). A su vez, a partir del concepto de Pueblo de Dios, se presenta su diversa pertenencia, ya sea en los católicos (cf. LG 14), ya sea en los cristianos no católicos (cf. LG 15), o ya sea de todos los hombres de buena voluntad dentro del plan de Dios (cf. LG 16), subrayando sus diversos niveles de «orientación» al Pueblo de Dios y evitando así la terminología más tradicional, pero quizá poco precisa por su carácter prioritariamente externo, de «miembros» de la Iglesia, y cerrando la segunda parte del capítulo II de la LG, con una perspectiva universal sobre la misión evangelizadora de la Iglesia (cf. LG 17).

Nótese que la expresión concreta «Pueblo de Dios» se encuentra 39 veces en la *Lumen Gentium*, y 33 en el resto de los textos conciliares. Además, en 14 ocasiones se

presenta sin la adjetivación «de Dios»; en 3, se califica como «pueblo cristiano», «pueblo nuevo» y «pueblo fiel»; 2 veces como «pueblo del Nuevo Testamento», y, finalmente, en 1, como «nuevo Israel» y «pueblo sacerdotal». Además, en algunos pasos se califica al pueblo de Dios como nuevo» (LG 9.13.26), adjetivo que no se encuentra nunca en el Nuevo Testamento —pero que apareció en la literatura patrística postbíblica del siglo II (Carta de Bernabé y 5 Esdras, los dos del siglo II)—, y que aquí parece surgir de nuevo más bien por similitud con la fórmula «alianza nueva» (cf. Lc 22,20/1Cor 11,25, cita de Jer 31,31; cf. así LG 9; UR 3; DV 4.16; AG 4; PO 4...).

Generalmente, pues, «Pueblo de Dios» designa el conjunto o la totalidad de los fieles que pertenecen a Dios y significa el pueblo que forma la Iglesia, aunque en algunos pocos casos se refiere a los fieles que se distinguen de sus pastores (cf. así, LG 23; 24; 26; 28; 45). Nótese, además, el novedoso título de «pueblo mesiánico» (dos veces en LG 9) que el mismo texto conciliar comenta así: «este pueblo mesiánico, aunque de momento no contenga a todos los hombres, y muchas veces aparezca como una pequeña grey, es, sin embargo, el germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano». De esta forma se subraya la centralidad eclesiológica del concepto de «Pueblo de Dios», ya que «la Iglesia es el Pueblo de Dios en la nueva y eterna alianza. Nada aquí de figuras, sino plena y total realidad» (G. Philips).

El sentido de este capítulo radica en que indica ¿quién es esta Iglesia-sacramento?: el Pueblo de Dios. A su vez, este capítulo hace emerger por encima de todas las diversas imágenes de la Iglesia la de «Pueblo de Dios», superando así tanto la dominante categoría jurídica de «sociedad perfecta», divulgada por el Código de Derecho Canónico, publicado el 1917, así como la más teológica de «Cuerpo

de Cristo», propuesta por Pío XII en la encíclica *Mystici Corporis* (1943), ya que ambas fueron muy influyentes antes del Vaticano II. En definitiva, la imagen «Pueblo de Dios» sirve para superar la dualidad entre clero y laicado, liga íntimamente la Iglesia e Israel, ayuda a dar relieve a la liturgia, e insiste en la dimensión histórica de la Iglesia como sujeto sociohistórico concreto.

Este texto conciliar sobre el «Pueblo de Dios» del capítulo II de la *Lumen Gentium* se desarrolla en dos grandes partes de este capítulo: en la primera, se presenta el «Pueblo de Dios» surgido del sacerdocio común de todos los bautizados con sus carismas y su sentido de la fe (LG 9-12), y en la segunda parte, se presentan correlativamente los diversos modos de pertenencia al «Pueblo de Dios» (los católicos, los cristianos no católicos y todos los hombres de buena voluntad), y se concluye con su misión evangelizadora (LG 13-17). He aquí con más detalle los diversos números de este capítulo II de la *Lumen Gentium*.

## 2. El «nuevo» Pueblo de Dios: ¿por qué y cómo? (LG 9-12)

LG 9. De forma finamente magistral se presenta la historia de este pueblo de Dios a partir de dos referencias bíblicas clásicas sobre el Pueblo de Dios: la profecía de Jeremías y el texto de la primera carta de Pedro. En efecto, teniendo presente que Dios «quiso santificar y salvar a los hombres no individualmente, sino hacer de ellos un pueblo... Dios eligió a Israel para pueblo suyo, hizo una alianza con él y lo fue educando poco a poco» hasta prever una nueva alianza profetizada por Jeremías: «Yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jr 31,32). Esta nueva alianza realizada en Cristo fundamenta la Iglesia, como pueblo de Dios de los bautizados que son «un linaje elegido, un sacerdocio real, una nación santa, un pueblo adquirido por Dios; y los que

antes no eran ni siquiera pueblo, ahora, en cambio, son pueblo de Dios» (1 Pe 2,9-10).

Se ofrece, además, la que se puede llamar «la carta constitucional» de la Iglesia preciosamente descrita con el nuevo título de «pueblo mesiánico», que subraya el carácter cristocéntrico de este pueblo así: su cabeza es Cristo muerto y resucitado; su condición social es la dignidad y la libertad de los hijos de Dios; su ley es el amor, ejemplarizado en Cristo, y su fin es el Reino de Dios. A su vez, se introduce el carácter «peregrinante» de la Iglesia, con una referencia a su visibilidad histórica gracias a ser «sacramento visible de esta unidad que nos salva». Y se concluye subrayando con gran realismo que «la Iglesia se inserta en la historia de los hombres destinada a extenderse por todos los países y avanza en medio de las pruebas y dificultades [...] Así, no deja de mantener la fidelidad perfecta a pesar de la debilidad de la carne».

LG 10. Representa el primer documento conciliar en que el magisterio se pronuncia explícitamente sobre el «sacerdocio común o general» de los bautizados y lo relaciona con el «sacerdocio ministerial» de los pastores. En efecto, este Concilio opta por una formulación que está sacada de la encíclica de Pío XII, *Mediator Dei* de 1947, donde se recuerda que entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial «hay una diferencia que no es tanto de grado, como de esencia» (LG 10). Por eso el sacerdocio ministerial de los obispos y presbíteros no es un grado superior del sacerdocio común, propio de todos los bautizados, sino que se trata de dos formas «sacerdotales» que están a distinto nivel y por esta razón una no es “más” o “menos” que la otra (D. Vitali).

En definitiva, el sacerdocio común y general es el básico y fundamental de todos los bautizados que así forman parte del «pueblo sacerdotal» (LG 10), y por eso, la *Lumen*

*Gentium* repetirá dos veces que en la Iglesia hay «la misma dignidad y una verdadera igualdad entre todos los bautizados» (LG 32), teniendo presente, en cambio, la calificación del ministerio pastoral como *diakonía* (LG 24) y de la vida consagrada como «testimonio» (LG 44). Por otro lado, el sacerdocio ministerial de los pastores, fruto del Sacramento del Orden, está «ordenado» al servicio pastoral del sacerdocio común, gracias al «poder sagrado del que goza, configura y dirige al pueblo sacerdotal, realiza en la persona de Cristo el sacrificio eucarístico y lo ofrece a Dios en nombre de todo el pueblo» (LG 10).

La palabra que aquí puede crear dificultad es la de «sacerdocio», que se debe entender como equivalente a «mediación sagrada entre Dios y la humanidad». Tal expresión en el Nuevo Testamento se usa sólo para todos los bautizados, que viven su existencia cristiana vivificada por la acción de Dios y de su amor, y ejerciendo así su «sacerdocio común» (cf. 1P 2,5.9; Ap 1,6; 5,10; 20,6), posibilitado por Jesucristo que es «el único mediador» (1Tim 2,5). De esta forma la vida cristiana se convierte en una participación al único y sumo sacerdocio de Cristo (cf. Rm 12,1; Fil 2,17; 4,18; Hb 2,17;13,15s.).

Así, pues, no se trata en los dos casos del mismo aspecto del sacerdocio ya que, por un lado, el sacerdocio común califica la existencia personal de los bautizados como mediación sagrada entre la fe y la vida siguiendo a Jesucristo, por eso el Pueblo de Dios es «pueblo sacerdotal» (LG 10). Y, por otro lado, el ministerio pastoral ordenado es manifestación tangible de la mediación sacerdotal personal de Cristo, por eso Juan Pablo II lo calificó justamente como «mediación ontológica relacional» (Exhortación apostólica, *Pastores gregis*, 44), para subrayar así que su carácter de mediación relacional al servicio del sacerdocio común no es

puramente funcional, sino de naturaleza «constituyente» y, por tanto, «ontológica».

En cambio, cuando el Nuevo Testamento se refiere a los obispos y presbíteros se les califica sobre todo como “ministros” en clave de *diakonía* o servicio (cf. las precisas citas bíblicas de LG 24: Hch 1,17.25; 21,19; Rom 11,13; 1Tim 1,12). Será progresivamente en la historia de la Iglesia que se introducirá la palabra «jerarquía» para indicar a los pastores, así como el calificativo de «sacerdotes» aplicado a los presbíteros. Nótese que para precisar esta cuestión los dos decretos conciliares del Vaticano II sobre los miembros del «sacerdocio ministerial» de los obispos y de los presbíteros, prefirieron concretar su misión con los adjetivos «ministerial, pastoral y vital» titulándolos así: «Decreto sobre el ministerio pastoral de los obispos» (CD), y «Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros» (PO).

LG 11. Este texto analiza el ejercicio de este sacerdocio común a partir de la celebración de los siete sacramentos que configuran la vida cristiana. La novedad conciliar es poner de relieve la dimensión eclesial concreta de cada sacramento, a veces olvidada, siguiendo un texto clásico de Santo Tomás de Aquino. Así, para el bautismo se subraya la «incorporación a la Iglesia», y para la confirmación «una mayor unión con la Iglesia»; para la eucaristía se visibiliza en «la unidad del Pueblo de Dios»; para la unción de los enfermos se indica «el bien del Pueblo de Dios» y para el sacramento del orden se indica «la misión pastoral» en el Pueblo de Dios.

Las dos anotaciones más novedosas se refieren, por un lado, al sacramento de la Penitencia ya que, junto al perdón sacramental, comporta la reconciliación eclesial dado que posibilita «la paz y la comunión con la Iglesia». Se trata de una reflexión histórico-teológica que promovió el teólogo carmelita Bartomeu Xiberta (†1967) con su tesis

doctoral *Clavis Ecclesiae* que divulgó de forma relevante K. Rahner, quien al parecer la sugirió para el texto conciliar y que ha servido para redescubrir la dimensión comunitaria y eclesial de la confesión sacramental,

La otra anotación es la propia del sacramento del matrimonio que de forma novedosa se la califica como «Iglesia doméstica» (LG 11) o «santuario doméstico de la Iglesia» (AA 11). El origen de tal fórmula eclesial se encuentra en Rom 16,5 (cf. 1Cor 16,19, Col 4,15 y Flm 2), y será específicamente san Juan Crisóstomo quien describirá por primera vez la familia como «pequeña Iglesia», expresión difundida por el teólogo ortodoxo P. Evdokimov y muy promovida en la etapa preconiliar por los Equipos de Matrimonios de Nuestra Señora (1962).

LG 12. Se refiere al «Pueblo profético» y representa un texto de una notable cualidad que trata en su inicio sobre el «sentido de fe» (*sensus fidei*) de todos los bautizados. Se trata una característica sobre la comprensión de los miembros del pueblo de Dios como «sujetos», y no «súbditos» en la Iglesia, lo cual representa una importante novedad conciliar. Es significativo, además, que este «consentimiento en la fe desde los obispos hasta el último fiel laico» sea el protagonista de la infalibilidad «en el creer» de todo el pueblo de Dios, precediendo la infalibilidad «en el enseñar», propia del Magisterio eclesial, que se tratará en LG 25. Ahora bien, tal infalibilidad del Pueblo de Dios se da sólo cuando se cumplen tres precisas condiciones: 1) que exprese un consentimiento «universal», 2) que se refiera a la revelación, y 3) que sea reconocida por el Magisterio (cf. DV 8.10; LG 25).

Durante los primeros años postconciliares la cuestión del «sentido de la fe de los creyentes» ha tenido notable incidencia en la teología del laicado y fue retomada por la exhortación apostólica de Juan Pablo II, «Los fieles laicos»

(*Christifideles laici*) de 1988, donde afirma que «la participación en el oficio profético de Cristo por la que los fieles laicos son hechos partícipes del sentido sobrenatural de la fe de la Iglesia, que «no puede equivocarse cuando cree» (cf. Hch 2,17s.; Ap 19,10)» (n.14). En esta clave se comprende que sea invocado como una de las bases para la corresponsabilidad eclesial, especialmente del laicado, revalorizando las formas de sinodalidad y de consulta en la Iglesia. En esta línea, más recientemente el papa Francisco ha invocado este «sentido de la fe» de todos los creyentes especialmente en su primera exhortación apostólica, *Evangelii gaudium*, n. 119, y de forma muy relevante la ha presentado de nuevo en su discurso con motivo de los 50 años de la institución del Sínodo de los obispos (2015), así como en todo el proceso sinodal preparatorio, diocesano y continental (2021-2023) del Sínodo de los obispos sobre la sinodalidad (octubre 2023).

Un segundo tema de LG 12 es su referencia a los carismas como expresión del carácter profético del Pueblo de Dios. Se trata del único texto conciliar donde se trata de forma concreta sobre los carismas y en este caso de todo el Pueblo de Dios. Por esto, quizá pueda extrañar que esta cuestión y la misma palabra no esté presente en referencia a la Vida Consagrada del cap. V de LG. De hecho, no será hasta después del Concilio Vaticano II que Pablo VI la proponga por primera vez aplicada a los fundadores de las Congregaciones e Institutos de la Vida consagrada (1971: *Evangelica Testificatio*, núm. 11: «Carisma de los fundadores» y «carisma de la vida consagrada»; n. 32: «carisma de los diversos Institutos»).

De este modo, se percibe en este texto conciliar que describe el carácter profético de todo el Pueblo de Dios, la voluntad de no caer en una confrontación —a veces presente en el protestantismo y en algunos sectores católicos—,

entre el carisma y la institución, dado además que el mismo ministerio pastoral es ya un carisma. No sin razón, exégetas eminentes han confirmado claramente que «la famosa distinción entre carismáticos y la autoridad de la Iglesia no se puede sostener, al menos según la autoconciencia de la Iglesia primitiva, ya que se funda en la falsa contraposición entre ministerio/derecho y Espíritu. Y es que es el mismo Espíritu el que establece el derecho» (H. Conzelmann, protestante). Por esta razón, «la oposición entre una Iglesia institucional de cuño judeocristiano, y una Iglesia carismática no tiene fundamento válido en los textos del Nuevo Testamento» (A. Vanhoye).

En este contexto referido a todo el Pueblo de Dios, LG 12 concluye con estas atentas observaciones sobre su delicado discernimiento:

Estos carismas, tanto los extraordinarios como los ordinarios y comunes, hay que recibirlos con agradecimiento y alegría, pues son muy útiles y apropiados a las necesidades de la Iglesia. Los dones extraordinarios, sin embargo, no hay que pedirlos temerariamente ni hay que esperar imprudentemente de ellos los frutos de los trabajos apostólicos. El juicio acerca de su autenticidad y la regulación de su ejercicio pertenece a los que dirigen la Iglesia. A ellos compete sobre todo no apagar el Espíritu, sino examinarlo todo y quedarse con lo bueno (cf. 1Tes 5,12 y 19-21).

### 3. La pertenencia al Pueblo de Dios, Iglesia

#### 3.1 Los tres vínculos eclesiales: fe, sacramentos y comunión (LG 13-17)

LG 13. Como introducción a la pertenencia al Pueblo de Dios se subraya la universalidad del único pueblo de Dios, «presente en todas las naciones de la tierra». Tal presencia es calificada con tres verbos extraídos de la teología clásica de la gracia (*gratia sanans, elevans et consumans*, con sus tres tratados teológicos de antropología: sobre el pecado, la gracia y la escatología), dado que los valores, las riquezas y las costumbres de los diversos pueblos la Iglesia asumiéndolos por el don de Dios que “los purifica, los eleva y los consume”. Nótese que estos tres verbos ascendentes se repetirán de forma similar formando una gran inclusión con el texto conclusivo de LG 17, para la comprensión de las tareas propias de la evangelización.

El segundo párrafo de LG 13 desarrolla de forma sugerente la eclesiología de comunión entre «las Iglesias particulares/diocesanas», mediante la necesidad de su mutua «intercomunicación/comunión». A su vez, se recuerda la preciosa dedicatoria de Ignacio de Antioquía en su carta a los Romanos (siglo II) donde describe por primera vez en la historia de la Iglesia el ministerio del papa, obispo de Roma, como el que «preside toda la asamblea del amor» que es la Iglesia. Así se subraya ya en los inicios de la Iglesia «el primado petrino» del papa como fuente y garantía de unidad en la diversidad de toda la Iglesia.

Como conclusión LG 13 abre a las diversas formas de pertenencia al único pueblo de Dios que se desarrollarán en LG 14-16, poniendo de relieve una formulación inclusiva central sobre «todos los hombres que están llamados a formar parte de esta unidad católica [...], a la cual

pertenecen de diversas maneras o están a ella orientados», que es una cita de santo Tomás de Aquino. A partir de este criterio se ponen de relieve los diversos grados de pertenencia y orientación a este único pueblo de Dios: los católicos (cf. LG 14), los cristianos no católicos (cf. LG 15), y los hombres de buena voluntad (cf. LG 16), siguiendo la perspectiva de la comunión, ya sea plena e íntegra o ya sea parcial, según diversos grados y formas.

Nótese que la eclesiología aquí presente y propia del Concilio Vaticano II es primariamente una «eclesiología de comunión» que expresa así su ser sacramental y que comporta una concepción de la Iglesia como una realidad orgánica constituida por lazos primariamente teológico-espirituales que la realizan como «comunidad de fe, esperanza y amor» (LG 8). Y esta «comunidad sacramental de creyentes» se expresa por medio de los tres vínculos que la configuran como son: la profesión de fe o fe; la celebración sacramental o sacramentos; y la comunión con el ministerio pastoral.

LG 14 explicita la pertenencia y orientación a este Pueblo de Dios a partir de la realización plena de los tres vínculos eclesiales de la Iglesia católica que son: la fe y los sacramentos, como básicos, y la comunión eclesial con el ministerio pastoral (papa y obispos, y los presbíteros como sus colaboradores), como ministerio «diaconal» que atestigua la fe y a los sacramentos. ¡De esta forma los tres vínculos visibles y externos remiten a su dimensión teológica e interior —precisión que falta en el correspondiente canon 205 del CDC!—, al subrayarse con dos citas precisas de san Agustín: la primera sobre la necesidad de «tener el Espíritu de Cristo» y, la segunda y de forma relevante la importancia de que tal vinculación visible no sea sólo con el «cuerpo», sino también lo sea con el «corazón», gracias a «la permanencia en el amor» (LG 14). ¡He aquí la mejor

síntesis conciliar de lo que es la comunión eclesial plena —interno/externa—! He aquí cada uno de los vínculos:

1. *El vínculo de la profesión de fe o la fe.* La confesión de fe comporta una referencia central al Credo o Símbolo de la fe, que profesamos en la Eucaristía, ya sea en su fórmula más breve y antigua de origen bautismal como es el «Credo (o Símbolo) Apostólico» (a partir del siglo III), o ya sea en su fórmula más amplia y teológica como es el “Credo (o Símbolo) Niceno-Constantinopolitano”, que fue fruto de los dos primeros Concilios Ecuménicos (Nicea, año 325, y Constantinopla, año 381).

La centralidad del Credo fue subrayada por el mismo papa Pablo VI que en 1968 presentó una nueva formulación más actualizada del Credo, unida a diversas propuestas de aquel momento por parte de teólogos y catequetas sobre la posibilidad de encontrar «fórmulas breves de la fe» más adaptadas a nuestro mundo. Posteriormente, revestirá un significado muy relevante para la fe católica la síntesis magisterial ofrecida por Juan Pablo II en el *Catecismo de la Iglesia Católica* (1992) y en su *Compendio* (2005).

2. *El vínculo litúrgico de los sacramentos.* Pone de manifiesto el carácter central de la celebración de los sacramentos, comenzando por el bautismo y la eucaristía como «sacramentos principales o mayores», simbolizados por el agua —el bautismo— y la sangre —la eucaristía—, surgidas, según Jn 19,34, del costado del crucificado, citada por el Concilio de Vienne (año 1311) y retomada por el Concilio Vaticano II (SC 5 y LG 3). Teniendo presente que el Vaticano II ha proclamado con fuerza que la Eucaristía es «la fuente y el culmen de toda la vida cristiana» (LG 11), ya que es «el sacramento de la unidad eclesial» y la síntesis de todos los demás sacramentos ya que «lo que es común a todos los sacramentos se atribuye por antonomasia a la Eucaristía por su excelencia» (santo Tomás de Aquino).

3. *El vínculo servicial-diaconal de la comunión.* «Los pastores elegidos para pastorear como ministros» (LG 21), forman el “vínculo de comunión” –también llamado “jerárquico”– de la Iglesia (LG 14), ejercido por el papa y por los obispos con los presbíteros como “cooperadores del orden episcopal” (LG 28). Su carácter “servicial” y “diaconal” es bien subrayado por un texto paradigmático de LG 24 confirmado con sus citas bíblicas, que dice así: «este oficio que el Señor ha confiado a los pastores de su pueblo es un verdadero servicio, que las sagradas Escrituras califican como ‘diaconía’ o ministerio (cf. Hch 1,17.25; 21,19; Rm 11,13; 1Tim 1,12)».

Con toda razón, Juan Pablo II subrayaba que «de entre los elementos que expresan la imagen verdadera y propia de la Iglesia en el Vaticano II está la doctrina de la Iglesia como pueblo de Dios y de la autoridad jerárquica como servicio» (“Constitución Apostólica” que presenta el nuevo Código de Derecho Canónico, 1983).

### *3.2. Los diversos grados hacia la plenitud de la comunión eclesial y la «orientación» de todos los hombres hacia la Iglesia*

#### *3.2.1 Los diversos grados hacia la plenitud de la comunión eclesial: los cristianos no católicos: LG 15*

LG 15. El Vaticano II además de tratar de los católicos como aquellos que tienen la plenitud de los tres vínculos citados, describe «los cristianos no católicos» como aquellos que no los tienen, o no los viven «en su integridad», o «plenamente», ya sea la profesión de fe, ya sea los sacramentos, o ya sea la comunión con el ministerio pastoral (particularmente el papa). Con referencia a los sacramentos, el Decreto conciliar sobre ecumenismo indica al bautismo como «vínculo sacramental de unidad e inicio que

apunta a la incorporación plena en la comunión eucarística» (UR 22). De hecho, con las Iglesias de Oriente se comparten los mismos sacramentos, en cambio, con las confesiones de la Reforma hay diferencia en la eucaristía y el sacramento del orden, así como en la misma concepción de la sacramentalidad (cf. *Ut Unum sint*, 50.62.66.79).

En definitiva, en un contexto más general LG 15 valora muy significativamente notables aspectos presentes en las confesiones cristianas no católicas (ortodoxos, protestantes, anglicanos...), así:

son muchos los que veneran la Sagrada Escritura como norma de fe y de vida y manifiestan un amor sincero por la religión, creen con amor en Dios Padre todopoderoso y en el Hijo de Dios Salvador y están marcados por el bautismo, por el que están unidos a Cristo, e incluso reconocen y reciben en sus propias Iglesias o Comunidades eclesiales otros sacramentos. Algunos de ellos tienen también el episcopado, celebran la sagrada eucaristía y fomentan la devoción a la Virgen Madre de Dios.

### 3.2.2. La «orientación» de todos los hombres a la Iglesia: LG 16

LG 16. Este número se centra en los «no cristianos» descritos como «los que todavía no han recibido el Evangelio [...] y están orientados hacia el Pueblo de Dios de diversas maneras». El lugar inicial se reserva al pueblo judío y a los musulmanes, destinatarios que se retomarán en la «Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas» de *Nostra Aetate*, en el número 3, sobre «los musulmanes», y más extensamente en el número 4, sobre el «Pueblo judío».

Como contexto relacionado como marco de todas las religiones LG 16 recuerda unos fundados interrogantes teológico-fundamentales con estas palabras ya presentes en la introducción de *Nostra Aetate*:

Los hombres esperan de las diferentes religiones una respuesta a los enigmas recónditos de la condición humana que, hoy como ayer, conmueven íntimamente sus corazones. ¿Qué es el hombre y cuál el sentido y fin de nuestra existencia? ¿Qué es el bien y qué el pecado? ¿Cuál es el origen y el fin del dolor? ¿Cuál es el camino para conseguir la verdadera felicidad? ¿Qué es la muerte, el juicio y la retribución después de la muerte? ¿Cuál es, finalmente, ese misterio último e inefable que abarca nuestra existencia, del que procedemos y hacia el que nos dirigimos? (NA 1).

En la segunda parte de LG 16 se describe a todos aquellos que «buscan entre sombras e imágenes al Dios desconocido» y se afirma la posibilidad de salvación con una formulación precisa, teniendo presente a los que «sin culpa suya no conocen el Evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan a Dios con sincero corazón e intentan en su vida, con la ayuda de la gracia, hacer la voluntad de Dios conocida a través de los que les dice la conciencia». Con esta significativa y única cita de «la conciencia» en LG 16 referida a los no cristianos, la LG se une a las más de cincuenta veces que aparece en el Vaticano II, especialmente en GS y DH, entendida como «el núcleo más secreto y el sagrario del hombre en el que está solo con Dios, cuya voz resuena en los más íntimo de ella» (GS 16). Por eso, el Decreto sobre la libertad religiosa concluirá de forma muy respetuosa y clara que «cada uno tiene el deber y el

derecho de buscar la verdad en materia religiosa para formarse juicios verdaderos y rectos de conciencia» (DH 3).

En definitiva, en LG 16 se presenta con fuerza la voluntad salvífica universal de Dios para todos los hombres y mujeres honestos de buena voluntad, aunque su resultado sólo sea conocido por Dios, y en este contexto la *Gaudium et spes* la relanzará bellamente al afirmar que «Cristo murió por todos y la vocación última del hombre es realmente una sola, es decir, la vocación divina. En consecuencia, debemos mantener que el Espíritu Santo ofrece a todos la posibilidad de que, de un modo conocido sólo por Dios, se asocien a este misterio pascual» (GS 22). Formulación similar que se encuentra en un texto conciliar misionero donde se recuerda que «aunque Dios, por caminos conocidos sólo por Él puede llevar a la fe a los hombres que ignoran el Evangelio sin culpa propia» (AG 7).

#### 4. *El nuevo sentido de la misión evangelizadora: LG 17*

LG 17. Presenta el tema de la misión de la Iglesia de forma más bien austera en el contexto de la universalidad del Pueblo de Dios (cf. LG 13-17), en cuya conclusión se presenta las tres dimensiones teológicas ascendentes de la misión de la Iglesia. En efecto, este texto parte del mandato misionero de Mt 28,18-20, el cual debe llevarse «hasta los confines de la tierra» (Hch 1,8), y de la urgencia de este mandato («¡Ay de mí si no anunciare el Evangelio!»: 1Cor 9,16), para concluir con términos que proponen el objetivo propio de esta misión como es: «enviar predicadores hasta que las nuevas Iglesias estén plenamente formadas y ellas mismas puedan continuar la tarea de evangelización» (LG 17).

Además, la evangelización, unida al verbo «evangelizar» usados escasamente en LG (8.17.27.35), viene

preciosamente descrita como ayuda del don de Dios «para que todo lo bueno que hay sembrado en el corazón y en la inteligencia de los hombres, o en los ritos particulares, o en las culturas de los pueblos, no sólo no se pierda, sino que mejore, se desarrolle y llegue a su perfección para gloria de Dios» (LG 17). Es aquí donde se trasluce la triple dimensión teológica ascendente de la evangelización radicada en el don de Dios que hace posible que la vida humana, «se fortalezca, se desarrolle y se lleve a su perfección».

Se trata de cerrar una gran inclusión entre LG 13: «purifica, eleva y consume» con LG 17: «se fortalezca, se desarrolle y se lleve a su perfección» con tres verbos similares que recuerdan la función del don de Dios de la gracia en la vida humana y son eje para la comprensión que el Vaticano II tiene de la evangelización, aunque esta expresión esté poco presente y no se divulgue con fuerza sino a partir de Pablo VI con la *Evangelii nuntiandi* (1975). De este modo, la evangelización —como anuncio y testimonio— presenta de forma ascendente una dimensión primera de «purificar y fortalecer»; una dimensión segunda de «desarrollar y elevar»; y una dimensión última de «consumar y perfeccionar». La clave cristológica de esta orientación se revela en el texto sobre la Iglesia y el mundo donde se afirma con una formulación histórico-antropológica feliz que «el Señor es el fin de la historia y de la civilización, centro del género humano, gozo de todos los corazones y plenitud de sus aspiraciones» (GS 45).

No es extraño que este texto conciliar concluya con una brillante oración así: «De esta manera, la Iglesia ora y trabaja al mismo tiempo para que la totalidad del mundo se transforme en Pueblo de Dios, Cuerpo del Señor y Templo del Espíritu Santo y para que, en Cristo, Cabeza de todos, se dé todo honor y toda gloria al Creador y Padre de todos».

5. La categoría «Pueblo de Dios» de la LG y los documentos conciliares

La importancia de la categoría «Pueblo de Dios» emerge aún más por su relación con el conjunto de los documentos conciliares. En efecto, si la *Lumen gentium* es la «magna carta» del Concilio Vaticano II, el capítulo II sobre el pueblo de Dios constituye en cierto modo el marco donde se pueden incorporar los diversos documentos conciliares. Así, LG 10-11, puede relacionarse con *Sacrosanctum concilium*; igualmente se confrontan con LG 13, los Decretos que tratan de los ministerios y de las diversas condiciones de vida en la Iglesia (*Christus Dominus*, *Presbiterorum ordinis*, *Optatam totius*, *Apostolicam Actuositatem*, *Perfectae caritatis* y, también, *Gravissimum educationis*), como también de Iglesias particulares concretas (*Orientalium Ecclesiarum*).

LG 14 puede referirse para la cuestión de la fe a la *Dei Verbum*. A su vez, LG 15 tiene su punto de referencia en *Unitatis redintegratio* y LG 16 con *Nostra aetate* y *Dignitatis humanae*, y en un marco más amplio la misma *Gaudium et spes*. «Con razón se puede afirmar que «el «Pueblo de Dios» es la categoría privilegiada, el eje decisivo del nuevo modelo de Iglesia que el Concilio Vaticano II propuso laboriosamente y, a su vez, con gran coraje» (D. Vitali).

## Capítulo III

### Apunte eclesiológico-pastoral sobre la pertenencia al Pueblo de Dios

Puede ser útil para concluir mirar el Evangelio en el cual se encuentran diversos grados de relación y de vínculos externos con Jesucristo que pueden ayudar a aproximarse mejor a los “varios modos” de pertenencia a la Iglesia. Así, comenzando por los más alejados se encuentran los oyentes y los observadores ocasionales de Jesús...; después los que buscan ayuda especial como los enfermos, los pecadores, los marginados...; un poco más próximos son los discípulos y seguidores de Jesús entre los cuales unos más interesados como Zaqueo, Nicodemo y José de Arimatea...; finalmente, y de forma relevante, aparecen los doce más próximos con el grupo más íntimo de Pedro, Juan y Santiago...

No es extraño pues que poco después del Vaticano II en 1966 Pablo VI hablase con una formulación atenta y novedosa de «la pertenencia inicial o parcial a la Iglesia basada en el bautismo y en una cierta fe, aunque orientada

a la plenitud de la única Iglesia». Y además años después presentase una expresión de esta realidad muy significativa convertida en muy divulgada —y quizá no exenta de ambigüedades—, como es la de «cristianos no practicantes» (*Evangelii Nuntiandi*, 1975, n. 21).

Igualmente, conviene tener presente la creciente asimetría entre los que comparten una significativa pertenencia en la Iglesia y los inactivos, así como el crecimiento de la increencia que conlleva una experiencia desconcertante y difícil como es el ser un «pequeño rebaño» (Lc 12,32) y un «resto fiel» (Rom 9,27). Con todo, se debe tener presente que «una Iglesia que es consciente de su minoría, tiene más vivo el sentido del testimonio» (C. M. Martini). Conviene aquí asumir tal realidad como llamada a ser más Iglesia «en misión» que, aunque «pequeña» tiene la voluntad evangélica de ser «levadura en la masa» (Lc 13,21), de los pocos que representan en sí «la luz y sal de la tierra» (Mt 5,13), ya que Cristo se hace presente «en los hermanos por más pequeños que sean» (Mt 25,40), dado que según el Vaticano II en estas comunidades, «aunque muchas veces sean pequeñas y pobres o vivan dispersas, está presente Cristo quien con su poder constituye a la Iglesia, una santa, católica y apostólica» (LG 26).

Conviene recordar aquí la lúcida reflexión del papa Benedicto XVI sobre las minorías creativas: «Yo diría que normalmente son las minorías creativas las que determinan el futuro y, en este sentido, la Iglesia católica debe comprenderse como minoría creativa que tiene una herencia de valores que no son algo del pasado, una realidad muy viva y actual» (Praga 2009). Por su parte, el papa Francisco comenta: «Precisamente en esta época, y también allí donde son un “pequeño rebaño” (Lc 12,32), los discípulos del Señor son llamados a vivir como comunidad que sea sal de la tierra y luz del mundo (cf. 5,13-16)» (EG 92).

## *1. La recepción eclesial postconciliar de la Teología de Pueblo de Dios*

### *1.1. La crítica a este título en el Sínodo de los obispos de 1985*

Veinte años después del Concilio Vaticano II el papa Juan Pablo II propuso un Sínodo de los obispos extraordinario (1985) como balance del primer postconcilio, especialmente en sus cuatro constituciones: DV, SC, LG, GS. En la relación final, se afirmaba críticamente que sobre el título de Pueblo de Dios «no podemos sustituir una visión unilateral, falsa, meramente jerárquica de la Iglesia, por una nueva concepción sociológica también unilateral de la Iglesia» (n. II.A.3). En este contexto, ya la Comisión Teológica Internacional en 1985, observaba que, aunque «la expresión “pueblo de Dios” ha llegado incluso a designar la eclesiología del Concilio, debe excluirse radicalmente una interpretación del término “pueblo” en un sentido exclusivamente biológico, racial, cultural, político o ideológico» (n. 2.2). Y de hecho se puede constatar que a partir de este Sínodo de los Obispos de 1985 el nombre de «Pueblo de Dios» redujo progresivamente su presencia y en cierto sentido su uso.

### *1.2. El relanzamiento de este título por el papa Francisco*

Ahora bien, pasada una larga etapa postconciliar, el papa Francisco (2013) relanzará este título y así ya poco después de ser elegido subrayaba que «la imagen de la Iglesia que más me gusta es la del santo Pueblo fiel de Dios. Es la definición que más empleo yo y está tomada del número 12 de la *Lumen Gentium*. La pertenencia a un pueblo tiene un fuerte valor teológico. Dios, en la historia de la salvación, ha salvado a un pueblo. No existe una identidad plena sin

pertenencia a un pueblo. El pueblo es sujeto. La Iglesia es el Pueblo de Dios caminando en la historia, en medio de alegrías y de dolores» (2013, Entrevista con el padre Spadaro S.J.).

A su vez, es significativo que a pesar de que en la teología europea después del Sínodo de 1985 se redujese la presencia de la imagen «Pueblo de Dios», y en cierto sentido su uso, se continuó desarrollando en la forma argentina más cultural y popular, y menos político-ideológica, de la teología de la liberación, es decir, de la teología del pueblo siguiendo los pasos del Vaticano II. En definitiva, el papa Francisco «asume, enriquece y universaliza la teología argentina del Pueblo de Dios y la pastoral popular, porque incluye una eclesiología, una teología de la cultura y de la historia, con una teología pastoral» (C. M. Galli).

Es obvio que, además en su primera Exhortación Apostólica, *Evangelii gaudium*, en no pocos rasgos recuerda esta teología argentina del pueblo. Así, tiene una predilección por la expresión de «pueblo fiel» (EG 96), que explícitamente reconoce que «todo el Pueblo de Dios anuncia el Evangelio» (cf. EG 111-134), ya que como «misterio hunde sus raíces en la Trinidad, pero tiene su concreción histórica en un pueblo peregrino y evangelizador, lo cual trasciende toda necesaria expresión institucional» (EG 111). Es ese pueblo en su conjunto quien anuncia el evangelio, ya que Dios «ha elegido convocarnos como pueblo y no como seres aislados [...]; nos atrae teniendo en cuenta la compleja trama de relaciones interpersonales que supone la vida de una comunidad» (EG 113).

En esos textos se oyen ecos bíblicos y conciliares, pero también de la teología del pueblo, sobre todo en lo referido a los pueblos, sus culturas y su historia ya que «este pueblo de Dios se encarna en los pueblos de la tierra, cada uno de los cuales tienen su cultura propia [...] Se trata del

estilo de vida que tiene una sociedad determinada, del modo propio que tienen sus miembros de relacionarse entre sí, con las demás criaturas y con Dios [...] La gracia supone la cultura, y el don de Dios se encarna en la cultura de quien lo recibe» (EG 115).

Nótese, además, que Francisco, cuando habla del pueblo de Dios, se refiere a su «rostro pluriforme» (EG 116) y, gracias a la diversidad de las culturas que lo enriquecen. Así responde implícitamente a la objeción sobre el riesgo de uniformizar las diferencias de clase, en un conglomerado fácilmente manipulable por un líder carismático. De hecho, explícitamente rechaza el modelo de la esfera, «donde cada punto es equidistante del centro y no hay diferencias entre unos y otros». Y le contrapone el «del poliedro, que refleja la confluencia de todas las parcialidades que en él conservan su originalidad». Al final del mismo párrafo lo aplica al orden civil global y nacional, afirmando: «es la conjunción de pueblos que, en el orden universal, conservan su propia peculiaridad; es la totalidad de las personas en una sociedad que busca un bien común que verdaderamente incorpora a todos» (EG 236). En cuanto a la Iglesia, se refiere, a su «multiforme armonía que atrae» (EG 117). La armonía supone unidad de y en la diversidad, aludiendo a la interculturalidad. Ya que «tanto la acción pastoral como la acción política procuran recoger en este poliedro lo mejor de cada uno» (EG 236).

Para relacionar de forma original el Pueblo de Dios con el ministerio pastoral, usa además la famosa imagen de la pirámide invertida, así:

Jesús constituyó la Iglesia colocando en su cima al colegio apostólico, en el cual Pedro es la «roca» (cf. Mt 16,18), aquél que ha de «confirmar los hermanos en la fe» (cf. Lc 22,32). Pero en esta Iglesia, como en una

pirámide invertida, la cima se encuentra por debajo de la base. Por eso los que ejercen la autoridad se califican como «ministros», porque, según el significado de la palabra, son los más pequeños de todos. Cada obispo, sirviendo al Pueblo de Dios, llega a ser para la porción del rebaño que le ha sido encomendada, «vicario de Cristo» (LG 27), vicario de aquel Jesús que en la última cena se inclinó para lavar los pies de los apóstoles (cf. Jn 13,1-15). Y en un horizonte similar, el mismo Sucesor de Pedro no es sino el *servus servorum Dei* («el servidor de los servidores de Dios») (Discurso del 2015).

Por eso, el papa Francisco siguiendo esta orientación ha propuesto más recientemente un nuevo título papal de «Primado diaconal» (2017).

El papa Francisco además recuerda en su Discurso de 2015, con motivo de los 50 años del Sínodo de los obispos, que

en la Exhortación Apostólica, *Evangelii gaudium* he subrayado cómo el «Pueblo de Dios es santo por esta unción que lo hace infalible *in credendo*» (n. 119), agregando que «cada uno de los bautizados, cualquiera que sea su función en la Iglesia y el grado de instrucción de su fe, es un agente evangelizador» (n. 120). El *sensus fidei* (el sentido de la fe de todo el Pueblo de Dios) impide separar rígidamente entre *Ecclesia docens* (la Iglesia que enseña) y *Ecclesia dicens* (la Iglesia que cree).

En efecto, «una Iglesia sinodal es una Iglesia de la escucha, con la conciencia de que escuchar “es más que oír” (n. 117). Es una escucha recíproca en la cual cada uno tiene algo que aprender. Pueblo fiel, colegio episcopal, Obispo de Roma: una en escucha de los otros, y todos en

la escucha del Espíritu Santo, el “Espíritu de verdad” (Jn 14,17), para conocer lo que él “dice a las Iglesias” (Ap 2,7)».

En este contexto de dar prioridad a la imagen de «pueblo de Dios» se comprende que se desarrolle con el concepto de la sinodalidad a partir de su Discurso citado con estas palabras:

el camino de la sinodalidad es el camino que Dios espera de la Iglesia del tercer milenio, y por esto «el camino sinodal comienza escuchando al pueblo, que “participa también de la función profética de Cristo” (LG 12), según un principio muy estimado en la Iglesia del primer milenio: *Quod omnes tangit ab omnibus tractari debet* (Lo que toca a todos, debe ser tratado por todos). Por eso se puede decir con San Juan Crisóstomo “Iglesia y Sínodo son sinónimos”» (Discurso, 2015).

Y concluye así este Discurso paradigmático del 2015 para no quedarse en una visión solamente intraeclesial:

Nuestra mirada se extiende también a la humanidad. Una Iglesia sinodal es como un estandarte alzado entre las naciones (cf. Is 11,12) en un mundo que —aun invocando participación, solidaridad y la transparencia en la administración de lo público— a menudo entrega el destino de poblaciones enteras en manos codiciosas de pequeños grupos de poder. Como Iglesia que «camina junto» a los hombres, partícipe de las dificultades de la historia, cultivamos el sueño de que el redescubrimiento de la dignidad inviolable de los pueblos y de la función de servicio de la autoridad podrán ayudar a la sociedad civil a edificarse en la justicia y la fraternidad,

fomentando un mundo más bello y digno del hombre para las generaciones que vendrán después de nosotros (cf. EG, 186-192, y *Laudato sí*, nn. 156-162).

## Bibliografía sucinta

- CONGAR, Yves, «La Iglesia como Pueblo de Dios», *Concilium* n. 1 (1965) 9-33.
- , *Un pueblo mesiánico* (1975), Cristiandad, Madrid 1976.
- PHILIPS, Gérard, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, vol.1, Herder, Barcelona, 1968, 161-275 (LG 9-17).
- RATZINGER, Josep, *Iglesia, ecumenismo y política* (1986), BAC, Madrid 1987, 16-33 («Iglesia como pueblo de Dios»).
- , “Vorwort zur Neuauflage (1992)“, en *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (1954, EOS Verlag, St. Ottilien, 2a. ed., 1992) XI-XX.XIV: «Volk Gottes und Leib Christi».
- LOHFINK, Gerhard, *Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes*, Herder, Friburgo 1998) [¿Necesita Dios la Iglesia? Teología del pueblo de Dios, San Pablo, Madrid 1999].
- HENN, William, *Church. The People of God*, Burns & Oates, Londres 2004.
- HÜNERMANN, Peter, «Kirche als Volk Gottes», en *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 2*, eds. P. Hünermann- B. J. Hilberath, Herder, Friburgo 2004, 371-404.
- VITALI, Dario, *Popolo di Dio*, Citadella, Assisi 2013.

- VITALI, Dario, «Il popolo di Dio», en S. Nocetti/R. Repole (edd.), *Comentario ai Documenti del Vaticano II*, Vol. 2: *Lumen gentium*, EDB, Bologna 2015, 143-208 (cap. II).
- GALLI, Carlos M., «La eclesiología del pueblo evangelizador del papa Francisco», en A. Spadaro/C.M. Galli (eds.), *La reforma y las reformas en la Iglesia*, Sal Terrae, Santander 2016, 51-77. [*La riforma e le riforme nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 2016, 37-65].
- SCANNONE, Juan Carlos, *La teología del pueblo. Raíces teológicas del papa Francisco*, Sal Terrae, Santander 2017.
- REPOLE, Roberto, *L'Eclesiologia di papa Francesco*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2017.
- INSERO, Walter, *Il Popolo secondo Francesco*, Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2018.
- MADRIGAL, Santiago, *De pirámides y poliedros. Señas de identidad del pontificado de Francisco*, Sal Terrae, Santander 2020.
- PIÉ-NINOT, Salvador, *Eclesiología*, Sigueme, Salamanca 2007, 149-154; 259-288. [*Eclesiologia*, Queriniana, Brescia 2008, 156-168; 271-303].
- , «La eclesiología del papa Francisco», *Atualidade Teológica. PUC-Rio XXII/59* (2018) 255-286; 259-262 («Una eclesiología del Pueblo de Dios»).
- , *La sinodalidad como el caminar juntos en la Iglesia*, CPL, Barcelona 2021.

La Sagrada Escritura en la liturgia

(SC 24 y 35)

Mauricio Compiani



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

Celebrando continuamente la obra de redención que Cristo realiza incesantemente, la Iglesia, de diversas maneras y por medio del paso del tiempo, vuelve a comprender y hacer partícipes a los creyentes del misterio de la Pascua, como lugar y fuente de la cual por siempre y para todos fluye la salvación. En la liturgia se expresa, por tanto, la

naturaleza misma de la Iglesia como sacramento de salvación para todo el género humano.

Esta dinámica, en la que el Espíritu Santo tiene el papel de activo protagonista, se apoya en una triple conexión entre el acontecimiento realizado por Cristo, la Sagrada Escritura, que permite su memorial, y la liturgia, que lo actualiza. En esta perspectiva, la afirmación inicial del SC 24 suena impresionante, al declarar: «En la celebración litúrgica la Sagrada Escritura tiene una importancia extrema». En esta afirmación se encuentra la invitación pastoral que concluye este mismo párrafo: «es necesario que se fomente el amor suave y vivo por la Sagrada Escritura». De hecho, sería demasiado poco reconocer el papel fundamental de la Sagrada Escritura, si esto no abriera caminos concretos y no condujera a una atención particular.

## Capítulo I

En la celebración litúrgica  
la Sagrada Escritura tiene  
«una importancia extrema» (SC 24)

Con el impulso del Concilio Vaticano II y de varias intervenciones posteriores del Magisterio, las premisas a la edición de 1981 del *Ordo Lectionum Missae* se encargan de ofrecer un tratamiento más amplio y armonioso de la importancia de la Palabra de Dios, y su uso en la liturgia, subrayando cómo «la celebración litúrgica misma, que se apoya fundamentalmente en la Palabra de Dios y de ella toma fuerza, se convierte en un nuevo acontecimiento y enriquece a la Palabra misma con una nueva eficaz interpretación» (OLM 3). La íntima conexión entre la liturgia y la Sagrada Escritura pertenece al ADN de la fe bíblica judeocristiana, ya que es característica de su acontecimiento fundacional: la Pascua.

Desde el principio, esto fue entendido por la Iglesia como un punto de unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento y la fuente de su fe. Tenemos amplia evidencia

del camino de maduración de esta convicción. Con respecto a las tradiciones judeo-veterotestamentarias de la Pascua, el Nuevo Testamento muestra una actitud ambivalente. Por un lado, la Iglesia primitiva continuó observando el rito, como lo había hecho Jesús, confesando su solidaridad con el pasado y el futuro de Israel. Por otro lado, la muerte y resurrección de Jesucristo pronto fueron entendidas como la clave para interpretar el contenido auténtico de la Pascua del Antiguo Testamento, llegando en algunos casos a contraponerse a la tradición judía.

A los ojos de los creyentes, la muerte y resurrección de Cristo reveló, de hecho, el cumplimiento de la intervención salvífica de Dios, que se había manifestado con una admirable y dinámica continuidad: «Dios, que en muchas ocasiones y de diversas maneras en el pasado había hablado a nuestros padres a través de los profetas, últimamente, en estos tiempos, nos ha hablado a través de su Hijo» (Hb 1, 1-2). Desde la liberación de Israel de la esclavitud en Egipto, hasta la ofrenda que Cristo, el cordero inocente, hace de sí mismo al Padre como rescate de la humanidad pecadora, se desarrolla un solo proyecto grandioso. El Misterio de salvación, «misterio escondido para siempre» (Col 1, 26), encontró su plena realización en la muerte y resurrección del Hijo para toda la humanidad, haciendo de Cristo mismo la Pascua de nuestra salvación (cf. 1Cor 5,7).

Unidas profundamente, la Pascua del Éxodo y la Pascua de Cristo constituyeron un único acontecimiento salvífico, al mismo tiempo histórico y litúrgico, y una fuente de la fe cristiana, un acontecimiento que creaba al Pueblo de Dios y que necesitaba ser celebrado porque constituía la fuente de vida y de renovación de ese pueblo. La Pascua histórica es al mismo tiempo la Pascua litúrgica y la Pascua de la Iglesia. De hecho, la única manera con la que este acontecimiento se ha siempre transmitido al pueblo

de Dios es a través de un rito, entendido no como un simple recuerdo de un acontecimiento pasado, sino como «memorial» (*zikkaron*, Ex 12, 14). Al celebrar la Pascua, la salvación realizada por Dios se renueva en la historia, actualizándose para todas las generaciones futuras.

### *1. Evento, Sagrada Escritura y liturgia en la Pascua del Éxodo*

El relato del éxodo remonta el origen de la Pascua a la noche de la liberación de la esclavitud de Egipto. Al fijar la memoria del pasaje salvífico, al mismo tiempo se instituyen las normas rituales para que la Pascua sea celebrada cada año por el pueblo de Israel. La perspectiva litúrgica está fuertemente enfatizada por el cuidado con el que el texto explica los detalles de la preparación del banquete pascual centrado en el cordero. Se especifica la fecha, las características de la víctima que será sacrificada, la forma de cocinarla y consumirla, los demás ingredientes para la cena (cf. Ex 12). Esta precisión está dirigida a una correcta repetición del rito. El signo del cordero pascual dado en la víspera del paso por el Mar Rojo no está destinado sólo a aquellos que están a punto de partir con Moisés, sino que se refiere sobre todo a las generaciones futuras llamadas en la fe a cruzar ese mar ritualmente. Volverán a afrontar aquel paso no físicamente, sino realmente a través del rito, que es precisamente «memorial»: celebración y actualización de la salvación para todas las generaciones futuras.

De todo esto se puede deducir que el relato bíblico y la celebración nacen, por así decirlo, al mismo tiempo, precisamente porque el acontecimiento salvífico original se vive como un acto de culto. Dado que el evento es único, en las celebraciones posteriores es la Palabra la que lo propone de nuevo, volviéndolo continuamente actual. Y así como en el paso del mar es la acción de Dios la que produce la

salvación, así en la celebración la Palabra es Palabra de Dios en acción que hace presente esa misma salvación. Del mismo modo, si el acontecimiento salvífico original se anticipó y vivió en la cena ritual del cordero, el mismo rito se convierte en el instrumento capaz de superar el tiempo, capaz de hacer partícipes a las generaciones posteriores de ese mismo acontecimiento.

Volver a proclamar el relato del éxodo permite celebrar la liturgia, pero al mismo tiempo es la liturgia la que ayuda a desentrañar su significado en las generaciones sucesivas, conduciéndolo a significados nuevos y cada vez más profundos. La conexión entre la Sagrada Escritura y la liturgia aparece tan inseparable y fundamental como para hacer de la experiencia del éxodo el punto focal y la hermenéutica fundamental con la que Israel ha mirado todas las vicisitudes de su propia historia. Es precisamente en este pasaje de la Pascua del éxodo y a su repetición litúrgica anual que se afirmó y desarrolló la conciencia de Israel como Pueblo de Dios. En la *haggadah* pascual, que ocupa el centro de la liturgia de la cena, la «narración» y la «explicación» de lo que sucedió y se está celebrando se convierte en el instrumento con el cual Israel aprende a conocerse a sí mismo como una «santa convocación», un «pueblo elegido» que tiene una relación única con JHWH, distinta de otros pueblos. Es de este modo que Israel reconoce en la Pascua su acto constitutivo: el acontecimiento en el que el Señor «ha sido mi salvación» (Ex 15,2) porque ha «rescatado» (Ex 15,13) y ha «adquirido» (Ex 15,16) a su pueblo. En otras palabras, la liberación realizada por Dios ha sido al mismo tiempo un acto de creación y de redención. Éstos son los dos pilares de la teología pascual que, con todo su corolario simbólico litúrgico y de tradiciones bíblicas, seguirán determinando para siempre la historia del Pueblo

de Dios. Una historia donde la identidad, la Sagrada Escritura y la liturgia son los hilos de una sola trama.

## *2. Evento, Sagrada Escritura y liturgia en la Pascua de Cristo*

En su conjunto, lo que se ha dicho para la Pascua del Éxodo también se aplica a la Pascua que Cristo celebra y realiza. Además, no es posible comprender la Pascua de Cristo sino colocándola a la luz de la Pascua judía y en estrecha relación con ella. Las tradiciones sinópticas son unánimes en resaltar el carácter pascual de la última cena (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,14-20), mientras que Juan describe a Jesús mismo en la cruz como un cordero pascual, al cual no se le ha roto ningún hueso (Jn 19,36). Situada en la inmediatez del comienzo de la pasión, la última cena es la culminación del ministerio de Jesús: en las palabras y gestos que realiza en la mesa se resume toda su misión. Por otro lado, después de esa cena sólo queda el cumplimiento de lo que se ha proclamado y celebrado en ella. Es en la última cena cuando Cristo sella el cumplimiento de la voluntad salvífica de Dios.

A diferencia del relato del trabajo duro, las narraciones evangélicas no se detienen en los preparativos y detalles del banquete, excepto para resaltar aquellos que difieren de las prescripciones rituales y que ahora son redefinidos por Cristo mismo. Ofrecido a los Doce, el pan partido como su cuerpo y el vino derramado como su sangre, hacen de su vida una donación suprema, el fundamento de una nueva alianza que cumple eternamente la primera, extendiéndola «a las multitudes». Al comer de ese único pan y beber de ese único cáliz a los discípulos que han seguido al Maestro desde Galilea, ahora se anticipa y se comparte ritualmente su propia muerte. Por lo tanto, están unidos para siempre a su misión y destino. De manera similar a

la Pascua del Éxodo, la última cena también trae consigo el imperativo de repetirse fielmente: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19 y 1Co 11,24-25) como un nuevo memorial. La cena pascual de Cristo, el sacrificio y la comida de la nueva alianza se perpetúan en el rito en virtud del Evangelio, palabra que de Dios es acción y revelación: alimento para ser tomado escuchando.

La comunidad que la cena pascual origina, por tanto, tiene un carácter cultural. Es una comunidad «religiosa» porque es en este acto que ella reconoce la parte constitutiva e intangible de su propia vida, a través de la cual da gracias continuamente. Es una comunidad que celebra, vive y actúa en el testimonio supremo del amor de su Señor (Jn 15,13) y reconoce en su Pascua la fuente y la cumbre de toda vida cristiana (LG 11). Evidentemente, la Sagrada Escritura y la liturgia aparecen una vez más profundamente unidas y, puesto que son en el origen, permanecen así para siempre. De hecho, el Misterio Pascual realizado por Cristo y proclamado en su Evangelio, se actúa permanentemente en la Iglesia de hoy por medio de la liturgia. La liturgia no es otra cosa que *anámnesis*: memoria actual y real, «hasta que venga» (1Co 11,26), de la Pascua que el Señor ha realizado, amándonos «hasta el extremo» (Jn 13,1) y liberándonos del poder del pecado y de la muerte.

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

En toda la Biblia, la dimensión propiamente eclesial de la Pascua se enfatiza continuamente. La Pascua es, de hecho, la experiencia de un pueblo y quiere conducir a un pueblo de salvados. Además, este carácter eclesial es una marca de identidad de la fe bíblica: rechazando como falsa

cualquier visión puramente individualista, sostiene que la persona humana sólo puede ser comprendida en su verdad mediante las relaciones más amplias que teje con los demás, con el mundo y con Dios mismo. Las llamadas de Dios a los individuos relatadas en los textos bíblicos (patriarcas, jefes, profetas, reyes, sacerdotes, discípulos) nunca son fines en sí mismas: están en favor del pueblo y, por tanto, deben entenderse dentro de su historia.

Por otra parte, la dimensión eclesial tiene inevitables connotaciones litúrgicas. La Biblia hebrea nunca se refiere a Israel como un pueblo genérico: es *qāhāl* (en la tradición deuteronómica) y *'edah* (vocablo de la tradición sacerdotal), es decir, literalmente una comunidad «convocada» o «reunida». Los griegos tradujeron los dos términos con *ekklēsia* (unas 100 veces en los LXX) reforzando el término con determinaciones adicionales: se trata de una comunidad llamada por Dios para una relación singular con Él. Es en esta comunidad y mediante ella donde Dios ama manifestarse, razón por lo cual ella se dedica a escuchar su Palabra y celebrar sus alabanzas. Siendo el lugar natural donde se coloca la Palabra de Dios, en la *ekklēsia* la Palabra cobra vida y fuerza, santificando a la misma comunidad que la proclama.

Es un proceso de renovación continua que obra en dos direcciones: por un lado, es una acción profética porque el camino histórico de la comunidad eclesial está iluminado y purificado por la Palabra y, por medio de ella, el Espíritu abre nuevos horizontes; por otro lado, en virtud de la propia vida creyente y su testimonio activo, la *ekklēsia* permite a la Palabra abrir nuevos horizontes de interpretación. Este círculo hermenéutico virtuoso está enteramente animado por el Espíritu que hace viva tanto la interpretación de la Sagrada Escritura como a la comunidad que la hace suya.

En este sentido, en el Antiguo Testamento es icónico el relato del pueblo reunido «como un solo hombre» para escuchar la lectura de la Ley hecha por Esdras (Ne 8). El episodio marca el comienzo de una nueva época en la historia de Israel y establece la fecha del nacimiento del judaísmo. Desde Babilonia, la tierra del exilio, Esdras lleva a Jerusalén una copia de la Torá. Dado que esto sucede después de la investidura del rey persa Artajerjes, la proclamación y explicación de la Torá hecha ante el pueblo tiene el valor de la promulgación de la ley: la ley de Dios se convierte al mismo tiempo en la ley que el rey instituye para Israel.

La narración está llena de detalles. Aunque compuesta sólo por los «descendientes de Israel» que se separan de los extranjeros, la asamblea se reúne fuera del templo, en una plaza frente a una puerta de una ciudad. No es, por tanto, un acto estrictamente cultural, limitado al ambiente sacerdotal: más que el templo y sus sacrificios, el narrador exalta la proclamación y la explicación de la Ley. Sin embargo, lo que sucede es un acto litúrgico: Esdras abre la reunión con una bendición a la que el pueblo responde con gestos y aclamaciones (Ne 8,5-6); el énfasis está enteramente en la extraordinaria impresión que suscita la lectura y comprensión de la Ley (vv. 9,12). No es, sin embargo, una simple liturgia: aquí es una liturgia del pueblo. La totalidad del pueblo, de hecho, es el verdadero sujeto que pone toda la acción en movimiento: es el pueblo el que invita a Esdras a leer (v. 1), es el pueblo quien construye la tribuna de madera (v. 4), la lectura no es sólo obra de Esdras (v. 8: «leen») y de todo el pueblo se subraya la atención que culmina en llanto y la consiguiente invitación a hacer fiesta compartiendo una comida especial (vv. 8-12). La fiesta de los Tabernáculos que se deriva de ella, exaltando la observancia de la Ley (cf. Ne 8, 13-18), constituye un paralelismo con la celebración de la Pascua (cf. Esd 6, 19-22).

Curiosamente, una anotación final establece una correspondencia entre el tiempo de Esdras y el de Josué, hijo de Nun (cf. Ne 8,17). De esta manera, el libro de la Ley marca tanto el tiempo después de la entrada en la Tierra Prometida (cf. Jos 1,7), como el del renacimiento después del exilio. Enfatizando la maravillosa continuidad que la Ley obra en la historia de Israel, la solemne fiesta con la cual concluye la asamblea de Esdras consagra la Torá como la base sobre la cual descansa toda la existencia del pueblo: «Medita en ella día y noche, para observar y poner en práctica todo cuanto está escrito en ella; así llevarás tu camino a buen fin» (Jos 1,8). Josué y Esdras son los dos puntos de referencia que, después de Moisés, trazan en la historia del pueblo la dirección que se debe tomar y ofrecen el instrumento para continuar el camino. La Palabra de Dios grabada en la Torá ilumina el pasado, orienta el presente y se abre al futuro. Por tanto, «en toda la comunidad» (*pasa ē ekklēsia*) constituida en una «solemne asamblea», el llanto da paso a la fiesta y «hubo gran alegría» (Ne 8,17).

Preferida con relación a *synagoghé*, que sigue siendo cada vez más prerrogativa del judaísmo, el vocablo *ekklēsia* aparece en el Nuevo Testamento con una acepción cristológica (114 veces). Aquí indica la comunidad que, en cuanto convocada por Dios por medio de Cristo Jesús y su obra, se convierte en un lugar de salvación escatológica. Como lo atestigua ampliamente san Pablo, el término asume así en igual medida el significado de «Iglesia de Dios» e «Iglesia de Cristo» (cf. Mt 16,18; Hch 8,1; 1Cor 1,2; 11,22; Ga 1, 13; Ef 5,23; 1Tm 3,5 etc.).

La visión introductoria del libro del Apocalipsis (2, 9-20) puede considerarse como un punto de llegada de esta reflexión del Nuevo Testamento, una especie de contemplación en la que, mediante el lenguaje simbólico, se

destaca una vez más el papel fundamental desempeñado que juega el nexo entre la liturgia y la Palabra de Dios. En los primeros capítulos, las palabras de «revelación» se entregan a las siete Iglesias en contexto celebrativo litúrgico del «día del Señor» (1, 6), donde el Espíritu les da la fuerza de profecía y de renovación. Las cartas a las siete Iglesias pueden considerarse como un único gran mensaje articulado en siete partes, pero dirigido a la totalidad de la Iglesia. Cristo le habla, la juzga, la purifica, la consuela, la exhorta (2, 1-3.22), y la asamblea litúrgica no se limita a escuchar, sino que asume un papel de activa coprotagonista, llamada a colaborar con la Palabra y con la acción del Espíritu: «El que tiene oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias» (2,7, 11.17.29; 3, 6.13.22).

En este cuadro inicial, Cristo está presente y activo en el corazón mismo de una liturgia en la cual su Palabra juega un papel decisivo (1,12-18). Descrito con características reales y sacerdotales, como con toda probabilidad parecen indicar su «túnica hasta los pies y ceñida al pecho con una banda de oro», se pone en el centro de la Iglesia en oración (los siete candelabros de oro), y le habla con una fuerza irresistible de penetración («de la boca salió una espada afilada, de doble filo»). Arrollada por la omnipotencia de Dios («Yo soy el Alfa y el Omega, el que es, el que fue y el que ha de venir, el Todopoderoso», 1, 8), cuya acción imparable se revela en el curso del libro, la comunidad cristiana ve la realización de esa salvación, por ella misma invocada, en el Misterio Pascual de Cristo muerto y resucitado que se despliega victorioso en la historia: «Yo soy el Primero y el Último, y el Viviente. Yo estaba muerto, pero ahora vivo para siempre» (vv. 17-18).

El epílogo del libro también recuerda su intención litúrgica. En un diálogo articulado con varias voces, entran en escena diversos protagonistas: Cristo, un ángel, Juan y

la asamblea litúrgica (22,6-21). Animada por el Espíritu, la asamblea invoca ahora la venida de su Señor y, acogiendo tal invocación, Cristo promete: «Sí, vengo pronto». Con estas palabras de espera y esperanza, el Apocalipsis también concluye Biblia cristiana, dejando a los creyentes dentro de una hermenéutica completamente litúrgica y eclesial: «Amén. Ven, Señor Jesús. La gracia del Señor Jesús sea con todos» (vv. 20-21). De este modo se les recuerda que la Iglesia no es sólo una institución fundada por Cristo, sino que es también la venida de la salvación ahora afirmada para siempre en el misterio pascual de Jesús crucificado y resucitado, hecho continuamente actual en su comunidad salvífica.

Por tanto, existe una amplia documentación bíblica que atestigua el vínculo profundo que une la Sagrada Escritura y la liturgia: un vínculo presente desde el comienzo del evento bíblico de la Pascua y que el Concilio Vaticano II subraya como la base primaria de la reforma litúrgica que pretende promover. Esto explica su preocupación por que la Sagrada Escritura tenga una importancia «extrema» en la liturgia (SC 24) y su énfasis en el hecho de que «en la liturgia el rito y la palabra están íntimamente ligados» (SC 35). Una consecuencia notable es la recomendación de que la vida espiritual de los fieles se nutra de la «doble mesa»: la de la Palabra de Dios y la de Eucaristía (PO 18; PC 6), pero esto ya no parece suficiente cuando se trata de aclarar la cualidad de «esta íntima conexión» que existe en la liturgia entre rito y Palabra. *Dei Verbum* prefiere hablar de una sola mesa, aludiendo así a la profunda unidad del Misterio que la liturgia realiza en la comunidad creyente. Se trata, en efecto, del misterio de la Palabra hecha carne, el misterio de la profecía que se cumple en el sacramento: «La Iglesia siempre ha venerado las Escrituras divinas como lo hizo con el mismo Cuerpo de Cristo, sin dejar

nunca de alimentarse, especialmente en la sagrada liturgia, con el pan de vida de la mesa, sea de la Palabra de Dios, como del Cuerpo de Cristo, y ofrecerlo a los fieles» (DV 21). Y es precisamente con respecto a la celebración eucarística que la *Sacrosanctum Concilium* puede concluir: «la liturgia de la Palabra y la liturgia eucarística están tan estrechamente ligadas, que forman un sólo acto de culto» (SC 56).

## Capítulo II

### Fomentar «el gusto delicado y vivo» por la Sagrada Escritura (SC 24)

Según la *Sacrosanctum Concilium*, el importantísimo papel que ocupa la Sagrada Escritura en la liturgia debe llevar al creyente a experimentar «el gusto delicado y vivo». La expresión indica que el encuentro con la Palabra no se caracteriza como un momento puramente intelectual o cultural que se resuelve mediante asépticas técnicas científicas, ni debe entenderse como un mero “deber” que debe cumplirse de manera esporádica y apresurada.

Propia del campo gastronómico, la expresión se aplica coherentemente a la «mesa» de la Palabra que la liturgia prepara y sugiere una experiencia, por así decirlo, ampliamente «sensorial», abierta a la totalidad perceptiva con la que toda la comunidad está presente en la asamblea litúrgica, con sus diferentes sensibilidades y según los diferentes enfoques con los cuales los creyentes se relacionan con la vida y el mundo.

Lo que sucede en la liturgia es una escucha profundamente «espiritual», porque el Espíritu que actúa en la Palabra proclamada y en los sacramentos celebrados, también vivifica a la Iglesia misma allí reunida, suscitando ministerios, carismas y personas, y otorgando dones a cada uno para la edificación común. De este modo se renueva el milagro de Pentecostés: el Espíritu se convierte en «lenguas de fuego», es decir, se convierte en Palabra ardiente que entra personalmente en cada hombre «dando poder a cada uno para expresarse» (Hch 2,4). Diferentes personas y grupos étnicos, con historias diferentes, sienten revelar la Palabra de manera íntima, cada uno «en su lengua materna» (Hch 2,6): la de su patria, la de su hogar, la de su propio origen. Por medio de la Palabra, el Espíritu no habla a la asamblea de manera genérica, aséptica e impersonal. Penetra, en cambio, en la intimidad de cada uno, familiarizándose: cuando se recibe la Palabra, el Espíritu hace que cada uno se sienta como en casa con él, en su mesa, dejando pregonar las maravillas de Dios. La Palabra proclamada, de hecho, anuncia a la asamblea «las grandes obras de Dios» (Hch 2,11), que el Espíritu actualiza en el «aquí» y «hoy» de la Iglesia. Dios, en efecto, continúa actuando: «Las maravillas del Señor no se han terminado, su compasión no se agota; se renuevan cada mañana» (Lm 3,22-23).

### *1. El gusto vivo*

El poder vivo de la Palabra de Dios se manifiesta en al menos dos aspectos. En primer lugar, la Palabra es performativa: significa que tiene la fuerza para operar y hacer realidad lo que dice. Piénsese en el relato de la creación, donde todo llega a existir de una manera que corresponde perfectamente a la Palabra que Dios pronuncia: «Dios dijo: ¡sea la luz! Y hubo luz» (Gn 1,3). Esto es lo que sucede

en los sacramentos, pero también es lo que la asamblea litúrgica reconoce realizarse en su propia experiencia de fe. La historia de cada creyente y de cada comunidad, en efecto, es un tejido de gracia donde Palabra, Espíritu, disponibilidad y el testimonio creyente están entrelazados. La Palabra de Dios también tiene una función *paradigmática*, del verbo griego que significa “mostrar”, “presentar”, “comparar”. Es decir, la Escritura revela el esquema fundamental de la acción de Dios, un esquema que quiere ser conjugado con la existencia personal de cada uno y de la comunidad. Esta tarea se realiza mediante una triangulación que exige la fidelidad al texto, humildad para reconocer la realidad de la propia condición, y la riqueza de la sabiduría cristiana que, para entrar en confianza y vivir en comunión con la Palabra, ha desarrollado su propia tradición a lo largo del tiempo. Con los pies firmes en la vida cotidiana, con un análisis honesto y fiel del texto, siguiendo las huellas de quien nos ha precedido en el testimonio de la fe, se acoge el paradigma que la Palabra transmite en un acto de oración y entrega. Es entonces cuando la fe se ilumina con una luz viva, permitiendo al creyente y a toda la comunidad discernir la realidad a la luz de Dios y caminar por la historia. La repetición continua de esta experiencia revela una fuerza extraordinaria, porque hace que la Iglesia de todos los tiempos tome conciencia de estar dentro de la obra de Dios y de ser una declinación de la Palabra que la liturgia proclama.

## 2. *El gusto delicado*

El encuentro del Resucitado con los dos discípulos de Emaús (cf. Lc 24,13-35) es una historia de conversión donde la experiencia perceptiva y sensorial ocupa un lugar de primer plano. El misterioso peregrino que se acerca a los

dos es portador de una visión diferente de las palabras llenas de tristeza con las que los discípulos cuentan lo sucedido. Lo que ellos han percibido no es lo que él percibe. Lo que ellos saben, no corresponde con lo que él sabe. Son dos planos opuestos.

Aunque tratándose de una cuestión de necesidad y sabiduría, el encuentro no gira en torno a una discusión o una controversia como si fuera un ejercicio escolar. La transformación de los dos discípulos «necios y tardíos de corazón en creer» (v. 25) sigue un proceso que a partir de la inteligencia se abre camino en su mundo perceptivo, hasta alcanzar al corazón primero «lento» y luego «ardiente», luego los ojos primero «impedidos para reconocerlo» y luego «abiertos a la fracción del pan», para llegar finalmente a un cambio de dirección en el camino que recorren: primero se aleja de Jerusalén, luego los hace regresar a la ciudad santa, reuniéndolos con los Once y con toda la comunidad creyente para anunciar que «¡el Señor ha resucitado verdaderamente!» (v. 34). Se trata de un cambio total: de inteligencia, de sentimientos, de visiones, de corazón. Toda la estructura de sus vidas se revoluciona.

La historia destaca claramente que el mecanismo profundo que anima este proceso transformador es operado por el Resucitado y por sus palabras. Retomando los mismos acontecimientos narrados por los dos discípulos, el Resucitado hace una narración diferente y nueva. Ante sus ojos vincula las Escrituras a los hechos por ellos vividos (*intus-ligare*) de una manera diferente de cómo los entendieron (*intus-legere*). Cristo les explica las Escrituras, ligando eventos en ellas de acuerdo con el punto de vista de Dios. De esta manera los dos discípulos reciben nueva sabiduría. Se trata de una lectura que hace una síntesis de la vida iluminándola dentro del plan de Dios: dejándose guiar por las Escrituras, se dejan leer por las Escrituras. Al

cambiar los parámetros, descubren una nueva narrativa de su propia experiencia cuya urdimbre está dada por la palabra de Cristo.

En Emaús el encuentro con el Resucitado termina en la mesa, donde los dos descubren la reactivación del «gusto delicado y vivo» de partir el pan. Con este gesto familiar el extranjero entra en comunión con ellos, habla a su memoria, toca su corazón y es reconocido por ellos. Todos sus sentidos, ahora cambiados, comienzan a funcionar de nuevo y, finalmente, celebran la Pascua, regresan a la Iglesia y el Resucitado permanece con ellos en una forma nueva.

### 3. *El sabio equilibrio*

En la práctica pastoral, la disociación entre la Sagrada Escritura y la liturgia conduce a desequilibrios peligrosos. Cuando se ignora la Sagrada Escritura, el rito es como si se vaciara de su lecho original y termina dando lugar a dos posibles resultados que, aunque opuestos entre sí, obtienen el mismo resultado de distorsionar la liturgia misma y perder el gusto delicado del encuentro con la Palabra.

El primer peligro es confundir creatividad con arbitrariedad. El simbolismo de la liturgia está muy en deuda con la Sagrada Escritura. El mundo bíblico se expresa allí con su saber, las categorías culturales, su vocabulario. Aunque con el tiempo la sabiduría litúrgica ha refinado este lenguaje adaptándolo al rito, mantiene la tarea pedagógica de introducir en este mundo, haciendo que el lenguaje de la Palabra sea familiar para los creyentes. Para la comunidad cristiana se trata más de una sabia acogida de la revelación que de una gran creatividad. Cuando la preocupación por animar la celebración termina distorsionando sus ritmos y tiempos, cuando la celebración es sofocada por continuos comentarios que extinguen la fuerza de los símbolos,

cuando la atención se capta a través de la búsqueda de formas cada vez más extravagantes que nada tienen que ver con la sabia tradición cristiana, la imaginación daña la liturgia en lugar de exaltar su poder. La creatividad es ciertamente importante, pero, para volver a la imagen gastronómica, debe dosificarse sabiamente dentro de un régimen alimentario equilibrado. De lo contrario, al igual que algunos saborizantes artificiales, termina distorsionando su sabor, impidiéndole reconocer su auténtico valor nutritivo. La creatividad que requiere la liturgia no es la varita mágica de un mago experto que esconde el truco mientras se ilusiona gratamente. Su objetivo principal no es hacer a toda costa “atractiva” la celebración, sino activar una pedagogía capaz de introducir en el misterio de Dios que en Cristo sale al encuentro de cada hombre.

Cuando la liturgia pierde su orientación a la Sagrada Escritura, también puede encontrarse con un segundo peligro: el de volverse rígida en las normas rituales. El rubricismo no sólo daña la celebración, sino que extingue la vida creyente en una repetición estéril del rito, esclavizando al conformismo de las reglas en lugar de abrirse a un encuentro gozoso con el Señor de la salvación.

Entre exageraciones cortesanas y vacías o, por el contrario, entre rarezas incomprensibles, a veces es desorientador ver cuánta distancia hay entre la belleza de la liturgia tan grandiosa y armoniosa, sobria y solemne en sus momentos y en sus signos seculares, y las formas torpes, banales y caóticas a las que a veces se reduce y con las que se propone.

Más bien, debemos retomar humildemente la *Sacrosantum Concilium* en su definición precisa de liturgia entendida como la realización perpetua del misterio pascual de Cristo (cf. SC 5). Debemos cuidarla al máximo, y ayudar a introducir en ella sin violentarla, educando en sus signos antiguos,

en sus propios momentos hechos de sabia armonización de tiempos, oraciones, cantos, sin distorsionar todo con nuestras preferencias personales. Tampoco hay que perder de vista la unidad y variedad de la asamblea litúrgica formada por niños, jóvenes, pero también adultos y ancianos. Se trata de llevar a todos a celebrar con respeto y gratitud la *anamnesis*, es decir, la memoria actual y real de lo que Cristo ha realizado para nuestra redención, la memoria actual y real de su Pascua con la que nos liberó de la muerte y nos reunió con Dios. Como recuerda Francisco:

El punto de partida es reconocer la realidad de la sagrada liturgia, un tesoro vivo que no puede reducirse a gustos, recetas y corrientes, sino que debe ser acogido con docilidad y promovido con amor, como alimento insustituible para el crecimiento orgánico del pueblo de Dios. La liturgia no es «el campo del hazlo tú mismo», sino la epifanía de la comunión eclesial. Por lo tanto, en las oraciones y los gestos resuena el «nosotros» y no el «yo»; la comunidad real, no el sujeto ideal. Cuando lamentamos nostálgicamente las tendencias pasadas o queremos imponer otras nuevas, corremos el riesgo de anteponer la parte al todo, el «yo» al pueblo de Dios, lo abstracto a lo concreto, la ideología a la comunión y, en la raíz, lo mundano a lo espiritual (Discurso del santo padre Francisco a los participantes en el Asamblea Plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 14 de febrero de 2019).



## Capítulo III

### Recomendaciones de la *Sacrosanctum Concilium* (SC 35)

Para hacer evidente que en la liturgia rito y Palabra están íntimamente ligados, la *Sacrosanctum Concilium* hace cuatro recomendaciones que han encontrado una fructífera concretización en sucesivas disposiciones litúrgicas. Algunos de estas también han recibido una atención específica en el reciente magisterio del papa Francisco.

#### *1. Biblia, predicación y catequesis litúrgica*

La primera recomendación establece que en las celebraciones se ofrezca una lectura de la Sagrada Escritura «más abundante, más variada y mejor elegida». La implementación de esta indicación requirió años de trabajo paciente e intenso y produjo la publicación de los nuevos libros litúrgicos y nuevos leccionarios que recogen las lecturas en tres ciclos anuales.

Una segunda solicita «en todos los sentidos» una catequesis más directamente litúrgica, previendo también «breves» moniciones «en los momentos más oportunos» de los ritos. El objetivo que persigue esta indicación es introducir a los fieles en la celebración y, en particular, en la liturgia de la Palabra. Para que estas intervenciones sean eficaces, no sólo deben estar vinculadas a las lecturas bíblicas, sino también dosificarse sabiamente en la gestión general de la celebración. La experiencia postconciliar, por otra parte, ha mostrado una serie de soluciones no siempre coherentes con la intención perseguida por el concilio: desde intervenciones que no concuerdan con la homilía, a comentarios que se limitan a resumir el contenido de la lectura que está a punto de ser proclamada, a intervenciones «espontáneas» del presbítero que invaden cada momento de la celebración. En muchos casos esto ha generado impaciencia y cierto malestar en los fieles, llevándolos más que a saborear la liturgia de la Palabra, a hacerla el lugar de una verdadera y propia cristiana paciencia.

Una tercera recomendación tiene como objetivo promover la celebración de la Palabra de Dios, especialmente en las fiestas y en los tiempos fuertes de Adviento y de Cuaresma, favoreciendo su posibilidad incluso en lugares donde no hay sacerdote.

La solicitud más amplia se refiere a la predicación «que es parte de la acción litúrgica», es decir, la homilía. El Concilio recomienda que este ministerio de la Palabra «se cumpla fielmente y de manera debida», inspirándose ante todo en las fuentes de la Sagrada Escritura y de la liturgia. A este respecto, no pretendemos volver sobre las numerosas intervenciones magisteriales que han tenido lugar desde el Concilio hasta hoy; basta recordar que en la exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013) también el papa Francisco ha dedicado una gran sección a la homilía (EG 135-144).

## 2. La homilía: las indicaciones del papa Francisco

Reconociendo que los fieles conceden gran importancia a la homilía, el Papa declara la necesidad de su evaluación seria porque es «la piedra de toque para evaluar la capacidad de un pastor para encontrar a su pueblo» (EG 135). El Papa se concentra en dos puntos: las características de la homilía y su preparación.

*Una cuestión de equilibrio.* Dado que la proclamación litúrgica de la Palabra de Dios es un diálogo que Dios entabla con su pueblo, la homilía se define como la reanudación de este diálogo ya abierto (EG 137). El Papa recomienda que ella respete ante todo tal contexto litúrgico: «debe dar fervor y sentido a la celebración» y no sobreponerse a ella ni abrumarla. «Debe ser breve», entendiéndose más que un cálculo cronométrico, una sabia gestión del tiempo: la palabra del predicador, de hecho, no es más importante que la celebración de la fe y «no debe ocupar un espacio excesivo», sino respetar la armonía de las partes y el ritmo general. Difiere, en consecuencia, de la meditación o la catequesis, o de una conferencia, y aún más, no puede reducirse a un espectáculo de entretenimiento. Una liturgia de la Palabra larga y pesada expone fatalmente el rito a una duración excesiva, alimentando ese declive comunicativo que hace de la homilía una aflicción incorporada al precepto. Por el contrario, cuando es demasiado breve y apresurada, mortifica el sentido de la asamblea convocada por la Palabra del Señor para recibir el don de Dios en una actitud de escucha y disponibilidad: «El que predica deber conocer el corazón de su comunidad para encontrar dónde está vivo y ardiente el deseo de Dios, y también dónde este diálogo, que era amoroso, ha sido sofocado o no ha podido dar fruto» (EG 137).

*Una cuestión del corazón.* «La Iglesia es madre y predica al pueblo como una madre que habla a su hijo» (EG 139): este contexto materno y eclesial en el que se desarrolla el diálogo del Señor con su pueblo es la inspiración de fondo que debe mover al predicador «tanto para saber qué decir como para encontrar la manera adecuada de decirlo». En su propio estilo, Francisco no renuncia a ejemplificar: una buena madre sabe reconocer lo que Dios ha sembrado en su hijo, escucha sus preocupaciones y aprende de él. Por otro lado, precisamente porque es amado, el niño acepta como su bien lo que se le enseña. Es en este espíritu materno-eclesial donde «hay que cultivar la cercanía del predicador, la calidez de su tono de voz, la mansedumbre del estilo de sus frases, la alegría de sus gestos» (EG 140). Como enseñan los evangelios, Jesús predica con este espíritu: se complace verdaderamente en dialogar con su pueblo «y el predicador debe hacer percibir este placer del Señor a su pueblo» (EG 141). Un diálogo entre personas que se aman no se resuelve en la simple comunicación de la verdad. En el diálogo, son las propias personas las que se donan recíprocamente una a otra. En consecuencia, la homilía, que es la comunicación entre los corazones, no puede reducirse a la exposición de verdades abstractas o a fríos silogismos para apelaciones meramente moralistas: «En la homilía, la verdad va acompañada de belleza y bondad» (EG 142), abriendo así el corazón a la esperanza de una práctica gozosa y posible del amor anunciado.

*Una cuestión de síntesis.* «El predicador tiene la hermosa y difícil misión de unir los corazones que se aman: el del Señor y el de su pueblo» (EG 143). No puede ser eficaz una predicación que transmite ideas y valores desligados entre ellos. No anunciándose a sí mismo, sino a Cristo el Señor (cf. 2Cor 4,5), la palabra del predicador tiene una función mediadora. Insertándose en el diálogo directo

que el Señor y su pueblo tejen en la vida de mil maneras, busca continuamente una síntesis capaz de vincular a los dos dialogantes dentro del mensaje evangélico, de modo tal que cada creyente pueda elegir cómo continuar la conversación. Hablar con el corazón es el modo propio con el cual se expresa la identidad cristiana en la historia, consciente de que la fe es el espacio que existe entre dos abrazos del Padre: el abrazo bautismal a sus hijos, y el misericordioso que nos espera en la gloria (EG 144).

Después de lo dicho, se comprende plenamente la fuerte recomendación del papa Francisco para una adecuada preparación: «Un predicador que no se prepara es deshonesto e irresponsable con relación a los dones que ha recibido» (EG 145). Por esta razón, se ofrecen algunas indicaciones para «un itinerario de preparación», cuyo propósito, más que esbozar un método, es ayudar al predicador a prestarse, con todas sus capacidades, como instrumento activo y creativo a la acción del Espíritu que también actúa en la predicación. Por lo tanto, se reiteran algunos aspectos fundamentales. El texto bíblico debe ser el fundamento de la predicación (EG 146): por tanto, debe ser estudiado con la mayor atención y con un santo temor de manipularlo, porque «no somos ni amos ni árbitros, sino depositarios, heraldos, servidores» de la Palabra. Debe ser captado el mensaje principal del texto, para tener unidad y orden en el discurso que se va a hacer. Para comprender adecuadamente su significado, también debe colocarse en relación con la enseñanza de toda la Biblia, transmitido por la Iglesia (EG 148). El estudio que realiza el predicador no debe separarse de una lectura orante del texto bíblico: descubriendo lo que dice a su propia vida, podrá comunicar mejor a los demás lo que ha contemplado (EG 150, 152), consciente de que «no se nos pide que seamos inmaculados, sino que siempre estemos creciendo» (EG 151).

Con cierta originalidad, Francisco subraya que la preparación de la homilía no es sólo un compromiso “personal”, sino también una tarea “comunitaria” (EG 154). Si pronunciar la homilía es, de hecho, un acto litúrgico propio del ministro ordenado, su preparación no puede separarse de la vida concreta del Pueblo de Dios con sus problemas, sus esperanzas y exigencias y con su sensibilidad de fe. Por tanto, parece bueno activar su colaboración transformando la preparación de la predicación en un ejercicio de discernimiento evangélico comunitario: «¡Qué bueno que sacerdotes, diáconos y laicos se reúnan periódicamente para encontrar juntos los instrumentos que hacen más atractiva la predicación!» (EG 159). El documento no sugiere formas concretas de adoptar y esto deja un amplio margen para la creatividad pastoral de las comunidades cristianas: grupos de escucha y resonancia, momentos de estudio y oración. La insistencia del Papa subraya, en cambio, la necesidad de un compromiso continuo y serio: «Me atrevo a pedir que cada semana se dedique un tiempo suficientemente prolongado a esta tarea», porque «el predicador también debe escuchar a la gente, para descubrir lo que los fieles necesitan escuchar. Un predicador es un contemplativo de la Palabra y también un contemplativo del pueblo» (EG 154).

Finalmente, algunas indicaciones se refieren a cómo desarrollar la homilía. Ser buenos predicadores, de hecho, también significa buscar la manera apropiada de presentar el mensaje. Tres aspectos pedagógicos son los pilares sobre los cuales desarrollar una predicación efectiva: simplicidad, claridad, positividad.

En primer lugar, la simplicidad. La predicación debe ser comprensible para los destinatarios, de lo contrario se convierte en un discurso vacío. No siempre es fácil para el predicador adaptarse a la asamblea: hace uso de los estudios

teológicos aprendidos en su propia formación en ciertos ambientes, que utilizan un lenguaje propio y técnico. El riesgo es que el predicador se acostumbre a su propio lenguaje poco comprensible para la gente común. Por esta razón, «debe escuchar mucho, es necesario compartir la vida de la gente y prestarle atención con gusto» (EG 158). Un segundo punto para tener presente: incluso cuando el lenguaje es simple, la predicación puede ser poco clara y, por tanto, el discurso resultar en su conjunto muy confuso. Se trata, en cambio, de hablar de manera apropiada y directa. Las personas deben, en efecto, captar fácilmente la lógica de lo que se dice. Finalmente, se debe usar un lenguaje positivo: detenerse en la queja es estéril. Del mismo modo, no basta con limitarse a decir lo que no se debe hacer, sino proponer lo que se puede hacer mejor: «Una predicación positiva ofrece siempre esperanza, orienta hacia el futuro» (EG 159).

Las indicaciones del papa Francisco han encontrado profundización y sistematicidad en el *Directorio Homilético*, un documento emitido por la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos (2014). Además de abordar los aspectos teológicos de la homilía, como la naturaleza, la finalidad, el contexto y los destinatarios, el Directorio se centra ampliamente en el *ars praedicandi*, ofreciendo concretas coordenadas metodológicas y de contenido, como algunas claves útiles para la preparación de las homilías del ciclo dominical-festivo de la Misa. Precisamente por esta razón, el documento puede ser un instrumento válido para una experiencia de taller donde los ministros ordenados pueden discutir sus propios métodos de preparación de la homilía, apoyados en este proceso también por laicos formados y apasionados.



## Conclusión. Perspectivas recientes

La reforma litúrgica promovida por el Concilio Vaticano II tiene como pilar la profunda ósmosis entre la acción litúrgica y el anuncio de la Palabra de Dios. Esto ha llevado a investigar su amplio alcance dentro de la experiencia de la fe y a poner de relieve sus diversos y múltiples aspectos. El trabajo resultante es impresionante: desde la renovación de los misales y leccionarios hasta las numerosas intervenciones magisteriales y el florecimiento de muchos estudios sobre el tema.

El proceso ha estado acompañado de animados debates y siempre surgen otros nuevos. Dentro de la comunidad cristiana dan testimonio de diferentes sensibilidades, identidades culturales y perspectivas teológicas, que no siempre son fácilmente armonizables. Son dificultades que hay que tener en cuenta en un proceso que, partiendo de los supuestos indicados por el Concilio, busca una profunda renovación dentro de una auténtica fidelidad a

la Tradición. Sin embargo, sin proporcionar una lista de preguntas abiertas, vale la pena mencionar algunas perspectivas que han surgido recientemente y que tienen una particular incidencia en la cuestión de la relación entre la liturgia y Palabra de Dios.

#### *Acerca de los leccionarios*

Ya hace 30 años, en el documento *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993), la Pontificia Comisión Bíblica señaló que «el leccionario nacido de las directrices del Concilio (*Sacrosanctum Concilium* 35) debía permitir una lectura más abundante, más variada y adecuada de la Sagrada Escritura. En su estado actual, responde sólo parcialmente a esta orientación» (IV, C, 1). Del mismo modo, 20 años después, la exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y misión de la Iglesia *Verbum Domini* (2010), aunque reconociendo que la estructura actual que subyace a los leccionarios favorece la comprensión de la unidad del plan divino, señala que «persisten ciertas dificultades para comprender las relaciones entre las lecturas de los dos Testamentos» (VD 57).

Tales observaciones y otras múltiples peticiones hechas sobre todo por los liturgistas sugieren que tal vez haya llegado el momento de una evaluación seria de la cuestión que no se limite a alguna actualización esporádica de los leccionarios, sino que retome todo su sistema estructural. Por consiguiente, como sucedió inmediatamente después del Concilio, se trataría de dar un nuevo impulso a una tarea que une el conocimiento bíblico de los exégetas con sus resultados adquiridos en las últimas décadas, y la ciencia litúrgica con su extraordinaria pedagogía que la convierte en maestra de vida.

### *La formación litúrgica*

«No es suficiente cambiar los libros litúrgicos para mejorar la calidad de la liturgia. Hacer precisamente eso sería un engaño. Para que la vida sea verdaderamente una alabanza agradable a Dios, es necesario, de hecho, cambiar el corazón» (Papa Francisco, Discurso a los participantes en la asamblea plenaria de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, 7 de marzo de 2019). La observación del papa Francisco pone de relieve el verdadero problema subyacente: el desafío de la formación litúrgica del pueblo de Dios que «no puede limitarse a ofrecer simplemente conocimientos —esto es un equívoco, por necesario que sea— sobre los libros litúrgicos, ni siquiera para tutelar el adecuado cumplimiento de las disciplinas rituales. Para que la liturgia cumpla su función formativa y transformadora, es necesario que los pastores y laicos sean introducidos en captar su significado y lenguaje simbólico, incluyendo el arte, el canto y la música al servicio del misterio celebrado, incluido el silencio». De manera más amplia y profunda, el Papa dedicó a este tema su más reciente carta apostólica *Desiderio desideravi* (2022). Aunque no toca específicamente la relación entre la Palabra de Dios y la liturgia, el documento describe el marco teológico de referencia en el cual insertar la cuestión, ya que aclara lo que significa formar al pueblo de Dios en la liturgia. Esta tarea implica un estudio que, no limitándose al contexto académico, guíe a todo fiel a sumergirse en la celebración cristiana, para redescubrir cada día «la belleza de la verdad» (DD 21), y en modo de promover una participación «plena, activa y fructífera» (DD 16). Evitando que las celebraciones caigan en formas de banalidad y superficialidad, la belleza, entendida aquí no es un simple cuidado estético o, peor aún, formalidad externa, sino que tiene que ver con «el estupor del misterio

pascual que se hace presente en la concreción de los signos sacramentales». De hecho, es la maravilla que el creyente capta «por el hecho de que el plan salvífico de Dios se reveló en la Pascua de Jesús, y cuya eficacia continúa llegando a nosotros en la celebración de los “misterios” o de los sacramentos» (DD 25).

Si tal formación litúrgica del Pueblo de Dios es una «cuestión decisiva» (DD 34), debe reconocerse un retraso. Mientras que después del Concilio ha habido un impulso considerable de la pastoral bíblica por medio de un florecimiento de loables iniciativas y de múltiples formas de encuentro con la Palabra de Dios, no ha sucedido lo mismo con igual solicitud con relación a la liturgia. El papa Francisco distingue dos aspectos: la formación *en* la liturgia y la formación *de* la liturgia. En cuanto al primer aspecto, se trata de ayudar a cada fiel a crecer en el conocimiento del significado teológico de la liturgia. Por tanto, es necesario promover su estudio mediante canales capaces de difundir y hacer accesibles a todos los conocimientos de las preciosas contribuciones de muchos estudiosos (DD 35). El segundo aspecto considera, en cambio, la acción formativa que el creyente adquiere de su participación en la liturgia (DD 40). En este sentido, el documento revela una dificultad fundamental: el hombre contemporáneo ha perdido la capacidad de comprender el lenguaje simbólico que es típico de la liturgia porque hace uso no sólo de las palabras, sino también de los objetos, los espacios, los tiempos, las vestiduras, el canto, la música (DD 44). No podemos renunciar a ese lenguaje «porque es lo que la Santísima Trinidad ha elegido para alcanzarnos en la carne del Verbo. Se trata, más bien, de recuperar la capacidad de plantear y comprender los símbolos de la liturgia» (DD 44). Por tanto: «¿Cómo volver a ser capaces de símbolos? ¿Cómo volver a saber leerlos para vivirlos?» (DD 45). Precisamente

la formación bíblica debidamente enmarcada en la dinámica litúrgica puede constituir un útil instrumento para adquirir familiaridad con este lenguaje que en la Sagrada Escritura tiene su matriz. El encuentro continuo con la Palabra de Dios, favorecido por su más plena comprensión y eficacia en la vida mediante la homilía, constituye, por tanto, la primera iniciación en el mundo litúrgico y el arte de celebrar.

Además, la Palabra de Dios y la liturgia no pueden sino proceder juntas en una única identidad perfecta de contenido: «lo que se dice de la Palabra de Dios también se puede afirmar sobre la liturgia, ya que ambas evocan el misterio de Cristo y ambas a su manera lo perpetúan» (OLM 5). La Palabra de Dios da contenido y valor salvífico a los ritos de la liturgia, haciéndolos adquirir un valor sacramental: es en la liturgia, de hecho, donde se actualiza lo que la Palabra proclama. Al mismo tiempo, en la liturgia y gracias a lo que se celebra y se vive en ella, la comunidad cristiana adquiere un conocimiento más profundo de la Palabra, que ilumina continuamente su camino en la historia. Esto significa que «Biblia y liturgia» ya no pueden ser pensadas como la yuxtaposición de dos realidades separadas y autónomas, sino como una única realidad, un *continuum* formado por su binomio que, en orden a la salvación, hace que las dos realidades sean complementarias y nunca completamente separables. En su peculiaridad, en efecto, como sostiene *Sacrosanctum Concilium*, coexisten en una relación de «importancia extrema» en cuanto relación primordial y condición de su subsistencia. Sin liturgia, la Sagrada Escritura deja de serlo, porque no hay Palabra de Dios que genere a su pueblo. Y viceversa, si no hay Sagrada Escritura, la liturgia deja de tener el valor de celebración. A pesar de tantas peticiones, tal vez debemos reconocer que en el ámbito pastoral todavía estamos

frente a un asunto “nuevo”, cuyas implicaciones aún deben explorarse en gran medida.

### *Una exigencia continua*

Por último, puesto que nuestro conocimiento del misterio de Dios «no es una cuestión de conocimiento mental, sino de relación» que sólo la acción del Espíritu puede perfeccionar (DD 39), la formación litúrgica sólo puede tener un carácter permanente y universal. «No es algo que se pueda pensar en conquistar de una vez para siempre» (DD 37), sino que es una exigencia continua de la vida de fe de cada bautizado y según la especificidad de cada vocación. Cuanto ha sido indicado por el papa Francisco reitera la urgencia ya recomendada por el Concilio Vaticano II cuando pidió «un cuidado muy especial» en la promoción de la educación litúrgica y la participación activa en ella de todo el Pueblo de Dios (cf. SC 14). De modo análogo, en este sentido, tanto el reciente magisterio papal como los documentos del Concilio centran la atención en los seminarios. El Concilio, después de indicar la liturgia «entre las materias necesarias y más importantes» de los estudios teológicos (cf. SC 16), recomienda que los clérigos «reciban una formación espiritual con un trasfondo litúrgico» que tenga el carácter de «iniciación» (SC 17). Del mismo modo, después de una observación sobre el enfoque del estudio de la liturgia que «debe tener en cuenta la extraordinaria capacidad que la celebración tiene en sí misma para ofrecer una visión orgánica del saber teológico», El papa Francisco concluye que la formación teológica en los seminarios debe tener «un enfoque litúrgico-sapiencial» (DD 37). Los seminarios «además del estudio, también deben ofrecer la posibilidad de experimentar» una liturgia auténtica y vital, capaz de tocar la vida: «tal experiencia es

fundamental para que, una vez ordenados ministros, puedan acompañar a las comunidades en el mismo camino de conocimiento del misterio de Dios, que es el misterio de amor» (DD 39). Unos 60 años separan la *Sacrosanctum Concilium* de la *Desiderio desideravi*, y por eso es legítimo preguntarse qué encierra, aunque con indudable distinción, la necesidad de reiterar las mismas recomendaciones. ¿Qué dificultad su más rápida recepción? ¿Qué nudos quedan todavía por desatar? ¿Qué instrumentos concretos se han preparado en los seminarios? ¿Hasta qué punto los formadores y los propios equipos educativos tienen viva conciencia de estas tareas?

El Concilio ha mostrado el camino y el papa Francisco continúa el camino. En una inspección más cercana, este camino ya ha comenzado en el enfoque que Lucas da a su narración evangélica. De manera original y distinguiéndose de los demás evangelistas, comienza su obra con un episodio totalmente envuelto por la atmósfera de la liturgia del templo de Jerusalén (Lc 1,5-25). Los protagonistas son Joaquín y Ana, ambos de familias sacerdotales, el espacio es el templo y el altar de los perfumes, el tiempo es el de la ofrenda de incienso con el ceremonial que la caracteriza, y con la oración del pueblo que la acompañan. A través de la antigua liturgia con sus símbolos y todo lo que expresa, Lucas introduce al lector en el mundo de Israel, cuya historia está entretrejida con las promesas de Dios. Conduciéndolo de la mano, lo hace partícipe de la fe y de la esperanza que animan a este pueblo para prepararlo al encuentro con Cristo. Se trata de un camino iniciático que, mediante la liturgia, llega al Misterio Pascual. La falta de respuesta de Joaquín suena como una herida y abre una expectativa a la que responderá la venida del Mesías salvador. Al final del evangelio, el lector es conducido nuevamente al templo donde los Once «estaban

siempre alabando a Dios» (Lc 24,53). Gracias a la muerte y resurrección de Jesús, las esperanzas veterotestamentarias están colmadas, pero se ha recibido mucho más porque la salvación de Dios en Cristo ya ha sido inesperadamente dada. Por eso, en el templo los Once elevan una nueva liturgia hecha de alabanza, porque finalmente «han sido colmados de alegría».

Es tal alegría que san Pablo VI expresó al final de la segunda sesión del Concilio al promulgar la *Sacrosanctum Concilium* (4 de diciembre de 1963): «Nuestro ánimo exulta de sincera alegría» (AAS 56 [1964] 34), y es la misma alegría a la que invita Francisco. Desde el momento que «la plenitud de nuestra formación es la conformación a Cristo» (DD 40), la vida cristiana es un continuo camino de crecimiento y en él «estamos llamados a dejarnos formar con alegría y en la comunión» (DD 62).

## *Sacrosanctum Concilium*

### 24. 35

#### *Biblia y liturgia*

24. En la celebración litúrgica, la Sagrada Escritura tiene una importancia sumamente grande. De ella, se extraen las lecturas que luego se explican en la homilía y los salmos que se cantan; de su inspiración y su espíritu están permeadas las súplicas, las oraciones e himnos litúrgicos; de ella, finalmente, reciben su significado las acciones litúrgicas y los símbolos. Por tanto, para promover la reforma, el progreso y la adaptación de la sagrada liturgia, es necesario fomentar ese sabor delicado y vivo de la Sagrada Escritura, que está atestiguado por la venerable tradición de los ritos tanto orientales como occidentales.

*Biblia, predicación y catequesis litúrgica*

35. Para que sea evidente que en la liturgia el rito y la palabra están íntimamente conectados:

1. En las celebraciones sagradas debe haber una lectura de la Sagrada Escritura más abundante, más variada y mejor elegida.
2. El momento más adecuado para la predicación, que forma parte de la acción litúrgica, en la medida en que el rito lo permita, debe indicarse también en las rúbricas, y el ministerio de la Palabra debe cumplirse fielmente y de manera debida. La predicación debe basarse ante todo en las fuentes de la Sagrada Escritura y de la liturgia, ya que es el anuncio de las maravillas obradas por Dios en la historia de la salvación, es decir, en el misterio de Cristo, misterio que está en medio de nosotros siempre presente y operante, sobre todo en las celebraciones litúrgicas.
3. También se debe inculcar en todos los sentidos una catequesis más directamente litúrgica; en los mismos ritos estén previstos, cuando sea necesario, breves monecciones compuestas de fórmulas preestablecidas o palabras equivalentes y destinadas a ser recitadas por el sacerdote o ministro competente en los momentos más oportunos.
4. Debe promoverse la celebración de la Palabra de Dios, en la víspera de las fiestas más solemnes, en algunas ferias del Adviento y de la Cuaresma, en los domingos y en las fiestas, especialmente en los lugares donde falta el sacerdote; en cuyo caso dirija la celebración un diácono u otra persona delegada por el obispo.

La paz

Nina Fabrizio



# Capítulo I

## Vidas interrumpidas

*La #paz es ante todo una actitud del corazón.  
Nace de la justicia, crece en la fraternidad,  
vive de gratuidad. Empuja a servir a la verdad*

(Papa Francisco, Tweet del 23 de agosto de 2022)

La guerra trunca las vidas. No sólo pone fin a su existencia, incluso cuando son vidas inocentes que deben ser protegidas y custodiadas, como fue el caso de Liza, una niña de cuatro años con síndrome de Down, cuyo corazón se detuvo durante la lluvia de misiles que impactaron en la ciudad de Vinnytsia, en Ucrania, golpeando también el cochecito fucsia en el que su madre la llevaba de regreso de una visita pediátrica en julio de 2022.

### *1. Ucrania*

La guerra siempre rompe vidas, porque rompe los sueños, los esfuerzos, los ahorros, las promesas, las esperanzas de un futuro mejor. Como un tornado, golpea el camino de la existencia de cada uno y lo corta. Debido a la guerra en Ucrania, Ira, una joven de 18 años de Mariupol que en el verano de 2022 se asomaba a la edad adulta llena

de expectativas y curiosidad sobre lo que el mañana podría reservar para ella, no pasó la temporada de agradables temperaturas y descanso del alma leyendo sus novelas favoritas y escuchando la música de sus bandas de rock favoritas. Repentinamente, catapultada a un mundo dominado por la violencia y la única y primaria necesidad de ponerse a salvo, tuvo que luchar con su mente para extinguir cada pensamiento luminoso, cada sueño proyectado hacia el futuro, reemplazándolo rápidamente con preocupaciones prácticas: escondiéndose rápidamente en búnkeres subterráneos para escapar de los ataques de cohetes de aire o enterrar en el jardín frente a su casa, el mismo donde de niña jugaba con sus compañeros, los cuerpos de los padres de su amiga Vika.

En Vadim, a un niño de 10 años no le fue mejor a pesar de vivir en un área a cientos de kilómetros de las zonas de combate, una región descrita por embajadores y estrategias como “relativamente más segura”. En el invierno de 2022 ya no pudo asistir a la escuela superior en Ternopol, donde su abuela lo había inscrito gracias a los ahorros acumulados en más de 20 años de trabajos, a menudo precarios, como humilde sirvienta y cuidadora en las casas ricas de una ciudad extranjera, a miles de kilómetros de la suya. Vadim, en lugar de asistir al instituto que podría haberle ofrecido un buen ascensor social y un futuro más sólido que el de sus padres, pasó el invierno ayudando a su madre y a su tía a recuperar y guardar víveres y productos de primera necesidad como conservas, productos para la higiene, cobijas de lana, destinada a los más pobres de la aldea, a los que perdieron sus hogares o empleos en los bombardeos, o a los familiares más cercanos que proveían a su sostenimiento. Olia, una niña de 9 años de Kiev, al estallar la guerra en febrero de ese trágico 2022, incrédula y molesta por cómo el conflicto había irrumpido en su

vida, en los agitados días en que tuvo que elegir en pocos minutos qué muñecas llevar y cuáles dejar en su huida a Lviv, pensó en gritar su desesperación en una carta enviada por medio de la Comunidad de Sant 'Egidio a sus coetáneos europeos, aquellos que, en cambio, podrían seguir viviendo una vida normal como la que ella también llevó hasta el día anterior. Una vida simple y nunca perfecta, hecha de rutina escolar, calor hogareño y muchos domingos sin preocupaciones en el parque de juegos. La carta de Oliaa llegó como un mensaje desesperado en la botella: «La guerra es una pesadilla, siempre tengo miedo cuando caen las bombas. Por la noche dormimos aterrorizados en la estación de metro, temblamos con el sonido de las sirenas, y por la mañana, cuando me despierto, mi primer pensamiento es para mi casa. Me pregunto ansiosamente, ¿seguirá ahí?, ¿habrá sido destruida? [...] La guerra es fea y aterradora —insiste Olia con una angustia que recuerda a la vertida por Ana Frank en su *Diario*—, por favor, ¡no me olviden!». Al estruendo de las armas, al terror de las vidas que se desmoronan una tras otra como en una secuencia dramática cinematográfica, se añade la angustia del olvido: ¿alguien se acordará de mí? ¿A quién le importará mi destino? ¿Me salvaré o seré engullido?

## 2. Siria

Debido a la guerra, en Siria, un número considerable de niños nacieron y crecieron sin conocer un mundo distinto de aquel en el que cada rincón del paisaje circundante muestra los signos y los rastros de morteros, misiles, balas; diverso de aquel en el que la mirada no atraviesa más que ruinas, abandono, degradación, edificios destruidos que quizás, algún día, recibirán un parche, una nueva capa de pintura, pero nunca volverán a mantenerse perfectos

y ordenados como deberían ser. Los niños y niñas sirios no han podido conocer un mundo donde el conflicto esté ausente, donde sea posible saborear el sabor de la paz, asistiendo a las escuelas permanentemente, transcurriendo despreocupadamente tardes endulzadas por el aroma de los hibiscos o el sabor suave de los dátiles, haciendo gestos simples y normales para otros niños como ellos, por ejemplo, cruzar la calle para llegar a una iglesia o una mezquita sin temblar de miedo ante la idea de que precisamente en ese momento una bomba pueda explotar o un francotirador disparar un tiro. Simplemente no saben lo que es la paz. Otra carta llegó a Europa, en esa época dramática. Fue escrita por otro niño que no quería ser olvidado, Ahmed, de 13 años: «No recuerdo cómo era la paz, era demasiado pequeño. Sólo recuerdo que en cierto momento no quedaba nada para comer».

Durante los años de guerra, el nuncio en Siria voló a menudo a Occidente, a Roma y otras ciudades europeas, para abogar por la paz y la causa de un pueblo extremadamente sufriente. En todas estas ocasiones, el público que tenía ante él pudo comprender la insensatez y la crudeza de los conflictos ciegos, escuchando lo que le sucedió a un niño inocente, un niño al cual la insensata guerra ha reservado una herida atroz en las extremidades inferiores. Aamir gritó de dolor y desesperación en la sala desnuda e inhóspita de uno de los pocos hospitales que aún funcionan en la provincia de Damasco. El médico frente a él hizo todo lo posible para salvar su vida, incluida la amputación de su pie derecho. Pero el niño entre mil sollozos desesperados, conmocionado por la brutalidad de los bombardeos en los que había terminado en medio, continuó gritando: «¡Por favor, salva mi pie! ¡Por favor, salva mi pie!», incapaz de imaginar su vida sin la capacidad de caminar sobre ambas piernas. Su grito inconsolable se ahogó

allí, en ese hospital en ruinas que después de él tuvo que ver a otros niños, otros traumas, otras cicatrices. «Hay padres —dijo el nuncio Zenari— que con el corazón roto me dicen que pueden dar de comer a sus hijos sólo cada dos días. Me enteré de algunos niños que murieron de frío y otros de hambre, niños a los que incluso les habían robado la ayuda humanitaria que habían recibido».

Aquí la guerra, además de romper vidas, también es cínica y carente de compasión. Se muestra completamente indiferente a los dramas que brotan en su vientre grande y voluptuoso, similar al punto débil de la ballena de Pinocho donde es fácil entrar y desde el cual es difícil salir. Todos esos niños nacidos de la violencia y los estragos cometidos contra las mujeres por los terroristas de Daesh son de alguna manera hijos de la guerra: ahora viven una existencia similar a la de los perros callejeros. Rechazados por una sociedad ya agotada, terminaron en su mayoría al margen de los campos de refugiados o, peor aún, no tuvieron otro destino que reunirse en pandillas y crecer entre refugios improvisados bajo montones de escombros que sobrevivieron gracias a raras incursiones en centros habitados. Y allí sufren un trato de verdaderos apestados, símbolos, como lo son, a pesar de sí mismos, del terror y del odio. Huérfanos de sus padres, huérfanos de sus madres, estos niños llevan adelante sus existencia huérfanos también de Dios.

### *3. Afganistán*

Pero la guerra no se detiene y continúa sembrando implacablemente lágrimas y dificultades. Después de prolongarse durante años sin haber resuelto fundamentalmente ninguna de las crisis sobre el terreno, la guerra en Afganistán ha terminado definitivamente con el abandono de

los territorios por parte de las tropas estadounidenses a finales del triste verano de 2021, dejando un país vacío y arrodillado en manos del poder oscurantista de los talibanes. Aquí también fueron los niños los que pagaron el precio más alto. Ninguna escuela ha acogido a las niñas afganas, ninguna perspectiva de un futuro de emancipación y libertad se ha presentado ante ellas. Más bien, para muchos de ellas, el camino resbaladizo y sin retorno de la pobreza, de la indigencia marcada por días enteros transcurridos mendigando un miserable pedazo de pan con su rostro oculto por la restricción y a menudo también por la vergüenza, bajo grandes burkas, a menudo dos o tres veces más grandes que ellas. Túnicas que al sol brillan con un azul turquesa brillante y burlón, casi como si un color tan brillante pudiera camuflar la violencia con la que se imponen esas ropas de prisión, abiertas sólo en las rendijas de los ojos. Las más desafortunadas han sido iniciadas por sus propias familias en la indecencia de la esclavitud sexual o en un matrimonio arreglado que no tiene en cuenta el momento adecuado de la inocencia que debe reconocerse en la infancia. Un testimonio recogido por la organización mundial de derechos humanos, Amnistía Internacional, expresa por sí solo el drama de todo un pueblo. Khorsheed, una madre de 35 años dijo que, en septiembre de 2021, la crisis económica tras la retirada de las tropas norteamericanas la llevó a casar a su hija de 13 años con un vecino de treinta años. A cambio recibió 60.000 afganíes, el “precio de la novia”, unos 650 euros. Khorsheed también explicó que después de la boda se sintió aliviada al pensar que su hija ya no pasaría hambre. Así, después de dejar ir a la mayor, comenzó a considerar un matrimonio forzado para su segunda hija, de apenas 10 años. Privadas de educación, abandonadas por sus familias, muchas de estas niñas no son más que fantasmas

engullidas por la historia. Se dirigen hacia un mañana incierto, aparentemente sombrío. «Estas jóvenes», dijo Fátima, una profesora de 25 años, a Amnistía Internacional, «sólo querían tener un futuro y ahora ya no lo ven más».



## Capítulo II

### En la cabeza de los niños

#### *1. El precio de los niños*

Los niños pagan el precio más alto por la guerra, pero en sus corazones la guerra ni siquiera existe. Los conflictos armados matan cuerpos y seres humanos, pero —incluso antes de causar lesiones físicas— matan al niño y a la niña, aquellos que viven encerrados en cada hombre y mujer con la propia carga de expectativas sobre el mundo, el profundo deseo de amar y ser amado, la tensión hacia la libre búsqueda del plan que Dios ha destinado para cada uno en la tierra. La guerra no salva a nadie, no hace distinción de color de piel, entre quién es hombre o mujer, joven o viejo, sano o enfermo. Con su inercia destructiva, indiferente al destino de las familias, las comunidades, las naciones, lo abate y se lo traga todo porque su objetivo es sostener un gran engaño, aquel según el cual el poder es fuerte con la

destrucción; por el contrario, el poder es fuerte cuando construye.

Pero un niño no puede creer que en el corazón de un adulto haya planes de muerte, proyectos de atrocidades contra civiles indefensos, pensamientos y estrategias de destrucción para afirmar el dominio sobre el otro. Un niño o una niña incluso cuando juegan videojuegos con la tableta o el teléfono inteligente de su madre o padre, cuando se lanzan sobre al teclado para empujar a su héroe de turno a lanzarse a través de lenguas de fuego, por barrancos y precipicios, o incluso cuando lo ven caer bajo los golpes del monstruo adversario, están dentro de sí siempre convencidos de que el héroe tiene otra vida, una de repuesto, que el fuego no arde realmente, que la caída desde el precipicio no es realmente peligrosa, que los golpes del monstruo son en realidad golpes que no duelen y no simulan sino un juego animado. En la cabeza de un niño nada le lleva a creer que en esa ficción hay un dolor real, un sufrimiento real, un tormento real. La mente de cada niño se alimenta de una inocencia que sabe a agua fresca bebida de un manantial de montaña después de una larga caminata. Una inocencia, don de Dios, que lo guía en todas las fases iniciales de la vida para extender sus manos y su brazos en un movimiento que siempre se abre hacia la caricia, el abrazo tierno, el apretón en busca de afecto.

## 2. *El estado del niño*

Es la mirada sobre el mundo del niño, “el estado del niño”, como escribió el escritor ruso León Tolstoi en *La verdad de*

la vida, que incluso los padres conciliares parecen sugerir en las páginas de *Gaudium et spes*. Tolstoi escribió:

La sabiduría humana no consiste en saber cosas. Porque hay una infinidad de cosas que se pueden conocer. Y saber tanto como sea posible no constituye sabiduría. La sabiduría humana consiste en el conocer el orden de las cosas que es bueno saber, consiste en saber organizar los propios conocimientos de cada uno según su importancia. Ahora bien, de todas las ciencias que el hombre puede y debe conocer, la principal es la ciencia de vivir de tal manera de hacer el menor mal y el máximo bien posible; y de todas las artes, la de saber evitar el mal y producir el bien con el menor esfuerzo posible.

Y más aún, Tolstoi argumentó:

Es necesario ponerse en el estado de un niño, o de un Descartes, y decirse a sí mismo: «No sé nada, no creo nada, y no quiero nada más que conocer la verdad de la vida que estoy obligado a vivir». Y la respuesta se ha dado durante siglos, y es simple y clara. Mi sentimiento interior me dice que necesito el bien, la felicidad para mí, sólo para mí. La razón me dice: todos los hombres, todos los seres como yo que están en busca de la felicidad individual, me aplastarán. Eso está claro. No puedo poseer la felicidad que deseo; pero la búsqueda de la felicidad es mi vida. No ser capaz de poseer la felicidad, y no luchar por ella, es no vivir.



## Capítulo III

### Dejar el arma, el gesto que le falta a la paz

Ya en los años sesenta, cuando comenzaba la redacción de la *Gaudium et spes*, a los padres conciliares parecía cada día más cercana esa realidad de mutua interdependencia que hoy, particularmente con los acontecimientos bélicos, a menudo desencadenados por la lucha por los recursos primarios y las materias primas, pero también fomentados por las consecuencias nocivas de los virus y las epidemias, se percibe de manera nítida. Son por esto de una gran actualidad las palabras con las que los obispos introdujeron la condición del hombre en el mundo contemporáneo al hablar de las esperanzas y las angustias de la humanidad en el *Proemium*:

Nunca antes la humanidad había tenido tanta riqueza, posibilidad y poder económico a su disposición; y, sin embargo, una gran parte de los habitantes del mundo todavía están atormentados por el hambre y la miseria,

y multitudes enteras no saben leer ni escribir. Nunca antes los hombres habían tenido un sentido tan agudo de la libertad, y en tanto están surgiendo nuevas formas de esclavitud social y psíquica. Y mientras el mundo advierte tan claramente su unidad y la mutua interdependencia de los individuos en una solidaridad necesaria, violentamente es empujado hacia direcciones opuestas por fuerzas que luchan entre sí; de hecho, siguen existiendo graves contrastes políticos, sociales, económicos, raciales e ideológicos, y no ha cesado el peligro de una guerra capaz de aniquilar todas las cosas (GS 4).

Palabras proféticas que sintonizan perfectamente con las expresadas por el papa Francisco cuando, varias veces, ha denunciado abiertamente el afirmarse de una tercera guerra mundial fragmentaria. Y eso impone en este punto, sin embargo, incluso un pequeño paso atrás. ¿Por qué los padres conciliares al comienzo de sus años, después de que el mundo ya había pasado por dos conflictos mundiales, no ocultan el peligro de una nueva guerra e incluso una aún más aterradora, capaz de aniquilarlo todo? ¿Por qué ya denuncian la carrera de armamentos y casi admiten, con extrema franqueza, que las armas se están amontonando no para ser utilizadas inmediatamente, sino para infundir el temor de que puedan ser utilizadas en cualquier momento?

### *1. La crisis de los misiles en Cuba*

El riesgo real de caer en este nuevo abismo, que habría sido aún más devastador por los arsenales atómicos de Estados Unidos y Rusia, las dos superpotencias en el campo, llegó en octubre de 1962 con la crisis de los misiles en la

isla de Cuba, una crisis que duró trece largos días durante los cuales el mundo, con la respiración contenida, estuvo varias veces a un paso del holocausto nuclear. Al mismo tiempo, sin embargo, también surgió un nuevo espacio para una posición profética de paz de la Iglesia y del papa de entonces, Juan XXIII.

Volvamos a esos días. Entre el 15 y el 28 de octubre de 1962, la Guerra fría alcanzó su punto de máxima tensión. Después de que el 14 de octubre un avión espía estadounidense U2 fotografiara el sitio donde la Unión Soviética estaba construyendo bases en la isla caribeña para lanzar misiles nucleares capaces de golpear a los Estados Unidos, durante 13 días Moscú y Washington se enfrentaron abiertamente, llegando varias veces al borde de lo que, si hubiera estallado, habría sido la tercera Guerra Mundial. Moscú había desplegado 20 misiles balísticos intercontinentales en la costa cubana dirigidos a las principales ciudades estadounidenses. Los Estados Unidos, por otro lado, tenían una gran flota de bombarderos B52 que se hicieron famosos por el doctor Strangelove del director Stanley Kubrick, capaces de golpear con armas nucleares gran parte del territorio soviético con un excelente margen de éxito. En esos 13 días, tanto en Moscú como en Washington se agitaban halcones, asesores políticos, militares y diplomáticos que empujaban a sus respectivos líderes a un ataque. El caso llegó a la Organización de las Naciones Unidas el 25 de octubre, en una sesión de emergencia durante la cual el embajador estadounidense Adlai Stevenson II mostró imágenes de las instalaciones de misiles soviéticos en Cuba, cuya existencia había sido desmentida poco antes por el embajador de Moscú, Valerian Zorin. Nikita Khrushchev, jefe de la Unión Soviética, por su parte, envió cartas al presidente estadounidense John F. Kennedy el 23 y 24 de octubre reclamando la naturaleza

“disuasoria” de los misiles en Cuba y las intenciones pacíficas de la Unión.

Cuando Kennedy hizo pública la crisis y la opinión pública mundial descubrió que Kruschev mantenía barcos con instalaciones atómicas firmes en una posición amenazante en la famosa Bahía de Cochinos, el mundo entró en un estado de terror. La tensión era espasmódica, el miedo a caer en el abismo de un conflicto nuclear devastador era enorme. La gente comenzó a hablar y preocuparse abiertamente por un apocalipsis atómico, y las medidas para tal emergencia comenzaron a realizarse casi todos los días en muchas ciudades. Por el resto, todavía era un momento en que el recuerdo de lo que sucedió en Hiroshima y Nagasaki estaba vivo. La primera fue bombardeada por los estadounidenses el 6 de agosto de 1945, provocando 140.000 muertos, mientras que la segunda fue devastada por otro dispositivo nuclear que provocó 70.000 víctimas sólo tres días después. De esos dos trágicos acontecimientos, incluso hoy, quedan las imágenes simbólicas de las víctimas excepcionales, los niños. Entre las tomas más famosas, quizás esté la capturada en Nagasaki: un niño de diez años, huérfano, con un rostro sereno, pero lleno de tristeza, lleva sobre sus hombros, hacia el crematorio, el cadáver de su hermano pequeño con la cabeza reclinada hacia atrás.

La nueva guerra fue al final evitada y no pocos, aunque *a posteriori*, en el estallido de la crisis, reconocieron un papel propio a Juan XXIII, el “Papa Bueno” que abrió el concilio, del cual, sin embargo, no pudo ver el final. Ante la naturaleza dramática de la situación, aunque estaba simultáneamente involucrado en el trabajo de la asamblea, sintió la necesidad de actuar personalmente por la paz y la negociación. El 25 de octubre, Juan XXIII dirigió «a todos los hombres de buena voluntad» un mensaje en francés,

enviado unas horas antes, mediante canales diplomáticos, a Kennedy y Kruschev. Fue así como se dirigió al mundo:

A la Iglesia le importa más que nada la paz y la fraternidad entre los hombres; y ella trabaja incansablemente para consolidar estos bienes. En este sentido, hemos recordado los graves deberes de quienes tienen la responsabilidad del poder. ¡Paz! ¡Paz! Hoy renovamos este sentido llamamiento e imploramos a los jefes de Estado que no permanezcan insensibles a este grito de humanidad. Que hagan todo lo que esté en su mano para salvaguardar la paz: de esta manera evitarán al mundo los horrores de la guerra, cuyas terribles consecuencias nadie puede prever. Que continúen negociando. Sí, esta disposición leal y abierta tiene un gran valor de testimonio para la conciencia de cada uno y frente a la historia. Promover, fomentar, aceptar negociaciones, en todos los niveles y en todo momento, es una norma de sabiduría y prudencia, que atrae las bendiciones del cielo y de la tierra.

En la situación de estancamiento que se había creado, Juan XXIII intervino desplegando ciertamente no un ejército, sino nada más que la fuerza moral y espiritual que poseía. Como apareció muchos años después gracias al trabajo de los historiadores, fue el propio Kennedy quien pidió al papa Roncalli que actuara como puente con el Kremlin. Utilizando uno de los canales no oficiales a su disposición, Kennedy había recurrido al editor del *Saturday Review* Norman Cousins, que estaba notoriamente relacionado tanto con los rusos como con el Vaticano, Kennedy le preguntó si estaba dispuesto a ponerse en contacto con este último, y Cousins logró hacer llegar un mensaje al Papa. Juan, rogándole que hiciera todo lo que estuviera a

su alcance para ayudar a convencer a Kruschew, de dar un paso atrás. El Papa dirigió entonces a Kruschew, como él, hijo de campesinos, un documento que fue eficaz precisamente por su carácter apolítico, y que concluía así:

Si tiene el valor de recordar los barcos portamisiles, probará su amor al prójimo no sólo por su propia nación, sino por toda la familia humana. Pasará a la historia como uno de los pioneros de una revolución de valores basada en el amor. Podrá sostener no ser religioso, pero la religión no es un conjunto de preceptos, sino el compromiso de la acción en el amor por toda la humanidad que, cuando es auténtico, se une al amor de Dios, por lo cual, aunque no se pronuncie su nombre, se es religioso.

No es una historia de espías, o una película del género El puente de los espías. Estos actos, y este coraje para osar la paz, de ponerse en juego por la paz, realmente sucedieron. En medio de la máxima tensión de la crisis cubana, el nuevo radiomensaje de Roncalli despertó el consenso de dos enemigos acérrimos —como lo fueron Rusia y Estados Unidos en el contexto de la Guerra fría— y dio un impulso decisivo a su solución. Kruschew, de hecho, ya estaba buscando una salida y las palabras del Pontífice le permitieron aparecer incluso como un pacificador. Al día siguiente, el mensaje de Juan XXIII fue recogido por los principales periódicos internacionales. La *Pravda* lo publicó en la portada, con la foto del Papa. Y también como resultado de ese llamamiento, prevaleció la diplomacia y las negociaciones entre los dos bloques llevaron a la solución de la crisis.

## 2. Facilitar la paz

Es una página de la historia que se encuadra perfectamente en el espíritu de *Gaudium et Spes* y en las etapas que sugiere casi como una hoja de ruta, para evitar la explosión de conflictos. Para evitar las guerras, en primer lugar, las guerras no deben ocurrir. Se necesitan “facilitadores”, verdaderos “operadores de paz” evangélicos que sean capaces de sugerir hacer a un lado la fuerza bélica por una opción superior, una elección verdaderamente al servicio de la humanidad. La continuación de la historia, que vio a Juan XXIII como protagonista, es aún más interesante. El paso dado por Roncalli fue revivido en la historiografía gracias sobre todo a la apertura de los archivos soviéticos muchos años después, en el 2000. En la biografía de Juan XXIII escrita por Marco Roncalli, surge el testimonio del ruso Anatoly Krasikov, el primer corresponsal soviético acreditado por la Oficina de Prensa del Vaticano: «Por supuesto, sigue siendo curioso que en los estados “católicos” no se logre encontrar rastro de una reacción oficial positiva al llamamiento papal, mientras que el ateo Kruschev no tuvo el mínimo momento de vacilación para agradecer al Papa y enfatizar su papel principal en la resolución de esta crisis que había llevado al mundo al borde del abismo» (L. Carlesso, «La crisis de Cuba. El papel a menudo olvidado de la Santa Sede», *La Stampa*, Vatican Insider, 6 de octubre de 2012). El 15 de diciembre, de hecho, una nota de agradecimiento del líder soviético llegó al Vaticano: «A Su Santidad el papa Juan XXIII. Con motivo de las santas festividades navideñas, por favor acepte los buenos deseos y felicitaciones de un hombre que le desea salud y fuerza para su constante lucha por la paz, la felicidad y el bienestar». Y un mes después de su intervención

en la radio, Juan XXIII escribió en su famoso diario: «Recibido el polaco Jerzy Zawieyski confidente del Card. Wyszyński, y bienvenido el Sr. Gomulka, al cual lo instruyó para llevar sus saludos al Papa, y decirle que la liquidación del terrible asunto de Cuba se debe al mismo Pontífice».

## Capítulo IV

### El sagrario de la conciencia

*En lo más profundo de la conciencia el hombre descubre una ley que no se le ha dado, sino que debe obedecer. Esta voz, que siempre lo llama a amar, a hacer el bien y a huir del mal, resuena en el momento adecuado en la intimidad del corazón: haz esto, evita aquello. El hombre tiene realmente una ley escrita por Dios dentro de su corazón; obedecerle es la dignidad misma del hombre, y de acuerdo con esto será juzgado. La conciencia es el núcleo y santuario más secreto del hombre, donde está a solas con Dios, cuya voz resuena en la intimidad.*

*A través de la conciencia, se da a conocer de manera admirable aquella ley que encuentra su cumplimiento en el amor a Dios y al prójimo (GS 16).*

Releyendo estos pasajes también podría llegarse a sentir un cierto escepticismo: ¿soy realmente el arquitecto de mi destino con la ayuda del Evangelio o no soy quizá un pequeño punto de intersección en la historia desprovisto de poder y con la única posibilidad de conformarme a lo que la sociedad del tiempo me pide? Vienen a la mente las caras a veces icónicas de algunos de los líderes mundiales y parecería tener que rendirse a la idea de que, en efecto, unos pocos potentes tienen el destino de todos los demás en sus manos. Sin embargo, en última instancia, también podemos pensar en cambiar esta perspectiva para

vislumbrar cómo el poder de la conciencia puede entrar en acción, dejando emerger a los artesanos de la paz, aquellos que, respondiendo a esa voz interior, deciden desarmar las propias manos, abandonar los caminos de la muerte, no seguir los caminos de la destrucción y, por el contrario, pagando incluso un precio muy alto, por revertir el curso eligiendo el camino de la paz.

### *1. Oponerse a la paz*

Parece un sueño o la mera ilusión de arremeter contra molinos de viento como *El Quijote*, de Miguel de Cervantes. Y, sin embargo, el coraje de la paz puede arder incluso en un solo corazón, aparentemente aislado y contrario al pensamiento dominante, como una semilla preciosa. La historia ha sacado a la luz un caso emblemático, el de un joven que luchó “solo” contra Adolf Hitler, el dictador alemán que arrastró a Alemania al segundo conflicto mundial. Se llamaba Franz Jägerstätter y era un simple agricultor de Sank Radegund, en la Alta Austria; fue el único habitante de su pueblo que votó “no” al referéndum que sancionó la unión de Austria al Tercer Reich, el famoso Anschluss, presagio de muchas ruinas que culminaron con la derrota del nazi-fascismo, pero sobre todo en los horrores de una guerra que ha dejado entre 60 y 78 millones de muertos en el campo y la página tan negra como el carbón del exterminio de los judíos. No sólo eso, Jägerstätter se negó incluso a alistarse en la Wehrmacht, las Fuerzas Armadas alemanas, porque consideraba que el nazismo era totalmente incompatible con el ser creyente. «Creo que Dios me ha mostrado con suficiente claridad que debo decidir si ser nazi o católico», escribió proféticamente en su diario en enero de 1938. Sus decisiones, tan contracorriente, le costaron mucho. Las ha recordado el

mismo papa Francisco, señalando a los jóvenes esta «extraordinaria figura de un joven objetor, un joven europeo con grandes ojos» (Francisco, Mensaje a los participantes en la Conferencia Europea de la Juventud, Praga, 11-13 de julio de 2022):

Franz era un joven campesino austriaco que, debido a su fe católica, hizo objeción de conciencia frente a la orden de jurar lealtad a Hitler e ir a la guerra. Franz era un chico alegre, agradable y despreocupado que, creciendo, gracias también a su esposa Francisca, con quien tuvo tres hijos, cambió su vida y maduró profundas convicciones. Cuando fue llamado a las armas, se negó porque creía que era injusto acabar con vidas inocentes. Esta reacción provocó duras reacciones contra él por parte de su comunidad, del alcalde, incluso de sus familiares. Un sacerdote trató de disuadirlo por el bien de su familia. Todos estaban en su contra, excepto su esposa Francisca, quien, a pesar de conocer los tremendos peligros, siempre estuvo al lado de su esposo y lo apoyó hasta el final. A pesar de las adulaciones y la tortura, Franz prefirió ser asesinado que asesinar. Si todos los jóvenes llamados a las armas hubieran hecho lo que él hizo, Hitler no podría haber llevado a cabo sus planes diabólicos.

Así concluía el Pontífice: «El mal para vencer necesita cómplices. Franz Jägerstätter fue asesinado en la prisión donde fue encarcelado también su contemporáneo Dietrich Bonhoeffer, un joven teólogo luterano alemán que también tuvo el mismo trágico final. Estos dos jóvenes “de los ojos grandes” fueron asesinados porque permanecieron fieles hasta el final a los ideales de su fe».

Vale la pena seguir los pasos de Franz, incluso hoy. Los institutos de investigación independientes nos dicen que hay al menos 70 focos encendidos de conflicto en nuestro planeta. Hablar de paz y actuar de acuerdo con la paz hasta el punto de deponer las armas es un gesto valiente contracorriente incluso todavía hoy e incluso en muchos, demasiados lugares del planeta, rompe la lógica y los conformismos circundantes que quieren que los disparos se respondan con disparos, las bombas con bombas, los misiles con misiles, hasta perder por completo el sentido de la proporción y jugar con la amenaza de manejar armas cada vez más poderosas y cada vez más mortales. Caín contra Caín. «El mundo está en guerra. En todas partes hay guerra, porque el mundo ha elegido el esquema de Caín. La guerra es poner en práctica el cainismo, matar al hermano», ha dicho el papa Francisco sobre las guerras en curso. «Cuando estamos frente a una persona –agregó, invitándonos a mirar dónde están las semillas de la esperanza, a pesar de todo– debemos pensar en cómo hablar con esta persona, a su parte fea o a la parte más buena, escondida. Todos tenemos algo de bueno, es el sello de Dios en nosotros. Nunca debe darse por terminada una vida en el mal».

### *3. Realizar la reconciliación*

Nunca deber darse por terminada una vida en el mal. Éste es el camino que algunos combatientes de la República Centrafricana han emprendido con valentía. En este pequeño país ubicado exactamente en el corazón del continente africano, se ha librado durante años una horrible guerra civil que ha visto en el campo diferentes facciones opuestas las unas contra las otras, al igual que Caines armados, hermano contra hermano. Con muchos esfuerzos de diálogo, de los que la Iglesia en sus tantas almas no

ha estado exenta, ha sido posible alcanzar una tregua y luego un Programa Nacional de Reconciliación y Paz, un camino institucional que pretende reconciliar el país por medio de gestos distensivos. Uno de ellos llegó en agosto de 2022. Después de varios meses de negociación y sensibilización con las milicias centroafricanas UPC y los guerrilleros Anti Balaka, 363 combatientes decidieron deponer las armas y renunciar a la violencia: un paso importante especialmente para la ciudad de Bambari, teatro en el pasado reciente de violencias sangrientas. La República Centroafricana presenta índices y datos desoladores: el PIB se encuentra entre los más bajos del mundo, alrededor del 60% de la población vive con menos de 1.25 dólares al día. El índice de desarrollo humano, con la guerra civil, se ha desplomado y la población vive en condiciones extremadamente difíciles entre la malaria, la lepra, el VIH y otras enfermedades que lo convierten también en uno de los países con mayor mortalidad infantil. A todo ello se suma un preocupante analfabetismo que afecta al 51.4% de la población. En el año más crítico de la guerra, 2013, la Unicef estimó que al menos 600 mil niños habían sufrido las consecuencias del conflicto y, aún más desalentador, más de 2.500 de ellos, hombres y mujeres, habían sido reclutados ese año como combatientes por grupos armados. Niños que con tan sólo 6 o 7 años, en lugar de un libro y un cuaderno, han visto entregárseles en su manos fusiles más grandes que ellos con la fría y brutal orden de levantarlos contra el enemigo, apuntándolos ocasionalmente, directamente contra el pecho.

Por el contrario, cada arma depuesta, cada gesto que pone ese mismo fusil hacia abajo se convierte en un poderoso mensaje para cada niño centroafricano. Tal gesto le dice al niño y a la niña frente a quien se realiza que tiene

una alternativa, que tiene una esperanza, que su vida no está perdida. Su destino no está ya escrito en la espiral de la muerte y en las cifras sombrías de esos fríos índices estadísticos.

## Capítulo V

### No más *Domingo sangriento*

Hay una historia que todo adolescente habitante de la tierra debería conocer. Es la historia de cuatro chicos de las afueras de Dublín. A finales de los años 60, Irlanda del Norte estuvo marcada por un amargo conflicto por la independencia del Reino Unido. Se trató de un conflicto verdaderamente lacerante porque no tocaba sólo aspectos políticos y territoriales, sino también religiosos y sociales, los participantes fueron los irlandeses, normalmente católicos y menos acomodados, y los ingleses, de confesión protestante y con mayor acceso al bienestar. En esos años, las carreteras irlandesas a menudo estaban ocupadas por tropas británicas en actitud de combate, escoltadas por vehículos blindados. Entre los callejones caracterizados por adoquines de piedra y letreros de pub, se respiraba tensión. Estaban en vigor normas especiales emanadas de Londres, particularmente restrictivas de los derechos humanos, como el *internment*, es decir, la posibilidad de que

las fuerzas policiales detuvieran a un sospechoso por un tiempo prácticamente indefinido, incluso sin juicio.

En este clima, un evento sangriento causó un gran shock colectivo. El domingo 30 de enero de 1972, en Derry, en Irlanda del Norte, durante una manifestación por los derechos civiles, el ejército británico recibió órdenes de dispersar a los manifestantes y comenzó a abrir fuego contra la multitud. En la calle había miles de personas, hombres, mujeres y niños que se manifestaron pacíficamente exigiendo igualdad y equivalente dignidad en el trabajo, el derecho a la vivienda y el final de la votación por censo, aún vigente en la provincia británica. Cuando, alrededor de las cuatro de la tarde, los manifestantes llegaron al gueto católico de Bogside, un regimiento especial de paracaidistas británicos armados con ametralladoras pesadas comenzó a disparar sin previo aviso contra la multitud. Trece hombres fueron asesinados bajo un infierno ardiente que duró aproximadamente un cuarto de hora. Ocho de ellos tenían entre 17 y 20 años. Otras 14 personas resultaron gravemente heridas y una de ellas murió unos meses después. Cinco habían recibido disparos en la espalda, otro fue asesinado mientras levantaba sus brazos sobre su cabeza en señal de rendición.

Ese domingo “maldito”, incluso un niño de once años llamado Paul David Hewson, que vivía en un barrio pobre en las afueras de Dublín, fue alcanzado por la noticia del tiroteo del cual todos hablaban, en la radio, en la familia, en la escuela. Fue un golpe. Algo se grabó como una fecha fatal en su corazón. Durante su adolescencia, Paul, cuyo padre era católico y su madre protestante, tuvo el modo de encontrarse continuamente con pandillas de vecindario donde podía desahogar fácilmente su ira. Pero las pandillas no eran para él. Aunque enojado como muchos otros jóvenes, creció cultivando una fuerte sensibilidad contra

la injusticia y la opresión, pero también contra la violencia. Logró transformar su ira y canalizarla en una asociación artística con un grupo de amigos que conoció en la *Mount Temple School* en Dublín, frecuentada por protestantes y católicos.

La aventura comenzó cuando el 20 de septiembre de 1976 otro joven como él, llamado Larry Mullen, publicó un mensaje en el tablón de anuncios de la escuela buscando jóvenes músicos con los que formar una banda. Paul respondió al anuncio junto con Adam Clayton, David Howell Evans y su hermano Dick Evans. Formaron una banda musical de estudiantes de secundaria y comenzaron a tocar juntos ofreciendo más y más conciertos. Ese domingo “maldito”, sin embargo, todavía quedaba para todos como algo ahogado en el fondo del alma. Decidieron poder expresar sus sentimientos en una canción y nació *Sunday Bloody Sunday*. Se interpretó por primera vez en público en diciembre de 1982 en Belfast, Irlanda del Norte, y se presentó al público con estas palabras: «Esta canción se llama *Sunday Bloody Sunday*, habla de nosotros, de Irlanda. Sin embargo, si no les gusta, nunca la volveremos a interpretar». El texto era el siguiente:

*No puedo creer las noticias de hoy  
No puedo cerrar los ojos y hacer que desaparezcan  
¿Por cuánto tiempo tendremos que cantar esta canción?  
Botellas rotas bajo los pies de los niños  
Cuerpos esparcidos a los lados del callejón sin salida  
Hay muchas pérdidas, pero dime ¿quién ganó?  
Las trincheras cavadas en nuestros corazones  
Y madres, hijos, hermanos, hermanas separados.  
Podemos estar unidos esta noche.  
Domingo, domingo sangriento.*

Al final de la ejecución, la canción fue recibida con una ovación. Para cantarla, fue un niño que más tarde se hizo famoso en todo el mundo con el nombre de Bono Vox. El grupo fue los U2. El propio Bono Vox explicó a la audiencia que no se trataba de una *rebel song*, sino de la reacción incrédula de un joven en la República de Irlanda, ante el odio y la violencia fratricida que divide a quienes deberían estar unidos en el nombre de Cristo.

*Sunday Bloody Sunday* se convirtió así en el himno de quien, aunque lastimado en el corazón, y herido por la injusticia, se ha rebelado contra un patrón de la sola contraposición que quería inglés contra irlandés, protestante contra católico, fuerzas policiales contra el pueblo, rico contra pobre, y transformando el sufrimiento en un llamado a la reconciliación. En 1982, en ese concierto, al grito liberador de cuatro muchachos se unió el de docenas, luego cientos y luego miles de otras voces para gritar al mundo que romper el patrón de odio que genera más odio no sólo es posible, sino que es el deseo profundo de los corazones más puros.

*Gaudium et spes* 77-82



## Capítulo V

### La promoción de la paz y la comunidad de las naciones

#### *77. Introducción*

En estos últimos años, en los que aún perduran gravemente entre los hombres las aflicciones y las angustias derivadas de guerras, tanto furiosas como inminentes, toda la sociedad humana ha llegado a un momento supremamente decisivo en el proceso de su maduración. Mientras que poco a poco la humanidad se va unificando y en todas partes se está volviendo más consciente de su propia unidad, no podrá completar la tarea que tiene ante sí, es decir, la de construir un mundo más humano para todos los hombres y mujeres y en toda la tierra, si los hombres no se convierten todos con un espíritu renovado hacia la verdadera paz. Por este motivo, el mensaje evangélico, en sintonía con las más altas aspiraciones e ideales del género humano, resplandece en nuestros tiempos con renovado esplendor cuando proclama bienaventurados a los

promotores de la paz, «porque serán llamados hijos de Dios» (Mt 5,9).

Por tanto, el Concilio, ilustrando la verdadera y noble noción de la paz, condena la inhumanidad de la guerra, tiene la intención de dirigir un ardiente llamamiento a los cristianos para que, con la ayuda de Cristo, autor de la paz, colaboren con todos para establecer entre los hombres una paz basada en la justicia y el amor, y para aportar los medios necesarios para su realización.

### *78. La naturaleza de la paz*

La paz no es la mera ausencia de guerra, ni puede reducirse únicamente a establecer el equilibrio de fuerzas opuestas; no es el efecto de una despótica dominación, sino que se define precisamente como la «obra de la justicia» (Is 32,7). Es el fruto del orden plantado en la sociedad humana por su divino Fundador y que debe ser realizado por hombres que aspiran ardientemente a una justicia cada vez más perfecta. En efecto, el bien común del género humano se rige, sí, en su sustancia, por la ley eterna, pero en sus necesidades concretas está sujeto a continuos cambios a lo largo del tiempo; por esta razón, la paz nunca es algo alcanzado de una vez por todas, sino que es un edificio que debe construirse continuamente. Puesto que, además, la voluntad humana es débil y herida por el pecado, la adquisición de la paz exige de cada uno el dominio constante de las pasiones y la vigilancia de la autoridad legítima.

Esto, sin embargo, no es suficiente. Esta paz no puede obtenerse en la tierra si no se protege el bien de las personas y si los hombres no pueden intercambiar con confianza y libertad las riquezas de sus almas y su ingenio. La firme voluntad de respetar a los otros hombres y los otros pueblos y su dignidad, así como la práctica asidua de la

fraternidad humana, son absolutamente necesarias para la construcción de la paz. De esta manera, la paz es también fruto del amor, que va más allá de lo que la simple justicia puede aportar.

La paz terrena, que nace del amor al prójimo, es en sí misma imagen y efecto de la paz de Cristo que procede del Padre. El Hijo encarnado, en efecto, Príncipe de la Paz, por medio de su cruz reconcilió a todos los hombres con Dios; restaurando la unidad de todos en un solo pueblo y un solo cuerpo, dio muerte el odio en su carne y, en la gloria de su resurrección, difundió el Espíritu de amor en el corazón de los hombres. Por tanto, todos los cristianos están llamados insistentemente a practicar la verdad en el amor (Ef 4,15) y a unirse a todos los hombres que aman sinceramente la paz para implorarla desde el cielo y ponerla en práctica.

Movidos por el mismo espíritu, no podemos dejar de alabar a quienes, renunciando a la violencia en la reivindicación de sus derechos, recurren a aquellos medios de defensa que, además, también están al alcance de los más débiles, siempre que esto pueda hacerse sin perjuicio de los derechos y deberes de los demás o de la comunidad.

Los hombres, como pecadores, están y estarán siempre bajo la amenaza de la guerra hasta la venida de Cristo; pero en la medida en que logran, unidos en el amor, vencer el pecado, también vencen la violencia, hasta el punto de realizar la palabra divina: «Con sus espadas construirán arados y hoces con sus lanzas; ya nadie tomará las armas contra otro pueblo, ni se ejercitará para la guerra» (Is 2,4).

*Sección 1. La obligación de evitar la guerra*

*79. El deber de mitigar la inhumanidad de la guerra*

Aunque las guerras recientes han traído graves daños materiales y morales a nuestro mundo, todavía hoy cada día, en cualquier punto de la tierra, la guerra continúa produciendo sus devastaciones. Más aún, dado que en ella se utilizan armas científicas de todo tipo, su atrocidad amenaza con llevar a los combatientes a una barbarie mucho mayor que la de tiempos pasados. Además, la complejidad de las situaciones actuales, y la intrincada red de relaciones internacionales hacen que las guerras se prolonguen disfrazadas con nuevos métodos, insidiosos y subversivos. En muchos casos, también se considera como una nueva forma de guerra, el recurso a sistemas terroristas.

Ante este estado de degradación de la humanidad, el Concilio pretende, ante todo, recordar la vigencia permanente del derecho natural de gentes y de sus principios universales. La conciencia misma de la humanidad proclama esos principios con cada vez mayor firmeza y vigor. Las acciones, por tanto, que deliberadamente se oponen a esos principios, y las órdenes que mandan tales acciones, son crímenes, ni la obediencia ciega puede excusar a quienes las llevan a cabo. Entre estas acciones pueden enumerarse, en primer lugar, los métodos sistemáticos de exterminio de todo un pueblo, nación o minoría étnica; crimen horrendo que debe ser condenado con extremo rigor. En cambio, se debe apoyar el valor de aquellos que no temen oponerse abiertamente a quienes ordenan tales crímenes.

Existen, en materia de guerra, varios tratados internacionales, que un gran número de naciones han firmado para hacer menos inhumanas las acciones militares y sus consecuencias. Tales son las convenciones relativas a la

suerte de los soldados heridos o encarcelados y muchos compromisos de este tipo. Todos estos acuerdos deberán ser observados; más aún, las autoridades públicas y los expertos en este campo deberían hacer todo el esfuerzo, en la medida de sus posibilidades, para perfeccionarlos, de modo que puedan hacerlos capaces de poner un freno más adecuado y eficaz a las atrocidades de la guerra. También parece razonable que las leyes prevean humanamente el caso de quienes, por razones de conciencia, rechazan el uso de las armas, aceptando, sin embargo, alguna otra forma de servicio a la comunidad humana.

Desafortunadamente, la guerra no ha sido erradicada de la humanidad. Y mientras exista el peligro de guerra y no exista una autoridad internacional competente con fuerzas efectivas, una vez que se hayan agotado todas las posibilidades de arreglo pacífico, no se podrá negar a los gobiernos el derecho a la legítima defensa. Por lo tanto, los jefes de Estado y los que comparten la responsabilidad de los asuntos públicos tienen el deber de salvaguardar la seguridad de los pueblos que se les han confiado, tratando estos asuntos de gran importancia con un grave sentido de responsabilidad. Pero una cosa es usar las armas para defender los justos derechos de los pueblos, y otra muy distinta es querer someter a otras naciones. El poder de las armas no legitima el uso militar o político de éste. Tampoco el hecho de que una guerra lamentablemente se desate, convierte por esto lícito todo entre las partes en conflicto.

Aquellos que ejercen su profesión al servicio de la patria en las filas del ejército también deben considerarse servidores de la seguridad y la libertad de sus pueblos; si cumplen correctamente con su deber, también contribuyen verdaderamente a la estabilidad de la paz.

## 80. *La guerra total*

El incremento de las armas científicas ha aumentado enormemente el horror y la atrocidad de la guerra. Las acciones militares, de hecho, si se llevan a cabo por estos medios, pueden producir destrucciones inmensas e indiscriminadas, que exceden, por tanto, con creces los límites de la legítima defensa. Es más, si los medios de este tipo, como los que ahora se encuentran en los arsenales de las grandes potencias, se utilizaran a fondo, se produciría la destrucción mutua y casi total de las partes contendientes, sin considerar las muchas devastaciones que resultarían en el resto del mundo y los efectos letales, consecuencia del uso de estas armas.

Todo esto obliga a mirar el tema de la guerra con una mentalidad completamente nueva. Que los hombres de esta época sepan que tendrán que dar una muy severa cuenta de sus acciones bélicas, porque el curso de los tiempos futuros dependerá en gran medida de sus decisiones presentes. Teniendo en cuenta todo esto, este sagrado concilio, haciendo suyas las condenas de la guerra mundial ya pronunciadas por los recientes Sumos Pontífices, declara:

Todo acto bélico, que tiene como objetivo indiscriminado la destrucción de ciudades enteras o de vastas regiones y sus habitantes, es un crimen contra Dios y contra la humanidad misma, que hay que condenar con firmeza y sin vacilación.

El riesgo característico de la guerra moderna consiste en el hecho de que ésta ofrece casi la oportunidad a aquellos que poseen las armas científicas más modernas de cometer tales crímenes y, por una cierta conexión inexorable, puede empujar la voluntad de los hombres a las decisiones más atroces. Por lo tanto, para que esto nunca vuelva a suceder en el futuro, los obispos de todo el mundo, ahora

reunidos, imploran a todos, especialmente a los gobernantes y comandantes militares supremos, a considerar continuamente, ante Dios y ante toda la humanidad, el enorme peso de su responsabilidad.

### *81. La carrera de armamentos*

Es cierto que las armas científicas no se almacenan con la única intención de poder utilizarlas en tiempo de guerra. Dado que, de hecho, se cree que la solidez de la defensa de cada parte dependa de la posibilidad relámpago de represalias, esta acumulación de armas, que aumenta de año en año, sirve, de manera paradójica, para disuadir a cualquier adversario a llevar a cabo actos de guerra. Y esto es considerado por muchos como el medio más eficaz para asegurar una cierta paz entre las naciones de hoy.

Independientemente de lo que se pueda pensar de este método disuasorio, los hombres deben convencerse de que la carrera de armamentos, a la que recurren muchas naciones, no es una forma segura de preservar firmemente la paz, ni el llamado equilibrio resultante de ella puede considerarse una paz verdadera y estable. Las causas de la guerra, en lugar de ser eliminadas por tal carrera, amenazan con empeorar gradualmente. Y mientras se gasta una enorme riqueza en la creación de nuevas armas, se hace luego imposible procurar suficiente remedio a las grandes miserias del mundo actual. En lugar de sanar verdaderamente, en lo profundo, las disensiones entre los pueblos, se termina contagiando también otras partes del mundo. Se deben buscar nuevos caminos partiendo de la transformación de la mentalidad, para que este escándalo pueda ser eliminado y al mundo, liberado de la ansiedad que lo oprime, pueda serle restituida una paz verdadera.

Por lo tanto, es necesario declarar una vez más: la carrera de armamentos es uno de los flagelos más graves de la humanidad y perjudica de modo intolerable a los pobres; y hay que temer mucho que, si esta carrera continúa, un día producirá todas las desgracias para las cuales ya se están preparando los medios.

Advertidos por las calamidades que la humanidad ha hecho posibles, aprovechemos la tregua de la que ahora disfrutamos y que nos ha sido concedida desde lo alto, para tomar mayor consciencia de nuestra responsabilidad y encontrar formas de resolver nuestras disputas de una manera más digna del hombre. La Providencia divina nos exige insistentemente que nos liberemos de la antigua esclavitud de la guerra. Si nos negamos a hacer este esfuerzo, no sabemos a dónde nos llevará el camino perverso en el que nos hemos embarcado.

### *82. La prohibición absoluta de la guerra y la acción internacional para evitarla*

Está claro, por lo tanto, que debemos hacer todo lo posible para prepararnos para el momento en que, mediante el acuerdo de las naciones, pueda prohibirse del todo cualquier recurso a la guerra. Esto, por supuesto, requiere el establecimiento de una autoridad pública universal, reconocida por todos, que esté dotada de un poder efectivo para garantizar la seguridad de todos los pueblos, la observancia de la justicia y el respeto de los derechos. Pero antes de que se pueda establecer esta deseable autoridad, es necesario que los actuales órganos internacionales supremos se dediquen con todo el empeño en la búsqueda de los medios más adecuados para procurar la seguridad común. La paz debe fluir espontáneamente de la confianza mutua de las naciones, en lugar de ser impuesta a los

pueblos por el terror de las armas. Por tanto, todos deben esforzarse con presteza a acabar por fin la carrera de armamentos. Para que la reducción de armamentos comience en realidad, ciertamente no debe hacerse unilateralmente, sino al mismo ritmo de una parte y otra, sobre la base de acuerdos comunes y con la adopción de eficaces garantías.

Entretanto, no deben subestimarse los esfuerzos que ya se han hecho y se siguen haciendo para alejar el peligro de guerra. Más bien, alentada la buena voluntad de muchos que, aunque agobiados por las enormes preocupaciones de su alto cargo, movidos por la gravísima responsabilidad a la que se sienten obligados, hacen todo lo posible para eliminar la guerra, a la cual tienen horror, aunque no puedan ignorar la compleja realidad de las situaciones. Es necesario dirigir incesantes oraciones a Dios para que les dé la fuerza para emprender con perseverancia y llevar a término con valentía esta tarea de sumo amor por los hombres, por medio de la cual se construye virilmente el edificio de la paz. Este trabajo ciertamente exige hoy que expandan sus mentes y sus corazones más allá de los confines de su propia nación, dejando de lado todo egoísmo nacional y toda ambición de supremacía sobre otras naciones, y alimentando en cambio un profundo respeto por toda la humanidad, que ahora se está dirigiendo con tanto trabajo hacia una mayor unidad.

En cuanto a los problemas de la paz y el desarme, hay que tener en cuenta los estudios a fondo, ya realizados con valentía e incansablemente conducidos, y los foros internacionales que se ocupan de estos temas, y considerarlos como los primeros pasos hacia la solución de problemas tan graves, por lo tanto, deberán ser promovidos en el futuro con mayor insistencia y energía, a fin de lograr resultados concretos. Sin embargo, los hombres deben tener cuidado de no depender exclusivamente de los esfuerzos

de algunos, sin la más mínima preocupación por sus propios sentimientos. Los jefes de Estado, de hecho, que son garantes del bien común de sus naciones y defensores al mismo tiempo del bien de toda la humanidad, dependen en gran medida de las opiniones y sentimientos de las multitudes. De hecho, es inútil que trabajen tenazmente para construir la paz, mientras los sentimientos de hostilidad, desprecio y desconfianza, odios raciales e ideologías obstinadas dividan a los hombres, enfrentándolos entre sí. De ahí la necesidad extrema y urgente de una renovada educación de la mentalidad y una nueva orientación en la opinión pública. Que quienes se dedican al trabajo educativo, especialmente de la juventud, y quienes contribuyen a la formación de la opinión pública, consideren su grave deber inculcar en el corazón de todos nuevos sentimientos, inspiradores de paz. Y cada uno de nosotros debe trabajar para cambiar su corazón, abriendo los ojos al mundo entero y a todo aquello que todos podemos hacer juntos para llevar a la humanidad a un destino mejor.

Tampoco nos dejamos engañar por una falsa esperanza. A menos que en el futuro se realicen tratados firmes y honestos de paz universal, renunciando a todo odio y enemistad, la humanidad, que, aunque haya alcanzado logros maravillosos en el campo científico, se encuentra ya en grave peligro, y tal vez será conducida fatalmente a aquella hora, cuando no podrá experimentar otra paz que la terrible paz de la muerte.

La Iglesia de Cristo, en el momento en que, colocada en medio de las angustias del tiempo presente, pronuncia estas palabras, no cesa de alimentar la más firme esperanza.

A los hombres de nuestra época quiere proponer con insistencia, tanto si lo acogen favorablemente, como si lo rechazan como inoportuno, el mensaje de los apóstoles: «Ahora es el tiempo favorable» para transformar los corazones, «ahora son los días de salvación».

