

LA HISTORIA DE LA IGLESIA A LA LUZ DE TERTIO MILLENNIO ADVENIENTE*

En el marco de estas I Jornadas de Historia de la Iglesia mi ponencia considera *La Historia de la Iglesia a la luz de la Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente de Juan Pablo II*. El enunciado articula el tema del encuentro -*Historia de la Iglesia y Teología: relaciones y proyecciones pastorales*- con la Carta sobre el tercer milenio (TMA)¹. Esta feliz articulación ayuda, por un lado, a estudiar el tema general en una fuente concreta, de gran riqueza y actualidad; por el otro permite leer la Carta, que contiene muchas perspectivas y puede ser objeto de distintos enfoques, desde la perspectiva propia de la Iglesia y de su historia.

Pero la mirada de la Carta sobre la historia de la Iglesia no puede desprenderse de la teología del tiempo y de la historia que ella ofrece de un modo resumido. Por ello este discurso se ordena en dos secciones sucesivas: primero considera las grandes líneas de *la teología de la historia* de TMA (I); segundo presenta su visión panorámica de *la historia de la Iglesia* (II). Comentando algunos párrafos de la Carta, conectándolos con otros testimonios del magisterio conciliar y pontificio², e integrándolos en una

* Conferencia leída en el transcurso de las *I Jornadas de Historia de la Iglesia*, Facultad de Teología de la U.C.A., 16-18 de octubre de 1995.

1. Citaremos la Carta con la sigla TMA. Otras dos siglas que corresponden a dos textos del Papa que utilizaremos mucho son RH para la encíclica *Redemptor Hominis* y CUE para el libro-entrevista *Cruzando el umbral de la esperanza*, editado por V. Messori y traducido por P. Urbina, Plaza & Janés, Barcelona, 1994, citando directamente sus páginas dentro del texto.

2. Otras siglas que serán citadas de manera abreviada en el texto corresponden a los documentos del Magisterio eclesial. Son LG *Lumen gentium*; GS *Gaudium et spes*; DV *Dei Verbum*; del Concilio Vaticano II. A la enseñanza pontificia corresponden DVi *Dominum et vivificantem*; SD *Salvifici Doloris*; SRS *Sollicitudo rei socialis*; CA *Centesimus annus*; RMa *Redemptoris Mater*; MDi *Mulieres dignitatem*; DiSD *Discurso en Santo Domingo*, 12/10/1984; CEC *Catecismo de la Iglesia Católica*. Del Episcopado Latinoamericano son DP *Documento de Puebla*; DSD *Documento de Santo Domingo*. CTI indica a la Comisión Teológica Internacional cuyo documento se agrega en la bibliografía.

reflexión teológica personal³ a la luz de TMA, deseo colaborar desde la perspectiva propia de la teología sistemática al diálogo entre todos sobre *historia de la Iglesia y teología*. Si mi primario interés es teológico trataré, en lo posible, de indicar *relaciones y proyecciones pastorales* que, a través y más allá de “la preparación y celebración del Jubileo ya próximo” (TMA 59b), nos alienen a pensar cómo *anunciar y celebrar a Cristo* en las vísperas del tercer milenio que adviene.

I. LA TEOLOGIA DE LA HISTORIA

La reflexión de la Carta sobre la intervención culminante de Dios en la historia por la Encarnación del Verbo configura una visión del tiempo y de la historia a la luz de la fe.

“En el cristianismo el *tiempo* tiene una importancia fundamental. Dentro de su dimensión se crea el mundo, en su interior se desarrolla la *historia de la salvación*, que tiene su culmen en la ‘*plenitud de los tiempos*’ de la Encarnación y su término en el retorno glorioso del Hijo de Dios al final de los tiempos. En Jesucristo, Verbo encarnado, el tiempo llega a ser una dimensión de Dios, que en sí mismo es eterno. Con la venida de Cristo se inician los ‘últimos tiempos’ (cfr. Hb 1, 2), la ‘última hora’ (cfr. 1 Jn 2, 18), se inicia el *tiempo de la Iglesia* que durará hasta la Parusia” (TMA 10a).

Este texto, síntesis de la *historia salutis*, mueve a considerar la relación de la historia con Dios y el hombre, con Cristo y la Iglesia, tarea que excede las posibilidades de una ponencia. Entre personas dedicadas a la historia me excuso de entrar en las cuestiones relativas a su naturaleza, sujeto, unidad y universalidad. Y con el antecedente de las ponencias sobre la formación teológica

3. Dada la extensión de la ponencia he preferido no sobrecargar las *notas* con más elementos que podrían distraer de la lectura del texto. La *forma abreviada de citar* - autor, año, página - remite al *apéndice bibliográfico* que se ofrece al final para aquel lector que desee abrir su horizonte de comprensión a algunas de las lecturas que han ayudado al autor. Junto a las citas de los trabajos del Papa más usados, y a otros documentos de la Iglesia que se indican en la nota siguiente, en nuestro texto hay otras dos siglas muy utilizadas, que son: ST para la *Summa Theologiae* de SANTO TOMÁS DE AQUINO; y FH para las *Lecciones de filosofía de la historia* de G. W. F. HEGEL, con traducción de J. Quintana, Zeus, Barcelona, 1971. En la bibliografía se indican dos comentarios bastantes completos a la Carta que han aparecido en italiano.

del historiador y la teología de la misión de la Iglesia me concentro en el punto central de la teología cristiana de la historia a la luz de TMA: *la presencia de Dios en Cristo marca la plenitud de los tiempos en la historia de la salvación*. Formulo y comento ocho proposiciones que intentan condensar la enseñanza de la Carta sobre la acción de Dios en Jesucristo, centro y fin, que da sentido salvífico y escatológico a la historia.

1. Dios interviene en la historia del hombre

“Cuando San Pablo habla del nacimiento del Hijo de Dios lo sitúa en ‘la plenitud de los tiempos’ (Gal 4,4). En realidad el tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que *Dios*, con la Encarnación, *se ha introducido en la historia del hombre*. La eternidad ha entrado en el tiempo: ¿qué ‘cumplimiento’ es mayor que éste? ¿qué otro ‘cumplimiento’ sería posible?” (TMA 9a).

Una clave de TMA es la relación entre el tiempo y la eternidad en el marco de la relación entre el hombre y Dios en Cristo⁴. La fe nos enseña que en la plenitud de los tiempos “Dios envió a su Hijo”. La Encarnación se dice tanto con la fórmula paulina de *envío* como con la categoría de *introducción*: Dios, el Eterno, se introduce y actúa en nuestra historia. El principio básico de una teología de la historia es que “*Dios interviene en la historia*”⁵ para proveer al hombre la salvación de un modo adaptado a su condición histórica y conducirlo a su destino eterno. La salvación se da en la historia por la presencia del Eterno que, siendo trascendente, la asume definitivamente en la Encarnación. Por ese admirable intercambio en el Verbo encarnado “el tiempo llega a ser *una dimensión de Dios*, que en sí mismo es eterno” (TMA 10a). La actuación reveladora y salvadora de Dios en la historia la convierte en una *historia de salvación*, en una historia salvífica y sacramental.

La historia es sacramental en dos sentidos. Primero a nivel *antropológico*. El hombre, ser compuesto, tiene una *estructura sacramental* manifiesta en su lenguaje y en su acción, que constan de signos. Por su acción histórica se expresa significativamente y actúa eficazmente en, a través y sobre el mundo material. El término “sacramental” en sentido amplísimo, con un contenido semántico mínimo que

4. Sobre Cristo y la historia en TMA cfr. SANNA 1995, 95-104; VANHOYE 1995, 68-71; VALENZIANO 1995, 77-81.

5. TILLETTE 1971, 72.

se ubica en el “género del signo” (ST III, 60, 1), se refiere a alguna forma de lenguaje y de acción, sensiblemente perceptible, que reúne *significación y eficacia*. La historia es sacramental porque *los hechos son signos* que hacen conocer algo distinto de sí cuyo lugar ocupan⁶. La índole sacramental de la praxis histórica invita a comprender el significado de los sucesos, más allá de su explicación genética, a la luz de la “causalidad final”⁷. Los hechos son *signos de los tiempos* porque representan en el lenguaje de la acción tendencias universales (GS 9) e interrogantes profundos (GS 10a) del hombre. Esos hechos-signos son “fenómenos generalizados que envuelven toda una esfera de actividades y que expresan las necesidades y las aspiraciones de la humanidad presente”⁸. El hombre puede producir e interpretar *sentidos*, interiores a los acontecimientos, en la trama de la historia, que va escribiendo “como un texto”. La historia es, como decía Hegel, a la vez *acontecimiento y narración* (FH 86). Por eso el hombre en el presente lee y narra los hechos-signos del pasado y produce sucesos o escribe signos que otros leerán en el futuro⁹.

Hay un segundo sentido, teológico, de los signos de los tiempos. No sólo el espíritu del hombre sino también el Espíritu de Dios se manifiesta en la historia y la convierte en signo de su revelación e instrumento de su salvación. Una *lectura específicamente teológica* “trata de individuar ‘en los tiempos’, es decir, en el curso de los acontecimientos, aquellos ‘signos’ que pueden darnos la pista de una Providencia inmanente [...] que puedan servirnos de señal (y esto es precisamente lo que ahora nos interesa) de una cierta relación con el Reino de Dios”¹⁰. El discernimiento cristiano de la historia busca percibir su *sacramentalidad teológica*, o sea, el grado de significación y eficacia que tienen los sucesos para el Reino. Si todo hombre, y en especial el historiador, ejercita el *ars interpretandi* ante la historia, el creyente debe cultivar el arte de interpretar los signos de los tiempos a la luz de la fe. A eso nos invitan Pablo VI, en la Catequesis citada, llamando a la “interpretación teológica de la historia

6. MARITAIN 1947, 58.

7. FESSARD 1984, 466.

8. CHENU 1965, 33.

9. LADRIÈRE 1973, 74: “Asumir el pasado de la historia implica vivificar un sistema de signos cuyo sentido no es absolutamente transparente, pero que se ofrece a nosotros como una especie de enigma a descifrar. Y, al mismo tiempo, ofrecer a los otros un porvenir al que podrán acogerse implica hacer algunos signos respecto de los cuales nosotros nunca podremos saber cómo propiamente ellos se volverán significantes para aquellos que, a través de ellos, nosotros esperamos alcanzar”.

10. PABLO VI *Catequesis del 16/4/1969* en *L'Osservatore Romano* del 20/4/1968, 3.

contemporánea”, y Juan Pablo II al reclamar una “lectura teológica de los problemas modernos” (SRS 4). El mismo Papa observa que no basta el conocimiento de la situación sino que hace falta la *lectura interpretativa* que incluye el *discernimiento evangélico*.

“Para el creyente la *interpretación* de la situación histórica encuentra el principio cognoscitivo y el criterio de las opciones de actuación consiguientes en una realidad nueva y original, a saber, en el *discernimiento* evangélico; es la interpretación que nace a la luz y bajo la fuerza del Evangelio, del Evangelio vivo y personal que es Jesucristo, y con el don del Espíritu Santo” (PDV 10e).

2. Dios y el hombre se unen en la historia

Porque Dios actúa en la historia ésta no es sólo obra del hombre sino también de Dios. En ella se entrecruzan el actuar del hombre y de Dios, la acción humana secular y la acción divina salvífica, que hacen *una sola historia*. Afirmo la *unidad compleja* de la historia, de una sola historia que no es simple sino complejísima porque incluye diversas dimensiones que no se superponen sino que se imbrican y condicionan. La historia es salvífica y cultural a la vez porque *une el movimiento salvífico de Dios y el movimiento cultural del hombre*. Aunque a veces se simplifique atribuyendo a la cultura o a la política la historia profana y a la religión o a la Iglesia la historia sagrada, “hay que superar el puro dualismo porque, al cabo, la tentativa es que que la historia de la cultura, la historia que llamamos profana o secular, se torne sagrada o santa. En la medida de lo posible, con la gracia de Dios, debemos lograr que nuestro propio movimiento cultural sea historia evangélica, sea historia santa”¹¹.

Esta concepción nos trasmite Juan Pablo II cuando se le pregunta por el obrar de Dios en la historia en *Cruzando el umbral de la esperanza*, libro que complementa a la Carta TMA.

“Cristo dice: ‘Mi Padre obra siempre y yo también obro’ (Juan 5,17). ¿A qué se refieren estas palabras? La unión con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo es el elemento constitutivo esencial de la vida eterna. ‘Esta es la vida eterna: que te conozcan a Ti [...] y a quien Tú has enviado, Jesucristo’ (Juan 17,3). Pero cuando Jesús habla del Padre que ‘obra siempre’, no pretende aludir directamente a la

11. GERA 1984, 15.

eternidad; habla del hecho de que *Dios obra en el mundo*. El cristianismo no es solamente una religión del conocimiento, de la contemplación. *Es una religión de la acción de Dios y de la acción del hombre [...]* Es la misión que se inicia en Dios Padre, y que, mediante el Hijo en el Espíritu Santo, alcanza siempre de nuevo a la humanidad, y la modela de manera nueva. *Sí, el cristianismo es una gran acción de Dios...* Esto es, pues, el Padre que obra constantemente, y esto es el Hijo, que también obra, y esto es el invisible Espíritu Santo, que es Amor, y como Amor es incesante acción creadora, salvífica, santificante y vivificante..." (CUE 137-140).

Es la misma enseñanza que da TMA al mirar lo sucedido en el segundo milenio y transmitir una *visión unitaria y compleja* en la que la fe descubre la "divina Providencia" en la "historia del hombre", la "intervención divina" entre las "vicisitudes humanas".

"En la *historia de la Iglesia* cada jubileo es preparado por la *divina Providencia*. Esto vale también para el Gran Jubileo del Año 2000. Convencidos de ello, hoy miramos con sentido de gratitud y también de responsabilidad cuanto ha sucedido en la historia de la humanidad a partir del nacimiento de Cristo, principalmente los acontecimientos entre el Mil y el Dos mil. De un modo muy particular dirigimos la mirada de fe a este siglo nuestro, buscando en él aquello que da testimonio no sólo de la *historia del hombre*, sino también de la *intervención divina en las vicisitudes humanas*" (TMA 17).

Esta mirada teológica de la historia se encuentra también en el *Catecismo de la Iglesia Católica* cuando se trata la *Providencia divina* que realiza el designio de salvación (CEC 302-314). La creación "fue creada 'en estado de vía' (*in statu viae*) hacia una perfección última todavía por alcanzar, a la que Dios la destinó. Llamamos divina providencia a las disposiciones por las que Dios conduce la obra de su creación hacia esta perfección" (CEC 302). *Dios* conduce con su providencia la historia del mundo hacia su plenitud valiéndose de la cooperación de las creaturas: "Dios es el Señor soberano de su designio. Pero para su realización se sirve también del concurso de sus creaturas. Esto no es un signo de su debilidad sino de la grandeza y bondad de Dios Todopoderoso. Dios no da solamente a sus creaturas la existencia, les da también la dignidad de actuar por sí mismas, de ser causas y principios unas de otras y de cooperar así a la realización de su designio" (CEC 306). En particular Dios le da a *los hombres* el ser causas inteligentes y libres para completar la obra de la creación; por eso ellos "pueden entrar libremente en el plan divino no sólo por sus acciones y sus oraciones sino también por sus sufrimientos. Entonces llegan a ser plenamente 'colaboradores de Dios' (1 Cor 3,9) y de su Reino" (CEC 307). La

unión entre ambas causalidades, divina y humana, se expresa así: “Dios actúa en las obras de sus criaturas. Es la causa primera que opera en y por las causas segundas” (CEC 308).

3. Dios guía a la historia con su Providencia salvífica

El Papa ejercita esta mirada que reconoce las distintas causas que influyen en la historia presentando de manera imbricada la historia de la Iglesia con la del mundo a lo largo del *siglo XX* (TMA 18, 22, 24, 36, 37, 46) y analizando lo sucedido en 1989 que derribó uno de los sistemas más poderosos de la historia y la mayor amenaza a la paz mundial en los últimos tiempos. Estos hechos, objeto de un capítulo en la última encíclica social de Juan Pablo II (CA 22-29), son un *ejemplo* que ilustra su enseñanza sobre la Providencia y la historia.

“Es difícil no advertir cómo el Año Mariano (1987/8) precedió de cerca a *los acontecimientos de 1989*. Son sucesos que sorprenden por su envergadura y especialmente por su rápido desarrollo. Los años ochenta se habían sucedido arrastrando un peligro creciente, en la estela de la ‘guerra fría’; el año 1989 trajo consigo una solución pacífica que ha tenido casi la forma de un desarrollo ‘orgánico’. A su luz nos sentimos inducidos a reconocer un significado incluso profético a la encíclica *Rerum novarum*: cuando el papa León XIII allí escribe sobre el tema del comunismo encuentra en estos acontecimientos una puntual verificación, como he hecho presente en la encíclica *Centesimus annus* (CA 12). Además se podía percibir cómo, en la trama de lo sucedido, operaba con premura materna la mano invisible de la Providencia: ‘¿Acaso olvida una mujer a su niño de pecho...?’ (Is 49, 15).” (TMA 27a).

Esta lectura incluye tanto las causas intrahistóricas y visibles como la mano invisible de la Providencia divina y de la maternidad mariana. Un texto más desarrollado de su entrevista permite apreciar mejor esta *compleja causalidad histórica* en la que se interpenetran la *causa divina, primera, universal y necesaria* con las *causas humanas, segundas, particulares y contingentes*. El Papa sale al paso a dos interrogantes: el primero sobre el silencio de Dios que parece desmentir la fe en una Providencia que guía la historia. El segundo sobre la interpretación providencial que hace de los sucesos acaecidos en 1989. La respuesta a lo primero recuerda la doctrina tradicional sobre la intervención de Dios por su palabra y su acción. Si más arriba cité el texto sobre la acción aquí recuerdo el juego que hace con el binomio *palabra-silencio de Dios* según la Escritura y San Juan de la Cruz.

“¿Se puede hablar de silencio de Dios? Y si así fuera, ¿cómo interpretar ese silencio? Sí, en cierto sentido Dios calla, porque ya lo ha revelado todo. Habló ‘en los tiempos antiguos’ por medio de los profetas y, últimamente’ *por medio del Hijo* (cfr. Hebreos 1,1-2): en El ha dicho todo cuanto tenía que decir. El mismo San Juan de la Cruz afirma que Cristo es ‘como abundante mina con muchos senos de tesoros, que, por más que ahonden, nunca les hallan fin ni término, antes van en cada seno hallando nuevas venas de nuevas riquezas acá y allá’ (*Cántico espiritual*, B, 37,4). Es necesario, pues, *volver a escuchar la voz de Dios que habla en la historia del hombre...*”

La segunda cuestión le es planteada así:

“Ateniéndonos a acontecimientos recientes, Usted, Santidad, ha insistido a menudo en una convicción Suya (recuerdo, por ejemplo, sus palabras en los países bálticos, Su primera visita a territorios ex-soviéticos, en el otoño de 1993); en la caída del marxismo ateo se puede descubrir el *digitus Dei*, el ‘dedo de Dios’. Ha aludido con frecuencia a un ‘misterio’, incluso a un ‘milagro’, al hablar de ese colapso, después de setenta años de un poder que parecía que iba a durar siglos” (CUE 137).

La respuesta del Papa reconoce con equilibrio los *diversos niveles de causalidad* que se compenetran en la trama histórica y evita las interpretaciones simplistas. Por un lado hace una historia del comunismo y por el otro alude a los acontecimientos de Fátima:

“En su pregunta asegura usted que la *acción de Dios* se ha hecho casi invisible en la historia de nuestro siglo con la *caída del comunismo*. Pero conviene evitar una *simplificación excesiva*. Lo que llamamos comunismo tiene su historia: es la historia de la protesta frente a la injusticia, como he recordado en la encíclica *Laborem exercens*. Una protesta del amplio mundo de los hombres del trabajo, que se convirtió en una ideología. Pero esa protesta se convirtió también en parte del magisterio de la Iglesia. Baste recordar la *Rescriptum novarum*, al final del siglo pasado. Añadamos que el Magisterio no se limitó a la protesta, sino que lanzó una clarividente mirada hacia el futuro; León XIII fue quien predijo en cierto sentido la caída del comunismo, una caída que costaría cara a la humanidad y a Europa, ‘porque la medicina -escribía El en su encíclica de 1891- podría demostrar ser más peligrosa que la enfermedad misma!’ Esto decía el Papa con la seriedad y la autoridad propias de la Iglesia docente. ¿Y qué decir de los tres niños portugueses de *Fátima* que, de improviso, en vísperas del estallido de la Revolución de Octubre, oyeron: ‘Rusia se convertirá’ y ‘Al final mi Corazón triunfará’? No pudieron ser ellos quienes inventaron tales predic-

ciones. No sabían historia ni geografía, y sabían aún menos de los movimientos sociales y de la revolución de las ideologías. Y, sin embargo, ha sucedido exactamente cuanto habían anunciado.”

Por otro lado profundiza esos elementos buscando las *causas profundas* de los hechos tanto en la debilidad del sistema totalitario como en la providencial intervención divina:

“Quizá por eso el Papa fue llamado de ‘un país lejano’, quizá por eso hacía falta que tuviera lugar el atentado en la plaza de San Pedro precisamente el 13 de mayo de 1981, aniversario de la primera aparición de Fátima, para que todo eso se hiciera más transparente y comprensible, para que *la voz de Dios*, que habla en la historia del hombre mediante *los signos de los tiempos* pudiera ser más fácilmente oída y comprendida... *Sería por tanto sencillísimo decir que ha sido la Divina Providencia la que ha hecho caer el comunismo*. El comunismo como sistema, en cierto sentido, se ha caído solo. Se ha caído como consecuencia de sus propios errores y abusos. Ha demostrado ser una medicina más dañosa que la enfermedad misma. No ha llevado a cabo una verdadera reforma social a pesar de haberse convertido para todo el mundo en una poderosa amenaza y en un reto. *Pero se ha caído sólo por su propia debilidad interna.*”

Por fin su lectura teológica-histórica no se limita a lo sucedido en 1989 sino que le lleva a una crítica del iluminismo moderno y a una denuncia del abismo norte-sur, temas constantes en su enseñanza que por otro lado reaparecen en TMA (36a-b, 51, 57b).

“‘Mi Padre obra siempre y yo también obro’ (Juan 5,17). La caída del comunismo abre ante nosotros un panorama retrospectivo sobre el típico modo de pensar y de actuar de la *civilización moderna*, especialmente la europea, que ha dado origen al comunismo. Esta es una civilización que, junto a indudables logros en muchos campos, ha cometido también una gran cantidad de errores y abusos contra el hombre, explotándolo de innumerables modos. Una civilización que siempre se reviste de estructuras de fuerza y de prepotencia, sea política sea cultural (especialmente con los medios de comunicación social), para imponer a la humanidad entera tales errores y abusos. ¿De qué modo explicar, sino, *la creciente diferencia entre el rico Norte y el Sur, cada vez más pobre?* ¿quién es el responsable? El responsable es el hombre; son los hombres, las ideologías, los sistemas filosóficos. Diría que el responsable es la lucha contra Dios, la sistemática eliminación de cuanto hay de cristiano; una lucha que en gran medida domina desde hace tres siglos el pensamiento y la vida de Occidente. El colectivismo marxista no es más que una ‘versión empeorada’ de este programa. Se

puede decir que hoy semejante programa se está manifestando en toda su peligrosidad y, al mismo tiempo, con toda su debilidad.” (CUE 140-141).

Más allá de este ejemplo y de otros los diversos niveles que se conjugan permiten hablar del *misterio divino-humano de la historia* en tanto reconocemos en ella la acción humana, esencial al movimiento histórico, y la acción divina por la Providencia salvífica, formando *una unidad sin confusión ni separación, análoga* al paradigma calcedoniano que afirma la unidad inconfusa e indivisa de lo divino y lo humano en la única Persona Cristo. Ese modelo orienta la lectura de la historia sin confusión porque afirma la dualidad entre Dios y el hombre sin caer en el dualismo. Y sin separación porque reconoce una sola historia humana, salvífica y universal, lo que no conduce necesariamente a un monismo. Esta *unidad en la distinción* entre la historia y la historia de la salvación se debe a que la salvación divina acontece en la historia humana. Utilizando terminología hegeliana de Lima Vaz explica esa relación diciendo que la historia humana es “sobreasumida” en la historia salvífica¹².

4. Dios conduce la historia hacia su fin escatológico

La unidad que alcanza la acción salvífica interpenetrada con la historia humana se aprecia mejor al considerar los factores que entran en juego. Primero la unidad del mismo *Dios*, Creador, Providente y Salvador, que es Alfa y Omega, primer Principio y Fin último (TMA 55a). Segundo a partir de la unidad del *hombre*, con su mundo, pues es el mismo *homo* el que ahora es *viator* y después es *comprehensor* -“la vocación del hombre en realidad es una sola, es decir, divina” (GS 22e)- y el mismo mundo es el que pasa por una “transformación” (GS 38b) o una “transposición”¹³ del estadio histórico al escatológico. Tercero por la unidad de la *salvación* pues la gracia es la “gloria incoada” y su despliegue en la caridad permanecerá con sus obras (GS 30a). Con este marco destaco la *causa final* que funda la unidad más profunda entre la historia y la escatología, de la que viene la continuidad y la discontinuidad entre el progreso temporal y el crecimiento del Reino de Dios (GS 39b).

12. LIMA VAZ 1985, 25 y 29.

13. PIEPER 1955, 96.

El fin último, el *eschaton*, el estado definitivo, la máxima perfección, el futuro absoluto y meta-histórico, se caracteriza por su "ultimidad" o "definitividad". Sólo este *punto Omega* puede dar sentido y unidad al conjunto del acontecer histórico-salvífico. El fin no es sólo término, final, conclusión, *finis*, sino también meta, objetivo, cima, sentido, *télos*. La lectura *teleológica* de la historia se orienta por la *brújula* escatológica que señala al Reino de Dios como el Fin último que unifica, totaliza o universaliza la historia humana.

La óptica escatológica y teleológica permite integrar distintos niveles de historicidad¹⁴. La *historia natural* comprende el tiempo físico, cósmico y biológico del conjunto de seres que forman el mundo sensible. La *historia humana* contiene el movimiento libre del hombre expresado en el progreso de la civilización y en la dramática de las culturas. La *historia sobrenatural o salvífica* tiene como contenido la *interacción del hombre y de Dios* "en tanto que ella manifiesta o revela el sentido, o la razón de ser y el fin, de la historia humana universal, abarcando en sí a la historia natural"¹⁵. Este tercer nivel es el único capaz de totalizar a los otros por tres razones: abarca al tiempo en su conjunto de pasado, presente y futuro; lo presenta como una "totalidad inteligible" por la coincidencia del Principio y del Fin con su centro, el "Centro del tiempo"; y le da a ese Centro no sólo validez universal sino también alcance singular gracias a una realidad mediadora que lo hace presente.

Ese pasaje de la universalidad histórica a la singularidad de cada persona y de cada acto humano se da gracias a una particularidad mediadora que abre a la historia universal y que penetra la singularidad individual para orientar sus actos hacia Cristo, Centro y Fin. Esa es la *Iglesia, prolongación de Cristo en el mundo*, cuya acción se funda en que el Fin ha devenido actual por la Encarnación. Como mostró O. Cullmann en *Cristo y el tiempo*, en Cristo se separan el "centro" y el "fin" de la historia, a pesar de que el gran exégeta protestante lo explica trazando una férrea oposición entre un tiempo bíblico lineal y otro griego cíclico. El "evento" de Cristo es el centro salvífico de la historia que no coincide con su fin efectivo. Separando el centro del fin, trasladando el primero al pasado y el segundo al futuro, Cristo abre un tiempo nuevo, el *interim* del presente mesiánico, período del *ya* y del *todavía no* de la

14. Cf. FESSARD 1984, 449-475 y NGUYEN-HONG-GIAO 1974, 158-196; RICOEUR 1986a, 43-56 y 1986b, 99-114.

15. FESSARD 1984, 468.

salvación (LG 48b). La Iglesia cumple su misión en una historia preñada de escatología porque la escatología se ha iniciado en la historia de la salvación. Por eso ella testimonia “la *esperanza* en la venida definitiva del Reino de Dios” (TMA 46a).

La mirada creyente trata de abarcar toda la historia desde este Fin para interpretar e incluso juzgar cada momento según su ordenación hacia la meta. Este acto pertenece a la profecía como *interpretación escatológica de la historia* que lee los signos de los tiempos a partir del Sentido del Plan de Dios revelado y cumplido en Cristo. Si interpretar es *captar un “sentido”* presente en la realidad, la interpretación profética es la comprensión del sentido de los acontecimientos a la luz del *último “sentido”* dado por el fin escatológico, que permite leer el libro de la historia “desde la última página hacia la primera”¹⁶. Interpretar el pasado y el presente a la luz del Futuro absoluto es develar los hechos del curso histórico en cuanto preparan y anticipan el final. Esto lleva a pasar del nivel escatológico al cristológico.

5. Cristo es el Centro y el Fin de la historia universal

Si bien históricamente, según la realidad del hombre, el centro y el fin se han separado, teológicamente, según la novedad de Cristo, *Centro y Fin* de la historia coinciden misteriosamente en Él, Alfa y Omega (Ap 1,8; 21, 6; citados en TMA 5b). En Él, “último (*eschatos*) Adán” (1 Cor 15,45), la humanidad ha llegado a su plenitud. La Encarnación, en cuanto unión “inconfusa e indivisa” de las dos naturalezas en la única Persona de Cristo, es una realidad verdaderamente escatológica. Por la unión hipostática Cristo nos ha aparecido como el término absoluto de la historia. Por eso nuestra fe confiesa que “el Señor es el *fin* de la historia humana y [...] el *centro* de la humanidad” (GS 45b). Esta afirmación, reiterada en el Vaticano II (GS 10b; 45b), acerca de la *centralidad de Cristo en la historia*, es un argumento principal del magisterio de Juan Pablo II desde su su primera encíclica, cuando afirma “El redentor del hombre, Jesucristo, es el *centro* del cosmos y de la historia” (RH 1).

Un signo de ello es que el tiempo, en el calendario más usado, se mide en relación al acontecimiento de Cristo, como dice al presentar al gran Jubileo en relación a los jubileos:

16. LÖWITH 1973, 12.

“Todos estos jubileos personales o comunitarios tienen un papel importante y significativo en la vida de los individuos y de las comunidades. Bajo este aspecto, *los dos mil años del nacimiento de Cristo* - prescindiendo de la exactitud del cálculo cronológico - representan un Jubileo extraordinariamente grande no sólo para los cristianos, sino indirectamente para toda la humanidad, dado el papel primordial que el cristianismo ha jugado en estos dos milenios. Es significativo que el cómputo del transcurso de los años se haga casi en todas partes *a partir de la venida de Cristo al mundo*, la cual se convierte así en el *centro* del calendario más utilizado hoy. ¿Acaso no es también esto un signo de la incomparable aportación que para la historia universal ha significado el nacimiento de Jesús de Nazaret?” (TMA 15b).

Cristo es el centro de la historia salvífica universal. Este *crisotocentrismo* es afirmado y comprendido en TMA a partir de *un texto bíblico y un rito litúrgico*. La frase de Hebreos 13,8: “*Jesucristo es el mismo, ayer, hoy y para siempre*” es una solemne profesión de fe en Cristo, centro de atención de la mirada del creyente (Hb 12,2), conforme a la enseñanza recibida (Hb 13,7), y fundamento firme de la esperanza en medio de los vaivenes de la historia (Hb 13,9) hacia la ciudad futura (Hb 13,14). No es casual que este texto aparezca reiteradamente en los documentos de la Iglesia conciliar y posconciliar que ha intensificado la conciencia de la dimensión cristocéntrica de su fe. Por eso es citado con el mismo sentido original y en el mismo tono confesional en GS 10b (citado en TMA 59a), en el llamado “credo cristológico” de la *Gaudium et spes*, que culmina la exposición preliminar de los signos de los tiempos (GS 4-10) iluminando la relación de Cristo con el hombre y la historia.

“Cree la Iglesia que *Cristo*, muerto y resucitado por todos, da al hombre su luz y su fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación, y que no ha sido dado bajo el cielo a la humanidad otro nombre en el que sea necesario salvarse. Igualmente cree que *la clave, el centro y el fin de toda la historia humana* se halla en su Señor y Maestro. Afirma además la Iglesia que bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su *último fundamento* en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre” (GS 10b).

Años después Juan Pablo II lo propone como lema para orientar el sentido de la celebración del Quinto Centenario de la primera evangelización y de la fe cristiana en América Latina “con la finalidad de poner el nombre de Jesucristo en los labios y el corazón de todos los latinoamericanos”. Ese mismo sentido tiene en su discurso inaugural de la IV Conferencia del Episcopado latinoameri-

cano en Santo Domingo (2-5). Inmediatamente después Mons. E. Karlic lo retoma como eje arquitectónico de su ponencia cristológica al comenzar las deliberaciones para promover la nueva evangelización renovando la fe en Cristo en el presente, desde la herencia pasada y hacia el siglo futuro. Y el documento final lo asume en su formulación breve "*Jesucristo ayer, hoy y siempre*" en su título, en su Mensaje a los pueblos (29, 48), en su profesión de fe inicial (DSD 1) y en su síntesis final: "La Iglesia en Latinoamérica y en el Caribe" proclama su fe: "*Jesucristo ayer, hoy y siempre*" (DSD 302). Por eso es una consecuencia lógica que el lema y el tema de la Conferencia llevaran a un acento marcadamente cristológico en la comprensión de la nueva evangelización y que el documento final exprese de muchas formas ese *crisocentrismo teológico y pastoral*¹⁷.

El Papa aprovecha ese texto para vertebrar la exposición teológica de TMA. La estructura de la Carta hace una inclusión entre el capítulo I "*Jesucristo es el mismo, ayer, hoy...*" y el V cuyo título es "*Jesucristo es el mismo [...] siempre*". Si el primero presenta la visión cristológica-histórica fundamental (2-8) el último retoma esa doctrina en clave eclesial y mariana para orientar el futuro inmediato de la evangelización (56-59). En el interior de este marco el capítulo II presenta el acontecimiento próximo del Gran Jubileo del año 2000 (9-16) y los capítulos siguientes indican su preparación: el III la remota (17-28) y el IV la inmediata (29-55). Así el texto bíblico, que enseña la capacidad abarcadora que tiene Cristo con respecto a toda la historia pasada, presente y futura, preside tanto la síntesis doctrinal de una *crisología de la historia universal* como la *lectura teológica de la historia de la Iglesia pasada* (lejana y reciente) y la *orientación pastoral presente y futura*, como se mostrará en la segunda sección de este trabajo.

El *rito* que el Papa aprovecha, cuando habla de la santificación del tiempo por parte de la Iglesia, es la *bendición del cirio* que representa al Resucitado en la liturgia del fuego y de la luz dentro de la Vigilia pascual. Ese gesto, iluminado por unas palabras de gran contenido bíblico, expresa con elocuencia el señorío de Cristo sobre toda la historia porque El mismo es la Plenitud que con su Presencia llena de sentido todo tiempo:

"En la liturgia de la Vigilia pascual el celebrante, mientras bendice el cirio que simboliza a Cristo resucitado, proclama: '*Cristo ayer y hoy,*

principio y fin, Alfa y Omega. Suyo es el tiempo y la eternidad. A El la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Pronuncia estas palabras grabando sobre el cirio la cifra del año en que se celebra la Pascua. El significado del rito es claro: evidencia que *Cristo es el Señor del tiempo, su principio y su cumplimiento*; cada año, cada día y cada momento son *abarcados por su Encarnación y Resurrección*, para de este modo encontrarse de nuevo en la 'plenitud de los tiempos'. Por ello también la Iglesia vive y celebra la liturgia a lo largo del año. El año solar está así traspasado por el año litúrgico, que en cierto sentido reproduce todo el misterio de la Encarnación y de la Redención, comenzando por el primer Domingo de Adviento y concluyendo en la solemnidad de Cristo, Rey y Señor del universo y de la historia. Cada domingo recuerda el día de la resurrección del Señor" (TMA 10b).

El tiempo y la historia son abarcados por el Misterio de Cristo que, tanto en esta Carta (TMA 1b; 8) como en el Catecismo (CEC 686), es resumido con la expresión *Encarnación Redentora*, porque "la religión de la Encarnación es la religión de la Redención" (TMA 7b). Aquella expresión englobante es la síntesis del Misterio de Cristo, Verbo encarnado y redentor, punto máximo de la historia salvífica. Esta idea ya aparecía en su primera encíclica al anunciar por primera vez el Gran Jubileo del 2000:

"Para el Pueblo de Dios que se ha extendido - aunque de manera desigual - hasta los más lejanos confines de la tierra, aquel año será el año de un gran jubileo. Nos estamos acercando ya a tal fecha que - aun respetando todas las correcciones debidas a la exactitud cronológica - nos hará recordar y renovar de manera particular la conciencia de *la verdad-clave de la fe*, expresada por San Juan al principio de su evangelio: 'Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros' (Jn 1,14), y en otro pasaje: 'Porque tanto amó Dios al mundo que le dio a su Hijo unigénito para que todo el que crea en El no perezca sino que tenga la vida eterna' (Jn 3,16)" (RH 1a).

6. Cristo es la Plenitud divina de la historia humana

Con notable coherencia la TMA ve la centralidad de Cristo juzgando a *la Encarnación redentora como plenitud y cumplimiento del tiempo salvífico*. Un texto-síntesis reza:

"Cuando San Pablo habla del nacimiento del Hijo de Dios lo sitúa en 'la plenitud de los tiempos' (Gal 4, 4). En realidad el tiempo se ha cumplido por el hecho mismo de que Dios, con la Encarnación, se ha introducido en la historia del hombre. La eternidad ha entrado en el tiempo: ¿qué 'cumplimiento' es mayor que éste? ¿qué otro 'cumplimiento' sería posible?" (TMA 9a).

En este importante número otro párrafo completa lo que venimos diciendo al mostrar que la Encarnación redentora es *la plenitud del tiempo y de la historia*. El mismo hecho de que el Verbo se hizo carne significa, por un lado, que el tiempo se convierte en una dimensión del Dios eterno (TMA 10a) y, por el otro, que la eternidad plenifica al tiempo. *Cristo es la plenitud divina, eterna, escatológica, de la historia humana*:

“Gracias a la venida de Dios a la tierra, el tiempo humano, iniciado en la creación, ha alcanzado su plenitud. En efecto, *la plenitud de los tiempos* es sólo la eternidad, mejor aún, Aquel que es eterno, es decir Dios. Entrar en la ‘plenitud de los tiempos’ significa, por lo tanto, alcanzar el término del tiempo y salir de sus confines para encontrar su cumplimiento en la eternidad de Dios.” (TMA 9c).

La palabra bíblica *plenitud* aparece en TMA ligada a *cumplimiento* que significa, en primer lugar, que Jesús, el Cristo, “cumple” el tiempo de la “promesa” de la Antigua Alianza según el curso del plan providente de Dios. Esa *dialéctica de promesa y cumplimiento*, que tanto el Nuevo Testamento (Mc 1,15; Gal 4,4) como el Concilio Vaticano II (DV 4; LG 9) refieren a la relación entre los Dos Testamentos en la unidad de la *historia salutis* y de la Sagrada Escritura, tiene en la Carta un significado nuevo y más amplio que se extiende hasta los anhelos de la humanidad manifiestos en las religiones históricas (TMA 6a) e incluso hasta todos los valores humanos que apuntan a Cristo, Aquel que revela el misterio del hombre (TMA 52a). Esta ampliación de significado aparece en un texto que citamos *in extenso*:

“...Encontramos aquí el punto esencial por el que el *cristianismo* se diferencia de las otras religiones, en las que desde el principio se ha expresado la búsqueda de Dios por parte del hombre. *El cristianismo comienza con la Encarnación del Verbo*. Aquí no es sólo el hombre quien busca a Dios, sino que es Dios quien viene en Persona a hablar de sí al hombre y a mostrarle el camino por el cual es posible alcanzarlo. Es lo que proclama el Prólogo del Evangelio de Juan: ‘A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que estaba en el seno del Padre, El lo ha contado’ (1, 18). El Verbo encarnado es, pues, el *cumplimiento del anhelo presente en todas las religiones de la humanidad*: este cumplimiento es obra de Dios y va más allá de toda expectativa humana. Es misterio de gracia.”

“En Cristo, la religión ya no es ‘buscar a Dios a tientas’ (cfr. Hch 17, 27), sino una *respuesta de fe a Dios que se revela*: respuesta en la que el hombre habla a Dios como a su Creador y Padre; respuesta hecha posible por aquel Hombre único que es al mismo tiempo el Verbo consustancial al Padre, en quien Dios habla a cada hom-

bre y cada hombre está capacitado para responder a Dios. Más todavía, en este Hombre responde a Dios la creación entera.”

“*Jesucristo es el nuevo comienzo de todo*: todo en El converge, es acogido y restituído al Creador de quien procede. De este modo, Cristo es el *cumplimiento* del anhelo de todas las religiones del mundo y, por ello mismo, es su *única y definitiva culminación*. Si por una parte Dios en Cristo habla de sí a la humanidad, por otra, en el mismo Cristo, la humanidad entera y toda la creación hablan de sí a Dios, es más, se donan a Dios. Todo retorna de ese modo a su principio. *Jesucristo es la recapitulación de todo* (cfr. Ef 1, 10) y a la vez el *cumplimiento de cada cosa en Dios*: cumplimiento que es gloria de Dios. La religión fundamentada en Jesucristo es religión de la gloria, es un existir en vida nueva para alabanza de la gloria de Dios (cfr. Ef 1, 12). Toda la creación, en realidad, es manifestación de su gloria, en particular el hombre (vivens homo) es epifanía de la gloria de Dios, llamado a vivir de la plenitud de la vida de Dios” (TMA 6abc).

Con expresiones que recuerdan a la Carta a los Efesios (1,10), San Ireneo y el Vaticano II (GS 38a, 45b) el Papa muestra a Cristo como el *Recapitulador*, el *Cumplimiento* y la *Culminación* de toda la historia religiosa de la humanidad, tanto del movimiento “ascendente” de las religiones como del movimiento “descendente” de la Revelación. En la Encarnación se plenifica la manifestación gratuita de Dios que comienza en el Antiguo Testamento y que hace de la revelación un “misterio de gracia”. Por eso la novedad de la revelación cristiana ante las religiones se expresa con el tema de la *búsqueda* pensado en una analogía. Si en éstas *el hombre busca a Dios* en aquella *Dios busca al hombre en Jesucristo*. Este modo de presentación del diálogo entre Dios y el hombre, afín al que hace el Catecismo (CEC 26), ya había aparecido en TMA 6a y vuelve con fuerza en el número siguiente. El Papa nos enseña que Dios, animado por el amor de su corazón de Padre, nos busca y nos sale al encuentro en Cristo, su único Hijo y su Palabra definitiva (TMA 3a; 5b; 6a), para reunir a todos los hombres-hijos que le buscan en la historia.

“En Jesucristo Dios no sólo habla al hombre sino que lo busca. *La Encarnación del Hijo de Dios testimonia que Dios busca al hombre*. De esta búsqueda Jesús habla como del hallazgo de la oveja perdida (cfr. Lc 15, 1-7). Es una búsqueda que nace de lo íntimo de Dios y tiene su *punto culminante* en la Encarnación del Verbo. Si Dios va en busca del hombre, creado a su imagen y semejanza, lo hace porque lo ama eternamente en el Verbo y en Cristo lo quiere elevar a la dignidad de hijo adoptivo. Por tanto Dios busca al hombre, que es su propiedad particular de un modo diverso de como lo es cada una de las otras criaturas. Es propiedad de Dios por una elección de amor; *Dios busca al hombre por su corazón de Padre*” (TMA 7a).

7. Cristo es el Sujeto central de la historia de la salvación

La lectura que hace el Papa de Hb 13,8 y Gal 4,4 (TMA 1a; 9a; 59a) indica una *doble relación entre Cristo y la historia*. Por un lado la historia contiene y abarca a Cristo, uno de los miles de millones de hombres que nacemos, vivimos y morimos en el mundo (RH 1b). Por el otro Cristo, el Único que ha muerto y resucitado, contiene y abarca en su plenitud a la historia pasada, presente y futura, siendo el centro del cosmos y de la historia (RH 1a). Si bajo el primer aspecto Cristo es un fragmento de esa totalidad que forma la historia universal para la segunda la historia ha sido dada como un fragmento de esa totalidad que es Cristo, “el Señor de la historia” (TMA 19). Esta verdad, presente en la Carta, es el núcleo de la *crisología de la historia* de von Balthasar quien, a partir de la irrupción “vertical” de la eternidad en la sucesión “horizontal” del tiempo sucedida con la Encarnación, no ve sólo a Cristo como una parte del todo de la historia sino que ve a ésta como un fragmento de la totalidad normativa de Cristo, Centro que da sentido pleno al pasado y al futuro¹⁸.

El *señorío de Cristo* sobre la historia (Flp 2,11) es una manera tradicional de presentar esa relación. El Concilio, citando a Pablo VI, dice que “el Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia y de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud de todas las aspiraciones” (GS 45b). Una forma contemporánea de expresar ese señorío usa la expresión *sujeto histórico*. El Papa, que usa “sujeto” referido a la Persona singular de Cristo para expresar el misterio divino-humano de su sufrimiento redentor (SD 18e) y “sujeto colectivo” para indicar a la Iglesia como el Pueblo de Dios compuesto por muchas personas (MDi 25b), ya en RH introducía esa palabra al meditar sobre el próximo jubileo a la luz de la Encarnación.

“En este acto redentor la historia del hombre ha alcanzado su *cumbre* en el designio de Dios de amor de Dios. Dios ha entrado en la historia de la humanidad y en cuanto hombre se ha convertido en *Sujeto* suyo, uno de los millones y millones de hombres, y al mismo tiempo *Único*” (RH 1b).

18. VON BALTHASAR 1955, 79-138; 1961, 499-518; 1970, 229-335. Cf. DE NICOLAS 1972, 167-202.

La apelación a *Cristo como sujeto de la historia* aparece en la teología católica de este siglo en tres contextos que ejemplifico en tres autores. Primero en la incipiente teología de la historia de un Haecker quien, enfatizando la dimensión histórica del cristianismo ante la metafísica griega, decía que “en cambio, la Encarnación de Dios es en sí mismo historia, y permanece historia hasta el final de la historia”¹⁹. Segundo en la cristología evolutiva de un Rahner quien, en un texto muy difundido, expresó que por la Encarnación Dios se constituye en sujeto de la historia²⁰. Tercero en un Dianich quien piensa la subjetividad de la Iglesia como Pueblo de Dios desde la subjetividad de Cristo ya que el Hijo de Dios, al hacerse hombre e ingresar en la historia, se convirtió en un sujeto histórico de la historia humana²¹.

Más allá de los aportes de estos autores, mencionados como ejemplos, importa asentar aquí que Jesucristo es *un sujeto histórico único* con un influjo salvífico *universal*. Esto se debe primeramente a la unión hipostática: ese Sujeto es el mismo Hijo eterno de Dios que, uniendo las dos naturalezas en su propia Persona, se vuelve un protagonista de la historia humana. También al misterio pascual: la Resurrección hace al Crucificado Señor de la historia capaz de ejercer su función salvífica abarcando todos los tiempos. Por su Pascua Cristo, que es *Uno*, alcanza a *todos* los hombres (2 Cor 5,14), convirtiéndose en el Nuevo Adán que como Cabeza incluye a toda la humanidad (Ef 1,10) y en Espíritu vivificador (1 Cor 15,45) que es “causa de salvación eterna para todos” (Hb 5,9). Por eso Cristo es el Mediador entre Dios y los hombres (TMA 4), el “único camino al Padre” (TMA 55b), la Plenitud de Dios que se dona como plenitud de todo hombre (TMA 9c).

Por Cristo y como Cristo, *la Iglesia*, comunidad que reúne a muchos en Uno, ingresa como sujeto en la historia. El Concilio lo dice con un paralelismo sugestivo. GS expone que Cristo asume y recapitula la historia: “el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, hecho Él mismo carne y habitando en la tierra, como hombre perfecto *entró en la historia del mundo (in historiam mundi intravit)*, asumiéndola y recapitulándola en Sí mismo (*eam in Se assumens et recapitulans*)” (GS 38a). Y LG, al argumentar que la Iglesia es un Pueblo peregrino y universal, dice que “para extenderse al mundo entero, *entra en la historia del hombre (in*

19. HAECKER 1954, 17.

20. RAHNER 1961, 181-219.

21. DIANICH 1988, 49, 72, 77, 165, 214, 221, 250.

historiam hominum intrat), si bien simultáneamente trasciende los tiempos y las fronteras de los pueblos” (LG 9c). Se marca así el carácter inmanente y a la vez trascendente del Pueblo de Dios peregrino “en” la historia del mundo, junto con una idea básica de la teología bíblica de la historia: *el sujeto* de la salvación es el Pueblo elegido “de” y destinado “a” todos los pueblos. Por eso al hablar de la catolicidad de la Iglesia el Concilio afirmará: “El único Pueblo de Dios está presente (*inest*) en todos los pueblos de la tierra” (LG 13b).

8. Cristo es la Clave para interpretar los signos de los tiempos

Antes de pasar a ese nivel eclesiológico conviene destacar que una teoría cristiana de la historia y una hermenéutica escatológica de los acontecimientos “imponen como criterio decisivo y último la referencia a la *estructura ‘cristológica’ del tiempo histórico*, o la lectura de la historia a partir del acontecimiento teándrico de la Encarnación”²². Toda interpretación teológica de la historia contemporánea ha de captar los *signos de Dios* buscando “su sentido divino, por referencia a la Encarnación redentora”²³. La Encarnación muestra la condescendencia de Dios hacia el hombre para proveerle la salvación de un modo adaptado por la humanidad histórica de Cristo. Porque el misterio de la Encarnación es el acontecimiento histórico-salvífico por excelencia, que centra y unifica en Cristo la historia universal, una mirada teológica y sacramental es una lectura cristológica de la historia.

En la “plenitud de los tiempos” el Absoluto se hace presente en la historia para asumir y elevar la marcha del hombre hacia la plenitud trans-histórica del Reino. La fe cristiana une la dimensión escatológica de la cristología con la índole cristológica de la escatología. Desde la fe la profecía es una *interpretación cristológica de la historia* porque Cristo es “la clave, el centro y el fin de toda la historia humana” (GS 10b). A su luz se esclarece el misterio de la historia que es una dimensión del misterio del hombre, puesto que “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado” (GS 22a). Sólo Jesucristo, el gran Signo que

22. LIMA VAZ 1985, 26.

23. CHENU 1965, 38.

Dios nos ha dado, el *Signo de los signos*²⁴, hace inteligible a la fe la compleja trama de los signos de la historia. Una hermenéutica teológica debe ayudar a “leer” los sucesos históricos y las manifestaciones culturales desde el misterio pascual de Cristo.

Aun así la teología y la profecía se mantienen en el régimen de la fe que no permite una “transparencia racional” de la historia al concepto. Porque la Historia es un *misterio de libertad* en el que interactúan las libertades humanas y la Libertad divina en planos metafísicos diferentes es imposible convertirla en un “Sistema”. Esto previene de las lecturas excesivamente “unitarias” que se vuelven “totalitarias”, a la zaga de la filosofía hegeliana de la historia cuyo primer principio es “que la Razón domina al mundo y que, por lo mismo, también en la historia universal todo ha ocurrido según la Razón” (FH 38). El misterio antropológico y teológico de la historia se resiste a la totalización conceptual porque “la historia ha sido dada como fragmento y [...] nadie la puede completar”²⁵. La teología, respetuosa del misterio, no pretende una lectura exhaustiva o comprehensiva sea lineal o cíclica, progresiva o regresiva, evolucionista o dialéctica, positivista o idealista, moderna o posmoderna. Tampoco busca, desde el pasado, descifrar el presente o pronosticar el futuro. Sólo intenta “crear algo así como una *estructura conceptual*”²⁶ o suministrar apenas “un *esquema* de orden y significación”²⁷ que ayude a encontrar *sentidos* en los hechos históricos a la luz del *Sentido* escatológico presente en Cristo. Esta es la grandeza y la humildad de la teología en cuanto profecía y hermenéutica de la historia.

II. LA HISTORIA DE LA IGLESIA

La cita de TMA 25e que guía esta reunión dice que el gran río de la Revelación, del Cristianismo y de la Iglesia “corre a través de la historia de la humanidad a partir de lo ocurrido en Nazaret y después en Belén hace dos mil años”. Así *el tiempo de la Iglesia se sitúa en la actual etapa de la historia de la salvación cuyo centro y plenitud es Cristo*. La Carta indica con claridad que la historia de la Iglesia pertenece a la *historia salutis*.

24. VALADIER 1972, 332.

25. VON BALTHASAR 1970, 11.

26. PIEPER 1968, 46.

27. LOWITH 1973, 26.

“Con la *venida de Cristo* se inician los ‘últimos tiempos’ (cfr. Hb 1, 2), la ‘última hora’ (cfr. 1 Jn 2, 18), se inicia *el tiempo de la Iglesia* que durará hasta la Parusia” (TMA 10a).

TMA, sin pretensión académica, pone de relieve el *doble estatuto teológico e histórico de la historia de la Iglesia*. Como ustedes saben esta disciplina es a la vez *historia y teología*, como lo mostraron historiadores como Aubert y Jedin y teólogos como Congar y Kasper²⁸. Con A. Graf (1811-1867), un clásico de la pastoral²⁹, considero que hay tres disciplinas teológicas que estudian a la Iglesia: la *eclesiología* en la totalidad de su misterio dogmático, la *historia de la Iglesia* en su devenir histórico del pasado al presente y la *teología pastoral* en su misión del presente al futuro. Con este trasfondo, que pone a *la historia del Pueblo de Dios* en íntima conexión con toda la teología, en especial con la *eclesiología* y la *teología de la historia*, reúno en ocho proposiciones comentadas las referencias de TMA a nuestro tema.

1. La Iglesia es histórica y escatológica

La visión de la historia que expone TMA está centrada en Cristo y en su acción salvífica que da sentido escatológico a la historia universal y por eso al milenio que se aproxima. En este plano salvífico se sitúa *el tiempo de la Iglesia*, Pueblo de Dios inserto en la historia del mundo como “sacramento universal de salvación” (GS 45a). Lo que el Catecismo (CEC 672, 732, 1076) y la Carta (TMA 10) llaman *el tiempo de la Iglesia* es el período que va desde Pascua-Pentecostés hasta la Parusia. Por eso tomaré algunos aspectos que desarrolla o sugiere la TMA para profundizar el misterio del Pueblo de Dios peregrino en la historia.

La visión bíblica de la Iglesia la muestra como el *Pueblo de Dios escatológico*, preparado en la antigua alianza y cumplido con la llegada del Mesías. Esa concepción emerge con la predicación profética acerca del nuevo Pueblo (Jer 24,7; 30,22; 31,1.33; Ez 11,20; 14,11; 36,28; 37,23.27; Os 2,3.25; Zac 8,8; 13,9) resumida en la promesa “Ellos serán mi Pueblo y yo seré su Dios [...]. Y yo concluiré con ellos una alianza nueva” (Jer 32,38) y corre por los caminos del

28. AUBERT 1964, 19-37; JEDIN 1980, 25-91; CONGAR 1970, 496-501 y 1984, 238-269; KASPER 1989, 135-157.

29. GRAF 1841, 125-126.

judaísmo tardío configurando la conciencia de que sólo el Israel del futuro escatológico es el Pueblo de Dios en el pleno sentido de esta noción. Muchos pasajes del Nuevo Testamento, en particular 1 Pe 2, 1-10, muestran que la Iglesia tiene conciencia de ser *el Pueblo de Dios de los tiempos mesiánicos* que cumple las promesas. En el Nuevo Testamento “no se habla de un *nuevo* Pueblo de Dios pero sí de una *Nueva Alianza* (Lc 22,20; 1 Cor 11,25; 2 Cor 3,6; Hb 8,13; 6,12; 9,15; 12,24); de donde, si se piensa el lazo estrecho que une la Nueva Alianza a la noción de Pueblo de Dios en Jer 13,31-34, citado en Hb 8,8-12, se tiene a la vista, en efecto, un *nuevo pueblo de Dios escatológico*”³⁰.

El Concilio mantiene esta tensión propia de la salvación que marca al Pueblo de Dios cuando habla de “la índole escatológica de la Iglesia peregrina”. El fundamento de tal ambivalencia es cristológico-escatológico: porque la plenitud de los tiempos, que trae la “restauración” (LG 48a) y la “renovación” (LG 48c) del mundo, ya comenzó en Cristo (LG 48b: “*iam inceptit in Christo*”), la Iglesia, animada por su Espíritu, como “sacramento universal de salvación” (LG 48b), se rige por *la ley del ya y del todavía no*: “en efecto, la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de verdadera santidad, aunque todavía imperfecta” (LG 48c). Por esta “dialéctica de la era mesiánica”³¹ la Iglesia tiene una doble condición *histórica y escatológica* que la ubica en dos estados de existencia distintos y sucesivos interpenetrados dinámicamente: la Iglesia militante participa y tiende a su consumación celestial porque las realidades escatológicas comienzan y se anticipan en el “hoy” salvífico del Pueblo peregrino.

A la luz del estado final se comprenden las *etapas histórico-salvíficas* de la realización temporal del misterio de la Iglesia. Ésta se realiza según las leyes de la “unidad” porque es la misma economía de la salvación, de la “diversidad” por sus distintos grados de realización, y de la “progresividad” por el tránsito progresivo hacia el estadio más perfecto. Según LG 2 y CEC 758-769 la Iglesia, que surge de un designio nacido en el corazón del Padre, es prefigurada desde el origen del mundo, preparada en la Antigua Alianza, instituida por Cristo, manifestada por el Espíritu Santo, y será consumada en la gloria celestial. Mientras LG 48 establece la cesura básica entre lo histórico y lo escatológico LG 9, al consi-

30. SCHNACKENBURG 1964, 172.

31. CHENU 1967, 181.

derar la peregrinación histórica del Pueblo de Dios, destaca las etapas de Israel y de la Iglesia.

El tiempo de la Iglesia tiene un carácter *mixto* por ser un período histórico preñado por la plenitud escatológica: el tiempo de la Iglesia *peregrina* simbolizado en las *peregrinaciones*. El Papa nos enseña su valor eclesiológico y pastoral tanto con los hechos, sus viajes misioneros, como con sus textos. En CUE 128 dice que un signo de la revalorización de la religiosidad popular para la nueva evangelización es el renacimiento de las peregrinaciones, especialmente entre los jóvenes; y en la Carta llega a afirmar que “las peregrinaciones se han hecho sistemáticas” (TMA 24). Es que “en ellas el cristiano sencillamente celebra el gozo de sentirse inmerso en medio de una multitud de hermanos, caminando juntos hacia el Dios que los espera. Tal gesto constituye un signo y sacramental espléndido de la gran visión de la Iglesia, ofrecida por el Concilio Vaticano II: la Familia de Dios, concebida como Pueblo de Dios, peregrino a través de la historia, que avanza hacia su Señor” (DP 232).

2. El Pueblo de Dios peregrino actúa como sujeto histórico

La Iglesia es *el misterio del Pueblo de Dios peregrino en la historia*. Si la palabra *misterio* designa su origen trinitario y su carácter salvífico la reciente expresión *sujeto histórico* muestra a la Iglesia en cuanto actúa en la historia y contribuye a orientarla hacia su fin escatológico. Como ha dicho la *Comisión Teológica Internacional* la correlación entre ambos aspectos se da de tal modo “que el misterio constituye al sujeto histórico y el sujeto histórico revela al misterio” (CTI 3,1). Me permito una breve reflexión sobre este aspecto para ubicar mejor el aporte de TMA a la reflexión sobre la Iglesia en la historia.

Por su *subjetividad histórica* el Pueblo de Dios es un protagonista de los acontecimientos mundiales que constituyen la gran historia. En este camino anda entre los pueblos como un sujeto histórico en medio de otros y resulta, entre los muchos sujetos que hacen la historia humana, principio de un movimiento histórico-salvífico que se enlaza con los procesos históricos. La relación entre la Iglesia y los sujetos históricos civiles se rige por la *lógica de la encarnación* que une en la distinción y distingue en la unión. No se identifican ni se confunden sino que mantienen una *distinción* en el plano de la actividad empírica en virtud de la naturaleza evangélica y la misión evangelizadora de la Iglesia. Pero tampoco están separados o divididos absolutamente porque se da una *unión* entre estos pueblos-sujetos distintos. El Pueblo de Dios, por

el dinamismo de la encarnación, habita y actúa no en un espacio propio sino *en* un espacio interior a los pueblos, entretejiendo su vida y acción con la historia de las naciones en una íntima, real y misteriosa “compenetración” (GS 40c).

La primera tradición expresó esta identidad paradójica en un gran texto: “Los cristianos no se distinguen de los demás hombres, ni por el lugar en que viven, ni por su lenguaje, ni por sus costumbres. Ellos, en efecto, no tienen ciudades propias, ni utilizan un hablar insólito, ni llevan un género de vida distinto... Viven en ciudades griegas y bárbaras, según les cupo en suerte, siguen las costumbres de los habitantes del país, tanto en el vestir como en todo su estilo de vida y, sin embargo, dan muestras de un tenor de vida admirable y, a juicio de todos, increíble. Habitan en su propia patria, pero como forasteros; toman parte en todo como ciudadanos, pero lo soportan todo como extranjeros; *toda tierra extraña es patria para ellos, pero están en toda patria como en tierra extraña*” (*Epístola a Diogneto* VI).

El “lugar histórico” del Pueblo de Dios es *el interior* de las personas, familias y pueblos, naturales sujetos de la historia³². La *unidad en la distinción* pide el reconocimiento y el respeto recíprocos. La Iglesia debe respetar la autonomía de los pueblos y promoverlos en su condición de sujetos, conciente del poder que tienen las estructuras anónimas, políticas y económicas, para comandar una historia sin sujetos. Según la lógica de la encarnación “asumir” a los pueblos como sujetos históricos es confirmar y consolidar su subjetividad dando a su praxis histórica “un sentido humano más profundo” (GS 40c). Esto marca una gran diferencia entre nuestra eclesiología y teología de la historia y la visión hegeliana de la historia llevada por el Espíritu del mundo que va asumiendo y superando, por cierta muerte pascual, a “los espíritus de los pueblos (que) son tan sólo, en su necesaria sucesión de fases, momentos del espíritu general único, que mediante aquellos se encumbra en la historia, consumándose en una ‘totalidad’ que se concibe o se comprende a sí misma” (FH 103).

El Pueblo de Dios debe *afirmar la subjetividad de los pueblos* y de todas las comunidades e instituciones intermedias que manifiestan la *subjetividad creadora de la sociedad* (CA 13b, 46b, 49c), incluso cuando ha contribuido a formar a esas naciones configu-

32. HAECKER 1949, 57: “portadores (*Träger*) de la historia de este mundo son, originariamente, las familias, y naciendo de ellas, los pueblos. Los portadores de la historia común, de la *historia communis*, son los pueblos, los estados, los imperios”.

rando sus culturas con la evangelización. El respeto a la secularidad histórica y cultural de los pueblos previene a la Iglesia de la tentación de ser un factor hegemónico, como si fuera el "único" sujeto histórico, cayendo en el imperialismo eclesial. Ese respeto requiere afirmar la *libertad* individual y colectiva, significando que "el encuentro de la fe con la secularidad en un pueblo depende de la libertad. Toda forma de cristianismo futuro que no sea estatal ni privado ha de pasar por la libertad de ese sujeto histórico básico que son los pueblos"³³. Como se advierte esta visión replantea, en clave evangelizadora, la relación de la Iglesia con pueblos y estados, tema que, por nuestros límites, sólo se puede sugerir y no desarrollar aquí.

3. La Iglesia es sacramento de Cristo en la historia

La visión de la historia que expone TMA está centrada en Cristo y en su acción salvífica que da sentido escatológico a la historia universal. Una teología de la historia afirma claramente la universalidad de la historia respetando e integrando la totalidad de sujetos y de planos históricos "sin confusión ni división", como acabamos de insinuar. En el plano salvífico de la historia universal se inserta el *Pueblo de Dios* como *sacramento universal de salvación*. La Iglesia en cuanto sacramento hace presente a Cristo en el mundo porque ella "sólo desea una cosa: *continuar*, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo" (GS 3b citado en TMA 56b). La noción de "sacramento" aplicada a la Iglesia (CEC 774/6) sitúa su posición "entre" el misterio de Cristo y la historia del mundo. La significación histórica de la sacramentalidad asume la forma de una presencia pública. "La sacramentalidad designa el hecho de que Cristo mismo instaure y asiste espiritualmente a la Iglesia para que, por medio de ella, *Él pueda ser significado públicamente al mundo hasta el fin de los tiempos*"³⁴.

Como *sacramento de Cristo* la Iglesia es el *signo* que manifiesta el sentido último de la historia que en El brilla y el *instrumento* que El utiliza para ir realizando históricamente la unión escatológica y universal de todos los hombres con Dios y entre sí (LG 1). Por su dimensión humana la Iglesia se enraiza y desarrolla en

33. GERA 1992, 89.

34. MARTELET 1973, 28.

la historia, fruto de la libertad humana en el tiempo, que es cultural y salvífica, secular y santa, plural y única, particular y universal. La teología de la historia de TMA, sin usar la expresión, invita a profundizar el misterio de la Iglesia como sujeto histórico que señala el *sentido escatológico* de la historia y promueve la *comunión universal* de la humanidad en vísperas del Tercer Milenio. Y la historia de la Iglesia debe dar cuenta de la originalidad de este sujeto histórico que es el Pueblo de Dios³⁵.

El Pueblo de Dios, *portador* social e histórico del Misterio del Reino presente en Cristo, debe evangelizar a todos los pueblos interviniendo públicamente en la historia. En cambio el *secularismo*, que la Carta denuncia (TMA 36b, 52a), tiende a privatizar a la Iglesia y a quitarle vigencia histórica, dejando el espacio cultural sólo a las fuerzas del Estado o del mercado (CA 49c), instituciones que se disputan en la modernidad el dominio de lo público. Conforme a su sacramentalidad la misión histórica de la Iglesia busca encarnar el Evangelio para que tenga vigencia, por mediación de la libertad, en la vida de las personas, las familias y los pueblos. Para eso ejerce tanto su *función profética* en una *crítica escatológica* de los ídolos históricos, como una *praxis constructiva y transformadora* para recrear las culturas y renovar las sociedades con el Evangelio. La justicia escatológica que anuncia la Iglesia no se limita a inspirar una crítica sino que pide, como decía Pablo VI, condiciones más humanas.

La evangelización de las culturas y la inculturación del Evangelio en los valores, expresiones e instituciones de la sociedad intenta *inspirar evangélicamente* “los proyectos de los pueblos” (Sal 33,10; Hech 4,25), contrarrestando formas absolutas de secularización. La Iglesia lo debe hacer respetando la legítima secularidad de la cultura, la política y la vocación temporal de cada pueblo, sin proyectos históricos propios que sean formas indebidas de sacralización. Para evitar los extremos del sacralismo y del secularismo la reflexión teológica argentina de las últimas décadas utilizó el término *servicio*. El Pueblo de Dios actúa en el interior de los pueblos, de quienes no es competidor sino *servidor*, asumiendo sus culturas y sus proyectos seculares para purificarlos y renovarlos con el Evangelio. Porque “una cosa es hacer un proyecto secular, cosa que

35. KASPER 1989, 151: “sólo se puede entender la Iglesia, como cualquier otro sujeto histórico, si se ha entendido y tomado en serio la idea que ella tiene de sí misma. Pero la Iglesia no puede entenderse a sí misma más que como histórico-salvífica”.

de ninguna manera compete a la Iglesia, y otra es asumir el proyecto secular que, me parece, le compete por esencia. Por la esencia de ser sierva de la humanidad, al servicio de los pueblos”³⁶. Este servicio que asume, fortalece, purifica, ilumina y renueva contribuye desde el corazón de la historia a gestar formas de vida cristiana y por eso más humana, en las que se encarnen los valores del Reino. La Iglesia sirve testimoniando, predicando y practicando el Evangelio en los pueblos en los que se inserta e “impulsando eficazmente la historia de nuestro pueblos hacia el Reino” (DP 274).

“Hacia el Reino” indica que la Iglesia actúa como *sujeto escatológico de la historia*, de un modo distinto a los pueblos seculares, significando el Misterio que la constituye e introduciendo la Novedad del Reino que acontece en Cristo. Su actividad es sacramental, analogando esta expresión con el triple significado del sacramento cristiano: “rememorativa” porque recuerda la Pascua pasada, “demonstrativa” porque manifiesta la Gracia presente y “prognóstica” porque anticipa la Gloria futura (ST III, 60, 3; CEC 1130). Por *la memoria, la presencia y la espera de Cristo* - la Novedad absoluta de la historia, el Único que hace “nuevas todas las cosas” (Ap 21,5), el que trajo toda novedad consigo - el Pueblo de Dios inserta la fuerza escatológica que mueve la historia hacia su futuro definitivo.

4. La historia de la Iglesia es la historia de la evangelización

La Iglesia hace presente a Cristo y su Reino entre los hombres y pueblos por su misión. En este sentido, como se ha visto en la ponencia anterior, *la historia de la Iglesia es la historia de la misión del Pueblo de Dios*³⁷ en la historia³⁸. En el capítulo sobre la nueva evangelización de su libro el Papa dice que la historia de la evangelización es una historia que se ha desarrollado en el encuentro con las culturas (CUE 121). Allí traza una historia de la misión (CUE 119-128) que repite a grandes rasgos en TMA 57 con la in-

36. GERA 1974, 385.

37. CONGAR 1984, 246: “las historias de la Iglesia más recientes tienden a ser historias del Pueblo de Dios”.

38. KASPER 1989, 155: “La historia de las misiones sería el mejor paradigma para una historia de la Iglesia [...] Aquella reviste hoy una actualidad especial dado que la Iglesia está en trance de ser realmente, por primera vez en la historia, *Iglesia universal*, y está absolutamente empeñada en llevar adelante el *proceso de inculturación* en los pueblos de Asia, Africa y América Latina”.

tención de que el pasado ayude a la misión futura: “Por esto, desde los tiempos apostólicos, continúa sin interrupción la misión de la Iglesia dentro de la universal familia humana” (TMA 57a). La mirada al *pasado* sigue la historia misionera destacando las grandes oleadas evangelizadoras

“La *primera evangelización* se ocupó especialmente de la región del mar Mediterráneo. A lo largo del primer milenio los misioneros partiendo de Roma y Constantinopla, llevaron el cristianismo al interior del continente europeo. Al mismo tiempo se dirigieron hacia el corazón de Asia, hasta la India y China. El final del siglo XV, junto con el descubrimiento de América, marcó el comienzo de la evangelización en este gran continente, en el sur y en el norte. Contemporáneamente, mientras las costas sudsafricanas de África acogían la luz de Cristo, San Francisco Javier, patrón de las misiones, llegó hasta el Japón. A caballo de los siglos XVIII y XIX, un laico, Andrés Kim, llevó el cristianismo a Corea; en aquella época el anuncio evangélico alcanzó la península Indochina, como también Australia y las islas del Pacífico. El *siglo XIX* registró una gran actividad misionera entre los pueblos de África” (TMA 57ab).

Esta mirada a vuelo de pájaro rescata la *primera evangelización de América*. Como esto nos concierne directamente me permito completar esa breve frase con otras dos menciones.

“Una nueva y gran oleada de evangelización partirá, a fines del siglo XV, sobre todo de España y de Portugal. Esto es tanto más extraordinario cuanto que precisamente en aquel período, después del llamado cisma de Oriente en el siglo XI, se estaba consumando la dramática escisión de Occidente. El gran esplendor medieval del papado quedaba ya atrás; la Reforma protestante tomaba cuerpo de modo imparable. A pesar de eso, en el momento en que la Iglesia romana perdía pueblos al norte de los Alpes, *la Providencia le abría nuevas perspectivas*. Con el *descubrimiento de América* se preparaba *la obra de evangelización de todo aquel continente, de norte a sur*. Hace poco hemos celebrado el Quinto Centenario de aquella evangelización, con la intención no sólo de recordar un hecho del pasado, sino de preguntarnos por los compromisos actuales a la luz de la obra realizada por los heroicos misioneros, especialmente religiosos, en todo el continente americano” (CUE 122-123).

Lo aquí dicho adquiere un nuevo matiz de sentido cuando se advierte que *la irrupción de América* en la historia ha sido un jalón decisivo en la conciencia vivida de la universalidad del mundo y de la catolicidad de la Iglesia. Ese hecho fue interpretado por Juan Pablo II, con motivo del Quinto Centenario, como un *verdadero paso hacia la universalidad*:

“En el aspecto humano, la llegada de los descubridores a Guanahani significaba una fantástica ampliación de las fronteras de la humanidad, el mutuo hallazgo de dos mundos, la aparición de la Ecumene entera ante los ojos del hombre, el principio de la historia universal en su proceso de interacción, con todos sus beneficios y contradicciones, sus luces y sombras. En el aspecto evangelizador marcaba la puesta en marcha de un despliegue misionero sin precedentes que partiendo de la península Ibérica daría pronto una nueva configuración al mapa eclesial. Era el prorrumper vigoroso de la universalidad querida por Cristo” (DiSD II,2)

En lo secular ese hecho marca el comienzo de la ecumene planetaria, la historia universal y la Edad Moderna, configurando una primera unidad mundial³⁹. Y en lo eclesial aquella empresa misionera amplía la catolicidad en nuevas culturas y es *“el primer paso para universalizar la cultura europea y para convertir la Iglesia en una Iglesia mundial”*⁴⁰.

Pero la mirada de TMA no se queda en el pasado sino que se abre al presente para el futuro:

“Todas estas obras han dado frutos que perduran hasta hoy. El Concilio Vaticano II da cuenta de ello en el decreto Ad Gentes sobre la actividad misionera. Después del Concilio el tema misionero ha sido tratado por la encíclica Redemptoris missio, relativa a los problemas de las misiones en esta última parte de nuestro siglo. La Iglesia también en el futuro seguirá siendo misionera: el carácter misionero forma parte de su naturaleza. Con la caída de los grandes sistemas anticristianos del continente europeo, del nazismo primero y después del comunismo, se impone la urgente tarea de ofrecer nuevamente a los hombres y mujeres de Europa el mensaje liberador del Evangelio. Además, como afirma la encíclica Redemptoris missio, se repite en el mundo la situación del Areópago de Atenas, donde habló San Pablo. Hoy son muchos los areópagos, y bastante diversos: son los grandes campos de la civilización contemporánea y de la cultura, de la política y de la economía. Cuanto más se aleja Occidente de sus raíces cristianas, más se convierte en terreno de misión, en la forma de variados areópagos” (TMA 57b).

Tener en cuenta la historia evangelizadora es conveniente a la hora de situar el recurso al conjunto de la historia de la Iglesia que

39. ROMANO - TENENTI 1975, 294-295.

40. HERTLING 1968, 390.

hace la Carta. Su peculiar *horizonte* para recordar e interpretar la historia de la Iglesia es la celebración de Cristo en el tercer milenio.

5. La Iglesia celebra y hace presente a Cristo en el tercer milenio

La Iglesia, haciendo presente sacramentalmente a Cristo, el Santo de Dios, *santifica el tiempo*. Pertenece a la visión cristiana de la historia tanto reconocer la autonomía del tiempo y su legítimo carácter secular -*saeculum*-, propios del hombre en el mundo, como afirmar la presencia santificante de Dios, Santo y Eterno, por medio de Cristo, en medio de la realidad histórica. Esta *santificación del tiempo* adquiere su máxima densidad en el *tiempo litúrgico*. “En el tiempo de la Iglesia, situado entre la Pascua de Cristo, ya realizada una vez por todas, y su consumación en el Reino de Dios, la liturgia celebrada en días fijos está toda ella impregnada por la novedad del Misterio de Cristo” (CEC 1164)⁴¹. Para situar el Jubileo el Papa presenta el tema de la santificación del tiempo sobre todo en la liturgia:

“De esta relación de Dios con el tiempo nace el deber de santificarlo. Es lo que se hace, por ejemplo, cuando se dedican a Dios determinados tiempos, días o semanas, como ya sucedía en la religión de la Antigua Alianza, y sigue sucediendo, aunque de un modo nuevo, en el cristianismo [...] Por ello también la Iglesia vive y celebra la liturgia a lo largo del año. El año solar está así traspasado por el año litúrgico, que en cierto sentido reproduce todo el misterio de la Encarnación y de la Redención, comenzando por el primer Domingo de Adviento y concluyendo en la solemnidad de Cristo, Rey y Señor del universo y de la historia. Cada domingo recuerda el día de la resurrección del Señor” (TMA 10b).

La concepción cristiana del tiempo y la tarea santificadora de la liturgia, una de las tres funciones del Pueblo de Dios como comunidad sacerdotal, profética y real (CEC 783/6) dan su sentido a *los aniversarios, los jubileos y las celebraciones*. En números cargados de riqueza bíblica, litúrgica y espiritual el Papa analiza el signifi-

41. Vale la pena meditar la sección de la parte litúrgica y sacramental del Catecismo dedicada a la cuestión ¿Cuándo celebrar? que contiene una teología del tiempo litúrgico (CEC 1163-1178).

cado teológico y pastoral de todo jubileo como tiempo consagrado a Dios que actualiza el “*hoy*” *mesiánico de Cristo* (TMA 11b citando Lc 4,21), con sus secuelas salvíficas, éticas y sociales (TMA 11-16), que no se pueden explicar aquí con extensión y profundidad. Sólo podemos, dentro de la visión cristológica de la historia expuesta, centrarnos en *el Gran Jubileo del 2000* que la Iglesia quiere preparar y celebrar (TMA 29-55) para hacer más presente a Cristo en la historia.

“El término *jubileo* expresa alegría; no sólo alegría interior, sino un júbilo que se manifiesta exteriormente, ya que la venida de Dios es también un suceso exterior, visible, audible y tangible, como recuerda San Juan (cfr. 1 Jn 1, 1). Es justo, pues, que toda expresión de júbilo por esta venida tenga su manifestación exterior. Esta indica que la Iglesia se alegra por la salvación, invita a todos a la alegría, y se esfuerza por crear las condiciones para que las energías salvíficas puedan ser comunicadas a cada uno. Por ello, el 2000 marcará la fecha del *Gran Jubileo*. En cuanto al contenido, este Gran Jubileo será, en cierto modo, igual a cualquier otro. Pero, al mismo tiempo, será diverso y más importante que los anteriores. En efecto, *la Iglesia respeta las medidas del tiempo*: horas, días, años, siglos. De esta forma *camina al paso de cada hombre*, haciendo que todos comprendan cómo cada una de estas medidas *está impregnada de la presencia de Dios y de su acción salvífica*. Con este espíritu la Iglesia *se alegra, da gracias y pide perdón*, presentando súplicas al Señor de la historia y de las conciencias humanas” (TMA 16ab).

Asumiendo el ritmo de la historia la Iglesia quiere celebrar a Cristo intensificando la nueva evangelización para comenzar en su Nombre, el único que nos da la salvación, el nuevo milenio. El jubileo será una *celebración jubilosa* de la presencia salvífica de Dios en Jesucristo que, desde la plenitud de los tiempos iniciada con la Encarnación, recorre los caminos de la historia del hombre (RH 14). Así lo propone desde el comienzo de la Carta:

“Mientras se aproxima el *tercer milenio* de la nueva era, el pensamiento se remonta espontáneamente a las palabras del apóstol Pablo: ‘Al llegar la *plenitud de los tiempos*, Dios envió a su Hijo, nacido de mujer’ (Gal 4, 4). En efecto, la plenitud de los tiempos se identifica con el misterio de la *Encarnación del Verbo*, Hijo consustancial al Padre y con el misterio de la Redención del mundo” (TMA 1).

Para celebrar la plenitud del tiempo cumplida en Cristo la Iglesia *asume el presente reconociendo evangélicamente el pasado y*

preparando evangelizadamente el futuro. Por eso TMA mira la historia de la Iglesia desde la Providencia de Dios, el señorío de Cristo y la acción del Espíritu en la perspectiva del Jubileo del 2000. Como preparación remota al mismo se hace memoria de la *historia reciente* de la Iglesia a partir del Concilio (TMA 17-28). Y en el marco de su preparación inmediata (TMA 29ss), que comienza en este año 1995, aparecen las miradas a todas las dimensiones de la historia de la Iglesia: en la primera fase, antepreparatoria, se integra la mirada de la *historia pasada* (TMA 31-35) y *presente* (36-38); en la segunda la Iglesia mira a la *historia futura inmediata* del trienio de preparación (TMA 39-54) y del año de celebración (TMA 55), y así marca algunos caminos para la nueva evangelización del *futuro más lejano* del próximo milenio (TMA 56-59).

6. El presente nos compromete a realizar la nueva evangelización

El Papa advierte en la proximidad del nuevo milenio una *kairós*, un tiempo salvífico favorable, una oportunidad providencial única para una *nueva evangelización* que haga presente al Señor de la historia en el inicio de los tiempos nuevos: “en el 2000 deberá resonar con fuerza renovada la proclamación de la verdad: *Ecce natus est nobis Salvator mundi*” (TMA 38b). Por eso relee providencialmente el significado profético del Concilio que, centrado en Cristo, renovó el diálogo salvífico y misionero de la Iglesia con el mundo.

“En este sentido se puede afirmar que el *Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial*, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la *preparación próxima del Jubileo del segundo milenio*. Se trata de un Concilio semejante a los anteriores, aunque muy diferente; un Concilio *centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia y al mismo tiempo abierto al mundo*. Esta apertura ha sido la respuesta evangélica a la reciente evolución del mundo con las desconcertantes experiencias del siglo XX” (TMA 18a).

El camino abierto por Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, cuyo espíritu es parecido a “la liturgia del Adviento” (TMA 20b), seguido por Pablo VI y los Sínodos episcopales del posconcilio, es ahora continuado a nivel universal por Juan Pablo II y por las Iglesias locales entrelazadas con las historias particulares de sus pueblos (TMA 25). El Papa resume ese proceso, que surge de la visión conciliar de la Iglesia y busca una renovada relación salvífica con el mundo, como *el camino de la nueva evangelización*, del mismo modo que lo había dicho en su libro: “con el Vaticano II tuvo su comienzo la nueva evangelización” (CUE 166).

“En el camino de preparación a la cita del 2000 se incluye la serie de Sínodos iniciada después del Concilio Vaticano II: Sínodos generales y Sínodos continentales, regionales, nacionales y diocesanos. El tema de fondo es el de la evangelización, mejor todavía, el de la nueva evangelización, cuyas bases fueron fijadas por la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* de Pablo VI, publicada en el año 1975 después de la tercera Asamblea General del Sínodo de los Obispos. Estos Sínodos ya forman parte por sí mismos de la nueva evangelización: nacen de la visión conciliar de la Iglesia, abren un amplio espacio a la participación de los laicos, definiendo su específica responsabilidad en la Iglesia, y son expresión de la fuerza que Cristo ha dado a todo el Pueblo de Dios, haciéndolo participe de su propia misión mesiánica, profética, sacerdotal y regia. Muy elocuentes son a este respecto las afirmaciones del segundo capítulo de la Constitución dogmática *Lumen gentium*. La preparación del Jubileo del Año 2000 se realiza así con toda la Iglesia, a nivel universal y local, animada por una conciencia nueva de la misión salvífica recibida de Cristo. Esta conciencia se manifiesta con significativa evidencia en las exhortaciones postsinodales dedicadas a la misión de los laicos, a la firmación de los sacerdotes, a la catequesis, a la familia, al valor de la penitencia y de la reconciliación en la vida de la Iglesia y de la humanidad y, próximamente, a la vida consagrada.” (TMA 21).

Así la nueva evangelización, propuesta por el Papa para América Latina y ampliada luego a Europa, termina adquiriendo tal magnitud que resume y simboliza tanto el impresionante proceso de renovación evangélica, que la Iglesia viene viviendo y está llamada a completar cumpliendo el programa conciliar, como la búsqueda de una nueva acción evangelizadora ante los desafíos del nuevo siglo y del nuevo milenio. En el centro de este proceso está el Concilio “este gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio” (TMA 36e)

El capítulo III de TMA hace una lectura providencial de la historia eclesial reciente (TMA 17-28) presentada como la búsqueda de una nueva evangelización. No me es posible comentar analíticamente ese texto en el que se pasa revista a aspectos decisivos de la vida de la Iglesia contemporánea tomando como eje al acontecimiento conciliar y asumiéndolos como “preparación remota” del Jubileo. La mirada sobre el Concilio es triple: lo ubica en el cuadro de la historia eclesial del siglo XX (18), resume la riqueza y novedad de sus textos centrados en la concepción de la Iglesia y de su relación con el mundo (19), y renueva el compromiso por aplicar sus enseñanzas (20). La mirada al posconcilio incluye la ya larga serie de sínodos universales y de exhortaciones postsinodales (21), el ministerio del Obispo de Roma por la justicia y la paz en

particular mediante su magisterio social (22), el empeño del pontificado actual por encaminar a la humanidad hacia Cristo (23), sus peregrinaciones evangelizadoras para poner en práctica el Concilio con especial cuidado en las relaciones ecuménicas (24), las celebraciones jubilares y las iniciativas evangelizadoras de las Iglesias particulares nacionales y regionales (25), los años santos, en especial el Año Mariano de 1987/88 (26), los sucesos de 1989 y los nuevos conflictos desencadenados posteriormente (27) y por fin el Año de la Familia (28). Al resumir esta mirada no hay que perder de vista que la interpretación que hace el Papa de tantos hechos y textos en este proceso histórico *tiene como clave hermenéutica el Jubileo del segundo milenio*. El ve al Vaticano II como “un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del Jubileo del segundo milenio” (TMA 18a). Y su mismo Pontificado, a la luz del Concilio y en el marco de la presente etapa posconciliar, encuentra una de sus claves interpretativas en la presentación y preparación del Jubileo del 2000, como veremos enseguida en TMA 23.

7. El pasado nos mueve a la alegría de la alabanza y de la conversión

Conforme a lo declarado en el n. 16 sobre el júbilo de todo jubileo, que es *la alegría de la alabanza y del perdón*, TMA 32 anuncia que el Jubileo será un tiempo de gracia y alegría por un doble motivo. En primer lugar por la acción de gracias por el don de Cristo en la Encarnación Redentora, por la misma Iglesia y por sus innumerables frutos de santidad.

“El Jubileo del 2000 quiere ser *una gran plegaria de alabanza y de acción de gracias* sobre todo por el don de la Encarnación del Hijo de Dios y de la Redención realizada por El. En el año jubilar los cristianos se pondrán con nuevo asombro de fe frente al amor del Padre, que ha entregado su Hijo, ‘para que todo el que crea en El no perezca, sino que tenga vida eterna’ (Jn 3,16). Elevarán además con profundo sentimiento su acción de gracias por el don de la Iglesia, fundada por Cristo como ‘sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano’. Su agradecimiento se extenderá finalmente a los frutos de santidad madurados en la vida de tantos hombres y mujeres que en cada generación y en cada época histórica han sabido acoger sin reservas el don de la Redención” (TMA 32a).

En segundo lugar tendrá “el gozo por la remisión de las culpas, la alegría de la conversión” (TMA 32b). Este es el clima espiritual

en el que se sitúa la mirada al pasado y el examen de conciencia sobre la historia eclesial (TMA 31-36), ya que es necesario que,

“mientras el segundo Milenio del cristianismo llega a su fin, *la Iglesia asuma con una conciencia más viva el pecado de sus hijos recordando todas las circunstancias en las que, a lo largo de la historia, se han alejado del espíritu de Cristo y de su Evangelio, ofreciendo al mundo, en vez del testimonio de una vida inspirada en los valores de la fe, el espectáculo de modos de pensar y actuar que eran verdaderas formas de antitestimonio y de escándalo*” (TMA 33a).

En la Puerta Santa del 2000 la humanidad y la Iglesia se echarán a la espalda todo un milenio:

“Es bueno que la Iglesia dé este paso con la *clara conciencia de lo que ha vivido en el curso de los últimos diez siglos*. No puede atravesar el umbral del nuevo milenio sin animar a sus hijos a purificarse, en el arrepentimiento, de errores, infidelidades, incoherencias y lentitudes. Reconocer los fracasos de ayer es un acto de lealtad y de valentía que nos ayuda a reforzar nuestra fe, haciéndonos capaces y dispuestos para afrontar las tentaciones y las dificultades de hoy” (TMA 33c).

Para esa conversión de la Iglesia ante el final del milenio se invita a un *examen de conciencia* (TMA 34d, 36ae)⁴². Ese examen detecta en la *Iglesia del pasado* dos grupos de pecados que conducen a la penitencia. Por un lado los “que han dañado la unidad querida por Dios para su Pueblo [...] (con) dolorosas laceraciones que contradicen abiertamente la voluntad de Cristo y son un escándalo para el mundo” (TMA 34a). Este es uno de los ángulos por los que ingresa en TMA el importante tema del ecumenismo. Y por el otro

“la aquiescencia manifestada, especialmente en algunos siglos, con métodos de intolerancia e incluso de violencia en el servicio de la verdad [...] que han desfigurado el rostro de la Iglesia impidiéndole reflejar plenamente la imagen de su Señor crucificado, testigo insuperable de amor paciente y de humilde mansedumbre. *De estos trazos dolorosos del pasado emerge una lección para el futuro que debe llevar a todo cristiano a tener buena cuenta del principio de oro dado por el Concilio: ‘La verdad no se impone sino por la*

42. Sobre éste cfr. MEJÍA 1995, 46-59; *Criterio* 2161 (1995) 471-473.

fuerza de la misma verdad, que penetra con suavidad y firmeza a la vez, en las almas” (TMA 35ab).

El examen de conciencia alcanza a la *Iglesia del presente* para interrogarse por las responsabilidades de los cristianos en relación a los males de nuestro tiempo (TMA 36a). Aquí la revisión integra tres grandes grupos de cuestiones: 1) en *lo espiritual* una situación caracterizada por la indiferencia religiosa, el secularismo, el relativismo ético, la irreligiosidad y la incertidumbre (TMA 36bc); 2) en *lo social* por un lado la falta de discernimiento e incluso la aprobación de regímenes totalitarios con la violación de los derechos humanos y, por el otro, la corresponsabilidad en tantas y tan graves formas de injusticia y de marginación social que afectan a los más pobres (TMA 36d); 3) en *lo eclesial* la falta de recepción del Concilio, tanto por lo que hace a la eclesiología de comunión (LG) desde la Palabra de Dios (DV) y la Sagrada Liturgia (SC) como en lo que hace al estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo (GS) en base a un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad. Este es el horizonte en el que hay que acometer, con la humildad de la verdad, el examen de conciencia histórico y la práctica de la penitencia en cada Iglesia particular.

No hay que pasar de largo el que la mirada hacia la *Iglesia del pasado y del presente* nos ofrece dos fuertes signos de vitalidad y santidad. Uno es *el testimonio de los mártires* que han vuelto en nuestro siglo y que debe ser recordado en nuevos martirologios, teniendo en cuenta que la confesión de fe hasta la sangre “se ha hecho patrimonio común de católicos, ortodoxos, anglicanos y protestantes” (TMA 37a) y por eso funda “el ecumenismo de los santos” (TMA 37c). Otro *los sínodos de carácter continental* como signos de comunión y caminos de nueva evangelización en los diversos continentes y culturas (TMA 38).

8. El futuro nos desafía a preparar un nuevo Adviento

El Papa afirma que su Pontificado encuentra una de sus grandes claves hermenéuticas en la aplicación del Concilio que prepara el Jubileo del 2000 como *un nuevo Adviento*.

“El pontificado actual, desde el primer documento, habla explícitamente del *Gran Jubileo*, invitando a vivir el periodo de espera como un ‘*nuevo adviento*’ (RH 1). Sobre este tema he vuelto después muchas otras veces, deteniéndome ampliamente en la encíclica *Dominum et vivificantem* (DVi 49ss). De hecho, *la preparación del*

Año 2000 es casi una de sus claves hermenéuticas. Ciertamente no se quiere inducir a un nuevo milenarismo, como se hizo por parte de algunos al final del primer milenio; sino que se pretende suscitar una particular sensibilidad a todo lo que el Espíritu dice a la Iglesia y a las Iglesias (cfr. Ap 2, 7ss), así como al servicio de toda la comunidad. Se pretende subrayar aquello que el Espíritu sugiere a las distintas comunidades, desde las más pequeñas, como la familia, a las más grandes, como las naciones y las organizaciones internacionales, sin olvidar las culturas, las civilizaciones y las sanas tradiciones” (TMA 23).

La lectura del presente y del futuro mira al Jubileo como Adviento pero evita toda tentación milenarista. Esta idea surge ya en el primer párrafo de su primera encíclica (RH 1a) y recorre todo su magisterio marcando su *crisocentrismo salvífico, histórico y cósmico*, paralelo a algunas cristologías actuales que resaltan las dimensiones inmensas de la Plenitud de Cristo en la historia y en el cosmos. Como escribí hace unos años sobre el nuevo Adviento, “aquí no se trata de un nuevo milenarismo, ni de una mística del número, ni de una fijación al devenir cronológico. Se trata de hacer una lectura de los signos de los tiempos a la luz del Signo dado por Dios a los hombres como sentido y plenitud de todo tiempo. Se trata de asumir desde la fe el *kairós* que significa para este momento la presencia del Señor en la historia [...] Se trata de *renovar la fe en Cristo, conjugando en la vida personal y eclesial la profecía de la historia y la celebración festiva*. El camino es captar el sentido de Adviento que tiene este tiempo, preparando el gran Jubileo como un nuevo Adviento en el cual la Iglesia, por medio de la nueva evangelización, pueda dar a luz a Cristo de forma nueva y más intensa para el hombre, la cultura y la historia del mundo contemporáneo”⁴³.

Esta razón cristocéntrica rechaza expresamente el peligro de un *nuevo milenarismo*. A eso parece que apuntaron las sugerencias dadas por el Consistorio extraordinario de Cardenales del 13-14 de junio de 1994 al borrador de la Carta ya que, según Brunelli “se podía correr el riesgo de atribuir al adviento del tercer milenio un significado teológico excesivo, de sabor vagamente joaquinita, casi la espera de una nueva ‘era del Espíritu’ que superase la única y definitiva revelación”⁴⁴. El magisterio constante de Juan

43. GALLI 1988, 23.

44. BRUNELLI 1994, 34.

Pablo II, la expresa enseñanza del Catecismo (CEC 676), las correcciones introducidas en aquel papel de trabajo al que no tenemos acceso, la versión definitiva de la TMA que comentamos y la centralidad que tiene allí *el misterio de Cristo* muestran claramente que el jubileo se justifica como oportunidad providencial para celebrar la plenitud de los tiempos ya ocurrida, de una vez para siempre, en el *hecho singular y definitivo de la Encarnación redentora del Hijo de Dios*.

Para orientar sobre ese auténtico significado y evitar las lecturas milenaristas tan en boga hoy la Iglesia tiene en cuenta no sólo la experiencia histórica de algunos al final del primer milenio sino también el frenesí apocalíptico que invade a otros, católicos y no católicos, en estos últimos años del siglo y del milenio. Por eso ya Puebla recomendaba con lucidez “asumir las inquietudes religiosas que, como angustia histórica, se están despertando en *el final del milenio*. Asumirlas en el señorío de Cristo y en la Providencia del Padre, para que los hijos de Dios obtengan la paz necesaria mientras luchan en el tiempo” (DP 468).

El fuerte cristocentrismo del Jubileo, resaltado en su primera fase preparatoria (TMA 31a) es correlativo a su *contenido trinitario* explicitado en la segunda (TMA 39) y desarrollado año por año a partir de 1997 (TMA 40-54). Esos aspectos se unifican en la celebración pues

“Sobre todo en esta fase, la fase celebrativa, el objetivo será la *glorificación de la Trinidad*, de la que todo procede y a la que todo se dirige, en el mundo y en la historia. A este misterio miran los tres años de preparación inmediata: *desde Cristo y por Cristo, en el Espíritu Santo, al Padre*. En este sentido la celebración jubilar actualiza y al mismo tiempo anticipa la meta y el cumplimiento de la vida del cristiano y de la Iglesia en Dios uno y trino” (TMA 55a).

Las *dimensiones trinitarias, cristológicas y pneumatológicas* del nuevo advenimiento, que unidas a los *aspectos marianos, teologales y sacramentales* el Papa elabora en el contexto de la fase de preparación inmediata al Jubileo (TMA 39-54), tienen ya sus antecedentes en la primera etapa de su pontificado. En el texto antes citado de TMA 23 y luego en TMA 44-45 Juan Pablo II hace referencia a su encíclica sobre el Espíritu en la que ya desarrollaba el nuevo Adviento desde la perspectiva propia de la Tercera Persona divina (DVi 49-54).

“El gran Jubileo, que concluirá el segundo milenio al que la Iglesia ya se prepara, tiene directamente una *dimensión cristológica*: en efecto, se trata de celebrar el nacimiento de Jesucristo. Al mismo

tiempo tiene una *dimensión pneumatológica* ya que el misterio de la Encarnación se realizó ‘por obra del Espíritu Santo’ (DVi 50a).

El mismo Espíritu de Dios, Persona-Amor, Don increado, fuente eterna de toda donación de Dios en la historia, que realiza la Encarnación del Hijo en el seno de María, es quien ha de guiar e impulsar a la Iglesia en su misión de *vincular nuevamente a Cristo y al hombre*, a la fe y a la cultura, al Evangelio y a la sociedad, en la nueva etapa histórica.

“Todo esto se realiza por obra del Espíritu Santo y, por consiguiente, pertenece al contenido del gran Jubileo futuro. La Iglesia no puede prepararse a ello de otro modo, sino es por el Espíritu Santo. Lo que en la *plenitud de los tiempos* se realizó por obra del *Espíritu Santo*, solamente por obra suya puede ahora surgir de la memoria de la Iglesia. Por obra suya puede hacerse presente en la nueva fase de la historia del hombre sobre la tierra: el año dos mil del nacimiento de Cristo” (DVi 51a).

En otros textos se advierte que también se fue insinuando la *dimensión mariana* del Jubileo que la Carta reasume explícitamente hablando del consentimiento materno en la Encarnación (TMA 2b, 4) e indicando la misión de la Estrella de la nueva evangelización (TMA 59c). Si ya en su primera encíclica señalaba la misión que la Virgen cumple en esta etapa particular de la historia (RH 22) será en *Redemptoris Mater* donde Juan Pablo presente el misterio de la Virgen, siguiendo al Concilio, en el marco del misterio de Cristo y de la Iglesia, poniendo un peculiar énfasis en que María como Madre acompaña con su fe el peregrinar del Pueblo de Dios que camina en medio de los pueblos del mundo (RMa 25-28). Con este trasfondo se percibe el significado que él ya entonces le atribuía a aquel Año Mariano de 1987/88 y que retoma al decir que “el Año Mariano fue como una anticipación del Jubileo” (TMA 26).

“Se trata, pues, de recordar no sólo que María ‘ha precedido’ la entrada de Cristo Señor en la historia de la humanidad, sino de subrayar además, a la luz de María, que desde el cumplimiento del misterio de la *Encarnación* la historia de la humanidad ha entrado en la *plenitud de los tiempos* y que la Iglesia es el signo de esta plenitud. Como Pueblo de Dios, la Iglesia realiza su peregrinación hacia la eternidad mediante la fe, en medio de todos los pueblos y naciones, desde el día de *Pentecostés*. La Madre de Cristo, que estuvo presente en el comienzo del *tiempo de la Iglesia*, cuando a la espera del Espíritu Santo rezaba asiduamente con los apóstoles y los discípulos de su Hijo, ‘precede’ constantemente a la Iglesia en este Camino suyo a través de la historia de la humanidad” (RMa 49a).

Así como cada celebración litúrgica liga desde la fe todas las dimensiones del tiempo, así en esa celebración mariana la *memoria* del pasado se volvía *preparación* del futuro:

“Así, mediante este Año Mariano, la Iglesia es llamada no sólo a *recordar* todo lo que en su pasado testimonia la especial y materna cooperación de la Madre de Dios en la obra de la salvación en Cristo Señor, sino además a *preparar*, por su parte, cara al futuro, las vías de esta cooperación, ya que el final del segundo Milenio cristiano abre como una nueva perspectiva” (RMa 49b).

El conjunto de coordenadas repasadas muestran algunas riquezas del Jubileo percibido como un *nuevo Adviento* para que la Luz de Cristo, Plenitud de los tiempos, brille en los albores del nuevo milenio. TMA nos invita, “conforme a la articulación de la fe cristiana en *palabra y sacramento*” (TMA 31b), a *la profecía y la celebración*, o sea, a *anunciar y celebrar a Cristo en los umbrales del tercer milenio*. Cada uno, también el teólogo y el historiador, deberá descubrir y realizar su colaboración peculiar en esta inmensa gesta eclesial e histórica porque “una cosa es cierta: cada uno está invitado a hacer cuanto esté en su mano para que no se desaproveche el gran reto del año 2000, al que está seguramente unida una particular gracia del Señor para la Iglesia y para la humanidad entera” (TMA 55d).

EPILOGO BIBLIOGRAFICO

Completando la reflexión ofrezco este *subsidio bibliográfico* con un doble objetivo. Por un lado *explicitar algunas de las fuentes* que han estimulado esta meditación sobre la historia a la luz de la enseñanza de TMA. Por el otro orientar a quienes, más allá de una primera lectura, desean *profundizar sobre la teología de la historia y la historia de la Iglesia*. Para no ampliarlo en exceso me remito casi exclusivamente a las obras citadas en las notas y prefiero nombrarlas, cuando es posible, en su traducción castellana.

1. Esta reflexión sobre el tiempo y la historia tiene como trasfondo la relación tiempo-eternidad de la cuestión *De Dei aeternitate* de la *Summa Theologiae* de SANTO TOMÁS DE AQUINO (ST I, 10) En esta fuente beben varios autores filosóficos y teológicos citados.
2. Desde una *perspectiva filosófica tomista* me ayudaron J. MARI-TAIN con sus obras “Signo y símbolo” en *Cuatro ensayos sobre el es-*

píritu en su condición carnal, DDB, Buenos Aires, 1947, 57-104; *Filosofía de la historia*, Troquel, Buenos Aires, 1962; O. DERISI *Ontología y epistemología de la historia. La realidad y el conocimiento histórico en relación con la filosofía*, Universidad Católica Argentina, La Plata, 1958; TH. HAECKER *Der Christ und die Geschichte*, J. Gmbh., München, 1949; a su modo también T. S. ELLIOT *Notas para la definición de cultura*, Emecé, Buenos Aires, 1949; J. PIEPER *Sobre el fin de los tiempos*, Rialp, Madrid, 1955; *Esperanza e historia*, Sígueme, Salamanca, 1968; A. METHOL FERRÉ "Política y Teología de la Liberación", *Víspera* 34 (1974) 30-52.

3. Con otras perspectivas filosóficas tuve en cuenta G. F. HEGEL *Lecciones de filosofía de la historia*, Zeus, Barcelona, 1971; J. G. HERDER *Filosofía de la historia para la educación de la humanidad*, Nova, Buenos Aires, 1950; M. HEIDEGGER *Ser y Tiempo*, FCE, México, 1968; H. GADAMER *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 1988.

4. Desde una perspectiva teológica tomista me ayudan M. SECKLER *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas sur la théologie de l'histoire*, Cerf, Paris, 1967; M. D. CHENU "Les signes de temps", *NRTh* 87 (1965) 29-39; id., "Un peuple messianique", *NRTh* 89 (1967) 164-182; sobre Chenu se puede ver E. SILVA ARÉVALO "La significación teológica de los acontecimientos. El estatuto histórico de la teología según M. D. Chenu", *Teología y Vida* 33 (1992) 269-297; Y. CONGAR "Pneumatologie et théologie de l'histoire" en E. Castelli *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Aubier, Paris, 1971, 61-70.

5. Un gran aporte es el de G. FESSARD de quien cito "Le mystère de la société. Recherches sur le sens de l'histoire", *RechScRel* 35 (1948) 5-54 y 161-225; "Esquisse pour une analyse chrétienne de la société", *Communio* V/2 (1980) 18-28; "L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité" en *La dialectique des Exercices spirituels de Saint Ignace. III Symbolisme et historicité*, Lethielleux, 1984, 449-475. Sobre su obra NGUYEN-HONG-GIAO *Le Verbe dans l'histoire. La philosophie de l'Historicité du P. Gaston Fessard*, Beauchesne, Paris, 1974.

6. Otro aporte decisivo es el de H. U. VON BALTHASAR en las obras *La théologie de l'histoire*, Plon, Paris, 1955; "Escatología" en J. Feiner - J. Trütsch - F Böckle *Panorama de la teología actual*, Guadarrama, Madrid, 1961, 499-518; *De l'intégration. Aspects d'une théologie de l'Histoire*, Desclée, Bruges, 1970. Sobre este aspecto

de su teología se puede ver A. DE NICOLAS *Teología del progreso. Génesis y desarrollo en los teólogos católicos contemporáneos*, Sígueme, Salamanca, 1972; y J. GODENIR *Jésus, l'Unique. Introduction à la théologie de H. U. von Balthasar*, Lethielleux, Paris-Namur, 1984.

7. Otros aportes sobre *teología de la historia* son G. THILS *Trascendencia ou Incarnation? Essai sur la conception du christianisme*, Université de Louvain, 1950; K. RAHNER "La cristología dentro de una concepción evolutiva del mundo" en *Escritos de Teología I*, Taurus, Madrid, 1961, 181-219; J. DANIELOU *El misterio de la historia*, Dinor, San Sebastián, 1957; O. CULLMANN *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona, 1967; X. TILLIETTE "Le Mystère théologique de l'histoire" en E. Castelli *La théologie de l'histoire. Herméneutique et eschatologie*, Aubier, Paris, 1971, 71-80; P. VALADIER "¿Signos de los tiempos, signos de Dios?", *Criterio* 1646 (1972) 328-333; K. LÖWITH *El sentido de la historia. Implicaciones teológicas de la filosofía de la historia*, Aguilar, Madrid, 1973; R. GUARDINI *El fin de los tiempos modernos*, Sur, Buenos Aires, 1973; J. LADRIÈRE *Vie sociale et destinée*, Duculot, Bélgica, 1973; W. PANNENBERG "Acontecer salvífico e historia" en *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca, 1976, 211-275; *El destino del hombre. Reflexiones teológicas sobre el ser del hombre, la elección y la historia*, Sígueme, Salamanca, 1981; H. MARROU *Teologia della storia*, Jaca Book, Milano, 1979; J. RATZINGER *Escatología*, Herder, Barcelona, 1980; J. RUIZ DE LA PEÑA *El último sentido*, Marova, Madrid, 1980; P. RICOEUR "Civilización universal y culturas nacionales" en *Ética y Cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986a 43-56; "El cristianismo y el sentido de la historia" en *Política, sociedad e historicidad*, Docencia, Bs. Aires, 1986b, 99-114; P. TRIGO *Creación e historia en el proceso de liberación*, Paulinas, Madrid, 1988; B. FORTE *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Paoline, Milano, 1991.

8. Para la *dimensión histórica y sacramental de la Iglesia* tuve en cuenta aportes diversos. En perspectiva bíblica cito sólo R. SCHNACKENBURG *L'Église dans le Nouveau Testament*, du Cerf, Paris, 1964; G. LOHFINK *La Iglesia que Jesús quería*, DDB, Bilbao, 1986. En clave conciliar K. WOYTYLA *La renovación en sus fuentes*, BAC, Madrid, 1975. En línea *sistemática* G. MARTELET "De la sacramentalité propre à l'Église. Ou d'un sens de l'Église inséparable du sens du Christ", *NRT* 45 (1973) 25-42; Y. CONGAR *Un pueblo mesiánico. La Iglesia, sacramento de salvación. Salvación y Liberación*, Cristiandad, Madrid, 1976; *Comisión Teológica Internacional*

(CTI) "Temi scelti d'eclesiologia. In occasione del XX anniversario della conclusione del Concilio Ecumenico Vaticano II", *La Civiltà Cattolica* 3251 (1985) 446-482; S. DIANICH *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Sígueme, Salamanca, 1988; *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Sígueme, Salamanca, 1991.

9. Con este trasfondo se puede percibir mejor *el aporte eclesiológico de L. Gera*, de quien aquí cito sólo tres artículos "Aspectos eclesiológicos" en CELAM *La liberación: diálogos en el CELAM*, Documentos CELAM 16, Paulinas, Bogotá, 1974, 381-391; "Identidad Cultural y Nacional", *Sedoi* 73 (1984) 5-41; "Evangelización y Promoción Humana" en C. Galli - L. Scherz *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. Tomo II: Identidad cultural y modernización en América Latina*, Paulinas, Buenos Aires, 1992, 23-90.

10. Otros *aportes* citados que *sitúan históricamente a la Iglesia de América Latina* son F. BOASSO *¿Qué es la Pastoral Popular?*, Patria Grande, Buenos Aires, 1974; O. PAZ *Tiempo nublado*, Sudamericana-Planeta, Buenos Aires, 1986; H. DE LIMA VAZ "Cristianismo y pensamiento utópico", *Nexo* 5 (1985) 25-32; "Cultura y Religión", *Nexo* 15 (1988) 33-37; C. GALLI "El Pueblo de Dios en los pueblos de América Latina", *Sedoi* 110 (1991) 5-60; P. MORANDÉ "Teología de la historia y cultura" en CELAM *Teología de la Cultura*, CELAM 114, Bogotá, 1989; 109-130; J. ALLIENDE *Santo Domingo. Una moción del Espíritu para América Latina*, Patris, Santiago de Chile-Buenos Aires, 1992.

11. Para la *ubicación de América Latina en la historia moderna* consulté L. HERTLING *Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona, 1968; R. ROMANO-A. TENENTI "Los fundamentos del mundo moderno" en AA. VV. *Historia Universal Siglo XXI*, t. 12, Madrid, Siglo XXI, 1975; J. L. DE IMAZ *Sobre la identidad latinoamericana*, Sudamericana, Buenos Aires, 1983; V. MASSUH *El llamado de la Patria Grande*, Sudamericana, Buenos Aires, 1983; A. ROUQUIÉ *Extremo Occidente. Introducción a América Latina*, Emecé, Buenos Aires, 1990; J. J. SEBRELI *El asedio a la modernidad*, Sudamericana, Buenos Aires, 1991; N. TAPIA "La interdependencia de los pueblos: el desafío de un nuevo 'federalismo mundial'" en N. Tapia-O. Barreneche-M. Leonfanti *La unidad de los pueblos*, C. Nueva, Buenos Aires, 1992, 7-46.

12. En lo referente al *estatuto teológico de la historia de la Iglesia* tengo presente a A. GRAF *Kritische Darstellung des gegenwärtigen*

Zustandes der praktischen Theologie, Tübingen, 1841; R. AUBERT "Introducción general" en J. Daniélou-H. Marrou *Nueva historia de la Iglesia*, t. I, Cristiandad, Madrid, 1964, 17-37; H. JEDIN *Manual de historia de la Iglesia*, t. I, Herder, Barcelona, 1980, 25-91; Y. CONGAR "Die Geschichte der Kirche als 'locus theologicus'", *Concilium* 6 (1970) 496-501; íd., "Teología histórica" en B. Lauret - F. Refoulé *Iniciación a la práctica de la teología*, t. I, Cristiandad, Madrid, 1984, 238-269; y W. KASPER "La historia de la Iglesia como teología histórica" en *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona, 1989, 135-157.

13. La bibliografía sobre la Carta TMA vista ha sido L. BRUNELLI "Esperando el Tercer Milenio. La Carta apostólica sobre el Jubileo del 2000", *30 Días* (latinoamericana) I/11 (1994) 34-35; A. QUARRACINO "Meditación ante el tercer milenio", *La Nación* 22/3/1995, 7; J. CASARETTO "Las grandes claves de mientras se aproxima el tercer milenio", *Criterio* 2150 (1995) 79-82; Editorial "La conversión de la Iglesia", *Criterio* 2161 (1995) 471-473. Del volumen colectivo *Verso il grande giubileo del 2000*, Quaderni de L'Osservatore Romano 28, Città del Vaticano, 1995 se pueden ver los artículos de A. VANHOYE "Gesù Cristo è lo stesso ieri, oggi e sempre", 68-71; C. VALENZIANO "Gesù Cristo Signore del Tempo. Il tempo come categoria fondamentale per la comprensione del Giubileo del 2000", 77-81; K. NEUFELD "Il Concilio Vaticano II: l'orizzonte più espressivo del Giubileo del 2000", 96-99. Del otro tomo colectivo *Verso il grande giubileo del 2000*, AVE, Roma, 1995, tocan aspectos de nuestro tema los artículos de M. RUSSOTTO "Il Giubileo nel tempo", 21-35; P. POUPARD "La preparazione del grande Giubileo: il Concilio Vaticano II", 37-46; J. MEJÍA "L'esame di coscienza della Chiesa", 47-59. Hacia el final del trabajo retomo un artículo sobre la cristología de Juan Pablo II publicado hace tiempo: C. GALLI "Jesucristo: revelador del amor de Dios y de la dignidad del hombre", *Nexo* 16 (1988) 16-24.

14. Acaba de aparecer en castellano el siguiente comentario autorizado: CONSEJO DE PRESIDENCIA DEL GRAN JUBILEO DEL AÑO 2000 *Tertio Millennio Adveniente. Carta apostólica de Juan Pablo II. Comentario teológico-pastoral*, Sígueme, Salamanca, 1996.

Carlos M. Galli