La espiritualidad cristiana en el Concilio Vaticano II

Christian Spirituality in Vatican II

RECIBIDO: 10 DE DICIEMBRE DE 2012 / ACEPTADO: 15 DE FEBRERO DE 2013

Pablo MARTI

Facultad de Teología. Universidad de Navarra
Pamplona. España
pmarti@unav.es

Resumen: La relación entre teología y espiritualidad, la necesidad de dar una respuesta a la modernidad, y el empeño por subrayar la unidad entre la fe y la vida del cristiano constituyen la base de los principios teológico-espirituales de la renovación de la espiritualidad cristiana en el Concilio Vaticano II. La persona cristiana se comprende desde el misterio de Jesucristo y el misterio de la Trinidad, en la Iglesia y en el mundo. A partir del misterio de Cristo, la espiritualidad cristiana se ilumina en tres puntos nucleares: en la comunión con Dios (*Dei Verbum* y *Sacrosanctum Concilium*); en la llamada universal a la santidad y a la misión apostólica (*Lumen Gentium* y *Apostolicam Actuositatem*); en la espiritualidad vivida en el mundo y para la transformación del mundo (*Gaudium et Spes*).

Palabras clave: Espiritualidad cristiana, Vaticano II, Santidad.

Abstract: The relation between theology and spirituality, the need for an answer to modernity and the struggle for stressing the unity of both faith and christian life, are the basis for the theological and spiritual principles of the renewal of christian spirituality in Vatican II. The Christian is understood from the mysteries of Jesus Christ and the Trinity, in the Church and in the world. From the mystery of Christ, spirituality is illuminated in three main aspects: in the communion with God (*Dei verbum* and *Sacrosanctum concilium*); in the universal call to holiness and apostolic mission (*Lumen gentium* and *Apostolicam actuositatem*); and in the spirituality that's lived within the world and for the world's transformation (*Gaudium et spes*).

Keywords: Christian Spirituality, Vatican II, Holiness.

La espiritualidad, como reflexión teológica sobre la vida espiritual del cristiano, ha experimentado un serio desarrollo a lo largo del siglo XX. Es algo lógico y conocido, dada la íntima relación de la espiritualidad con la vida de la Iglesia y la teología. El Concilio Vaticano II tiene un papel relevante en esta renovación, de ahí el interés de nuestro estudio¹.

No se puede afirmar que el Concilio posea una espiritualidad especial o específica. Pero sí que en sus enseñanzas encontramos una serie de principios vitales y teológicos que dan fundamento a un replanteamiento de la espiritualidad cristiana, y por tanto a un giro en la concepción de la teología de la vida espiritual. No se trata de un cambio radical, sino de una renovación de la tradición con la adaptación a la realidad contemporánea y por tanto, abierta a una nueva evangelización.

Esta investigación tiene dos polos principales. En primer lugar, desentrañar los principios teológico-espirituales de la enseñanza conciliar presentes en sus documentos. En segundo lugar, determinar la evolución y los cambios en los planteamientos de la Teología Espiritual experimentados en estos años post-conciliares. Ambos objetivos están intrínsecamente relacionados porque no se puede comprender la teología de la vida espiritual contemporánea sin conocer

¹ Muchos estudios se han ocupado de esta temática desde diferentes puntos de vista. Con un enfoque descriptivo de los distintos fenómenos, podríamos destacar DE FIORES, S., voz «Espiritualidad Contemporánea»; y GUERRA, A., voz «Movimientos actuales de espiritualidad», *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid: Paulinas, 1991; DE PABLO MAROTO, D., en el capítulo «La espiritualidad en torno al Concilio Vaticano II» de su manual *Historia de la Espiritualidad cristiana*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, 339-389; CODINA, V. y RAMBLA, J. M., «Cincuenta años de Teología Espiritual: 1962-2012», *Selecciones de Teología 200* (2011) 286-298.

Con un enfoque más especulativo sobre el contenido del Concilio, se han presentado muchos otros trabajos interesantes, especialmente con motivo de aniversarios del Vaticano II. Por ejemplo, en el n. 34 de la Revista *Espiritualidad* (1975) se recogen distintos artículos sobre la espiritualidad en el Concilio: CASTELLANO, J., «Los grandes temas de la espiritualidad tradicional en el Vaticano II»; CASTRO, S., «Cristo en la vida espiritual»; ASIAIN, M. A., «El Espíritu Santo en la vida espiritual según el Vaticano II»; GUERRA, A., «Espiritualidad e historia en el Vaticano II»; o DE PABLO MAROTO, D., «La espiritualidad en el concilio Vaticano II. Bibliografía fundamental». También los trabajos de BERNARD, Ch.-A., «Una spiritualità viva»; y de CASTELLANO, J., «Le direttive del Vaticano II», que ofrecen una explicación completa de la espiritualidad del Vaticano II, en FISICHELLA, R. (ed.), *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del giubileo*, Milano: San Paolo, 2000, 507-512 y 513-526 respectivamente. Además diversos congresos en la Facultad de Teología de Burgos han dado lugar a publicaciones con aportaciones interesantes desde el punto de vista de la espiritualidad, especialmente la exposición global de GARCÍA, C., «Teología, Liturgia y Espiritualidad. XL Aniversario de la *Sacrosanctum concilium*», Burgos: 2004; e «Iglesia, Mundo y Espiritualidad. Comentarios a *Lumen gentium* y *Gaudium et spes* en el XL aniversario de la clausura del Vaticano II», Burgos: 2007, el extenso artículo de GARCÍA, C., «La espiritualidad del Concilio Vaticano II y su proyección posconciliar», en pp. 225-298.

el Concilio, pero tampoco se comprende la reflexión espiritual del Concilio sin partir de una visión esencialmente teológica de la espiritualidad. La parte más importante de la enseñanza espiritual del Vaticano II se encuentra en el fondo de su teología trinitaria, cristológica, eclesial y antropológica, y no tanto en las indicaciones sobre la piedad, la ascética, las virtudes, etc. En este artículo, nos centramos en la doctrina espiritual del Concilio desde una concepción esencialmente teológica de la reflexión sobre la vida espiritual. Más adelante presentaremos la evolución de la teología espiritual en los últimos años, con las distintas concepciones desarrolladas en los numerosos manuales que han aparecido.

El Concilio no se plantea directamente el tema de la vida espiritual, sino el de la doctrina cristiana y el de la acción pastoral. Quiere exponer la enseñanza cristiana de forma que llegue a todos los bautizados, se radique de manera plena en cada uno de ellos y manifieste su vitalidad al mundo. Lógicamente en este contexto, las aportaciones a la comprensión de la espiritualidad cristiana son muy notables.

Como decíamos antes, la vida espiritual del cristiano y su estudio se encuentran íntimamente vinculados con la vida de la Iglesia y con el desarrollo de la teología. Pues bien, si ponemos en relación espiritualidad, Iglesia y teología con Concilio Vaticano II, en seguida somos conscientes de la magnitud de líneas de reflexión que se activan. Para analizarlas, partimos de tres premisas vigentes en el Vaticano II –y también hoy día–: la profunda relación entre teología y espiritualidad, la necesidad del Concilio de dar una respuesta católica a la modernidad y el empeño por subrayar la unidad entre la fe y la vida del cristiano. De este modo, la aportación esencial del Concilio a la espiritualidad radica en su renovada y profunda exposición teológica y existencial de la vida cristiana, por lo que vamos a considerar los principales contenidos teológico-espirituales del Concilio que fundamentan la espiritualidad cristiana.

Dicho análisis de los textos conciliares nos lleva a resaltar principalmente que la persona cristiana se comprende desde el misterio de Jesucristo y el misterio de la Trinidad, en la Iglesia y en el mundo. Desde esta consideración del misterio de Cristo, la espiritualidad cristiana se ilumina en tres puntos nucleares:

- el misterio de la comunión con Dios. La espiritualidad del cristiano se fundamenta en la iniciativa de Dios que nos introduce en el misterio de su Vida por el don de la Palabra de Dios y la Liturgia (*Dei verbum* y *Sacrosanctum concilium*).

– la llamada universal a la santidad y a la misión apostólica. Cristo introduce al cristiano en la santidad de la vida trinitaria y lo asocia a su misión (*Lumen gentium* y *Apostolicam actuositatem*, y los documentos más específicos como *Presbyterorum ordinis* y *Perfectae caritatis*).

– la espiritualidad en el mundo y para la transformación del mundo. El cristiano tiene la tarea de transformar el mundo y elevarlo hacia Dios, porque la caridad cristiana es compromiso con el mundo (*Gaudium et spes*).

La reflexión del Concilio que afecta a la espiritualidad cristiana está integrada profundamente en las grandes líneas teológicas que estructuran su mensaje². No se encuentra en un documento concreto, ni tan siquiera en pasajes concretos de algunos documentos. Lógicamente, no podemos detenernos en cada documento y en todos los comentarios que haya suscitado. Volvemos a reiterar que nuestra perspectiva es la espiritualidad, es decir, el mensaje teológico que explica y vivifica la vida espiritual de la persona cristiana. Desde este enfoque revisitamos los grandes textos del Concilio y ofrecemos nuestra propuesta.

1. VIDA CRISTIANA Y MISTERIO

La espiritualidad cristiana se caracteriza porque parte de la iniciativa de Dios, no de la iniciativa del hombre³. Dios introduce al hombre en el misterio de su Vida. Esta sencilla fórmula, pero profunda, expresa plenamente la perspectiva del Concilio. «Este sacrosanto Concilio se propone acrecentar de día en día entre los fieles la vida cristiana. Por eso cree que le corresponde de un modo particular proveer a la reforma y al fomento de la Liturgia. En efecto, la Liturgia, por cuyo medio “se ejerce la obra de nuestra Redención”, sobre todo en el divino sacrificio de la Eucaristía, contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida, y manifiesten a los demás, el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia»⁴.

² «No se puede hablar de la espiritualidad del Vaticano II al margen de las grandes líneas doctrinales y pastorales» (GARCÍA, C., «La espiritualidad del Concilio Vaticano II y su proyección posconciliar», *Burgense* 48 [2007] 227).

³ BOUYER, L., *Introducción a la vida espiritual*, Barcelona: Herder, 1964, 22.

⁴ Const. *Sacrosanctum concilium*, n. 1. La referencia al misterio de Cristo y a la naturaleza de la Iglesia reclama la atención sobre el inicio de *Lumen gentium* y su temática sobre el misterio de la Iglesia, que lleva al misterio de Cristo y del Espíritu Santo, y al designio de salvación del Padre sobre la humanidad: cfr. JOSSUA, J.-P., «La constitution *Sacrosanctum concilium* dans l'ensemble de l'oeuvre conciliar», *La liturgie après Vatican II*, Unam Sanctam 66, Paris: Editions du Cerf, 1967, 128-131.

El inicio de la *Dei verbum* muestra la misma perspectiva. «El Santo Concilio hace suya la frase de san Juan, cuando dice: “Os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó: lo que hemos visto y oído os lo anunciamos a vosotros, a fin de que viváis también en comunión con nosotros, y esta comunión nuestra sea con el Padre y con su Hijo Jesucristo” (1 Jn 1,2-3). Por tanto, se propone exponer la doctrina genuina sobre la divina revelación y sobre su transmisión para que todo el mundo, oyendo, crea el anuncio de la salvación; creyendo, espere, y esperando, ame»⁵. De Lubac afirma que la introducción de 1 Jn 1,2-3 en este pasaje se hace con mucho sentido. «Este texto, que directamente nos transporta a un clima contemplativo, contiene como en una semilla todo lo que se dirá en el primer capítulo, que a su vez, preside toda la Constitución. De hecho, ahí encontramos indicado el objeto, el modo, la transmisión y la finalidad de la Revelación: la vida eterna, la manifestación de Dios mismo en Jesucristo, el testimonio de los apóstoles (de Juan), la comunión con los discípulos y con la Trinidad»⁶.

El misterio de la comunión de Dios con los hombres se realiza en la Palabra de Dios y en la Liturgia hoy. La revelación de la Palabra no es en primer lugar algo que pertenece a la historia; de la misma manera que la liturgia no es una especie de fuente cerrada o separada de la vida. La Palabra de Dios y la Liturgia realizan el misterio del Dios Trino en la vida de la Iglesia y de los fieles cristianos. Y en esa vida tienen su ser más auténtico. A partir de este primer y fundamental significado, se desprenden los demás sentidos y significados (histórico, teológico, social, etc.)⁷.

El hombre es introducido en el misterio de Cristo, resumen de misterios⁸: el misterio de la Trinidad, el misterio de la Encarnación y de la Reden-

⁵ *Dei verbum*, n. 1.

⁶ DE LUBAC, H., *La rivelazione divina e il senso dell'uomo: commento alle Costituzioni conciliari «Dei verbum» e «Gaudium et spes»*, Milano: Jaca Book, 1985.

⁷ Es la idea que subraya RATZINGER en *Transmettre la foi aujourd'hui*, Paris: Cer tution, 1983, 32-54, cuando explica su sorpresa al descubrir que los teólogos del s. XII no llamaban a la Biblia *la Revelación*, ni tampoco *fuente*. No porque no considerarán que no lo fuera, sino por la manera en que comprendían la armonía entre Escritura y Vida. El término Revelación se aplicaba únicamente al acto inefable con el que Dios se hace conocer por la criatura y a la aceptación por parte de la criatura que percibe esa comunicación de Dios.

⁸ *Dei verbum*, nn. 2.4: «2. Dispuso Dios en su sabiduría revelarse a Sí mismo y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen consortes de la naturaleza divina. (...) la verdad íntima acerca de Dios y acerca de la salvación humana se nos manifiesta por la revelación en Cristo. 4. Por tanto, Jesucristo –ver al cual es ver al Padre–, con su total presencia y manifesta-

ción, el misterio de la Iglesia, el misterio de la filiación divina. Ante este misterio el hombre debe responder con su vida: la fe es una respuesta personal a Dios a través de Jesucristo⁹. La vida espiritual del cristiano es vida teológica, comunión con Dios por la fe, la esperanza y la caridad.

Sólo desde este presupuesto de la unión con Dios, de la introducción en el misterio de la vida divina, podemos comprender el conjunto de la espiritualidad cristiana en el Concilio. Si no se toma esta realidad como punto de partida, nos descentraremos en nuestras perspectivas. Probablemente influidos por la importancia que adquiere hoy día la dignidad de la persona humana y la potencia de su actividad. Pero subrayar estas dos realidades de manera unilateral, es decir, sin el balance equilibrado de la realidad de la salvación —el hombre es introducido en el misterio por el querer de Dios—, lleva a teologías y espiritualidades alejadas de la fecundidad cristiana y al final estériles.

1.1. *La inseparabilidad entre palabra, liturgia y vida*¹⁰

La obra de la salvación se realiza en Cristo. Pero en el tiempo de la Iglesia, el misterio de Cristo se realiza por la Liturgia y por la predicación de la Palabra. Para el Concilio esto es un punto de partida¹¹. Como Cristo fue enviado por el Padre, Él envió a los Apóstoles, no sólo a predicar el Evangelio a toda criatura sino también a realizar la obra de salvación que proclamaban, mediante el sacrificio y los sacramentos¹². Por eso, la Iglesia venera las Sagradas Escrituras al igual que el mismo Cuerpo del Señor, y distribuye a los fieles el pan de vida, tanto de la palabra de Dios como del Cuerpo de Cristo, sobre todo en la Sagrada Liturgia. La religión cristiana se nutre de la Sagrada Escritura, porque en los sagrados libros el Padre habla a sus hijos. «Es tanta la eficacia que radica

ción personal, con palabras y obras, señales y milagros, y, sobre todo, con su muerte y resurrección gloriosa de entre los muertos; finalmente, con el envío del Espíritu de verdad, completa la revelación y confirma con el testimonio divino que vive en Dios con nosotros para librarnos de las tinieblas del pecado y de la muerte y resucitarnos a la vida eterna».

⁹ *Dei verbum*, n. 5: «Cuando Dios revela hay que prestarle “la obediencia de la fe”, por la que el hombre se confía libre y totalmente a Dios».

¹⁰ La bibliografía sería amplísima. Para una síntesis del proceso histórico que resalta dicha relación, cfr. CASTELLANO, J., *Liturgia y vida espiritual*, Madrid: Instituto de espiritualidad a distancia, 1984, 49-61.

¹¹ Cfr. HOLOTIK, G., «Les sources de la spiritualité catholique selon Vatican II», *Nouvelle revue théologique* 109/1 (1987) 66-70.

¹² Cfr. *Sacrosanctum concilium*, n. 6.

en la palabra de Dios, que es, en verdad, fortaleza de la fe, alimento del alma, fuente pura y perenne de la vida espiritual»¹³. La introducción en el misterio de Dios por medio de Jesucristo se cumple por la aceptación de la Palabra de Dios y la celebración de la Liturgia, consideradas como realidades inseparables ya que la Liturgia es el ámbito privilegiado donde la Palabra se cumple hoy día¹⁴.

Efectivamente existe una unidad inseparable entre Palabra, Liturgia y Vida. «Como la vida de la Iglesia recibe su incremento de la renovación constante del misterio Eucarístico, así es de esperar un nuevo impulso de la vida espiritual de la acrecida veneración de la palabra de Dios que “permanece para siempre” (Is 40,8; cfr. 1 Pe 1,23-25)»¹⁵. El hombre moderno tiende a deconstruir todas las realidades y dirigirse al núcleo de las mismas, a su esencia, «al grano» como dice la expresión popular, dejando aparte todos los añadidos. El Concilio a su manera también comparte esta disposición. Por ello dejando al margen muchas de las formas de espiritualidad –sin negarlas–, se centra en el alimento esencial que nutre la vida espiritual cristiana: la Palabra de Dios y la Liturgia. Este núcleo vivifica la relación del cristiano con Dios y es el punto de partida para una existencia cristiana santa y transformadora de la Iglesia y el mundo.

1.2. *El dinamismo de la oración*

La unidad liturgia, palabra y vida da lugar a lo que se ha denominado circularidad entre liturgia y vida, entre palabra y vida. Es decir, un dinamismo que acrecienta la vida de la Iglesia y la vida de los cristianos. Ahí entran principios claves, como los presentados en *Sacrosanctum concilium* nn. 9-10. Aunque la Liturgia no es la única actividad de la Iglesia (n. 9), sí que es cumbre y fuente de la vida eclesial. Los cristianos hechos hijos de Dios por la fe y el bautismo; se reúnen para alabar a Dios en medio de la Iglesia, participar en el sacrificio y comer la cena del Señor; desde ahí, conservan en su vida lo que recibieron en la fe viviendo la caridad de Cristo¹⁶.

¹³ *Dei verbum*, n. 21.

¹⁴ La presencia de la Palabra de Dios en la Liturgia es uno de los principios inspiradores de *Sacrosanctum concilium*: cfr. el estudio reciente a la constitución de JOSSUA, J.-P., «La constitution *Sacrosanctum concilium* dans l'ensemble de l'oeuvre conciliaire», 141-146; y la afirmación rotunda de JUAN PABLO II, Carta apostólica *Vicesimus quintus annus*, n. 8: la presencia de la Palabra de Dios en la liturgia como principio directivo de *Sacrosanctum concilium*.

¹⁵ *Dei verbum*, n. 26.

¹⁶ Cfr. *Sacrosanctum concilium*, n. 10.

La unidad/circularidad de Palabra, Liturgia y Vida se realiza en sí misma, porque una reclama a las otras por su propia naturaleza. Tanto en el sujeto Iglesia como en el sujeto fiel cristiano. Sin embargo, desde el punto de vista de la espiritualidad, en este proceso es necesario el dinamismo originado por la oración, como relación personal del cristiano con Jesucristo y la Trinidad.

El Concilio es claro en este punto. La participación en la sagrada Liturgia no abarca toda la vida espiritual. El cristiano, llamado a orar en común, debe entrar también en su cuarto para orar al Padre en secreto; más aún, debe orar sin tregua. San Pablo exhorta a llevar siempre la mortificación de Jesús en nuestro cuerpo, para que su vida se manifieste en nuestra carne mortal. Por esta causa pedimos al Señor en el sacrificio de la Misa que, «recibida la ofrenda de la víctima espiritual», haga de nosotros mismos una «ofrenda eterna» para Sí¹⁷. *Dei verbum* recoge la misma idea. Todos los cristianos aprendan el sublime conocimiento de Jesucristo con la lectura frecuente de las divinas Escrituras, porque el desconocimiento de las Escrituras es desconocimiento de Cristo. Pero la oración debe acompañar a la lectura de la Sagrada Escritura para que se entable diálogo entre Dios y el hombre: porque cuando oramos hablamos con Dios, y cuando leemos las palabras divinas escuchamos a Dios¹⁸.

Lo más relevante, es la precisión de estas formulaciones. El tema de la oración se condensa en sentencias como éstas: «debe acompañar la oración a la lectura de la Sagrada Escritura para que se entable diálogo entre Dios y el hombre; porque “a Él hablamos cuando oramos, y a Él oímos cuando leemos las palabras divinas”»¹⁹; «al rezarlo [el Oficio divino], la mente concuerde con la voz»²⁰, etc. La oración aparece como diálogo entre Dios y el hombre; un diálogo iniciado por Dios al que el hombre debe dar respuesta; pero un diálogo que abarca toda la vida personal y comunitaria (orar en común, orar en lo secreto, orar sin tregua: *Sacrosanctum concilium*, n. 12). Además este diálogo con Dios es un diálogo cultural en el que el hombre presenta su vida como ofrenda para dar gloria a Dios: «el mismo Apóstol nos exhorta a llevar siempre la mortificación de Jesús en nuestro cuerpo, para que también su vida se

¹⁷ Cfr. *Sacrosanctum concilium*, n. 12.

¹⁸ Cfr. *Dei verbum*, n. 25.

¹⁹ *Dei verbum*, n. 25.

²⁰ *Sacrosanctum concilium*, n. 90. El Oficio divino, en cuanto oración pública de la Iglesia, es, además, fuente de piedad y alimento de la oración personal. Por eso se exhorta a los sacerdotes y a cuantos participan en dicho Oficio, que al rezarlo, la mente concuerde con la voz, y para conseguirlo mejor adquieran una instrucción litúrgica y bíblica más rica, principalmente acerca de los salmos.

manifieste en nuestra carne mortal. Por esta causa pedimos al Señor en el sacrificio de la Misa que, “recibida la ofrenda de la víctima espiritual”, haga de nosotros mismos una “ofrenda eterna” para Sí»²¹; la Liturgia impulsa a «los fieles a que, saciados “con los sacramentos pascales”, sean “concordes en la piedad”; ruega a Dios que “conserven en su vida lo que recibieron en la fe”, y la renovación de la Alianza del Señor con los hombres en la Eucaristía enciende y arrastra a los fieles a la apremiante caridad de Cristo»²².

La mayor manifestación y realización de la profunda unidad entre misterio y vida; entre palabra, liturgia, oración y existencia; entre persona/cristiano, pueblo/Iglesia y cosmos es la liturgia eucarística. La teología de la Eucaristía como fuente y cumbre de la vida cristiana (*Lumen gentium*, n. 11), como centro y raíz de la vida espiritual (*Presbyterorum ordinis*, n. 5), implica también una profundización en la espiritualidad cristiana. El cristiano es introducido en el misterio de la comunión con Dios. La vida espiritual cristiana se convierte en un continuo diálogo de amor con Dios, en una ofrenda permanente a Dios en comunión con la ofrenda eucarística²³.

La Iglesia consciente del misterio pascual realizado en el sacrificio del altar, «procura que los cristianos participen conscientes, piadosa y activamente en la acción sagrada, sean instruidos con la palabra de Dios, se fortalezcan en la mesa del Cuerpo del Señor, den gracias a Dios, aprendan a ofrecerse a sí mismos al ofrecer la hostia inmaculada no sólo por manos del sacerdote, sino juntamente con él, se perfeccionen día a día por Cristo mediador en la unión con Dios y entre sí, para que, finalmente, Dios sea todo en todos»²⁴.

2. VOCACIÓN, MISIÓN Y ESPIRITUALIDAD EN LA IGLESIA

Entramos ahora en uno de los temas del Concilio, que ha marcado profundamente la espiritualidad cristiana actual: la llamada universal a la santidad. La comprensión de la vocación cristiana como llamada a la santidad y a la misión apostólica es una clave de la evolución de la vida de la Iglesia y de la teología en el siglo XX.

²¹ *Sacrosanctum concilium*, n. 12.

²² *Sacrosanctum concilium*, n. 10.

²³ El magisterio posterior en este punto es tan rico como esclarecedor: cfr. JUAN PABLO II, *Ecclesia de Eucharistia*, nn. 11-16, 60; BENEDICTO XVI, *Sacramentum caritatis*, nn. 70-72.

²⁴ *Sacrosanctum concilium*, n. 48.

Muchos hablan de esta nueva perspectiva, desarrollada en el Concilio y difundida en el post-Concilio. El hecho común aceptado es que ha cambiado el paradigma de la santidad cristiana: se ha pasado del paradigma de la santidad monástica o religiosa a la santidad universal, más integrada en la vida y misión de la Iglesia y del cristiano, y por tanto, con distintas modalidades que dan lugar a una diferencia de espiritualidades. Como explica Philips, no es que se abandone la consideración de la santidad en la vida consagrada como bien refleja el capítulo 6 de *Lumen gentium*, íntimamente unido al anterior; pero sí que se subraya la universalidad de la santidad para todo cristiano²⁵.

De hecho, la proclamación de la «universal llamada a la santidad en la Iglesia» se considera uno de los puntos más relevantes del Vaticano II para la comprensión del misterio de la Iglesia y del cristiano, y el fundamento de la misión que atañe a los cristianos al inicio del nuevo milenio²⁶. Esta universalidad de la llamada divina tiene implicaciones muy claras para la noción de santidad y para la espiritualidad cristiana.

2.1. *Sobre la noción de santidad*

La santidad tiene su ámbito en el misterio de la Iglesia, asociada al misterio de la Trinidad. La Sagrada Escritura muestra el *itinerario* de la santidad desde Dios a los hombres: Dios → Cristo → Iglesia → cristiano. Como afirma el Vaticano II, «la Iglesia, cuyo misterio expone este sagrado Concilio, creemos que es indefectiblemente santa, ya que Cristo, el Hijo de Dios, a quien con el Padre y el Espíritu llamamos “el solo Santo”, amó a la Iglesia como a su esposa, entregándose a sí mismo por ella para santificarla (cfr. Ef 5,25-26), la unió a sí mismo como su propio cuerpo y la enriqueció con el don del Espíritu Santo para gloria de Dios». Sólo Dios Padre-Hijo-Espíritu es Santo; Cristo, el Hijo de Dios, es Santo y con su entrega santifica a la Iglesia. «Por eso, todos en la Iglesia, ya pertenezcan a la jerarquía, ya pertenezcan a la grey, son llamados a la santidad, según aquello del Apóstol: “Porque ésta es la voluntad de Dios, vuestra santificación” (1 Tes 4,3; Ef 1,4)»²⁷. Por Cristo y en la Iglesia, todos los cristianos son santificados.

²⁵ PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, 2 vols., Barcelona: Herder, 1968-1969.

²⁶ Cfr. «Segunda Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos», *Ecclesia* 45 (1985) 1556-1557; y también JUAN PABLO II, Carta apost. *Novo millennio ineunte*, nn. 30-31.

²⁷ *Lumen gentium*, n. 39.

Principalmente la santidad es un don. «Los seguidores de Cristo, llamados por Dios, no en virtud de sus propios méritos, sino por designio y gracia de Él, y justificados en Cristo Nuestro Señor, en la fe del bautismo han sido hechos hijos de Dios y partícipes de la divina naturaleza, y por lo mismo, santos»²⁸. Aquí aparecen los distintos elementos teológicos que configuran la santidad: el seguimiento de Cristo, la llamada de Dios y la justificación en Cristo; no por los propios méritos, sino según el plan divino que otorga ese don de manera gratuita; todo ello condensado en un momento concreto, el bautismo²⁹, sacramento por el cual el ser humano –que pasa a ser cristiano– se convierte en hijo de Dios, partícipe de la naturaleza divina, santo.

La santidad como don divino significa que el cristiano no la realiza partiendo de sí mismo, ni se la autodona, sino que la recibe de Dios. El hombre por sus solas fuerzas no puede llegar al orden sobrenatural, no es capaz de conocer o amar como Dios. Pero el don exige una respuesta también personal, una aceptación por parte del hombre. La acción divina no destruye el decidir y el actuar humanos, sino que los funda y los hace posibles. Es Dios quien santifica, de manera que el actuar del hombre no es sino la respuesta al don precedente de Dios, pero esa respuesta debe existir; más aún, en cuanto tal respuesta, es elemento constitutivo de la santidad. Como afirma el Concilio, «conviene, por consiguiente, que esa santidad que recibieron sepan conservarla y perfeccionarla en su vida, con la ayuda de Dios»³⁰.

La vida supone crecimiento, desarrollo, perfección. Para la vida humana el crecimiento, la perfección no es simplemente algo biológico, ni psicológico. Aunque esos niveles sean necesarios. El crecimiento verdaderamente humano consiste en conocer y amar más y mejor, haciendo que ese amor trascienda a todas las acciones de la vida. La perfección cristiana consiste en conocer y amar del modo más sublime posible: como conoce y ama Dios, como hijos de Dios, como Cristo, y que ese amor impregne todas las facetas de nuestro vivir.

«Fluye de ahí –sigue diciendo el Concilio– la clara consecuencia que todos los fieles, de cualquier estado o condición, son llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad»³¹. Todos los fieles están llamados

²⁸ *Lumen gentium*, n. 40.

²⁹ Cuando nos referimos al bautismo, tenemos en cuenta su naturaleza de inicio y puerta de la vida sacramental, que se alimenta de todos los sacramentos y tiene su centro y culmen en la Eucaristía.

³⁰ *Lumen gentium*, n. 40.

³¹ *Lumen gentium*, n. 40.

a la santidad porque ésta no es otra cosa que la plenitud de la vida cristiana. La santidad en cuanto plenitud cristiana se presenta como contrapuesta al pecado, pero también a la superficialidad de un vivir rutinario en el que la condición de cristiano queda reducida a un nombre o a una realidad sociológica, sin implicaciones vitales. La santidad, en suma, implica una vida auténtica, un proceso de real y efectivo crecimiento hasta llegar a la plenitud del amor, en el que la propia libertad ocupa el papel principal. La vida cristiana es la llamada particular de Dios a cada persona y la respuesta de la persona a Dios: una respuesta de entrega por amor que abarca toda la existencia.

Aquí el texto engancha con la enseñanza tradicional del seguimiento e imitación de Cristo. Dice así el pasaje: «Para alcanzar esa perfección, los fieles, según la diversa medida de los dones recibidos de Cristo, siguiendo sus huellas y amoldándose a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, deberán esforzarse para entregarse totalmente a la gloria de Dios y al servicio del prójimo»³². La santidad es radicalmente configuración con Cristo. Santidad cristiana significa «ser yo Cristo»; por eso la forma de crecer es seguir a Cristo, imitar a Cristo, identificarse con Cristo. Primero nos situamos en el plano ontológico, porque yo soy Cristo, es decir, en el plano del ser; después esa realidad me lleva al actuar como Cristo.

El seguimiento de Cristo se realiza en nuestro actuar «amoldándose a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre», así «deberán esforzarse para entregarse totalmente a la gloria de Dios y al servicio del prójimo». Esta idea es un retrato de Cristo mismo, no una frase bonita. El Concilio tiene una comprensión muy profunda del Verbo encarnado visto desde la filiación. «Obedeciendo en todo a la voluntad del Padre» es principalmente una verdad dogmática, porque eso es el Hijo. El Hijo es Filiación, es decir, todo referido al Padre, en todo obediente a la voluntad del Padre. «Entregarse totalmente a la gloria de Dios»: el Hijo sólo quiere la gloria del Padre, su glorificación, como horizonte de su ser y de su misión. El Hijo en la eternidad «lo único que hace» es dar gloria al Padre: amor, gloria y veneración; cuando viene al mundo, lo que hace es dar gloria al Padre. Para eso viene, ésa es su misión: llevar toda la creación, los hijos de Dios a la gloria del Padre. Esa entrega total de Cristo y del cristiano es «a la gloria de Dios y al servicio del prójimo». En último término, esa donación a Dios y al prójimo representan

³² *Lumen gentium*, n. 40.

una única realidad. La novedad del mensaje de Cristo, de la revelación, es el doble precepto del amor que forma una sola cosa en la vida de Jesucristo. Ésa es la firma de Cristo nuestro Señor: la unión del amor a Dios y el amor al prójimo; los dos amores son lo mismo, porque son amor del Padre. El Hijo vive en relación al Padre, cumplir la voluntad del Padre es amar a los hombres, venir al mundo para salvar a todos los hombres. El cristiano se identifica con Cristo cuando su voluntad es hacer en todo la voluntad del Padre, cuando su biografía personal puede escribirse con el doble precepto del amor a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a sí mismo. Pero, ¿cómo se construye una biografía de amor a Dios y a los hombres?

Cristo vive su saberse Hijo de Dios y su amar en todo la voluntad del Padre a lo largo de toda su vida: en Belén, en Nazaret, en la vida pública, en el Calvario. El amor de Cristo revela que Dios es Padre, Amos. Pero ese amor se realiza en la vida concreta de Jesús a través de su perfecta Humanidad. De esta manera la vida cotidiana filial de Jesucristo es el modelo para la vida de los cristianos. Cristo es el nuevo Adán, el Hombre perfecto al que debe asemejarse todo hombre: «trabajó con manos de hombre, pensó con inteligencia de hombre, obró con voluntad de hombre, amó con corazón de hombre»³³ porque es perfecto Hombre, y a la vez es Dios. Más adelante volveremos a esta idea.

2.2. *Vocación y misión*

Debemos dar un paso más. La vocación cristiana es llamada a la santidad. Pero además «la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es también vocación al apostolado»³⁴. Dice el Vaticano II que «la Iglesia ha nacido con el fin de que, por la propagación del Reino de Cristo en toda la tierra para gloria de Dios Padre, todos los hombres sean partícipes de la redención salvadora, y por medio de ellos se ordene realmente el mundo entero hacia Cristo»³⁵. La Iglesia nace para hacer partícipes a todos los hombres de la mediación salvífica universal. Esta misión apostólica se ejerce a través de todos sus miembros. Como en la complejión de un cuerpo vivo todo miembro participa en la actividad y en la vida del cuerpo, «así en el Cuerpo de Cristo, que es la Iglesia,

³³ *Gaudium et spes*, n. 22.

³⁴ *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

³⁵ *Apostolicam actuositatem*, n. 2.

“todo el cuerpo crece según la operación propia, de cada uno de sus miembros” (Ef 4,16)». Los distintos ministerios constituyen vías de desarrollo de esta misión única de la Iglesia. La misma misión requiere diversidad de ministerios, como la unidad vital del cuerpo necesita y exige la función propia de cada uno de sus miembros. Por eso el apostolado se ejerce de diversas maneras según la diversidad de los fieles. Estas afirmaciones tienen múltiples consecuencias para la espiritualidad, principalmente dos: la conexión entre santidad y misión apostólica; y la unidad y diversidad de espiritualidades.

En primer lugar, hablar de la unión entre santidad y apostolado implica profundizar en la relación entre Cristo, la Iglesia y el cristiano desde el punto de vista de la misión que deben realizar. La Iglesia está llamada a continuar la misión de Cristo: «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándoles en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo» (Mt 28,19). La misión de la Iglesia como la de Cristo es conducir todas las cosas al Padre, santificar a todos los hombres. Los artífices de esta misión son cada uno de los cristianos de todas las épocas.

La cristología contemporánea ha subrayado que en Cristo no se pueden separar su ser (de Hijo de Dios hecho Hombre) y su misión (de salvar, redimir a todos los hombres). Cristo ha salvado a todos los hombres porque es perfecto Dios y perfecto Hombre, el único Mediador. Su vida y entrega tienen valor infinito y universal, su misión de Redentor se cumple, porque es el Hijo de Dios hecho Hombre. Pero a la vez, el Hijo de Dios se encarna, Cristo es (ha vivido y vive como Hombre), por la misión, porque el Padre le envía para redimir a todos los hombres.

Este principio también se realiza en el cristiano, puesto que se asocia al misterio de Cristo, llegando a ser realmente «otro Cristo, el mismo Cristo»³⁶. Así el cristiano redime (santifica) todas las cosas, en primer lugar la propia existencia, luego las demás personas y cosas (trabajos) con las que se relaciona a lo largo de la vida, porque es santo. A su vez, el cristiano es (existe, vive) a lo largo de la historia para redimir, para santificar, para que todos los hombres y todas las cosas glorifiquen a Dios Padre.

³⁶ «No es posible separar en Cristo su ser de Dios-Hombre y su función de Redentor. El Verbo se hizo carne y vino a la tierra *ut omnes homines salvi fiant* (cfr. 1 Tim 2,4), para salvar a todos los hombres. Con nuestras miserias y limitaciones personales, somos otros Cristos, el mismo Cristo, llamados también a servir a todos los hombres», SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ, *Es Cristo que pasa*, n. 106.

El cristiano por el hecho de serlo está llamado a cumplir la misión de santificar y continuar la redención de Cristo propia de la Iglesia. Esto hace del cristiano, de todo cristiano, un apóstol. El cristiano es apóstol porque sabe que su identidad más real es su ser en Cristo, por el bautismo y la confirmación. Estos sacramentos imprimen en su alma el sacerdocio común (esencialmente diferente del sacerdocio ministerial) que lo configura con Cristo Sacerdote, mediador y redentor.

Esta realidad implica otra idea esencial: la santidad abarca toda la existencia del cristiano. Su relación con Dios, pero también con el mundo (personas y cosas). El sacerdocio común del cristiano hace que pueda llevar, en profunda unión –identificación– con Cristo, todas las cosas al Padre. Por tanto, el hijo de Dios debe buscar la santidad personal: dirigirse él mismo al Padre. Pero junto a esa exigencia, debe santificar los senderos de la tierra –las actividades temporales– para convertirlos en camino hacia el Padre, y debe santificar a todos los hombres, la masa entera de la humanidad.

El seguimiento de Cristo, la identificación con Cristo exige y supone la santidad personal y el llevar todas las almas a Dios. Cristo santifica y lleva al Padre todas las realidades por su existir en referencia al Padre, por su santidad. Todas sus acciones tienen valor salvífico: porque todo lo que hace, cualquier acción, está incluida en la perfecta unidad de vida que es su Ser, Hijo de Dios encarnado, perfecto Dios y perfecto Hombre. La santidad cristiana es inseparable del apostolado cristiano, porque la persona de Cristo es inseparable de su misión, y su vida se une misteriosamente con la de todo cristiano en el bautismo y a través de la correspondencia libre a la gracia. El cristiano, «otro Cristo», santifica el mundo porque está unido a Cristo, es hijo de Dios y vive como tal.

No se santifica o santifica a los demás porque realiza un determinado tipo de acciones aisladas, como recitar unas oraciones. Santifica porque despliega la santidad de su ser ontológico en su actuación, llegando así desde su identidad más profunda de hijo de Dios a las distintas facetas de su vida, a las personas con que se relaciona y a las cosas que incluye en su obrar. Todo lo que hace, si está en unión con su ser ontológico hijo de Dios, otro Cristo, es santo y santifica. La santidad o el apostolado no depende tanto del objeto (la acción en concreto: grande o pequeña, pía o profana) cuanto del sujeto que la realiza (cristiano). No obstante, la santidad del sujeto requiere acciones concretas, en cada caso según la personal vocación. De ahí que tanto la santidad como el apostolado exigen la continuidad o unidad de vida entre ambos niveles, ontológico y operativo.

2.3. *La diversidad de espiritualidades*

Hay una única santidad para todos los fieles cristianos, pero el ejercicio de esa santidad es múltiple según los propios dones y las gracias recibidas³⁷. La santidad radica en la respuesta a los dones personales, más que en el hecho de recibir unos dones u otros; lo importante es la generosidad y la fidelidad de la respuesta de cada uno a su vocación personal. Hay una única misión en la Iglesia, pero el cumplimiento de la misión es múltiple según el ministerio o función propio. La vocación y la misión se corresponden mutuamente. El ejercicio personal de la santidad está vinculado a la participación en el cumplimiento de la misión apostólica. La diversidad de vocaciones en la única santidad y misión de la Iglesia edifica la comunión de todos los hombres con la Trinidad.

A la vez, vocación y misión configuran la espiritualidad de la persona. La unidad entre vocación y misión; el hecho de que la santidad abarque la entera existencia del cristiano; y la diversidad que procede del cumplimiento de la misión de la Iglesia justifica el discurso sobre la diversidad de espiritualidades dentro de la espiritualidad cristiana.

Si el ejercicio de la santidad y del apostolado cristiano depende de la vocación personal, también la práctica de la vida cristiana –la espiritualidad–, depende en cierta manera de la propia vocación. Lógicamente se puede hablar de una única espiritualidad cristiana, pero también se pueden subrayar matices y aspectos distintos según la diversidad de vocaciones dentro de la Iglesia. Por eso se habla de la existencia de diversas espiritualidades en el seno de la única espiritualidad cristiana³⁸, por ejemplo de espiritualidad laical, sacerdotal y religiosa o de la vida consagrada, etc.

El Concilio apunta algunas ideas esenciales en las que nos detendremos brevemente:

– para los pastores –obispos y sacerdotes– la santidad va referida a su ministerio sacerdotal: «los presbíteros conseguirán propiamente la santidad ejerciendo sincera e infatigablemente en el Espíritu de Cristo su triple función» (*Presbyterorum ordinis*, n. 13).

³⁷ Cfr. *Lumen gentium*, n. 41.

³⁸ Como nos centramos en los textos del Concilio, no podemos entrar en toda la literatura sobre este tema y lo dejamos para nuestro estudio posterior. Para una reflexión sintética sobre esta problemática, cfr. ILLANES, J. L., *Tratado de Teología Espiritual*, 579-592.

– para los fieles laicos, la santidad debe encontrarse en y a través de las circunstancias de su vida: «a los laicos pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios tratando y ordenando, según Dios, los asuntos temporales» (*Lumen gentium*, n. 31).

– para los religiosos depende de la fidelidad a su consagración mediante los consejos evangélicos: «Por los votos, o por otros sagrados vínculos análogos a ellos a su manera, se obliga el fiel cristiano a la práctica de los tres consejos evangélicos, entregándose totalmente al servicio de Dios sumamente amado, en una entrega que crea en él una especial relación con el servicio y la gloria de Dios» (*Lumen gentium*, n. 44).

Pero el principio general que se recoge al final del número 41, se puede aplicar a todos. «Por tanto, todos los fieles cristianos, en las condiciones, ocupaciones o circunstancias de su vida, y a través de todo eso, se santificarán más cada día si lo aceptan todo con fe de la mano del Padre celestial y colaboran con la voluntad divina, haciendo manifiesta a todos, incluso en su dedicación a las tareas temporales, la caridad con que Dios amó al mundo». La santidad se realiza «en las condiciones, ocupaciones o circunstancias de su vida» y «a través de todo eso», es decir, depende de la vocación y la misión del fiel cristiano laico, sacerdote, religioso. El ejercicio de la santidad, la espiritualidad, depende del lugar –del sitio– que ocupa cada fiel cristiano en la Iglesia y en el mundo: la vida cotidiana secular, el ministerio sacerdotal, la vida consagrada. Una vez modificado el esquema del «estado de perfección» como modelo para toda espiritualidad cristiana³⁹, es necesario plantear el estudio de la existencia cristiana desde el principio general de la secularidad. Es decir, estudiar la espiritualidad del fiel –sacerdote, laico o religioso– desde la posición que ocupa en el mundo en función del misterio de Cristo y del misterio de la Iglesia, desde lo que podríamos llamar su lugar teológico.

¿Cómo alcanzar esta santidad? El n. 42 analiza tanto los caminos como los medios para la santidad. El camino es la caridad o amor de Dios, difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado, con la que amamos a Dios sobre todas las cosas y al prójimo por Dios. Los medios son escuchar la palabra de Dios y conformarse a su Voluntad; participar frecuen-

³⁹ «Antes del Concilio se manejaba el esquema del “estado de perfección”: la VC era un modo de vida más perfecto, más santo y ejemplar que la vida seglar. Sin embargo, el Concilio insiste en que la llamada a la santidad es común a todos los cristianos y arranca del bautismo (LG, cap. V)», URÍBARRI, G., *Portar las marcas de Jesús: teología y espiritualidad de la vida consagrada*, 59.

temente en los sacramentos, sobre todo en la Eucaristía; y, aplicarse a la oración, a la abnegación de sí mismo, al servicio de los hermanos y al ejercicio de todas las virtudes.

Después de otras consideraciones, el Concilio afirma que «la santidad de la Iglesia también se fomenta de una manera especial con los múltiples consejos que el Señor propone en el Evangelio para que los observen sus discípulos»⁴⁰. Es un tema importante y complejo, y muy debatido⁴¹. Y está presente desde el inicio del capítulo sobre la santidad. También por la profunda relación que tienen el capítulo 5 sobre la santidad y el capítulo 6 sobre los religiosos en la Iglesia⁴². ¿Qué problema tiene? Pues que hablar de consejos evangélicos puede servir para comprender la vida consagrada, presenta sus matices para los sacerdotes y no es adecuado para la vida de los laicos, ya que su lugar teológico en el mundo es diferente.

3. EXISTENCIA CRISTIANA Y MUNDO

Otro de los rasgos fundamentales del Vaticano II es la apertura de la espiritualidad cristiana al mundo. La existencia cristiana está dirigida al mundo—como la Iglesia y como Jesucristo—, en base al designio eterno de Dios Padre.

Congar analiza y da razón del cambio que supone el Concilio para la concepción de Iglesia y mundo, y la relación entre ambos⁴³. La Iglesia como pueblo de Dios y sacramento universal de salvación, misterio de comunión de

⁴⁰ *Lumen gentium*, n. 42.

⁴¹ El debate sobre preceptos y consejos afecta principalmente a la caracterización de la vida consagrada, que es quizá la que más discusiones y alternativas ha experimentado tras el Concilio. Pero como la condición laical, sacerdotal o religiosa de los fieles cristianos es relacional, también se ha tratado de los consejos a la hora de identificar la espiritualidad sacerdotal y laical. Ver entre otros, TRUHLAR, V., «De teologia consiliorum hodierna animadversiones», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 38 (1962) 534-556; RAHNER, K., «Sobre los consejos evangélicos», *Escritos de Teología* VII, Madrid: Taurus, 1969, 435-468; VON BALTHASAR, H. U., «La vita secondo i consigli, oggi», *Vita Consacrata* 7 (1971) 185-196; TILLARD, J. M. R., «Consigli evangelici», *Dizionario degli istituti di perfezione*, II, Roma: Paoline, 1975, 1630-1685; FERNÁNDEZ, P., BANDERA, A. y ALONSO, S. M^a, «Consejos evangélicos», *Diccionario Teológico de la Vida Consagrada*, Madrid: Publicaciones Claretianas, 1989, 396-444; TILLARD, J. M. R. y DE FIORES, S., «Consejos evangélicos», *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid: Paulinas, 1991, 307-327; ILLANES, J. L., «Preceptos y consejos», *Burgense* 44/2 (2003) 465-484.

⁴² En un principio formaban parte del mismo capítulo sobre la vocación a la santidad en la Iglesia. Cfr. GUMPEL, P. y MOLINARI, P., *Il capitolo VI «De religiosis» della costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Milano: Ancora, 1985.

⁴³ CONGAR, Y., «Église et monde dans la perspective de Vatican II», *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Unam Sanctam 65, III, Paris: Editions du Cerf, 1967, 15-41.

Dios con los hombres, no puede considerarse ya como algo separado del mundo, como un poder aparte y quizá incluso enfrentado al mundo. A su vez, el mundo no es algo ajeno a la Iglesia, sino principalmente el conjunto de los hombres amados por Dios y llamados a la comunión filial con el Dios Padre, y el conjunto de las cosas creadas por amor para en armonía universal dar gloria a ese Dios Padre que recapitula todo en Cristo. Estas nuevas perspectivas del Concilio implican un cambio radical para la existencia cristiana y la teología de la vida espiritual.

El mundo no es sólo el ámbito donde se desarrolla el drama de la vida cristiana, sino que es parte de ella, tarea que es preciso realizar. La existencia cristiana debe transformar el mundo en el que vive. La caridad es compromiso real con el hombre y su mundo. Cada cristiano y la Iglesia en su conjunto debe realizarlo en virtud de la unidad personal de fe y vida, de vocación y misión, de identidad y realización personal: «Cristo Jesús, Supremo y eterno sacerdote a quienes asocia íntimamente a su vida y misión también les hace partícipes de su oficio sacerdotal, en orden al ejercicio del culto espiritual, para gloria de Dios y salvación de los hombres. Los laicos, como adoradores en todo lugar y obrando santamente, consagran a Dios el mundo mismo»⁴⁴, ofreciendo su vida –obras, preces y proyectos apostólicos, la vida conyugal y familiar, el trabajo cotidiano, el descanso, etc.– al Padre.

3.1. *Fundamento: una antropología a partir de Jesucristo*

Como es conocido, la constitución *Gaudium et spes*, ligada íntimamente a *Lumen gentium*, es el documento que más abunda en la relación cristiano y mundo. «El fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y la base del diálogo mutuo» –como afirma en el n. 40–, son las ideas «sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre» contenidas en la Constitución. Allí encontramos el desarrollo completo de una antropología a partir del misterio de Jesucristo⁴⁵

⁴⁴ *Lumen gentium*, n. 34.

⁴⁵ Cfr. DELHAYE, P., «Histoire des textes de la constitution pastorale», *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Unam Sanctam 65, I, Paris: Editions du Cerf, 1967, 213-277. La idea directriz del texto de Ariccia que será llevado a votación contiene una nueva «antropología cristiana» explicada con unidad y armonía, agrupada en cuatro ideas esenciales: la dignidad de la persona, su aspecto social, su dinamismo de homo *artifex*, su manifestación en la vida cristiana y eclesial. Todo bajo una perspectiva: «Cristo es la solución de los problemas humanos» (257-259).

que transforma la perspectiva de la espiritualidad cristiana desde su origen. No podemos entrar en la profunda relación antropología y cristología que caracteriza la teología contemporánea y que está de manera tan crucial presente en el Concilio. Pero sí nos detendremos en sus conexiones radicales con la espiritualidad cristiana.

La espiritualidad hace referencia a la dimensión espiritual de la persona, a su ser y vida espiritual (conocer, amar, darse libremente); y de forma muy especial a la relación del hombre con Dios. En Cristo ambas perspectivas se fusionan –de manera que toda la vida de la persona tiene relación con el Dios supremo– y se plenifican. Tanto la vida humana en todas sus dimensiones, como la relación del hombre con Dios. «La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios»⁴⁶. Pero una unión con Dios, como la del Verbo-Hijo de Dios con el Dios Padre.

Los tres primeros números de *Gaudium et spes* nos ofrecen la concepción del hombre ante la que debemos situarnos: la persona en todas sus dimensiones, llamada a la existencia por el Dios Trino, situada –que no arrojada– en medio del mundo y de la historia. En primer lugar, el hombre debe considerarse a partir de la Trinidad: reunido en Cristo y guiado por el Espíritu Santo en su peregrinar hacia el reino del Padre⁴⁷. Después viene la consideración del hombre en el mundo, identificado como «la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; teatro de la historia humana, con sus afanes, fracasos y victorias; fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación»⁴⁸. En tercer lugar, la perspectiva sobre el hombre en su totalidad: «el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones que van a seguir»⁴⁹.

Poner el foco sobre el hombre y su mundo, implica abordar toda una serie de interrogantes cruciales para la persona: «¿qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsisten todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro pre-

⁴⁶ *Gaudium et spes*, n. 19.

⁴⁷ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 1.

⁴⁸ *Gaudium et spes*, n. 2.

⁴⁹ *Gaudium et spes*, n. 3.

cio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?». Ante las cuestiones fundamentales que plantea la vida humana, la respuesta es nítida: Jesucristo⁵⁰. Cristo da al hombre la luz y la fuerza por el Espíritu Santo a fin de que pueda responder a su máxima vocación y salvarse. Cristo es la clave, el centro y el fin de toda la historia humana⁵¹.

Esta respuesta constituye la columna vertebral de todo el documento. La exposición de los distintos temas de la primera parte –el hombre, la comunidad humana, la actividad humana y la misión de la Iglesia en el mundo– finaliza hablando de Cristo, principio y conclusión de lo tratado (nn. 22; 32; 38; 45)⁵². Pero, ¿qué significa que Cristo, Verbo encarnado, perfecto Dios y hombre, resucitado es la respuesta al misterio del hombre?

Hay que volver a leer con detenimiento, profundidad y precisión estos números en que aparecen enseñanzas primordiales del Concilio, como luego ha sido subrayado y recogido en muchos textos tanto del magisterio como de la teología⁵³. En primer lugar, el tan citado n. 22 de *Gaudium et spes*: *Cristo, el*

⁵⁰ Sobre la relación entre cristología y antropología en *Gaudium et spes*, cfr. CAPORALE, V., «Antropología e cristología nella *Gaudium et spes*», *Rassegna di teologia* 19 (1988) 144-165; CODA, P., «L'uomo nel mistero di Cristo e della Trinità. L'antropologia della *Gaudium et spes*», *Lateranum* 54 (1988) 164-194; N'DATCHIN TRAORÉ, H., «Cristo manifiesta plenamente el hombre al propio hombre (GS 22). Antecedentes de esta idea y Comentario de Juan Pablo II», *Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia*, XL, 3 (2001) 109-176; CORDOVILLA PÉREZ, A., «El misterio dell'uomo nel mistero di Cristo», *Communio* (ed. italiana) 203-204 (2005) 154-166; O'CALLAGHAN, P., «Christ reveals man to man», *Scripta Theologica* 41 (2009) 85-111; CASTRO PÉREZ, F. A., *Cristo y cada hombre: hermenéutica y recepción de una enseñanza del Concilio Vaticano II*, Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011, 623 pp.

⁵¹ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 10.

⁵² Se critica que sea la conclusión y no el inicio. Probablemente se deba al influjo del método escolástico en la teología de entonces. Sin embargo, la enseñanza es neta: hay que partir del misterio de Jesucristo, cfr. GARCÍA, C., «La hermenéutica antropológica de la *Gaudium et spes*», 154-157.

⁵³ El primer autor moderno que ha enunciado abiertamente el principio «Cristo revela el hombre al propio hombre», ha sido probablemente H. de Lubac, en su conocida obra *Catolicismo*, del año 1938. Así lo explicaba el teólogo jesuita: «Cristo, al revelar al Padre y ser revelado por Él, acaba de revelar al hombre a sí mismo. Al tomar posesión del hombre, asíéndole y penetrándole hasta el fondo de su ser, le fuerza a descender también a él dentro de sí para descubrir de repente en su propio interior regiones hasta entonces insospechadas. Por Cristo, la Persona es adulta, el Hombre emerge definitivamente del universo, toma plena conciencia de sí... Por la revelación cristiana, no solamente adquiere profundidad la mirada que el hombre dirige sobre sí, sino que al mismo tiempo se ensancha la que dirige a su alrededor... La Imagen de Dios, la Imagen del Verbo, restaurada por el mismo Verbo encarnado y a la que presta su esplendor, soy yo mismo, es el otro, es cualquier otro», DE LUBAC, H., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid: Encuentro, 1988, 238ss.

*Hombre nuevo*⁵⁴, verdadero Adán que en la revelación del misterio del Padre y de su amor, descubre al hombre la sublimidad de su vocación. Cristo imagen de Dios invisible (Col 1,15) y hombre perfecto ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el pecado. La naturaleza humana ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual porque el Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, recibe al Espíritu (Rom 8,23), que le capacita para cumplir la ley nueva del amor y restaura internamente todo el hombre. La resurrección de Cristo nos da la vida de hijos en el Hijo en la que clamamos por el Espíritu: Abba!, ¡Padre!⁵⁵. Cristo en su Humanidad Santísima asume todas las realidades terrenas y se une a cada hombre. El hombre en Cristo tiene la capacidad de acoger todo lo humano y transformarlo por el amor, elevando las realidades terrenas hacia Dios Padre y restaurando la vida creada hasta la recapitulación final.

Además, Dios ha querido que los hombres constituyan una sola familia. Jesús cuando ruega al Padre que todos sean uno, como nosotros también somos uno (Jn 17,21-22), sugiere una semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. «Esta semejanza demuestra que el hombre, única criatura terrestre a la que Dios ha amado por sí mismo, no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás»⁵⁶. Esta doctrina antropológica parece crucial. Ahí se pone en relación la imagen o semejanza con Dios, la unión con la Trinidad, la unión del género humano y la unión con la verdad y la caridad. Y, consecuentemente, explica que el vivir y la realización de la persona encuentra su plenitud en la entrega sincera de sí mismo por el amor.

Por último, después de describir la autonomía que guardan las realidades creadas, su consistencia propia de verdad y bondad, la realidad del pecado y de la purificación por la cruz y resurrección de Cristo, el Concilio se detiene a considerar la perfección de la actividad humana en el misterio Pascual. El Verbo de Dios asume y recapitula la historia del mundo; nos revela que Dios es amor (1 Jn 4,8), a la vez que nos enseña que la ley fundamental de la perfec-

⁵⁴ «Este número ofrece el sentido último a todo el esfuerzo antropológico realizado por el Concilio», MOURoux, J., «Situation et signification du chapitre I: Sur la dignité de la personne humaine», *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Unam Sanctam 65. II, Paris: Editions du Cerf, 1967, 248.

⁵⁵ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 22.

⁵⁶ *Gaudium et spes*, n. 24.

ción humana es el mandamiento nuevo del amor. Sufriendo la muerte por todos nosotros nos enseña a llevar la cruz; constituido Señor por su resurrección, obra en el corazón del hombre despertando el anhelo del siglo futuro y el deseo de edificar ya el reino en la tierra en la medida de lo posible. En la Eucaristía está la prenda de tal esperanza y el alimento para el camino; en ella los elementos de la naturaleza, cultivados por el hombre, se convierten en el cuerpo y sangre gloriosos con la cena de la comunión fraterna y la degustación del banquete celestial⁵⁷. Es decir, el Verbo de Dios recapitula todas las cosas creadas y lo hace mediante la eucaristía que ofrece la Iglesia. Pero la eucaristía que ofrece la Iglesia es la vida de Cristo y la vida de cada uno de los cristianos que liberan a la humanidad entera.

3.2. *Iglesia y secularidad*

La comprensión del misterio del hombre a partir del misterio de Cristo nos lleva a entender la noción de secularidad con toda su hondura. Y a partir de la secularidad, la espiritualidad cristiana en su conjunto. Con la resurrección de Jesús inicia una nueva vida que lleva a plenitud todo lo humano, pero asumiéndolo. El cristiano para seguir a Cristo, para identificarse con Cristo también tiene que asumir todo lo humano. No como táctica, sino intrínsecamente. La redención implica transformar el mundo creado pero desde su interior, desde dentro: la familia, el trabajo, la política, la economía, la diversión..., en definitiva todas las realidades humanas.

La bondad de la creación y la realidad de la redención han de ser considerados en conexión con la orientación a la plenitud final y eterna⁵⁸. El reino de Dios se inicia en el tiempo para manifestarse con plenitud en la eternidad. No se identifica con el crecer histórico de la humanidad, ni con el desplegarse de las potencialidades humanas o la historia de las civilizaciones, de las sociedades y de las culturas, porque –desde dentro– lo trasciende. El hombre no se realiza ni como hombre ni como cristiano identificándose con el mundo, sino abriéndose a Dios y, a partir de Dios, asumiendo e incorporando el mundo a su vivir.

Hay que distinguir progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, y evitar toda tentación de identificar la historia del mundo con la historia del rei-

⁵⁷ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 38.

⁵⁸ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 39.

no de Dios. Pero proclamando a la vez que el mundo no le es indiferente al cristiano, ya que el destino humano se forja en el mundo y en la historia. El cristiano para ser cristiano debe vivir todo lo humano en plenitud. El amor a Dios y al prójimo como a uno mismo parte del único corazón que tiene; y debe manifestarse con todas las acciones de su vida, tanto sagradas como profanas, tanto litúrgicas como existenciales. La comunión con Dios es verdadera o no en la oración y en la vida, debo amar a Dios con mi trabajo, en mi familia, con mi aportación a la sociedad en la que vivo, etc. Porque Cristo ha asumido y santificado todo lo humano: el trabajo, la familia, la amistad, la fiesta, hasta el dolor. Y tanto la Iglesia como el cristiano están llamados por vocación a continuar esa misión. La redención del mundo sólo puede realizarse desde dentro, asumiendo el sentido de las realidades temporales y transformándolo mediante la unión personal a Cristo. La nueva vida del cristiano en Cristo vivifica el mundo.

Como resulta obvio, la secularidad se predica de todo cristiano y de la Iglesia en su conjunto con la expresión «dimensión secular de la Iglesia»⁵⁹. Esta atribución –*dimensión secular*– no tiene un alcance simplemente sociológico, sino claramente teológico. La Iglesia sabe que vive en un mundo y entre unos hombres a los que ha sido enviada para anunciarles la vida de la que ella misma vive. El fiel cristiano, sea cual sea su peculiar vocación, conoce que debe mirar al mundo con el amor con que Dios lo mira. Este amor es redentor, es decir, implica promover la liberación del pecado y la comunicación de la gracia, de lo que deriva como lógica consecuencia la paz, la fraternidad, la justicia.

Ningún cristiano, por tanto, puede desentenderse del mundo. A la vez, la participación de cada cristiano en esa misión común es diversa. «Los dones del Espíritu Santo son diversos: si a unos llama a dar testimonio manifiesto con el anhelo de la morada celestial y a mantenerlo vivo en la familia humana, a otros los llama para que se entreguen al servicio temporal de los hombres, y así preparen la materia del reino de los cielos»⁶⁰. Según la fórmula más desarrollada de *Christifideles laici* la dimensión secular de la Iglesia se «modaliza», es decir, adquiere «modalidades específicas de actuación y de función» según la condición y vocación de los diversos miembros de la Iglesia⁶¹. En función de la

⁵⁹ El recurso a esa formulación se sitúa dentro de una amplia reflexión teológica que desde el Concilio Vaticano II, el Sínodo de los Obispos de 1987 y la Exhortación apostólica *Christifideles laici* (1988) llega hasta nuestros días.

⁶⁰ *Gaudium et spes*, n. 38.

⁶¹ Cfr. JUAN PABLO II, Ex. ap. *Christifideles laici*, n. 15.

secularidad así entendida podemos establecer una distinción de las vocaciones y las espiritualidades en la Iglesia.

1) Las vocaciones seculares son aquellas que, reafirmando la condición secular del ser humano –todo hombre y toda mujer nacen en el seno de una sociedad–, orientan a quienes las reciben a una vivencia expresa y formal de lo secular, más aún, a su santificación. Tal es el caso de los sacerdotes diocesanos o seculares y de los laicos o seglares. En este sentido, nos parece adecuado referirnos a los fieles laicos en los términos del Concilio: son «los fieles cristianos que, por estar incorporados a Cristo mediante el bautismo, constituidos en Pueblo de Dios y hechos partícipes a su manera de la función sacerdotal, profética y real de Jesucristo, ejercen, por su parte, la misión de todo el pueblo cristiano en la Iglesia y en el mundo»⁶².

Todos los fieles participan de la *dimensión secular* de la Iglesia y, por tanto, todos contribuyen a santificar el mundo. Pero lo hacen de distinta manera. Lo que distingue a los laicos de los demás fieles cristianos es la llamada a santificar el mundo desde dentro. En este sentido se habla de la *índole secular* como lo propio y característico del fiel laico. Significa que les «pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios». Su existencia se desarrolla en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, en todas y a cada una de las actividades y profesiones. En ese ámbito están llamados por Dios a cumplir su propio cometido guiándose por el espíritu evangélico, de modo que contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás, con el testimonio de su vida de fe, esperanza y caridad.

2) En cambio, las vocaciones religiosas implican una consagración especial, con la consiguiente separación de la sociedad secular y de su modo ordinario de vida. Ciertamente, en grados muy diversos, dada la amplia gama de realización que esa vocación conoce. Esta cierta separación del mundo no constituye una realidad tanto física cuanto teológica, consecuencia de motivaciones profundas: la búsqueda de Dios en la soledad y el silencio, la predicación, la realización de obras de beneficencia o enseñanza... Está sin embargo siempre presente en uno u otro grado; más aún, su publicidad canónica, y en una u otra medida sociológica, con la visibilidad que de ahí deriva, es lo que hace posible que la vida religiosa proporcione «un preclaro e inestimable tes-

⁶² *Lumen gentium*, n. 31.

testimonio de que el mundo no puede ser transformado ni ofrecido a Dios sin el espíritu de las bienaventuranzas»⁶³. Con el testimonio de su vida subrayan la primacía del «mundo futuro», la realidad del reinado de Cristo ya en la tierra en el interior de los corazones por la gracia y la necesidad de la esperanza en la vida eterna que culminará el mundo actual.

3.3. *La transformación del mundo*

Si la Iglesia y el cristiano están comprometidos intrínsecamente con el mundo, es un hecho que la transformación de las realidades seculares sólo puede realizarse desde dentro, respetando su propia autonomía. De ahí que la existencia y la espiritualidad cristiana deben vivificar «el matrimonio y la familia, la cultura humana, la vida económico-social y política, la solidaridad de la familia de los pueblos y la paz»⁶⁴ bajo la luz de Cristo. La transformación del mundo sólo puede realizarse viviendo ese mundo desde dentro, pero de una manera nueva. Es decir, el cristiano debe participar de todas esas realidades, vivirlas porque es la única vida posible. Pero vivirlas desde el centro de su persona, es decir, desde su ser en Cristo, desde su unión íntima con la Trinidad, desde su misión en la Iglesia, para edificar la comunión universal con Dios por el amor.

Queda así subrayada la unidad de las dos partes de *Gaudium et spes*. Pueden parecer desconectadas, pero no es así⁶⁵. La antropología fundamentada en Cristo lleva a considerar los problemas más urgentes de la sociedad, pero sobre todo a la toma de conciencia de que dichos problemas son inseparables de la misión de la Iglesia y de la existencia y santidad cristiana. Es verdad que las indicaciones de *Gaudium et spes* sobre cada uno de estos temas son muchas aunque genéricas. A la vez el tiempo no pasa en balde, por lo que en muchos casos están superadas. Pero más que los desarrollos concretos, el hecho importante es la evidencia de fondo: la Iglesia y el cristiano no pueden desentenderse de cada una de esas realidades, sino todo lo contrario.

Así ha sucedido en el post-concilio y el estudio de cada una de estas realidades ha ocupado muchos esfuerzos tanto vitales como intelectuales. Nos

⁶³ *Lumen gentium*, n. 31.

⁶⁴ *Gaudium et spes*, n. 46.

⁶⁵ «No se trata de dos partes yuxtapuestas, una teológico-antropológica y otra práctica-pastoral sino de una toma de conciencia de los problemas más urgentes, a luz de la comprensión del hombre: determinantes todos de la misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo», GARCÍA, C., «La hermenéutica antropológica de la *Gaudium et spes*», *Burgense* 48 (2007) 132.

ocuparemos de ello, en un próximo estudio. Aquí sólo hacemos hincapié en como la reflexión del Concilio sobre el matrimonio y la familia⁶⁶; la cultura, la economía y la política; el trabajo; la paz y las relaciones internacionales; la opción por los pobres⁶⁷ y necesitados; y un largo etcétera, forma parte de su visión de la espiritualidad cristiana.

4. EL AMOR DE CRISTO, NÚCLEO DE LA ESPIRITUALIDAD

Llegamos al cierre o conclusión de nuestro estudio. Nos parece que a partir del mensaje del Vaticano II y su renovada teología sobre la vida espiritual, podemos obtener unas directrices esenciales para la teología espiritual.

Primero, que la vida espiritual es *toda* la vida del cristiano, no sólo su relación personal o individual con Dios. Es decir, la vida espiritual no es exclusivamente vida interior. Sino que es toda la vida de la persona: su relación con Dios, con los demás, consigo mismo, con el mundo. Como consecuencia de ello, es preciso encontrar un núcleo de unión de los diferentes aspectos y relaciones de la vida personal. Ese núcleo es el amor, porque sólo el amor engloba a la persona en su totalidad: desde lo más íntimo hasta lo más periférico. De aquí la importancia de la reflexión sobre el amor, y la afirmación de la unidad de todo el fenómeno del amor: el amor-pasión puede y debe ser integrado en el amor libre a uno mismo, a los demás y a Dios⁶⁸.

Segundo, que la vida espiritual debe transformar la realidad que nos rodea. El amor cristiano, es amor a Dios y a los hombres, por lo que necesita de las obras, del compromiso personal con el mundo. La vida espiritual no puede quedarse simplemente en oración, sino que la oración debe llevar a la acción sobre la historia. El cristiano no puede quedarse en su espacio interior, sino que debe estar presente en la sociedad —como todo ciudadano—: en la cul-

⁶⁶ Ph. Delhaye comentando en un artículo muy extenso la enseñanza del Vaticano II analiza tanto la historia de los textos como su estudio doctrinal. Detrás de las discusiones sobre los fines del matrimonio y la paternidad responsable (especialmente en los debates en el Aula conciliar, pp. 400-409), existe una comprensión más profunda del amor conyugal como núcleo del matrimonio. Un amor de los esposos que tiene en cuenta tanto su especificidad natural como relación interpersonal y sexual, como su asunción por la caridad (427-433): DELHAYE, Ph., «Dignité du mariage et de la famille», *L'Église dans le monde de ce temps*, Unam Sanctam 65.II, Paris: Editions du Cerf, 1967, 387-453.

⁶⁷ Para una introducción al contexto en el Concilio, cfr. GAUTHIER, P., *Consolez mon peuple. Le Concile et l'Église des pauvres*, Paris: Editions du Cerf, 1965; DUPONT, J., «La Iglesia y la pobreza», en BARAÚNA, G. (ed.), *La Iglesia del Vaticano II*, I, Barcelona: Juan Flors, 1968, 401-431.

⁶⁸ Cfr. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas est*.

tura, la política, la economía, etc. Pero sin perder su identidad cristiana, sino reafirmandola. Porque sólo desde la identidad personal puedo aportar algo bueno y válido a los demás. Mi aportación a la sociedad es mi amor cristiano, un amor unido a la justicia y a la humildad, un amor que bebe de la oración o trato de amistad con Jesucristo, con Dios Padre y con el Espíritu-Amor, un amor realmente divino que supera las fuerzas propias de la persona, que se eleva sobre sí misma porque antepone el bien de los demás al propio.

Tercero, la santidad y la misión dependen de la situación de cada cristiano en la Iglesia y en el mundo, es decir, la perfección de la caridad debe realizarse en la vida ordinaria de cada día. El amor de Dios constituye no sólo el núcleo de la vida del cristiano, sino también el núcleo sobre el que construir la sociedad en la que vive, la «civilización del amor»⁶⁹. Pero el amor de Dios que es la ley fundamental de la perfección humana, no hay que buscarlo únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria⁷⁰.

En definitiva, la teología espiritual debe partir de una comprensión más profunda del amor cristiano⁷¹. Ésta es la perspectiva del Concilio. Plantea la vida cristiana como existencia teologal mediante una respuesta de fe, esperanza y caridad a la revelación del misterio de Dios, en la Palabra y en la Liturgia. Concibe la santidad como la perfección de la caridad otorgada a cada cristiano por el Espíritu Santo en el bautismo. Y anima a la transformación del mundo por la instauración de la ley del amor en lo íntimo de las realidades y las relaciones humanas, principalmente en la vida ordinaria de cada día.

Pero aquí constatamos un problema. Hoy día se introducen a veces planteamientos de tensión, e incluso separación, de algunos binomios fundamentados en la unión inseparable entre amor a Dios y amor al prójimo. Por ejemplo, vida de oración y acción caritativa, caridad y justicia, relación espiritual con Dios y vida moral, moral individual y moral social, etc. Están presentes tanto en la crítica externa al cristianismo como en la visión del cristianismo desde dentro, tanto en la práctica como en la teoría. Pues bien, la clave del

⁶⁹ Ya Pablo VI emplea esta expresión, aunque será Juan Pablo II el que difunda sus planteamientos.

⁷⁰ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 38.

⁷¹ No es un tema nuevo porque mucho se ha reflexionado sobre el amor en el siglo pasado. Véase como simple botón de muestra, los significativos estudios de GILLEMANN, G., *Le primat de la charité en théologie morale: Essai méthodologique*, Louvain: Nauwelaerts, 1952, por su influencia en la teología moral; o VON BALTHASAR, H. U., *Glaubhaft ist nur Liebe* (Sólo el amor es digno de fe), Einsiedeln: Johannes Verlag, 1963, desde la espiritualidad. Sin embargo, mucho queda por hacer y señal explícita de ello son los mensajes de BENEDICTO XVI: *Deus Caritas est* (2005), *Sacramentum Caritatis* (2007), *Caritas in veritate* (2009).

problema radica precisamente en una comprensión desfigurada del amor. Y la solución parte de una reflexión más profunda sobre la caridad, que ponga de relieve la dimensión individual y la dimensión social del amor de la persona. Es preciso redescubrir la línea de unión que va desde esa caridad que podemos llamar individual a la caridad social, y desde la caridad que construye mi vida a la caridad que construye la sociedad. Y antes de eso, la línea de unión que va desde el amor de Dios donado al amor-caridad a los hombres.

Pero esta reflexión sobre el amor va unida a la comprensión social de la persona humana. La base teológica (y filosófica) última de este problema se halla en una comprensión adecuada de la persona. La persona humana vista desde el individualismo liberal o desde el colectivismo marxista, desde el espiritualismo o el materialismo, no consigue guardar el equilibrio suficiente entre su ser y su obrar.

Es preciso comprender que la persona es relación, es decir, la persona supone en sí misma dimensión social o comunional. La persona humana no está cerrada en sí, sino que es un ser abierto. Esto implica que en mí, en el misterio de cada persona, está presente el todo en cierta manera (el alma es en cierto modo todas las cosas, pero no desde el punto de vista de la inteligencia sino de inteligencia, voluntad y ser). En mí, está presente el ser de Dios, el ser de mi padre y mi madre (y con ellos de toda una línea familiar), el ser de mis amigos, las vivencias de la sociedad y la historia de una determinada época, etc.

Esta dimensión fluye en las dos direcciones, como *input* y como *output*. Yo recibo, pero también apporto o doy. Y no es simplemente un añadido, sino parte esencial de mi ser. De ahí que todavía sea necesario pensar –con toda la hondura que poseen– las afirmaciones presentes en el Concilio: *la persona se realiza en el don de sí misma (al otro); el amor es siempre amor con obras*, y en este sentido compromiso; *la vida es una tarea o misión* que llevar a cabo, consecuencia de la vocación divina⁷².

⁷² También es cierto que las acciones transitivas de la persona están dotadas de una existencia por sí mismas, de tal modo que existen personas colectivas (en el derecho), instituciones (espíritu objetivo de Hegel), es decir, realidades comunitarias al margen de la persona individual. Y si observamos la Historia nos damos cuenta de ese doble nivel de la realidad: el sujeto individual y el sujeto colectivo. Ambos escriben la Historia y los desarrollos de la humanidad. En la base está la persona (en este sentido el sujeto individual, aunque considerado en su doble dimensión individual y comunional): ahí está el protagonista de la historia, la libertad que salva y debe ser salvada, el sujeto trascendente (inmortal, eterno). Pero las acciones de ese sujeto salen de él mismo y adquieren existencia propia. Así a lo largo de la Historia van apareciendo *Instituciones* que también forman parte de la realidad humana, que influyen y refluyen en la persona individual. Los sistemas políticos, económicos, culturales, la ciencia, la técnica, los medios de comunicación, etc. Pero tanto la primacía como el protagonismo es de la persona.

El Vaticano II se proponía renovar el papel del cristianismo como motor de la historia. Para ello recupera la dimensión pública del compromiso cristiano oscurecida en siglos anteriores, porque si la religión pertenece a la esfera subjetiva y privada, no puede presentarse como fuerza determinante para el gran curso de la historia. Una vez terminado el Concilio tenía que quedar claro de nuevo que la fe cristiana abarca toda la existencia, es un eje central de la historia y del tiempo, y no está destinada a limitar su ámbito de influencia únicamente a la subjetividad.

El Concilio perfilaba así una nueva comprensión de la vida espiritual cristiana. Porque ni el laicismo individualista, ni el marxismo colectivista, ni tampoco el espiritualismo que no tiene en cuenta la historia, dan plena razón de la libertad y verdad del hombre. A los fieles laicos «pertenece por propia vocación buscar el reino de Dios ocupándose de las realidades temporales y ordenándolas según Dios». Su existencia se desarrolla en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, en todas y a cada una de las actividades y profesiones. En ese ámbito están llamados por Dios a cumplir su propio cometido guiándose por el espíritu evangélico, de modo que contribuyan desde dentro a la santificación del mundo y de este modo descubran a Cristo a los demás, con el testimonio de su vida de caridad. Pero esta labor depende de su unión vital con Cristo («El que permanece en Mí y Yo en él, ése da mucho fruto, porque sin Mí nada podéis hacer», Jn 15,5). De ahí que el fiel laico en el cumplimiento de sus responsabilidades temporales, en medio de la vida ordinaria, no debe separar la unión con Cristo, de su vida personal. Por el contrario, precisamente en el cumplimiento de sus tareas según la voluntad de Dios, debe intensificar su unión con el Señor. Ni las preocupaciones familiares o sociales, ni otros negocios temporales deben permanecer extraños a la espiritualidad de su propia vida. Es así como los laicos se santifican (y santifican a los demás) en el mundo y a través de las cosas del mundo.

Para ello es preciso volver a resaltar la novedad que el amor cristiano trae a los hombres. Esta novedad es Jesucristo, y su traducción a la letra es el mandamiento del amor: la inseparabilidad del amor a Dios y el amor al prójimo. En Jesucristo el Amor de Dios se ha difundido en nuestros corazones. Ese «amor de Dios» se difunde en «amor a Dios» y «amor al prójimo» que transforma el mundo construyendo una civilización del amor. Se realiza así la redención del universo dirigiendo la creación a su orden original de dar gloria a Dios. El protagonista de esta historia es la persona en Cristo transformada por la fuerza vital del Espíritu.

Bibliografía

- AZCUY, V. R., «La espiritualidad como disciplina teológica. Panorama histórico, consensos y perspectivas actuales», *Revista de Teología*, XLVII, n. 105 (agosto 2011) 251-280.
- BERNARD, Ch. A., «Una spiritualità viva», en FISICHELLA, R. (ed.), *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del giubileo*, Milano: San Paolo, 2000, 507-512.
- BOUYER, L., *Introducción a la vida espiritual*, Barcelona: Herder, 1964.
- CASTELLANO, J., *Liturgia y vida espiritual*, Madrid: Instituto de espiritualidad a distancia, 1984, 49-61.
- CASTELLANO, J., «Le direttive del Vaticano II», en FISICHELLA, R. (ed.), *Il Concilio Vaticano II: recezione e attualità alla luce del giubileo*, Milano: San Paolo, 2000, 513-526.
- CODINA, V. y RAMBLA, J. M., «Cincuenta años de Teología Espiritual: 1962-2012», *Selecciones de Teología* 200 (2011) 286-298.
- CONGAR, Y., *Falones para una teología del laicado*, Barcelona: 1961, 489-549.
- CONGAR, Y., «Église et monde dans la perspective de Vatican II», *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Unam Sanctam 65.III, Paris: Editions du Cerf, 1967, 15-41.
- DE FIORES, S., «Espiritualidad Contemporánea», *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid: Paulinas, 1991.
- DE LUBAC, H., *La rivelazione divina e il senso dell'uomo: commento alle Costituzioni conciliari «Dei verbum» e «Gaudium et spes»*, Milano: Jaca Book, 1985.
- DE LUBAC, H., *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma*, Madrid: Encuentro, 1988.
- DE PABLO MAROTO, D., *Historia de la Espiritualidad cristiana*, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1990, 339-389.
- DELHAYE, Ph., «Histoire des textes de la constitution pastorale», *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Unam Sanctam 65.I, Paris: Editions du Cerf, 1967, 213-277.
- DELHAYE, Ph., «Dignité du mariage et de la famille», *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Unam Sanctam 65.II, Paris: Editions du Cerf, 1967, 387-453.
- GARCÍA, C., *Teología espiritual contemporánea: corrientes y perspectivas*, Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- GARCÍA, C., «La hermenéutica antropológica de la *Gaudium et spes*», *Burgen-se* 48 (2007) 133-162.

- GARCÍA, C., «La espiritualidad del Concilio Vaticano II y su proyección pos-conciliar», *Burgense* 48 (2007) 227-297.
- GARCÍA, J. M., «La teología spirituale oggi. Verso una descrizione del suo statuto epistemologico», en *La Teologia Spirituale*, Roma: 2001, 205-238.
- GUERRA, A., «Movimientos actuales de espiritualidad», *Nuevo Diccionario de Espiritualidad*, Madrid: Paulinas, 1991.
- HOLOTIK, G., «Les sources de la spiritualité catholique selon Vatican II», *Nouvelle revue théologique* 109/1 (1987) 66-70.
- ILLANES, J. L., *Tratado de Teología espiritual*, Pamplona: Eunsa, 2007.
- JOSSUA, J.-P., «La constitution *Sacrosanctum concilium* dans l'ensemble de l'oeuvre conciliar», *La liturgie après Vatican II*, Unam Sanctam 66, Paris: Editions du Cerf, 1967, 128-131.
- MOUROUX, J., «Situation et signification du chapitre I: Sur la dignité de la personne humaine», *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Unam Sanctam 65.II, Paris: Editions du Cerf, 1967, 248.
- PELLITERO, R., *La teología del laicado en la obra de Yves Congar*, capítulo IX: La espiritualidad de los laicos, Pamplona: Eunsa, 1995, 228-249.
- PHILIPS, G., *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II: historia, texto y comentario de la constitución «Lumen gentium»*, 2 vols., Barcelona: Herder, 1968-1969.
- POZO, C., *Teología del más allá*, Madrid: BAC, 2001, 128-164.

Copyright of Scripta Theologica is the property of Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A. and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.