
La renovación de la escatología en el Concilio Vaticano II

The Renovation of Eschatology in the Second Vatican Council

RECIBIDO: 4 DE MAYO DE 2014 / ACEPTADO: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2014

J. José ALVIAR

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

Resumen: La perspectiva de medio siglo permite apreciar mejor la presentación renovada que hizo el Concilio Vaticano II de la doctrina cristiana escatológica. Este artículo repasa los documentos relevantes conciliares, especialmente *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*, destacando la novedad de ciertas aproximaciones y formulaciones contenidas en estos documentos. Aparte de aspectos puntuales, es posible captar un principio general en el magisterio conciliar: aquello que podríamos denominar «tensión escatológica», que impregna las enseñanzas del Concilio acerca de la Iglesia, de la existencia y la actividad humanas, así como de las realidades terrenas y la sociedad humana.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, Escatología, Iglesia.

Abstract: The perspective of half a century allows for a deeper appreciation of the Second Vatican Council's renewed presentation of Christian eschatological doctrine. This article reviews the relevant documents of the Council, especially *Lumen Gentium* and *Gaudium et Spes*, highlighting the novelty of the approaches and formulations contained therein. Aside from punctual aspects, it is possible to detect an overarching principle in the Council's magisterium – what we might call an «eschatological tension», which pervades the Council's teaching on the Church, human existence and activity, as well as earthly realities and human society.

Keywords: Vatican Council II, Eschatology, Church.

A. INTRODUCCIÓN

Cabe hablar con fundamento de un «antes» y «después» del Concilio Vaticano II, en lo referente a la enseñanza escatológica católica. Diversos fermentos surgidos en las décadas anteriores contribuyeron a que el Concilio elaborara una escatología renovada. En este artículo echaremos primero una mirada a la escatología preconiliar. Pasaremos luego a exponer de modo sintético y ordenado la enseñanza escatológica del mismo Concilio, centrándonos especialmente en la Constitución dogmática *Lumen Gentium* y la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, donde esta doctrina está expuesta de forma más explícita y sistemática.

B. LA ESCATOLOGÍA ANTERIOR AL CONCILIO VATICANO II¹

«Hoy en día el “despacho escatológico” está cerrado gran parte del tiempo», observaba el estudioso protestante Troeltsch a principios del siglo XX², refiriéndose al letargo que reinaba en este sector desde tiempo atrás. En efecto, la reflexión teológica sobre los novísimos del hombre y del mundo había llegado, en cierto sentido, a un punto muerto.

En cuanto a los contenidos, los temas de la parusía, la resurrección de la carne y la renovación del mundo –tan preeminentes en el horizonte de los primeros cristianos– habían quedado supeditados a la consideración de la muerte del individuo y la retribución *post mortem*; y en este segundo campo –escatología individual– se había además caído en un dualismo algo exagerado, que atribuía plenitud al estado del alma separada con visión beatífica, y restaba importancia a la resurrección final de la carne.

¹ Cfr., entre los muchos estudios históricos ya publicados: VON BALTHASAR, H. U., «Eschatologie», en FEINER, J., TRÜTSCH, J. y BÖCKLE, F. (eds.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln: Benziger, 1957, 403-421; RAST, T., «La escatología en la teología del siglo XX», en VORGRIMMER, H. y VAN DER GUCHT, R. (dirs.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, II, Madrid: BAC, 1974, 245-263; MOIOLI, G., «Dal *De novissimis* all'escatologia», *La Scuola Cattolica* 101 (1973) 553-576; GOZZELINO, G., «Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea», *Salesianum* 54 (1992) 79-98; PHAN, P. C., «Roman Catholic Theology», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 216-217.

² Citando a «un teólogo moderno» pero coincidiendo con la postura de éste: TROELTSCH, E., *Glaubenslehre: nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, München-Leipzig: Duncker & Humblot, 1925, 36.

En tal exposición, centrada primordialmente en el «más allá» del individuo, quedaba medio olvidado el «sentido escatológico», la conciencia del movimiento de la historia hacia su consumación en el día final, según los planes de Dios. Y también quedaba eclipsada la noción de que la escatología atañe no sólo el «más allá» sino también el «más acá», puesto que, desde la encarnación y la pascua del Señor, el Reino de Dios está ya misteriosamente presente en la vida de los hombres en la historia.

En cuanto al método, la mayoría de los tratados y manuales preconciarios seguían un esquema escolar, enunciando primero una tesis y luego apoyándola con escuetas referencias bíblicas, patrísticas y magisteriales. Era un sistema que facilitaba la retención de las fórmulas de fe, pero que adolecía de simplismo y en ocasiones de literalismo a la hora de acercarse a los textos-fuente. Además, era poco ilustrativo de la maduración de los dogmas y de los problemas históricos; y un poco racionalista, también, intentando responder con seguridad y detalle hasta a cuestiones situadas en el umbral del misterio escatológico. En tal planteamiento no tenían un lugar muy central los grandes misterios de la Pascua y la Trinidad.

Con el declive de la reflexión escatológica, resultaba bastante común encontrarla, no en un lugar central de la dogmática, sino relegada a un apéndice, de escasa relevancia para el vivir del cristiano.

* * *

Diversas corrientes, sin embargo, confluían a lo largo del siglo XX para reavivar la reflexión en torno a la escatología, hasta tal punto que en 1957 von Balthasar afirmara que «la escatología es la “zona borrascosa” de la teología de nuestro tiempo»³. Entre las corrientes cabe citar⁴:

1. *Los avances en el campo bíblico*

El debate surgido hacia finales del s. XIX y principios del XX, entre dos escuelas de exégetas no-católicos –los partidarios del escatologismo consecuente

³ Cfr. VON BALTHASAR, H. U., «Eschatologie», 403.

⁴ Cfr. AUBERT, R., *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai: Casterman, 1954; ILLANES, J. L. y SARANYANA J.-I., «De cara al conjunto del siglo XX: fermentos de renovación teológica», en *Historia de la teología*, 3 ed. Madrid: BAC, 2002, 332-337.

(que postulaba que Jesús predicaba un Reino de inminente aparición) y del escatologismo cumplido (que defendía que Jesús hablaba de un Reino ya presente), tuvo el efecto positivo de recordar la centralidad del mensaje escatológico en la predicación de Jesús. Por supuesto, era preciso saber interpretar correctamente las afirmaciones bíblicas referentes al fin, y con este motivo avanzaron mucho los estudios de los géneros apocalípticos y proféticos de la Biblia.

Como fruto de este nuevo impulso en la exégesis bíblica, se redescubrió la esperanza como hilo conductor de la experiencia religiosa del AT y del NT; la primacía de la resurrección en la esperanza bíblica; la concepción holista del hombre (de modo que su plenitud de Vida la alcanza sólo tras la resurrección de la carne); y las dimensiones cósmica y colectiva de la salvación.

2. *Renovación patristica y litúrgica*

Tiene lugar en esta misma época un «retorno a las fuentes» patristicas y litúrgicas. Numerosos estudios en torno a las expresiones de la doctrina cristiana en los primeros siglos sacaron a la luz elementos importantes de la fe escatológica que habían quedado medio olvidados, como p.ej. la fuerza de la expectación de la parusía en los primeros siglos; la nítida dimensión cristológica, pascual y pneumatológica de la esperanza cristiana; la convicción sobre una *historia salutis* dirigida por la providencia divina hacia la consumación; el aspecto corporativo y cósmico de la salvación prometida por Dios.

3. *Profundización en las relaciones entre historia y éschaton*

Factores de diversa índole llevaron en esta misma época a una profundización en las relaciones entre el *éschaton* y la historia. Por una parte, surgieron movimientos, realidades e instituciones en la Iglesia que recalcan la vocación de los cristianos en el mundo y su papel de forjar la historia de acuerdo con el proyecto divino. Estos fenómenos vitales hallaron eco en obras teológicas acerca de las realidades terrestres y el laicado. En el ambiente teológico del momento no faltaron las polémicas, como la surgida tras la segunda guerra mundial, entre encarnacionistas y escatologistas. Mientras que los primeros postulaban una estrechísima conexión entre los esfuerzos humanos por mejorar el mundo y el advenimiento del Reino de Dios, los segundos juzgaban que tal correlación no era tan evidente ni estricta. La polémica, en cualquier caso, avivó el interés por la cuestión de las relaciones entre historia, mundo, y *éschaton*.

4. *Corrientes modernas de pensamiento*

En la era preconciliar se desarrollaron formas de pensar destinadas a influir en el planteamiento de la escatología: 1) el personalismo, que –frente al materialismo y al espiritualismo– subrayaba la naturaleza dual (material-espiritual) del hombre, así como su esencia relacional; 2) el existencialismo que –a pesar de sus versiones ateas– apuntaba válidamente a la muerte como realidad insoslayable en el horizonte humano, así como a la responsabilidad del hombre por el curso de su biografía; 3) la concepción dinámica de la realidad –del hombre, del mundo, de la historia–, propiciada por los cambios vertiginosos del mundo moderno –en particular el espectacular progreso científico y tecnológico–, así como por el desarrollo de la perspectiva evolutiva.

5. *Aportaciones de teólogos*⁵

El sector teológico no fue insensible a los desarrollos a que acabamos de aludir. En las mismas décadas, pensadores cristianos aportaron sugerencias importantes en orden a la renovación del tratado de escatología: 1) otorgar prioridad a los misterios de la parusía, el Reino de Dios y la resurrección, dejando para después la consideración de la suerte *post mortem* de los individuos («importa –dice Schmaus en su manual de 1948– que se vea la verdadera importancia de las partes»); 2) colocar decididamente a Cristo en el centro de la *historia salutis* y del misterio escatológico (Cullmann, Daniélou); 3) repristinar la perspectiva personalista en la escatología («Dios es la postrimería de la criatura», afirmaba von Balthasar); 4) redescubrir la dimensión social de la escatología (de Lubac); 5) guardarse de cosificar los misterios, elaborando una «física de las postrimerías» (Congar); 6) comprender los textos bíblicos escatológicos no como un reportaje detallado de los eventos finales, sino como mensaje interpelante para el vivir cristiano en el presente (Rahner).

* * *

Las corrientes que acabamos de resumir confluirían en el Concilio Vaticano II e influirían en los trabajos conciliares (que durarían algo más de tres años).

⁵ Cfr. VON BALTHASAR, H. U., «Eschatologie», 403-421; MOIOLI, G., «Dal *De novissimis* all'escatologia», 553-576; NITROLA, A., «La svolta escatologica del XX secolo», en *Trattato di escatologia*, I: *Spunti per un pensare escatologico*, Milano: Cinisello Balsamo, 2001, 34-90; ALVIAR, J., *Escatología: Balance y perspectivas*, Madrid: Cristiandad, 2001, 13-58.

C. EL CONCILIO VATICANO II: HACIA UNA ESCATOLOGÍA RENOVADA

El papa San Juan XXIII, en su discurso de apertura del Concilio Vaticano II (11-X-1962), declaró:

«El supremo interés del Concilio Ecuménico es que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz. Doctrina, que comprende al hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; y que, a nosotros, peregrinos sobre esta tierra, nos manda dirigirnos hacia la patria celestial. Esto demuestra cómo ha de ordenarse nuestra vida mortal de suerte que cumplamos nuestros deberes de ciudadanos de la tierra y del cielo, y así consigamos el fin establecido por Dios. Significa esto que todos los hombres, considerados tanto individual como socialmente, tienen el deber de tender sin tregua, durante toda su vida, a la consecución de los bienes celestiales; y el de usar, llevados por ese fin, todos los bienes terrenales, sin que su empleo sirva de perjuicio a la felicidad eterna».

El «motivo escatológico» del Concilio quedó así indicado por el Papa, con un claro fin de incidencia pastoral. Paulatinamente los padres del Concilio –valiéndose de los avances en los campos bíblico, patrístico, litúrgico, teológico y pastoral, así como en las ciencias humanas– fueron dando forma al deseo de Juan XXIII de ofrecer el valioso mensaje cristiano de esperanza a todos los hombres, en un lenguaje actual y asequible. Hubo entonces una notable presencia de la escatología no sólo en los *contenidos* de las discusiones y textos conciliares, sino –más profundamente– en el «espíritu», es decir, en el *tenor* o *enfoque* de las intervenciones y redacciones. La escatología quedó reinstalada en su lugar central dentro del conjunto de la fe cristiana, en estrecha conexión con los grandes misterios. No quedaba como una doctrina marginal o una seca colección de tesis que exponían una forma privatizada de salvación, sino como una enseñanza de suma relevancia para la existencia de los individuos y de la humanidad en conjunto.

Este *status* ripristinado de la escatología se puede apreciar de modo particular en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium* (= LG), que coloca la escatología en el mismo núcleo del misterio de la Iglesia, y en la Constitución pastoral *Gaudium et spes* (= GS), que pone en relación la historia actual con el Reino escatológico de Dios. Veamos ahora estos documentos conciliares, y algunos más que contienen referencias escatológicas menores.

D. LA RENOVACIÓN DE LA ESCATOLOGÍA EN LOS DOCUMENTOS
DEL CONCILIO VATICANO II⁶

1. Lumen gentium⁷

a) *La Iglesia como magnitud escatológica según Lumen gentium*

Podemos afirmar que la constitución dogmática sobre la Iglesia presenta decididamente a la Iglesia como un misterio «teleológico», es decir, realidad marcada por un profundo dinamismo imprimido por el mismo Dios:

«La Iglesia “va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios” anunciando la cruz del Señor hasta que venga (cfr. 1 Co 11,26)» (LG 8); «... no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cfr. Hch 3,21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cfr. Ef 1,10; Col 1,20; 2 P 3,10-13)» (LG 48).

Ya en los capítulos iniciales, cuando LG ofrece una grandiosa descripción del arco completo de la economía de salvación, la Constitución subraya la fi-

⁶ Entre los muchos estudios sobre la aportación escatológica del Vaticano II, cfr.: MÜLLER, C., *Die Eschatologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002; DOS SANTOS MARTO, A., *Esperança Cristã e Futuro do Homen. Doutrina Escatológica do Concílio Vaticano II*, Porto: Edição do Autor, 1987; NOEMI, J., «Sobre el enfoque escatológico del Concilio Vaticano II», *Teología y Vida* 29 (1988) 49-59; ALFARO, J., «Reflexiones sobre la escatología del Vaticano II», en LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca: Sígueme, 1989, 789-797; POZO, C., «La doctrina escatológica del Concilio Vaticano II», en *Teología del más allá*, 2 ed. Madrid: BAC, 1992, 538-578; ZOLEZZI, T., «La enseñanza escatológica del Vaticano II, 30 años después», *Teología y Vida* 38 (1997) 139-149; PHAN, P., «Roman Catholic Theology», 217-218. Un compendio de los textos conciliares referentes a la escatología puede encontrarse en: TORRES CALVO, A., «Escatología», en *Diccionario de los textos conciliares*, I, Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1968, 679-689.

⁷ Cfr., entre otros, PHILIPS, G., «Capítulo VII: El carácter escatológico de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del Cielo», en *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, II, Madrid: BAC, 1966, 209-262; ROUSSEAU, O., «La Constitución en el cuadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas», en BARAUNA, G. (ed.), *La iglesia del Vaticano II*, I, Barcelona: Juan Flors, 1966, 125-144; MOLINARI, P., «Índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia del cielo», en *ibíd.*, II, 1143-1162; DUFORT, J. M., «Histoire et théologie du VIIe chapitre de la Constitution *Lumen gentium*», *Science et Esprit* 20 (1968) 77-94; SCHMAUS, M., «Carácter escatológico de la Iglesia peregrinante», en DÖPFNER, J. et al., *El nuevo pueblo de Dios: Una introducción a la Constitución dogmática «Sobre la Iglesia»*, Estella: Verbo Divino, 1970, 93-109; POZO, C., «La doctrina escatológica del Concilio Vaticano II», 542-570.

nalidad del proyecto divino: el Padre, desde la eternidad, quiso ofrecer a los hombres la posibilidad de participar en la vida divina (o en la filiación del Hijo); y, a pesar del pecado de los hombres, persiste en su pretensión de convocarlos –a través de la Iglesia fundada por el Verbo encarnado y avivada por el Espíritu Santo– a formar parte de «la casa del Padre» (LG 2). El Hijo, con su encarnación y su vida terrenal –especialmente su obra pascual– implantó la semilla del reinado divino en el mundo y en la historia (LG 3). Inauguró el misterio de restauración de toda la creación (LG 3) que terminará en los nuevos cielos y la tierra nueva (LG 48). A partir de la obra de Cristo y hasta el fin de los tiempos la corporación de los hombres unidos a Él crece sin cesar, como pueblo reunido en virtud de la unidad del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo; como una Esposa que ansía a su Esposo: «ven, Señor» (LG 4).

La Iglesia –con miembros que peregrinan en la historia, con sus sacramentos– aparece como una casa en construcción, más que una sociedad acabada. Su «santidad» en la historia es parcial e imperfecta. Pero es auténtica: la comunión divina que ofrece a los hombres es real y se desarrolla eficazmente en el tiempo hasta la consumación final.

Es difícil poner mayor tensión escatológica en los párrafos iniciales (2-4) de LG.

La misma tensión se hace palpable en los números posteriores del documento, referentes a los laicos y a los religiosos. En cuanto a los primeros, la constitución afirma que por vocación divina les toca trabajar a favor del Reino, «gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios» (LG 31; la idea será desarrollada más en GS 39). En cuanto a los religiosos, el documento recuerda que su estado tiene una triple función escatológica: «manifestar ante todos los fieles que los bienes celestiales se hallan ya presentes en este mundo»; «testimoniar la vida nueva y eterna conquistada por la redención de Cristo»; «prefigurar la futura resurrección y la gloria del reino celestial» (LG 44). Los religiosos son por tanto elocuentes símbolos vivientes del carácter proleptico (anticipado) de la vida en el Reino de los cielos.

b) *Eclesiología escatológica en los capítulos VII y VIII de LG*

Sin embargo, es en los capítulos finales de LG –VII y VIII–, donde la Constitución ofrece una exposición extensa y orgánica del mensaje escatológico cristiano. Estos dos últimos capítulos de la Constitución, cuyo origen se remonta a la fase preparatoria del Concilio, recibieron una nueva perspectiva

como fruto de una sugerencia del Cardenal Frings –hablando en nombre de 66 obispos de lengua alemana y escandinavos, en la primera congregación general de la segunda etapa del Concilio–. El Cardenal de Colonia propuso agregar a los temas ya previstos sobre la Iglesia –su misterio; la jerarquía; el episcopado; la santidad– uno más: la Iglesia como convocación escatológica de los santos. Dentro de ese apartado hallaría su lugar la exposición de la doctrina sobre María.

Los dos últimos capítulos de LG entroncan con plena lógica con los anteriores sobre el Pueblo de Dios y la vocación a la santidad; y los ilumina. En esta secuencia de capítulos aparecen los miembros de la Iglesia como pueblo que marcha en la historia hacia su destino-en-Dios, y la tensión escatológica como dimensión esencial de la existencia cristiana.

El mismo título del capítulo VII es ya toda una declaración de intenciones: «Índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia celestial». El documento quiere presentar un cuadro global y unitario de la Iglesia: misterio de comunión o caridad radicado en la Trinidad, y compuesta de tres «partes». Partes que no son divisiones estancas, sino más bien estadios o fases dentro del único itinerario hacia la meta última: la comunidad completa de los santos, junto a la Trinidad y los ángeles. Los miembros de la Iglesia militante y de la Iglesia purgante están ordenados –los primeros, por vocación; los segundos, además, por proximidad– a juntarse con sus hermanos que forman parte ya de la Iglesia triunfante. La escatología es el hilo que une los tres estados de la Iglesia. Y la Iglesia es una en sus tres estados: un pueblo (o familia, LG 32) que camina hacia la unión cabal con Cristo al final de los tiempos.

Es un cuadro verdaderamente grandioso, no sólo por su amplitud sino por su profunda intencionalidad. *La Iglesia es un proyecto divino en vías de consumación*. Ciertamente su rostro histórico –sus instituciones, sus sacramentos, sus leyes...– está marcado por la caducidad; pero esta misma provisionalidad sirve como recordatorio del estadio definitivo que Dios nos tiene reservado más allá de los avatares históricos. El carácter inacabado de la Iglesia, su necesidad de estar en una situación *semper reformanda vel renovanda*, es reflejo de su naturaleza germinal, de su ser como misterio *in fieri* hasta el retorno del Señor para consumir el Reino.

Con el cuadro de comunión interpersonal –de los hombres entre sí, con los ángeles y con la Santísima Trinidad– LG supera cualquier tendencia a ver la escatología como una cuestión privada, preocupación exclusiva por la propia salvación. Según la fe cristiana, no es así: *salvarse es pertenecer* (a Dios y su

comunidad). El capítulo VII subraya la inseparabilidad entre el individuo salvado y la comunidad de salvación.

Como última observación general al capítulo VII de LG, podemos decir que, en vez de hablar de salvación *simpliciter*, la constitución expresa la meta del hombre en términos sumamente positivos: la plena comunión con Dios y los santos. Según esto, *santificarse* es más fundamental y radical que simplemente *salvarse*.

c) *La tensión escatológica de la Iglesia en LG 48*

En LG 48 encontramos una especie de autodefinition de la Iglesia:

«Cristo, levantado sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos (cfr. Jn 12,32 gr.); habiendo resucitado de entre los muertos (Rm 6,9), envió sobre los discípulos a su Espíritu vivificador, y por Él hizo a su Cuerpo, que es la Iglesia, sacramento universal de salvación; estando sentado a la derecha del Padre, actúa sin cesar en el mundo para conducir a los hombres a la Iglesia y, por medio de ella, unirlos a sí más estrechamente y hacerlos partícipes de su vida gloriosa alimentándolos con su cuerpo y sangre. Así que la restauración prometida que esperamos, ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por Él continúa en la Iglesia...».

Este párrafo trata de la conexión vital de la Iglesia con Cristo y su Espíritu. «Ser Iglesia» consiste fundamentalmente en estar unido a Cristo por obra del Paráclito, formando parte del cuerpo de redimidos. En tal cuadro, donde se dan cita la eclesiología, la escatología, la cristología y la pneumatología, podríamos decir que el Concilio da con el centro y la raíz, así como con el fin mismo, del misterio eclesial. Cristo aparece como el *protos* y el *éschatos*, fundamento y fin, de la Iglesia. Con su muerte y resurrección, Cristo inició la obra de renovación de la humanidad y del resto de la creación. De su pascua fluye –a través de la Iglesia– una energía divinizante que alcanza a los hombres y al mundo, y empieza ya a transformarlos en el decurso de la historia.

Con esta autodefinition –como Pueblo de Dios inseparablemente unido al Señor resucitado, e inhabitado por su Espíritu–, la Iglesia trasciende cualquier concepción puramente organizacional o burocrática.

Es relevante notar que la versión del texto presentada a los padres conciliares el 15-IX-1964 no incluía mención alguna del Espíritu Santo. Pero el ar-

zobispo maronita de Beirut, Ignace Ziadé, hizo el siguiente comentario: «¿Cómo es posible hablar de nuestra vocación escatológica, sin hacer referencia al Espíritu Santo?... En una formulación tan deficiente, los Orientales no podrían reconocer la doctrina tradicional sobre el Espíritu Santo»⁸. Esta observación –junto con la del P. Christopher Butler, superior general de los benedictinos en Inglaterra⁹– fue tomada en cuenta por los redactores, y quedó reflejada en la forma final –explícitamente pneumatológica– de LG 48¹⁰.

Al apuntar a la esencia de la Iglesia como *plebs adunata* (pueblo hecho uno) *de unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti* (a partir de la unidad de las tres Personas divinas)¹¹, LG formula de hecho la eclesiología (y la escatología, que es la *eclesiología consumada*) en forma netamente trinitaria. Evoca el rito del bautismo desde los primeros tiempos cristianos, en el cual, tras la confesión de la fe en la Trinidad, el sujeto recibe las aguas purificadoras y entra por la puerta de la Iglesia y la vida eterna.

Otro enriquecimiento reseñable de LG 48 se remonta a la observación de Mons. Eichinger, obispo coadjutor de Estrasburgo (apoyado por otros obispos), que criticó el borrador previo por adoptar una presentación individualista de la doctrina escatológica, olvidando los aspectos comunitarios, históricos y cósmicos¹². El texto fue modificado subsiguientemente para incorporar estas dimensiones:

«La Iglesia, a la que todos estamos llamados en Cristo Jesús y en la cual conseguimos la santidad por la gracia de Dios, no alcanzará su consumada plenitud sino en la gloria celeste, cuando llegue el tiempo de la restauración de todas las cosas (cfr. Hch 3,21) y cuando, junto con el género humano, también la creación entera, que está íntimamente unida con el hombre y por él alcanza su fin, será perfectamente renovada en Cristo (cfr. Ef 1,10; Col 1,20; 2 P 3,10-13)... La plenitud de los tiempos ha llegado, pues, a nosotros (cfr. 1 Co 10,11), y la renovación del mundo está irrevocablemente decretada y en cierta manera se anticipa realmente en este siglo, pues la Iglesia, ya aquí en la tierra, está adornada de ver-

⁸ *Emendatio* E/2677, en GIL HELLÍN, F. (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis: Constitutio Dogmatica de Ecclesia «Lumen Gentium»*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995, 1920.

⁹ *Emendatio* E/2681, en *ibid.*, 1926.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 496-537.

¹¹ S. CIPRIANO, *De oratione dominica*, 23.

¹² *Emendatio* E/2680, en *op. cit.*, 1924-1925.

dadera santidad, aunque todavía imperfecta. Pero mientras no lleguen los cielos nuevos y la tierra nueva, donde mora la justicia (cfr. 2 P 3,13), la Iglesia peregrina lleva en sus sacramentos e instituciones, pertenecientes a este tiempo, la imagen de este siglo que pasa, y ella misma vive entre las criaturas, que gimen con dolores de parto al presente en espera de la manifestación de los hijos de Dios (cfr. Rm 8,19-22)».

En este dibujo del cuadro de renovación de todo lo creado, quedan respondidas no sólo las preguntas acerca del más allá del individuo, sino también las preguntas más generales: ¿cuál es el destino de la humanidad en cuanto colectividad? ¿y del mismo cosmos? Es interesante notar que en LG 48 la respuesta es *trinitaria* y *pascual*.

Para los cristianos, la dimensión escatológica resulta sumamente relevante para el vivir diario:

«La restauración prometida que esperamos ya comenzó en Cristo, es impulsada con la misión del Espíritu Santo y por Él continúa en la Iglesia, en la cual por la fe somos instruidos también acerca del sentido de nuestra vida temporal, mientras que con la esperanza de los bienes futuros llevamos a cabo la obra que el Padre nos encomendó en el mundo y labramos nuestra salvación (cfr. Flp 2,12)».

La doctrina escatológica cristiana no pretende detallar cuándo y cómo será el fin de los tiempos, sino instruirnos suficientemente acerca de cómo hemos de comportarnos para estar siempre preparados para comparecer ante el Señor.

De modo análogo, LG 48 da respuesta a otras inquietudes y dudas del hombre moderno referentes a la reencarnación y la reprobación eterna. El tono general de esta parte de la Constitución es el de una invitación a cultivar la vigilancia constante y el deseo ardiente de unirse a Cristo. Ciertamente, los hombres tienen que responder con libertad a la invitación divina, de modo que según las respuestas se abren destinos diversos:

«Velemos constantemente, para que, terminado el único plazo de nuestra vida terrena (cfr. Hb 9,27), merezcamos entrar con Él a las bodas y ser contados entre los elegidos (cfr. Mt 25,31-46), y no se nos mande, como a siervos malos y perezosos (cfr. Mt 25,26), ir al fuego eterno (cfr. Mt 25,41), a las tinieblas exteriores, donde “habrá llanto y rechinar de dientes” (Mt 22,13 y 25,30). Pues antes de reinar con Cristo glorioso, to-

dos debemos comparecer “ante el tribunal de Cristo para dar cuenta cada uno de las obras buenas o malas que haya hecho en su vida mortal” (2 Co 5,10); y al fin del mundo “saldrán los que obraron el bien para la resurrección de vida; los que obraron el mal, para la resurrección de condenación” (Jn 5,29; cfr. Mt 25,46)».

La reencarnación queda descartada en la breve frase «único plazo de nuestra vida terrena». Por otro lado, la posibilidad real de reprobación es reafirmada en forma de admonición. Es interesante notar en qué contexto aparece la mención de la posible perdición del hombre: dentro de la doble afirmación de la llamada a la amistad divina y la responsabilidad de la libertad humana. Aparece entonces la posible reprobación como un «quedarse fuera» (por propia elección) del cuadro de caridad y comunión; como una «autoexclusión» de la familia divina que LG 48 acaba de describir.

d) *Unidad de los tres estadios de la Iglesia en LG 49-51*

Los siguientes números (49-51) de LG describen con mayor detenimiento las relaciones de las tres partes de una única Iglesia. El documento insiste en el carácter unitario del misterio:

«Unos peregrinan en la tierra; otros, ya difuntos, se purifican; otros, finalmente, gozan de la gloria, contemplando “claramente a Dios mismo, Uno y Trino, tal como es”; mas todos, en forma y grado diverso, vivimos unidos en una misma caridad para con Dios y para con el prójimo y cantamos idéntico himno de gloria a nuestro Dios. Pues todos los que son de Cristo por poseer su Espíritu, constituyen una misma Iglesia y mutuamente se unen en Él (cfr. Ef 4,16)» (LG 49).

Dos observaciones cabe hacer a los nn. 49-51, que constituyen una unidad. En primer lugar, la existencia de los bienaventurados ayuda a la esperanza de los que peregrinan en la tierra de varias maneras:

1) los bienaventurados interceden ante Dios por los vivos. (Así los santos son presentados en su justo lugar, no como personajes venerados al margen de Cristo, sino como hermanos a quienes pedimos ayuda precisamente porque «son de Cristo»);

2) el hecho mismo de que los santos estén ya en la patria celestial nos inclina a los vivos a pensar en la vida eterna, que es nuestra meta. [De esta ma-

nera se reaviva la santa impaciencia de los primeros cristianos, que sentían que peregrinaban todavía «lejos del Señor» (2 Co 5,6)];

3) los vivos aprendemos de los santos cómo transitar –en medio de análogas circunstancias– por el camino de santidad.

Con estos tres puntos LG explica la verdadera razón de la veneración a los santos.

Una segunda afirmación de LG 49-51 que merece la pena destacar se refiere a la existencia postmortal. La muerte no tiene la última palabra sobre el hombre, ni disuelve los lazos de amor entre personas:

«La unión de los viadores con los hermanos que se durmieron en la paz de Cristo, de ninguna manera se interrumpe, antes bien, según la constante fe de la Iglesia, se robustece con la comunicación de bienes espirituales» (LG 49).

Los vivos, pues, no sólo honran la memoria y emulan el ejemplo de los santos; son además fortalecidos por las plegarias que éstos –unidos al único mediador, Cristo– elevan al padre (LG 50). (Y en la sagrada liturgia las oraciones de las dos partes –celestial y terrenal– de la Iglesia se funden).

Los vivos también guardan la memoria de los difuntos y ofrecen sufragios por aquellos que necesiten purificación postmortal (LG 50). Aquí seguimos dentro del cuadro teológico de la Iglesia como comunidad o familia, cuyos miembros –aunque estén en diversos estadios– están estrechamente vinculados por el amor. La densidad de las relaciones ente los tres estadios de la única Iglesia se debe precisamente a que es un único cuerpo o pueblo o familia «de Cristo», unificado por el Espíritu.

e) *María como paradigma escatológico en el capítulo VIII de LG*

Finalmente, el capítulo VIII (LG 52-69) expone la doctrina eclesial sobre la Virgen María. Cabría discutir si este extenso capítulo no pudiese haber constituido –por su extensión– un documento aparte (como preferían algunos padres conciliares); pero no cabe duda de que, tal como ha quedado colocado –como colofón de la Constitución dogmática sobre la Iglesia– está allí con plena lógica y un significado especial. Después de haber hablado LG acerca de la meta de la santidad-vida eterna para todos, y de las relaciones entre peregrinantes y bienaventurados, dirige la mirada hacia la persona que ha vivido a la perfección esta trayectoria.

Resulta lógico también que, tras presentar a la Iglesia como Pueblo de Dios –misterio de relación y comunión con Cristo muerto y resucitado– LG señale a María, paradigma del discipulado y de la santidad cristiana. En ella se muestran las últimas posibilidades de elevación de la criatura, y tal visión nos permite elevar las miras de nuestra propia esperanza.

2. *Gaudium et spes*¹³

a) *El destino del hombre y del cosmos en GS*

En GS la Iglesia entabla diálogo con el mundo en torno a las aspiraciones e inquietudes fundamentales del ser humano:

«¿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 precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?» (GS 10).

Estos graves interrogantes –entre ellos, la cuestión del más allá– suscitan con frecuencia dudas en el corazón humano. La Iglesia ofrece una respuesta cabal, basada en la verdad revelada. En su respuesta figura la convicción de que «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro» (GS 11).

b) *El misterio de la muerte según GS*

La constitución procede de forma sistemática. Primero –adoptando una perspectiva fenomenológica– muestra al hombre como un ser de esperanza (GS 4), que tiene anhelos de una existencia de plenitud y permanencia. Sin embargo, el ser humano se encuentra de hecho con el mal, el dolor, la muerte:

¹³ Cfr., entre otros estudios: MOUROUX, J., «Sur la dignité de la personne humaine», en CONGAR, Y. M.-J. y PEUCHMAURD, M. (dirs.), *L'Église dans le monde de ce temps*, II, Paris: Cerf, 1967, 229-253; THILS, G., «La activité humaine dans l'univers», en *ibid.*, 280-303; O'DONOVAN, L. J., «Death as the Depth of Life: A Rereading of Eschatology in *Gaudium et spes*», en RICHARD, L., HARRINGTON, D. y O'MALLEY, J. W. (eds.), *Vatican II. The Unfinished Agenda*, New York-Mahwah: Paulist Press, 1987, 203-223; POZO, C., «La doctrina escatológica del Concilio Vaticano II», 570-578.

«Su máximo tormento es el temor por la desaparición perpetua. Juzga con instinto certero cuando se resiste a aceptar la perspectiva de la ruina total y del adiós definitivo. La semilla de eternidad que en sí lleva, por ser irreducible a la sola materia, se levanta contra la muerte» (GS 18).

El Concilio le da la razón al hombre cuando éste –con su sed de perdurar– se angustia ante la perspectiva de morir, de desaparecer. Pero el Concilio no se queda en la aguda formulación de la aporía humana, sino que ofrece después la clave para resolverla, basándose en la revelación sobre el pecado y la salvación que ofrece Cristo (GS 10). Ilumina de esta manera el *mysterium mortis* desde el *mysterium iniquitatis* por un lado, y desde el *mysterium paschale* por otro. La muerte aparece no ya como opaco *enigma* humano, sino como un *mysterio* profundo y luminoso.

Dios –afirma GS a continuación (nn. 12-17)–, movido por el amor, creó al hombre para una vida interminable de comunión consigo. «Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a Él con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina» (GS 18). Pero el hombre, pecando, se alejó de la fuente de Vida e introdujo en su propia existencia la semilla de la destrucción (GS 13). He aquí una primera indicación del Concilio sobre el *mysterium mortis*: que está más ligado a la libertad criatural mal usada, que a la voluntad amorosa de Dios.

Añade GS 18 que el pecado, a pesar de ejercer una tiranía universal, no tiene un dominio absoluto sobre el hombre. Cristo, por su obra pascual, nos ha devuelto la esperanza de vida eterna. «Ha sido Cristo resucitado el que ha ganado esta victoria para el hombre, liberándolo de la muerte con su propia muerte» (GS 18). El misterio cristológico emerge ampliamente aquí por primera vez en la Constitución, como segunda parte de la respuesta del Concilio al *mysterium mortis*: respuesta *cristológica y pascual*, que hace añicos el obstáculo que la muerte presenta a la criatura humana deseosa de plenitud. «Dios ha llamado y llama al hombre a adherirse a Él con la total plenitud de su ser en la perpetua comunión de la incorruptible vida divina» (GS 18). A través de su participación en la muerte y resurrección de Cristo, el ser humano puede revertir a lo que es esencialmente, por diseño divino y por vocación: un ser-para-la-vida y no tanto (como afirmaban algunos existencialistas) un ser-para-la-muerte. Su itinerario personal –afirmará GS un poco más adelante (n. 22)– está abocado a la participación en la vida imperecedera-perdurable del Resucitado: «asociado al misterio pascual, configurado con la muer-

te de Cristo, llegará, corroborado por la esperanza, a la resurrección». Así, la respuesta suprema al problema de la mortalidad humana es la esperanza de resucitar en el último día con Cristo, por Cristo, y en Cristo: «Entonces, vencida la muerte, los hijos de Dios resucitarán en Cristo, y lo que fue sembrado bajo el signo de la debilidad y de la corrupción, se revestirá de incorruptibilidad» (GS 39).

Según esto, el hombre alcanza su deseo de una vida plena no en solitario, sino más bien recibiendo un don gratuito «desde fuera», acogiendo la invitación divina a unirse al «cuerpo» del Resucitado. Sólo «en Cristo» y por el Espíritu que comparte, el ser humano puede vivir su propia muerte como tránsito a la vida en plenitud.

Desde esta perspectiva, la muerte humana aparece no como un punto final, una especie de agujero negro, sino más bien un portal –o en términos litúrgicos una pascua o un pasaje: transición de una existencia frágil, provisional y contingente, a una definitiva, asentada en Dios en la eternidad–. Sin negar el carácter duro de la muerte tal como la experimentamos los hombres después de la caída, GS invita a verla con esperanza, como una puerta luminosa que lleva a la casa del Padre y la compañía de los ángeles y santos: en definitiva, a la Vida.

c) *El valor escatológico de las realidades terrenas y la actividad humana en GS*

La referencia a las realidades terrenas intrahistóricas está notablemente presente en GS 20-21 y 39, con una constante referencia a su origen y su fin divinos. En estos números GS muestra la relevancia de la doctrina escatológica cristiana no sólo de cara al individuo, sino de cara a la humanidad entera y al mundo. Afirma que la fuerza renovadora que fluye de la pascua del Señor alcanza a los hombres que viven en la historia, y es una fuerza –la única– capaz de producir un nuevo mundo.

Las posturas ateas, que consideran al hombre «el único artífice y creador de su propia historia» (LG 20), son incapaces de dar forma a un mundo ideal. Sobre todo porque tienen una visión empobrecida del hombre.

«Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturale-

za, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal» (GS 20).

Le réplica positiva del Concilio aparece en GS 38-39. Es una respuesta desde la fe, con nota pascual: la radical reforma del mundo provendrá de la energía que fluye de la Resurrección y que ya se hace sentir en la actividad de los cristianos en la historia:

«Constituido Señor por su resurrección, Cristo, al que le ha sido dada toda potestad en el cielo y en la tierra, obra ya por la virtud de su Espíritu en el corazón del hombre, no sólo despertando el anhelo del siglo futuro, sino alentando, purificando y robusteciendo también con ese deseo aquellos generosos propósitos con los que la familia humana intenta hacer más llevadera su propia vida y someter la tierra a este fin» (GS 38).

Los cristianos, animados por el Espíritu del Resucitado, actúan ya en este mundo, en la historia, labrando un hogar más acorde con la voluntad divina. Ciertamente, el pecado ha trastornado el mundo; pero no de modo irrevocable: «la figura de este mundo, afeada por el pecado, pasa» (GS 39).

Por tanto –prosigue GS 39–:

«La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios. Pues los bienes de la dignidad humana, la unión fraterna y la libertad; en una palabra, todos los frutos excelentes de la naturaleza y de nuestro esfuerzo, después de haberlos propagado por la tierra en el Espíritu del Señor y de acuerdo con su mandato, volveremos a encontrarlos limpios de toda mancha, iluminados y transfigurados, cuando Cristo entregue al Padre el reino eterno y universal: “reino de verdad y de vida; reino de santidad y gracia; reino de justicia, de amor y de paz”. El reino está ya misteriosamente presente en nuestra tierra; cuando venga el Señor, se consumará su perfección».

GS afirma aquí la estrecha relación entre el drama de salvación humana y el destino del mundo material. Éste no es simplemente un escenario inerte, sino una realidad que participa de, y es afectada por, las vicisitudes de las relaciones entre los hombres y Dios. He aquí una valoración positiva de las realidades y actividades terrestres: lejos de cualquier pesimismo por un mundo contaminado por el pecado, GS sigue hablando de la creación como *de Dios*: llamada de la nada por Dios y reclamada del pecado por Dios; en otras palabras, como magnitud redimible, no despreciable. Esta consideración creacionista y escatológica reconoce que incluso tras el pecado las realidades terrenales no han perdido toda su consistencia y valor. Siguen siendo capaces de constituir la semilla misteriosa del mundo futuro. Y los hombres tienen un papel válido: transformando el mundo según el plan de Dios, pueden a lo largo de la historia hacer de su parte para convertirlo en «vislumbre del siglo nuevo» que llegará con la parusía. De un modo misterioso quedarán sus obras realizadas en santidad y caridad. Podemos decir que GS, lejos de trivializar los esfuerzos humanos en el tiempo, les atribuye una densidad divina y un potencial enorme. Así GS 39 desvela el sentido último de la existencia terrena y del trabajo humano. Sin zanjar la discusión entre encarnacionistas y escatologistas¹⁴, GS especifica los parámetros dentro de los cuales ha de desenvolverse la reflexión teológica sobre la ligazón entre progreso humano y Reino de Dios.

La Constitución pastoral no sólo valora como relevantes los esfuerzos actuales de los hombres por construir un mundo mejor, sino que los presenta como parte del compromiso del cristiano –depositario junto con los demás hombres del mandato divino de multiplicarse y regir la creación–, de involucrarse en un proyecto común con la humanidad. Existe una misteriosa conexión–continuidad entre el Reino escatológico de Dios y el mundo que van labrando los hombres hoy y ahora. La «expectación escatológica» anima a trabajar. GS responde así a la crítica marxista de la religión como un opio que adormece a los hombres en vez de despertarlos para solucionar los problemas.

A la vez GS 39 recuerda que, según la fe cristiana, será la intervención divina al final de los tiempos la que otorgará una calidad superior al mundo nuevo con respecto al viejo. Advierte, pues, contra el reduccionismo, la tendencia simplista de identificar el progreso mundano (económico, social, científico, tecnológico, etc.) con el advenimiento del Reino.

¹⁴ Cfr. el apartado B, 3, *supra*.

En definitiva, GS hace dos afirmaciones acerca de la actividad humana en la historia:

1) los cristianos no buscan un paraíso meramente intraterrenal e intrahistórico;

2) por otro lado, su fe y su esperanza no les permiten aguardar pasivamente una intervención divina.

Los cristianos no deben por tanto desentenderse de este mundo, sino esforzarse por preparar de algún modo (que será complementado por Dios) el Reino definitivo. Por esta razón, el resto de GS se ocupa de las cuestiones modernas con que se enfrenta el hombre, como el matrimonio y la familia, el fomento del progreso cultural, la vida económica y social, la vida en la comunidad política, la guerra y la paz...

3. *Otros documentos*¹⁵

Mencionemos otros textos del Concilio donde aparecen referencias escatológicas. El primer documento emitido por el Concilio, *Sacrosanctum concilium*, contiene una afirmación escatológica que aparecerá en forma más desarrollada en LG: que la Iglesia, peregrinando hacia la meta de comunión final con Dios y los santos, pregusta ya en su liturgia la convivencia de esa compañía santa:

«En la Liturgia terrena pregustamos y tomamos parte en aquella Liturgia celestial, que se celebra en la santa ciudad de Jerusalén, hacia la cual nos dirigimos como peregrinos, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios como ministro del santuario y del tabernáculo verdadero; cantamos al Señor el himno de gloria con todo el ejército celestial; venerando la memoria de los santos esperamos tener parte con ellos y gozar de su compañía; aguardamos al Salvador, Nuestro Señor Jesucristo, hasta que se manifieste ÉL, nuestra vida, y nosotros nos manifestemos también gloriosos con ÉL» (SC 8).

¹⁵ Cfr. OÑATIBIA, I., «La Eclesiología en la *Sacrosanctum Concilium*», en CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO (ed.), *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium»*, Studi, Roma: C.L.V.-Edizioni Liturgiche, 1986; UBIETA, J. A., «Los escritos apostólicos del Nuevo Testamento», en ALONSO-SCHÖKEL, L. (dir.), *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación*, Madrid: Editorial Católica, 1969; MÜLLER, J., «Missio und Eschatologie im Konzildekret *Ad Gentes*», *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 51 (1967) 98-104.

Por su parte, la Constitución dogmática *Dei Verbum*, al hablar de «las cartas de san Pablo y otros libros apostólicos escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo», asevera que en estos libros «se confirma todo lo que se refiere a Cristo Señor, se declara más y más su genuina doctrina, se manifiesta el poder salvador de la obra divina de Cristo, y se cuentan los principios de la Iglesia y su admirable difusión, y se anuncia su gloriosa consumación» (DV 20). Así el documento evoca la fuerte carga escatológica –sobre todo la expectativa del día del retorno del Señor– que subyace a las epístolas paulinas a los tesalonicenses y a los corintios, así como los Hechos de los apóstoles y el Apocalipsis. La expectativa escatológica es –según esto– dimensión importante del mensaje bíblico.

Por último, *Ad gentes*, el decreto sobre la actividad misionera eclesial, reafirma el propósito de la Iglesia de «delinear los principios de la actividad misional y reunir las fuerzas de todos los fieles para que el Pueblo de Dios, caminando por la estrecha senda de la cruz, difunda por todas partes el reino de Cristo, Señor que preside los siglos, y prepare los caminos a su venida» (AG 1). Con la alusión a la parusía, el decreto da una definición escatológica de la misión de la Iglesia: servir de difusor, en la historia, del Reino de Cristo; y de este modo actuar de precursor o preparador de la humanidad para el retorno del Señor. Los evangelizadores han de trabajar, pues, no sólo con miras a solucionar carencias terrenales, sino además con un hondo sentido de preparar a la humanidad para el retorno del Señor.

E. BALANCE Y CONCLUSIÓN

La enseñanza escatológica del Concilio Vaticano II puede considerarse como un hito en la historia del magisterio eclesial. Ciertamente, las verdades escatológicas siempre han estado presentes de una manera u otra en las enseñanzas oficiales de la Iglesia. Sin embargo, la presencia sistemática y programática –tanto de contenidos escatológicos como de la «orientación escatológica»– en los documentos del Vaticano II no tiene parangón en la historia del Magisterio. Nos encontramos ante un salto de calidad y densidad en la exposición del mensaje escatológico cristiano.

A través de sus documentos el Concilio Vaticano II comparte con el mundo la grandiosa visión cristiana de la historia de cada ser humano y de la humanidad en general. Asevera que tal historia sólo es comprensible en toda su hondura desde la revelación del proyecto de Dios; del pecado; de la salva-

ción en Cristo: en otras palabras, *desde la protología y la escatología*. Según esto, nos dirigimos –como personas autónomas y también como seres-en-camino-con otros– bajo la acción del Espíritu Santo hacia la plenitud de unión con Cristo: no la plenitud de seres aislados, sino la plenitud en cuanto familia de Dios. Asimismo, tras la parusía, el mundo que habitamos y procuramos mejorar será transfigurado, por la acción divina, en un universo nuevo y definitivo.

Podemos decir que el Concilio Vaticano II hace un servicio a la humanidad al anunciar esta tensión escatológica, definitiva de la religión cristiana. Porque, al señalar la dirección de la historia, ayuda a los hombres a discernir qué deben hacer hoy y ahora. Asegura, además, que Dios no nos fallará si le somos fieles y ponemos de nuestra parte. El Concilio cumple, de este modo, el propósito pastoral tan querido por San Juan XXIII, de reavivar el impacto de la verdad cristiana en la vida de los hombres contemporáneos, haciéndola una doctrina relevante y vital, fuente de consuelo y de fuerza para todos.

Tal vez sea esta persistente, luminosa y fructífera presencia de la «conciencia escatológica» en la Iglesia postconciliar –en tantas vidas cristianas; en la reflexión teológica; en los pronunciamientos magisteriales; etc.– la que puede ser considerada como la aportación más valiosa del Concilio Vaticano II en el campo de la escatología, por encima de las discusiones que todavía siguen en torno a aspectos concretos de la doctrina escatológica.

Bibliografía

- ALFARO, J., «Reflexiones sobre la escatología del Vaticano II», en LATOURELLE, R. (ed.), *Vaticano II. Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca: Sígueme, 1989, 789-797.
- ALVIAR, J., *Escatología: Balance y perspectivas*, Madrid: Cristiandad, 2001, 13-58.
- AUBERT, R., *La théologie catholique au milieu du XXe siècle*, Tournai: Casterman, 1954.
- DOS SANTOS MARTO, A., *Esperança Cristã e Futuro do Homen. Doutrina Escatológica do Concílio Vaticano II*, Porto: Edição do Autor, 1987.
- DUFORT, J.-M., «Histoire et théologie du VIIe chapitre de la Constitution *Lumen gentium*», *Science et Esprit* 20 (1968) 77-94.
- GIL HELLÍN, F. (ed.), *Concilii Vaticani II Synopsis: Constitutio Dogmatica de Ecclesia «Lumen Gentium»*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1995.
- GOZZELINO, G., «Problemi e compiti dell'escatologia contemporanea», *Salesianum* 54 (1992) 79-98.
- ILLANES, J. L. y SARANYANA, J.-I., «De cara al conjunto del siglo XX: fermentos de renovación teológica», en *Historia de la teología*, 3 ed. Madrid: BAC, 2002, 332-337.
- MOIOLI, G., «Dal *De novissimis* all'escatologia», *La Scuola Cattolica* 101 (1973) 553-576.
- MOLINARI, P., «Índole escatológica de la Iglesia peregrinante y su unión con la Iglesia del cielo», en BARAÚNA, G. (ed.), *La iglesia del Vaticano II*, II, Barcelona: Juan Flors, 1966, 1143-1162.
- MOUROUX, J., «Sur la dignité de la personne humaine», en CONGAR, Y. M.-J. y PEUCHMAURD, M. (dirs.), *L'Église dans le monde de ce temps*, II, Paris: Cerf, 1967, 229-253.
- MÜLLER, C., *Die Eschatologie des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Frankfurt am Main: Peter Lang, 2002.
- MÜLLER, J., «Missio und Eschatologie im Konzildekret *Ad Gentes*», *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 51 (1967) 98-104.
- NITROLA, A., «La svolta escatologica del XX secolo», en *Trattato di escatologia*, I: *Spunti per un pensare escatologico*, Milano: Cinisello Balsamo, 2001, 34-90.
- NOEMI, J., «Sobre el enfoque escatológico del Concilio Vaticano II», *Teología y Vida* 29 (1988) 49-59.

- O'DONOVAN, L. J., «Death as the Depth of Life: A Rereading of Eschatology in *Gaudium et spes*», en RICHARD, L., HARRINGTON, D. y O'MALLEY, J. W. (eds.), *Vatican II. The Unfinished Agenda*, New York-Mahwah: Paulist Press, 1987, 203-223.
- OÑATIBIA, I., «La Eclesiología en la *Sacrosanctum Concilium*», en CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO (ed.), *Costituzione liturgica «Sacrosanctum Concilium»*, *Studi*, Roma: C.L.V.-Edizioni liturgiche, 1986.
- PHAN, P. C., «Roman Catholic Theology», en WALLS, J. L. (ed.), *The Oxford Handbook of Eschatology*, Oxford: Oxford University Press, 2008, 215-232.
- PHILIPS, G., «Capítulo VII: El carácter escatológico de la Iglesia peregrina y su unión con la Iglesia del Cielo», en *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, II, Madrid: BAC, 1966, 209-262.
- POZO, C., «La doctrina escatológica del Concilio Vaticano II», en *Teología del más allá*, 2 ed. Madrid: BAC, 1992, 538-578.
- RAST, T., «La escatología en la teología del siglo XX», en VORGRIMLER, H. y VAN DER GUCHT, R. (dirs.), *La teología en el siglo XX. Perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*, II, Madrid: 1974, 245-263.
- ROUSSEAU, O., «La Constitución en el cuadro de los movimientos renovadores de técnica y pastoral de las últimas décadas», en BARAÚNA, G. (ed.), *La iglesia del Vaticano II*, I, Barcelona: Juan Flors, 1966, 125-144.
- SCHMAUS, M., «Carácter escatológico de la Iglesia peregrinante», en DÖPFNER, J. ET AL., *El nuevo pueblo de Dios: Una introducción a la Constitución dogmática «Sobre la Iglesia»*, Estella: Verbo Divino, 1970, 93-109.
- THILS, G., «L'a activité humaine dans l'univers», en CONGAR, Y. M.-J. y PEUCHMAURD, M. (dirs.), *L'Église dans le monde de ce temps*, II, Paris: Cerf, 1967, 280-303.
- TORRES CALVO, A., «Escatología», en *Diccionario de los textos conciliares*, I, Madrid: Compañía Bibliográfica Española, 1968, 679-689.
- TROELTSCH, E., *Glaubenslehre: nach Heidelberger Vorlesungen aus den Jahren 1911 und 1912*, München-Leipzig: Duncker & Humblot, 1925, 36.
- UBIETA, J. A., «Los escritos apostólicos del Nuevo Testamento», en ALONSO-SCHÖKEL, L. (dir.), *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación*, Madrid: Editorial Católica, 1969.
- VON BALTHASAR H. U., «Eschatologie», en FEINER, J., TRÜTSCH, J. y BÖCKLE, F. (eds.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln: Benziger, 1957, 403-421.
- ZOLEZZI, T., «La enseñanza escatológica del Vaticano II, 30 años después», *Teología y Vida* 38 (1997) 139-149.