

Unidad y Carismas

La espiritualidad del Concilio Vaticano II

La santidad: una llamada para todos *José-Damián Gaitán, o.c.d.*

Un nuevo impulso para la espiritualidad *Carlos García Andrade, c.m.f.*

El sueño de dom Hélder Cãmara *Costanzo Donegana, p.i.m.e.*

Florencio García Castro, c.m.f. *La Redacción*

Los holandeses y el Concilio Vaticano II *Theo Jansen, o.f.m.cap.*

Un «testigo» budista en el Concilio: *Mauro Mantovani, s.d.b.*

Nikkyo Niwano *Yoshikazu Tsumuraya, Rissho Kosei-kai*

N.º 91/2014

Julio - Septiembre


Ciudad Nueva

Revista trimestral de espiritualidad y comunión

Edición española

Edita: Movimiento de los Focolares (R-2800178-B)
Andrés Tamayo, 4. 28028 Madrid

Consejo de redacción: Carlos García Andrade, c.m.f.; Joaquín M^a Vicente, o.carm; José Luis Belver, o.s.a.; Juan Gil, o. carm; José Damián Gaitán, o.c.d.; Santiago Sierra, o.s.a.

Administración: Joaquín M^a Vicente, o.carm. Ayala, 35. 28001 Madrid.
Tel. 914351660 - Fax 914351786 - e-mail: redaccion@unidadycarismas.es

Composición: José Luis Belver, o.s.a.

www.unidadycarismas.es

Edición italiana

«Unità e Carismi», Fabio Ciardi, o.m.i.,
Via della Selvotta, 25
00041 Albano Laziale, Roma, Italia.
unitaecarismi@cittanuova.it

Edición alemana

«charismen. Ordenschristen in Kirche und Gesellschaft», Hans Schalk, cssr
Kaulbachstrasse 47
D - 80539 München, Alemania
schalk@redmuc.de

Edición inglesa (Asia, África)

«Charisms in Unity», Conrad Sciberras,
mssp, Via della Selvotta, 25
00041 Albano Laziale, Roma, Italia.

Edición eslovena

«Edinost in Karizme», Anton Nadrah, o.cist.,
Cistercijanska opatija Sticna
61295 Ivančna Gorica, Eslovenia

Edición francesa

«Unitè et Charismes», Roger Bourcier, fsg
10, av. Rémy René-Bazin
85290 St-Laurent-sur-Sevre, Francia
unitecharismes@focolari.fr

Edición polaca

«Jednosc i Charyzmaty», Ludwik Mycielski, o.s.b.
Biskupow 72 PL
48-355 Burgrabice, Polonia
ludwik@benedyktyni-biskupow.org

Edición portuguesa

«Unidade e Carismas», Germano van de Meer, s.v.d.
C.P. 18 - 06730-970 Vargem Grande Paulista SP, Brasil
centrofoco@uol.com.br

LA ESPIRITUALIDAD DEL CONCILIO VATICANO II

Editorial

El cambio espiritual *Antonio Castellano, s.d.b.* 4

Perspectivas

La santidad: una llamada para todos *José-Damián Gaitán, o.c.d.* 7

Un nuevo impulso para la espiritualidad *Carlos García Andrade, c.m.f.* 13

La centralidad de Cristo en el Concilio Vaticano II. Breves notas de reflexión *Alessandro Clemenzia, c.o.* 20

Testigos

El sueño de dom Hélder Câmara *Costanzo Donegana, p.i.m.e.* 24

Agustín Bea, un cardenal para la unidad *Paolo Cocco, o.f.m.cap.* 28

Jacques Maritain y el Vaticano II *Roberto Papini* 32

Florencio García Castro, c.m.f. *La Redacción* 34

Experiencias

Los holandeses y el Concilio Vaticano II *Theo Jansen, o.f.m.cap.* 36

Nuevos horizontes

Un “testigo” budista en el Concilio: *Mauro Mantovani, s.d.b.*
Nikyō Niwano *Yoshikazu Tsumuraya, Rissho Kosei-kai* 39

El cambio espiritual

Seguimos con las aportaciones del Concilio Vaticano II a la luz de los 50 años de su celebración. Esta vez abordamos aspectos de la espiritualidad que, justamente a raíz del Concilio, han constituido una profunda revolución para la vida de los cristianos. Desde la reforma litúrgica a la centralidad de Cristo, o desde la restauración de la Palabra de Dios como fuente de vida interior, a la eclesiología de comunión. Son aspectos que ofrecemos en este número y que ya se van convirtiendo en puntos firmes de la vida espiritual del cristiano y de la vida consagrada.

NUESTRA revista, en sintonía con la celebración del 50 aniversario del Concilio Vaticano II, comenzó el año pasado dedicando un número a dicho aniversario. En esta ocasión lo hacemos reflexionando sobre la contribución que el Concilio ha dado a la espiritualidad.

Se trata de una dimensión fundamental del Concilio, de su preparación y ejecución, como también de la nueva época inaugurada con el mismo. Baste pensar en lo que está sucediendo en la vida de la Iglesia a nivel del ministerio petrino. El año pasado fuimos testigos de la histórica decisión de Benedicto XVI –tomada bajo la guía del Espíritu– de dejar la tarea que tenía para continuar sirviendo a la Iglesia mediante la oración; y hemos comenzado a apreciar el nuevo e inimitable don del ministerio del papa Francisco, caracterizado por el frescor de una evidente docilidad a la acción del Espíritu.

Aunque es verdad, como dicen los especialistas, que para comprender la espiritualidad de una determinada época es necesaria una cierta distancia histórica, no obstante –siguiendo a Jesús Castellano Cervera, o.c.d.– se puede sostener sin duda alguna que la nuestra es «una estupenda época de espiritualidad vivida, de doctrina y de experiencias. Estamos seguros de que los venideros la considerarán particularmente fecunda y rica, como ya se han podido valorar especialmente sugestivas la época de los Padres, el Medioevo de Francisco, la época del Concilio de Trento con los Santos de la Reforma católica»¹.

Vale la pena profundizar en la visión que este experto tiene sobre la espiritualidad de nuestro tiempo.

Ha sido un paso renovador del Espíritu Santo en el siglo veinte, donde no faltan las sombras,

sin embargo las luces resplandecen poderosas, hasta poderlo definir como un tiempo carismático por excelencia. [...] Si tomamos como punto de referencia de una época nueva en la Iglesia las corrientes que prepararon lentamente el Vaticano II, a partir de los años veinte y treinta, podemos afirmar que la característica fundamental de la espiritualidad contemporánea aún en curso, es la plena recuperación de la gran tradición eclesial, con el retorno a las fuentes bíblicas, patrísticas, litúrgicas, monásticas, y la gran apertura al mundo, a la cultura, a un cristianismo social, ecuménico, junto a una orientación profética, aún en marcha, hacia la unidad, mediante la apertura a todos los diálogos de la Iglesia, como había señalado Pablo VI en la *Ecclesiam suam* de 1964 y que sintetizó el Vaticano II en la *Gaudium et spes* n. 92.

En este gran y misterioso diseño espiritual, todavía por descubrir y por clarificar, definida como la espiritualidad contemporánea, que desde el siglo XX penetra en el tercer milenio de la era cristiana, entre las acciones providenciales del Espíritu Santo, descubrimos una serie de energías nuevas y vitales. Se trata de carismas inéditos dados a la Iglesia, de nuevas síntesis de espiritualidad evangélica adaptadas a nuestros tiempos, insertadas en las precedentes, pero con la fuerza de asumirlas y renovarlas con la fuerza del Espíritu Santo que “rejuvenece la Iglesia” a través del Evangelio de Cristo.

Por tal razón, nuestro tiempo *«se ha convertido en un kairós, un tiempo oportuno de salvación, repleto de las energías del Espíritu Santo; energías proporcionadas a las necesidades de la Iglesia y del mundo. [...] Entre estas energías vivificantes del Espíritu donadas a la Iglesia, está sin duda la espiritualidad de la unidad que nace de la experiencia espiritual de Chiara Lubich»*. El carisma de la unidad está en plena sintonía *«con la espiritualidad eclesial de nuestro tiempo, como la melodía en un pentagrama»*, y ahondando sus raíces en la gran tradición de la Iglesia, es portador de una “novedad” que, si se acoge y se vive, puede ayudar a comprender y a difundir la espiritualidad misma promovida por el Concilio.

En efecto, la espiritualidad de la unidad *«subraya la lógica evangélica de la espiritualidad colectiva del amor recíproco, de una espiritualidad comunitaria en la dimensión de la unidad»*. Según Jesús Castellano todo esto constituye *«una res nova, una sorpresa del Espíritu para nuestro tiempo»*, de hecho *«el ir juntos en unidad hacia Dios es lo que expresa el verdadero proyecto comunitario de la santidad, según el espejo de la Trinidad»*.

La espiritualidad de la unidad puede entenderse como la realización del mandamiento nuevo de Jesús en el horizonte de las grandes directrices teológicas, espirituales y pastorales de la Iglesia de nuestro tiempo:

«La eclesiología de comunión que se hace una espiritualidad de comunión; el retorno a las fuentes, para una espiritualidad plenamente evangélica, de la Palabra vivida juntos, en camino con el Resucitado, en el santo viaje de la santidad comunitaria, colectiva; la proyección de una espiritualidad que abarca lo divino y lo humano, la totalidad de la vida, de las culturas, de la humanidad e hasta del mismo cosmos».

El papa Francisco, en su coloquio con los Superiores Generales en noviembre del año pasado, dijo que se esperaba de los religiosos un “testimonio especial” capaz de “despertar al mundo”: *«La Iglesia debe ser atractiva. ¡Despertad al mundo! ¡Sed testigos de un modo distinto de hacer, de actuar, de vivir! [...] Se trata de dejarlo todo para seguir al Señor»*, *«de modo profético»*.

La prioridad de la vida consagrada es esta: *«La profecía del Reino, que no es negociable. El acento debe ponerse en ser profetas y no en el jugar a serlo»*. Por eso no hay que temer si *«la profecía despierta rumor, ruido, hay quien dice “bullicio”*. Pero en realidad su carisma es el ser le-

vadura: la profecía anuncia el espíritu del Evangelio». Es necesario estar atentos para «*reforzar lo que es institucional en la vida consagrada*» que para el Papa coincide con el “carisma” que “permanece, es fuerte” porque «*el Instituto es creativo, busca siempre nuevos caminos*» hacia las periferias, que también cambian.

Por estos motivos hemos dedicado este número 91 de la revista a la aportación espiritual que el Concilio Vaticano II ha ofrecido a la Iglesia. Es verdad que los Padres conciliares no dedicaron ningún documento conciliar a la espiritualidad, pero no es menos cierto que muchas decisiones y enfoques de la vida cristiana que el Concilio puso en marcha, han producido verdaderos cambios de gran alcance en la vida espiritual. Algunos textos de los *Instrumentos* de trabajo buscaban profundizar en algunos de estos aspectos: la llamada universal a la santidad; el cambio espiritual que implica el redescubrimiento de la Palabra de Dios, de una espiritualidad encarnada, de poner nuevamente a Jesucristo en el centro de la vida creyente; el cambio en la visión de la Iglesia, más cercana a los hombres, más peregrina, más comunitaria.

Ofrecemos también alguna pincelada sobre algunos testigos del Concilio: desde el cardenal Agustín Bea, o dom Hélder Câmara, al filósofo cristiano Jacques Maritain o al budista japonés Nikkyo Niwano. Una experiencia de aquel tiempo cierra un número que resulta particularmente interesante y enriquecedor desde varios puntos de vista.

Antonio Castellano, s.d.b.

¹ Esta cita y las siguientes de Jesús Castellano están tomadas de la presentación del libro de Michel Vandeleene, *Io –il fratello– Dio nel pensiero di Chiara Lubich*, Città Nuova, Roma 1999, pp. 3-8.

JESÚS EN MEDIO Y LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

«En el siglo XX, el Espíritu Santo ha hecho nacer carismas y Movimientos diversos, en particular el carisma de la unidad... Al mismo tiempo, el mismo Espíritu ha ido impulsando la renovación bíblica, patristica y litúrgica, preparando así una eclesiología diferente de una apertura ecuménica.

Esta eclesiología considera a todos los bautizados iguales en dignidad, aunque reconociendo siempre –como afirma el Vaticano II– la diversidad de gracias en aquellos que, por el ministerio sagrado, rigen con la autoridad de Cristo la familia de Dios, de modo que sea cumplido por todos el nuevo mandamiento de la caridad (cf. LG 32).

Se reafirma así que los pastores y los simples fieles son “hermanos” en Cristo: “Vosotros no os dejéis llamar ‘rabbi’ –nos ha sido dicho–, porque uno solo es vuestro Maestro; y vosotros sois todos hermanos. Ni llaméis a nadie ‘padre’ vuestro en la tierra, porque uno solo es vuestro Padre, el del Cielo” (Mt 23, 8-9).

Esta eclesiología de comunión, tan querida por los Padres de la Iglesia, ha sido redescubierta por la Iglesia católica en el Vaticano II y está en sintonía, por lo demás, con nuestro carisma de la unidad».

Chiara Lubich, Congreso Ecuménico de Obispos, Estambul, 2004.

La santidad: una llamada para todos

José-Damián Gaitán, o.c.d.

El 21 de noviembre de 1964 el Papa Pablo VI firmaba la Constitución Dogmática sobre la Iglesia Lumen Gentium, en la cual, entre otras muchas cosas, se proclamaba solemnemente «la llamada universal a la santidad». Fue algo que, aunque sentido así por muchos en épocas pasadas, no se había dicho y motivado hasta entonces con tanta claridad, sobre todo por parte del Magisterio de la Iglesia. Algo, por otra parte, lleno de consecuencias dogmáticas, pero también, por lo mismo, prácticas.

A nosotros hoy, casi cincuenta años después del Vaticano II, nos puede parecer que eso de la «llamada universal a la santidad» era algo casi obvio en aquellos tiempos. Pero la realidad fue bien distinta. Basta consultar los estudios que se publicaron poco después del Concilio en torno a la génesis y elaboración de la *Lumen Gentium*. De hecho, tal afirmación no estaba prevista en los esquemas iniciales de dicho documento. No estaba tan lejano el tiempo en que se hablaba de un solo estado de perfección dentro de la Iglesia: la vida religiosa.

Ya se dio un paso muy importante cuando, pocos años antes del Concilio, a partir de la *Provida Mater Ecclesia* de Pío XII (1947), se empezó a hablar de la existencia de “estados de perfección”, en plural, inclu-

yendo en ellos a los llamados institutos seculares. Pero de ahí hasta llegar a la vocación universal a la santidad, el camino no era necesariamente evidente. Exigía dar todavía algunos pasos más¹.

Ciertamente desde muchos siglos antes se enumeraba la santidad como una de las notas características y fundamentales de la Iglesia. Pero esto no iba acompañado, a su vez, de un discurso sobre la invitación o propuesta universal a todos los cristianos a vivir dicha santidad. Y eso que, en diferentes escritos del Nuevo Testamento, a los cristianos se les llama “santos”.

Algo esencial

De todos es conocido el interés que siem-

pre tuvo el papa Juan Pablo II, durante su largo pontificado, en beatificar y canonizar al mayor número posible de cristianos; y de ello daba gracias a Dios². Dado que era obispo desde 1958, había participado en todas las sesiones del Concilio, y por lo tanto en la elaboración y discusiones sobre la *Lumen Gentium*. Por eso me parece muy interesante lo que afirmó años más tarde respecto de la santidad en el Concilio, y su valor no sólo para la vida de los individuos en particular, sino también para la misma comprensión y realización de la santidad de la Iglesia.

En la *Novo millennio ineunte*, publicada al concluir el jubileo del año 2000, como guía espiritual para iniciar el nuevo milenio, Juan Pablo II escribe que «*conviene [...] descubrir en todo su valor programático el capítulo V de la Constitución dogmática Lumen Gentium sobre la Iglesia, dedicado a la “llamada universal a la santidad”*». Y prosigue en ese mismo texto:

«*Si los Padres conciliares concedieron tanto relieve a esta temática, no fue para dar una especie de toque espiritual a la eclesiología, sino más bien para poner de relieve una dinámica intrínseca y determinante. Descubrir a la Iglesia como “misterio”, es decir, como pueblo “congregado en la unidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”, llevaba a descubrir también su “santidad”, entendida en su sentido fundamental de pertenecer a Aquél que por excelencia es el Santo, el “tres veces Santo” (cf. Is 6, 3)*»³.

El Dios santo y fuente de toda santidad

Como nos acaba de sugerir de alguna manera el texto apenas citado, sin duda este fue uno de los grandes aciertos del Vaticano II a la hora de hablar de la santidad como cualidad de la Iglesia y de la llamada de todos a la misma: comenzar dicho discurso a partir de la santidad de Dios, o mejor, del Dios Santo (LG 39-40).

Unidad y Carismas

No es que en épocas pasadas se hubiera olvidado este dato, pero en general se hacía un planteamiento más ascendente que descendente, más desde el hombre pecador hacia el Dios Santo que desde este, Dios, al hombre creatura finita y pecador, al que llama, sin embargo, a participar de su misma vida divina; y esto por iniciativa y designio amoroso de ese mismo Dios, antes que por iniciativa puramente humana. Esta opción ha sido muy importante para corregir ciertos planteamientos de la santidad personal, muy arraigados en el pasado, más bien perfeccionistas, y que, por lo mismo, la consideraban como algo que pocos estaban llamados a vivir y a alcanzar.

En el capítulo V de la *Lumen Gentium* se habla también de la santidad de la Iglesia, pero no tanto como una cualidad estática de la misma, sino más bien dinámica, instrumental y sacramental. La Iglesia posee la santidad como algo propio, sí, pero no como algo que no recibe de nadie, sino como don continuo de Dios, en orden y a servicio de los hombres, no para propia honra y gloria. De ahí que no sólo Dios fracasa, de alguna manera, cuando los hombres no se sienten llamados a ese camino de comunión con Él que llamamos santidad, sino que además, si esto no se logra, o se logra muy deficientemente, es también la Iglesia santa la que frustra su misión de llevar la santidad, es decir la vida de Dios, en medio de los hombres, y, por lo mismo, fracasa en su propia identidad.

Diferentes caminos, pero una misma santidad

Esta es otra de las afirmaciones decisivas sobre la santidad que nos dejó el Concilio (LG 40-41). Y no podía ser de otra manera, porque, si la raíz y fuente de toda santidad es Dios, y Él es uno y único, no puede haber más que una y misma santidad en todos

los casos. Podrá hablarse de un mayor o menor grado de santidad, pero, si es de verdad santidad, es decir, comunión y participación de la santidad de Dios y no pura perfección humana individual, necesariamente tiene que ser la misma en todos los casos. Cosa distinta será, sin embargo, la variedad de caminos a través de los cuales se llegue a participar de la santidad de Dios. En esto el cap. V de la *Lumen Gentium*, y en general los documentos conciliares, son muy claros. Y Juan Pablo II comentaba muchos años después:

«Como el Concilio mismo explicó, este ideal de perfección no ha de ser malentendido, como si implicase una especie de vida extraordinaria, practicable sólo por algunos “genios” de la santidad. Los caminos de la santidad son múltiples y adecuados a la vocación de cada uno»⁴.

«Fue un descubrimiento extremadamente útil y maravilloso. Este es –me dije– un camino bueno para todos, hombres y mujeres, sabios e ignorantes, intelectuales y obreros, madres de familia y consagradas, laicos y sacerdotes, jóvenes y ancianos, gobernantes y ciudadanos. Este es el camino a la santidad, abierto a todo ser humano».

A este respecto hay que recordar que en el pasado se tendía a visiones más bien uniformes de lo que se consideraba el ideal de santidad. Se ponían de relieve unos elementos y se dejaban de lado otros. El resultado era una propuesta más bien restrictiva sobre la misma. Y, como mucho, visiones que la clasificaban según estados o formas de vida. Según eso, se consideraba que, por vía ordinaria, un estado concreto, la vida religiosa, podía llevar por sí mismo a un mayor grado de santidad, mientras que otros sólo tenían capacidad

para alcanzar, como mucho, una santidad de menor calidad.

En aquellos años del concilio quizá se podría pensar que la nueva perspectiva, sin duda mucho más evangélica y acorde con la fe cristiana, iba a suscitar un gran impulso de santidad en la Iglesia postconciliar. Sin embargo, parece que no ha sido así. Aunque para algunos significó la respuesta de la Iglesia a sus anhelos de santidad, para otros la llamada “democratización” de la misma les desmotivó y les llevó a no valorarla como meta a proponer y seguir. Incluso algunos de los que en años anteriores habían decidido seguir uno de los diferentes caminos de santidad reconocidos y recomendados hasta entonces por la Iglesia, abandonaron su opción primera, y en parte también cualquier deseo de vivir la santidad misma.

«Esta es la voluntad de Dios: vuestra santificación»⁵

En el capítulo sobre la llamada universal a la santidad, el Vaticano II puso de relieve que el modo como esta se puede y se ha de vivir es *«siguiendo a Jesús, lo cual cada uno lo debe hacer según su propia vocación dentro de la Iglesia y la sociedad “en cualquier clase de vida y de profesión”»*, se dice explícitamente (LG 41). Ni el Concilio, ni prácticamente el Magisterio posterior, han indicado y desarrollado cuál es el mejor instrumento de discernimiento en este sentido. Sin embargo, es evidente que no hay otro posible que el de buscar siempre, y en todo momento, la voluntad de Dios. Una categoría teológica y espiritual que quizá se ha dejado un tanto de lado por parecer poco actual hoy día, debido a ciertos planteamientos del pasado, algo rígidos y poco dinámicos. Pero también quizá porque tradicionalmente era algo que más bien se reservaba sobre todo a la vida religiosa, que era la que, a través del voto de obediencia, se

comprometía a buscar siempre la voluntad de Dios en su vida, a imagen de Jesús.

Una figura espiritual de relieve como Chiara Lubich (1920-2008) nos recuerda, en un escrito de los años ochenta, cómo, en los inicios del Movimiento de los Focolares, es decir en los años cuarenta, le pareció descubrir precisamente en la búsqueda de la voluntad de Dios «*el billete de acceso a la perfección, no sólo para una élite de personas, sino ¡para las multitudes!*»⁶.

«Fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente».

La misma Chiara Lubich explica que este descubrimiento lo hizo a partir de una experiencia personal. Queriendo entregarse del todo a Dios, llegó a pensar en algún momento que Dios la llamaba a abrazar la vida religiosa o a la clausura. Escribe así:

«Mi director espiritual, sabiendo lo que estaba floreciendo a mi alrededor, dijo con decisión: “no, esta no es la voluntad de Dios para ti”. En aquel momento [...] comprendí que, ciertamente, existían estados de vida más o menos perfectos, pero que la perfección se alcanza solamente haciendo la voluntad de Dios [...]. Fue un descubrimiento extremadamente útil y maravilloso. Este es –me dije– un camino bueno para todos, hombres y mujeres, sabios e ignorantes, intelectuales y obreros, madres de familia y consagradas, laicos y sacerdotes, jóvenes y ancianos, gobernantes y ciudadanos. Este es el camino a la santidad, abierto a todo ser humano»⁷.

Un pueblo de santos

Que cada uno tenga que buscar la volun-

tad de Dios sobre sí mismo, su propio camino de santidad, significa que esta es algo personal e intransferible, pero no que sea algo puramente individual. Desde el punto de vista de la fe cristiana es más bien todo lo contrario, aunque a veces hayamos podido caer en una interpretación puramente individualista de la misma. Es lo que denunciaba hace unos años Benedicto XVI cuando se preguntaba: «¿Cómo ha podido desarrollarse la idea de que el mensaje de Jesús es estrictamente individualista y dirigido sólo al individuo? ¿Cómo se ha llegado a interpretar la “salvación del alma” como huida de la responsabilidad respecto a las cosas en su conjunto y, por consiguiente, a considerar el programa del cristianismo como búsqueda egoísta de la salvación que se niega a servir a los demás?»⁸.

Es verdad que el concilio, y todo el Magisterio posterior, se han centrado más bien en el aspecto individual a la hora de hablar de la santidad en cuanto tal. Pero no es menos cierto el hecho de que, especialmente a partir del mismo Vaticano II, se ha puesto de relieve que el camino cristiano es sobre todo una experiencia comunitaria, que debe ser vivida junto con los demás creyentes en Cristo. En cierto modo esta es la esencia de la misma Constitución Dogmática *Lumen Gentium*. Pero hay un número de la misma que me parece especialmente claro a este respecto. Es el que habla del Pueblo de Dios y que comienza con estas palabras:

«En todo tiempo y en todo pueblo es grato a Dios quien le teme y practica la justicia (cf. Hch 10, 35). Sin embargo, fue voluntad de Dios el santificar y salvar a los hombres, no aisladamente, sin conexión alguna de unos con otros, sino constituyendo un pueblo, que le confesara en verdad y le sirviera santamente» (LG 9).

Esta visión de la vida cristiana es la que en los años siguientes al Vaticano II se llamó la “eclesiología de comunión”, lo que dio lugar, a su vez, a hablar posterior-

mente de una “espiritualidad de comunión”, consagrada por Juan Pablo II en la *NMI* como un valor para toda la Iglesia, y como algo que tiene su fundamento y modelo en la fe trinitaria de la Iglesia⁹. La vía, en todo caso, que da sentido tanto a una cosa como a la otra es el amor, que es la esencia de Dios, porque Dios es amor, como dice san Juan, y sólo quien ama permanece en Dios y Dios en él (cf *1 Jn* 4, 16; 7-21). A este propósito resulta muy curioso constatar que la *Lumen Gentium* considere el amor y la caridad como fundamento de todo el ulterior discurso sobre los consejos evangélicos (*LG* 42).

No les puede excluir nunca de algo que es previo a cualquier mérito y opción por parte del ser humano, es decir: el amor de Dios y la llamada a vivir en la plena comunión con Él.

Este aspecto de la comunión todavía no se ha desarrollado demasiado en la espiritualidad cristiana en general ni a la hora de elaborar una reflexión renovada sobre su propuesta de santidad. Sin embargo, es una realidad esencial para evitar que, desde claves perfeccionistas e individualistas, la visión de la santidad en la Iglesia quede reducida a una suma de santidades particulares, por muchas que sean. A mi modo de ver eso sería contentarse con muy poco. De ahí la importancia de una propuesta clara de verdadera comunión con un Dios que es Trinidad; considerando a su vez la comunión con los hermanos como el camino natural de la santidad en la Iglesia, en una dinámica continua de recibir y dar, siguiendo el modelo del amor en la Trinidad.

Jesús, el Santo de Dios

Todo lo dicho hasta aquí, sobre todo en el apartado anterior, quedaría incompleto si nos olvidáramos de algo que es esencial para la fe cristiana. Se trata de la fe en Jesús como camino del Padre a nosotros y de nosotros al Padre. Esto es lo que fundamenta la llamada universal a la santidad en cuanto seguimiento de Cristo, impulsados por la fuerza del Espíritu de Dios, Espíritu Santo de amor. Es un discurso que está muy presente en todo el Vaticano II, y especialmente en el capítulo V de la *Lumen Gentium*.

Cada santo en particular, por muy grande que sea, o lo parezca a nuestros ojos, es sólo tal en la medida que en él se refleja el Dios de Jesús, su vida en Cristo, la vida de Jesús. Pero también aquí hay que evitar el riesgo de visiones individualistas, perdiendo de vista no sólo el horizonte cristológico, sino también el trinitario y el verdaderamente eclesial y de fraternidad universal, siguiendo cada uno a los “santos de su devoción”, como se suele decir. Y hasta ahí todavía todo es comprensible, puesto que es natural que cada persona sintonice más con uno u otro estilo y forma de santidad, aunque sin perder de vista la meta última de referencia que es Jesús. En cualquier caso esto nunca tiene que llevarnos a descuidar la relación entre Jesús y los hermanos, entre sentir y buscar a Jesús, el Santo de Dios, y descubrir el gozo de hallarlo presente entre los hermanos y unido a ellos, como ya he dicho más arriba.

A este respecto siempre me llamó la atención el conocido texto de Chiara Lubich: «*Si estamos unidos, Jesús está entre nosotros [...]. Él es quien, inspirando a sus santos con sus eternas verdades, hizo época en toda época. También ésta es su hora: no la de un santo, sino la de Él; de Él entre nosotros, de Él viviendo en nosotros, que construimos –en unidad de amor– su Cuerpo místico. Pero es preciso di-*

latar a Cristo, hacerlo crecer en otros miembros; hacerse como Él, portadores del Fuego. Hacer uno de todos y, en todos, el Uno. Vivamos momento a momento en la caridad la vida que Él nos da»¹⁰.

¿Sólo los cristianos están llamados a la santidad?

Cuando el Vaticano II habla de la llamada universal a la santidad se refiere explícitamente a todos los bautizados, sobre todo a los que están dentro de la Iglesia Católica, pero no a todos los hombres en general. ¿Esto significa que la santidad es posible sólo dentro de la Iglesia? De alguna manera se podría decir que sí, que ese es el pensamiento de la Iglesia. Pero sólo de alguna manera. Porque el Concilio habla claramente de una llamada universal a la salvación, que se puede realizar, de hecho, en personas no bautizadas y que, por lo mismo, no forman parte de la Iglesia de una manera explícita. La razón de esta afirmación me parece que tiene su fundamento en que tal cosa no les puede excluir nunca de algo que es previo a cualquier mérito y opción por parte del ser humano, es decir: el amor de Dios y la llamada a vivir en la plena comunión con Él. De hecho, el NT dice: «Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad» (1 Tm 2, 4). A este respecto, me parece que sería muy interesante poner en relación lo que el Concilio y el magisterio posterior, dicen sobre la universalidad de ambas llamadas: la de la salvación y la de la santidad.

Pero si además consideramos la pregunta desde el lado simplemente humano, y desde la perspectiva puramente moral y espiritual, ciertamente hay que decir que los no cristianos pueden alcanzar en la práctica, y de hecho alcanzan, una perfección (en este sentido también “santidad”, cuando se trata de caminos religiosos) que es mayor

en muchas ocasiones que la de muchos cristianos. Sobre todo en estos últimos años la Iglesia siempre ha reconocido la posibilidad y el valor de la rectitud de vida en personas no bautizadas o pertenecientes a otras religiones, y de todos aquellos que buscan a Dios con sincero corazón¹¹.

A esto habría que añadir otro elemento, que es esencial a la que podemos llamar la vía universal de la santidad desde la perspectiva cristiana, es decir: el amor. Porque, volviendo a la idea indicada más arriba, 1 Jn, 4, 7-8 «quien ama conoce a Dios y está ya en Dios. Por el contrario, quien no ama, no conoce a Dios ni está en Él». Un amor sincero y verdadero no es patrimonio exclusivo de ningún grupo humano.

¹ Cf. G. Barauna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II: Estudios en torno a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, 2 vols., Juan Flors, Barcelona 1965, 1328 p. (especialmente los artículos de U. Betti, Ch. Moeller, B. Kloppenburg y M. Labourdette). También P. Molinari – P. Gumpel, *Il capitolo VI “De religiosis” della Costituzione Dogmatica sulla Chiesa*, Ancora, Milano 1985, 221 p.

² Cf. *Novo millennio ineunte* (NMI) 31.

³ NMI 30.

⁴ NMI 31.

⁵ *ITes* 4, 3; cf. *Ef* 1, 4; *1 Cor* 1, 2.

⁶ Ch. Lubich, *El sí del hombre a Dios*, Ciudad Nueva, Madrid, 1981, 38 (cf. 35-54); cf. *Idem*, “Santidad de pueblo”, en *La doctrina espiritual*, Ciudad Nueva, Madrid, 2002, 116-119.

⁷ Ch. Lubich, *El sí del hombre a Dios*, 37-38.

⁸ *Spe Salvi* 16; cf. 13-15 y 48.

⁹ NMI 43-45.

¹⁰ Ch. Lubich, “Si estamos unidos, Jesús está entre nosotros”, en *Idem*, *La doctrina espiritual*, 151-152; cf. L. Abignente, “Santificarsi insieme: la santità nel pensiero e nella testimonianza di Chiara Lubich”, en *Nuova Umanità*, XXXV (2013,2) 153-174.

¹¹ Cf. *LG* 16 y *DH* 9-10. También *Catecismo de la Iglesia Católica*, 846-848 y 851 y Congregación para la Doctrina de la Fe, Declaración *Dominus Iesus*, 20-22; Papa Francisco, *Evangelii gaudium*, 247-257.

Un nuevo impulso para la espiritualidad

Carlos García Andrade, c.m.f.

¿Qué relación existe entre el Concilio Vaticano II y la vida espiritual? A primera vista no parece fácil descubrir que pueda darse tal relación; pero las apariencias engañan con frecuencia. En este artículo se intenta revelar la corriente viva y la raíz, un tanto escondida, que relaciona a la Asamblea Conciliar con el mundo de la vida espiritual.

La espiritualidad de un concilio en apariencia “poco espiritual”

El Vaticano II ha sido calificado por una mayoría de expertos como un concilio “pastoral”. Y es una apreciación justa, porque sirve para distinguirlo de otros concilios anteriores, caracterizados por una orientación más claramente doctrinal o dogmática. Esta interpretación quizá quiere poner de relieve el hecho de que este concilio no ha lanzado ningún anatema, ni ha querido dedicarse a refutar doctrinas erróneas, que por otra parte no es que faltaran en aquel tiempo (errores que no haya renunciado a denunciar).

Pero, sobre todo, creo que este término quiere significar el talante diverso que ha marcado este concilio, un talante de diálogo, de poner de relieve lo positivo, de tratar de acercarse y de comprender esta cultura moderna que se aleja progresivamente de sus raíces religiosas. Esto ha constituido

una novedad respecto a los concilios precedentes.

Hay que señalar también que, algunas veces, detrás de esa denominación “pastoral” se esconde una cierta tendencia que intenta rebajar el significado y alcance eclesial del Concilio, como si el hecho de definirlo de ese modo hiciera que sus conclusiones son de menor calidad o importancia, o tal vez que sean menos vinculantes que las de otros concilios.

Pero ahora nos preguntamos: ¿El Vaticano II es también un concilio “espiritual”? ¿Qué tiene que ver con la espiritualidad? La dimensión espiritual abraza todos los aspectos de la vida cristiana y, por tanto, cualquier tema que el Concilio haya estudiado tiene una entalladura espiritual. Pero una respuesta así no satisface mucho. Sin embargo, es muy significativo que el Vaticano II no dedicara ninguno de sus documentos a la vida espiritual.

Si bien el Concilio estudió temas nota-

blemente teológicos, como la Iglesia y la revelación divina, parece que dedicó más tiempo y más documentos a responder a desafíos muy concretos, orientados a la inserción de la Iglesia en el mundo actual, a sus relaciones externas con las otras confesiones cristianas, las otras religiones, los no creyentes, con la libertad de conciencia en el plano religioso. No puede afirmarse, con un fundamento sólido, que la espiritualidad haya sido uno de los objetivos prioritarios de la gran asamblea, ni tampoco que hubiera una convergencia notoria en un cierto número de padres conciliares sobre este tema. Por tanto, parece justo decir que el Vaticano II no fue un concilio que concedió mucho espacio a la espiritualidad. Y, sin embargo, tampoco puede decirse que las decisiones, las interpretaciones y las propuestas concretas que surgieron del Vaticano II no hayan ejercido un influjo importante en el mundo de la espiritualidad, más aún, habría que indicar todo lo contrario. No faltaron algunas tomas de posición que tuvieron consecuencias de gran relieve en la vida espiritual, hasta el punto de hablar de un verdadero “cambio”.

Cuatro ejemplos contracorriente

Dejando a un lado lo dicho anteriormente, hay cuatro ejemplos bien explícitos que expresan el influjo directo del Vaticano II sobre la vida espiritual. Basta pensar en la importancia que ha tenido la Reforma Litúrgica para la vida espiritual. Poder celebrar la liturgia en la lengua que todos entienden significa un cambio fundamental, sobre todo considerando el alimento que la vida espiritual halla en la Liturgia.

También el hecho de haber devuelto a la Palabra de Dios el lugar central que le corresponde no solo en la teología, sino también en la vida cristiana, todavía está por

hacer un laborioso proceso para reconstruir en la tradición católica una espiritualidad que tenga como eje central la Palabra de Dios (sobre todo mediante la *Lectio Divina*); realidad que todavía no ha calado en profundidad, pero ya es evidente para todos el salto de calidad y el enriquecimiento que ha supuesto incluir la Palabra de Dios en la espiritualidad cotidiana.

Otro ejemplo decisivo se refiere al nuevo horizonte de la comunión, en clave trinitaria, como núcleo interpretativo de toda la vida cristiana y también de la espiritualidad. Es en esta dimensión donde aparece una apertura verdaderamente nueva. La espiritualidad no se juega solamente en la relación vertical del hombre hacia Dios, sino también en la relación horizontal de la reciprocidad entre los creyentes, abriendo de este modo una nueva vía para la experiencia de Dios: no solo el castillo interior de santa Teresa permite el encuentro con Dios, sino también el “castillo exterior”, que sería la comunidad cristiana convertida en *locus theologicus*, es decir lugar donde hacer la experiencia de Dios presente entre los suyos.

En último término, como dato más conocido y manifiesto, el Concilio lanzó la llamada universal a la santidad, que abarca a todos los creyentes sin distinción, perspectiva que ha hecho saltar por los aires todas las barreras, las distinciones y las separaciones que la mezquina comprensión humana de las cosas de Dios había ido erigiendo entre los diversos caminos de seguir a Jesús. Creada, sin duda, con la buena intención de ordenar y clarificar, la separación de los distintos caminos para seguir a Jesús terminaba, en la práctica, por excluir a muchos de la santidad, que parecía reservada a los más perfectos “objetivamente”. De este modo volvían dentro de la Iglesia las exclusiones que Jesús tanto había combatido y criticado en los fariseos de su tiempo.

Unidad y Carismas

Estos cuatro aspectos, de cuya centralidad para la vida espiritual nadie puede dudar, son más que suficientes para hacernos ver el gran influjo que el Vaticano II también ha ejercido sobre la espiritualidad. Pero conviene incluir este matiz: ya que el Concilio no estudió sistemáticamente los aspectos específicos de la vida espiritual, ante todo hay que explorar en el terreno de los fundamentos, o de los presupuestos implícitos, o de las interpretaciones, para extraer los aspectos esenciales que influyen en la vida espiritual. Será necesario, pues, trabajar para esclarecer esos aspectos que normalmente no aparecen a primera vista.

La decisiva superación de una esquizofrenia

Es importante subrayar uno de estos aspectos estructurales que el Concilio ha ayudado a resolver decisivamente, pero sin “hacer ruido” (de manera que la mayor parte de los creyentes ni siquiera se han dado cuenta, viviendo esta transición como un simple proceso de maduración): es la superación del divorcio y de la esquizofrenia entre natural y sobrenatural.

Este era uno de los obstáculos que más dificultaba el diálogo de la Iglesia con la cultura moderna. La clásica y necesaria distinción entre natural-creado y sobrenatural-increado, había ido degenerando, con ocasión de algunos problemas teológicos, hacia una progresiva división y separación entre ambas dimensiones de lo real.

Esto parecía casi normal, pero provocaba un drama profundo. Al final se acababa por interpretar lo real existente como dividido en dos órdenes: *orden natural* y *orden sobrenatural*. Dos estructuras completas, subsistentes –dada por descontada la voluntad creadora de Dios–, cada una con sus propiedades y características, a menudo opuestas. Dos tipos de realidad que caminan en

paralelo y que están, en principio, totalmente desconectadas entre sí. Sólo están relacionadas por la inesperada y gratuita elevación del hombre al orden sobrenatural por parte de Dios.

Este esquema, que tiende a escindir en dos la vida cristiana y a provocar una especie de esquizofrenia entre los momentos explícitamente religiosos de la vida y los que no lo son, es el fruto espiritual de un largo conflicto que surge en el siglo XVI con la polémica suscitada por Baio, y reiterada poco más tarde por obra de C. Jansen (Jansenio). La raíz del conflicto estaba en su comprensión de la gracia divina como algo que Dios debía dar por justicia al hombre, dada su tendencia (deseo natural) hacia Dios; no se trataba, pues, de un don gratuito, sino debido.

La espiritualidad no se juega solamente en la relación vertical del hombre hacia Dios, sino también en la relación horizontal de la reciprocidad entre los creyentes, abriendo de este modo una nueva vía para la experiencia de Dios.

El conflicto se enconó durante el siglo XVII cuando se plantea la hipótesis de la “pura naturaleza humana”, un *teologoumeno* surgido por otros motivos, para tratar de refutar el error de Jansenio. El culmen del conflicto llega en el siglo XIX, cuando las filosofías inmanentistas intentan incluir algunas verdades sobrenaturales (conocidas solo por revelación) en sus sistemas racionales. De este modo desaparece el carácter gratuito y libre de las intervenciones de Dios, lo cual sería otra manifestación de una ley necesaria.

Con la intención de salvar el carácter gratuito de las realidades sobrenaturales, la

teología reacciona y se refugia en el esquema del doble orden de la realidad, natural y sobrenatural, cortando todo posible vínculo entre ambas realidades que sea diverso de la libre voluntad de Dios. Desconectando la naturaleza de la dimensión sobrenatural se lograba salvar el carácter gratuito y no necesario de estos dones de Dios, y se hacían inútiles los esfuerzos de la filosofía idealista. Pero se pagaba un alto precio: toda la realidad natural se entregaba, amordazada, en manos del enfoque laicista y anti-religioso. Para salvar un orden de la realidad, se condenaba al otro a prescindir de cualquier tendencia o referencia interna a Dios.

Pero si en la naturaleza no hay nada que remita a Dios o reclame las realidades sobrenaturales, éstas resultan como algo añadido. Lo sobrenatural es tan gratuito, no necesario, que acaba por ser presentado por las ideologías antirreligiosas como una realidad superflua de la que es perfectamente posible prescindir; más aún, terminará por ser visto como algo dañino y deshumanizador para el mismo hombre, pues lo excluye de su verdadera humanidad. Si lo sobrenatural no tiene ninguna relación intrínseca con la naturaleza humana, ¿no se convierte así en una verdadera “deformidad” que proyecta al hombre hacia un mundo que no es el suyo y pone en su corazón exigencias que puede cumplir?

Es fácil imaginar lo que este dualismo podía condicionar la vida espiritual. La vida resultaba partida en dos. Se podía cumplir la voluntad de Dios (guiados por la teología moral) cuando se hacían los propios deberes, pero no era posible vivir una experiencia religiosa en tales acciones, es decir, no se podía alimentar la vida espiritual con la actividad cotidiana no religiosa (trabajo, servicio, profesionalidad).

A principios del siglo XX, la crisis moder-

nista, con sus propuestas exageradas, reforzó la rigidez de la división y así se llegó a la vigilia del Concilio. Basta echar una ojeada a la *Humani Generis* de Pio XII (1950), donde el mismo Magisterio descalifica algunas tentativas de teólogos como Henri de Lubac, que había intentado superar la situación bloqueada por la división entre natural y sobrenatural.

El hecho es que con el Concilio Vaticano II, este dualismo, que había hecho correr ríos de tinta y publicar montañas de libros y artículos, desaparece sin dejar rastro y sin hacer tanto ruido. Sin duda que fue consecuencia de haber puesto en el centro del pensamiento teológico la persona de Jesucristo, lo cual comportaba un cambio radical de modelo. La división entre natural y sobrenatural perdía de este modo todo sentido, ya que en Jesús lo que se ofrece es justamente la unidad entre lo creado e increado, sin confusión, pero también sin separación.

Desempeñó también un papel central la clarificación del concepto de revelación en clave personalista (contra la idea más clásica de tipo intelectualista-verbal: Dios revela verdades), que ahora se entiende como autodonación amorosa de Dios, que debe ser amorosamente acogida por parte del hombre. Este planteamiento deshizo toda la visión legalista sobre las relaciones entre natural y sobrenatural que sostenía Jansenio, reivindicando ante Dios la gracia santificante como un don debido por justicia.

El deseo “natural” del hombre hacia Dios no es un apetito ciego o irracional, es una tendencia siempre personal. Y no tiene sentido reducirla a una relación de derechos y deberes. Lo que el hombre desea por parte de Dios es el don libre y no exige ni reivindica nada. Desea no apropiarse de Dios, sino que Dios quiera darse libremente a Él: así es como desea Dios. Como afir-

maba ya en el lejano 1946 Henri de Lubac, el hombre no desea a Dios como la fiera a su presa o el ladrón su botín'.

De este modo desaparece la barrera clásica que establecía la división entre lo natural (las cosas debidas) y lo sobrenatural (las cosas gratuitas) y ambas realidades se configuran no como dos órdenes distintos y separados, sino como dos dimensiones del único orden existente, que hay que distinguir pero no separar ni dividir. Dos dimensiones que en Cristo son una única realidad, y que en el Cristo total están destinadas a no ser más que una sola cosa.

Sea como fuere, sin la superación de esa esquizofrenia entre natural y sobrenatural no habría sido posible hablar de la llamada universal a la santidad, porque las actividades “sobrenaturales” tenían una superioridad tal respecto de las “naturales” que entre ellas se hacía imposible cualquier semejanza. Tras el Concilio, esta visión ha cambiado y así uno puede santificarse barriendo las calles de su ciudad y otro, celebrando los sacramentos, pero no existe una diferencia esencial entre una vía u otra. Basta hacer la voluntad de Dios. Son caminos distintos para alcanzar el mismo fin: la santidad. Esto presupone la superación del dualismo del que hemos hablado.

La nueva comprensión de lo creado: una espiritualidad encarnada

Otro aspecto significativo que tuvo gran presencia en el Concilio –casi puede decirse que fue una “moda teológica” postconciliar– fue el despliegue de lo que dio en llamarse la “teología de las realidades terrenas”. En aquellos primeros años después del Concilio se publicaron muchos libros sobre la teología del trabajo, de la política, del arte, de la enseñanza... Este aterrizaje de la teología en campos típicamente laicales fue un fruto del Concilio.

Una vez superada la barrera que separaba lo divino de lo humano, era lógico que la teología, partiendo siempre de la encarnación del Verbo, buscara adentrarse en la contemplación de la raíz divina de tantas expresiones humanas.

La división entre natural y sobrenatural perdía de este modo todo sentido, ya que en Jesús lo que se ofrece es justamente la unidad entre lo creado e increado, sin confusión, pero también sin separación.

No se pretendía defender que existiera una forma específicamente cristiana de construir un puente, de realizar una intervención quirúrgica o de lanzar un penalty. Tampoco se buscaba una alternativa respecto a la moral cristiana para orientar las conductas. Pero sí se buscaba enriquecer el esquema clásico de la ley natural como expresión creada de la ley Eterna. La razón es simple. La vía clásica, perfectamente capaz de dar una respuesta sobre ciertos temas, resultaba excesivamente limitada para expresar otras novedades cristianas que exceden los límites de la ley natural (que no son pocas: amar a los enemigos, preferir a los últimos, la justicia que se expresa precisamente perdonando, la omnipotencia que halla su máxima expresión en la capacidad divina de negarse a sí mismo haciéndose pequeño, o la cruz como revelación de Dios). Son importantes porque representan las grandes novedades que ha traído Jesús.

A nivel espiritual, la gran novedad que deriva de haber puesto en el centro el misterio pascual de Cristo, consiste en postular que la resurrección de Cristo ha provocado un cambio radical en la condición de lo creado. Todo cuanto existe –siguiendo la línea

teológica de las cartas paulinas a los Efesios y Colosenses– tiene ahora una nueva raíz, una nueva consistencia: Jesús Resucitado es Aquel del cual y por el cual todo fue hecho. Esta nueva condición de lo creado no es sino el inicio de la Nueva Creación, de la recapitulación de todas las cosas en Cristo Resucitado.

Esta nueva raíz es lo que nos hace comprender la razón profunda por la que el pan, el vino, el aceite, el agua, los instrumentos de los sacramentos, pueden ser camino de encuentro con Cristo, porque en sí se refieren a Él. Del mismo modo el hermano es un lugar donde podemos amar, escuchar, acoger a Jesús: Él es la más profunda realidad del hermano. Por eso, si nos amamos recíprocamente, el Resucitado se hace presente entre nosotros, cumpliendo su promesa (*Mt 18, 20*), pues es Cristo presente en mí quien, si nos amamos verdaderamente, hace unidad con el Cristo presente en ti, y entre Dios y Dios siempre actúa el Espíritu Santo que hace posible la presencia mística –pero real– del Resucitado.

Por eso es posible decir que la Nueva Creación, que se hará patente en la venida gloriosa de Cristo, en realidad ya ha comenzado y el Resucitado es la raíz viva que guía este proceso y empuja para acelerar los tiempos, a fin de acercarnos cada vez más al «*Dios que lo es todo en todas las cosas*» que nos ha sido prometido en la revelación.

Esto implica, desde el punto de vista de la vida espiritual, un cambio radical. No es preciso alejarse de las cosas o de los hombres para encontrarse con Dios. Dios no sólo habita en mi corazón –razón por la que, cuando estoy solo, entro en mi celda interior para orar–, Dios habita también en el corazón de mis hermanos, y así, cuando estoy con ellos, debo buscar la relación de amor mutuo, que me permite hacer una experiencia de Dios incluso más perfecta que la que hago en la soledad. Porque, para hacer la experiencia

del Espíritu se requiere la alteridad y la reciprocidad, y lo mismo puede decirse para hacer la experiencia del encuentro con el Resucitado, («*Donde dos o más...*»).

El hermano es un lugar donde podemos amar, escuchar, acoger a Jesús: Él es la más profunda realidad del hermano. Por eso, si nos amamos recíprocamente, el Resucitado se hace presente entre nosotros, cumpliendo su promesa .

También hay que decir que, de este modo, la mirada penetrante de la fe enriquece enormemente la vida espiritual, convirtiendo la vida de cada día en un coloquio permanente con Cristo Resucitado, pues es posible descubrir la presencia escondida del Resucitado, no solo en la eucaristía, ni solo en los hermanos, sino también en la Palabra del evangelio, en cada experiencia dolorosa, en todo cuanto Cristo ha hecho suyo en la encarnación, muerte y resurrección. Sobre estos principios es como hay que entender que el planteamiento conciliar dio el empuje a una espiritualidad “encarnada”, que no tiene dificultad alguna en encontrar a Dios entre las ollas de la cocina, porque tiene la mirada justa para iluminar cada aspecto de la vida como ocasión de encuentro con el Resucitado. Me parece, pues, que esta perspectiva, aunque todavía está lejos de nuestra vida y de nuestra experiencia espiritual, nos ha sido abierta de par en par y favorecida por el Vaticano II.

El desafío fundamental: desarrollar una espiritualidad de comunión

Si lo que hemos dicho hasta ahora nos hace entender con claridad el relevante sig-

nificado del Vaticano II para la espiritualidad; el desafío fundamental, la propuesta más innovadora –que presupone algunos de los aspectos ya presentados, pero que los supera en mucho– es la propuesta de la espiritualidad de comunión.

La comunión es la palabra “mágica” que, nacida de la experiencia conciliar –que, sin duda fue una especialísima experiencia de comunión, por la duración, la diversidad de los participantes, la libertad con la que se expresaban, y también por toda la corriente de vida que se produjo entre y en torno a los Padres conciliares–, ha marcado la eclesiología de los documentos del Vaticano II, ha lanzado a los teólogos el reto de repensar y reformular la teología trinitaria y ha guiado las actitudes de la Iglesia en su modo de dialogar con el mundo en el que está insertada.

Para vivir esta dinámica de comunión es decisiva una espiritualidad adecuada, pero aquí aparece la paradoja. En realidad el Concilio innovó, abrió una puerta cuya existencia pocos conocían y nos ha cogido desprevenidos. Quiero decir que tal vez la prueba más evidente de la intervención del Espíritu Santo en el Concilio fue que, en aquel momento, la Iglesia todavía no había desarrollado ni la teología, ni la espiritualidad, ni el modo de poner en práctica esta comunión. Faltaban los criterios, las actitudes, los instrumentos y la mentalidad apropiada para vivir según este nuevo estilo. Buena parte de la borrasca postconciliar dependió de haber tomado del contexto civil modelos de comunión equivocados, que no servían.

Hoy la situación ha mejorado. Entre otras cosas porque el Magisterio se ha comprometido hasta el fondo con esta espiritualidad y basta leer la carta apostólica *Novo Millennio Ineunte* para comprenderlo. Hemos ahondado bastante en la teología trinitaria, base imprescindible para desarrollar esta espiritualidad, hemos crecido en ecle-

siología y esto ha ayudado a remover los obstáculos que impedían el crecimiento en este campo. Pero aún nos falta la asimilación de los elementos decisivos, sin los cuales no es posible desarrollar con eficacia ese “crecer juntos” que nos promete la comunión: pienso en una verdadera reciprocidad, según el modelo trinitario, que envuelva no sólo a las personas sino también a las instituciones; pienso en una profundización del misterio pascual como clave de crecimiento y de renovación constante del difícil camino de la comunión. En este campo los pasos dados son todavía pequeños. Pero es un horizonte desvelado por el Vaticano II, como también un reto que nos ha lanzado.

La mirada penetrante de la fe enriquece enormemente la vida espiritual, convirtiendo la vida de cada día en un coloquio permanente con Cristo Resucitado, pues es posible descubrir la presencia escondida del Resucitado, no solo en la eucaristía, ni solo en los hermanos, sino también en la Palabra del evangelio, en cada experiencia dolorosa, en todo cuanto Cristo ha hecho suyo en la encarnación, muerte y resurrección.

De este modo, si colocamos juntos todos los elementos antes enumerados, aparece que el Vaticano II ha tenido una incidencia muy notoria en la espiritualidad cristiana, y debemos agradecerle también los frutos que ahora están madurando y estamos empezando a degustar. Está claro que sin el Concilio simplemente no existirían.

¹ Cf. Henri de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Aubier-Montaigne, París 1946, p. 483.

La centralidad de Cristo en el Concilio Vaticano II.

Breves notas de reflexión

Alessandro Clemenzia, c.o.

Este breve artículo quiere apuntar sobre algunas interesantes implicaciones espirituales, a partir de unas afirmaciones de la Gaudium et Spes y de la Lumen Gentium, en las que se reafirma la esencial centralidad de Cristo para penetrar en el misterio del hombre y de la Iglesia.

Introducción

Verdaderamente despierta interés observar la atención con que la Iglesia contempla el gran acontecimiento del Concilio Vaticano II, en particular con motivo del cincuenta aniversario del mismo; y también es fascinante constatar la gran contribución que el Concilio aún puede ofrecer a la autoconsciencia de la Iglesia misma.

La intención principal de la convocatoria del Concilio Ecuménico Vaticano II fue, por un lado, descubrir la centralidad y esencialidad del mensaje cristiano; por otro, entablar el diálogo con el mundo contemporáneo. Este doble “motivo” aflora en todos los documentos del Concilio. A un lenguaje que debía tener la más amplia difusión posible (porque tenía que dirigirse a todos), se unió una profundidad teológica en ciertos aspectos “vertiginosa”.

Son muchos los manuales que tratan resaltar las articulaciones fundamentales que han distinguido el Concilio. Si tuviésemos que describir también aquí la orientación general de la reflexión eclesial, partiendo de los testimonios escritos (y orales) del evento conciliar, incluso tratando de simplificar al máximo esta reflexión, correríamos el riesgo de banalizarlo. De cualquier modo podemos asegurar que el gran paso adelante que se llevó a cabo en la Iglesia, en comprenderse a sí misma, es el de haber puesto nuevamente en el centro de su atención a la persona de Cristo. De los distintos aspectos que podríamos recordar, nos detenemos sucintamente y de modo sintético sobre dos en particular: el antropológico y el eclesiológico. Desde aquí trataremos de trazar alguna experiencia de vida que puede enterearse.

Para la visión del hombre nos detendre-

mos en particular en alguna frase de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (GS); y para la visión de la Iglesia, en las primeras líneas de la Constitución dogmática *Lumen Gentium* (LG).

La centralidad de Cristo para comprender al hombre

En el número 22 de la GS hallamos algunas expresiones que se presentan como una verdadera y peculiar explosión teológica: «*En realidad, el misterio del hombre no se aclara de verdad sino en el misterio del Verbo encarnado*». Esta cita tiene una profundidad increíble, al afirmar que el hombre puede comprenderse y ser comprendido hasta el fondo solo a la luz de Cristo. No es nuestra humanidad la que nos explica quién es Cristo, sino que es Cristo, con su misma existencia, el que nos dice quién es el hombre. Es difícil comprenderlo, pero es justamente así. Para entender quién es realmente el hombre es necesario conocer a Cristo.

El Hijo de Dios se presenta aquí no solo como el revelador del Padre, sino también como el revelador de las creaturas: en él podemos contemplar al Uno y a los otros. «*Cristo –continúa la GS en el número 22– es el nuevo Adán*» En su origen latino, en realidad, está escrito *novissimus Adamus*, es decir el último Adán, el definitivo, el que «*en la revelación misma del misterio del Padre y de su amor, pone de manifiesto plenamente al hombre ante sí mismo y le descubre la sublimidad de su vocación*». Poner a Cristo en el centro del discurso invierte radicalmente el modo de pensar a lo humano: el no-ser Dios, en Cristo tiene una vocación altísima, por cuanto el hombre, para conocerse a sí mismo, debe dirigir su mirada hacia Dios. Mientras según la mentalidad corriente es necesario aislarse de la humanidad para lograr cada vez más el ir al encuentro de Dios, aquí se

afirma que es a la luz de Dios como se puede reconocer la verdadera identidad del hombre.

En otras palabras, Cristo es el lugar que debe ser habitado para mirar a la humanidad (la propia y la de los demás) con un ojo renovado, transfigurado. Y si el ojo que mira es nuevo, también aparece nueva la realidad que se mira.

Se afirma que el no-Dios, es decir lo humano, es el lugar a través del cual penetrar en Dios. Y todo esto es posible desde el momento en que la Palabra tomó la naturaleza humana. ...«*El Hijo de Dios, por su encarnación, se identificó en cierto modo con todos los hombres*». La humanidad es por tanto “concorpórea” del Hijo de Dios.

Al mismo tiempo, el hombre para estar en Cristo no debe “descartar” nada de su humanidad, ya que es a través de ella como entra en Dios. Esta disposición es de un alcance de extraordinaria importancia: se afirma que el no-Dios, es decir lo humano, es el lugar a través del cual penetrar en Dios. Y todo esto es posible desde el momento en que la Palabra tomó la naturaleza humana. Continúa la GS: «*El Hijo de Dios, por su encarnación, se identificó en cierto modo con todos los hombres*». La humanidad es por tanto “concorpórea” del Hijo de Dios.

A través de la propia humanidad, por tanto, se entra en esa luz que surge de Cristo para ver desde “Allí” a la humanidad. Y la luz del Resucitado restituye al hombre la imagen de sí mismo, pero de un modo totalmente renovado; tanto que quien está en Cristo, al ver lo humano, puede llegar a descubrir en él la presencia del mismo Cristo.

Este es un punto fundamental del Concilio Vaticano II: al presentar la centralidad de Cristo para la comprensión del hombre, se le pregunta al creyente, día tras día, no censurar nada de la propia hu-

«En realidad, el misterio del hombre no se aclara de verdad sino en el misterio del Verbo encarnado». No es nuestra humanidad la que nos explica quién es Cristo, sino que es Cristo, con su misma existencia, el que nos dice quién es el hombre. Es difícil comprenderlo, pero es justamente así. Para entender quién es realmente el hombre es necesario conocer a Cristo.

manidad, en cuanto que él logra recibir esta centralidad del Hijo de Dios con la conciencia de su propia debilidad, de su caducidad y de no estar nunca a la altura. Con esta mirada purificada puede descubrirse en Cristo el lugar de la plena realización, de la total humanización de sí mismo. En Cristo, cada uno se ve a sí mismo, y ese “sí mismo” que es visto coincide con el modo con que Jesús nos mira: es insertar la propia mirada en la mirada de Aquel que nos mira. Y mirándonos a nosotros mismos, se ve toda la humanidad, la misma que la de tantos hombres y mujeres que nos rodean.

Pero ¿cómo puede el hombre encontrarse en Cristo? ¿Puede efectivamente bastar el simple, pero verídico, reconocimiento de la propia miseria? Para responder a esta pregunta, se dice en GS, n. 24:

«Dios, que mira por todos con paterno cuidado, ha querido que toda la humanidad formara una sola familia y los hombres se trataran unos a otros con ánimo de hermanos. [...] Esto se re-

vela de enorme trascendencia cuanto más crece la interdependencia de los hombres y la unificación del mundo. Más aún, cuando Cristo nuestro Señor ruega al Padre “que todos sean una misma cosa” (Jn 17, 21-22), desplegando una perspectiva inaccesible a la razón humana, insinúa una cierta 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 pone de manifiesto cómo el hombre, que es en la tierra la única creatura que Dios ha querido por sí misma, no puede encontrarse plenamente a sí mismo sino por el sincero don de sí mismo (cf. Lc 17, 33)».

Aquí se explica de modo muy sencillo que para estar en Dios no basta un camino individual de purificación: los otros, de hecho, son parte integrante del camino personal hacia Dios. Si Cristo es la “luz” para descubrir en profundidad la grandeza del hombre, este mismo hombre es, al mismo tiempo, el “camino” para llegar a Cristo.

«Dios, que mira por todos con paterno cuidado, ha querido que toda la humanidad formara una sola familia y los hombres se trataran unos a otros con ánimo de hermanos. [...] Esto se revela de enorme trascendencia cuanto más crece la interdependencia de los hombres y la unificación del mundo. Cuando Cristo nuestro Señor ruega al Padre “que todos sean una misma cosa” (Jn 17, 21-22), desplegando una perspectiva inaccesible a la razón humana, insinúa una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad».

La unidad de la que habla la GS, retomando la reflexión del Evangelio de Juan, no es solo una unidad vertical, o sea entre

Dios y el hombre, sino también una unidad horizontal de los hombres entre ellos, porque –afirma la *GS*– tienen todos una e idéntica finalidad, es decir Dios mismo.

La centralidad de Cristo para la Iglesia

Este carácter social del hombre, del que estamos hablando, da paso a la segunda parte, más breve, de esta reflexión, con referencia a la centralidad de Cristo en el horizonte eclesial. En la *LG*, número 1, la atención se centra inmediatamente en Cristo: «*Cristo es luz de las gentes*». El comienzo de este documento conciliar es muy indicativo: para hablar de la Iglesia, de su naturaleza, es necesario dirigir la mirada a Jesús, la “luz” verdadera de todas las gentes. Y continúa la *LG*: «*Este sagrado Concilio, reunido bajo la inspiración del Espíritu Santo, desea vehementemente iluminar a todos los hombres (cf. Mc 16, 15)*».

Después de haber dicho que Cristo (¡no la Iglesia!) es la luz de las gentes, sigue el discurso con la imagen de la luz, y se explica la voluntad del Concilio a través de un continuo remitirse mutuamente entre Cristo y la Iglesia, como un juego de espejos. El Concilio, de hecho, quiere “iluminar” a todos los hombres con la luz que no proviene de sí, sino, como ya se ha afirmado, de Cristo. Y esta luz reflejada resplandece ya en el rostro de la Iglesia; viene al recuerdo aquel fascinante simbolismo, tan querido por los Padres de la Iglesia, que considera la relación entre Cristo y la Iglesia como la del Sol y la Luna. Para la *LG*, por tanto, lo que hace grande a la Iglesia es Cristo, y la Iglesia es tal solo cuando deja resplandecer en sí la presencia de esta luz divina.

De estas primeras y breves palabras que introducen la Constitución dogmática sobre la Iglesia, puede surgir una forma concreta de vida espiritual. La eclesialidad no consiste solo en “caminar juntos” (lo que

ya sería suficiente) hacia una meta común, sino sobre todo en hacer resplandecer en ella la presencia de un Otro. Es ahí donde la *GS* afirmaba la importancia de la dimen-

Esta presencia divina es una luz no en sentido exclusivo, es decir solo para la Iglesia, para los que caminan juntos hacia una única meta, sino para toda la humanidad. La misioneridad de la Iglesia es una dimensión constitutiva del ser-Iglesia, y no uno de los tantos aspectos pastorales.

sión “social” del hombre, como modo trinitario de vivir su existencia (ofreciendo a los demás el don de la propia vida), subrayando así que esta realidad para con el otro no debe conducir a otra cosa que a hacer resplandecer entre los hombres la misma presencia de Dios.

Esta presencia divina es una luz no en sentido exclusivo, es decir solo para la Iglesia, para los que caminan juntos hacia una única meta, sino para toda la humanidad. La misioneridad de la Iglesia, como con frecuencia repite el papa Francisco, es una dimensión constitutiva del ser-Iglesia, y no uno de los tantos aspectos pastorales. Hacer la experiencia de esta conciencia debe llevar a las personas, individual y comunitariamente, a saber “despojarse” de la misma presencia de Dios, generada en ellas, para donarla a toda la humanidad. Vivir en la presencia de Dios, en Cristo (como se ha dicho anteriormente), es un vivir para los otros, para llevarlos al encuentro con Aquel que, a través de nosotros, va al encuentro de todos los que, con corazón libre y sincero, lo buscan, aun cuando todavía no sea de un modo consciente.

El sueño de dom Hélder Câmara

Costanzo Donegana, p.i.m.e.

Dom Hélder Câmara no solamente fue el obispo de los pobres, el obispo "rojo", sino que también tuvo una función determinante en la Iglesia de América Latina y, de modo especial, en el Concilio Vaticano II, por su gran amor a la Iglesia y a los hombres.

Nota

Al disponerme a escribir este artículo sobre dom Hélder Câmara, me ha asaltado una duda: los que no han vivido en la época del Concilio o eran muy jóvenes en aquellos años ¿comprenderán esta figura y la problemática conciliar de la que fue protagonista? Una cosa es leer los textos conciliares y otra haber seguido contemporáneamente y con pasión aquel acontecimiento.

Sin resolver la duda, escribo confiándome a todos los lectores, de todas las edades.

Caminar

*Cuando tu barca
te parezca que toma
los contornos de una casa,
y comienza a echar raíces
en la inmovilidad del muelle,
¡rema mar adentro!
Es necesario salvar*

*a cualquier precio
el espíritu viajero
de tu barca
y tu alma de peregrino.*

Dom Hélder (así llamaban en Brasil a Mons. Hélder Câmara) era también poeta. Por eso soñó toda su vida, y el Concilio Vaticano II, en el que participó desde principio al fin, fue tal vez su sueño más alto: «*Tenéis que conocer cómo es verdaderamente el Concilio. Divino-humano. Conducido por Dios, realizado por hombres*».

En 1962, al comienzo del Concilio, dom Hélder, nacido en 1909 en el noreste brasileño, llevaba diez años de obispo auxiliar de Río de Janeiro. En 1952, con el apoyo de su amigo Mons. Montini, había ejercido un papel determinante en el nacimiento de la Conferencia Nacional de Obispos del Brasil (CNBB), de la que fue primer secretario. Le había ayudado mucho la experiencia precedente de viceasistente nacional de Acción Católica, consiguiendo convertirla en un po-

tente instrumento de asociación y de coordinación, y promoviendo al mismo tiempo semanas sociales sobre los grandes problemas nacionales. Tres años después colaboró directamente en la fundación del CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano).

El día de su ordenación sacerdotal, 15 de agosto de 1931, dom Hélder Câmara tomó una decisión: «Desde aquel momento comprendí que, dada mi decisión de entregarme sin reservas a Dios y a mi prójimo, era absolutamente necesario que yo consagrara tiempo y espacio a escuchar al Señor y a rezar. Sin eso, en poquísimos tiempo, me quedaría vacío, sin tener nada que ofrecer a mis hermanos ni al Señor. Desde entonces aprovecho una facilidad que el Señor me brinda: la de despertarme y poder volverme a dormir inmediatamente sin problema. Por eso todas las noches me despierto a las 2 y rezo durante dos horas».

Además de rezar, leía y escribía, prolongando ese tiempo si era necesario.

Así fue como durante el Concilio, dom Hélder todas las noches mecanografió circulares (en total, 297), dirigidas a la “Familia de San Joaquín”, amigos y colaboradores, sacerdotes y laicos, de Río de Janeiro. En estas preciosas fuentes me he basado para redactar el presente artículo¹.

Protagonista

Dom Hélder hizo una opción durante el Concilio, como explicó él mismo: «Lo que más me alegra es que cuanto estoy haciendo por el Concilio y por la Iglesia no se ve. No hablo en el aula, no formo parte de ninguna comisión. Todo en mi línea, en la línea profunda de mi vocación», el “apostolado oculto”, como lo había definido: el apostolado es solo de Dios, los apóstoles son meros instrumentos.

Sin embargo, a decir por todos los expertos del Vaticano II, fue uno de los mayores protagonistas por «el inmenso trabajo de propuestas presentadas por él durante todo el Conci-

lio: participación en grupos de trabajo y comisiones conciliares; reuniones personales con obispos, cardenales y peritos; preparación de peticiones; conferencias y entrevistas; audiencias papales; y las audacísimas misivas dirigidas al Santo Padre Juan XXIII y a su amigo Montini»². Y más cosas, como veremos.

La idea fundamental que movió su presencia y acción en el Concilio fue la visión de una Iglesia verdaderamente “católica”, donde todos pudieran participar en su reforma para ponerla al servicio de los grandes problemas de la humanidad. Recordemos que dom Hélder era considerado el “obispo comunista” en ese período en el que se estaba preparando la celebración de los oscuros 20 años de la dictadura militar (1964-1984). Su propia confesión describe cómo era visto en los círculos políticos y eclesiásticos: «Cuando doy de comer a un pobre, todos me llaman santo. Pero cuando pregunto por qué los pobres no tienen comida, entonces todos me llaman comunista».

Y sueña con Juan XXIII: «Dios ha inspirado a Juan la idea de que nada podrá atraer a los de fuera ni a los de dentro (que están desencantados e indiferentes) como una Iglesia abierta, fresca, valiente. Una Iglesia que se dé un baño de Evangelio [...]; que se haga sierva en vez de ser Señora, pobre en vez de rica; que dialogue, comprenda y estimule, en vez de sospechar, perseguir, condenar... y quemar (mandando a la hoguera)».

Trabajó decididamente para que en el Vaticano II se realizase este sueño suyo, que estaba convencido era el de Cristo. Es impresionante asistir al trabajo sin descanso, inteligente, impregnado de verdad y de caridad, que el *bispinho* (obispito), como le gustaba llamarse, realizó. Entabló diálogos y encuentros con los obispos (Frings, Lercaro, Pellegrino, Larrain, Etchegaray, Veuillot, Carlo Colombo...) y con los teólogos más eminentes (Congar, De Lubac, Küng, Rahner, Häring, Lebrecht...), con los observadores no católicos, de manera especial con

Roger Schutz de Taizé («el santo más auténtico que tenemos en la Basílica», afirma). Sobre todo creó un grupo, que él definió “Ecuménico”, que integraba representantes de los episcopados de todo el mundo para una experiencia afectiva y efectiva de universalidad. Existía el peligro de que el Concilio quedara bajo el control de la curia romana con esquemas de discusión predefinidos y miembros de las comisiones sugeridos por ella. Pero desde el comienzo los obispos reaccionaron a tal imposición moviéndose con total libertad, hasta el punto que los mismos observadores de las Iglesias cristianas quedaron admirados. Dom Hélder prosigue decididamente el proyecto de “universalizar la misión de la Iglesia”, e incluye en el Ecuménico a la “Iglesia de la diáspora”, es decir, representantes de todos los continentes, de las Iglesias orientales, del «telón de acero», de Escandinavia.

Al final del Concilio testimoniará: «La puntualidad de los representantes de las diversas conferencias episcopales; el interés con el que se siguen los diferentes temas de discusión; las circunstancias en las cuales los moderadores y el Santo Padre mismo consultan al Ecuménico son señales de cómo Dios ha aprobado la idea de completar de modo informal y fraterno las reuniones oficiales de la Basílica».

Entre sus amigos y colaboradores ocupaba el primer lugar el cardenal belga Leo Suenens³, uno de los moderadores del Concilio, con facilidad de acceso al papa. Son los “dos conspiradores” (como los define dom Hélder), se ven brevemente todos los días en la basílica y todos los fines de semana en la residencia del cardenal. Ellos están al frente del Ecuménico para inspirarlo y para hacer llegar al aula las propuestas del grupo.

Iglesia pobre y sierva

En todos los temas de discusión de las

cuatro sesiones en las que participó estuvo activamente comprometido. Para no enumerarlos todos, recordamos rápidamente algunos sobre los cuales ofreció su aportación de un modo más decisivo. En primer lugar, su visión de la Iglesia en una colegialidad plenamente realizada, vinculada también con el problema ecuménico: «En el caso de los obispos, hasta que no se vea con claridad que el papa no es un déspota, hasta que no se vea cómo actúa en el colegio episcopal, el acercamiento de muchas familias cristianas encontrará dificultades insuperables». Junto a la alegría de experimentar en el ejercicio del Concilio que «no es el Papa el único que decreta lo que nosotros hemos estudiado: ¡lo decretamos juntos!», expresará su amargura al ver, por ejemplo, que al Sínodo de obispos, incansablemente deseado por él, se le otorgó una aplicación reductiva: «La convocatoria la hace el Papa cómo y cuándo le interesa a él [...]; es apenas un órgano consultivo», para concluir: «no me parece un instrumento auténtico de plena colegialidad».

Dom Hélder viene de Brasil y en 1964 será nombrado arzobispo de Recife, diócesis inmersa en la pobreza del Nordeste. Sufre viendo una Iglesia rica, arropada en modos de vivir que define sin pelos en la lengua «la piedra de escándalo de las tradiciones del Vaticano». Denuncia una riqueza que no afecta solo a los bienes materiales, sino a toda una mentalidad alejada del evangelio: «Reconozcamos que no es fácil preparar el esquema XIII [sobre la relación Iglesia-mundo, n.d.r.] en un ambiente como este, delante de este candelabro, delante de estos tapices y tratando de discutir un tema de hoy y de mañana en una lengua de ayer». Y añade: «Nadie puede servir a Dios y a la riqueza, y hemos caído en el engranaje del dinero. Es obvio que se desea que el dinero se ponga al servicio de Dios y haga posible el bien. Pero nos llenamos la boca con la Providencia, y en realidad nos apoyamos en el engranaje, en el Imperio».

A esta Iglesia, bajo varios aspectos alejada del ideal de Cristo, le propone que sea

pobre y sirva de los pobres. Colabora en primera persona con el sacerdote francés Paul Gauthier, fundador de “Los compañeros y las compañeras de Jesús carpintero”, para que entrara este proyecto en los trabajos de la asamblea a través del Grupo de la Pobreza, la cual, según la feliz fórmula de Mons. Mercier, obispo del Sahara, es un «mal a combatir y un espíritu a conquistar». El grupo no se detiene en la superficie del problema, sino que va en profundidad en una lectura global del fenómeno en el contexto del mundo subdesarrollado. Llevando adelante esta temática, en la que dom Hélder fue absoluto protagonista, el Concilio, en la última sesión, llegará a discutir y aprobar la constitución pastoral sobre “La Iglesia en el mundo actual”, *Gaudium et Spes*⁴.

Profecía y caridad

La línea seguida por dom Hélder encontró una fuerte y aguerrida oposición en el ala conservadora del episcopado, sostenida por la mayor parte de la curia romana. «Elementos de la curia no permiten el trabajo, sabotean todo lo que es nuevo e iluminado, mantienen la situación actual», denuncia el bispinho, precisando que se trata de una «minoría peligrosa contra una mayoría aplastante de obispos en plena sintonía con el Papa». No acepta esta situación, movido por su característica más evidente: «Soy más de la familia de los profetas que de la de los doctores».

Pero su grandeza humana y cristiana es haber sabido conjugar dos actitudes en apariencia contradictorias: «Lo más difícil, en el Concilio, consiste tanto en salvaguardar plenamente la combatividad (para descubrir las maniobras y liberar al Santo Padre de las insidias y de las sorpresas desagradables) como la caridad». Y la victoria está en la caridad: «Insisto en pedir que al final no haya ni vencedores ni vencidos. ¡Que los obispos salgan más hermanos entre ellos! ¡Que todos, incluidos los peritos, observa-

dores y auditores, salgamos más santos! ¡Que a nadie le resulte indiferente o inútil su permanencia en Roma!».

Al final llega a concluir: «¿Vence el compromiso que nos entrega textos mediocres, o lo que vence es la caridad, que nos impide los excesos y nos da textos válidos y aceptados prácticamente por la unanimidad? No dudo en afirmar la segunda hipótesis. Al final hemos ganado todos: ¡cuánta luz, cuántas perspectivas nuevas, cuánto enriquecimiento doctrinal, junto al ejercicio de la paciencia, de la humildad, del espíritu fraterno!».

Era su deseo y propósito en su primera circular: «Que volvamos más sobrenaturales, ¡crecidos en la fe, en la esperanza y en la caridad!».

¹ Hélder Cámara participa en el Concilio Vaticano II con su calor humano y su experiencia intentando integrar las dimensiones política y espiritual de la fe cristiana. En Roma, durante las noches del Concilio, se dormía en la silla y se levantaba a las cinco para empezar así la jornada. Durante esas noches surgen unos extraordinarios escritos dirigidos a sus amigos brasileños en los que comenta el desarrollo del concilio. Una verdadera maravilla.

² L. Bettazzi, en el prefacio de *Roma, due del mattino. Lettere dal Concilio Vaticano II*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, 2008, p. 26.

³ Dom Hélder revela un aspecto muy interesante respecto del discurso de apertura del Concilio «pronunciado por el papa Juan, elaborado por el padre Miguel (seudónimo que Suenens usaba a menudo durante el Concilio, n.d.r.)».

⁴ Dom Hélder con un grupo de los más significativos obispos y teólogos, afrontó en este contexto el problema de la limitación de los nacimientos, sosteniendo la no infalibilidad y por tanto la reformalidad de la *Casti Connubii* y, en general, sobre la doctrina tradicional de la Iglesia al respecto: «No podemos seguir creando embarazos terribles que no tienen razón de ser. Torturando a las esposas, turbando la paz de muchos hogares». Y no dejará de expresar toda su desilusión y amargura ante la noticia de que Pablo VI sustrajo del Concilio la discusión del problema, confiándolo a una comisión pontificia de peritos.

Agustín Bea, un cardenal para la unidad

Paolo Cocco, o.f.m.cap.

Jesuita alemán, biblista, desempeñó un papel decisivo en la preparación y celebración del Concilio Vaticano II y en la constitución del dicasterio vaticano para el ecumenismo.

Orígenes familiares y vocación. Estudiante y profesor

Hijo único de padres pobres –su padre era carpintero– nació en 1881 en Riedböhringen, en Alemania meridional, en la frontera con Suiza. Ayudado por el párroco, por amigos y conocidos, con una beca de estudios y recibiendo clases particulares, estudia en un colegio. Durante un año estudia en Costanza, donde entabla relaciones de consideración, estima y amistad incluso con compañeros protestantes. En 1900 accede al convictorio teológico de Friburgo. En 1898, haciendo los ejercicios espirituales en Feldkirch (Austria), advierte que Dios le llama a hacerse jesuita. Dos años después entra en el noviciado en Blijenbeek (Holanda). El P. Ernst Thill, maestro muy exigente, le invita a que acepte una observación: “más bien que irónico, sea irénico”¹. Agustín tiene la suerte de tener como padre espiritual a Wilhelm Eberschweiler, hombre que irradia el amor de Dios.

Posteriormente estudia filosofía y luego

comienza a enseñar. Se inscribe en la universidad de Innsbruck para doctorarse en clásicas, pero después de seis meses tiene que suspender estos estudios, porque entre tanto se establece que primero se deben terminar los cursos teológicos. En 1912 es ordenado sacerdote. A los tres meses muere su padre. Se matricula en la universidad de Berlín para conseguir la licenciatura en lenguas orientales, pero de nuevo tiene que interrumpir el estudio para hacer el tercer año de noviciado. Se le quiere mandar a Roma para especializarse, pero problemas de salud y el comienzo de la primera guerra mundial lo impiden. Comienza a explicar Sagrada Escritura en el estudiantado de los jesuitas en Holanda. En 1917, después de cuarenta y cinco años, la Compañía de Jesús recupera la ciudadanía en Alemania. El 9 de febrero de 1918 muere su madre. En la fiesta de la Asunción de ese año hace la profesión solemne. En 1921, dado que los jesuitas alemanes son más de un millar, se crea una segunda provincia, y Bea es elegido superior provincial de la provincia meri-

dional. En Roma, en la Congregación General, subraya la exigencia de que los profesores estén preparados adecuadamente.

**Profesor y rector del Pontificio Instituto Bíblico. Confesor del papa.
Consultor de diversos dicasterios**

El Prepósito general de la Compañía lo llama para organizar en Roma el bienio de especialización en filosofía y teología. Enseña Sagrada Escritura en la Universidad Gregoriana y en el Pontificio Instituto Bíblico. En la primavera de 1929 entra a formar parte de la Pontificia comisión para los estudios superiores. Al año siguiente es nombrado rector del Pontificio Instituto Bíblico, desempeñando este cargo durante 19 años. Con el permiso y el aliento de Pío XI en 1935 participa junto a otros expertos del Instituto en un Congreso sobre el Antiguo Testamento organizado en Göttingen por dos importantes exégetas evangélicos; la participación y una intervención de Bea causaron impresión. Seis meses después de ser nombrado rector del Instituto, es nombrado consultor de la Pontificia comisión bíblica.

«¡Si pienso que el verdadero amor del Salvador se prueba solo con la participación en su cruz! ¿O quizá él me reserva una pesada cruz para mis últimos años? Aunque no sea así, él puede mandarme cualquier cosa, la aceptaré con alegría sobrenatural por venir de él. ¡Ave, oh santísima cruz!»

Pío XII a comienzos de 1945 elige a Bea como confesor. Ya desde que era provincial se había ganado la estima de Pacelli que entonces era nuncio en Alemania. Después de algunas semanas es nombrado consultor de

la Suprema Congregación del Santo Oficio y al año siguiente también de la Sagrada Congregación de Ritos. Las intervenciones de Bea en los distintos dicasterios son especialmente preparadas y escuchadas. Él se mantiene así fiel al cuarto voto típico de los jesuitas. Después de que Bea es nombrado consultor del Santo Oficio es publicada una Instrucción que califica como gracia del Espíritu Santo el movimiento ecuménico. Interesándose sobre todo por las cuestiones relacionadas con Alemania, Bea entra en contacto con Lorenz Jäger, arzobispo de Paderborn, y le anima a fundar en 1957 un instituto ecuménico, visita la abadía de Niederalteich, que publica la revista *Una-Santa* y organiza ritos interconfesionales y se mantiene en contacto con el movimiento evangélico *Sammlung*. Los contactos más prometedores y fructíferos los establece con la Conferencia católica para las cuestiones ecuménicas, fundada en Holanda por iniciativa sobre todo de Johannes G. M. Willebrand. En el 1951 Bea publica *La definición de la Asunción y los protestantes*, un artículo que convence a evangélicos alemanes y suizos a no abandonar el diálogo instaurado con los católicos.

Cardenal. Su vida interior

Mientras está para asistir a la reunión semanal del Santo Oficio, en noviembre de 1959, Bea recibe una carta en la que Juan XXIII le comunica que pretende hacerle cardenal. Tal decisión se hizo pública unas horas después. El superior general escribe a Bea: «*En su persona serviremos cordialmente a la Iglesia*». En efecto paga los gastos relacionados con la circunstancia y le pone a disposición dos religiosos: P. Stjepan Schmidt y fr. Konrad Burth. Se le dispensa de la enseñanza y del servicio al Santo Oficio, pero sigue con el compromiso como miembro de la Sagrada Congregación de Ritos, de la

de los Seminarios y Universidades y de la Pontificia Comisión Bíblica. Jäger pide a Bea que se interese para que se constituya una comisión vaticana para dialogar positivamente con el movimiento ecuménico, que se había ido desarrollando en Ginebra. Gracias al interés del cardenal en junio de 1960 entre los organismos establecidos para preparar el Concilio figura también el Secretariado para la unidad de los cristianos.

El secreto de la eficacia de la decisiva aportación de Bea a la renovación de la Iglesia reside en su vida interior. Con ocasión de los ejercicios espirituales de 1950, meditando la Pasión, escribe:

«Realmente, en mi vida he tenido pocas cruces pesadas. Ahora, al final de la vida, esto me preocupa y casi me duele. ¿Si pienso que el verdadero amor del Salvador se prueba solo con la participación en su cruz! ¿O quizá él me reserva una pesada cruz para mis últimos años? Aunque no sea así, él puede mandarme cualquier cosa, la aceptaré con alegría sobrenatural por venir de él. ¡Ave, oh santísima cruz!»².

Meditando sobre la misión de los apóstoles escribe: *«Deben reconocer que actúo movido solo por amor de Cristo. Intentaré con todas las fuerzas inculcar estos pensamientos a mis colaboradores, [...] todos deben ver que en lo que hago no hay interés terreno, ni simple activismo, ni rutinas, sino auténtico espíritu de Cristo»³.*

El Secretariado para la unidad de los cristianos, los hebreos y la libertad religiosa

Pocos días después de la constitución del Secretariado, el papa recibe en audiencia a Jules Isaac. Intelectual judío, pide al papa que la Iglesia examine su concepción sobre el judaísmo. El papa lo invita a dirigirse a Bea, que prepara un texto para presentarlo al Concilio. A causa de la situación política del Medio Oriente primero se quiso dejarlo de lado y luego reducirlo a un apéndice,

pero Bea, con el apoyo del papa, se compromete a que la cuestión sea tratada, tanto desde el punto de vista religioso como en el contexto del diálogo entre las religiones. Alentado por la encíclica programática de Pablo VI, Bea apoya la creación de un dicasterio vaticano para el diálogo interreligioso y de otro para los no creyentes, pero el diálogo con el judaísmo seguirá siendo tratado por una comisión de expertos al frente del Secretariado para la unidad.

En toda su obra de profundización y divulgación del espíritu ecuménico sostiene que la unidad de los cristianos hay que promoverla escuchando, meditando y practicando personal y comunitariamente la Palabra de Dios.

También el texto sobre la libertad religiosa preparado por el Secretariado durante el segundo periodo del Concilio es tenido como sospechoso. En el cuarto periodo, el último, el papa mismo interviene para que se vuelva a examinar, respondiendo así a las expectativas de la opinión pública internacional. Después de examinar las mil seiscientas enmiendas, el texto revisado es sometido a votación y el último día de los trabajos conciliares es aprobado casi por unanimidad.

En la fase preparatoria se nota que hay temas tratados simultáneamente por diversas comisiones. La invitación de Bea para colaborar no es aceptada por la comisión doctrinal, pero cuando uno de los textos preparado por ella no consigue en el aula la aprobación de la mayoría de los padres, se pide a Bea que colabore en la revisión del texto y él acepta haciendo un acto de fe. Él sigue esforzándose para que en la redacción de todos los documentos se apunte a lo

esencial y se hagan referencias pertinentes a la Sagrada Escritura⁴. El texto sobre el ecumenismo es aprobado en el tercer periodo del Concilio. En toda su obra de profundización y divulgación del espíritu ecuménico sostiene que la unidad de los cristianos hay que promoverla escuchando, meditando y practicando personal y comunitariamente la Palabra de Dios.

Durante los ocho años de trabajo en primera línea por la unidad de la Iglesia, Bea afronta grandísimas dificultades, pero también es protagonista de históricos encuentros ecuménicos de reconciliación y de fraternidad en sedes académicas, políticas y eclesiásticas entre las más importantes de Suiza, Alemania, Francia, Grecia y Estados Unidos. Estos encuentros no suscitan en él la ilusión de que la unidad visible esté al alcance de la mano. Lo que de hecho domina en él es un realismo positivo, no el optimismo.

El último periodo de la vida. Expresiones de estima

El 27 de octubre de 1968 es internado en una clínica de la periferia de Roma. El 13 de noviembre recibe la visita del papa, que está permanentemente informado de su evolución. El 16 de noviembre muere; ese día tenía que recibir el enésimo doctorado *honoris causa* en Oxford. A los funerales asisten cualificadas representaciones de las otras Iglesias, incluidos obispos ortodoxos y un anglicano, Visser't Hooft en nombre del Consejo ecuménico de las Iglesias, el Moderador de la Mesa Valdense, el reformado Hermano Roger Schütz, así como exponentes de los judíos. En los días posteriores el féretro fue llevado a su pueblo natal y sepultado en la Iglesia en la que había sido bautizado, junto a la tumba de sus padres, que compartieron como nadie el ofrecimiento de su vida a Dios y a su Iglesia.

El amor particular que había demostra-

do sobre todo a hebreos, protestantes y ortodoxos es correspondido con expresiones de altísima estima: «*La rara combinación de sabiduría, ciencia y santidad de este hombre realmente grande lo ha hecho una de las más ricas fuentes de consolación en una época llena de tinieblas. Él ha enseñado a sus contemporáneos que tenemos que entender las doctrinas de la fe en el contexto del amor*»⁵ (A. J. Heschel, investigador judío). «*Me atrevo a afirmar que junto al papa Juan XXIII, ninguna otra personalidad católica goza en el mundo protestante de una tal veneración y gratitud sin reservas, como el difunto cardenal Bea*»⁶ (G. May, obispo luterano). «*A nivel personal su muerte es una pérdida para nosotros, pero consideramos la obra que ha dejado como algo que es también nuestro*»⁷ (Atenágoras, patriarca ortodoxo). También por parte católica se expresa gran estima: «*Cuando se relacionaba uno con Agustín Bea, no se sabía si admirar más su bondad (podemos decir: santidad) o su inteligencia (podemos decir: sabiduría). Se tenía la impresión de que poseía una luz profética, de grandes horizontes, la luz de la caridad, y que su amor era un amor iluminado por el ingenio. [...] El cardenal fascinaba a todos con su inocencia y su sabiduría*»⁸ (I. Giordani, ecumenista).

¹ S. Schmidt, *Agostino Bea. Il cardinale dell'unità*, Città Nuova, Roma 1987, p. 50.

² *Ibid.*, p. 296; el conjunto de estos apuntes están publicados en el libro: A. Bea, *Diario di un cardinale*, Paoline, Alba 1970.

³ S. Schmidt, *Agostino Bea. Il cardinale dell'unità*, cit., p. 355.

⁴ «*Cada vez que se anunciaba una intervención del cardenal Bea, sabíamos que íbamos a escuchar la voz de la Biblia, y entonces parecía que el muro de separación entre los Observadores protestantes y los Padres Conciliares había desaparecido*». *Ibid.*, p. 653, n. 168. Testimonio de O. Cullmann.

⁵ *Ibid.*, p. 839.

⁶ *Ibid.*, p. 840.

⁷ *Ibid.*, p. 841.

⁸ *Ibid.*, p. 457.

Jacques Maritain y el Vaticano II

Roberto Papini

El filósofo francés Jacques Maritain ejerció efectivamente un influjo, poco conocido pero no secundario, en el acontecimiento más importante de la Iglesia católica en el siglo XX, el Vaticano II.

MARITAIN, después de una juventud “anárquica”, seguida de un breve paréntesis bergsoniano (de fundamental importancia para su formación) se convirtió y se vinculó estrechamente al pensamiento de santo Tomás, al que consideraba un filósofo siempre actual, en el surco de la “filosofía perenne”, a diferencia de otros, como Gilson, que lo circunscribía al Medioevo. Además de la metafísica, que era el objeto de su investigación fundamental, el interés de Maritain estaba en la filosofía del arte. *Arte y Escolástica* (1920) es una obra maestra que contiene los valores y los límites de las artes de su tiempo, intentando compaginarlos con la filosofía escolástica. Será el gran pintor Severini el primero en reconocer su importancia, pero después de él muchos otros seguirán su ejemplo. Su casa de Meudon, a las afueras de París, y después en Nueva York, la de Princeton, durante el exilio americano en los años de la guerra, (y en parte la de Roma durante los años de

la Embajada) eran frecuentadas por poetas, novelistas, artistas, filósofos, músicos y científicos. En los que ejerció una influencia más importante en cuanto al arte, y con los que estaba vinculado por una profunda amistad, fueron sobre todo Rouault, Severini y Chagall.

Toma conciencia de la importancia de la política y de la necesidad de que los católicos no se sientan extraños a ella, abandonándola en manos de las otras tendencias presentes en el campo social.

En 1927, con *Primaute du spirituel*, que se contrapone a la “superioridad de la política” del líder de la *Action Française* Charles Maurras –condenado por Pío XI–, nuestro filósofo va más allá y toma conciencia de la importancia de la política y de la necesidad

de que los católicos no se sientan extraños a ella, abandonándola en manos de las otras tendencias presentes en el campo social. La posición de Maritain irá madurando, especialmente con respecto a la democracia. Estamos a los comienzos de los años 30, con el resurgir de los totalitarismos, la crisis económica, las tensiones internacionales, la agitación interna en España y en Francia, y Maritain se convence cada vez más de que los católicos deben comprometerse seriamente en política, y en *Du régime du temporel et de la liberté* (1933) señala las vías y los medios. Después, con la célebre *Lettre sur l'indépendance* (1935), afirma que no se trata de crear un partido de católicos (aun cuando entonces no es contrario a los socialcristianos y a los demócratas cristianos) porque teme toda forma de clericalismo, y considera que la contribución de ellos debe situarse en un plano más “libre y elevado” en el que lo determinante es lo espiritual, que es lo que da valor a lo temporal, actuando como “energía histórica en acción” (dirá en otra ocasión).

En *Humanisme intégral*, aparecido después de la victoria del Frente Popular en Francia en 1936, aparece aún más clara la distinción que Maritain hace entre el plano de lo espiritual y el de lo temporal, lo cual está en la base de su “filosofía práctica ordenada a la acción”, y que se traduce en una «concepción profano-cristiana y no sacro-cristiana (como en el Medioevo) de lo temporal».

El humanismo antropocéntrico será sustituido con el humanismo de la encarnación, pero la “nueva cristiandad” no será necesariamente una sociedad cristiana, es posible que se trate de «una especie de diáspora cristiana, una cristiandad no reunida en una civilización homogénea sino difundida sobre la faz de la Tierra como un conjunto de “hogares de vida cristiana diseminados entre las naciones”».

En las conferencias que dio en Buenos

Aires, de donde partió el “gran ataque” (Durand) a Maritain, democrático y pluralista (hasta el artículo del Padre Messineo, s.j. en *La Civiltà Cattolica*), el filósofo retomaba una idea para él esencial: «la toma de conciencia de la importancia decisiva de la espiritualidad de la vida de unión con Dios y de los caminos normales que nos conducen a ella» (*Questions de conscience*, 1938).

En esta “cristiandad secular” el término cristiandad quedará por largo tiempo solo como una aspiración (que en *El hombre y el Estado* de 1950 ya no aparece, sustituida por la idea de “nueva democracia”), mientras que la otra consecuencia (además de la distinción de los planos de lo espiritual y lo temporal) explícita en *Humanisme intégral* es la afirmación de la libertad religiosa (y civil) de la persona.

El papa Pablo VI, gran amigo y admirador de Maritain, se dirigió muchas veces a él para pedirle consejo..., agradeciéndole al término de la asamblea conciliar con las espléndidas palabras con que acompañó el *Mensaje a los hombres de pensamiento y de ciencia*.

Este es uno de los temas afrontados con grandes dificultades por el Concilio (fueron 6 las versiones de la *Dignitatis Humanae*). Sobre estos y otros temas, el papa Pablo VI, gran amigo y admirador de Maritain, se dirigió muchas veces a él para pedirle consejo, cuando los Padres conciliares se hallaban en situaciones contrastantes, agradeciéndole dicho servicio al término de la asamblea conciliar con las espléndidas palabras con que acompañó el *Mensaje a los hombres de pensamiento y de ciencia* que entregó a Maritain en la basílica de San Pedro en la clausura del Concilio.

Florencio García Castro, c.m.f.

La Redacción

Hace ya años que marchó. Dios lo llamó en la flor de la juventud. Estaba casi a pie de avión para partir a las Islas Filipinas, pero antes quiso prepararse bien para este nuevo salto, volviendo a vivir una experiencia de unidad en el Centro de espiritualidad para religiosos, “Cláritas”, en la ciudadela internacional del Movimiento de los focolares, en Loppiano (Florencia, Italia). Y fue allí, una noche, casi silenciosamente, cuando Jesús le dijo: «Floro, vámonos».

Florencio, nuestro querido Floro, tan valioso, apreciado y querido entre sus hermanos claretianos, y también tan amado entre sus hermanos religiosos de muchas Órdenes y Congregaciones, con los que le unían lazos de profunda comunión y unidad. Florencio fue un fidelísimo hijo de la Iglesia y un amantísimo hijo de su fundador san Antonio M^a Claret. Le recordaremos siempre como quien tuvo a Cristo como centro de su total existencia, y que, con Cristo, dio siempre la vida por sus hermanos, es decir, por todos.

Elegimos esta vez aquí solo algunos apuntes de sus diarios. Con su gracia andaluza, sencillez y silencio, supo ser alguien a quien podemos encomendarnos.

«**E**N todos estos meses he ido palpando día a día que vivir en la unidad no es simplemente declararnos que tenemos a Jesús en medio de nosotros, sino dar la vida concretamente por el otro. La unidad es fruto de ser Jesús abandonado vivo, y veo que esto es muy difícil, incluso cuando se insinúa puede convertirse en un espiritualismo. El camino de la santidad es un camino de muerte para que viva Él.

Muchas veces me siento solo, no sintonizo con quien vivo, no puedo decir lo que hay en mi alma, porque me da la impresión de que no se entendería. ¡Oh, la unidad! Todo esto es Jesús abandonado que me da en cada instante aquello que ne-

cesito para ir adelante. Últimamente incluso me da alegría cuando quedo en mal lugar, o en evidencia, cuando me echan en cara mis defectos, cuando me creen culpable de alguna cosa. Me siento contento de ser tratado así. [...] He sentido una enorme paz, he escuchado todo en silencio y al final he salido con una gran paz y alegría. He visto que lo que cuenta es no salirse de la atmósfera divina en la que debemos estar».

«Esta tarde, a las 4, sin ninguna gana, veía que lo que necesitaba era estar con Dios, hablar con Él, y verdaderamente ha sido un encuentro y un gran descubrimiento. Me siento pecador y lejos de Él, pero, después de leer un comentario de

Chiara Lubich sobre la Samaritana, he descubierta y sentido cerca que mi Dios ahora es el Espíritu Santo: "Conviene que yo me vaya para enviar al Espíritu Consolador". Los discípulos vivían con Jesús sus problemas y situaciones, nosotros tenemos aquí y ahora el Espíritu Santo, el Dios de nuestro tiempo, y le he rezado y me he comprometido a rezar siempre el "Gloria al Padre..." por El. Veo que mis dos pilares deben ser la Virgen y el Espíritu Santo: ser María para que el Espíritu engendre en mí a Jesús y lo dé al mundo».

«Con la fe de que el Espíritu me guiaba he abierto la Biblia al azar y he leído "Pablo, Apóstol de Jesucristo". Este será mi ideal: "Florencio, Apóstol de Jesucristo". La he cerrado y la he vuelto a abrir, y he leído: "los mandó de dos en dos..."», y he sentido que así ha de ser mi vida, evangelizar. He pensado en una multitud de misioneros claretianos que recorren el mundo anunciando a Jesucristo. Se lo he pedido al Espíritu y sentía que me escuchaba, y los dos éramos felices».

«Jesús abandonado es la clave del entusiasmo. Quien se enamora de El lo tiene todo, ha encontrado la perla preciosa del evangelio. Estar con Dios es lo más grande que le puede suceder a una persona. El creador y la creatura hablando, en silencio, amándose. No creo que se pueda pensar algo más grande que esto. No cabe en la mente tal prodigio. Gracias, Señor».

«Cómo he perdido el tiempo y lo sigo perdiendo, ya que no amo a Jesús abandonado en cada momento de mi vida. La unidad, sí, es algo fascinante, pero solo la entiende, la vive y la construye, el que ama apasionadamente a Jesús abandonado. Cuánto tiempo perdido. Esta noche, al abrir la Biblia, Dios decía: "Pídemelo lo que quieras y te lo concederé (aunque sea la mitad de mi reino). He creído en su palabra y le he pedido el "Ut omnes", amar a Jesús abandonado locamente en cada instante de mi vida y ser María, la desolada; sé que me ha escuchado y que me lo ha concedido. Sólo con su gracia se puede vivir así. Y esto que le he pedido no ha salido de mí, sino del Espíritu en mí, por tanto, será realidad ya. Gracias, Señor».

«Hoy he comprendido que mi fidelidad a Jesús

abandonado será fruto de la gracia de Dios, un don suyo, y que solo será posible si vivo con Jesús en medio, Él entre nosotros [...]. Le he rogado a María que me la conceda».

«Mi gran tesoro: el momento presente. Intentar ser fiel a esta cita con Dios en cada momento del día viviéndolo con solemnidad para gozar ya del paraíso. Gracias, Señor, por haberme hecho comprender esta realidad».

«Hoy he descubierta que prácticamente nunca me han hecho la corrección fraterna tal y como dice el evangelio. Le he pedido a Dios que mientras esta situación continúe, sea Él el que me corrija cada día por medio de mis caídas o de las personas que viven conmigo. Todo lo que me siente mal lo veré como la obra de Dios que poda en mí para estar en la verdad y crecer en la dirección adecuada... Ante los dolores y dificultades no presentaré a Jesús el acta de divorcio, sino que le diré: "Te quiero"».

«El día 1 llegué a mi nueva comunidad. Hoy hay elección de gobierno local. En la oración personal pedí a Jesús que me concediera la gracia de perderlo todo para amar más. Me ha escuchado. Gracias Jesús. Comienzo una nueva vida y no quiero hacer cosas sino estar en Dios y amar. Hoy le he dicho a Jesús que si su voluntad es que permanezca aquí toda mi vida, lo haría contento. Vivir perdido en este mundo rural sin llamar la atención, con la única misión de "estar". Creo que aquí faltan personas que se dediquen ante todo a rezar, rezar».

«Dios hace a veces atravesar momentos de la vida espiritual muy especiales y, en mi caso, casi siempre van acompañados de enfermedades físicas (gripe, agotamiento, etc.). Estas situaciones me llevan siempre a encontrarme a solas con Dios. Es algo precioso pero también doloroso. En estos días descubro que no es verdad que Jesús abandonado es mi único Dios, no es verdad. Porque esta afonía, este poco de cansancio, esta "inactividad" son Él, Jesús abandonado, lo sé, pero lo acepto a nivel de razón, no con el corazón. Por eso busco el estar bien, sin problemas ni dificultades, la comodidad, porque aún no me he lanzado a amarlo como lo ordinario de mi vida».

Los holandeses y el Concilio Vaticano II

Theo Jansen, o.f.m.cap.

Luces y sombras en la Iglesia holandesa antes y después del Concilio Vaticano II. La experiencia de un religioso que vivió aquel período.

NACÍ en Holanda en 1941, el primero de siete hijos. Mi familia era católica, de estilo “pre-conciliar”. Para quien no se hace a la idea: primera comunión a los siete años, cada día la misa desde el mismo banco de la clase a la que asistía. Cada quince días confesión en la iglesia de los capuchinos. En la iglesia, en la escuela y en la piscina total separación entre chicos y chicas. Los católicos leían periódicos católicos, compraban en las tiendas de católicos, participaban en la música y en el deporte con católicos, votaban al partido católico. Lo mismo valía para los protestantes y para un tercer grupo llamado “socialistas”. Durante la semana de oración por la unidad de los cristianos se pedía el retorno de los protestantes al redil del papa. Se rezaba por los pobres niños paganos que vivían en la oscuridad de la ignorancia y de la superstición.

Situación pre-conciliar de la Iglesia holandesa

Por estas referencias se comprende que la Iglesia católica holandesa era una comuni-

dad que tomaba el catolicismo en serio. En la vida diaria se hablaba fácilmente de asuntos religiosos. En 1953 los católicos consiguieron llenar un estadio para celebrar el centenario del reconocimiento de la jerarquía después de casi tres siglos de sometimiento en una sociedad dominada por los protestantes. Los católicos habían mantenido la fidelidad al papa. Un comportamiento apologético había enraizado la fe católica en los corazones y en la praxis diaria. En el campo moral podían adoptarse posiciones rígidas. Las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada abundaban, tanto que la Iglesia holandesa mandaba miles de misioneros por todo el mundo.

Cuando en 1954 entré en el seminario menor de los capuchinos vivía en este clima de catolicismo. Pero año tras año comenzaban a hacerse sentir voces nuevas. Desde Francia llegaba la *Nouvelle théologie* con autores como Daniélou, Congar, De Lubac. Teólogos alemanes como Rahner y Ratzinger se leían en sus lenguas originales. A la Universidad Católica de Nimega llegaba el dominico belga Edward Schillebeeckx. Los profesores de muchos seminarios se ponían al día estudian-

do y siguiendo una teología más bíblica, más patristica, más litúrgica, más moderna.

En 1959 llegaba el anuncio del papa Juan de un Concilio Ecuménico. La acogida en Holanda fue entusiasta, las expectativas grandes. Las doctrinas de los Concilios de Trento y del Vaticano I habían producido sus frutos, pero ya se sentía, a menudo inconscientemente, la necesidad de novedad. Exactamente lo que el papa Juan auguraba: una ventolera de Espíritu Santo para toda la Iglesia.

Recuerdo las discusiones sobre el término “ecuménico” que había usado el papa: ¿serían invitados también cristianos de la Reforma a esta asamblea? Ellos también se estaban abriendo a nuevos impulsos del Espíritu. Cuando quedó claro que el calificativo de “ecuménico” indicaba la universalidad de la reunión de los obispos en Roma, se produjo una ligera desilusión, pero al mismo tiempo se verificaba una apertura a la Iglesia universal por parte de mis connacionales que con frecuencia se limitaban al horizonte de la propia parroquia.

En este clima teológico y eclesial comencé, en 1960, el noviciado. Nuestro maestro de novicios se había interesado por los nuevos estudios teológicos y nos ayudaba a sacar de ellos consecuencias prácticas. El breviario era todavía en latín, pero estudiamos cada uno de los 150 salmos para descubrir el sentido cristológico. Para la semana de oración por la unidad de los cristianos cada novicio (éramos ocho) profundizó en el conocimiento de otra Iglesia. Se comenzaba a hablar de la Iglesia como pueblo de Dios. Para quien vive en el siglo XXI es difícil imaginar el entusiasmo con que nos interesábamos con los preparativos del concilio. Al comienzo de los años sesenta del siglo pasado esperábamos verdaderamente grandes novedades del Concilio.

Los años del Concilio

Un recuerdo plástico de la atención que

teníamos por el Concilio era la radio del refectorio del convento. Éramos una treintena de clérigos estudiantes, más veinte entre profesores, padres que iban fuera para el apostolado y hermanos religiosos que cuidaban todos los servicios de la casa. Vivíamos en una comunidad cerrada dentro del recinto del convento. Las lecciones de filosofía y teología se daban en nuestra casa por profesores propios. No existían los teléfonos móviles. Las radios eran “contra la pobreza”, por lo que dependíamos para las noticias del periódico de la sala común y, puntualmente, de la única radio de la comunidad que se encontraba en el refectorio, al mismo tiempo lugar de recreación para los padres.

Las transmisiones radiofónicas sucedían durante alguna comida, por lo que la lectura del comedor era sustituida por la escucha de las noticias de Roma. Teníamos la suerte de que uno de nuestros religiosos era un estupendo periodista con un encargo para un diario nacional (¡católico!). Una retransmisión muy apreciada se llamaba *Café San Pedro*, por el lugar donde se transmitían entrevistas a los padres conciliares y a teólogos del Concilio.

Entre los protagonistas contábamos con holandeses de relieve como el cardenal Alfrink, uno de los cuatro moderadores del Concilio, mons. Willebrands, secretario del cardenal Bea y del nuevo Secretariado para la unidad de los cristianos, y el profesor Schillebeeckx que hacía de perito para el episcopado. Era fácil identificarnos con lo que los padres conciliares proponían. Con frecuencia era una confirmación de lo que ya pensábamos que debía ser la Iglesia.

La clausura del Concilio trajo una verdadera novedad al convento: para la ocasión se alquiló una televisión para poder seguir la ceremonia del Vaticano. Viendo las imágenes estábamos aún más impresionados por el acontecimiento que señalaba una vertiente en la vida de la Iglesia en el siglo veinte.

Luces y sombras en el período postconciliar

Este entusiasmo continuó en los años posteriores al Concilio. Por todas partes resonaban palabras mágicas como “aggiornamento” o “pueblo de Dios en camino”. No eran solo palabras, sino que expresaban una exigencia y un compromiso. De hecho, con la misma seriedad con la que se había vivido la situación de la Iglesia pre-conciliar, nos dedicábamos ahora a la renovación. Se nos preparaba para poner en práctica las indicaciones del Concilio. Como primera Iglesia local fue convocada una serie de encuentros llamados “Concilio pastoral”.

Existía un verdadero acuerdo, una sinergia entre obispos, clero, religiosos, religiosas y laicado. Se estudiaban todas las cuestiones que los documentos del Vaticano II habían definido. La liturgia pasaba del latín a la lengua vernácula. Comenzaba la renovación de la catequesis para adultos a través del famoso “Catecismo holandés”. Los primeros grupos de religiosos y religiosas cambiaban los grandes conventos por casas y pisos en medio de la gente, y vistiendo como ellos.

Junto a iniciativas válidas para actualizar la Iglesia, también se lanzaban propuestas discutibles sobre el celibato, sobre el sacerdocio femenino, sobre los anticonceptivos. Un número creciente de sacerdotes y consagrados elegía otros caminos y dejaban el camino que habían emprendido en el pasado, no siempre con el debido discernimiento. Disminuían drásticamente las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada.

Este período postconciliar lo viví parte en mi patria, pero en 1967 me trasladé a Roma para acabar la teología. En el ambiente de las universidades pontificias y de los colegios internacionales pude constatar las mismas corrientes conocidas en Holanda, aunque en modo más oculto y velado.

En mi país no todos estaban contentos con las innovaciones. Varios grupitos de católicos “alarmados” se pronunciaron y declararon los protagonistas de lo que consideraban una traición de la fe católica. La solución del nombramiento de algunos obispos “ortodoxos” no tuvo el efecto esperado. La confianza de la mayoría de los católicos se vio sometida a prueba. El vínculo entre base y jerarquía, que había tomado un camino común, de luces y sin duda también de sombras, se había roto. Alguien dijo: «*Nos sentimos traicionamos por la Iglesia que amamos*». El Papa Juan Pablo II trató de remediar esta situación convocando en 1980 un Sínodo especial de los obispos holandeses.

«Porque te amaba te puse a prueba»

A 50 años del Concilio Vaticano II, ¿qué balance hacer? Hay que reconocer las buenas intenciones de los católicos holandeses en los ensayos de actuar el Concilio. Honestamente se ha reconocido que muchos experimentos no han producido los frutos esperados. Por otra parte existe un nuevo clima que hace posible y necesaria la actuación del Vaticano II, comenzando por iniciativas básicas y fundamentales. Varios grupos de familias se han unido en red para infundir salud a la célula fundamental de la sociedad y de la Iglesia. Los jóvenes se mueven necesariamente contracorriente y participan en número creciente en las JMJ. La jerarquía aprecia la tarea de los movimientos eclesiales y les confía servicios de responsabilidad en la Iglesia local.

Chiara Lubich siguió, desde los años sesenta, las vicisitudes de la Iglesia holandesa invitando a todos los miembros a rezar por nosotros. Sobre el camino –que solo he descrito sumariamente y refiriéndome a mi experiencia– Chiara encendió una luz sapiencial en la Palabra de vida que dio a Holanda: «*Porque te amaba te puse a prueba*».

Unidad y Carismas

Un “testigo” budista en el Concilio: Nikkyo Niwano

*Mauro Mantovani, s.d.b.
Yoshikazu Tsumuraya, Rissho Kosei-kai*

Leyendo los discursos de Juan XXIII y de Pablo VI en las distintas sesiones conciliares, se constata cómo forma parte del evento conciliar lo que han vivido y compartido los Padres conciliares durante el período transcurrido en Roma. Guiados por la Palabra de Dios, han aprendido a conocerse, estimarse, compartir su vida y las de las personas a ellos confiadas, así como a expresarse con el amor y la libertad de los hijos de Dios.

Una sorprendente invitación

«Un día de sol de marzo de 1965 [...] recibí una invitación para participar a una sesión del Concilio Vaticano II que se tenía en Roma en septiembre del mismo año. Yo sabía que el Vaticano I –el precedente encuentro del Concilio Ecuménico Católico Romano– había sido convocado casi un siglo antes y que la participación en esas reuniones estaba reservada a los preladados que tuvieran al menos el grado de obispo. Yo fui invitado por el Inter-nuncio del Vaticano en Tokio a tomar parte en él como huésped especial y como representante de la religión japonesa y de la fe budista».

Así describe Nikkyo Niwano (1906-1999), fundador de la asociación laica budista japonesa Rissho Kosei-kai y uno de los principales promotores de la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz, en su *Autobiografía*, cómo le llegó esta sorprendente invitación¹.

Niwano, que ya había conocido a Pablo VI en Roma dos años antes en una audiencia a una delegación japonesa de líderes religiosos que apoyaban la prohibición de las armas nucleares, es muy consciente de que se trata de la primera vez en la historia de la Iglesia católica en que miembros de otras religiones son invitados a una asamblea de tal nivel, y, si bien afirmó sorprendido que se sentía «capaz de comprender por qué el Papa me había elegido precisamente a mí»², madura poco a poco la convicción de que «esa invitación me la ha dirigido a mí como reconocimiento al trabajo desarrollado por mis colegas y por mí en nombre de la cooperación religiosa [...]. Para mí significa que el mundo estaba empezando a notar las actividades de la Rissho Kosei-kai. Consciente de que la invitación no solo hacía sentirme afortunado, sino que era una ocasión para un profundo conocimiento recíproco entre los creyentes del budismo y los cre-

yentes de la fe cristiana, cuando se hizo formal, expresé inmediatamente mi deseo de participar»³.

En marzo de 1965, en Tokyo, Niwano había conocido al Card. Paolo Marella, presidente del Secretariado para los No Cristianos, creado apenas un año antes por el papa Pablo VI. Fue precisamente el Card. Marella, a raíz del interés de Joseph Spae, misionero belga en Japón y primer director del Instituto *Oriens* de Ciencias Religiosas de Tokyo, quien promovió la formulación de esta invitación por parte de la Santa Sede⁴.

En la sesión conciliar del 14 de septiembre de 1965

En su *Autobiografía*, Nikkyo Niwano cuenta con todo detalle su viaje de septiembre de 1965 a Roma y su impresión de la “Ciudad Eterna”, del Vaticano y del momento histórico que estaba atravesando la Iglesia católica⁵.

El 14 de septiembre participó en la ceremonia de apertura de la última sesión conciliar, la IV⁶. La descripción de la ceremonia aparece en un artículo de la revista *Kosei* escrito por Kinzo Takemura, que trabajó durante muchos años como secretario suyo: «*El presidente Niwano estaba sentado delante de la asamblea. Su traje oscuro de ceremonia y las cuentas blancas budistas de oración que tenía en sus manos, atraían la atención de muchas personas curiosas al ver a este representante de una religión no cristiana. [...] Durante la homilía, que duró casi una hora, el Papa habló con convicción sobre la paz y el movimiento por la unidad religiosa. Pero lo más impresionante fue cuando dijo: “Los papas de la historia han sido culpables de haber causado el cisma en la fe cristiana. Hoy no es hora de rupturas entre la cristiandad o de discordias entre las religiones del mundo. Esta es para nosotros una ocasión de darnos la mano y caminar juntos en dirección a la paz”. Luego el Papa fue describiendo “la misión que tienen todas las personas religiosas, que han de comprenderse recíprocamente cooperando a la paz del mundo”*»⁷.

El discurso de Pablo VI⁸ lo iba traduciendo al oído un sacerdote japonés, y ciertamente no le resultó fácil comprenderlo, dadas las connotaciones teológicas específicas y ecle-siológicas que comportaba. Cinto Busquet observa que «*en todo caso, lo que Niwano logró captar del discurso papal, corresponda o no literalmente a sus palabras, es decisivo para hacer que se resquebrajara la imagen exclusivista y combativa de la Iglesia católica, que durante años había tenido de ella. [...] Descubrir en el máximo representante de la Iglesia católica no solo una actitud dialogante y respetuosa, sino también un corazón tan lleno de caridad, como dan a entender las anteriores afirmaciones, disolvió todos los prejuicios de Niwano*»⁹.

Él sentía ahora que su corazón latía al unísono con el Papa en sus aspiraciones más profundas, porque el “sueño” de la cooperación entre las religiones por la paz en el mundo, que con los años se había ido abriendo camino en sus pensamientos y en sus actividades, era también el deseo del Papa, por lo que escribirá: «*Mi sueño lo había comprendido*»¹⁰.

Aquel mismo día le hizo llegar al Papa, a través del Card. Marella, una cálida carta de agradecimiento¹¹. El fundador de la *Rissho Kosei-kai* se quedó diez días en Roma, y escribió esto: «*En el Concilio Vaticano II tuve ocasión de saludar y hablar no solo con el Papa, sino también con otros jefes religiosos, como el general de los jesuitas, algunos preladados de la Iglesia Católica y el Card. Tatsuo Doi de Japón. En nuestros coloquios, fue una sorpresa para mí ver que, en nuestros modos de pensar, eran más numerosos los puntos de acuerdo que los de desacuerdo. Volviendo con la mente a todas estas cosas, me pregunté: Tal como marchan las cosas, ¿están yendo bien? ¿De qué modo podemos transformar la *Rissho Kosei-kai* del Japón en una *Rissho Kosei-kai* del mundo entero? [...] El fardo que la *Rissho Kosei-kai* tiene que llevar para impulsar la cooperación religiosa mundial es pesado. No podemos cumplir nuestra misión si nos detenemos en interesarnos solo de la salvación individual o de la prosperidad de nuestra organización*»¹².

El “caluroso” estrechamiento de manos con el papa Pablo VI

Al día siguiente de la apertura de la sesión conciliar, el 15 de septiembre de 1965, a las 17.00 horas, Nikkyo Niwano saludó al papa Pablo VI: «Nos saludamos—cuenta en su *Autobiografía*— en una sala con paredes de mármol. [...] El Papa, vestido de blanco, se levantó al verme entrar y me dio la bienvenida pronunciando mi nombre. Yo respondí que me sentía honrado de estar con él. Le dirigí mi saludo al modo budista, elevando las manos y las cuentas de oración, y el Papa, alargando los brazos, estrechó mis manos con las suyas durante todo el tiempo del coloquio. [...] No fue un apretón de manos ordinario. Fue una representación en carne y hueso de recíproca comprensión entre las religiones de Oriente y de Occidente, entre un budista y un jefe de una Iglesia que durante mucho tiempo se conoció por su exclusivismo. Creo que nuestro apretón de manos demostró el punto de partida para la creación de un nuevo tipo de relaciones religiosas»¹³.

Niwano describe cómo el Papa lo miraba continuamente a los ojos durante el coloquio, expresándose con voz baja, serena y solemne (*low, calm and grave*), animándolo a continuar en su empeño por la promoción de la cooperación interreligiosa. «Al escucharlo—escribe Niwano—, mi corazón estaba inflamado por la conciencia de que el verdadero significado de la cooperación religiosa puede ser reconocido en las oraciones recíprocas entre todas las personas de fe. Los budistas tienen que orar por los cristianos y los cristianos por los budistas. Luego le dije al Papa: “Dedicaré mis mejores esfuerzos a la causa de la paz en el mundo”. El Papa replicó: “Seguro que Dios le concederá sus bendiciones para la noble obra que usted ha emprendido”. La sinceridad y la verdad de sus palabras me dieron fuerza y ánimo. Nuestro coloquio concluyó con mi deseo de que el Papa pudiera un día visitar Japón»¹⁴.

Tras este encuentro con el papa Pablo VI, las actividades religiosas de Nikkyo Niwano ya no serán las mismas; tendrán una “mar-

cha más”, «experimentarán un viraje decisivo al ser animadas por un nuevo impulso hacia un futuro muy prometedor»¹⁵. Las impresiones que este encuentro histórico dejó no solo para la vida personal de Nikkyo Niwano, sino también para la historia actual de las relaciones entre católicos y budistas, fueron realmente vivas y profundas, estimulando a varios niveles a asumir con decisión la vía del diálogo sobre los valores comunes de la cooperación interreligiosa por la justicia y la paz, para “encontrarse en el Amor”. Así describe Nikkyo Niwano la conclusión de aquel día “extraordinario”, 15 de septiembre de 1965: «El ideal del Papa y el significado de sus palabras están de acuerdo con mi fe de que la religión tiene que llevar la salvación no solo al individuo, sino a toda la humanidad. Habitualmente, me duermo muy pronto en cualquier lugar donde me encuentre; pero en la noche de mi coloquio con el Papa, permanecí pensando con los ojos abiertos durante bastante tiempo hasta que me eché en la cama. En nuestra época, el papel de la religión es más importante que en otras épocas. [...] Una civilización entregada al progreso científico, al materialismo, a la concentración excesiva en el hecho económico de la vida y a la separación de la cultura espiritual, presentan problemas y situaciones sociales que piden con urgencia la más directa atención»¹⁶.

Más tarde, en 1978, después de participar en la misa de sufragio, celebrada en la catedral católica de Tokio, por la muerte del papa Pablo VI, Nikkyo Niwano recordará: «He saludado al Papa cuatro veces. Inolvidable la segunda vez, durante el Concilio Vaticano II. Su determinación, de alcance histórico, al mostrar respeto y querer colaborar con la demás religiones, superando toda oposición, me conmovió profundamente. Esto me ha sostenido en mi labor de promover la Conferencia Mundial de las Religiones por la Paz»¹⁷.

Por un “diálogo de la vida”

Con ocasión de la entrega del doctorado

honoris causa en Filosofía, conferido en 1986 por la Universidad Pontificia Salesiana al Rev. Nichiko Niwano, hijo de Nikkyo y actual Presidente de la Risho Kosei-kai, el Card. Francis Arinze afirmó que precisamente desde aquel encuentro del 15 de septiembre de 1965 entre el papa Pablo VI y Nikkyo Niwano brotó «la intuición fecunda de un camino que budistas y cristianos podrían recorrer juntos al servicio del hombre concreto, del hombre en su historia, en sus angustias, en sus sufrimientos y en sus esperanzas»¹⁸. En una entrevista de 2007 a Cinto Busquet, el mismo cardenal reconoció que «la presencia, incluso de un solo día, de Niwano en el Concilio Vaticano II fue providencial y muy significativa porque estuvo cargada de un fuerte simbolismo»¹⁹.

Él siempre se consideró honrado por aquella invitación y por aquella participación, admitiendo que había sido reconocida y fuertemente impulsada su labor en pro de la cooperación religiosa, en la que había trabajado en Japón desde comienzos de los años 50. Aquella viva experiencia fue para él una confirmación de que «el espíritu de cooperación religiosa actualmente ha comenzado a difundirse por el mundo, en cuanto que impulsa la importancia de la unión que se difundió primeramente entre las distintas ramificaciones de la fe cristiana»²⁰. Niwano, de ahora en adelante, se sentirá cada vez más profundamente implicado en las vicisitudes del mundo cristiano-católico, y se comprometerá a promover toda forma de colaboración y contacto de diálogo con miras a hacer crecer la fraternidad y la paz en el mundo, incluido –entre muchas iniciativas– el envío de algunos jóvenes de la Risho Kosei-kai a colaborar con instituciones y movimientos católicos, a partir de su fuerte amistad con el Movimiento de los Focolares.

El diálogo y la colaboración, deseados por la declaración conciliar *Nostra aetate* de octubre de 1965²¹, siguen dando fruto cin-

uenta años después de aquel histórico momento.

¹ Cf. N. Niwano, *Lifetime Beginner. An Autobiography*, Kosei Publishing, Tokyo 1978, pp. 219-226

² T. Alessandrini, *Giappone nuovo e antico. Studio fenomenologico sul Movimento Buddhista. Il Vero ed il Perfezionamento nella Condivisione*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007, p.324.

³ N. Niwano, *Lifetime Beginner. An Autobiography*, cit., p. 326.

⁴ Cf. C. Busquet, *Incontrarsi nell'Amore. Una lettera cristiana di Nikkyo Niwano*, Città Nuova, Roma 2009, pp.98-99.

⁵ Cf. N. Niwano, *Lifetime Beginner. An Autobiography*, cit., 221-222.

⁶ Cf. M. Fitzgerald, *A Buddhist Leader at the Second Vatican Council*, Istituto Paulo VI, Brescia 1991.

⁷ K. Takemura, citado en T. Alessandrini *Giappone nuovo e antico...*, cit., pp. 328-329.

⁸ Cf. Pablo VI, *Discurso de apertura de la IV Sesión del Concilio Ecueménico Vaticano II* (Ciudad del Vaticano, 14 septiembre 1965)

⁹ Cf. C. Busquet, *Incontrarsi nell'Amore. Una lettera cristiana de Nikkyo Niwano*, cit., p. 100.

¹⁰ T. Alessandrini, *Giappone nuovo e antico...*, cit., p. 329.

¹¹ Cf. *Sekai Shukyosha Heiwa Kaigi 30nenshi* (publicación con ocasión del XXX aniversario del Comité Japonés de la WCRP), Tokio 2002, p. 106. Citado en C. Busquet, *Incontrarsi nell'Amore...*, cit., p.101.

¹² T. Alessandrini, *Giappone nuovo e antico...*, cit., p. 332.

¹³ Cf. N. Niwano, *Lifetime Beginner. An Autobiography*, cit., pp. 224-225.

¹⁴ T. Alessandrini, *Giappone nuovo e antico...*, cit., p. 330.

¹⁵ *Ibid.*, p. 327.

¹⁶ Cf. N. Niwano, *Lifetime Beginner. An Autobiography*, cit., p. 225.

¹⁷ Cf. *Kosei Shinbun* (25 agosto 1978), p. 1. Citado en C. Busquet, *Incontrarsi nell'Amore...*, cit., p. 106.

¹⁸ F. Arinze, *Discorso in occasione del conferimento del Dottorato honoris causa in filosofia al reverendo Nichiko Niwano*, Università Pontificia Salesiana, Roma 1986, p. 18.

¹⁹ C. Busquet, *Incontrarsi nell'Amore...*, cit., p. 103.

²⁰ T. Alessandrini, *Giappone nuovo e antico...*, cit., p. 326.

²¹ Cf. Concilio Vaticano II, *Nostra aetate. Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (28 octubre 1965), n. 2.

BREVES ECOS SOBRE LA REVISTA *UNIDAD Y CARISMAS*

– Muchísimas gracias por avisar cada vez que ponéis un número de la revista en la red.

– Cada vez que me llega la revista *Unidad y Carismas* la devoro. Me gusta muchísimo...

– Aquí cada vez que recibimos la revista es una gracia. Trataremos de difundirla entre los religiosos y religiosas conocidos en nuestra diócesis.

– Quería agradeceros por las indicaciones para poder leer *Unidad y Carismas* directamente a través de Internet. Estoy seguro que hará mucho bien a muchísimos religiosos en todo el mundo de lengua española.

– Es estupenda la labor de *Unidad y Carismas*... y original. También la recibimos aquí, en Cuba, país naturalmente religioso en el que María vuelve a dar a su Hijo, al que algunos habían pretendido hacer olvidar. Hay una vuelta a Dios a través de la Virgen de la Caridad del Cobre.

– Le reenvié tu correo a N. Él tiene un blog y tiene muchos contactos. Tal vez pueda dar más publicidad a *Unidad y Carismas*...

– Muchísimas gracias por el nuevo número de *Unidad y Carisma* que he leído con muchísimas ganas y que me sirve para hacerlo llegar más fácilmente a los religiosos.

– Queridos miembros de la redacción:

¡Gracias por este regalo de Reyes! Por “casualidad” leí en un foro creado en Facebook la noticia de la versión digital de *Unidad y Carismas*. ¡Acabo de bajarme todos los números!

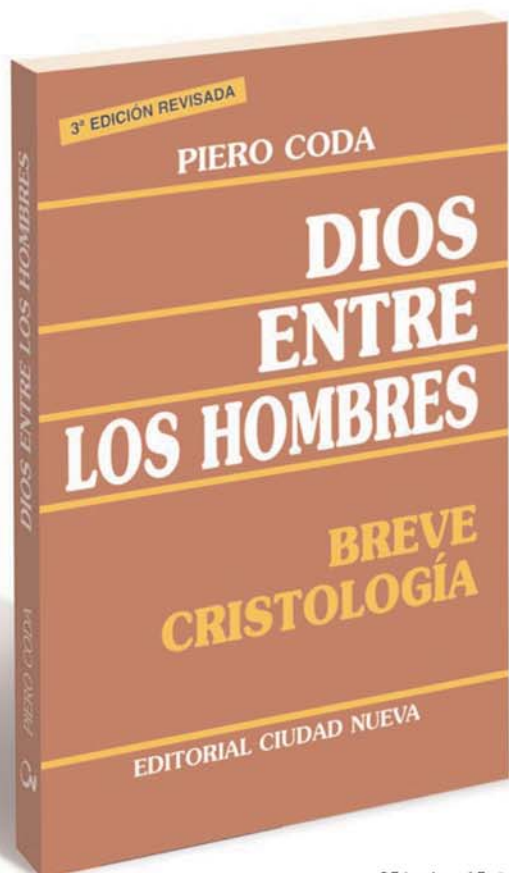
Siempre me ha agradado mucho vuestra línea editorial y encuentro que es una óptima revista para difundir las perlas de cada carisma. Os aconsejaría intentar darle más difusión a la web. Que os puedan incluir como enlaces en las distintas webs de las revistas *Ciudad Nueva* en el mundo (especialmente Latinoamérica, etc).

Yo intentaré enviar vuestra web a varios de mis contactos, especialmente gente relacionada con el estudio o la vida espiritual.

Piero Coda

(3ª edición revisada)

Dios entre los hombres



Tercera edición revisada de una de las cristologías más citadas en el panorama teológico actual. Con un ritmo casi narrativo o dramático, el autor nos introduce en la extraordinaria aventura del Jesús histórico y su progresiva revelación a través de las páginas de los Evangelios.

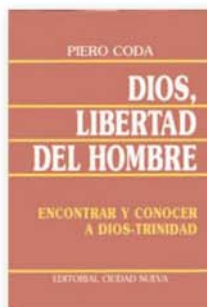
Piero Coda (Cafasse, Turín, 1955) es profesor titular de Teología Trinitaria en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, presidente de la Asociación Teológica Italiana, secretario de la Pontificia Academia de Teología y director del Instituto Superior de Cultura «Sophia», del Movimiento de los Focolares.

256 págs. 15 €

Otros títulos de la Serie "Piero Coda":



192 págs. 12 €



144 págs. 10 €



206 págs. 13 €

Adquiéralos en su librería, en nuestra página web ciudadnueva.com
o llamando al teléfono **91 725 95 30**