

El giro salvífico de lo sobrenatural en el Concilio Vaticano II

Anneliese Meis

FACULTAD DE TEOLOGÍA
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE
ameis@uc.cl

Resumen: El presente estudio verifica el giro salvífico en la superación del problema de lo sobrenatural a través de los ejes fundamentales de los cuatro documentos principales del Vaticano II. Tal giro logra ser salvífico, porque se gestó en continuidad con los grandes aportes de la tradición bíblica y patristica, desafiado por la filosofía actual al comprender “el misterio del hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado”, siendo así el giro un *giro* epocal en el más pleno sentido, que la recepción postconciliar asume en sus ejes fundamentales y los profundiza.

Palabras clave: Salvación, giro, sobrenatural, Concilio Vaticano II, misterio.

Abstract: The present study verifies the turn to salvation that overcomes the supernatural in the four main documents of Vatican II. The turn to salvation of the old topic of the supernatural follows the great contributions of the biblical and the patristic tradition challenged by contemporary philosophy. It understands “the mystery of man in the light of the mystery on the incarnated Word”. The turn was an epoch-making one in the full sense, which the postcouncil reception keeps as one of its main ideas.

Keywords: Salvation, turn, supernatural, Second Vatican Council, mystery.

Si bien un “giro” significa “cambio de dirección”, “inversión”, “movimiento”, también implica continuidad y permanencia, con notables consecuencias históricas si recordamos el giro “copernicano” que cambió, decisivamente, la visión del mundo, y revela su perfil epistemológico en el giro “kantiano” a partir del sujeto, pero que es, nuevamente, invertido por el giro “husserliano” con su “vuelta a las cosas”¹. Si el

¹ R., KONERSMANN, “Wende” en *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 12 (1971) 534-538.

Vaticano II es considerado un evento respecto del cual se discute si es ruptura o continuidad², sin duda representa un giro, que involucra el problema de lo sobrenatural en cuanto este concepto es fruto de un esfuerzo especulativo³ de grandes pensadores como Suárez, de cara a la modernidad, posicionándose a nivel ontológico-epistemológico de modo positivo, ante el legítimo reclamo de autonomía del mundo y del sujeto cognoscente. De ahí que se llegó a un concepto de naturaleza encerrada en sus fines propios e independiente respecto de la gracia, siendo ella puesta “encima de”, es decir, “sobre” lo natural, a modo de “dos pisos”⁴. Con esto se perdió no solo la intuición originaria de Tomás de Aquino, orientada por el único fin del hombre, la visión beatífica, sino el dinamismo histórico salvífico de la interrelación de la gracia con el hombre en cuanto ser en el mundo⁵.

Son múltiples los intentos de superar tal desarrollo nocivo para la teología, junto con esfuerzos notorios por remediar el olvido del ser a nivel filosófico. Los intentos de la *Nouvelle Theologique*, centrados en el rescate de las fuentes bíblicas y patrísticas y la búsqueda de una mejor racionalidad propia por la integración del idealismo alemán –J. Maréchal– se concretan en los aportes de Henri de Lubac a la comprensión del misterio de lo sobrenatural en cuanto paradoja del único fin último de Tomás de Aquino por medio del método histórico-dogmático⁶. Mientras Karl Rahner critica, adecuadamente, a Lubac, desde el “existencial sobrenatural”, Hans Urs von Balthasar lo apoya, amistosamente, por su significativa inversión del árbol de Porfirio, propia de su estética teológica. Yves Congar, por su parte, valida el redescubrimiento del único fin tomasiano a nivel histórico. Esta constelación preconiliar compleja de grandes teólogos prepara aquella crítica radical de los Padres conciliares del Vaticano II a los esquemas previos de los textos conciliares –ninguno de los cuales fue aceptado– pero sobre todo encamina aquel giro decisivo hacia el hombre y sus deseos más profundos en cuanto ser en el mundo.

² B.J., HILBERATH, “Kontinuität oder Bruch. Für eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils”, *Herderkorrespondenz*, Spezial (2012) 5-9.

³ Cf. DH 1901-1978: El término y contenido de lo “sobrenatural” y su adecuada comprensión es fruto de las controversias en torno a Bayo.

⁴ K., RAHNER, “Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia”, *Escritos de Teología* 1, Madrid 1964, 325-347. Cf. Anexo 1.

⁵ Remonta hasta el Gn 1, 1 y se proyecta hacia el Apocalipsis 22, 21.

⁶ H., DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel* (Paris 1965).

Para comprender este “giro antropológico”, realizado por el Vaticano II, se requiere de una hermenéutica adecuada de sus textos⁷ que, más allá de los datos señalados, preste atención a otro giro, menos notorio pero decisivo redescubierto por K. Rahner: la inversión del orden de la “gracia creada” con respecto a la “gracia increada”, es decir, Dios mismo anticipa la gracia creada, comunicándose a Sí mismo en cuanto Dios Trino y Uno, y no al revés⁸, como se pensó durante los tres siglos postridentinos, interpretando mal la riqueza antropológica teológica del Concilio de Trento en su dimensión trinitaria⁹, en cuanto hicieron de la gracia creada la condición de posibilidad para la inhabitación de la Trinidad. El redescubrimiento rahneriano de la gracia increada, sin duda, da al “giro antropológico” su hondura teológica y filosófica y como tal entra en los documentos del Vaticano II, donde el enfoque abstracto del teólogo alemán es traducido por un lenguaje bíblico personal del Padre, Hijo y Espíritu Santo. Este enfoque histórico salvífico marca la mayoría de los documentos conciliares y a la luz del cual cabe preguntarse ahora, ¿en qué medida el giro del Vaticano II es “salvífico”, es decir, toca al hombre en la totalidad de su ser existente en el mundo?¹⁰.

Si buscamos una respuesta sistemático-dogmática a esta pregunta constatamos, en primer lugar, el término “sobrenatural” no aparece en los documentos del Vaticano II, sí los vocablos *liberatio*, *salvatio*, y *redemptio*. Respecto a la *redemptio* en cuanto expresión de la salvación del hombre desde su interior, el “corazón”, en Cristo¹¹, el *redemptor*, descubrimos que su uso y su campo semántico se encuentran acumulados, desproporcionadamente, en el Capítulo VIII de LG, 13 veces de las 50

⁷ Cf. O., FUCHS, “Ein Jahr danch...oder Plädoyer für eine gnadentheologische Hermeneutik der Konzilstexte”, *Theologische Quartalschrift* 186 (2006) 245-248; B.J. HILBERATH, “Kontinuität oder Bruch”, 7-9.

⁸ K., RAHNER, “Sobre el concepto escolástico de la gracia increada”, *Escritos de Teología I*, 349-377.

⁹ Cf. DH 15 22-1531. Los primeros capítulos del Decretos de la Justificación de Trento dan un preclaro testimonio de este enfoque trinitario histórico salvífico, que confirma el interesante estudio de Rahner respecto a la relación del justificado con el mundo Cf. K., RAHNER, “Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht”, *Schriften zur Theologie XIII*, (1978), 307-323.

¹⁰ Cf. B., WELTE, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums* (Freiburg-Basel-Wien 1966) 87-115, sintetizado por Juan Ochagavía, *Apuntes*, Santiago 1968.

¹¹ Rm 3, 21-27.

en total¹². Este dato sorprendente se transformó en hilo conductor de la presente búsqueda, es decir, intentamos verificar el giro salvífico del problema de lo sobrenatural a partir de la figura de “María en el misterio de Cristo y de la Iglesia” en LG VIII, para descubrir los ejes antropológico-teológicos de este giro a través de DV 2-6, GS 22 y AG 7-8. Luego, trataremos de verificar lo descubierto en la recepción postconciliar por los aportes del magisterio papal, de los obispos latinoamericanos en sus respectivas asambleas y de la docencia en nuestra Facultad.

I. EL “GIRO SALVÍFICO” DE LO SOBRENATURAL EN LG 52-62, DV 2-6; GS 22 Y AG 7-8

La comprensión de lo sobrenatural en cuanto regalado desde fuera como *gratuitas* de “lo de Dios” con respecto a “lo del hombre” –el extrinsecismo– subyacente común a todos los esquemas que entraron en el debate conciliar, de tal modo que la separación clara y distinta de la gracia con respecto a la realidad natural histórico contextual puede considerarse razón última del rechazo masivo de estos esquemas. En qué medida los textos aprobados, se esfuerzan por superar el esquema de los “dos pisos”, con qué racionalidad teológica y filosófica proceden y cómo articulan el “giro salvífico”, es algo que cabe investigar.

1. El “giro salvífico” producido por la contemplación de María *typus* de la Iglesia

Si LG VIII contiene una acumulación notoria del vocablo *redemptio*, emerge la acentuación cristológica eclesial que sitúa a María, Virgen y Madre de Dios, en el plan salvífico de Dios –aporte innegable del esquema chileno a la complicada historia del texto doctrinal–¹³, de tal modo que el misterio de Cristo y de la Iglesia resplandece en el rostro de una persona singular concreta, cuya vocación es única, ser Madre de Dios, pero que comparte tal vocación con todo ser humano en cuanto abierto a Dios y anticipado por Él, es decir, articula un nexo misterioso entre lo individual y colectivo, de modo irrepetible. Este *ser-en* de María

¹² LG 52, 1; 53, 3; 53, 5; 54, 2; 54, 5; 55, 11; 56, 23; 60, 1; 60, 3; 61, 4; 62, 16; 62, 21; 63, 2.

¹³ ESQUEMA CHILENENSE. Anexo 2. Para recordar aspectos importantes de esta elaboración Cf. J., OCHAGAVÍA, “A cuarenta años del Concilio”, *Criterio* 11 (2002) 547-556, especialmente, 547-548.

en los muchos, la Iglesia, se modula de modo universal-dual, es decir, en cuanto mujer ligada al varón, adquiriendo María contornos de *typus* para todo aquel que la contempla¹⁴.

A. Los “privilegios” de maría, trastrocados por su integración en el “misterio de cristo y de la Iglesia”

Si el Prólogo LG 52 presenta a María “en cuanto signo del cumplimiento de la redención”, designio que tiene su origen en el Padre bondadosísimo y sapientísimo, quien pretende “llevar a cabo la redención del mundo”, se aprecia una concepción fundamental, que no resalta los “privilegios” de María, sino que trata de hacerse teológicamente responsable, del acontecimiento de la redención, en el cual María tiene su lugar central como madre de Jesús Hijo de Dios, y al mismo tiempo en la Iglesia. Se aprecia aquí un paso importantísimo por superar el esquema de “dos pisos” en cuanto el Concilio pasa a concebir a María a la luz de una reciprocidad de igual dignidad con el Cristo total, y no aparte de él, que es Cabeza y de la Iglesia que es Cuerpo. Lo sobrenatural aparece, de este modo, concretado en María, persona singular concreta, a partir de su papel indispensable en el plan salvífico de Dios, a la vez que el Concilio hace trascender esta singularidad hacia el misterio inagotable de su relación con la Iglesia a modo de *typus*¹⁵.

B. La historia de salvación, concretada en María Virgen, madre de Dios

Si bien la integración de la historicidad en LG VIII se debe al esquema chileno, nutrido de la riqueza de una larga tradición bíblica y patrística¹⁶, el Vaticano II hace suyo el enfoque histórico salvífico, basado en la alianza de Yahve con su pueblo¹⁷. Pero es mérito indiscutible de los

¹⁴ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche. Lumen Gentium*, en P., HÜNERMANN; B.J., HILBERATH (Hrgs), *Herders Theologischer Kommentar Zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (Freiburg-Basel-Wien 2005) 512-539.

¹⁵ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 514.

¹⁶ Anexo 2. Esquema chileno de LG VIII. Destacan los textos lucanos y de Ef. Entre los Padres de la Iglesia sobresale Agustín, pero también son mencionados León Magno, Ambrosio, Gregorio Magno como también Justino, Hipólito Orígenes y Clemente Alejandrino.

¹⁷ Hans Urs von Balthasar apoya la interpretación mariana de LG VIII, pero critica que pese la mención de la “socia” LG 61, se muestra resistente a la sponsalidad propia de tal alianza en su aplicación a María ya que el “secreto nupcial” impregna

padres conciliares que conciben esta historia de salvación no en forma universal abstracta, sino concretada en María *typus*. En ella, pues, “acontece” esta historia –ahí la diferencia con la alegoría– no solo en cuanto evento, sino por medio de una persona singular concreta, de tal modo que la visibilidad de su figura se modula a través de las diversas etapas histórico-salvíficas desde el Antiguo Testamento hasta el Apocalipsis¹⁸ en forma creciente, teniendo su centro en Gal 4, 4-6.

Puede apreciarse una significativa inversión en los apartados LG 52 y LG 53. Mientras LG 52 integra a María en el acontecimiento de redención por Jesucristo, LG 53 procede de modo inverso acentuando su proceder por medio de tres palabras: *Virgo enim María...* “Determina, luego, la relación de María con la Palabra de Dios, nuestro redentor, con el Padre y el Espíritu Santo”¹⁹. A continuación describe la relación de María con el género humano y la Iglesia. Lo que en LG 52 aparece como actuar de Dios –a modo fundante– en LG 53 se tematiza en cuanto realidad creatural –de gracia– de tal modo que el misterio de salvación de Dios irradia en María en cuanto creatura, lo que permite comprender su dignidad privilegiada, siguiendo así el texto la secuencia de los dos primeros capítulos de la constitución LG²⁰.

La afirmación inicial de LG 53 de que María “recibió al Verbo de Dios en su alma y en su cuerpo y dio la Vida al mundo” –un dato importante de origen patrístico–, acentúa el carácter personal del aporte de María a la redención. Sintetizando la doctrina de Efeso, Calcedonia y Constantino-pla II, el texto explica, mirando a Cristo, cómo María llegó a participar en la redención: si bien es máxima tarea y dignidad de una creatura concebir la Palabra de Dios, por eso ella es la hija predilecta del Padre y templo del Espíritu Santo, a María le corresponde la redención por su hijo “de modo supremo”. Ella está unida a su Hijo “por un lazo estrecho e insoluble”.

toda creación. Cf. H., STEINHAEUER, *María als dramatische Person bei Hans urs von Balthasar. Zum marianischen Prinzip seines Denkens* (Salzburger Theologische Studien 17, Innsbruck, Wien 2001) 13-84; 497-513.

¹⁸ Sobre todo, de los redactores del texto final, G. Philips, como lo permite apreciar en particular el nr. 53.

¹⁹ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 515.

²⁰ En el cap. I del Misterio de la Iglesia, Dios es el sujeto. En el cp II del Pueblo de Dios, el sujeto de los enunciados es la Iglesia, la asamblea de los fieles. Al mismo tiempo ambas secuencias de enunciados se diferencian en la medida en que María es descrita como ejemplo y tipo perfecto del pueblo de Dios”.

El texto destaca así que María pertenece al orden de redención –ella es redimida y liberada por aquel a quien da a luz–, y que los efectos de la redención por Jesucristo, la unión con él, conoce diferentes grados y caminos. Los dones de gracia de los hombres son diferentes, aunque la meta es la misma, pero en María sobresalen a todas las creaturas, una verdad expresada de modo distinto en Oriente y Occidente²¹.

La frase siguiente del LG 53 describe la relación de María con el género humano y la Iglesia. Si bien une a María con “todos los hombres necesitados de la redención”, ella no se encuentra “*extra ordinem redemptionis*”, como la genealogía de Mt y Lc lo destaca. Con vistas a la Iglesia, que procede del segundo Adán, su hijo, ella es aquella que “en amor colabora para que los fieles nazcan en la Iglesia”. Agustín indica la razón: María es “madre de los miembros [de Cristo]”. Debido a esta colaboración amorosa, María es saludada como “miembro eminente” y singular, único, de la Iglesia como también su arquetipo en la fe y en el amor, es decir, su modelo más destacado²².

La comprensión y captación de tal modulación histórico-teológica de la figura de María, que trasciende hacia su forma universal, requiere, sin duda, de una hermenéutica propia, como lo explica LG 53. Este es el único texto en el que el Vaticano se hace cargo de tal problema metódico en cuanto involucra la totalidad del ser contemplante, es decir, su afectividad²³.

C. La racionalidad afectiva de la devoción a María Virgen Madre de Dios

María en cuanto figura –*typus*–, irradia “lo sobrenatural” a través de su belleza de ser, es decir, de relacionarse con Cristo y los creyentes, de tal modo que quien la contempla se involucra en su misterio, sin contentarse con conclusiones distantes que juzgan, clara y distintamente, la posibilidad y los límites de la colaboración con la redención. La exposición de LG 53 describe un movimiento que viene de María y desde ella determina su relación con el Dios Trino, la redención, el género humano y la Iglesia. Esta determinación tiene su fundamento en la ma-

²¹ Las expresiones de esta convicción fundamental de fe son diferentes en Oriente –toda santa, venerada sobre manera– y Occidente dogma de la Inmaculada Concepción Cf. P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 515.

²² P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 515.

²³ P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 515-519.

ternidad de María a partir del “*factum ex mulieris*” de Gál 4, 4-6, siendo esta maternidad una maternidad divina. Su hijo Jesucristo es el salvador –Nicea-Constantinopla– es Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero. María es verdadera Madre de Dios, *theotókos* –Efeso– y como *tal* es “reconocida y venerada”.

“Reconocer y venerar” son verbos directrices, que aparecen tanto en la primera frase de LG 53 –*agnoscitur et honoratur*– como en la última y caracterizan las realizaciones de la Iglesia. En la última frase se habla además de saludar, venerar, amar de modo filial. La mirada “reconociente”, “venerante”, “saludante” descansa en el “lazo estrecho e indisoluble” de María con su Hijo. Esta mirada descubre que ella fue “redimida de modo insigne” y donada con “la tarea y dignidad más alta”, de tal modo que ella es la “hija predilecta del Padre”, el “santuario del Espíritu Santo”, y “supera todas las creaturas”. Se trata de expresiones superlativas, que no pueden ser captadas conceptualmente ni definidas. La misma expresión “santuario del Espíritu” tiene un sentido de superlativo. Vale en general: “Ella tiene más lejos la preeminencia” en todo.

Las expresiones casi se desbordan: ella es sobreeminente, sobresaliente, más allá de todo lo que sobresale, un miembro totalmente único de la Iglesia, “*typus et exemplar spectatissimum*”. Lo que aquí resalta es el desarrollo de la piedad mariana en la Iglesia. Se nombra fundamentos, pero se caracteriza sobre todas las cosas, su dinámica, es decir, su pragmática, de modo acertado. Se trata de un reconocer, saludar, venerar, amar, de realizaciones de la vida de fe, pero que son de índole afectiva –*gemütshafter Art*–. Este lenguaje y su lógica inherente caracterizan la mariología católica en su totalidad –la *Bulla Ineffabilis Deus* y *Munificentissimus Deus*– donde se ve al mismo tiempo con mucha precisión que la lógica inherente de este lenguaje indica también la fundamentación de la doctrina. De tal veneración ilimitada, complacencia y afirmación resulta, pues, el cambio de la posibilidad en la necesidad: ella debía ser honrada de esta forma por su Hijo.

Según P. Hünermann, L. Wittgenstein analizó este fenómeno en el lenguaje estético, que es más bien un lenguaje de gestos y reacciones, de gustar y “encontrar conveniente”, de complacencia y alabanza que un lenguaje de juicio sobre contenidos objetivos. No hay causas de lo bello o de lo feo, pero sí un “porque”, que indica la conveniencia. Vale, además, que María no aparece en un juego lingüístico general. En LG 53 –como en los otros textos marianos– es designada como “*typus et*

exemplar spectatissimum” es decir, un ideal estético. E. Kant caracteriza el ideal como una “idea [...] que ningún lenguaje plenamente alcanza y hace comprensible”²⁴. Es una imagen, una idea, que hace pensar y sin embargo, rompe definiciones conceptuales. El ideal de belleza –que es a la vez expresión de ética– puede ser, según E. Kant, un ser humano solo en la medida en que él mismo puede determinar sus “fines” por la razón, siendo al mismo tiempo el arquetipo del género del hombre desde el cual se establecen posibles reglas y juicios²⁵.

La unicidad del honor, de la irradiación, de María es motivada en el lenguaje eclesial por el hecho de que el origen de la belleza y de los privilegios de María es la benevolencia sobresaliente de Dios, su elección y afirmación de ella. Su irradiación es consecuentemente el reflejo de la inclinación divina, que recibe la inclinación eclesial-humana como un eco de respuesta²⁶. Estas peculiaridades se verifican desde LG 53 en los restantes textos, LG 55-59, donde el hilo conductor es la historia de salvación. A nivel hermenéutico no hay discrepancia entre “la madre de Cristo” de los evangelios y la “figura de la Virgen” de la mariología y la veneración del pueblo creyente. LG 55 muestra la tarea de la madre del redentor en la economía de salvación. Las fuentes “muestran claramente” (*diludio ostendunt*), pero “ponen para la contemplación” una imagen, una verdadera figura²⁷.

Luego LG 53 muestra cómo se leen los escritos del AT con vistas a María como Madre del redentor: son leídos con vistas a la “figura de la mujer” en clave del principio hermenéutico de la “imagen”, la “figura de la mujer”. En esta expresión se encuentra el superlativo de LG 53. Se trata de la imagen de la mujer, en general, ya que el punto central es María, Madre de Cristo el redentor, que designa al sujeto histórico. La imagen, la figura, la idea que se interrelaciona con ella, es “la figura de la mujer”, en la cual se sintetiza todo lo “conveniente”²⁸. Tal lectura del AT acontece en la Iglesia, se realiza a la luz del NT, que se entiende como consumación del AT a través de los textos Gn 3, 15; Is 7, 14 y Miq 5, 2-3. Es importante que con vistas a los textos veterotestamentarios se

²⁴ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 517.

²⁵ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 518.

²⁶ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 518.

²⁷ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 518.

²⁸ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 518.

hable también de los pobres de Yahvé a través de una graduación –*Abschattung*– profética; lo mismo vale de la referencia a la Hija de Sion²⁹.

Esta interpretación del AT y del NT con vistas a María se topa y se diferencia de una interpretación tipológica en el sentido estricto³⁰. La interpretación tipológica estricta establece una relación entre determinados acontecimientos, contenidos o personas en la historia bíblica de salvación, Hb 8, 1-6. De este uso se distingue la interpretación tipológica de Rm 5, 14, Adán, tipo del que ha de venir, Jesucristo. No se trata simplemente de la relación entre dos personas. Más bien –porque Adán designa a la vez a los hombres y la humanidad–, Jesucristo es el nuevo hombre, el hombre visto desde Dios, en el cual está dado todo lo humano en verdad y perfección³¹. Correspondientemente, la interpretación tipológica de los textos del AT con vistas a María no significa simplemente destacar determinadas relaciones o rasgos de ella, sino más bien el desvelamiento de *la* imagen de la mujer, que a la vez es *el* ideal del *homo redemptus*. Si vale de Jesucristo: *Ecce homo*; de María: ve el ser humano redimido. Esto significa que la redención de los hombres desemboca en la salvación escatológica. La relación determinada tipológica es asumida en la relación universal, que rompe toda determinación conceptual y la supera. Esta universalidad, sin embargo, tiene la figura de “imagen”, de “ideal”³².

Sintetizando, puede apreciarse en LG VIII que el giro salvífico se hace patente a través de una racionalidad propia de la Teología, que integra la afectividad –es *gemüthhaft*³³– como connatural a la razón clara y distinta, que aspira la Teología en cuanto ciencia. Esto conlleva una arriesgada integración de conceptos nuevos en la formulación del dogma, sobre todo el de “experiencia”, como lo hemos visto en la sesión anterior a partir de DV, aporte pionero que evocaré, brevemente, en lo que se refiere a la dimensión antropológica, anticipada por la gracia en cuanto autocomunicación de Dios, según el giro salvífico apreciado en dicho documento.

²⁹ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 518.

³⁰ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 518.

³¹ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 518.

³² P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 518.

³³ P., HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur...*, 517: Es geht um eine Anerkennen, Grüßsen, Vereheren, Lieben, es geht um Lebensvollzüge des Glaubens, aber diese sin gemüthafter Art.

2. El “giro salvífico” y la “experiencia”, anticipada por la autocomunicación de Dios en la *dei verbum*

Si bien *Dei Verbum* se gesta a partir de dualismos entre exégesis y teología y el problema de las “dos fuentes”³⁴, resultan esclarecedoras las citas de *redemptio* –en DV 3 y 7– para apreciar el giro salvífico por el cambio de paradigma en la comprensión de la revelación³⁵. Pues una comparación de DF del Vaticano I y DV 2-6 del Vaticano II, permite descubrir³⁶ cómo la distinción clara y distinta del orden natural del conocimiento certero de Dios con respecto a la revelación sobrenatural del Vaticano I, gira en el Vaticano II hacia una compenetración “sin confusión ni separación” de las dos realidades –giro que involucra la experiencia humana en cuanto condición de posibilidad de la comunicación de Dios³⁷. En qué medida dicho giro es “salvífico”, se pretende mostrar, brevemente, a partir de la relevancia de la autocomunicación de Dios; del concepto “experiencia”, introducido en la DV y la compenetración de “lo de Dios” y “lo del hombre” según DV.

A. La revelación en cuanto autocomunicación de Dios y la distinción clara y distinta de lo natural y sobrenatural

Si DF afirma que a Dios le place revelar los decretos de su voluntad y DV insiste en que se revela a sí mismo y da a conocer el sacramento de su voluntad, se nota una acentuación de la autocomunicación de Dios, que DV 2 subraya con el *Se ipsum*, Dios mismo en su autodonación de Padre introduce al hombre en la participación de la vida eterna por la Encarnación del Verbo, en la fuerza del Espíritu Santo. Así DV 2-6 arroja a la luz una significativa inversión de orden con respecto a la delimitación cuidadosa de la razón natural y su posibilidad de certeza del

³⁴ Cf. H. HOPPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. Dei Verbum*, en P. HÜNERMANN; B.J., HILBERATH, (Hrgs), *Herders Theologischer Kommentar Zum Zweiten Vatikanischen Konzil* 3, (Freiburg-Basel-Wien 2005) 695. 831, especialmente, 701-711.

³⁵ H., DÖRING, “Paradigmenwechsel im Verständnis von Offenbarung. Die Fundamentaltheologie in der Spannung zwischen Worttheologie und Offenbarungsdoktrin”, *Münchener Theologisches Zeitschrift* 35(1985) 20-35.

³⁶ A. MEIS, “El concepto de ‘Revelación’ en la constitución dogmática *Dei Verbum*”, *Teología y Vida* 31 (1990) 5-15, especialmente, 9.

³⁷ J.M., ROVIRA BELLOSO, “L’experiencia de Dios en el món de la secularitat”, *Teologia i Espiritualitat, Revista Catalana de Teologia* 11 (1986) 313-38.

Vaticano I. El ser humano es anticipado por Dios mismo quien se revela, comunicándose a sí mismo, o en términos de Rahner, la gracia increada fundamenta la gracia creada y no viceversa.

No cabe duda de que el Concilio Vaticano I ofrece una delimitación precisa del orden natural con respecto a la gracia, cuya interrelación logra expresar el *certe*. Hay una inexistencia de lo sobrenatural en la naturaleza del ser humano, pero a nivel cognoscitivo, que no toma en cuenta la posibilidad de una "espiritual inteligencia", una manera nueva de pensar, que atestigua DV.

B. La introducción del concepto "experiencia"

Más allá de la revelación en cuanto origen fundante, cabe advertir el papel de la experiencia en la DV³⁸. Las diversas redacciones del texto 2-6 y su versión final, permiten apreciar una atención creciente a la existencia del ser humano, en la cual se compenentran aspectos vivenciales y experienciales, sin que emerja toda la riqueza que tiene esta dimensión en la Biblia, en los Padres y también incluso en Alberto Magno y Tomás de Aquino. Pero sí queda claro que el acento está como en LG VIII en la persona singular concreta, abierta a la universalidad del quehacer histórico, es decir, haciendo historia. A esto apuntan los verbos de encuentro –*accesum habere, consortes fieri, alloqui, conversari, invitare, suscipere*, que resaltan una multifacética gama de interrelacionales personales, que expresan experiencias profundas y radicales, que se acercan a la fórmula moderna de una "experiencia con la experiencia"³⁹.

C. La compenetración sin confusión de lo de Dios y lo del hombre

Cuando DV 5 describe el acto de fe en correspondencia con la comprensión de la revelación como entrega libre y total de la respuesta del hombre a Dios, quien *Se* comunica y *Se* entrega, resalta la anticipación de la "gracia de Dios" en este acto propio del hombre que "se adelanta y nos ayuda". Esta ayuda de la gracia está relacionada desde dentro con el Espíritu Santo

³⁸ A., MEIS, "El concepto de 'Revelación' en la constitución dogmática *Dei Verbum*", *Teología y Vida* 31 (1990) 5-15.

³⁹ Cf. E., HERMS, "Erfahrung IV. Systematisch-theologisch", *TRE* 10 (1982) 132. Cf. J., TRACK, "Erfahrung" III/ 2, *Neuzeit*, *TRE* 10 (1982) 116-135; H., WALDENFELS, "Kontextuelle Fundamentaltheologie", 142ss; en: C., HEIMANN; H., MÜHLEN, *Experiencia y teología del Espíritu Santo* (Salamanca 1978), 301-319.

en un espacio peculiar de libertad. El Espíritu Santo, pues, mueve el corazón, lo dirige a Dios, abre los ojos del Espíritu y concede “a todos gusto en aceptar y creer la verdad”. Se da así un *inesse* del Espíritu en el espíritu del hombre que se expresa en diversas facetas propias de la “experiencia”, siendo el gusto, la suavidad, aquel elemento de saber místico que envuelve a los demás –esta “intelección íntima” formula DV 8– en cuya redacción se evitó, en un primer momento, el término “experiencia”, por temor al modernismo. Luego, sin embargo, se encontró con el texto actual una mejor expresión para el carácter cognoscitivo propio de la “experiencia”, que, al mismo tiempo de sobrepasar los límites de la razón, logra rescatar la importante presencia del Espíritu Santo.

En síntesis, pese a que el Concilio hace suyo un concepto moderno de “experiencia” en la DV y después lo usa con mayor frecuencia y soltura, sobre todo, en la GS⁴⁰, tal uso no deja en claro si distingue la experiencia en cuanto “información elaborada”, de la mera vivencia⁴¹, es decir, el giro antropológico es tenue, aunque cuidadoso, en la aplicación del concepto “experiencia”. De todos modos, aporta aquella dimensión subjetiva facial, que descubrimos en LG VIII con tanta relevancia para el contenido de lo sobrenatural, pero también para una captación hermenéutica adecuada, aspectos que la GS hace confluír en un significativo rescate de la “vocación, *vocatio*, única” del hombre en cuanto ser en el mundo, quien como tal no solo es *capax Dei*, sino *capax societatis*.

3. El rescate de la vocación única del ser humano por el “giro salvífico” en gs 22

GS concibe lo “sobrenatural” a partir de la existencia del ser humano en el mundo a la luz de la polaridad *ad intra* y *ad extra* del misterio de la Iglesia⁴². Pero lejos de situarlo encima de “lo natural”, atestigua el giro salvífico, “sin mezcla ni separación”, en la diversidad de detalles y fines múltiples por un

⁴⁰ Por cierto “la experiencia” es tomada muy en serio en GS, no solo referente a los grandes problemas que experimenta el ser humano en el mundo, en su dimensión individual, personal como la libertad, la muerte, sino sobre todo por comprender al hombre en cuanto ser *capax societatis*, un desafío pendiente, del cual se hará cargo el Concilio en GS a partir del rescate.

⁴¹ D., MIETH, “Hacia una definición de la experiencia”, *Conc* 133 (1978), 354-371.

⁴² H.J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute. Gaudium et Spes* en P. HÜNERMANN; B.J., HILBERATH (Hrgs), *Herders Theologischer Kommentar Zum Zweiten Vatikanischen Konzil 3* (Freiburg-Basel-Wien 2005) 581-703; 739-743.

enfoque pastoral-dogmático⁴³, que excluye la fe en cuanto puesta “en un lugar sobre” la realidad de los hombres, sino que la hace cristalizarse “en la solidaridad con sus alegrías y esperanzas, su dolor y angustia”⁴⁴, ya que se trata “de la salvación y redención”, Congar⁴⁵. Este enfoque dogmático y pastoral condicionado por “el giro hacia una teología personal, histórica y existencial”, “preparada largamente por Newman, Blondel, Balthasar, Chenu, Lubac, Congar, Barth, Balthasar, Rahner”⁴⁶, logra una valoración de las realidades terrenas, nunca antes conocida, junto con la insistencia audaz en que “la vocación del hombre es una”, Dios. Más que un simple giro, GS significa una “revolución copernicana”, que conlleva a nivel metódico “la superación de la falta de lenguaje” en una tensión creativa hacia el desarrollo de un lenguaje nuevo”⁴⁷.

A. Cristo, el “hombre nuevo” y la vocación última del ser humano en el mundo

Si GS 22 se inicia con la frase programática “el misterio del hombre solo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado”, Cristo aparece como “representante de la dignidad humana”, ya que el misterio del Verbo encarnado emerge como suprema vocación del hombre⁴⁸. Con esto desaparece la separación entre lo sobrenatural y lo natural, sin que se pongan en peligro los cuatro adverbios de Calcedonia, que GS explicita a través de abundantes detalles, por medio de los cuales irradian los rasgos concretos de una persona singular, Cristo, quien tiene un significado universal ineludible⁴⁹.

“La presencia de Cristo en medio de los hombres es un hecho esclarecedor: *vere clarescit*”. La pregunta inicial de la primera parte de GS 12 ¿qué es el hombre?, recibe así su respuesta en Cristo. Pero no de tal modo que los hombres se encuentren subordinados a Cristo, sino coordinados al

⁴³ R., BUCHER, Nur ein Pastoralkonzil? Zum Eigenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils, *Herder Korrespondenz, Spezial* (2012) 9-13: según el autor es muy importante interpretar la GS en el sentido dogmático pastoral, ya que en la Pastoral “se trata del hombre y todas sus relaciones y elementos” y GS es una clave para “su acentamiento dogmático principal”, p. 12.

⁴⁴ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 605.

⁴⁵ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 693.

⁴⁶ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution ...*, 605.

⁴⁷ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 605.

⁴⁸ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 740.

⁴⁹ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 740.

“misterio del Verbo Encarnado”, esto es, si Cristo es el lugar de la Encarnación de Dios, existe una relación directa entre lo que Cristo es y lo que los hombres pueden esclarecerse respecto a sí mismos⁵⁰. Pero tanto respecto a Cristo como respecto al hombre nos encontramos ante un *mysterium*, en el cual ambas realidades se interrelacionan. La identificación con Cristo, Palabra hecha carne, abre al hombre el misterio de su existencia. Pues aclara al hombre de lo que se trata en su tristeza y angustia, su alegría y esperanza⁵¹. Quien habla de Cristo, realiza un esclarecimiento respecto al sentido del ser hombre y el significado de cada hombre⁵².

De ahí que solo los que hablan de Cristo pueden esclarecer a los hombres el misterio que ellos mismos son: sin respeto ante el hombre y el reconocimiento de la profundidad de su existencia, que nunca se logra penetrar de modo total, se argumentaría en vano respecto del misterio de Cristo. El esclarecimiento de este misterio libera y hace salir de la inmadurez en cosas de fe. La revelación significa un hecho aclaratorio, quien habla de ella y no admite la dignidad del hombre ante Dios, no habla de la revelación cristiana. Así visto, “el esclarecimiento no significa un dar la espalda a la fe debido a la crítica de la religión y el ateísmo, sino la presentación de la encarnación a la cual está llamado cada hombre ante Dios”⁵³. La realización de este llamado –*vocatio*– y la configuración con ella de parte de los discípulos solo es posible “*in pneumatici*”.

B. Cristo, unido a cada hombre, “*in pneumatici*”

Lo que sigue a la primera frase de GS es una especie de una pequeña cristología, con casi todos los temas cristológicos importantes⁵⁴, y de especial relevancia pastoral: quien acepta a Cristo está en relación con cada hombre y debe evitar, por eso, exclusiones⁵⁵, porque con Cristo, la naturaleza humana es elevada “a una dignidad alta”, la cual el texto subraya con la relación Cristo-Adán. De esta manera, GS extiende el marco argumentativo desde GS 12 hasta GS 22, es decir, del primer artículo

⁵⁰ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 740.

⁵¹ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 740.

⁵² H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 740.

⁵³ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 740.

⁵⁴ Las dos naturalezas en una persona, las dos voluntades, la redención por la cruz, la gracia de la fe en Cristo, la revelación de la relación Dios-hombre. H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution*, 742

⁵⁵ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 742.

de este capítulo hasta el último de GS, lo cual quiere decir que la imagen de Dios se cumple recién en la dignidad elevada de Cristo. Pero la argumentación no se detiene aquí, ya que continúa con una afirmación de gran relevancia pastoral, pues constata: “Pues Él, el Hijo de Dios, se unió por su encarnación en cierto sentido con cada hombre”⁵⁶.

Cuando GS 22 describe, luego, las acciones cotidianas de Jesús, describe esta unión entre las alegrías y esperanzas, tristezas y angustias de Jesús y las de los hombres de hoy; Cristo mismo es el signo de una nueva ubicación de la Iglesia con respecto a los hombres: ella no se encuentra separada de los hombres, sino que se encamina hacia ellos. A esta determinación explícita del lugar de la Iglesia en el mundo, se agrega la presencia anónima de Dios junto a cada hombre. Pues lo que se dice en Gs 22 vale no solo para los cristianos, sino para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón actúa la gracia, de modo invisible (GS 22, 5). Con esto GS apunta a LG 16, pero con una marcada acentuación pneumatológica⁵⁷.

En efecto, puede ser que haya seres humanos que no tengan alguna relación con Dios ni lo busquen, hasta lo nieguen explícitamente. Pero desde Dios no hay exclusión. Dios se interrelaciona en Cristo con cada hombre en el sentido de su propia encarnación⁵⁸. Con esto el texto destaca que la “vocación suprema del hombre en realidad es una sola, es decir, la divina”⁵⁹. Si GS 22 insiste en que la realización de la vocación suprema es posible *in pneumat*, lo novedoso, a la vez de tratarse de una verdad antiquísima –Gn 19– es la integración de los no bautizados en esta vocación, que participan en el Misterio Pascual.

C. El misterio de la suprema vocación del hombre

La *vocatio* única del ser humano es calificada por GS 22 como de “suprema vocación”. Con esto el texto retoma la mención de la “vocación altísima” en GS 3, pasa por la “vocación máxima” en GS 10, la “vocación entera” en GS 11 y la “vocación sublime” en GS 13, para desembocar en la “suprema vocación” en GS 22. Cristo es el signo de esta vocación,

⁵⁶ H. J., SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 742s.

⁵⁷ A. MEIS, “Gracia de Dios y Tarea Ética”. En: *Anales de la Sociedad Chilena de Teología*. 2002. p. 21-36.

⁵⁸ H. J. SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 742, según Mououx se puede hablar de l’unité entre le Christ et l’humanité.

⁵⁹ H. J. SANDERS, *Theologischer Kommentar zur Pastoralkonstitution...*, 742.

su realidad primera y el lugar conclusivo. Entre ser-hombre y ser-Cristo, entre Encarnación y predicación de Cristo no puede haber oposición. Ambas son una realidad, en la cual la otra llega a ser tema de fe, Iglesia y teología. Cristo es el *locus theologicus proprius* del encuentro de la Iglesia y de los hombres, los destinatarios de su mensaje; y los hombres son el *locus theologicus alienus* del encuentro de la Iglesia con Cristo, su fundador y el origen de su mensaje: el ABBA, Padre.

Cabe apreciar así que el giro salvífico de lo sobrenatural alcanza en GS 22 su mayor profundidad teológica trinitaria que, como tal, origina el impulso misionero que se pretende verificar en AG.

4. El impulso misionero, originado por el “giro salvífico” en AG 7-8

Pese a las dificultades extraordinarias en la elaboración del documento final de AG, debido a sobreposiciones de posturas irreconciliables⁶⁰ que dan cuenta del esquema de “dos pisos” de modo sumamente fragmentado, comprendiendo la misión de la Iglesia a partir de la separación tajante entre Iglesia universal y local, es precisamente el anclaje de la misión *ad gentes* en la “obra salvífica” y su amplia historia⁶¹, lo que transforma a AG en una de “las grandes constituciones del Vaticano II”⁶², de tal modo que no carece de significado que GS sea aprobada el mismo día –7 de diciembre de 1965– en la secuencia señalada. AG acoge, pues, de GS la amplitud de la gracia presente en el mundo, pero explicita la raigambre trinitaria del designio amoroso de Dios, que “quiere que todos los hombres se salven” –deseo divino, que responde a los deseos más profundos de la “naturaleza” de todo ser humano– AG 8, centrado en el amor –AG

⁶⁰ P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad Gentes*, en P. HÜNERMANN; J. B., HILBERATH, B (Hrgs), Herders Theologischer Kommentar Zum Zweiten Vatikanischen Konzil 4 (Freiburg-Basel-Wien 2005) 219-336.

⁶¹ P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche Ad Gentes*, 243: “Pater Schütte hat die Erwartungen und Wünsche der Missionsbischöfe an das Konzil-wie sie sich in den eingesandten Voten konkretisieren-analysiert [...] Er hebt folgende Schwerpunkte heraus: 1. Ein misionarisches Aggiornamento braucht eine breite, authentische Missionstheologie, die die rolle der Mission in der Heilsgeschichte um fasst und die existentiellen Gründe für die misionarische Arbeit vermittelt. 2. Die Mission muss wieder im Herzen der Kirche selbst verortet werden, nämlich als wesentliche Sendung und als ufrage der ganzen Kirche [...]”.

⁶² P. HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zum Dekret [...] 21s*

7. De ahí que el “giro salvífico”, ligado al vocablo *redemptio*, aparece en AG para fundamentar la universalidad de la redención por todos –AG 3, y la necesidad de la misión AG 7–, insistiendo en la concreción de la redención por Cristo, el redentor⁶³.

A. El amor fontal trinitario en cuanto origen de la misión según AG 7

Si bien AG concibe la misión como originada en el designio amoroso de Dios Trino y Uno, tal como lo describen los números AG 2-5, este dinamismo trinitario de un amor sin límites lo explica AG 7 en cuanto fundamento necesario de la actividad misionera para que el “cuerpo de Cristo” crezca y “se cumple el propósito de Dios, al que Cristo obediente y amorosamente sirvió...” para que su Cuerpo sea “coedificado en cuanto único templo del Espíritu Santo” –Ef 2, 22–, cuya meta es el final de los tiempos, es decir, de toda la historia de la humanidad. Lo cual permite apreciar que aquella receptividad, acentuada por GS 22, efectivamente se torna activa también a nivel colectivo, es decir, el género humano como tal no es mero receptáculo pasivo “del amor del Padre”, sino que cumple activamente la nueva ley del amor en cuanto “hijos en el Hijo” por el Espíritu Santo. Esta “misteriosa” compenetración entre singularidad y colectividad, que se concretiza a través del crecimiento del Cuerpo místico de Cristo, constituye aquella realización que hace visible y palpable el amor.

Es llamativo que el texto comprende el amor como *caritas*, orientada primordialmente hacia Dios, lo cual solo puede ser entendido en cuanto es ágape, respuesta generosa al amor recibido de parte de Dios. Con esto se pone en evidencia el nexos significativo entre la pertenencia necesaria a la Iglesia para la salvación y el amor, que impulsa al cumplimiento de la voluntad salvífica universal de Dios. Esto corresponde al fin último del hombre, quien “existe pura y simplemente por el amor de Dios que lo creó, y por el amor de Dios que lo conserva. Y solo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador” –GS 19–. Por consiguiente, no es tanto la dimensión eclesial en sí la que interesa al Concilio respecto a la actividad misionera, sino el misterioso nexos que ella articula entre gracia, persona y colectividad a la luz del amor, aquel “amor del Padre”, la actitud obediente y “diligente del Hijo” y el “amor del Espíritu Santo” –AG 7–.

⁶³ Cf. A. MEIS, “Gracia de Dios y tarea ética”, *Anales de la Sociedad Chilena de Teología* 2 (2002) 21-38.

Entonces, el ser *persona* del hombre, que ama, se constituye en eje articulador de la misión a partir de Dios en cuanto Este es donación mutua del Padre, Hijo y Espíritu Santo. De esta manera, es posible comprender el énfasis de AG 7, cuando pasa a describir el nexo del “amor a Dios”, con el “amor a los hombres”. Nótese en AG 7 la misma cercanía entre “amor”, “justicia” y “necesitado”, por lo cual se puede concluir con GS 21 que: “Mucho contribuye, finalmente, a esta manifestación de la presencia de Dios el amor fraterno de los fieles, que con espíritu unánime colaboran en la fe del Evangelio y se alzan como signo de unidad”. Resalta, de este modo, el enganche definitivo entre el espíritu del hombre y el de Dios a través de la visibilidad del amor concreto, cuya descripción se completa en AG 8 a partir de la vocación íntegra de la naturaleza humana.

B. La vocación íntegra dada a la naturaleza humana, según AG 8

Si bien AG 7 remonta el motivo de la actividad misionera de los cristianos a “la caridad con la que aman a Dios”, y también insiste “en la (caridad) que anhelan participar, con todos los hombres, de los bienes espirituales, tanto de esta vida como de la venidera”, AG 8 introduce una innovación conciliar en cuanto fundamenta la necesidad de la misión también en la naturaleza humana en cuanto ella tiene una vocación común, que es presentada como “íntegra”. Pero, según AG 8 es la Iglesia la que revela a los hombres la auténtica verdad de su condición y de su vocación entera –*integrae*–, ya que Cristo es principio y modelo de esa humanidad renovada, que se consumará en el Espíritu Santo.

C. El espíritu santo y la respuesta a los deseos más profundos del ser humano

No cabe duda de que el amor de Dios, originado en el misterio trinitario, responde a los deseos más profundos del ser humano en cuanto ser en el mundo. Pero es el Espíritu Santo quien al unirse a nuestro espíritu posibilita esta respuesta a través de la actividad misionera en cuanto máxima obra de amor a Dios y al prójimo. Por eso, “Dios es glorificado plenamente desde el momento en que los hombres reciben plena y conscientemente –*conscie et plene accipiunt*– la obra salvadora de Dios, que completó en Cristo...”. El egreso del amor de Dios hacia el mundo se consuma, entonces, en el regreso de todas las criaturas a Él. El texto apunta a la plenitud y perfección de una respuesta libre al amor manifiesto del Padre –una aceptación “consciente” del don salvífico obrado por el Hijo, una acogida

lúcida del Otro, gracias al Espíritu Santo, que hace visible aquello que permanece invisible, a través de la “concordia fraterna”.

Sintetizando, puede apreciarse que AG no solo rescata el giro salvífico de LG VIII, DV y GS en lo referente al nexa misterioso de lo singular concreto visible en el rostro humano, abierto a la universalidad, en la realización de la “vocación única” en medio de un mundo desafiante, experimentando, subjetivamente, la objetividad histórica de la Palabra de Dios hecha carne, sino que logra una articulación dinámica de lo sobrenatural en cuanto compenetración de lo “otro” en lo “mío” por el amor. No sorprende que AG aporte la expresión más perfecta de la Trinidad “económica” que *es* la “inmanente”, es decir, resalta todo el dinamismo divino humano del giro salvífico. Esto se debe, sin duda, al aporte de Yves Congar, basado en Tomás de Aquino –AG 2-5–, pero también a la sacrificada labor de coordinar la elaboración del texto definitivo de AG de parte del P. Schütte, Superior General de una Congregación religiosa, cuya razón de existir es velar colectiva e individualmente por el impulso misionero *ad gentes*.

II. RECEPCIÓN POSTCONCILIAR DEL GIRO SALVÍFICO DE LO SOBRENATURAL, CENTRADO EN CRISTO

Si bien la recepción del Concilio Vaticano II se parece en muchos aspectos a tantas otras recepciones de grandes Concilios, en lo que se refiere tanto a la concreción de los logros, como a los desafíos pendientes, que Benedicto XVI sintetiza magistralmente en 2005 hasta en sus desviaciones⁶⁴, los ejes transversales del giro salvífico, la apertura al mundo, la historicidad, la interculturación, entre otros, se logran potenciar sobre todo en su dimensión eclesiológica, aunque los temas de gracia y pecado original son desatendidos en gran parte⁶⁵. De hecho, no puede negarse que el “giro salvífico” es recepcionado solo, parcialmente, en cuanto produjo una identificación de la gracia de redención con la de la creación en

⁶⁴ Cf. B. J., HILBERATH, *Kontinuität oder Bruch*, 5s, evoca las palabras de Benedicto XVI quien le atribuye recordatorio de los tiempos postniconos, de las cuales afirma san Basilio, aunque no lo cita directamente -“nicht direkt”. Cf. BASILIO DE CESAREA, *El Espíritu Santo*, XXX, 77: “Un clamor bronco de los que por la controversia se enzarzan en mutua refriega, una vocería confusa y un ruido indistinto de alborotos que no callan nunca tienen ya casi llena a toda la Iglesia, subvirtiendo por exceso y por defecto la recta doctrina de la piedad.”

⁶⁵ A., MEIS, “La Gracia, ¿Verdad teológica en crisis? *Teología y Vida* 31 (1990) 227-55.

la legítima búsqueda de la relevancia de la “gracia externa”, es decir, condicionado por el contexto concret. Lo que, sin embargo, es sobremanera lamentable, según Karl Lehmann⁶⁶, es que los estudios postconciliares de la gracia se detienen en la “gracia sanante”, como si el Vaticano nunca hubiese asumido el redescubrimiento de la gracia increada⁶⁷.

Entonces, la recepción postconciliar recae, nuevamente, en una estratificación de lo sobrenatural con respecto a lo natural, pero no a partir de un concepto *natura pura*, sino en cuanto “naturaleza caída”. Sin duda la teología postconciliar logra dilucidar mejor las estructuras sociales del pecado social⁶⁸, pero requiere, según Lehmann, del *a priori pneumatológico* para poder responder, adecuadamente, a la pregunta ¿cómo se interrelaciona la gracia en cuanto autocomunicación de Dios Trino y Uno con el ser humano en el mundo?⁶⁹ De tal modo, urge que la teología logre responder a los deseos más íntimos del corazón del ser humano, quien tiene contornos concretos, un rostro, ciertamente “desfigurado”, con frecuencia a partir de las experiencias existenciales multifacéticas de una cultura rica en humanidad como la latinoamericana. Esto se puede apreciar con un breve vistazo al Magisterio papal universal postconciliar de Juan Pablo II, a las asambleas episcopales latinoamericanas de Medellín a Aparecida y un somero recuerdo de la docencia universitaria chilena del profesor Beltrán Villegas; de un perito conciliar, el profesor Juan Ochavía, y de un alumno y profesor de la Facultad Alberto Toutin.

⁶⁶ K., LEHMANN, Heiliger “Geist, Befreiung zum Menschsein-Teilhabe am göttlichen Leben”. *Tendenzen gegenwärtiger Gnadenlehre (Quaestiones Disputatae, 85)* (Freiburg-Basel-Wien 1979), 182-204.

⁶⁷ Cf. K. LEHMANN, Heiliger “Geist, Befreiung zum...”, 198: “Jeder Rückverweis auf die ungeschaffene Gnade scheint in den Hintergrund abgedrängt zu werden... das Verhalten des gnädigen Gottes selbst, seine Huld, seine Güte, die Freiheit seiner Liebe und seine freundschaft sind kategorien, die- allem Personalismus zum Trotz-kaum mehr begegnen [...] Man gewinnt gelegentlich den Eindurck, als ob die ganze Entwicklung der neuern Gnadentheologie von M. de la Taille über H.de Lubac und H. Rondet zu H.U von Balthasar, K. Rahner, H.Volk und J. Alfaro umsonst gewesen sei.

⁶⁸ Un hecho reconocido por Juan Pablo II.

⁶⁹ K., LEHMANN, Heiliger “Geist, Befreiung zum...”, 199: nach der biblischen, patristischen und der gossen mittelalterlichen theologie (vgl.vor allem Bonaventura) ist der Heilige Geist die eigentliche Gabe, die geschaffene Gnade ist von der ungeschaffenen Gnade her zu begreifen. cf. 201-204.

1. El magisterio de Juan Pablo II, empeñado en la profundización del giro salvífico

No es casual que las 14 Encíclicas de Juan Pablo II retomen y profundicen, detenidamente, los grandes temas del Vaticano II, habiendo sido este Papa un participante activo en el Concilio⁷⁰. Pero para comprender el giro salvífico de lo sobrenatural fijémonos solo en las encíclicas *Redemptor hominis*, *Redemptoris mater* y *Redemptoris missio* y su interrelación interna.

A. La relevancia postconciliar del giro cristológico de *Redemptor hominis*

No se exagera cuando se afirma que la *Redemptor hominis* aparece en el momento preciso de la recepción postconciliar, cuando hacía falta un giro en la apertura sin restricción de la Iglesia al mundo. La centralidad de Cristo⁷¹, es recordada y profundizada por el Papa de triple manera cuando afirma: 1) Jesucristo es el hombre perfecto para el humanismo vigente (RH 13; 18; 7); 2) “El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre” (RH 8.13.18): es decir, Cristo toca el misterio más profundo del hombre⁷²; 3) Hay notorias diferencias entre GS y RH, que atestiguan que GS se orienta por la encarnación, mientras RH acentúa más la soteriología, sobre todo, desde el corazón⁷³. Con esta profundización cristológica va a la par la profundización de la figura de María Virgen y Madre de Dios, tal como la lleva a cabo la sexta encíclica de Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*.

B. La recepción de LG VIII por *Redemptoris mater*

Si RH es la Encíclica que mejor expresa el pensamiento de Juan Pablo II, la “más personal y punto de partida de todas las demás”⁷⁴, la *Redemptoris Mater* “se vincula con la trilogía trinitaria contenida en tres de sus

⁷⁰ J. RATZINGER, “Las 14 encíclicas de Juan Pablo II”, *HUMANITAS* 31 (2008) 441-451.

⁷¹ H. J., POTTMEYER, “Christliche Anthropologie als kirchliches Programm: Die Rezeption von ‘Gaudium et Spes’ in ‘Redemptor Hominis’”, *Trierer Theologische Zeitschrift* 94 (1984), 173-187.

⁷² Cf. H. J., POTTMEYER, “Christliche Anthropologie als kirchliches Programm...”, 178-179.

⁷³ Cf. H. J., POTTMEYER, “Christliche Anthropologie als kirchliches Programm...”, 179-180.

⁷⁴ J., RATZINGER, “Las 14 encíclicas ...”, 441-451.

encíclicas anteriores: RH, DM Y DV⁷⁵, y “trata de la prefiguración de la Iglesia en María y el misterio de su maternidad”⁷⁶, pero desarrolla, de modo especial, la “historicidad” de la mariología de LG VIII a través de la profundización de la fe de María en cuanto peregrina, el papel de cooperación en la redención⁷⁷. El comportamiento subjetivo de María, su fe y libertad, es decir, respuestas de mujer a experiencias existenciales, asemeja a esta mujer singular concreta con todas las mujeres⁷⁸, cuya problemática el Papa aborda con audacia inaudita en diferentes escritos dedicados al tema de la mujer, todavía ausente en el Concilio mismo⁷⁹. Se aprecia así una profundización de un tema importante para la recepción del Concilio y su misión en el mundo de hoy⁸⁰.

C. *El impulso misionero siempre vigente según Redemptoris missio*

Si bien la *Redemptoris missio* no se iguala en sus efectos a la *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI, sin embargo, vigoriza y amplía el impulso misionero de AG con una insistencia en anunciar el evangelio en los diversos areópagos actualmente existentes y que son alcanzados, sin duda, mejor por el amor, tema central en AG 7-8, y cuya riqueza Benedicto XVI expone, magistralmente, en *Deus caritas est*.

Sintetizando, cabe señalar que la recepción postconciliar de parte del magisterio papal profundiza el giro salvífico, sobre todo en su dimensión antropológica subjetiva, al abrir la naturaleza cerrada en sus propios fines claros y distintos hacia las infinitas posibilidades de la libertad humana, anticipadas por la autocomunicación de Dios, siempre vigente como oferta de gracia, es decir, vocación a la filiación divina.

2. El rostro humano y su configuración histórica en la recepción del giro salvífico por el magisterio latinoamericano

⁷⁵ B., OLIVERA, *Redemptoris Mater*. Carta Encíclica de su SS. Juan Pablo II. Subsidio para profundizar su lectura *Cuadernos Monásticos* 84 (1988) 22-31.

⁷⁶ J., RATZINGER, “Las 14 encíclicas ...”, 446.

⁷⁷ L., SCHEFFCZYK, “María und die Kirche in der Enzyklika *Redemptoris Mater*”, *Marianum* 51 (1989) 85-109, especialmente, 86- 95.

⁷⁸ A., MEIS, “María, la Mujer”, *Teología y Vida* 28 (1988)147-170.

⁷⁹ El Concilio Vaticano II se refiere 35 veces a la mujer. Pero es, sobre todo, el documento de Puebla el que dedica una presentación más extensa a la promoción de la mujer. Cf. Nos. 834-849.

⁸⁰ Cf. H. URS VON, BALTHASAR, Kommentar, en Maria Gottes Ja zum Menschen Papst Johannes Paul II Esnyklika “Mütter des Erlösers”, Freiburg-Basel-Wein 1987, 135 s.

Si evocamos los aportes de las asambleas episcopales latinoamericanas, sin duda impresiona la seriedad con que estas asambleas se hacen cargo del legado conciliar en lo referente al giro salvífico, elaborando, creativamente, novedades en conjunto a partir del contexto concreto, marcado por desigualdades y reclamos de justicia, analizado desde Medellín hasta Aparecida con la misma densidad⁸¹. Pero impresiona cómo dentro de este horizonte, frecuentemente sombrío de los documentos señalados, se configuran las riquezas culturales para el “rostro” humano y de la Iglesia en América Latina, evocado especialmente en Puebla y Aparecida, pero también presente en los restantes documentos.

A. El “rostro radiante” de la iglesia en Medellín

La segunda asamblea de los obispos latinoamericanos, sin duda, pone los acentos en la justicia social por medio de un análisis agudo de las desigualdades existentes y difícil de superar, concretando así GS 4-10⁸², “...mirándose en el rostro en que se reflejó el Vaticano II, hinca todo el interés en ponerse al servicio de la humanidad redimida”⁸³. Sin embargo, la recepción del giro salvífico no se agota en análisis sociológicos, sino que resalta también el “rostro radiante” de la Iglesia⁸⁴ y del hombre⁸⁵ aunque sin referencia a María, cuya ausencia es considerada una de las falencias más serias de esta asamblea⁸⁶.

B. Los “muchos rostros” según Puebla

De modo diferente a Medellín, pero en continuidad con esta asamblea, Puebla aporta una insistencia en los “rostros” múltiples de los pobres,

⁸¹ C. I., GONZÁLEZ, *Seguir a Jesús en América Latina. Rutas de las cuatro conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano* (México 2006) 287.

⁸² C. I., GONZÁLEZ, *Seguir a Jesús en América Latina...*, 136: “Es lamentable que la figura de María esté ausente en el documento de Medellín.

⁸³ C. I., GONZÁLEZ, C. I., *Seguir a Jesús en América Latina...*, 55.

⁸⁴ GONZÁLEZ, C. I., *Seguir a Jesús en América Latina*, 136.

⁸⁵ LEPARGNEUR, H., O rosto mais humano da fé. A herança teológica de Medellín 40 anos depois, *Revista Eclesiástica Brasileira* 59 (2009) 175-187.

⁸⁶ MI 5: “La Iglesia quiere servir al mundo, irradiando sobre él una luz y una vida que sana y eleva la dignidad de la persona humana, consolida la unidad de la sociedad y da un sentido y un significado más profundo a toda la actividad de los hombres” - Cf. GONZÁLEZ, C.I., *Seguir a Jesús en América Latina*, 136.

los niños, los jóvenes⁸⁷, la mujer⁸⁸ y sobre todo de María⁸⁹, que no solo hace eco de lo descubierto en LG VIII y se interrelaciona con las demás asambleas⁹⁰, ofreciendo una mariología de gran profundidad dogmática, interrelacionada con la religiosidad popular⁹¹, sino que amplía esta dimensión de rostro por una valiosa argumentación en torno a la mujer y a todo ser humano perteneciente a una cultura, que se caracteriza por una ternura sin límites, es decir, es muy expresiva en aquella afectividad, que evoca LG VIII y luego Santo Domingo⁹².

C. El “rostro de la gracia” según Aparecida

La última asamblea de Aparecida, siendo una experiencia de gozo eclesial y gratuidad en medio de la preocupaciones socioeconómicas⁹³, no solo destaca el “rostro” humano y su irradiación⁹⁴, sino que sintetiza este esplendor en el rostro de Cristo, muerto y resucitado, atestiguando en términos paulinos que allí donde abunda el pecado sobreabunda la gracia⁹⁵. Adquiere relieve el misterio trinitario y la relación peculiar de cada una de las tres personas divinas con María, Virgen y Madre de Dios⁹⁶.

III. LA CONCRECIÓN DE LA RECEPCIÓN DEL GIRO SALVÍFICO EN LA DOCENCIA DE LA FACULTAD

Si nos fijamos en el contexto chileno y latinoamericano, en el cual se desarrolló la docencia en la Facultad de Teología desde 1964 hasta 2013, no podemos sino admirarnos de cómo estos cincuenta años

⁸⁷ Puebla 31-39.

⁸⁸ Puebla 317, 834-849.

⁸⁹ Puebla 282-303.

⁹⁰ C. I., GONZÁLEZ, *Seguir a Jesús en América Latina...*, 136-142.

⁹¹ C. I., GONZÁLEZ, *Seguir a Jesús en América Latina...*, 137-140.

⁹² Santo Domingo 15.

⁹³ F. J., ERRÁZURIZ, CARDENAL, “A un año de la V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe”, *Humanitas* 50 (2008) 242-264.

⁹⁴ Cf. índice : DA 22; 32; 35; 65; 100h; 107; 188, 224; 257; 265; 271; 392; 393; 402; 407; 445; 529.

⁹⁵ A., MEIS, “La Antropología Teológica en el Documento Conclusivo de Aparecida”, *Jornada anual de la Sociedad chilena de Teología*, Malloco: 2008.: “La gracia desbordante en el documento de Aparecida”. *La Revista Católica*. 2008; 1160(4): 294-312.

⁹⁶ DA 141; 261; 262; 265; 266; 268; 269; 270; 271; 272; 274; 280b; 320; 364; 451; 524; 553; 554.

postconciliares cuentan entre nosotros con una significativa recepción de los ejes centrales del Vaticano II, en especial del giro salvífico. Pues, sin ceder a la presión de una teología latinoamericana *uni-forme*, se desarrolla aquella teología “multifaria”, que hunde sus raíces en la misma “historia de salvación”, cuya comprensión preferencial marcó a la Facultad tanto respecto a contenido como a método desde 1964, y que como tal rompió, permanentemente, esquemas preconcebidos a la vez que favoreció aquella sensibilidad teológica innovadora, que caracteriza nuestra búsqueda, dándole consistencia. Evocaremos el recuerdo de profesores atentos a lo sucedido en el Concilio, que no ocultaban su preferencia por Medellín como Beltrán Villegas, que hasta han participado en dicho magno evento como Juan Ochagavía, o que han articulado el espíritu del Concilio en una significativa tesis doctoral como Alberto Toutin.

A. Superación histórica y gratuidad

De los múltiples estudios y publicaciones de Beltrán Villegas, quisiera destacar su estudio *La superación de la necesidad histórica según san Pablo*, que siguiendo a GS, entabla en 1973 un diálogo con la filosofía del momento, el marxismo, mostrando sus grandes coincidencias antropológicas con la visión cristiana, pero distinguiéndolo claramente en un punto clave: la gratuidad de la gracia, tal como ella emerge de las cartas de san Pablo⁹⁷. Si se conservó en la Facultad, a diferencia de otras Facultades en el mundo, una comprensión nítida, fundada científicamente de esta gratuidad que “transforma al ser humano desde dentro” por la justicia *de* Dios, lo debemos a los exámenes filológicos afinados y los esfuerzos incansables de Beltrán Villegas por analizar e interpretar dogmáticamente los temas decisivos de la justificación, tal como los encontramos en Trento⁹⁸. Pero, en definitiva, para Beltrán Villegas el esquema de los “dos pisos” solo se supera por el amor de Dios, que es un “amor porque sí”⁹⁹.

⁹⁷ B., VILLEGAS, “La superación de la necesidad histórica según san Pablo”, *Teología y Vida* 15 (1974), 39-46.

⁹⁸ B., VILLEGAS, “Una visión de la gracia: la justificación en Romanos”, *Teología y Vida* 28 (1987), 277-305.

⁹⁹ B., VILLEGAS, *El amor de Dios en Cristo* (Santiago 1987).

B. Historicidad y “gloria” del rostro

No cabe duda de que los aportes de Juan Ochagavía a la recepción del Concilio en la Facultad son sobresalientes y de índole teórica y práctica a partir de la propia experiencia conciliar como testigo, a quien “le gusta el Concilio”¹⁰⁰. Este maestro no solo participó activamente en la crítica de los esquemas preconciliares por una propuesta novedosa, marcado por el enfoque de la historia de salvación, sino que impregnó la malla curricular del Bachillerato, válido hasta hoy, del enfoque del *mysterium salutis*, tanto respecto del método como del contenido, posibilitando así a la Facultad una innovación permanente apoyada en su consistencia asombrosa¹⁰¹. El aspecto estético, propio de LG VIII encuentra también un eco significativo en los estudios de Ochagavía, tanto en su “teología de la belleza”¹⁰², como en “María en la espiritualidad ignaciana”¹⁰³. Estos estudios, pues, articulan aspectos “faciales”, propios de LG VIII, que se traslucen ya en *Visibilis Patris Filius*¹⁰⁴, pero que, sin duda, encuentran una expresión mariana singular cuando el autor invita a “imitar a María”, Virgen y Madre de Dios, quien está en el centro del acontecimiento salvífico, junto con Cristo, pero a la cual debemos tenerle también un afecto personal filial de veneración¹⁰⁵.

C. La mujer, persona singular concreta en la historia latinoamericana

Si bien Alberto Toutin representa la tercera fase en nuestra recepción postconciliar en la Facultad, muy atento a la articulación práctica de la historia de salvación, me parece que su tesis doctoral aporta un aspecto novedoso originario a la racionalidad teológica latinoamericana¹⁰⁶: critica el “logos cristológico”, impuesto desde fuera, es decir, de índole

¹⁰⁰ J., OCHAGAVÍA, “Gloria a Dios en el Concilio Vaticano II”, *Mensaje* nr. 614 (2012) 29-31.

¹⁰¹ Cf. J., OCHAGAVÍA, “A cuarenta años del Concilio”, *Criterio* 11 (2002)547-556, especialmente, 547-548.

¹⁰² J., OCHAGAVÍA, “Teología y belleza”, *Teología y Vida* 6 (1965) 3-13.

¹⁰³ J., OCHAGAVÍA, “María en la espiritualidad ignaciana”, en *Gloria a Dios* I, Santiago 2011, 149-158.

¹⁰⁴ J., OCHAGAVÍA, *Visibilis Patris Filius* (Orientalia Christiana Analecta, 171, Roma 1964) 208 pp.

¹⁰⁵ J., OCHAGAVÍA, “María en la espiritualidad ignaciana”, 156.

¹⁰⁶ 107 A., TOUTIN, “Teología y literatura. Hitos para un diálogo” (*ANALES*, Suplementos a *Teología y Vida*, 3) (Santiago 2011).

centroeuropea –Kuschel– por medio de la participación sobresaliente de la mujer en reciprocidad indispensable con el varón en el acontecimiento salvífico, que irrumpe con rasgos casi conciliares por medio de la figura masculina central en la novela de Roa. El análisis afinado de Alberto deja en claro que el *logos theologicus* adquiere una mejor expresión innovadora del “giro salvífico”, es decir, centrada en la mujer en cuanto “ayuda” del varón en términos de Génesis, a partir de la literatura-poesía, lo cual representa un dato paradójico, pero orientador para la teología latinoamericana postconciliar.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos verificado el giro salvífico en la superación del problema de lo sobrenatural a través de los ejes fundamentales de los cuatro documentos principales del Vaticano II, superación que impresiona por la innovación con respecto a los esquemas preconciliares vigentes en cuanto a la comprensión de la relación de lo sobrenatural con lo natural. Sin duda, tal giro logra ser salvífico, porque se gestó en continuidad con los grandes aportes de la tradición bíblica patrística, pero desafiado por la filosofía actual al comprender “el misterio del hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado”, siendo así el giro una *Wende* epocal en el más pleno sentido, que la recepción postconciliar asume en sus ejes fundamentales y los profundiza. Pero, paradójicamente, las tendencias más notorias de este giro se orientan a todo nivel, de nuevo, por el esquema de “dos pisos”, es decir, por un lado, aparecen las tendencias abiertas al mundo, que se olvidan de la gratuidad, la ausencia de la gracia y del pecado original en esta tendencia es signo elocuente. Por otro, emergen tendencias, que se aferran a “lo espiritual”, pero separándolo del mundo. ¿A qué se deberá tal bifurcación nueva después de que el Vaticano propuso una respuesta “salvífica” tan clara y distinta en cuanto originada en el Misterio de Dios?

La propuesta “salvífica” del Vaticano II, sin duda, es audaz, al identificar la salvación, es decir, la realización plena de todo ser humano con el Verbo Encarnado. Pero no cabe duda de que las tendencias actuales de comprender la “salvación” tienden a parecerse más a lo que Hans Küng sintetizó en su famosa afirmación respecto del “deseo” del hombre de hoy de “hacerse hombre”, no “Dios”, como la gracia increada, rescatada por el Vaticano II, lo promete. En efecto, la recepción postconciliar ofre-

ce una amplia gama de respuestas a tal “deseo” humanizante, mientras los “deseos más profundos del corazón”, de los cuales habla GS, parecen no existir, es decir, no se toma en cuenta el *desiderium naturale* o la *potencia oboedientialis*, reinterpretados como el *existencial sobrenatural* que desde siempre representan en términos de Rahner “la escalera” para subir del primer al segundo piso, según la imagen de los “dos pisos”. Se trata del sempiterno problema gracia y libertad, una libertad que, pese a toda validación moderna, continúa siendo necesitada de ser liberada, ya que “para la libertad nos liberó Cristo”, Gál 5, 1.

Si el Vaticano II ha podido dar aquel “giro salvífico”, que aquí se investigó solo en su dimensión antropológica, esto se debe, sobre todo, a recursos metodológicos provenientes de las ciencias humanas y de la filosofía contemporánea, lo cual se plasma por la integración del concepto “experiencia” en la racionalidad teológica dogmática conciliar, de tal modo que ella pueda hacerse cargo de la “afectividad” y una comprensión estética de la “causalidad” y del “rostro”, especialmente de los pobres y de la mujer, Puebla. Es llamativo que estos elementos se descubren recién en una segunda fase de comentarios a los documentos conciliares en 2006 –P. Hünermann y H. J. Sanders– que a su vez desemboca en un giro nuevo en 2012, cuando teólogos como Ch. Theobald urgen una lectura inversa –*von unten her*– de las cuatro grandes constituciones conciliares, esto es, desde AG la LG¹⁰⁷. Esta lectura “desde la misión” se plasma, precisamente, en aportes latinoamericanos más recientes, sobre todo de Aparecida. De todos modos, tal innovación en la recepción postconciliar no nos exime de orientar nuestra búsqueda por el “fundamento” de toda ciencia, Cristo, Quien se hace presente, de modo salvífico, solo “*in pneumatici*”, imitando a María, Virgen Madre de Dios, que veneramos como madre nuestra.

¹⁰⁷ U., RUH, “Mutige Weichenstellungen. Ein theologischer Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil”, *Herder Korrespondenz* 66 (2012) 563.

