

## BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA COMILLAS

Director: Gabino Uríbarri Bilbao, S.J.

---

1. INCULTURACIÓN. TEOLOGÍA Y MÉTODO. Andrés Tornos Cubillo
2. EVANGELIO DE JUAN. COMPRESIÓN EXEGÉTICO-EXISTENCIAL. (2ª ed.)  
Secundino Castro Sánchez
3. EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO EN EL MAGISTERIO DE LA IGLESIA.  
José Joaquín Alemany
4. ESTUDIOS DE ECLESIOLOGÍA IGNACIANA. Santiago Madrigal Terrazas
5. LA PENITENCIA HOY. CLAVES PARA UNA RENOVACIÓN.  
Fernando Millán Romeral
6. PORTAR LAS MARCAS DE JESÚS. TEOLOGÍA Y ESPIRITUALIDAD DE LA VIDA  
CONSAGRADA. (3ª ed.) Gabino Uríbarri Bilbao
7. PERSONAJES DEL CUARTO EVANGELIO. (2ª ed.) Juan Manuel  
Martín-Moreno
8. FUNDAMENTOS DE TEOLOGÍA SISTEMÁTICA. Gabino Uríbarri Bilbao (Ed.)
9. EL MATRIMONIO. DERECHO Y PRAXIS DE LA IGLESIA. Carmen Peña García
10. LA TEOLOGÍA EN LA ESPAÑA DEL SIGLO XX. Manuel Gesteira Garza
11. UN RECUERDO QUE CONDUCE AL DON. Enrique Sanz Giménez-Rico
12. BIBLIA Y NUEVA EVANGELIZACIÓN. Gabino Uríbarri Bilbao (Ed.)
13. MEMORIA DEL CONCILIO. DIEZ EVOCACIONES DEL VATICANO II. Santiago  
Madrigal Terrazas, S.J.
14. TEOLOGÍA Y NUEVA EVANGELIZACIÓN. Gabino Uríbarri Bilbao (Ed.)

GABINO URÍBARRI BILBAO (Ed.)

# TEOLOGÍA Y NUEVA EVANGELIZACIÓN



Desclée De Brouwer

2005

© 2005, UNIVERSIDAD PONTIFICIA COMILLAS  
ISBN: 84-8468-164-5

© 2005, EDITORIAL DESCLÉE DE BROUWER, S.A.  
Henao, 6 - 48009  
www.edesclée.com  
info@edesclée.com

Diseño de Cubierta: LUIS ALONSO

ISBN: 84-330-1983-X  
Depósito Legal: BI-1865/05  
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao

Impreso en España - Printed in Spain

Reservados todos los derechos. Queda totalmente prohibida la reproducción total o parcial de este libro por cualquier procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier sistema de almacenamiento o recuperación de información, sin permiso escrito de los editores.

## ÍNDICE

PRESENTACIÓN.....	9
CAP. 1: LAS RELACIONES IGLESIA-MUNDO SEGÚN EL CONCILIO VATICANO II .....	13
<i>Santiago Madrigal, S.J.</i>	
1. LA CONSTITUCIÓN PASTORAL <i>GAUDIUM ET SPES</i> , CLAVE HERMENÉUTICA DEL CONCILIO PASTORAL .....	15
2. IGLESIA-MUNDO EN LA PERSPECTIVA DEL VATICANO II .....	37
3. LA IGLESIA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO: DE <i>GAUDIUM ET SPES</i> A LA NUEVA EVANGELIZACIÓN .....	73
CAP. 2: "GRACIA SOBRE GRACIA". EL HOMBRE A LA LUZ DEL MISTERIO DEL VERBO ENCARNADO .....	97
<i>Angel Cordovilla</i>	
INTRODUCCIÓN: SENTIDO DEL TÍTULO .....	97
1. LA MIRADA AL HOMBRE DESDE LA GS .....	103
2. DEL GIRO AL DES-CENTRAMIENTO ANTROPOLÓGICO: EL HOMBRE DESDE LAS RELACIONES QUE LO CONSTITUYEN .....	126
3. LA TRANSMISIÓN DE LA FE AL HOMBRE ACTUAL: ENTRE LA MISTAGOGÍA DE LA FE Y LA PROVOCACIÓN DE LA GRACIA .....	136
4. CONCLUSIONES .....	142
CAP. 3: A VUELTAS CON LA CRISTOLOGÍA ASCENDENTE: UN DIÁLOGO CON TEODORO DE MOPSUESTIA .....	145
<i>Gabino Uribarri, S.J.</i>	
1. PARA SITUARNOS: ¿POR QUÉ "A VUELTAS CON LA CRISTOLOGÍA ASCENDENTE"?.....	146

2. TEODORO DE MOPSUESTIA (CA. 350-428).....	167
3. A MODO DE CONCLUSIÓN: EL DINAMISMO ENCARNATORIO Y LA HUMANIDAD DE CRISTO.....	213
<b>CAP. 4: LA BELLEZA, CAMINO DE DIOS .....</b>	<b>223</b>
<i>José Ramón García-Murga, S.M.</i>	
1. LO BELLO: DADO, ENCONTRADO, CONTEMPLADO, ¿DESCIFRADO? .....	223
2. JESÚS NUESTRO HERMANO BELLEZA DE DIOS.....	231
3. EL HORROR Y LA NEGATIVIDAD ANTE LA BELLEZA DE DIOS....	243
4. PRESENTAR HOY LA BELLEZA DE DIOS.....	254
BIBLIOGRAFÍA .....	257
<b>CAP. 5: UNA APROXIMACIÓN ANTROPOLÓGICA A LA TEOLOGÍA DE LA TERNURA .....</b>	<b>259</b>
<i>Nurya Gayol, A.C.I.</i>	
INTRODUCCIÓN .....	259
1. ¿DÓNDE NOS SITUAMOS? .....	260
2. "LA TERNURA" COMO PARADIGMA PERTINENTE PARA LA EVANGELIZACIÓN .....	272
3. TRASLACIÓN TEOLÓGICA.....	303
4. LA TERNURA: RASGO DE LA FISONOMÍA DE JESUCRISTO EN LA EXPERIENCIA CRISTIANA .....	326
<b>CAP. 6: REPLANTEARSE EL PERDÓN, REPLANTEARSE LA SALVACIÓN .....</b>	<b>331</b>
<i>Fernando Millán, O. Carm.</i>	
INTRODUCCIÓN: GÉNESIS DE ESTA REFLEXIÓN .....	331
1. SIMON WIESENTHAL Y LOS LÍMITES DEL PERDÓN.....	340
2. VLADIMIR JANKÉLÉVITCH Y EL SENTIDO ÚLTIMO DEL PERDÓN .	362
3. ALGUNAS OBSERVACIONES FINALES Y CONCLUSIONES.....	387

## PRESENTACIÓN

Los modelos pastorales y las estrategias evangelizadoras son traducciones y aplicaciones de concepciones teológicas de fondo. Desde esta convicción, una vez estudiados algunos desplazamientos bíblicos significativos<sup>1</sup>, el seminario interdepartamental de la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas (Madrid), que viene trabajando el tema: *Hacia un nuevo paradigma teológico para la nueva evangelización*, estuvo dedicado durante el curso 2003-2004 a prestar su atención a algunos aspectos singularmente destacados de la teología dogmática, con amplia repercusión en los modelos pastorales y las estrategias de evangelización.

Desde la inspiración inicial del seminario, quisimos barajar una doble perspectiva. Por una parte, tomar conciencia, una vez más, del fuerte cambio de paradigma que supuso el Concilio Vaticano II y subrayar lo que hay de irrenunciable y asumido como punto natural de partida después de este cambio. Por otra parte, con el cambio del Concilio no está todo hecho. Por eso también parecía conveniente ponderar la recepción que hemos hecho del Concilio, a la vez que era pertinente considerar los problemas y cuestiones nuevas que han surgido con el paso del tiempo. Y, al hilo de todo ello, plantear las nuevas alternativas, cuarenta años después del magno acontecimiento conciliar. Por

1. Cf. G. URÍBARRI (ed.), *Biblia y nueva evangelización* [BTC 12], Desclée De Brouwer, Bilbao 2005.

lo tanto, los capítulos de este libro se sitúan de un modo desigual en esta perspectiva. Algunos versan más directamente sobre lo irrenunciable del Vaticano II, mientras que otros hacen más bien un balance entre lo adquirido y los nuevos retos y, finalmente, en un tercer grupo se comienza a desbrozar la senda de un *nuevo paradigma teológico*.

Dentro de este horizonte ocupa un lugar especial la Constitución Pastoral, *Gaudium et spes*, y las líneas maestras de la praxis eclesial que surgieron de ahí, marcando un estilo de ubicación de la Iglesia en el mundo y, por consiguiente, un modo de evangelizar. El profesor Santiago Madrigal aborda las relaciones Iglesia-mundo, estudiando detenidamente este magnífico y controvertido fruto del Concilio, para terminar proponiendo una teología eclesial de la misión.

Ya señaló Juan Pablo II en su encíclica programática *Redemptor hominis* la íntima conexión entre el Redentor del mundo, Jesucristo, y el misterio del hombre (cf. RH 8). Una teología que busque iluminar la evangelización y sus caminos ha de preguntarse con valentía y dilucidar qué nos dice Cristo acerca del hombre y qué le dice Cristo al hombre. El profesor Ángel Cordovilla profundiza en las relaciones entre antropología y cristología, precisamente también en la *Gaudium et spes*, recogiendo las aportaciones de diversos teólogos de talla y proporcionando, además, unas sugerencias de cara a la tarea misionera.

Las cristologías postconciliares supusieron una enorme novedad. Por una parte incorporaron de una manera decidida y valiente los resultados de los nuevos métodos histórico-críticos en la lectura de la Escritura. Por otra, muchas de ellas ensayaron el camino de una cristología desde abajo o ascendente. Por eso, era conveniente sondear la asimilación pastoral de estas cristologías y su problemática, a la vez que proporcionar pistas para una adecuada presentación de la cristología que esté a la altura de los tiempos. Es lo que he pretendido realizar en mi contribución, mostrando el talante inspirador de uno de los grandes teólogos de la escuela antioquena, Teodoro de Mopsuestia.

La evangelización no puede prescindir en ningún caso del tema central de la teología: Dios. Después del Concilio se han ensayado distintas vías antropológicas de acceso al misterio de Dios, con un predominio fuerte en muchos ambientes pastorales de la vía ética. En su contribución, el profesor José Ramón García-Murga rescata la vía estética y explora su enorme potencialidad.

Situados en el ámbito de las categorías antropológicas parecía interesante no sólo analizar las previamente ensayadas, sino también vislumbrar nuevos caminos. En este contexto, la ternura, con todas sus ramificaciones, aparece, tal y como muestra la profesora Nurya Martínez-Gayol, como una clave de acceso a lo más profundo de la misma vida, de la persona humana y a lo más profundo del misterio de Dios.

No suele resultar fácil en nuestro mundo postmoderno, del maquillaje y los alimentos *light*, enfrentar el lado oscuro de la vida: el mal, el pecado, la injusticia, el dolor, el sufrimiento. Sin embargo, siguen formando parte de la historia del mundo y de los individuos. Una auténtica evangelización no los puede dejar de lado. Los terribles y escalofriantes acontecimientos del 11 de marzo de 2003 (Madrid), sumados a los del 11 de septiembre de 2001 (Nueva York), a las masacres vividas por poblaciones enteras en América Latina, a las guerras y conflictos tribales en África ponen sobre el tapete la pregunta por cómo afrontar desde la fe lo que significa el perdón, en toda su profundidad, y la reconciliación que acompaña el acontecer gracioso y sanador de la salvación. Sobre esta apasionante y difícil problemática reflexiona el profesor Fernando Millán, partiendo de los interrogantes que el holocausto de los judíos perpetrado por el régimen nazi lanza a la teología cristiana.

Miradas en su conjunto, estas contribuciones nos animan a vivir la Iglesia y en la Iglesia misioneramente; provocando desde la novedad de la gracia la fe en el hombre contemporáneo, al que Cristo quiere llegar, como lo demuestra la apelación a la mistagogía de su propia experiencia leída en profundidad. Nos

invitan a presentar una figura completa y fiel de Jesucristo, el auténtico misionero del Reino y del Padre. Nos impulsan a dirigirnos al hombre actual desde dos claves que combinan un profundo calado teológico y una gran accesibilidad para el llamado hombre de nuestro tiempo: la belleza y la ternura. Y nos plantean, finalmente, la necesidad de toda honestidad ante el mal, la injusticia y el pecado, para cuyo afrontamiento la salvación de Dios en Jesucristo libera en nosotros las mejores fuerzas por la acción de su Espíritu.

Quiero finalizar esta breve presentación agradeciendo a todos los asistentes al seminario sus valiosas contribuciones en los diálogos, ciertamente ricos y fecundos. En el caso de los autores, al agradecimiento se une la felicitación por la calidad de los capítulos que afortunadamente hemos reunido en este volumen. Nuestro deseo es que este estudio ilumine formas, modelos, estrategias e iniciativas pastorales y evangelizadoras que, sin traicionar ni rebajar el anuncio del evangelio, lo hagan fecundo en nuestro mundo y circunstancia, tan necesitado de la *buena noticia* del Señor Jesús y, a veces, tan sordo para la misma.

*Gabino Uríbarri, SJ*

*Coordinador del Seminario Interno*

*Madrid, 30 de noviembre de 2004*

*Fiesta de san Andrés, Apóstol.*

## CAPÍTULO 1

### LAS RELACIONES IGLESIA-MUNDO SEGÚN EL CONCILIO VATICANO II

*Santiago Madrigal, S.J.*

El estudio de las relaciones Iglesia-mundo en la perspectiva del Concilio Vaticano II debe servir de punto de partida para abrir un segundo momento de reflexión en nuestro seminario, el de replantear el paradigma dogmático, una vez que se ha abordado de diversas maneras el paradigma de carácter hermenéutico-exegético. Ciertamente, con el Vaticano II se abre una nueva fase en el modo de concebir la Iglesia su relación con el mundo. Hemos de preguntarnos: ¿cuáles son sus claves e hitos fundamentales? ¿Qué es lo irrenunciable de este cambio? ¿Qué repercusiones positivas ha tenido? ¿Qué peligros le amenazan? Quisiera anticipar una respuesta directa con unas palabras de Pablo VI pronunciadas en su homilía del 7 de diciembre de 1965: “Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer, de acercarse, de comprender, de penetrar, de servir, de evangelizar a la sociedad que la rodea; de acogerla, casi de acompañarla en su rápido y continuo cambio (...) La religión del Dios hecho hombre se ha encontrado con la religión del hombre hecho dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, un anatema? Podía haber sido así, pero no lo ha sido. La antigua historia del Samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio”.

Ahora bien, esta actitud estuvo ya presente en los albores del Concilio, en el llamado *Mensaje a la humanidad*, difundido

do el 20 de octubre de 1962, pocos días después de su inauguración: "Traemos con nosotros de todas las partes de la tierra las angustias materiales y espirituales, los sufrimientos y las aspiraciones de los pueblos que nos están confiados". Resuena en estas afirmaciones el eco del comienzo de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, que ha hecho objeto de sus reflexiones esta aproximación y solidaridad de la Iglesia con el mundo. Ésta, y no otra, ha sido la divisa del Concilio convocado por Juan XXIII. Ello confiere a la constitución pastoral un *plus* de significado a la hora de interpretar los textos del último Concilio. Por su objetivo (diálogo), por su contenido (cuestiones acuciantes del mundo moderno) y por su método (experiencial, fenomenológico, escrutando los signos de los tiempos), la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo sigue siendo uno de los documentos más importantes y significativos del Concilio Vaticano II, no sólo para fijar su misión y su modo de estar en el mundo, sino para que el Vaticano II llegara a ser realmente un Concilio para el mundo moderno y para el tercer milenio<sup>1</sup>.

Voy a ir respondiendo a las cuestiones planteadas en estos tres momentos: presentaré, en primer lugar, la Constitución *Gaudium et spes* como la clave hermenéutica del Concilio pastoral a partir de una reconstrucción de la historia de su redacción; en segundo lugar, abordaré expresamente las relaciones Iglesia-mundo en la perspectiva del Vaticano II a partir de una lectura esencial de los cuatro capítulos de la primera parte de la Constitución pastoral; en tercer lugar, indicaré las formas de presencia de la Iglesia en el mundo contemporáneo a partir de algunas líneas de recepción que conectan *Gaudium et spes* con el impulso de la nueva evangelización.

1. J. M. ROVIRA BELLOSO, *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, Madrid 1997, pp. 43-60. El texto de la homilía de Pablo VI puede verse en AAS 58 (1966) 51-59.

## 1. La Constitución pastoral *Gaudium et spes*, clave hermenéutica del Concilio pastoral

La llamada Constitución pastoral, cuyo subtítulo explicativo *—sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo—* enuncia el objeto de estas reflexiones, constituye una novedad bajo diversos puntos de vista. En primer lugar, nos encontramos ante el primer texto de un Concilio cuyos destinatarios no son sólo los creyentes en Cristo, sino que se dirige y quiere llegar a todas las gentes. *Gaudium et spes* (= GS) arranca de esta declaración de intenciones y de destinatarios: "el Concilio Vaticano II, después de haber investigado más profundamente el misterio de la Iglesia, ya no se dirige sólo a sus hijos y a cuantos invocan el nombre de Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de exponer a todos cómo entiende la presencia y la actividad de la Iglesia en el mundo actual" (GS 2).

En segundo lugar llama la atención la utilización de una metodología inductiva, según la cual la constitución ha quedado configurada en dos partes: la primera, de carácter doctrinal, y la segunda, que atiende a las cuestiones más urgentes que afectan a nuestro mundo. El ensamblaje de ambas vuelve a constituir, más allá de sus limitaciones, una segunda novedad, puesto que hace objeto de la enseñanza eclesial una serie de importantes cuestiones ausentes hasta ahora en la reflexión de una asamblea conciliar: ¿qué responsabilidad hemos de tomar en las divisiones de la humanidad y sus más urgentes necesidades, como la guerra o el hambre?

Resulta de interés, en tercer lugar, caer en la cuenta de su larga y compleja elaboración, de modo que no sólo recorre de principio a fin la misma peripecia conciliar a lo largo de sus cuatro sesiones, sino que además se ha visto enriquecida con toda la reflexión precedente y que, en sus orientaciones más decisivas, le sirven de presupuestos: desde la concepción de la Iglesia como "misterio/sacramento" (*Lumen gentium*) hasta la afirmación del carácter inalienable de la conciencia expresado en

el principio de la libertad religiosa (*Dignitatis humanae*). Todo ello, desde la reflexión teológica previa hasta las intervenciones del último minuto, hace de *Gaudium et spes* uno de los acontecimientos más interesantes de todo el Concilio. Con razón algunos estudiosos consideran la cuarta constitución del Vaticano II como la clave interpretativa del Concilio pastoral<sup>2</sup>. Hemos de referirnos en este punto de partida a la historia de su redacción, aunque sea brevemente, y, de manera especial, a esa conjunción del principio pastoral con el método del *aggiornamento* que nos permite captar en su origen remoto el espíritu del Concilio en general y de esta constitución en particular<sup>3</sup>.

### 1.1. *Espíritu pastoral y aggiornamento, o la identidad del Concilio*

La génesis de *Gaudium et spes* atraviesa un camino complejo y atormentado, pero se ha visto guiada siempre por una idea profunda que enlaza con algunas de las indicaciones dadas por

2. E. KLINGER, "Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution", en: F. X. KAUFMANN y A. ZINGERLE (eds.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, pp. 171-187.
3. Sobre la historia de la redacción de la constitución *Gaudium et spes* siguen siendo punto de referencia obligatorio las contribuciones de M. C. McGRATH, "Notas históricas sobre la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*", en: G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid 1967, pp. 165-181; P. DELHAYE, "Historia de los textos de la Constitución pastoral", en: Y. M.-J. CONGAR y M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral "Gaudium et spes"*, t. 1, Madrid 1970, pp. 233-310; en el t. 2, puede verse el trabajo de R. TUCCI, "Introducción histórica y doctrinal a la Constitución Pastoral", pp. 37-155. CH. MÖLLER, "Die Geschichte der Pastoralkonstitution", en: LThK. *Das Zweite Vatikanische Konzil*, III, Friburgo i. B. 1968, pp. 242-278. J. GROOTAERS, "El concilio se decide en el intervalo. La segunda preparación y sus adversarios", en: G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, t. 2, Salamanca 2002, pp. 331-470; E. VILANOVA, "L'intersessione (1963-1964)", en: G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, t. 3, Bologna 1998, pp. 422-436; N. TANNER, "La chiesa nelle società: ecclesia ad extra", en: G. ALBERIGO (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, t. 4, Bologna 1999, pp. 294-357; y R. BURIGNA y G. TURBANTI, "L'intersessione: preparare la conclusione del concilio", pp. 550-563. G. TURBANTI, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione "Gaudium et spes" del Vaticano II*, Bologna 2000.

el mismo Juan XXIII a la hora de formular su idea del Concilio. El carácter "pastoral" de la última constitución aprobada en el Vaticano II reasume y encarna en sí misma aquel carácter que Roncalli quiso imprimir a su Concilio y que, junto al rasgo del *aggiornamento*, constituyen sus notas más características. Ya la constitución apostólica *Humanae salutis*, del 25 de diciembre de 1961, por la que se convocaba oficialmente el Concilio para el año siguiente, decía: "Se trata, en efecto, de poner en contacto con las energías vivificantes y perennes del Evangelio al mundo moderno". La contribución que la Iglesia quiere ofrecer al mundo a través del Concilio requiere saber distinguir "los signos de los tiempos" (Mt 16, 4). En el famoso radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, justo un mes antes de la apertura del Concilio, volvemos a encontrar en estado de germen algunos temas de la Constitución pastoral: "La Iglesia desea ser buscada tal como ella es, en su estructura íntima, en su vitalidad *ad intra*, presentando a sus propios hijos, ante todo, los tesoros de fe esclarecedora y de gracia santificante. Pero queremos considerar también a la Iglesia en relación con su vitalidad *ad extra*". Y poco después puntualizaba: "El mundo tiene necesidad de Cristo, y es la Iglesia quien tiene que transmitirle a Cristo al mundo. El mundo tiene sus problemas. Muchas veces busca con angustia una solución (...) Estos problemas tan graves siempre han estado en el corazón de la Iglesia. Los ha hecho objeto de un estudio atento, y el concilio ecuménico podrá ofrecer, en un lenguaje claro, las soluciones que reclaman la dignidad del hombre y su vocación cristiana"<sup>4</sup>. El Papa se está refiriendo a algunos esquemas ya preparados por la Comisión teológica (*Sobre el orden moral; Sobre la castidad, virginidad, matrimonio, familia; Sobre el orden social; Sobre la comunidad de los pueblos*).

Para Juan XXIII el Concilio era una oportunidad de aproximación y de encuentro entre Cristo y la entera humanidad. Hay que referirse, por ello, a la alocución inaugural del Vaticano II,

4. Cf. TUCCI, "Introducción histórica y doctrinal a la constitución pastoral", pp. 37-41.

*Gaudet Mater Ecclesia*, donde el Papa insistía en que el objetivo del Concilio no era la discusión sobre determinados artículos de fe, sino la transmisión más adecuada de la fe. Establecía, en consecuencia, la distinción entre la sustancia de la fe, o *depositum fidei*, y la formulación de la que aquélla se reviste. De ahí deducía Juan XXIII la necesidad de un magisterio de carácter eminentemente pastoral. *Gaudium et spes* pondrá en obra la voluntad y deseo papales de aquel discurso de apertura: que la doctrina mire y atienda a la vida y que la vida se articule conforme a la doctrina. Por otro lado, resulta que a la Iglesia no sólo le obliga una mirada hacia el interior, para contemplar desde sí misma al mundo exterior que le rodea, sino que también le obliga una perspectiva exterior, de modo que desde fuera mire su propio interior. Así las cosas, la cuarta constitución aprobada por el Vaticano II estaba llamada a recoger la intención pastoral querida por su artífice<sup>5</sup>.

Es de sobra conocido que las conversaciones entre Juan XXIII y el cardenal Suenens, antes y durante el concilio, han sido decisivas para la clarificación de la agenda conciliar. El mensaje radiofónico aludido más arriba estuvo ya bajo el famoso binomio propuesto por Suenens y que tomará carta de ciudadanía en la estructura profunda del Vaticano II: la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*. En la primavera de 1962, la "Nota sobre el Concilio", que el cardenal de Malinas presentó al Papa, estaba impregnada por la exigencia "pastoral" para que el Concilio fuera de veras "apostólico"<sup>6</sup>. En este contexto se sitúa la memorable intervención del cardenal de Malinas en el aula conciliar, el 4 de diciembre de 1962, proponiendo un plan estratégico para el Concilio en razón de la doble articulación de Iglesia hacia den-

5. Sobre el influjo de *Gaudet Mater Ecclesia* en la Constitución pastoral, véase: V. BOTELLA CUBELLS, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Salamanca-Madrid 1999, pp. 197-218.

6. Véase: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, pp. 15-40: "El Concilio Vaticano II en las memorias del Cardenal Suenens".

tro e Iglesia hacia fuera. Era la misma clave presente en el radiomensaje de Juan XXIII, donde se insinúan, en germen, las dos grandes constituciones del Vaticano II: la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y la constitución pastoral, *Gaudium et spes*. En aquel plan la sección que se ocupaba de la Iglesia *ad extra* iba introducida con estas palabras del pasaje mateano: *enseñándoles a observar cuanto os he mandado* (Mt 28, 20). El punto de partida era un amplio interrogante acerca de los problemas y las necesidades de los hombres en el mundo de hoy: ¿qué buscan los hombres? ¿Qué tiene la Iglesia que aportar? Suenens sugería que el Concilio se centrara en estos cuatro campos: la sociedad familiar, la sociedad económica, la sociedad civil, la sociedad internacional. En cada uno de estos ámbitos detectaba problemas de gran calado: la moral conyugal y el control de la natalidad, el comunismo ateo y la tragedia de los países subdesarrollados, las relaciones Iglesia-Estado y la libertad religiosa, la guerra y la paz internacional. El plan Suenens quería verse clausurado con un mensaje solemne dirigido al mundo según esta secuencia escalonada: primero, a los hermanos ortodoxos; después, a los hermanos protestantes; a continuación, a todos aquellos que creen en Dios; finalmente, a los ateos, descubriéndoles el sentido de Dios y de su presencia. De este modo la idea de la futura constitución *Gaudium et spes* entraba expresamente en el horizonte del Concilio y quedaban apuntados los temas que iban a ser desarrollados en la segunda parte de la Constitución pastoral.

En otras palabras: Juan XXIII ha querido colocar al Concilio en la perspectiva de una respuesta cristiana a las exigencias de una humanidad que experimenta una transformación profunda y global. El principio del *aggiornamento* constituye la orientación sintética que el Concilio debía marcar para la Iglesia. Según la autorizada opinión de G. Alberigo, no se trata tanto de una reforma institucional o de una modificación de la doctrina, cuanto de una inmersión y profundización en la tradición, con el objetivo de conseguir un rejuvenecimiento de la vida cristiana y

de la Iglesia: “una fórmula que estaba destinada a permitir la conjugación de la tradición y de la renovación profética; la lectura de los “signos de los tiempos” debía entrar en sinergia recíproca con el testimonio del anuncio del Evangelio”<sup>7</sup>. Lo más específico del concilio pastoral será aceptar el inquietante reto de una confrontación de la realidad humana con la Palabra de Dios en el escenario del misterio de la historia.

### 1.2. La historia de la redacción: el movimiento se demuestra andando

El proyecto de aquella constitución pastoral debía recorrer un sinuoso y trabajoso camino hasta alcanzar su aprobación definitiva el 7 de diciembre de 1965. Aquella versión final dejaba atrás varias redacciones. Un primer y decisivo impulso para elaborar una declaración sobre la relación de la Iglesia con el mundo de hoy partía de la propuesta formulada al final de la primera sesión conciliar por el cardenal Suenens, según la cual se podía articular la materia del Concilio en torno a los dos ejes de *Ecclesia ad intra* y *Ecclesia ad extra*. El primer problema era que para ese segundo bloque no había un documento de conjunto, si bien bajo ese ámbito *ad extra* caían textos que daban respuesta a cuestiones particulares como el orden social o la relación Iglesia-Estado. Ello significa que éste ha sido un documento que ha sido elaborado por el Concilio y que ha surgido de su dinámica interna como uno de sus frutos más maduros. Al acabar la primera sesión, el arzobispo Garrone indicó en una conferencia de prensa que aunque la constitución pastoral no figuraba entre los textos redactados por las comisiones preparatorias para su presentación al Concilio, sin embargo, “se puede decir que es precisamente el esquema que expresamente deseaba Juan XXIII”, y subrayaba que dicho documento “es lo que él deseaba del Con-

7. Cf. G. ALBERIGO, “Vatican II et son héritage”, en: M. LAMBERIGTS y L. KENIS, *Vatican II ans its Legacy*, Lovaina 2002, pp. 1-24; aquí: p. 6.

cilio”, que su espíritu “era el del Concilio mismo”<sup>8</sup>. La historia de su redacción es compleja en sus detalles. Merece la pena reconstruirla, aunque sólo sea sumariamente, puesto que, como O. H. Pesch pone de manifiesto en su estudio del Vaticano II, “el proceso es el resultado”, o, en términos más castizos, que el movimiento se demuestra andando, es decir, que en la misma elaboración de la Constitución pastoral se ha producido verdaderamente la apertura de la Iglesia al mundo<sup>9</sup>. Ahora bien, la puesta en marcha de este movimiento había exigido ya el transcurso de la primera sesión<sup>10</sup>. Veamos cómo en la misma historia de la redacción se refleja el debate y la elaboración de una nueva manera de concebir la relación Iglesia-mundo.

#### 1.2.1. El primer esquema (mayo de 1963)

Poco después de la clausura de la primera sesión, la Comisión de Coordinación creada por indicación de Juan XXIII había empezado a trabajar para reducir a 17 el número de los casi 70 esquemas redactados durante la fase preparatoria. Para finales de enero de 1963 había establecido un nuevo listado en el que el esquema *De Ecclesia* ocupaba el primer lugar, mientras que el último estaba dedicado a la temática *Sobre los principios y la actividad de la Iglesia para el bien de la sociedad*. A propuesta del cardenal Suenens, la materia de aquel nuevo esquema se distribuía en estos seis capítulos: el primero debía ocuparse de *La admirable vocación del hombre* en su sentido humano y cristiano; venían a continuación otros cinco capítulos de temáticas más específicas: *la persona humana en la sociedad* (2), *el matrimonio y la familia* (3), *la cultura y su promoción* (4), *el orden eco-*

8. McGRATH, “Notas históricas sobre la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*”, p. 165.

9. O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte, Verlauf - Ergebnisse. Nachgeschichte*, Würzburg 1996, pp. 311-350; aquí: 348.

10. Ch. MÖLLER escribe: “Ehe sich das Bewusstsein von der Notwendigkeit dieses einen Schema über Kirche und Welt ausbildete, musste die erste Session kommen” (“Die Geschichte der Pastoralkonstitution”, en: LThK, III, p. 245).

*nómico y la justicia social* (5), *la comunidad de naciones y la paz* (6). La redacción de este documento —el esquema XVII— se confió a una Comisión mixta integrada por la Comisión teológica y la Comisión para el apostolado seglar. Se decidió, asimismo, que este esquema tuviera dos partes: una teórica, en la que se formularan los principios fundamentales, y otra pastoral, en la que se indicaran las directrices a seguir en las diversas materias. El orden de los capítulos 3-4-5-6 presentaba ya la secuencia que adoptará la segunda parte de la Constitución en su redacción definitiva. Por su parte, los dos primeros capítulos serán componentes fundamentales de la primera parte teórica y doctrinal, si bien bajo otra forma muy distinta.

En la cabecera del texto resultante, la introducción general exhibía ahora el siguiente rótulo: *Sobre la presencia y la actividad de la Iglesia en el mundo de hoy*. La Comisión mixta examinó el texto en sesión plenaria celebrada del 20 al 25 de mayo, otorgándole una aprobación de principio, si bien quedaban muchas reservas y dudas sobre la oportunidad de hacer discutir al Concilio sobre materias tan concretas y fluctuantes. No obstante, se advertía que el mundo esperaba del Concilio una toma de postura ante los problemas morales y sociales (familia, justicia social, paz). En suma: no parecía que el texto estuviera maduro como para ser presentado en el aula. Los trabajos se interrumpieron el día 31 de mayo, cuando Juan XXIII entraba en agonía. A su muerte, ocurrida tres días más tarde, todo aquel trabajo quedó en suspenso.

Por su parte, la Comisión de Coordinación, en su reunión celebrada el 4 de julio, también consideró que aquel proyecto aún no estaba maduro para ser discutido en el pleno del Concilio; en particular parecía muy deficiente el primer capítulo sobre *La admirable vocación del hombre*. Propuso que una comisión especial elaborara un nuevo texto, donde se declararan los *principios generales* sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo y la tarea de la Iglesia en la promoción del bien de la sociedad. Esta declaración doctrinal constituiría un prefacio

teológico y dogmático que, elaborado sobre la doctrina bíblica y patristica, presidiría todo el esquema, de modo que pudiera ser objeto de una proclamación conciliar. Por lo que a los problemas particulares se refiere, preveía que se constituyeran sendas comisiones especiales integradas por eclesiásticos y laicos expertos en cada materia. El Concilio podría aprobar de forma general sus conclusiones.

### 1.2.2. *El encuentro de Malinas y el segundo texto: el llamado "esquema de Lovaina"*

Así las cosas, el cardenal Suenens recibió el encargo de preparar un nuevo texto de este capítulo que prestara más atención a la teología de las realidades terrestres y que trazara un puente entre el esquema sobre la Iglesia y su actitud respecto a algunos valores ya estudiados en mayo de 1963. Para ello tuvo lugar en Malinas, entre el 6 y el 8 de septiembre de 1963, una reunión en la que participaron varios teólogos de Lovaina (Philips, Thils, Cerfaux) y otros representantes de otros países, como Rahner, Congar, Tucci, y Delhaye. Bajo aquellas directrices y como resultado de la reunión, se encargó a Philips la redacción de un texto provisional que sería discutido en una nueva reunión. Esta tuvo lugar en Malinas, del 17 al 22 de septiembre. El resultado es un documento de marcado tono dogmático, de modo que este proyecto bien puede ser considerado como un primer esbozo de la primera parte de la Constitución pastoral en su forma definitiva.

Este segundo texto lleva el título de *Esbozo del esquema XVII. Sobre la presencia activa de la Iglesia en la construcción del mundo*. Consta de tres partes, subdivididas a su vez en dos secciones: 1) La misión propia de la Iglesia; 2) La edificación del mundo; 3) Las tareas de la Iglesia con respecto al mundo. La primera sección, concerniente a la misión de la Iglesia, considera en primer término la evangelización bajo estas dimensiones: la tarea de predicar el Evangelio, la libertad de acceso a la fe, la

evangelización de los pobres, el ser humano como imagen de Cristo, la presencia de la Iglesia en el mundo. La segunda sección habla de la influencia de la Iglesia en orden a la construcción del orden mundano: la enseñanza evangélica del magisterio eclesiástico y la acción de los fieles contribuyen a inculcar y promover la dignidad y la vocación de la persona humana en el orden individual, familiar, social, internacional y cultural.

En la segunda parte, *De mundo aedificando*, la primera sección reflexiona sobre la autonomía del mundo, mientras que la segunda está consagrada al tema de la unificación del mundo que apunta a la recapitulación de todas las cosas en Cristo. La tercera y última parte describe una serie de tareas de la Iglesia con respecto al mundo, que atiende primeramente al “testimonio” para mostrar que la doctrina y la gracia de Cristo aportan soluciones a muchas de las cuestiones en las que se halla implicada la dignidad de la persona humana; la Iglesia ofrece una doctrina acerca del sentido profundo de la realidad y sobre la vocación del hombre, acerca del pecado y de la redención y propone una serie de principios morales. Esta sección concluye con un párrafo sobre la conciencia humana. La segunda sección de la tercera parte desarrolla “el servicio de la caridad y de la comunión” y abarca estos apartados: unidad de la caridad hacia Dios y hacia el prójimo, la relación entre la caridad y la justicia, la caridad en la vida cotidiana, la comunión con todos los hombres.

Ph. Delhaye, uno de sus protagonistas, describe y resume aquel proyecto en estos términos: “Se quería distinguir dos secciones en el texto. La primera (que fue de hecho la primera parte) debía dirigirse a los cristianos y hablar pastoralmente del modo de presencia en el mundo postulado por el momento actual de la historia. La otra (partes 2 y 3) tenía a la vista a todos los hombres; hablaría al mismo tiempo de la autonomía del mundo profano y de los servicios que la Iglesia quería prestarle, en conformidad con los imperativos evangélicos: *kerygma* (enseñanza), *koinonía* (unidad en la fraternidad), *martyría* (tes-

timonio de vida). A continuación, en forma de anejos, vendrían los capítulos 2-6, redactados en mayo de 1963”<sup>11</sup>.

En el discurso inaugural de la segunda sesión, el nuevo papa Pablo VI no mencionó el esquema XVII; sin embargo, quedaba enunciado expresamente como uno de los cuatro fines que señalaba al Concilio: la noción de Iglesia, su renovación, el esfuerzo ecuménico, el diálogo de la Iglesia con el mundo. Realmente poco se oyó hablar del esquema XVII durante la sesión conciliar que transcurre durante el otoño de 1963. En realidad, en este momento se tenían dos textos: el discutido por la Comisión mixta durante el mes de mayo y el llamado “texto de Lovaina” (de Malinas sería más exacto), poco conocido, incluso para los miembros de la Comisión. No obstante, los miembros de la Comisión mixta fueron convocados en noviembre e informados de la situación. Aquella reunión tuvo lugar el 29 de noviembre, en medio de cierta desorientación, dado que se discutía al mismo tiempo sobre dos esquemas, cuya presentación conjunta suscitó un vivo debate entre estas dos posturas: unos sostenían que una aproximación a las cuestiones sociales debía ser teológica, procediendo desde los datos revelados a las conclusiones doctrinales; en la otra trinchera, invocando el impacto causado por las encíclicas sociales de Juan XXIII (*Mater et Magistra*, *Pacem in terris*), se argumentaba que para hablar al mundo de hoy era necesario comenzar por la consideración de los problemas del mundo y hablar en el lenguaje que los hombres pueden comprender. El esquema de Lovaina, que ofrecía un avance doctrinal sobre la vocación del ser humano y ampliaba notablemente la perspectiva teológica respecto de las relaciones Iglesia-mundo, podía parecer excesivamente teológico y, alejándose de los problemas actuales más graves, perdía mordiente y no respondía a las expectativas creadas. Por otro lado, quienes habían trabajado en

11. DELHAYE, “Historia de los textos de la Constitución pastoral”, p. 244; ofrece el plan de este esquema en pp. 244-5. Para la descripción del contenido, véase Tucci, o.c., pp. 61-63.

el texto del mes de mayo se sentían menospreciados por la poca consideración hacia aquellos capítulos relegados a la condición de meros “anejos”.

### 1.2.3. *Hacia un nuevo esquema: el texto de Zurich (febrero de 1964)*

En medio de aquella confusión, el obispo canadiense Pelletier hizo la feliz propuesta de crear una Subcomisión Central mixta, una “comisión restringida”, integrada por tres miembros de cada una de las Comisiones, que se encargara de orientar y coordinar los trabajos de redacción a partir de los materiales previos. Por parte de la Comisión Doctrinal fueron designados Schroeffler (Alemania), Ancel (Francia) y McGrath (Panamá); la Comisión para el Apostolado seglar estuvo representada por Guano (Italia), Hengsbach (Alemania) y Ménager (Francia). Dado el carácter europeo de los miembros, pareció oportuno incorporar a dicha Subcomisión a prelados de otras latitudes: Blomjous, de Africa, y Wright, de Estados Unidos.

Aquella Subcomisión se dio como presidente al obispo italiano Guano e invitó a B. Häring a actuar como secretario. Sobre este sabio redentorista recayó una ardua tarea que desempeñó con gran competencia, siendo ayudado por el secretario de la Comisión de los laicos, Glorieux, y por Tucci y Sigmund. Tras varias reuniones previas en Roma en diciembre de 1963 y en enero de 1964, el P. Sigmund será el encargado de redactar un esbozo en francés sobre estos presupuestos: el nuevo texto no debería ser una exposición puramente doctrinal, sino la formulación de las verdades evangélicas que conciernen más directamente a la construcción de un mundo más humano y al diálogo con todos los hombres. La escucha de la Palabra de Dios revelada en Cristo y la atención a las condiciones reales del mundo, la solidaridad íntima con el género humano y la intención de discernir “los signos de los tiempos”, constituyen las condiciones fundamentales de ese diálogo. La idea de la dignidad de la persona humana y su promoción a todos los niveles debía ser la clave fundamental

para abordar problemas concretos como la libertad religiosa, el matrimonio y la familia, la cultura, el orden social, el hambre en el mundo, la solidaridad internacional, la paz. Estos problemas, recogidos en los capítulos 2 a 6 del esquema examinado en mayo de 1963, debían ser desarrollados para configurar un texto adjunto bajo la forma de “anejo”. Aquel nuevo proyecto iba a ser objeto de examen en la reunión plenaria que la Subcomisión central había fijado para comienzos de febrero en Zurich.

No se trataba de componer un tratado de teología sobre las realidades terrenas, sino de ofrecer una interpretación teológica de la situación real del mundo. No se trataba de hablar sobre la evangelización del mundo (de ello se ocuparía el esquema *De ecclesia* y el *De missionibus*), sino de las relaciones entre la Iglesia y los problemas del mundo. El hecho de que los problemas más acuciantes de la humanidad fueran realojados en “anejos”, sin constituir propiamente un documento conciliar, habla del recelo y de la resistencia a introducir en los textos conciliares una serie de problemas contingentes y pasajeros. La pregunta de ayer y de hoy es ésta: bajo qué aspecto participa la Iglesia, haciéndolos suyos, en los problemas temporales de su tiempo. La Iglesia debe hallarse siempre a la escucha de cuanto acontece en este mundo en permanente transformación.

Tras esta serie de discusiones, un grupo restringido de expertos (Sigmund, Häring, Tucci y De Riedmatten) revisó y completó el texto de cara a la reunión de la Comisión mixta, que había sido fijada para el mes de marzo. Presentaba un nuevo título general: *La Iglesia en el mundo de hoy*. El 26 de junio de 1964 la Comisión de Coordinación determinó que el texto del esquema estaba suficientemente maduro para ser enviado a los Padres conciliares. A comienzos del mes de julio el documento, que entonces recibió el nombre de esquema XIII, fue impreso. Así va a concluir el largo período de gestación del esquema en el marco restringido de la Comisión mixta. Todo estaba preparado para el debate conciliar al comienzo de la tercera sesión. El esquema incluía dos fascículos: el primero de tapas verdes,

con el texto propiamente conciliar, y un segundo cuadernillo, de tapas grises, con los “anejos”. Detengámonos un momento en el texto que había sido incubado en Zurich y que, a diferencia del texto de Malinas, no procede por deducción a partir de ciertos principios teológicos, sino por inducción a partir de los hechos sociológicamente observados<sup>12</sup>.

El Concilio declara, en la introducción, que vive desde el interior los problemas del hombre de hoy, teniendo a la vista los progresos y los fracasos de la humanidad, así como la pregunta radical acerca del sentido de la existencia humana. El tema del capítulo primero es *la vocación integral del ser humano*, aunando las consideraciones sobre la dimensión religiosa del hombre necesitado de la redención divina con su implantación en este mundo, el destino sobrenatural y el compromiso en las tareas temporales y en los valores de la justicia y de la fraternidad. Su contenido gira en torno a esta serie de afirmaciones: a) la bondad de las cosas creadas por Dios; b) la recapitulación de las cosas en Cristo (Col 1, 16); c) quien, en su encarnación, asume todos los aspectos de la condición material creada; d) el valor de la caridad; e) en nombre de su compromiso celeste, el cristiano mejora y moraliza un mundo abismado en la injusticia, la mentira y la violencia. Desde estas coordenadas, el capítulo segundo aborda *los deberes de los pastores y de los fieles* precisando las relaciones de esta Iglesia que se halla en el mundo sin ser del mundo. En él se exponía la misión propia de la Iglesia, la distinción entre poder espiritual y temporal, la libertad religiosa. El capítulo tercero se dedicaba al *comportamiento de los cristianos en el mundo que viven*. Los redactores habían condensado en el capítulo cuarto y último las *cuestiones actuales más urgentes*, que eran remitidas a los “anejos” en los que se recogían los capítulos 2-6 del proyecto de mayo de 1963. Su punto de partida era la reivindicación de la dignidad de la persona humana, que se asienta sobre el hecho de haber sido cre-

12. Cf. Ph. DELHAYE, “Historia de los textos de la Constitución pastoral”, pp. 249-277.

ada a imagen de Dios y restaurada en Cristo Redentor. De ahí la desaprobación hacia toda ausencia de libertad en el dominio político, social, económico. De la dignidad de la persona, el esquema XIII pasa a la dignidad del matrimonio y de la familia. El capítulo se completa con la exposición de los hechos concernientes a la cultura de hoy (en particular, el progreso de las ciencias y de la técnica, la revolución en los medios de comunicación), a la vida económica y social, a la solidaridad entre los pueblos (naciones ricas y desarrolladas, otras pobres y subdesarrolladas), a la expansión demográfica, a las instituciones internacionales contra el azote de la guerra. Todos estos temas eran retomados en el fascículo que contenía *Esquema anejo sobre la Iglesia en el mundo de hoy*, que conformaron la sustancia del esquema de mayo de 1963 y que estaban llamados –tras una encendida discusión durante los debates en el aula– a ser la segunda parte de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*<sup>13</sup>.

#### 1.2.4. *El primer debate conciliar sobre el esquema XIII (otoño de 1964)*

La futura Constitución pastoral fue recibida en algunos círculos con recelo e ironía. Así se hablaba del “famoso esquema XIII” (S. Tromp), o del esquema “sin nombre”, e incluso del “arca de Noé”, pues allí se alojaban muchos temas para los que no se encontraba mejor acomodo. Sin embargo, aquella atmósfera de cierta aprensión se vio contrarrestada por la publicación, en agosto de 1964, de la encíclica programática de Pablo VI, *Ecclesiam suam*, que vino a reforzar las expectativas suscitadas por la toma de posición conciliar acerca de las relaciones entre la Iglesia y el mundo<sup>14</sup>. La tercera parte de este docu-

13. *Ibid.* p. 267-270: índice de los anejos.

14. TUCCI, o. c., pp. 85-87. Véase sobre esta cuestión: G. COTTIER, “Interventions de Paul VI dans l’élaboration de *Gaudium et spes*”, en: *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio*. Colloquio Internazionale di Studio, Roma, 22-24 settembre 1989, Brescia 1991, pp. 14-31.

mento estaba dedicada al diálogo de la Iglesia "con el mundo en cuyo seno tiene que vivir". Todo ello indica que no faltaban Padres que hubieran preferido que el Concilio no se adentrara en aquellas cuestiones, demasiado nuevas, como la bomba atómica, la paz, el problema del control de los nacimientos. Circulaba la anécdota del diálogo entre dos obispos poco antes de la entrada del esquema XIII en el Aula. Un prelado le dijo a su vecino, miembro de la minoría: "Hemos aquí ya ante la tierra prometida". A lo que el otro respondía: "Sí, como Moisés..., y, como él, usted no entrará en ella". Se entró en aquel debate el 20 de octubre. Para apreciar la intención profunda del esquema, merece la pena recordar la relación que aquel día presentó Monseñor Guano.

El Concilio no ha dejado indiferentes a los hombres; muchos están atentos y a la espera de que la asamblea eclesial se pronuncie acerca de la civilización moderna. La Iglesia no puede mantenerse al margen de las preocupaciones del mundo ni en una actitud puramente defensiva; embarcada en la profundización de su misterio y consciente de los avances del mundo, quiere ponerse en actitud de ayuda y diálogo.

"Este esquema, reclamado desde la primera sesión, presenta un carácter nuevo y particular. No se propone explicar al mundo lo que la Iglesia piensa de la Revelación divina o de sí misma, o cómo ella concibe, en general y teóricamente, al mundo y sus propias relaciones con él; tampoco se trata directamente de proponer los medios para reforzar su vida interior o renovar su acción pastoral. Se trata, por el contrario, de intensificar su coloquio con todos los hombres, a fin de conocer las condiciones y los problemas del mundo y de hacer conocer a los hombres cuál es el pensamiento de la Iglesia con respecto a esas condiciones y a las orientaciones y a los problemas más importantes de nuestro tiempo; de qué manera entiende que ella puede también participar en ese proceso, qué contribución pueden y deben aportar los cristianos a la solución de esos pro-

blemas. La respuesta de la Iglesia, naturalmente, tendrá que inspirarse siempre en su misión de anunciar a Cristo, y habrá de ser a la luz del Evangelio como podrá examinar sus relaciones con el mundo, e intentará aportar una contribución a la solución de los problemas concretos".<sup>15</sup>

Después de un resumen de las líneas generales del esquema, Guano hizo alguna precisión acerca de los anejos. Los Padres pudieron discutir el proyecto del texto conciliar desde el 20 de octubre hasta el 5 de noviembre de 1964, y los días 9 y 10 de noviembre. El texto que recibió, por un lado, una aprobación de conjunto, por otro había sido objeto de observaciones y críticas que obligaban a una revisión y refundición. En un balance final, Monseñor Guano admitía que la variedad de opiniones vertidas a propósito de la finalidad, el estilo y el orden del esquema, demandaba una revisión a fondo, mas no la elaboración de un nuevo texto. Las reservas y demandas que habían sido expresadas eran de este tono: se deseaba que se precisara la finalidad y el título del esquema, que se determinara con más exactitud el sentido del término "mundo", que los "signos de los tiempos" no fueran descritos desde una experiencia "occidental", que se precisaran las relaciones entre finalidad temporal y finalidad sobrenatural con objeto de dar un fundamento más sólido a las teología de las realidades terrenas; que se desarrollara más la antropología cristiana y se insistiera en una teología del pecado y de la cruz, de modo que se evitara la impresión de un optimismo demasiado fácil. Antes de que concluyera la tercera sesión conciliar, se decidió confiar la coordinación y supervisión directa de los trabajos de la nueva redacción del texto discutido en el aula a un comité de redacción bajo la responsabilidad del canónigo P. Hauptmann.

15. TUCCI, o. c., p. 94.

### 1.2.5. La reunión en Ariccia: hacia el texto definitivo (febrero de 1965)

Bajo la dirección del cardenal Cento y de Monseñor Guano, la Subcomisión central dedicó una semana de trabajo (entre el 31 de enero y el 6 de febrero de 1965) en Ariccia, cerca de Roma. Participaron en aquella sesión especial 29 Padres conciliares, 38 expertos y numerosos auditores laicos; entre ellos se encontraban dos españoles: Pilar Bellosillo y Joaquín Ruiz-Giménez. Al llegar se encontraron un proyecto de texto correspondiente a la nueva primera parte del esquema elaborado por Hauptmann, y que constaba de un prólogo y de tres capítulos.

El prólogo establecía que el Concilio, al interesarse por el mundo, sólo perseguía continuar la misma obra de Cristo, sin ambiciones terrenas o deseo de proselitismo. Seguían tres capítulos, titulados respectivamente: 1) Visión de conjunto de las condiciones del mundo contemporáneo; 2) El hombre en el universo; 3) El hombre en la sociedad. Si el primero ofrecía un *conspectus generalis*, correspondiente a la búsqueda de los "signos de los tiempos", el segundo intentaba exponer esta situación concreta a la luz de la revelación y dar respuesta a las preguntas: ¿cuál es el plan de Dios para este universo? ¿Cuál es la tarea del hombre? ¿Cómo desarrollar la personalidad humana en una sociedad cada vez más socializada? El tercer capítulo precisaba de qué modo la Iglesia intervenía en estos problemas. También en el prólogo, al trazarse el plan general del esquema, se anunciaba la segunda parte correspondiente al antiguo capítulo 4 pero ampliado en seis capítulos: 1) sobre el respeto de la dignidad humana; 2) el matrimonio y la familia; 3) la promoción de la cultura; 4) la vida económica y social; 5) la vida política e internacional; 6) la paz en el mundo. Esta segunda parte no se hallaba preparada todavía, pues se esperaban los resultados de los trabajos de las comisiones encargadas de los antiguos anejos. En opinión de Ph. Delhaye, el texto de Hauptmann exhibe estas dos características esenciales: por un lado, sigue el método inductivo y guarda fielmente los elementos de la redacción de Zurich, enri-

quecida o modificada de acuerdo con las directrices que emanaron del debate conciliar durante la tercera sesión. Por otro lado, presenta una nueva síntesis que reposa sobre la elaboración de una antropología cristiana y gira en torno a estas cuatro ideas: la dignidad de la persona, su dimensión social, el dinamismo del *homo artifex*, su expansión en la vida cristiana y eclesial<sup>16</sup>.

Todo aquel trabajo será profundizado y revisado a la semana siguiente, del 8 al 13 de febrero, en Roma. Tras esta serie de nuevas reflexiones, Hauptmann, con la colaboración de Philips, debía refundir el texto<sup>17</sup>. El proyecto de esquema fue presentado a la Comisión mixta, que se reunió en Roma del 29 de marzo al 6 de abril de 1965. Tras su aprobación por unanimidad, el cardenal Suenens presentó una relación ante la Comisión de coordinación el 11 de mayo; en aquel momento llevaba el título de *Esquema XIII: Constitución pastoral, sobre la Iglesia en el mundo de hoy*. Finalmente, Pablo VI decidió (28 de mayo) que el esquema fuera remitido a los Padres. En sus líneas esenciales, que seguidamente reproducimos, el esquema permanecerá sin cambios sustanciales hasta su aprobación definitiva por el Concilio. Ahora se abría con un prólogo (nn. 1-3) que comenzaba con estas palabras: "*Gozo y esperanza, aflicción y angustia de los hombres de este tiempo*"; seguidamente ofrecía una exposición preliminar sobre la condición del hombre en el mundo de hoy (nn. 4-10), que daba paso a la primera parte (nn. 10-58) que se titulaba *Sobre la Iglesia y la condición humana*. En ella se exponen los principios doctrinales generales en cuatro capítulos: 1) *la vocación de la persona humana*; 2) *la comunidad humana*; 3) *el sentido de la actividad humana en el universo*; 4) *el papel de la Iglesia en el mundo de hoy*. La segunda parte del esquema XIII (nn. 59-103) retomaba en sendos capítulos los problemas más urgentes incluidos anteriormente en los anejos: *la dignidad del matrimonio y de la familia, el impulso de la cultura, la vida económico-social, la vida de la comunidad política, la comuni-*

16. "Historia de los textos de la Constitución pastoral", pp. 284-285.

17. *Ibid.*, pp. 286-297.

*dad de las naciones y la paz.* Una conclusión general (nn. 104-106) ponía fin al documento. En el transcurso del mes de junio los obispos recibieron el esquema de Ariccia. El texto oficial estaba en latín, si bien se hallaba acompañado del texto francés de base, tal y como lo había redactado Hauptmann. En la apertura de la nueva sesión conciliar, se distribuyeron traducciones en italiano, español, alemán e inglés.

#### 1.2.6. *El segundo debate conciliar: la aprobación de Gaudium et spes (7-XII-1965)*

La discusión del esquema XIII pasó por diversas etapas. La discusión pública comienza con su presentación en el Aula por Monseñor Garrone el 21 de septiembre, quien señaló cómo la amplitud de la misma materia había llevado a distribuir el texto en dos partes: la primera, de carácter más bien teórico, exponía el espíritu de la Iglesia en cuanto a sus relaciones con el mundo; la segunda, de carácter más crítico, presentaba los sectores y los hechos de la actividad humana a la luz de la doctrina de la Iglesia. La primera parte se centraba en el problema del ser humano; siendo éste el tema central de todo el esquema, ofrecía las líneas fundamentales de una antropología cristiana. Recordó que se había querido utilizar, en la medida de lo posible, un lenguaje y estilo evangélicos, de modo que se había escogido el título de "Constitución pastoral" para determinar la calificación teológica del documento, dentro del espíritu conciliar deseado por Juan XXIII y ratificado por las palabras acerca de la necesidad y las condiciones del diálogo expresadas en la encíclica *Ecclesiam suam* de Pablo VI.

El debate se prolongó durante dos semanas, hasta el 8 de octubre. Después vino el trabajo arduo de retoque y de adaptación teniendo en cuenta los deseos expresados por los Padres, algunos de los cuales habían mostrado severos juicios en sus intervenciones. Al texto de Ariccia —señala Delhaye—, se le reprochaba un cierto olvido de la distinción entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, un desmedido optimismo con la con-

secuente pérdida del sentido del pecado. Pero su intención más honda era, en realidad, la de profundizar en la vocación humana integral y combatir así la idea de dos vocaciones humanas. Otras voces expresaron el temor de un excesivo naturalismo, de manera que la colaboración de la Iglesia con el género humano para una mayor fraternidad quedaría identificada con la misma misión de Cristo. En ello se percibía una grave confusión entre progreso humano y salvación sobrenatural. En todo caso todas esas objeciones fueron minuciosamente examinadas y resueltas de nuevo mediante voto. Todo este trabajo durará prácticamente hasta la víspera misma de la clausura del Concilio. Al llegar la votación final, no hubo más que 75 *non placet* contra 2.309 *placet*. La *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* fue solemnemente promulgada el 7 de diciembre de 1965, junto con el decreto sobre la acción misionera, *Ad gentes*, el dedicado a la vida y ministerio de los presbíteros, *Presbyterorum ordinis*, y la declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*.

#### 1.2.7. *Conclusión: la novedad del género literario "constitución pastoral"*

La historia de la redacción esbozada permite reconstruir el siguiente itinerario: desde un primer planteamiento más escolástico, dependiente en buena parte de los esquemas preparados y marcados por el predominio de los temas teológicos en sentido técnico, el texto ha ido adquiriendo paulatinamente, bajo la preocupación de afrontar algunos de los temas más urgentes del mundo contemporáneo, una sensibilidad marcadamente "pastoral", un toque "dialógico", de apertura y solidaridad hacia el mundo y en sintonía con la misión de la Iglesia en el mundo, que se han visto enriquecidos con una antropología cristiana de fuerte sabor cristológico. La historia de la redacción es tan importante como el texto resultante: la apertura y el diálogo de la Iglesia con el mundo se verifica y se documenta a través de la elaboración de un texto sobre las relaciones de la Iglesia con el mundo de hoy. A lo largo del proceso de elaboración, el esquema innomi-

nado o motejado irónicamente de “arca de Noé” adquiere, más allá de su sobrenombre numérico de esquema XVII y XIII, esa precisión temporal que exhibe en su título *–La Iglesia en el mundo actual–* y que significa algo más que una connotación cronológica, más que un empeño de modernización; significa básicamente el reconocimiento de que a la Iglesia le ha faltado el sentido histórico. La acción pastoral es la continua y siempre nueva actualización del misterio de la Iglesia en su forma histórica. En suma: la gran novedad de la cuarta constitución del Vaticano II radica en el descubrimiento radical de la relación esencial a la historia para entablar un diálogo con la época moderna sobre el presupuesto de una antropología cristiana.

Este aspecto de diálogo ha quedado condensado en esa cualificación de constitución “pastoral”, género literario insólito en la historia conciliar, que la nota explicativa que acompaña al documento aclara de este modo: “Se llama constitución *pastoral* porque, apoyada en principios doctrinales, quiere expresar la actitud de la Iglesia ante el mundo y el hombre contemporáneos. Por ello, ni en la primera parte falta intención pastoral, ni en la segunda intención doctrinal”. “Pastoral”, por tanto, no significa una de-potenciación del valor de la constitución o una relevancia doctrinal de baja intensidad. En realidad, como ya hemos indicado antes, la pastoralidad se sitúa en la óptica de la lúcida afirmación de Juan XXIII en la apertura del Concilio: “una cosa es la sustancia, o sea, la verdad de la antigua doctrina del *depositum fidei*, y otra, la formulación o su revestimiento”. Y seguidamente nos ofrece otro importante criterio hermenéutico que aquí hemos de seguir al pie de la letra: “En la primera parte la Iglesia expone su doctrina del hombre, del mundo y de su propia actitud ante ambos. En la segunda parte considera con mayor detenimiento diversos aspectos de la vida y de la sociedad actual”<sup>18</sup>.

18. G. ALBERIGO, “La Constitución en relación con el magisterio global del Concilio”, en: BARÚNA, o. c., pp. 199-226. El texto de *Gaudet Mater Ecclesia* puede verse en la edición de J. M. MARGENAT, *Escritos del Papa Juan XXIII*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2000, pp. 189-200.

La inspiración fundamental de toda la Constitución, al asumir decididamente la historicidad de la misión de la Iglesia, obedece a esta lógica: que la luz y la fuerza del Evangelio entre en conexión con las experiencias humanas más concretas y más problemáticas.

## 2. Iglesia-mundo en la perspectiva del Vaticano II

*Gaudium et spes* es el documento más amplio del Concilio. Unas observaciones primeras de carácter general nos ayudarán a precisar nuestro objeto de estudio. La Constitución pastoral deja de ser un documento teórico y abstracto cuando su lectura va presidida por esta cuestión: ¿cuál es el concepto cristiano del hombre? Esta pregunta antropológica, que establece la relación entre el concepto de persona y el núcleo de los presupuestos de la teología moral, puede ser desmenuzada en estas otras: ¿cómo se desarrolla y realiza cristianamente la vida conyugal y familiar?, ¿cómo promover los valores auténticamente humanos en la cultura moderna?, ¿cómo responder a los designios de Dios en el ámbito de la vida económica?, ¿cuál es el modo cristiano de participación en la vida política?, ¿cómo promover una civilización de la paz?

### 2.1. Observaciones preliminares para una lectura esencial de *Gaudium et spes*

Los contenidos de este documento se pueden reagrupar, por tanto, en torno a estos dos bloques: 1) el sentido cristiano de la vida y de la actividad humanas; 2) la aplicación de esta visión fundamental a algunos problemas candentes de hoy: el matrimonio y la familia, la difusión de la cultura, el orden económico, la vida política, la solidaridad internacional y la paz. El primer bloque contiene aquellos principios esenciales que pueden y deben iluminar los problemas particulares. Como se puede

percibir claramente, esa segunda serie de cuestiones constituye los capítulos de la moral de la persona y de la moral social. Para abordar nuestro tema, esto es, la relación Iglesia-mundo, nos centraremos básicamente en la primera sección, que condensa el llamado “giro antropológico” y, de forma más específica, nos interesa el capítulo cuarto, *Sobre la tarea de la Iglesia en el mundo actual* (GS 40-45)<sup>19</sup>.

*Gaudium et spes* se abre con un Proemio (GS 1-3), al que sigue una “Exposición introductoria” sobre la condición del hombre en el mundo contemporáneo (GS 4-10). Estos párrafos sirven de prólogo a los cuatro capítulos que componen la primera sección “doctrinal”, titulada “La Iglesia y la vocación del hombre” (GS 11-45): 1) La dignidad de la persona humana (GS 12-22); 2) La comunidad humana (GS 23-32); 3) La actividad humana en el mundo (GS 33-39); 4) Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo (GS 40-45). Hay que notar de entrada que de la Iglesia como tal sólo se hablará muy tardíamente, en el capítulo cuarto, tras haber desarrollado esos tres artículos que componen una antropología breve. Las siguientes palabras de la Constitución recapitulan esta lógica:

“¿Qué siente la Iglesia del hombre? ¿Qué recomendaciones se han de hacer para la edificación de la sociedad contemporánea? ¿Cuál es el significado último de la actividad humana en el mundo? Estas son las preguntas que esperan respuesta; ello hará aparecer con mayor evidencia la reciprocidad del servicio entre el pueblo de Dios y el género humano en que está inmerso; con ello se mostrará la misión de la Iglesia como misión religiosa y, por lo mismo, sumamente humana” (GS 11)

19. Además de las obras clásicas ya citadas de G. BARAÚNA, Y. CONGAR y M. PEUCHMAURD (cf. nota 3), puede verse: AA.VV., *La Iglesia en diálogo con nuestro mundo. Texto y comentario a la Constitución pastoral Gaudium et spes*, Bilbao 1967. AA.VV., *Estudios sobre la constitución “Gaudium et spes”*, Bilbao 1967. Más recientemente, L. SARTORI, *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Introduzione alla “Gaudium et spes”*, Padova 1995.

La mera distribución de estos contenidos revela el método específico de la Constitución pastoral. Si *Lumen gentium* (y otros documentos afines) adoptan una lógica descendente, de Dios al ser humano, de la Palabra de Dios a la historia humana, *Gaudium et spes* procede desde el ser humano a Dios, de la creatura al Creador, de la historia y sus signos al Espíritu que la gobierna. La Palabra de Dios ilumina desde la verdad de Cristo y de la Trinidad; hay que poner en relación los valores humanos con la fuente divina de la que proceden. El documento ha adoptado ese orden expositivo de forma absolutamente consciente: “Cuanto hemos dicho sobre la dignidad de la persona humana, sobre la comunidad de los hombres, sobre el profundo significado de la humana actividad, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo y la base de un mutuo diálogo” (GS 40). Precisamente, porque la Iglesia tiene algo que decir sobre esas tres grandes cuestiones antropológicas, tiene asimismo contraída una importante tarea, *munus*, con respecto a este mundo. “De conformidad con el método inductivo seguido en esta primera parte de *Gaudium et spes*, se quiso no afirmar simplemente que la Iglesia tiene una tarea con respecto al mundo, sino *mostrarlo*”<sup>20</sup>. La antropología evangélica precede a una visión eclesiológica que, como veremos, se apoya en el principio de la comunión de la familia de los hijos de Dios y en el desarrollo del designio universal y cósmico de la salvación. La importancia y centralidad de este capítulo cuarto queda corroborada desde este otro punto de vista: es la bisagra que efectúa la conexión entre la reflexión antropológica precedente y la segunda sección de la Constitución, consagrada a los problemas del mundo contemporáneo.

Procedamos, pues, a la exposición de la primera parte, con los énfasis ya indicados; hay que considerar la Introducción del texto (GS 1-3), que expresa de forma programática las claves

20. Y. CONGAR, “El papel de la Iglesia en el mundo de hoy”, en: CONGAR y PEUCHMAURD, o.c., t. II, pp. 373-403; aquí: 374.

fundamentales de la universalidad y de la solidaridad con la humanidad en el modo de concebir la relación Iglesia-mundo.

## 2.2. La Iglesia en el mundo de hoy: solidaridad, diálogo y cooperación

En el corazón del primer párrafo de *Gaudium et spes* late con fuerza la sentencia de Terencio: *nada humano me es ajeno*. Desde sus primeros compases nuestro texto se hace eco del "gozo y la esperanza, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren", puesto que son los mismos que experimenta la comunidad cristiana. La Iglesia "se siente verdadera e íntimamente solidaria del género humano y de su historia" (GS 1). Partiendo de este presupuesto de profunda *solidaridad* en el bien y en el mal de la comunidad cristiana con la entera humanidad, el Concilio quiere expresar "cómo entiende la presencia y la actividad de la Iglesia en el mundo actual" (GS 2). De este modo queda expresamente aludido el título de la Constitución pastoral.

Hay que llamar la atención sobre este hecho lingüístico: el texto no habla propiamente de la relación Iglesia y mundo, sino de la Iglesia *en* el mundo actual, en el mundo *de hoy*. Hemos de subrayar, en consecuencia, esta ambivalencia espacial y temporal inscrita en estas fórmulas: se trata, por un lado, de la "Iglesia en medio del mundo", partícipe de la mundanidad del mundo; se trata, en segundo lugar, de un mundo no pensado en general, sino en esa fase histórica que caracteriza el momento presente. Esos adjetivos, "moderno", "actual", "contemporáneo", según las distintas traducciones, cualifican al sustantivo "mundo" y sitúan e instalan a la Iglesia en el devenir histórico de nuestro mundo. Sobre el primer valor semántico ya había insistido Henri de Lubac en su *Meditación sobre la Iglesia*. En esta obra pionera, que anticipa lúcidamente varios temas de fondo del Concilio Vaticano II, dedica uno de sus capítulos a esta temática nuestra: *La Iglesia en medio del mundo*. Inicialmente, estas pági-

nas se mueven en la órbita de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, y ahí plantea este tema como una de esas paradojas que alumbran el misterio de la Iglesia<sup>21</sup>. La Iglesia no es *civitas platónica*, sino que entraña una dimensión o aspecto "temporal", de modo que se entremezcla en el tejido de la vida humana y social. Su misterio se presenta revestido de figura humana, hecho institución humana. Vive envuelta, sin quedar disuelta totalmente, dentro de la urdimbre de la sociedad civil, y así viene transitando y recorriendo durante más de dos milenios las galerías del tiempo de la historia humana. La Iglesia en medio del mundo, envuelta, mas no disuelta en él. Teológicamente, este anclaje en la temporalidad y en la mundanidad lo expresa perfectamente LG VII, 48: la Iglesia peregrina, que pertenece a este mundo, porta en sus sacramentos e instituciones, la imagen de este mundo que pasa. Pero la Iglesia no se disuelve en la sociedad humana, sino que cristaliza al margen de esas instituciones más poderosas, como pudieran ser los diferentes estados. Esta es la "condición paradójica" que conecta profunda y expresamente la Constitución dogmática sobre la Iglesia con la Constitución pastoral (cf. GS 2). Pronto veremos aflorar en sus textos esa caracterización de "sacramento universal de salvación". Pero vayamos por partes. Antes hay que decir una palabra acerca de la noción "mundo" al hilo del texto conciliar:

"Tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia del género huma-

21. H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988, p. 133: "Una vez más la paradoja salta a la vista: esta Esposa mística, esta Iglesia de corazón escondido, es al mismo tiempo un ser bien visible entre los demás seres del mundo. Se la puede menospreciar, pero no se la puede ignorar. Como todas las instituciones humanas, también ella tiene su fachada exterior. Ella tiene su aspecto "temporal", a veces muy pesado. Tiene sus cancillerías, su código, sus tribunales. No; nuestra Iglesia no es una cosa "nebulosa e inmaterial". No es una "entidad vaporosa". Aunque es un misterio que se vive en la fe, no deja por eso de ser una realidad de este mundo".

no, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación" (GS 2).

Es oportuno recordar que se ha reprochado a *Gaudium et spes* un optimismo ingenuo en su misma utilización de la palabra "mundo", que no se coherencia bien con los textos del Nuevo Testamento. Ciertamente, en la Escritura se habla de "mundo" con diversos significados y no es idéntico el uso que hacen Juan y Pablo. En Juan, Cristo es enviado a un mundo que puede acoger o rechazar la revelación salvadora; aunque, otras veces, Juan subraya el aspecto de un mundo que es radicalmente hostil a Dios. Es lo que expresan las oposiciones luz-tinieblas, vida-muerte, verdad-mentira. Aunque en Pablo también se encuentran este tipo de oposiciones radicales (carne-espíritu; hombre viejo-hombre nuevo), "mundo" suele designar el mundo histórico del hombre, un mundo en el que ha entrado el pecado y, por ello, se encuentra bajo el signo del mal, de modo que las fuerzas hostiles al reinado de Dios ejercen un fuerte poder de atracción sobre los hombres que les aparta de la búsqueda y del servicio de Dios. ¿Cuál es el sentido que recibe en la Constitución pastoral? Parece que habría un poco de todo ello. Predomina, no obstante, en la descripción conciliar de "mundo" el entramado de estas acepciones: el mundo y la realidad humana, ante todo; en segundo término aparece formulada netamente la ambigüedad constitutiva de la historia humana, que se deriva de una contemplación desde la óptica divina en estas cuatro fases: creación marcada por el amor de Dios, creación caída en la esclavitud del mal, creación redimida en Cristo, humanidad encaminada a la consumación escatológica. En uno de sus estudios ya clásicos sobre *Gaudium et spes*, Y. Congar ofrece esta descripción:

"La humanidad en su existencia terrestre, connotando su obra temporal, las estructuras que se da a sí misma para cumplirla y el marco cósmico en el cual y con el cual vive ella esta existencia terrestre. Por esta razón se presentarán con frecuencia otras expresiones en vez de "mundo": lo temporal, las realidades terrestres, la historia. La historia humana, vista a la luz de Cristo, aparece ambigua. Es una criatura buena; es pecadora; rebelde a Dios, llevada, ya a olvidarle, ya a igualarse con El y a tomar su puesto. Por eso, aquí, en el campo del mundo, se preparan dos gavillas, una de trigo y otra de cizaña, que el Juicio discernirá y separará"<sup>22</sup>.

El Concilio pone el acento no sobre las cosas (sentido creacional y cósmico), sino sobre el hombre y sus empresas (sentido ético e histórico), tratando de indicar cómo los cristianos pueden sumarse a los esfuerzos de la humanidad. Esta solidaridad de la Iglesia con la humanidad va a ser expresada con dos conceptos: *diálogo y cooperación*. Los grandes avances del género humano, como resultado de sus conquistas, de sus descubrimientos, no han dado solución a los problemas verdaderamente humanos, sino que las grandes preguntas sobre el sentido de la existencia y sobre el destino absoluto de la humanidad siguen abiertas. El Concilio proclama su voluntad de entrar en un diálogo sincero con la humanidad acerca de estas cuestiones (*instituyendo cum ea de variis illis problematibus colloquium*). Tal es la mayor prueba de "solidaridad, respeto y amor hacia la familia humana". La Iglesia quiere poner a disposición del género humano su mensaje de salvación para renovar la sociedad y para salvar al ser humano. "Por consiguiente, será el hombre el eje de toda esta exposición: el hombre concreto y total, con cuerpo y alma, con corazón y conciencia, con inteligencia y voluntad"<sup>23</sup>. Desde la consideración de la vocación humana, el Concilio

22. Y. CONGAR, "Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II", en: CONGAR y PEUCHMAURD, o.c., t. III, p. 17-49; aquí: 17. En un Anejo (pp. 46-49) propone una aproximación lingüística desde el NT.

23. Resulta muy clarividente la siguiente apreciación de A. GUERRA, *Gaudium et spes*: Revista de espiritualidad 48 (1989) 396 (nota 21): "Podría parecer que al hablar de la Iglesia en el mundo actual, el tema central sería el mundo,

“ofrece al género humano la sincera cooperación de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación. No se mueve la Iglesia por ambición terrena alguna. Sólo pretende una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad (Jn 18, 37), para salvar y no para juzgar, para servir, no para ser servido (Jn 3, 17; Mt 20, 28; Mc 10, 45)” (GS 3).

Habría que añadir a estas palabras-clave, de diálogo, solidaridad y cooperación, la idea de servicio, que es un concepto fundamental a la hora de expresar la obra mesiánica de Cristo, que “no vino a ser servido, sino a servir”. Estas son las líneas directrices marcadas por el Concilio a la hora de establecer la relación de la Iglesia con el mundo; de ellas deriva la “misión” de la Iglesia que, desde su fundamento pneumatológico y cristológico, reclama el despliegue de una eclesiología de la misión y de la tarea de evangelización en la clave del *servicio* y de la *diakonía*<sup>24</sup>. Del diálogo, de la cooperación, del servicio, se vuelve a hablar al final de la Constitución, en los dos últimos párrafos de la conclusión. Ahí aboga por un diálogo entre los que constituyen el pueblo de Dios, con los otros cristianos, con las otras religiones, con los no creyentes y con los que se oponen y persiguen a la Iglesia: “llamados por una misma vocación divina y humana, sin violencia, sin engaño, podemos y debemos cooperar a construir un mundo en la verdadera paz” (GS 92).

no el hombre. No obstante, ya hemos visto lo que significa mundo: la entera familia humana. Pero incluso antes de que se perfilase, ya casi al final, el concepto de mundo, existía una fuerte conciencia de esa relación de cuasi-identidad. El relator del primer esquema básico (1964) podía ya decir: *quaestio de mundo huius temporis est essentialiter quaestio de homine* (III/5, 211). Y en el primer esquema de la última sesión podía igualmente decir el relator: *Ambae partes subsequentes (...) quid de hoc rerum statu et evolutione praesentis mundi sentiat. Ubique vero homo ipse, sive consideratur ut persona individualis sive ut membrum societatis, omnium rerum expositarum centrum tenet* (IV/1, 524)”.

24. PABLO VI dijo en su homilía del 7-XII-1965: “La idea del servicio ha ocupado un puesto central”. S. MADRIGAL, *Diaconía de la Iglesia y diaconías en la Iglesia. El lugar de Caritas en la misión eclesial*: Corintios XIII 95 (2000) 115-143.

### 2.3. Rasgos fundamentales del mundo actual: los signos de los tiempos

Si la Iglesia quiere responder a los interrogantes perennes de la humanidad debe “escrutar a fondo los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del Evangelio” (GS 4). De la mano de la *exposición preliminar* nos adentramos en la descripción que de “la situación del hombre en el mundo de hoy” hace el Concilio (GS 4-10). Si la acción pastoral es la actualización y la traducción del designio salvífico a una determinada situación histórica, es ineludible solventar una pregunta irrefrenable: ¿cómo aprehender esta situación en una historia siempre nueva y cambiante? La óptica pastoral de *Gaudium et spes* reclama, como correlato metodológico, una interpretación teológica de la historia contemporánea a partir de una lectura de los signos de los tiempos. La expresión, que tiene una raíz evangélica (cf. Mt 16, 4), fue utilizada por Juan XXIII en la constitución *Humanae salutis* (1961) y en la encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963). Como método teológico y pastoral ha sido profundizado por Pablo VI en *Ecclesiam suam* (1964). El desarrollo y articulación en *Gaudium et spes* encuentra una prolongación en la carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971)<sup>25</sup>. Ahora bien, sin salir de la Constitución pastoral, las mejores indicaciones sobre el significado de la categoría “signo de los tiempos” se encuentran en GS 11, donde se habla del “discernir los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios”, “en medio de los acontecimientos, exi-

25. Pueden verse los estudios relativos a esta categoría en los textos conciliares de F. HOUTART, “Los aspectos sociológicos de los “signos de los tiempos””, en: CONGAR-PEUCHMAURD, o. c. t. II, pp. 211-251; M. -D. CHENU, “Los signos de los tiempos. Reflexión teológica”, en *ibid.*, pp. 253-278. Cf. BOFF, *Segni dei tempi*, Roma 1983. En la bibliografía reciente: R. FISICHELLA, “Signos de los tiempos”, en: R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, S. PIÉ, *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid 1992, pp. 1360-1368. M. GELABERT, *Revelación, signos de los tiempos y magisterio de la Iglesia*: Teología espiritual 34 (1990) 231-255; X. QUINZÁ, *Los signos de los tiempos como tópico teológico*: Estudios Eclesiásticos 65 (1990) 457-468; R. BERZOSA, *¿Una nueva articulación de los “lugares teológicos” en la teología conciliar y postconciliar?*: Burgense 34 (1993) 96-110.

gencias y deseos". Esta metodología consiste en una lectura atenta de la realidad y del dinamismo histórico. Arranca, pues, de un primer momento inductivo que exige un conocimiento riguroso de la realidad. Seguidamente, los resultados de ese primer momento han de ser confrontados con el Evangelio y con la praxis de Jesucristo, que funcionan como instancias críticas. Este momento interpretativo del método se encaminará a discernir lo verdadero y lo falso de la realidad histórica examinada. Finalmente, el método entra en una fase de actuación. Es el momento práctico que establecerá una estrategia de actuación evangelizadora. Sujeto de dicho discernimiento es el pueblo de Dios, movido por la fe, guiado por el Espíritu del Señor, "pues la fe lo ilumina todo con una nueva luz y manifiesta el divino propósito sobre la vocación integral del hombre, y por eso dirige la inteligencia hacia soluciones plenamente humanas". El párrafo 44 aporta estas otras indicaciones: "es propio de todo el pueblo de Dios, pero principalmente de los pastores y de los teólogos, auscultar, discernir, interpretar, con la ayuda del Espíritu Santo, las múltiples voces de nuestro tiempo y valorarlas a la luz de la palabra divina". Bajo estas claves, que presuponen la honda convicción de que el mundo y la historia humana es el lugar del encuentro entre Dios y el hombre, habría que leer los párrafos 4-10 que intenta elaborar un diagnóstico de la situación actual.

La situación de esta humanidad está entretejida de dramáticos contrastes: el esplendor y la abundancia económica se topan con el hambre y la miseria que afligen a una parte grandísima de la humanidad; el avance cultural colisiona con el incontable número de analfabetos; el sentido de libertad topa con la emergencia de nuevas formas de esclavitud social y psicológica; las corrientes de solidaridad universal se ven contrarrestadas por fuerzas antagónicas de signo racial, político, económico, ideológico, etc. La profunda transformación de las condiciones de vida y los cambios progresivos que afectan globalmente a la humanidad dejan sin solucionar las más hondas inquietudes del ser

humano que se pregunta por la evolución actual del mundo. Conviene no olvidar que el análisis corresponde a los años sesenta y, como ya se indicó en fechas próximas a la clausura del Concilio, su perspectiva es demasiado occidental, del primer mundo, y demasiado optimista, copartícipe de una cierta euforia del progreso técnico.

La mentalidad científica y técnica, marcada por la revolución en las ciencias matemáticas, naturales y humanas, los progresos de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales, son signo de esta mutación permanente, que sirve para mejorar las condiciones de la vida humana al tiempo que crea nuevos problemas. "El mundo moderno aparece, a la vez, poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor, mientras se abre ante él la encrucijada entre la libertad y la servidumbre, el progreso y el retroceso, la fraternidad y el odio. El hombre se está, además, haciendo consciente de que le toca a él dirigir rectamente las fuerzas que él mismo ha desencadenado y que pueden oprimirle o servirle. Por ello se interroga a sí mismo" (GS 9). En una palabra: la actual evolución del mundo revierte en esa problemática trascendental sobre el hombre, sobre el significado del dolor, del mal, de la muerte, sobre el sentido de la vida, sobre la esperanza en el más allá. *Gaudium et spes* afirma al final de este capítulo —y así lo hará, respectivamente, al final de los otros capítulos y de las otras secciones— que Cristo, muerto y resucitado por todos, es "la clave, el centro y el fin de toda la historia humana". Frente a los que han tachado a la Constitución pastoral de horizontalismo, inmanentismo o sociologismo, hay que subrayar que el Concilio se propone ilustrar el misterio del hombre a la luz de quien es la imagen del Dios invisible y el primogénito de toda la creación (GS 10). Ahora bien, la razón más profunda de esta referencia cristológica tiene que ver con la misma comprensión de los "signos de los tiempos": Jesucristo es la huella de la actuación divina en los acontecimientos humanos. El es el gran "signo" de la historia y de la presencia de Dios en ella.

#### 2.4. *Presupuesto antropológico para el diálogo: mysterium hominis in luce Christi*

Los tres primeros capítulos de la sección doctrinal de *Gaudium et spes* formulan una antropología abreviada. Este tratado sobre el ser humano –decíamos más arriba– quiere establecer las bases para el diálogo entre la Iglesia y el mundo. Así las cosas, recorre sucesivamente estos tres momentos: la dignidad del ser humano (GS 12-22), la comunidad humana (GS 23-32), la actividad humana (GS 33-39). Todos ellos exhiben la misma lógica ya anunciada: al final de cada uno Cristo es presentado como la clave de cuanto se ha dicho anteriormente: Jesucristo, el hombre perfecto (GS 22); el Verbo encarnado y la solidaridad humana (GS 32); la tierra nueva y el cielo nuevo (GS 39). Vamos a hacer un recorrido muy breve de ellos.

##### 2.4.1. *La dignidad de la persona (cap. I, n. 12-22)*

La pregunta, ¿qué es el hombre?, recibe una respuesta a partir de aquellos trazos teológicos que la Iglesia lee en la Escritura: el hombre creado *a imagen de Dios*, capaz de conocer y de amar a su Hacedor (GS 12); el hombre es ser social y llamado a la comunión, tal y como se manifiesta en la sociedad de hombre y mujer (Gn 1, 27). Esta imagen del ser humano, constituido por Dios en su estado de justicia, se completa con el recuerdo del origen del pecado, como abuso de la libertad y búsqueda de la realización humana al margen de Dios, con sus nefastas consecuencias para consigo mismo, para las otras criaturas y para la creación entera (GS 13).

Los párrafos 14-17 exponen de forma esquemática algunos principios fundamentales de la antropología *crisiana*: a) la persona humana es síntesis unitaria de corporalidad y espiritualidad (GS 14); b) esta unidad sintética encuentra una expresión genuina en la inteligencia, que le confiere un lugar eximio en el universo de las cosas creadas y le permite buscar en su interioridad, donde Dios le aguarda, una verdad más profunda, a pesar

de ese ofuscamiento que es consecuencia del pecado (GS 15); c) en lo hondo de su corazón resuena la voz de la conciencia, donde el hombre descubre una ley que no se ha dado a sí mismo, y cuyo cumplimiento consiste en el amor de Dios y del prójimo (GS 16); d) la interioridad de la conciencia sólo puede entregarse al bien desde la libertad, que es “signo eminente de la imagen divina en el hombre” (GS 17). La dignidad del ser humano reposa, en último término, sobre la conciencia libre y la libre elección, sobre la convicción interna y personal, no bajo un impulso ciego o por la mera coacción externa. Es notable el esfuerzo de *aggiornamento* que late en estos párrafos, donde el Concilio sale al paso de uno de los temas mayores de la modernidad: la libertad y la subjetividad.

La antropología conciliar, una vez reseñados los ejes perennes del pensamiento judeo-cristiano, y cuyo alzado ético de respeto y de amor hacia el otro enlaza con el humanismo de todo tiempo, se adentra seguidamente en el misterio de la muerte, señalando qué es lo que aporta la fe cristiana ante ese profundo temor ante el aniquilamiento definitivo (GS 18). El hombre está invitado, desde que nace, a un coloquio con Dios. La razón suprema de la dignidad humana radica en esa vocación a la comunión con Dios. En suma: los siete primeros párrafos de este capítulo, con su elaboración del tema de la creación a imagen de Dios, del pecado, de la unidad alma-cuerpo, de la dignidad de la inteligencia, de la conciencia, de la libertad y del misterio de la muerte, son de suma importancia en orden a la comprensión de aquellos presupuestos morales básicos que emanan del concepto de persona humana. De esta manera quedan trazadas las líneas maestras de una teología moral fundamental; cosa que, como se ha dicho con razón, vale para toda la primera parte de la Constitución pastoral considerada en su conjunto<sup>26</sup>.

26. Cf. J. A. SELLING, “*Gaudium et spes*: a Manifesto for Contemporary Moral Theology”, en: LAMBERIGTS-KENIS, o. c., pp. 145-162; aquí: 154. M. VIDAL, *Nueva moral fundamental*, Desclée De Brouwer, Bilbao 2000, esp.: 870-992.

Sobre estos presupuestos nuestro texto aborda, de manera amplia, el complejo problema del ateísmo moderno (GS 19-21). Nos limitaremos a recordar algunas afirmaciones básicas: el ateísmo no es un fenómeno originario, sino derivado (GS 19); en la época moderna ha aparecido el fenómeno del ateísmo “de masas”, el ateísmo sistemático, nacido en parte de esa mentalidad científico-técnica que considera que la religión no es necesaria (GS 20); la Iglesia no puede dejar de reprobar la doctrinas ateas y la violencia de los sistemas políticos que profesan el ateísmo, puesto que se le ha encargado dar testimonio y hacer visible al Dios Padre encarnado en su Hijo Jesucristo (GS 21)<sup>27</sup>.

Esta primera sección antropológica, sobre la dignidad del ser humano, concluye con una visión de Cristo como hombre nuevo, imagen de Dios invisible, cordero inocente que en su entrega total es capaz de iluminar el enigma del dolor y de la muerte: “Todo esto es válido no sólo para los que creen en Cristo, sino para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de un modo invisible” (GS 22).

#### 2.4.2. La comunidad humana (cap. II, n. 23-32)

Este segundo capítulo arranca del análisis de la realidad: la multiplicación de las relaciones humanas entre los hombres y el incremento de la comunicación favorecido por la técnica reclama la promoción de la comunión entre las personas. De forma expresa, el Concilio iba a tener en cuenta los documentos recientes del magisterio sobre la sociedad humana (*Mater et Magistra, Pacem in terris, Ecclesiam suam*). Los datos de la Revelación hablan de la unidad de la familia humana y de la inseparabilidad del amor a Dios y del amor al prójimo (GS 24). De este carácter social del ser humano deriva la interdependencia del desarrollo de la persona humana y de la sociedad humana: lo social no es para el individuo humano algo postizo, sino

27. R. BELDA, “La Iglesia frente al ateísmo moderno”, en: *Estudios sobre la constitución Gaudium et spes*, pp. 45-59.

sustantivo, aunque algunos responden más inmediatamente a la naturaleza profunda (como la familia y la comunidad política) y otros dependen más de la libre elección (GS 25). A partir de este énfasis en la dignidad y en la naturaleza social de la persona humana se entiende la introducción del concepto de “bien común”, como “esa suma de condiciones de la vida social que permiten alcanzar a los individuos y a las colectividades su propia perfección más plena y fácilmente” (GS 26). En este contexto inserta una enumeración de los *derechos humanos*: “el alimento, el vestido, la habitación, el derecho de elegir libremente un estado de vida, el derecho de fundar una familia, el derecho a la educación, al trabajo, a la buena fama, al respeto, a una debida información, a obrar según la recta norma de su conciencia, a la protección de su vida privada y a una justa libertad incluso en el campo religioso”.

Respeto a la persona humana (GS 27) y respeto y amor a los adversarios (GS 28) son señalados como dos requisitos del diálogo interhumano. Esta exigencia última se refrenda con una cita de *Pacem in terris*, donde se hace la distinción “entre el error, que siempre se ha de rechazar, y el hombre que yerra, que conserva siempre su dignidad de persona”. Retomando los principios ya expuestos, es decir, la misma naturaleza y origen de los seres humanos creados a imagen de Dios y la misma vocación y destino por haber sido redimidos por Cristo, se proclama la igualdad esencial de todos los hombres frente a toda clase de discriminación como contraria al plan de Dios (GS 29). De aquí emana la exigencia de practicar la justicia social, para transformar y mejorar las condiciones de vida del ser humano. Quedan así puestas las bases del carácter esencialmente social de la moralidad. Esta asunción de la dinámica de socialización en el corazón de la antropología, junto con la afirmación del significado de las estructuras sociales y el reconocimiento de la injusticia estructural, permitirían explicar el rápido desarrollo de las teologías de la liberación en el período inmediatamente posterior al Concilio.

Podemos hacer, finalmente, una valoración de esta antropología que, apoyándose en la inviolabilidad de la persona humana está presidida en último término por un fundamento religioso tomado de la revelación, con esta atinada observación de Rovira: “En esta antropología básica se da un punto de encuentro entre el humanismo inherente al cristianismo y la modernidad: es la famosa tríada constituida por la libertad (GS 17), la igualdad (GS 29) y la fraternidad (GS 32), preparadas y coronadas por la dimensión comunitaria de la persona (GS 24.26)”<sup>28</sup>.

#### 2.4.3. *La actividad humana que transforma el mundo (cap. III, n. 33-39)*

Este tercer capítulo de antropología resalta el estrechísimo vínculo que liga al hombre con el cosmos, habiendo recibido el mandato de someter la tierra y cuanto contiene (GS 34). Tiene a la vista a los hombres y mujeres que se ganan el pan con el sudor de su frente; en la construcción del mundo, los triunfos humanos se consideran signos del designio divino. En cualquiera de los casos, “el hombre vale más por lo que es que por lo que tiene” y lo que el hombre hace para conseguir mayor justicia y más fraternidad vale más que el progreso técnico (GS 35).

En el n. 36 aparece una de las grandes novedades del Vaticano II, al anunciar la autonomía de las realidades temporales: “Si por autonomía de lo terreno entendemos que las cosas y las sociedades tienen sus propias leyes y su propio valor, y que el hombre debe ir las conociendo, empleando y sistematizando paulatinamente, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía, que no sólo reclaman los hombres de nuestro tiempo, sino que responde además a la voluntad del Creador”. En la *Audiencia* del 23 de abril de 1965, Pablo VI explicó el significado de este principio y de la nueva postura de la Iglesia frente a las realidades terrestres: estas realidades tienen una natura-

28. ROVIRA, *Vaticano II: un concilio para el tercer milenio*, p. 50-51.

leza dotada de un orden que, en el marco de la creación, tiene categoría de “fin”, aunque esté subordinado al fin de la creación. “El mundo, en sí mismo, es profano” –decía textualmente Montini. Ello entraña el final de la concepción unitaria de la cristiandad medieval. Pablo VI continúa diciendo:

“La concepción nueva es extraordinariamente importante en el plano de la práctica: la Iglesia acepta reconocer el mundo como tal, es decir, libre, autónomo, soberano y, en cierto sentido, eficiente en sí mismo. La Iglesia no trata de hacer de él un instrumento para sus fines religiosos, y menos aún para ejercer un poder de orden temporal”<sup>29</sup>.

El texto mismo de la Constitución pastoral aclara que “autonomía de las realidades temporales” no quiere decir que la realidad creada sea independiente de Dios o que el hombre pueda disponer de ella con independencia del Creador, pues “la criatura sin el Creador se esfuma”. La Iglesia de Cristo reconoce que el progreso humano puede ser motor de fraternidad y de verdadera felicidad para el ser humano. Ahora bien, cuando esta actividad se desordena por la vanidad, la malicia y el pecado, entonces se convierte en un instrumento diabólico que amenaza con destruir al género humano. Cristo, el Verbo de Dios, entró en la historia humana, señalándole el camino de la caridad, porque “Dios es amor” (1 Jn 4, 8) y el esfuerzo por instaurar la fraternidad universal no es inútil. La caridad y la solidaridad son signos del reino de Dios y el camino hacia el reino, buscando la paz y la justicia, implica cargar con la cruz del trabajo cotidiano. Cristo actúa ya en los corazones de los hombres, merced al don del Espíritu, animando y robusteciendo los generosos deseos de humanizar la tierra, a la espera de la tierra nueva y del cielo nuevo donde habita la justicia (GS 38-39).

Recapitemos: este repaso de los tres primeros capítulos de *Gaudium et spes* nos ha permitido poner de manifiesto la exis-

29. Citado por ROVIRA, *ibid.*, p. 54.

tencia de una gama de conceptos y temas teológicos, como conciencia, pecado, libertad, bien común, derechos humanos, autonomía, etc., que sólo han sido delineados en el texto conciliar, pero que demandaban –y así lo han experimentado en el tiempo postconciliar– una elaboración y un desarrollo ulterior, puesto que son pilares fundamentales de la teología moral contemporánea. Al mismo tiempo, no cabe duda de que la antropología o el humanismo es la plataforma que utiliza *Gaudium et spes* para buscar el diálogo profundo entre la Iglesia y el mundo, entre la fe revelada y la cultura humana. Esta es la lógica profunda de *Gaudium et spes* que Juan Pablo II puso de manifiesto en el discurso dirigido en Salamanca (1 de noviembre de 1982) a los teólogos españoles: “la correlación entre los problemas hondos y decisivos del hombre y la luz nueva que irradia sobre ellos la persona y el mensaje de Jesucristo”<sup>30</sup>. El Concilio persigue el encuentro de los ideales de la visión cristiana del hombre con los del humanismo; las conclusiones de los tres capítulos delimitan, asimismo, los trazos fundamentales de una “cristología conciliar”, que es una antropología cristocéntrica: *misterio del hombre a la luz de Cristo*. Esos tres capítulos, sobre el hombre-persona, sobre el hombre-comunidad, sobre el hombre en el cosmos, perfilan sucesivamente –sobre la base de la teología paulina y joánica– los rasgos de una reflexión cristológica que adquirirá sus contornos definitivos en el capítulo cuarto, al tratar de la misión de la Iglesia en el mundo, donde aparece el tema de Cristo alfa y omega, es decir, la visión escatológica, la perspectiva de la recapitulación universal<sup>31</sup>.

30. Discurso a los teólogos españoles en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca (1 de noviembre de 1982), en: *Juan Pablo II en España*, Conferencia Episcopal Española, Madrid 1983, p. 49.

31. Véase: TH. GERTLER, “Mysterium hominis in luce Christi”, en: G. FUCHS y A. LIEKAMP (eds.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution “Die Kirche in der Welt heute”*, Münster 1997, pp. 53-59. A. SCOLA, “*Gaudium et spes*: Dialogo e discernimento nella testimonianza della Verità”, en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2001, pp. 82-114; esp. 92-102.

## 2.5. La tarea de la Iglesia en el mundo (cap. IV, n. 40-45)

Hemos llegado en esta lectura esencial de *Gaudium et spes* al capítulo cuarto de la primera parte o doctrinal, verdadero corazón de la Constitución pastoral, la sección que realmente nos interesa<sup>32</sup>. Que estamos ante el corazón de la Constitución pastoral se deduce del hecho de que este capítulo adopta el título general de la Constitución, yuxtaponiéndole *De munere*, esto es, de la tarea, de la misión de la Iglesia en el mundo. A ello apuntaba toda la reflexión precedente, tal y como se desprende de estas afirmaciones vertidas en el párrafo que le sirve de obertura: “Cuanto llevamos dicho sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido de la actividad del hombre, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y también la base para su mutuo diálogo” (GS 40). Proclamando la buena noticia del Evangelio, la Iglesia presume que cuenta con una sólida base antropológica para su propia reflexión teológica. El plan del capítulo es muy sencillo. El párrafo 40, cuyo comienzo acabamos de citar, asume como presupuesto los principios teológicos sobre el misterio de la Iglesia expresados en los documentos conciliares y deja indicado cuál será su punto de vista: *la Iglesia en cuanto que está presente en este mundo y con él vive y obra*. Los párrafos 41-42-43 retoman, desde el punto de vista de lo que la Iglesia puede aportar al mundo, los mismos temas tratados en los capítulos primero, segundo y tercero. En el n. 44 se expone la aportación que la Iglesia recibe del mundo. Finalmente, el n. 45 despliega una conclusión de índole cristológica, en continuidad con la lógica que adoptan los tres capítulos precedentes de esta primera parte doctrinal. Vamos a entresacar los aspectos más sobresalientes.

32. Véase: Y. M.-J. CONGAR, “El papel de la Iglesia en el mundo de hoy”, en: CONGAR y PEUCHMAURD, o.c. t. II, pp. 392-401; M.-D. CHENU, “La misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo”, en: Baraúna, o.c., pp. 379-399; I. SANS, “La presencia de la Iglesia en el mundo”, en: *Estudios sobre la Constitución Gaudium et spes*, pp. 155-171. P. VANZAN, *I rapporti chiesa-mondo nel cap. IV della “Gaudium et spes”*: *Credereoggi* 85/1 (1995) 55-65.

2.5.1. *Fundamento de la colaboración y de la reciprocidad entre Iglesia-mundo: la compenetración de la ciudad terrestre y de la ciudad celeste*

El horizonte teológico en el que se contempla a la Iglesia es de clara inspiración trinitaria, como ocurre en el arranque de otros textos conciliares, como la constitución dogmática *Lumen gentium* o el decreto *Ad gentes*. Dice textualmente: “La Iglesia, que procede del amor del Padre eterno, ha sido fundada en el tiempo por Jesucristo Redentor, y congregada en el Espíritu Santo, tiene una finalidad salvífica y escatológica, que no se puede lograr plenamente sino en el siglo futuro” (GS 40). El trasfondo de esta visión grandiosa del designio salvador de Dios no es otro que el himno inicial de la carta a los Efesios (1, 3-14), que se cita en nota. El esquema trinitario, que habla del misterio de la Iglesia en sí misma, incorpora la perspectiva escatológica para expresar la característica propia de su modo de estar en esta tierra: miembros de la ciudad terrena llamados a formar en la historia del género humano la familia de los hijos de Dios<sup>33</sup>. Es una bella definición de Iglesia, que se completa con varios pasajes tomados de la constitución dogmática *Lumen gentium*, pues se trata de esa familia que, enriquecida con los bienes celestiales, ha sido “constituida y ordenada en este mundo como una sociedad” (cf. LG I, 8); la Iglesia es, por tanto, “reunión visible y comunidad espiritual” (cf. LG I, 8) y, expuesta junto con toda la humanidad a los avatares de este mundo, “viene a ser como el fermento y como el alma de la ciudad humana” según la metáfora tomada de la *Epístola a Diogneto* (cf. LG IV, 38). Brevemente: en Cristo, la sociedad humana está llamada a renovarse y transformarse en la familia de Dios.

El texto establece un binomio de fondo entre la sociedad humana y la familia de los hijos de Dios. No es difícil reconocer el tema agustiniano de la ciudad terrestre y la ciudad celeste en

33. Véase: G. LOHFINK y R. PESCH, “Volk Gottes als ‘Neue Familie’”, en: J. ERNST y S. LEIMGRUBER (eds.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Aufstehenden in seiner Kirche* (FS J. Degenhardt), Paderborn 1995, pp. 227-242.

la descripción de Iglesia extractada del texto de la Constitución pastoral. De hecho, a continuación, se habla de la compenetración de la ciudad terrestre y de la ciudad celeste que sólo es perceptible desde la fe, “garantía de los bienes que se esperan, prueba de las realidades que no se ven” –según Hb 11, 1. Así como el *De civitate Dei* contempla la historia de la humanidad desde una perspectiva cristiana, *Gaudium et spes* contempla con la mirada de fe la historia de la modernidad reciente. La convicción de fondo es la misma: un misterio permanente atraviesa el curso de la historia humana, a saber, que la ciudad de Dios se construye en la realidad presente.

En este momento, el Concilio enumera aquellos beneficios que la Iglesia, al perseguir su finalidad salvífica, presta al mundo: la oferta de participación en la vida divina, la sanación y elevación de la dignidad de la persona humana, el afianzamiento de la sociedad humana, la dotación de un sentido y significado más profundo a la actividad y a la vida cotidianas. De esta manera –asevera el texto conciliar– la Iglesia cree poder contribuir a “la humanización de la familia y de la historia humana”. Por otro lado, la Iglesia reconoce y estima lo que “las otras Iglesias cristianas o comunidades eclesiales” han aportado para la consecución de este objetivo. Se recogen así, de forma muy sintética, los mejores esfuerzos del decreto sobre el ecumenismo. Pero la cuarta constitución del Vaticano II no se detiene aquí, sino que abre las posibilidades de cooperación al reconocimiento de lo que los otros hombres y la sociedad humana pueden aportar a ese objetivo común. Por tanto, la Iglesia no sólo “da”, sino que también “recibe”. El n. 40 de *Gaudium et spes* reconoce la aportación valiosa de la inmensa actividad de los individuos y de los pueblos en la clave de una “preparación para el Evangelio”. Esta expresión, acuñada por Eusebio de Cesarea, formula una idea de raíces patrísticas (Justino, Ireneo, Clemente de Alejandría, Orígenes, etc.) que encuentra sus ecos en LG II, 16 y en AG 3. Sobre estos presupuestos expone primeramente la ayuda que la Iglesia intenta prestar al mundo (n. 41-43) y, en segundo término, la ayuda que recibe del mundo (n. 44).

### 2.5.2. Ayuda de la Iglesia al mundo: la misión de la Iglesia

La primera reflexión, acorde con el tema del capítulo I, versa sobre la aportación que la Iglesia ofrece a todo ser humano (GS 41). El encargo primordial recibido por la Iglesia es el de dar a conocer el misterio de Dios. De ahí que su aportación más radical consista precisamente en descubrir el sentido de la propia existencia, en declarar la íntima verdad sobre el hombre. Sin renegar de la afirmación de la autonomía de la criatura, sin incurrir en dualismos (separación total entre naturaleza y gracia, entre historia profana e historia sagrada), la Iglesia proclama desde el Evangelio la dignidad de la persona y los derechos humanos. Para ello el texto habla del “hombre, solicitado incesantemente por el Espíritu de Dios” y habla de “un mismo Dios, que es Salvador y que es Creador”, “el mismo que es Señor de la historia humana lo es también de la historia de la salvación”.

La segunda tanda de reflexiones atiende a la sociedad humana (GS 42). Predomina aquí el reconocimiento de los valores presentes en el mundo, bajo esta óptica precisa: “todo lo que hay de bien en el dinamismo social moderno”, o sea, “el proceso de una sana socialización y de asociación civil y económica”. De cara al cultivo de un humanismo social, aflora la imagen de “la familia de los hijos de Dios fundada en Cristo” que debe ser impulsora de la unidad del género humano. Nuestro texto dice textualmente:

“La misión propia que Cristo confió a su Iglesia no pertenece al orden político, económico o social: el fin que se le asignó es de orden religioso. Con todo, de esta misión religiosa emanan un encargo, una luz y unas fuerzas que pueden servir para establecer y consolidar según la ley divina la comunidad humana. De igual modo, cuando se presente la necesidad, según las circunstancias de lugar y tiempo, la Iglesia puede, o mejor dicho debe, crear obras que estén al servicio de todos, principalmente al servicio de los necesitados, como las obras de misericordia y otras análogas”.

La citación de este pasaje es del todo intencionada. En su día J. B. Metz le dio la vuelta y puso las bases de la llamada teología política, señalando que la misión de la Iglesia es de orden político. De todos modos, como ya notara Congar en su comentario, el texto habla del “fin religioso”, no dice “puramente espiritual”; en consecuencia, “si lo ‘religioso’ es lo concerniente al Dios vivo, engloba todo el destino del hombre. En estas condiciones, precisamente cuando la Iglesia es menos *del* mundo, es cuando puede estar más *en* el mundo”<sup>34</sup>. Este parágrafo encierra, en germen, una problemática y un itinerario que ahora sólo anticipamos, pero sobre los que hemos de volver: de la Iglesia en el mundo a la opción por los pobres.

La Iglesia, que en estas nuevas condiciones no tiene que defender un poder temporal, aprueba cuanto pueda servir a la causa de la comunidad humana, para que desaparezcan y se superen todas las discordias nacionales o raciales. En razón de su naturaleza y de su misión, no está ligada ni identificada con una forma particular de la cultura humana, ni con un determinado sistema político, económico o social. Al situarse por sus principios de existencia por encima de estas realidades que dividen a los hombres, queda capacitada para promover la unidad y ser, conforme a su misión más íntima, “como un sacramento o signo e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad del género humano” (cf. LG I, 1). Por ello afirma explícitamente que sus fuerzas vitales son la fe y la caridad, no el poderío exterior ejercido por medios humanos.

En tercer lugar, el n. 43 avista la ayuda que la Iglesia trata de prestar, por medio de los cristianos, a la actividad humana. El punto de partida es la consideración de los cristianos como ciudadanos de la ciudad terrena y de la ciudad celeste (*cives utriusque civitatis*). El principio básico es el de evitar cualquier disociación entre la vida religiosa y los deberes terrenos. “La ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos

34. CONGAR, I.C., p. 395. S. DIANICH, *Iglesia extrovertida*, Salamanca 1991, p. 50.

debe ser contada como uno de los más graves errores de nuestro tiempo". Se reconoce, de esta manera, que el verdadero problema heredado del pasado no es el problema político de la separación entre Iglesia y Estado en el nivel de los poderes y de las estructuras, sino la fractura entre la fe y la vida de los creyentes. Se insta, en consecuencia, a una síntesis vital, a no descuidar las obligaciones con Dios y las obligaciones con el prójimo, a no disociar las ocupaciones profesionales y sociales de la vida religiosa.

Esta armonización abre el camino a un cierto primado del laicado, al reconocimiento de su relativa autonomía, a la consideración de una sana laicidad como forma de la presencia de la Iglesia en los asuntos temporales. "A los laicos propiamente, si bien no de modo exclusivo, corresponden las profesiones y las actividades seculares". El párrafo 43 de GS contiene una serie de afirmaciones que vienen a completar otros textos del Concilio, como son el capítulo IV de *Lumen gentium* y el decreto *Apostolicam actuositatem*, sobre el apostolado seglar. Aquí, a la hora de plantear la presencia de los laicos cristianos en la vida social y política, se apela a la conciencia cristiana adulta, crítica, bien formada, plenamente responsable, conducida por la sabiduría cristiana, bajo la enseñanza del Magisterio, pero "no piensen que sus pastores serán siempre tan competentes que hayan de tener al alcance una solución concreta para cada problema que surja, aun grave, o que ésa sea su misión". En estas iniciativas no será extraño que aparezcan diversas soluciones en conflicto, es decir, un pluralismo de opiniones y de opciones. Nadie puede invocar y arrogarse para sí, de forma exclusiva, la autoridad de la Iglesia. En este tipo de situaciones se recomienda un diálogo sincero, en caridad, bajo la guía de la búsqueda del bien común. Brevemente: "Los seglares, que han de tomar su parte activa en toda la vida de la Iglesia, están no sólo obligados a impregnar el mundo de espíritu cristiano, sino llamados a ser testigos de Cristo en todo, desde el centro mismo de la comunidad humana" (GS 43).

De forma correlativa, este párrafo reconoce a la jerarquía, junto con el encargo de gobernar la Iglesia, la labor prioritaria del anuncio del Evangelio. De esta forma han de iluminar a sus fieles, al tiempo que se les invita a un estudio y preparación que les capacite para desempeñar "de manera decorosa su papel de diálogo con el mundo y con los hombres de cualquier opinión que sean". En este sentido, asume un pasaje de la constitución dogmática sobre la Iglesia que dice así: "Puesto que el mundo entero tiende hoy cada día más a la unidad política, económica y social, es tanto más conveniente que los sacerdotes, uniendo sus esfuerzos y cuidados bajo la guía de los obispos y del Sumo Pontífice, eviten todo motivo de dispersión, a fin de que todo el género humano venga a la unidad de la familia de Dios" (cf. LG III, 28).

La conclusión encierra esta importantísima confesión del Concilio: la distancia existente entre el mensaje predicado y la debilidad humana real. En consecuencia, la Iglesia, esposa del Señor bajo la guía del Espíritu, es signo de salvación aun cuando, a lo largo de los siglos, no hayan faltado miembros concretos, clérigos y seglares, que no han sido fieles al Espíritu de Dios. Esta confesión de faltas, de debilidades, de errores históricos (alusión, por ej., al caso Galileo en nota 7 a GS 36), enlaza con otros pasajes de otros documentos conciliares (cf. LG I, 8; II, 15; UR 3.7; DH 12).

### 2.5.3. Ayuda del mundo a la Iglesia

Tras presentar al mundo cómo la Iglesia pueda ser una realidad social que, como fermento, quiere impulsar la historia humana, la Constitución pastoral dedica el n. 44 al reconocimiento de lo que ella ha recibido de la historia y evolución del género humano. Lo primero que hay que afirmar es que nunca había hecho tales confesiones de una manera tan oficial y solemne. Desde un profundo reconocimiento de su historicidad y de su catolicidad, la Iglesia se sabe deudora bajo varios conceptos: 1)

La experiencia acumulada, el avance de las ciencias, los tesoros de las diversas formas de cultura, bajo la doble dimensión del ahondamiento en el conocimiento de la naturaleza del ser humano y la apertura de nuevos caminos a la verdad. Así las cosas, desde sus comienzos la Iglesia ha expresado el mensaje de Cristo en los conceptos y lenguas de los diversos pueblos, sirviéndose también de la sabiduría de los filósofos: "Esta adaptación de la predicación de la palabra revelada debe seguir siendo la norma de toda evangelización". 2) La evolución social proporciona y promueve el desarrollo de la comunidad humana a diversos niveles: el de la familia, el de la cultura, el de la vida económica y social, el de la política nacional e internacional. Este es un presupuesto para que la Iglesia, que también tiene una estructura social visible, pueda desarrollar su objetivo de ser fermento de la unidad en Cristo. 3) Finalmente, la Iglesia profesa un reconocimiento hacia aquellos que le han infringido oposición y persecución. Son formas de purificación, semejantes a la experiencia israelita de exilio, deportación, cautividad.

#### 2.5.4. La condición sacramental de la Iglesia en el mundo

Es importante subrayar al final de este recorrido por el capítulo cuarto de la Constitución pastoral la reciprocidad bajo la que se establece la relación Iglesia-mundo: la posibilidad de recibir del mundo significa que el modelo de relación es radicalmente dialógico, pues el mundo también aporta siempre algo, su parte. No es la relación unidireccional del médico con el enfermo, o del maestro con el alumno. El diálogo siempre comporta reciprocidad o, en otro caso, ha dejado de existir. La Iglesia aporta. El mundo aporta. Y es que la Iglesia y el mundo buscan la misma cosa: la perfección o realización del ser humano. Ello obedece a la complicidad que se establece entre el tema de la unidad de la humanidad y la sacramentalidad de la Iglesia, entre los valores de la creación y la Iglesia. *Gaudium et spes* es tributaria, como ningún otro texto conciliar, de la conciencia acrecida de la catolicidad de la Iglesia por la que ella se sabe enviada *para* la sal-

vación de los hombres<sup>35</sup>. Ahora bien, ¿hasta dónde llega la profundidad de esta *comunión* con el género humano? La naturaleza de esta relación está fundada últimamente en el corazón de la visión cristológica. Cristo ha sido puesto en medio de esta historia como un nuevo principio de existencia, de modo que en Él se aúnan y anudan la naturaleza y la gracia, la creación y la redención. En Él se reconcentran los recursos cuasi infinitos de la naturaleza humana. Su plenitud es para la naturaleza y para el mundo. El misterio de la encarnación exige que se haga renacer continuamente el Verbo desde abajo. Cristo es "el fin de la historia humana, el punto de convergencia de los deseos de la historia y de la civilización, el centro del género humano", "el Alfa y el Omega", "el principio y el fin" (GS 45).

El misterio de Cristo va a encontrar su prolongación en la misión que ha adquirido la Iglesia, como forma visible, histórica, social y pública de la voluntad divina de salvación. Aquella solidaridad de la comunidad eclesial con las gentes y los pueblos de la humanidad proclamada al comienzo de la Constitución adquiere toda su hondura teológica a la luz de la unidad fundada en Cristo y se ve ahora reformulada en esa expresión tan típica y característica del Vaticano II: la Iglesia se concibe como el sacramento universal de salvación<sup>36</sup>. La Iglesia se presenta al mundo con la intención de servirle, porque es sierva del designio de Dios en el misterio de Jesús, el fiel servidor de la voluntad del Padre (Mc 10, 45). Esta Iglesia visible tiene la función de ser *signo* o

35. Sobre este punto, véase: J. M. R. TILLARD, "La Iglesia y los valores terrenos", en: Baraúna, o.c., pp. 247-286.

36. Cf. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als 'sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade'*, Scholastik 18 (1953) 23-29; Id., *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastián 1963; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián 1964; K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona 1967; P. SMULDERS, *La Iglesia como sacramento de salvación*, en: G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona 1968, pp. 377-400; O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento de la salvación*, en: *Mysterium Salutis IV/1*, Madrid 1973, pp. 321-369; L. BOFF, *Die Kirche als Sacrament im Horizon der Welterfahrung*, Paderborn 1972.

punto de emergencia del trabajo misterioso de la gracia en la profundidad de la historia de lo humano; ahí radica asimismo, dentro de su condición sacramental, su carácter de *instrumento* de redención. La meta hacia la que apunta escatológicamente el proyecto salvador de Dios es la unidad del género humano entre sí y la comunión del género humano con Dios, que coincidirá con la plenitud de la creación glorificada. Así lo recoge el texto que cierra esta primera parte de la constitución pastoral:

“La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es “sacramento universal de salvación”, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre” (GS 45).

## 2.6. Conclusión: el significado histórico de la constitución pastoral *Gaudium et spes*

El Vaticano II representa un cambio de orientación en la relación Iglesia-mundo que podemos expresar a modo de tesis y de síntesis con estas luminosas apreciaciones de Y. Congar: “Si fuera preciso resumir en una sola fórmula la intención de conjunto del Vaticano II, no se engañaría uno, creemos nosotros, diciendo que por él, y dentro del espíritu de Juan XXIII, la Iglesia ha querido ser para el mundo, y para el mundo tal como es hoy”<sup>37</sup>. La Constitución pastoral ha modificado sustancialmente la auto-comprensión de la Iglesia como institución de salvación autosuficiente y exclusiva, y ello se debe en buena parte a la adopción de un nuevo modo de hacer teología, según el cual los “signos de los tiempos” se convierten en lugares teológicos y las cuestiones más concretas y contingentes del mundo moderno entran a formar parte de su agenda y de su reflexión. La teología no se

37. Y. CONGAR, “Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II”, en: CONGAR y PEUCHMAURD, o.c., t. III, p. 33.

ocupa sólo de verdades eternas, sobre las que interroga a la tradición y a la revelación, sino que escruta revelación y tradición para orientar la reflexión a la acción cristiana y eclesial, asumiendo el riesgo de dictaminar sobre lo provisional, lo contingente, lo concreto<sup>38</sup>. La novedad estriba, por tanto, en la solidaridad con la entera humanidad en una atención permanente a los “signos de los tiempos”. En este sentido resulta altamente significativa la indicación hermenéutica que preside este documento conciliar: “Se ha de interpretar, por tanto, esta Constitución, según las normas generales de la interpretación teológica, teniendo en cuenta, sobre todo en su segunda parte, las *circunstancias variables* con que, por su misma naturaleza, están ligados los temas de que trata”. Ello significa un serio replanteamiento de la relación entre la fe y la historia: que la experiencia humana y la historia es para la Iglesia un lugar teológico (cf. GS 44).

Hace ya algunos años, J. M. Rovira Beloso tomó el *Syllabus* (de 1864) como punto de referencia para determinar el significado global del Concilio Vaticano II y el modo de ser y de estar de la Iglesia en el mundo moderno, que es el tema específico de *Gaudium et spes*. El famoso número 80 del *Syllabus* resulta del todo ejemplar: no sólo rechaza globalmente el *progreso*, sino que niega también que el Romano Pontífice haya de reconciliarse con el *liberalismo* y con la *cultura reciente*<sup>39</sup>. De dicha proposición sólo puede brotar un rechazo y un juicio negativo sobre el tiempo presente, deducido de una desconfianza básica que se aferra convulsivamente al pasado. Parece, por otro lado, que el

38. V. BOTELLA CUBELLS, *Una teología en función de los “signos de los tiempos”. Reflexiones en torno a la metodología teológica de la “Constitución pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual del Concilio Vaticano II”*: Teología espiritual 41 (1997) 103-129.

39. J. M. ROVIRA, “Significación histórica del Vaticano II”, en: C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, pp. 17-46. Véase también: J. A. KOMONCHAK, “Das II. Vatikanum und die Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus”, en: F. X. KAUFMANN y A. ZINGERLE (eds.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, pp. 147-169.

término “liberalismo”, es una especie de conglomerado semántico que sirve para identificar toda una serie de fenómenos históricos, cuyo denominador común radicaría en un cierto origen “diabólico”: la revuelta de Lutero contra la autoridad eclesial, el principio renacentista de la libre búsqueda de la verdad, el rechazo ilustrado de la tradición y la secularización de la política, el individualismo de la sociedad capitalista, la anárquica cultura nacida de la ilimitada libertad de conciencia y de expresión. El Vaticano II se presenta, por contra, como el proceso por el que la Iglesia católica revisa de forma significativa la sociedad y la cultura modernas, así como sus propias tomas de postura y estrategias que había venido observando durante siglos. Lo cual no significa simplemente *entreguismo*. Hay también una buena dosis de discernimiento crítico y de juiciosa cautela. Esta relación entre la Iglesia y el mundo entraña una profunda modificación en el modo de entender la historia. Por lo pronto, Juan XXIII había tomado distancia de la hostilidad preconcebida entre fe e historia moderna, que había culminado en la proposición 80 del *Syllabus*. Contra los “profetas de calamidades” se había dirigido directamente el anciano Papa en el discurso de inauguración del Concilio; positivamente, se fijaba en las novedades de la condición humana y las posibilidades más grandes que se ofrecen a la fe. Juan XXIII interpretaba de manera histórica las formas o modalidades del ejercicio de la autoridad doctrinal y sentenciaba: “ahora la esposa de Cristo prefiere usar de la medicina de la misericordia más bien que de la severidad”; en vez de lanzar condenas y anatemas, la Iglesia debía mostrar la validez de su doctrina<sup>40</sup>. Esta nueva postura, que incluye la rehabilitación de la historia humana como categoría perteneciente a la fe cristiana y no extraña a ella o contradictoria, brota de una actitud profundamente humanística que se pregunta: ¿qué hacer por el mundo y por el hombre?

40. G. ALBERIGO, *Dal bastone alla misericordia. Il magistero e il cattolicesimo contemporaneo*: Cristianesimo nella storia 2 (1981) 487-521. H. J. Sieben, *La idea de concilio de Juan XXIII*: Diálogo Ecueménico XXXVI, 115-16 (2001) 219-250.

Detengámonos un momento ante esta otra pregunta: ¿qué modo de relación Iglesia-mundo ha hecho quiebra con estos planteamientos? Ello nos ayudará, vía comparación, a perfilar no sólo el concepto de “mundo”, sino también el concepto de “Iglesia”. Merece la pena detenerse un momento, abrir un breve *excursus* para detectar cuál ha sido durante siglos el patrón característico de esta relación.

Bien se pueden tipificar, inicialmente, estas dos concepciones antagónicas de la “Iglesia en el mundo”: una, la primitiva y evangélica, supone que la Iglesia no se identifica nunca con el mundo, aunque se encuentre en medio del mundo y actúe en él, y la otra, que “eclesializa el mundo” o, mejor dicho, “mundaniza la Iglesia”. El precipitado más sintético de la situación más primitiva lo encontraríamos en esta formulación de la *Didajé* (X, 6): “Venga la gracia y pase este mundo”. Esa postura primitiva, casi angélica, siempre valdrá como ideal regulador. Ahora bien, desde el mismo principio de la economía encarnatoria, una vez que la Iglesia se involucra plenamente en la historia humana y el Imperio romano y su cultura se hagan cristianos, hubo que pensar en otros términos más positivos la instalación de la Iglesia en el mundo. De antemano, las palabras del Señor ofrecían una dualidad perenne: “Mi reino no es de este mundo”, “¡No podéis servir a dos señores!”, y por otro lado, está el mandato evangélico: “dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (Jn 18, 36; Mt 22, 21; Lc 12, 14; Mt 22, 24-27). Por eso se puede entender, *a posteriori*, que el modo de concebir la Iglesia su relación con el mundo haya podido oscilar entre estos dos extremos radicalmente alternativos: el de una Iglesia que domina el mundo o el de un mundo que invade la Iglesia. La cristiandad resultante de la conversión de los príncipes bárbaros y, de manera eminente, el imperio carolingio son el vivo ejemplo y el resultado de esa contraposición entre “lo temporal” y “lo espiritual”, conforme al esquema de los dos poderes y de las dos espadas.

Situados sobre el escenario de la historia, podemos tomar el famoso texto del papa Gelasio al emperador Anastasio (494),

como *terminus a quo*. La carta de Gelasio habla de los dos principios que rigen este “mundo”: “la autoridad sagrada de los pontífices y la potestad de los reyes”<sup>41</sup>. Más tarde, en la época carolingia, el Concilio de París (829) citará el texto de Gelasio, pero sustituyendo la palabra “mundo” por “Iglesia”: “Dos poderes gobiernan a la Iglesia, el de los pontífices y el de los reyes”. Este postulado se entiende desde la ordenación de todos los seres humanos al fin sobrenatural de la salvación que se va a desplegar en el marco específico de la cristiandad. La evolución teológica de este esquema de los dos poderes establecerá la contraposición que sostiene el conocido debate secular entre “lo temporal” y “lo espiritual”, que quedó personificado durante centurias en la figura teológica de las dos espadas. Durante siglos rigió en Europa esa situación político-jurídica en la que la Iglesia y el Imperio eran dos magnitudes que se interpenetraban, pues formaban una complicada unidad. La bula *Unam sanctam* de Bonifacio VIII (1302) constituye la versión más rabiosamente hierocrática del litigio entre el papa y el emperador en su pugna encarnizada por constituirse en cabeza suprema de la cristiandad y de la proclamación —a la postre, estéril y baldía— del sometimiento del poder temporal al poder espiritual.

Siglos más tarde, J. J. Rousseau formula en su *Contrato social* el problema en otra clave, más moderna, cuando habla de “las dos cabezas del águila” y destaca que la Iglesia da a los hombres “dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, les somete a deberes contradictorios, y les impide ser a un tiempo devotos y ciudadanos”. Propone, en consecuencia, “reducirlo todo a la unidad política, sin la cual nunca se podrá constituir debidamente ni el Estado ni el Gobierno”<sup>42</sup>. Frente a la eclesialización del mundo propugnada desde el llamado “agustinismo político”, el

41. “*Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur: auctoritas sacra pontificum et regalis potestas*”, cit. por CONGAR, “Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II”, en: CONGAR-PEUCHMAURD, t. III, p. 18.

42. Cit. por H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, p. 135.

deslizamiento se produce ahora en la dirección inversa: el sometimiento mundanizado de la Iglesia. Veinte siglos de historia atestiguan una dinámica de difícil equilibrio, inestable y precario entre la Iglesia y el poder estatal. Al principio el Estado se hace perseguidor; en otras etapas, los hombres de la Iglesia han usurpado los derechos del Estado. Cuando la Iglesia se autodenomina *societas perfecta* expresa una forma de rivalidad y de extrañamiento respecto de la autoridad civil. Así se entiende lo condenado en la proposición 19 del *Syllabus*, que aquí podemos considerar como *terminus ad quem* de este breve excursus histórico: “Iglesia no es sociedad verdadera y perfecta plenamente libre, ni disfruta de sus derechos propios y constantes que le fueron otorgados por su divino Fundador; sino que compete a la potestad civil definir cuáles son los derechos y los límites de la Iglesia, dentro de los cuales ella pueda ejercer sus derechos”. Y vuelven a percibirse ecos históricos modernos de aquella pugna medieval en la polémica interpretación que Bismarck hizo del Vaticano I, casi al mismo tiempo que Newman reivindicaba en su carta al duque de Norfolk la libertad de la Iglesia.

Todo ello nos puede ayudar a valorar el cambio de paradigma que acaece con el Concilio Vaticano II. La Comisión Teológica preparatoria creada por Juan XXIII había elaborado, dentro de los once capítulos que componían el esquema *De Ecclesia*, un capítulo, el noveno, que se titulaba *Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*. Sus consideraciones se movían, evidentemente, en los parámetros indicados de la distinción clásica de poderes civil y religioso o espiritual. Aquel texto no llegó a ser discutido. Que no se hablara de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en términos de *poderes*, significa que se ha querido salir de una manera jurídico-política de plantear la relación Iglesia-mundo. Aquel planteamiento en términos de poderes, en términos del pasado, se vio profundamente superado por el lenguaje que hablaba en la clave del *servicio* de la Iglesia y de la *responsabilidad apostólica* de sus miembros. Con todo, el Concilio no podía dejar de enfrentarse con esta cuestión, que abor-

dó de diversas maneras: de forma general, primeramente, en la Declaración sobre la libertad religiosa y en el decreto sobre apostolado de los seglares. De forma más específica, el Concilio aborda esta problemática en los números 42 y 76 de *Gaudium et spes*. El primero de estos textos insiste en este punto: las energías que la Iglesia puede comunicar a la actual sociedad humana radican en la fe y en la caridad aplicadas a la vida práctica; no radican, por consiguiente, en el mero dominio exterior ejercido con medios humanos. El párrafo n. 76, que está dedicado a *La comunidad política y la Iglesia*, deja constancia de la autonomía de los dos dominios y de la libertad apostólica de la Iglesia<sup>43</sup>. El resultado o modificación producida se puede expresar en este lema: de la relación Iglesia-Estado a la relación fe cristiana-comunidad política.

Todo ello indica que ha pasado a la historia la época para la que fue escrita la bula *Unam sanctam*, y cuyo espíritu sobrevive literariamente en la leyenda del Gran Inquisidor de *Los hermanos Karamazov*. Pero aquella situación de homogeneidad cultural, política, jurídica y religiosa de la cristiandad medieval se ha visto profundamente modificada. Si, por un lado, el pluralismo es un rasgo característico del mundo moderno, por otro, los distintos sectores de la vida social (desde la cultura y la beneficencia hasta la moral y la política) se han ido laicizando lenta, pero inexorablemente. Como hemos comprobado, la teología católica reconoce una auténtica laicidad y una autonomía de las realidades temporales. Desde la desaparición del régimen de cristiandad, el contenido de la noción de “mundo”, “temporal”, se ha complicado notablemente, de modo que la distinción entre Iglesia-mundo bajo el modelo de los dos poderes o de las dos espadas resulta demasiado esquemática. Lo “temporal” nos abre a la totalidad de la historia, a la vida de la humanidad, a lo que

43. I. GONZÁLEZ-CARVAJAL, “El compromiso político de los cristianos. Relectura de la *Gaudium et spes* 35 años después”, en: AA.VV, *Fe y política*, Madrid 2002, pp. 51-67. En este mismo volumen, véase: J. M. DÍAZ MORENO, “Relaciones Iglesia-Estado. Datos para un balance”, pp. 69-127.

la humanidad hace en su permanente movimiento social para realizar un mundo más humano y para realizarse a sí misma. Quedan así implicadas la técnica, la ciencia, la cultura, el arte, el trabajo. Sin duda alguna, las afirmaciones de *Gaudium et spes* sobre la autonomía del mundo (GS 36), así como el pasaje sobre *la comunidad política y la Iglesia* (GS 76), dan cuenta de la autonomía de los dos dominios y de la libertad apostólica de la Iglesia y vienen a poner fin a aquella época del “agustinismo político”. De manera ejemplar, la Constitución pastoral formula esta convicción: la Iglesia sólo quiere contribuir al advenimiento del reino, sin pretender por ello dominar el mundo (GS 45).

Otra profunda transformación tiene que ver con la forma de entender la Iglesia en los textos de *Gaudium et spes*: la Iglesia no se concibe como el cuerpo de clérigos, sino como el pueblo de Dios. Cuando el Concilio emprende, en su última sesión, la redacción definitiva de la Constitución pastoral había declarado ya su pensamiento sobre la Iglesia, como pueblo de Dios, cuerpo de Cristo, templo del Espíritu, pero situando su misterio en el mismo dinamismo que envuelve a la humanidad entera y a la historia, como forma histórica de la alianza de Dios con los hombres, como sacramento universal de salvación, es decir, como germen de unidad de todo el género humano, como la familia de los hijos de Dios. Y, efectivamente, en esta implantación terrestre de la Iglesia en el mundo contemporáneo se hallan especialmente implicados los laicos. *Gaudium et spes* viene a repetir y corroborar afirmaciones que ya habían sido hechas en *Lumen gentium* y en *Apostolicam actuositatem*. Durante siglos habían sido relegados a una minoría de edad; ahora se hace una seria llamada a su responsabilidad en todos los ámbitos de la vida humana y social: matrimonio, esfera de la cultura, relaciones socio-económicas, vida política, comunidad internacional. En el último párrafo del capítulo IV, sobre el laicado, de *Lumen gentium* se dice que “cada laico debe ser ante el mundo un testigo de la resurrección y de la vida del Señor Jesús y una señal del Dios vivo. Todos juntos y cada uno de por sí deben alimentar al

mundo con frutos espirituales (cf. Gál 5, 22) y difundir en él el espíritu de que están animados aquellos pobres, mansos y pacíficos, a quienes el Señor en el Evangelio proclamó bienaventurados (cf. Mt 5, 3-9). En una palabra, “lo que el alma es en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo” (LG IV, 38). La última frase encierra una cita de la famosa *Epistola ad Diognetum*. Aquí la noción “mundo” no tiene un significado cosmológico, tampoco tiene el sentido “joánico”, sino que se refiere al mundo social, a la realidad social interhumana.

Situarse correctamente el Concilio desde el punto de vista histórico ayuda a poner en claro el alcance de su herencia. Es llamativo que el Vaticano II se remonte a esa formulación de la carta a Diogneto, que representa probablemente una primerísima afirmación acerca de la relación Iglesia-mundo y que corresponde precisamente a esa etapa de desvalimiento y de persecución, incluso, característica de la época pre-constantiniana. Se ha dicho que el Vaticano II clausura los largos siglos de la época “constantiniana” de la Iglesia y que abre una nueva etapa. El interés de la búsqueda del equilibrio roto, durante siglos, bien puede ponerse bajo el bello y utópico pensamiento de Pascal: “Hermoso estado el de la Iglesia cuando ya no está sostenida más que por Dios”. Ahora bien, sería ingenuo querer ignorar la historia pasada, darla por no sucedida. Por eso, al menos se puede decir del Concilio que es señal de anticipación y punto de partida de un nuevo ciclo histórico por su actitud de simpatía esperanzada respecto a los lejanos y a los no creyentes, respecto a los cristianos de otras tradiciones y, sobre todo, por el abandono consciente de la actitud de condena respecto de la civilización moderna.

Ser para el mundo y para el mundo tal como es hoy. Ello indica el desafío permanente de la interpretación y de la actualización de este modo de relación Iglesia-mundo en esta dirección: la *Gaudium et spes* puede ser considerada como el texto sobre la misión de la Iglesia, ya que ha determinado su base radical, así como el horizonte de su universalidad (el ser humano), y ha

establecido el diálogo como criterio general y de fondo según el ritmo del dar y del recibir. Si en el pasado el tema de la misión de la Iglesia había permanecido al margen de la eclesiología, a partir de la Constitución pastoral ya no será posible.

### 3. La Iglesia en el mundo contemporáneo: de *Gaudium et spes* a la nueva evangelización

En nuestro primer apartado hemos puesto de relieve que el texto de *Gaudium et spes*, nacido, gestado, debatido intensamente durante el Concilio (esquema XIII), representa un punto de llegada del itinerario conciliar. Sin embargo, a la luz de nuestro segundo apartado, podemos concluir que la cuarta constitución del Vaticano II constituye, desde su metodología de los signos de los tiempos, un punto de partida. Ahora vamos a considerarla como un germen fecundo que ha producido, a lo largo de los últimos cuarenta años, unos frutos ricos y abundantes de carácter doctrinal, que ya se han sumado al patrimonio de la Iglesia post-conciliar y que viene modulando asimismo su modo de ser y de estar en el mundo de hoy. Es una dimensión que está incluida y que no puede faltar en el marco de un estudio de las relaciones entre Iglesia y mundo según el Concilio Vaticano II que intente delinear, finalmente, las coordenadas de un nuevo paradigma para la así llamada nueva evangelización. Esto es lo que vamos a examinar en este último tramo de reflexiones que versarán sobre la recepción de la Constitución pastoral<sup>44</sup>.

44. La bibliografía es abundante: S. LYONNET, *Il dialogo tra la Chiesa e il mondo. Rileggendo la costituzione "Gaudium et spes"*: La Civiltà Cattolica 133 (1982) 105-117; B. LAMBERT, *"Gaudium et spes" hier et aujourd'hui*: Nouvelle Revue Théologique 107 (1985) 321-346; P. VANZAN, *Verso il Sinodo Straordinario sul Concilio: la "Gaudium et spes" di fronte a la transizione postmoderna*: La Civiltà Cattolica 136 (1985) 30-43; S. PÍF, *La constitución pastoral "Gaudium et spes": sus grandes temas y trayectoria en el postconcilio español*: Salmanticensis 35 (1988) 119-132; V. CAPORALE, *"Gaudium et spes": luci e ombre*: Rassegna di Teologia 30 (1989) 460-465; A. GUERRA, *"Gaudium et spes": diálogo*

Los años post-conciliares han quedado marcados de manera notable por *Gaudium et spes* en su calidad de verdadero *manifesto* del Espíritu y con sus propuestas de renovación eclesial. Se ha dicho para nuestra situación hispana –lo cual tiene su explicación coyuntural e histórica– que la recepción del Vaticano II se ha producido primariamente desde la doctrina de la Constitución pastoral<sup>45</sup>. En cualquier caso, hay que comenzar subrayando que es imposible juzgar la recepción de este documento sin tener en cuenta sus peculiaridades, tal y como han sido explicitadas en sus últimas afirmaciones:

“Ciertamente, frente a la inmensa variedad de situaciones y culturas, la enseñanza aquí expuesta presenta intencionadamente sobre numerosos puntos un carácter muy general; más aún, aunque enuncie doctrinas generalmente ya recibidas en la Iglesia, como no pocas veces se trata de problemas sometidos a incesante evolución, habrá de ser en adelante continuada y ampliada” (GS 91).

Estas observaciones finales permiten una doble consideración: la *Gaudium et spes* ha sido dada a las generaciones post-conciliares para que sea “recibida” e “interpretada” atendiendo, en primer lugar, “a la inmensa variedad de situaciones y culturas”; en el espíritu de este párrafo late el postulado de la *contextualidad* y la necesidad de realizar el proyecto de Iglesia trazado por el

con el mundo moderno: Revista de espiritualidad 48 (1989) 389-414. AA.VV., *Ripensare la “Gaudium et spes”*: Credereoggi 85/1 (1995). A. BENTUÉ, *La constitución sobre la Iglesia en el mundo actual*: Teología y vida 37 (1996) 113-128; G. DANEELS, *La “Gaudium et spes” tra ombre e luci del nostro tempo*, en: AA.VV., *“Gaudium et spes”. Bilancio di un trentennio. Loreto '95*, Pontificio Consiglio per i Laici, Città del Vaticano 1996, pp. 265-276; G. FUCHS - A. LIKAMP (eds.), *Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution “Die Kirche in der Welt heute”*, Münster 1997. A. SCOLA, *“Gaudium et spes”: Dialogo e discernimento nella testimonianza della Verità*, en: R. FISICHELLA (ed.), *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsamo 2001, pp. 82-114. N. METTE, *Gaudium et Spes - Die Pastoralkonstitution und das Pastoralkonzil*: Münchener Theologische Zeitschrift 54/2 (2003) 114-126.

45. R. BLÁZQUEZ, “Postconcilio y eclesiología en España”, en: J. M. LABOA (ed.), *El posconcilio en España*, Madrid 1988, pp. 185-217; aquí: 214.

Concilio Vaticano II en las diversas latitudes de la Iglesia universal y en las condiciones específicas de las Iglesias locales<sup>46</sup>. Y, por otro lado, dado que trata “problemas sometidos a incesante evolución”, hay que extraer asimismo una segunda directriz en orden a la recepción de la Constitución pastoral: en un cierto sentido, está llamada a ser actualizada, purificada, madurada, perfeccionada, “re-escrita” incluso. Ello vale, en primer término, para las nuevas cuestiones sentidas al observar el desarrollo humano e indagar los signos de los tiempos; baste señalar la ecología o la investigación en el ámbito de la biogenética. Son cuestiones que amplían el horizonte material de la segunda sección de *Gaudium et spes*, que hemos venido dejando al margen y volvemos a dejar al margen porque exceden el ámbito de estas reflexiones. Ahora bien, a casi cuarenta años de distancia, atendiendo al horizonte formal trazado por la Constitución pastoral, esta lectura ha de interrogarse desde su novedad histórica por la *actualidad* de su mensaje (3.1), así como por su *incidencia* en la vida de la comunidad eclesial (3.2) y fuera del ámbito eclesial (3.3).

### 3.1. El mensaje permanente: diálogo y discernimiento en el testimonio de la verdad

El paso del tiempo ha convertido algunas de las deficiencias y carencias de *Gaudium et spes* en tópicos. En primer lugar, se ha dicho que no parece que esté del todo conseguido el intento de combinar la teología de la creación y la cristología con una antropología teológica y una teoría social. Con todo, hay que reconocer la intención de fondo y su mérito que consiste en

46. En esta perspectiva de inculcación del Vaticano II, puede verse: J. SOBRIÑO, “El Vaticano II y la Iglesia en América Latina”, en: C. FLORISTÁN y J. J. TAMAYO, *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, pp. 105-134. G. ROUTHIER, *La réception de Vatican II dans une Église locale. L'exemple de la pratique synodale dans l'Église de Québec 1982-1987*, París 1991. A. UNZUETA, *Vaticanium II und Ortskirche. Rezeption des konziliaren Kirchenbildes in der Diözese Bilbao*, Frankfurt 1993. Más ajustado a nuestro tema, véase: J. FONTBONA I MISSÉ, *La relación Iglesia-mundo en la misión: el horizonte de “Gaudium et spes”*: Diálogo Ecueménico t. XXXVII, n. 118 (2002) 227-250.

superar el pensamiento fixista e inmóvil de la neoescolástica en favor de una visión dinámica e histórica del mundo y del hombre. Se puede indicar, en segundo lugar, una cierta desconexión entre las cuestiones urgentes tratadas en la segunda parte (matrimonio y familia; cultura; economía; política; paz y comunidad internacional) y la primera parte de carácter doctrinal. Una tercera deficiencia es la euforia de progreso que respira y atraviesa todo el documento, propio de los años sesenta del siglo pasado. Pienso que, aunque éste sea el espíritu de los años de su gestación, no ha sucumbido a un realismo ingenuo. Finalmente, ligado a esta euforia de progreso, hay que señalar que predomina el pensamiento de las naciones industrializadas y de las sociedades del bienestar del hemisferio norte. Hambre, miseria, explotación, desigualdades sociales, son aspectos que, como veremos, serán percibidos y subrayados con mayor claridad durante el Sínodo extraordinario de obispos de 1985. De todos modos, como se dice en la Relación final de dicha asamblea, ese optimismo no es ingenuo sino que encuentra su fundamento más sólido en el *realismo de la esperanza*.

Por aquellas mismas fechas el Cardenal Ratzinger habló de "la búsqueda de un nuevo equilibrio, después de la exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo moderno y de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo"<sup>47</sup>. A su juicio, "el problema de los años sesenta era el de asumir los mejores valores expresados en dos siglos de cultura 'liberal'. Hay valores, en efecto, que, si bien nacidos fuera de la Iglesia, pueden encontrar su lugar —una vez depurados y corregidos— en su visión del mundo". Esto ya habría sido realizado; entretanto, los tiempos habrían cambiado y empeorado mucho. Entonces primó un optimismo ingenuo. Hay que buscar un nuevo equilibrio. Ya hemos hecho referencia a ese regusto optimis-

47. J. RATZINGER-V. MESSORI, *Informe sobre la fe*, Madrid 1985, p. 72ss. Se leerán con interés sus reflexiones sobre "las nuevas problemáticas surgidas durante el decenio de 1990", en: J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca 2005, p. 103-121.

ta que impregna el espíritu de los sesenta y del que participa *Gaudium et spes*. Estas reticentes declaraciones permiten subrayar al menos el interés en asumir los mejores aspectos de la cultura liberal. Estas declaraciones del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la fe tuvieron lugar antes de la reunión de la Asamblea extraordinaria de Obispos de 1985 y contribuyeron a caldear el ambiente previo. Aquel Sínodo tenía por objeto "la celebración, verificación y promoción del Concilio Vaticano II"<sup>48</sup>.

El momento presente de recepción del Concilio está exigiendo una hermenéutica serena y realista, después de dos fases alternativas de polarización entre el optimismo de soñadores y el pesimismo de los desilusionados. Estas dos etapas vienen a coincidir, poco más o menos, con el periodo que va desde la clausura del Concilio hasta la celebración del Sínodo extraordinario de los Obispos de 1985. Algunos estudiosos reconocen que, a mediados de los años ochenta, se habría abierto una nueva fase de recepción, caracterizada por un ahondamiento metodológico en esta categoría de "recepción", que volvería a tener un punto de referencia a la altura del Año jubilar<sup>49</sup>. Por ello merece la pena detenerse un momento en el significado de la aquella Asamblea extraordinaria de los Obispos, cuyas conclusiones permiten avanzar desde este resultado: la última constitución del Vaticano II sigue siendo un documento de gran importancia y actualidad. En su primera *Relatio*, el cardenal Daneels subrayó, como pun-

48. Sobre su desarrollo interno y *Relatio finalis*, puede verse: S. PIE, J. PIQUER, J. M. ROVIRA, P. TENA, *La imposible restauración. Del Sínodo sobre el Concilio al Sínodo sobre los laicos*, Madrid 1986. M. ALCALÁ, *Historia del sínodo de los obispos*, Madrid 1996, pp. 271-299.

49. W. KASPER, "El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de la aserciones del Concilio", en: Id., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, pp. 401-415; sigue la periodización establecida por H. J. POTTMEYER, "Hacia una nueva fase de la recepción del Vaticano II", en: G. ALBERIGO y J. P. JOSSUA, *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, pp. 49-67. H. J. POTTMEYER, "Rezeption und Gehorsam. Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität 'Rezeption'", en: W. BEINERT (ed.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, Friburgo-Basel-Wien 1991, pp. 51-91. V. BOTELLA CUBELLS, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio*, pp. 21-52.

tos positivos relacionados con *Gaudium et spes*: la percepción más honda de la relación Iglesia-mundo, el testimonio más radical de la Iglesia en el ámbito de los derechos humanos, la justicia, la paz y la libertad, así como una mayor sensibilidad hacia los problemas sociales. Destacó, también que la opción preferencial por los pobres había pasado a formar parte del pensamiento y de la praxis eclesial. Completaba este cuadro de logros positivos el diálogo con los otros cristianos, con los no creyentes y el esfuerzo por la inculturación de la fe. Sin embargo, indicaba entre los aspectos negativos, que la relación Iglesia-mundo era más difícil que hace veinte años: mientras en los países desarrollados aumenta la secularización, el ateísmo, el materialismo y la indiferencia a causa de una crisis fundamental en los valores morales, en los países pobres crece la pobreza y la miseria y se recrudece el combate por la justicia y la libertad. Surgen, asimismo, nuevos problemas en el ámbito de las ciencias (biogenética), de la paz y de la guerra, así como el lugar de la mujer en la sociedad y en la Iglesia. Por ello, no es de extrañar que la Relación final, que acentúa el peso de los “signos de los tiempos”, recuerde que éstos son “parcialmente distintos” de los que había en tiempo del Concilio: hoy proliferan por todas partes el hambre, la opresión, la injusticia y la guerra, los tormentos y el terrorismo, y otras formas de violencia de todo tipo.

En su punto de partida afirma dicha Relación: “La Iglesia como comunión es sacramento para la salvación del mundo”. Uno de los aspectos más notables del texto sinodal es el párrafo dedicado a la teología de la cruz, como concreción de “una nueva y más profunda reflexión teológica que interprete estos signos a la luz del Evangelio”, de modo que la relación entre historia humana e historia de la salvación sea explicada desde y a la luz del misterio pascual. Lo cual –dice el texto– no anula, sino que presupone la teología de la creación y de la encarnación. De esta forma, los cristianos nos situamos “en el realismo de la esperanza cristiana”. Otro de los puntos tocados es el mismo concepto de *aggiornamento*. Se excluye que el término puesto en boga por Juan XXIII signifique una pura acomodación a las

modas de la época, que equivaliera a un sucumbir a la secularización de la Iglesia. Lo que se quiere afirmar es “la apertura misionera para la salvación integral del mundo”, que abarca el reconocimiento de los valores humanos fundamentales y la elevación de estas realidades humanas a la familiaridad con Dios por Jesucristo en el Espíritu Santo. Se trata, pues, de la unidad de las dimensiones liberadora y divinizadora de la gracia.

El texto dedica sendas consideraciones a la inculturación y al diálogo con las religiones no cristianas y con los no creyentes. Aquí despliega algunas de las intuiciones fundamentales e innovadoras de la Constitución pastoral. Finalmente, como avance doctrinal, aparece el tema de la opción preferencial por los pobres y la promoción humana: “La misión de la Iglesia, aunque es espiritual, implica también la promoción humana incluso en el campo temporal. (...) Las falsas e inútiles oposiciones entre la misión espiritual y la diaconía a favor del mundo deben ser apartadas y superadas”. Brevemente: la misión de la Iglesia en el mundo se ve urgida por las formas crecientes de injusticia y opresión, de guerra, de violencia y de tortura. La constatación de los signos de los tiempos enlaza y acredita ese anhelo profundo de la opción preferencial por los más pobres que anima a la teología de la liberación.

Entre el Sínodo de 1985 y el Año jubilar, fechas que señalan dos mojones en el camino de la Iglesia post-conciliar, resulta especialmente interesante la carta apostólica *Tertio millennio adveniente*, donde Juan Pablo II, a la altura de 1994, mirando a la celebración del año jubilar y con vistas a su preparación, indicaba la tarea legada por la Constitución pastoral: “Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares –presentes en la *Gaudium et spes* y en otros documentos– de un diálogo abierto, respetuoso y cordial, acompañado sin embargo por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a un compromiso ulterior” (TMA, n. 36).

Por consiguiente, creo que el legado permanente de la Constitución pastoral se deja condensar en esta fórmula resumen: *diálogo y discernimiento en el testimonio de la Verdad*. Este imperativo, que quiere enlazar con la dimensión *pastoral* auspiciada por Juan XXIII, es decir, con esa realización de la salvación en la historia que nace de la estricta conexión entre el *depositum fidei* y su *formulación* a partir del discernimiento de las nuevas condiciones de nuestro mundo, debe seguir siendo el requisito capital para ese *aggiornamento* que, desde la doble dimensión liberadora y divinizadora de la gracia, el Sínodo de 1985 definía en términos de apertura misionera para la salvación integral del mundo. Como dijimos anteriormente, la inspiración fundamental e irrenunciable de la Constitución pastoral estriba en la decidida asunción de la historicidad de la misión de la Iglesia. Por aquí se puede sustanciar y se deja constatar ese cambio en la eclesiología contemporánea que S. Dianich ha condensado en una fórmula breve y muy acertada: *Iglesia extrovertida*. Esta es la forma primaria de *incidencia* y la más específica producida por la recepción de *Gaudium et spes* intramuros de la vida de la comunidad eclesial.

### 3.2. *Iglesia extrovertida: nueva conciencia eclesial de la evangelización y de la misión*

Antes parecía posible construir una teología de la Iglesia sin pensar en el mundo. Sin embargo, el despliegue interno del Concilio, al querer responder a las esperanzas del hombre moderno, se vio obligado a añadir a la Constitución dogmática *De Ecclesia* otra Constitución pastoral sobre las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Si *Lumen gentium* ofrece una definición esencial, respondiendo a la pregunta "qué es la Iglesia", *Gaudium et spes* responde a este otro interrogante: "qué debe hacer la Iglesia". La pregunta adquiere su valor teológico ante el significado de "mundo" que antes hemos delineado: el lugar cotidiano de su existencia, la fuente primordial de su responsabilidad histórica. Así las cosas, tras el Vaticano II, nadie se pondría a pensar sobre la estructura de la Iglesia, sobre el sentido y la

finalidad de su existencia, sin poner en el centro de la reflexión la complejidad de las relaciones que la vinculan con el mundo, con su historia, con su situación actual y con las perspectivas de futuro. En una palabra: después del capítulo IV de la primera parte de *Gaudium et spes*, de los decretos *Apostolicam actuositatem* y *Ad gentes*, no es posible construir una teología de la Iglesia sin pensar en la misión.

Este cambio profundo de paradigma en la eclesiología contemporánea movía a S. Dianich a hablar de una *Iglesia extrovertida*. Pisamos así los umbrales de una eclesiología dinámica, donde "la pregunta sobre la misión se transforma en una pregunta sobre la Iglesia (...). Respondiendo a la pregunta: "¿Qué es la misión?", se responde en realidad a otra pregunta: "¿Qué es la Iglesia?"<sup>50</sup>. Parafraseando la conocida fórmula, "La Iglesia hace la eucaristía y la eucaristía hace la Iglesia", hay que concluir que "no sólo la Iglesia hace la misión, sino que la misión hace la Iglesia". Ello desplaza el siempre inquietante interrogante sobre el "que-hacer" de la Iglesia al corazón de la eclesiología, y el tema de la misión se convierte en un tema eclesiológico medular, no en un mero apéndice, y sin prejuicio de la disciplina teológica que, tratando de los problemas específicos que la actividad misionera plantea en los lugares que no tienen una tradición cristiana, recibe desde mediados del siglo XX el nombre de "misionología".

Esta eclesiología dinámica se inscribe en una orientación que afecta a la teología en su conjunto: "Después del Concilio, ya no se puede seguir haciendo teología como se hacía antes"<sup>51</sup>. La teo-

50. S. DIANICH, *Iglesia en misión. Hacia una eclesiología dinámica*, Salamanca 1988, p. 26. ID., *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca 1991. Véase: S. DIANICH y S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, pp. 241-288: "La missione". J. LÓPEZ-GAY, "Ecclesiologia della missione", en: D. VALENTINI (ed.), *L'eccelesiologia contemporanea*, Padova 1994, pp. 42-68. E. BUENO, *La Iglesia en la encrucijada de la misión*, Estella 1999.

51. J. M. CASTILLO, "La teología después del Vaticano II", en: FLORISTÁN-TAMAYO, o.c., p. 137. K. RAHNER, *Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil*, Düsseldorf 1969. Una visión panorámica ofrece R. GIBELLINI, *La teología del siglo XX*, Santander 1998.

logía, que queda encausada bajo este veredicto, es la teología del método escolástico. Algunos años antes, K. Rahner había dejado escrito que la nueva situación de la teología después del Vaticano II es la que existe en la *Gaudium et spes*. Notas distintivas de esta teología serán la historicidad de la fe y su orientación antropológica en el marco de la economía salvífica. La Constitución pastoral significó también una apertura práctica de la teología a los problemas contemporáneos. Los temas de la paz, de la justicia y de la libertad en el mundo, la preocupación por la vida, la supervivencia de la humanidad han cobrado una actualidad inusitada. Para dar respuesta a esta problemática, percibida entre los “signos de los tiempos”, la teología tuvo que reelaborar el viejo problema naturaleza-gracia, meditar acerca de la historia y de la escatología, reconsiderar los cuadros geográficos de la evangelización, repensar las condiciones del diálogo y desarrollar una concepción integral de la salvación. Los fundamentos de esa primera tarea se remontan a los trabajos de K. Rahner (*Oyente de la Palabra*, 1941) y de H. de Lubac (*Surnaturel*, 1947). La teología de la esperanza de J. Moltmann ponía las bases para resituar la misión de la Iglesia en un horizonte escatológico. Si en el ámbito protestante, a mediados de los años sesenta, W. Pannenberg determinaba las condiciones de la revelación en la historia y como historia, en el ámbito católico emerge la llamada “teología política”, en particular de la mano de J. B. Metz, con el subrayado de la hermenéutica política de la fe que debe asimismo impregnar la misión de la Iglesia. Así las cosas, se han visto replanteados dualismos muy rígidos: entre lo sagrado y lo profano, lo natural y lo sobrenatural, lo histórico y lo escatológico. Por todo ello, efectivamente, tiene sentido la utilización de la fórmula ritualizada de “cambio de paradigma” (Th. S. Kuhn).

Me atrevería a indicar tres vectores conexos entre sí que establecen los rasgos básicos del paradigma de una Iglesia *extrovertida*. En primer lugar, la historia y la historia de la salvación; en segundo lugar, el descentramiento producido por la conversión de la Iglesia al reino de Dios. Tal es el principio que sos-

tiene, en tercer lugar, el cambio significativo que lleva de las “misiones” a la “misión”. No es extraño, en consecuencia, que los manuales de eclesiología incorporen –algunos, ya desde su título– esta problemática. Ahora bien, esto no significa anular la tradicional *missio ad gentes*. Muy al contrario. Precisamente, la encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris missio*, escrita con ocasión del 25 aniversario del decreto *Ad gentes*, al tiempo que revalida la misión tradicional en zonas aún no evangelizadas, con la consecuente prolongación del diálogo con las otras religiones iniciado por la declaración *Nostra aetate*, delimita las condiciones de la llamada “nueva evangelización” conforme a las exigencias del anuncio del evangelio en las sociedades fuertemente secularizadas. Parece ser que esta expresión, sistematizada en el párrafo 33 de *Redemptoris missio*, fue utilizada por vez primera en el discurso que Juan Pablo II dirigió en 1983 a la IX Asamblea del CELAM en Puerto Príncipe (Haití); de ahí pasó al mensaje final a los pueblos de América Latina. Su utilización más reciente la encontramos en exhortación postsinodal sobre Europa (28-VI-2003): “Iglesia en Europa, te espera la tarea de la “nueva evangelización””<sup>52</sup>.

Integrar el mensaje evangélico en la historia humana y, por tanto, en sus diversas culturas, situaciones sociales, económicas y políticas, así como en sus tradiciones religiosas, constituye uno de los retos de la misión evangelizadora de la Iglesia. Si, por un lado, esta problemática urge la misión en países o zonas que carecen de una antigua tradición cristiana, esta reflexión se hace asimismo necesaria en el viejo mundo cristianizado desde hace siglos. En estas coordenadas sociales y culturales la Iglesia es cada día más consciente del carácter inacabado de su tarea de evangelización en medio de la difusión cada vez más amplia del fenómeno de la increencia. Desde esta nueva conciencia de la evangeliza-

52. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Europa*, 45. Card. J. RATZINGER, “La nuova evangelizzazione”, en: A. RUSSO y G. COFFELE, *Divinarum rerum notitia. La teologia tra filosofia e storia* (Studi in onore del Cardinale Walter Kasper), Roma 2001, pp. 505-516.

ción y de la misión, que quiere mantener en vilo ese imperativo pastoral del *diálogo y discernimiento en el testimonio de la Verdad*, echemos finalmente una ojeada a los casi cuarenta años que nos separan de la clausura del Concilio a la luz de estos interrogantes: ¿qué tareas teológicas imponía *Gaudium et spes*? ¿Qué caminos se han recorrido de su mano? Dejando al margen la vigencia de la misión *ad gentes*, donde el esfuerzo por unir la proclamación de los derechos humanos y la exigencia de la justicia acaece necesariamente en el seno del diálogo interreligioso, pueden señalarse estos dos itinerarios: “la construcción de un mundo nuevo y la evangelización dialogante del mundo moderno”<sup>53</sup>.

Habría que prestar atención a esta doble trayectoria: (1) de la Iglesia en el mundo a la opción preferencial por los pobres, que se inscribe en el servicio de la fe y la promoción de la justicia, y (2) la evangelización de la cultura de la libertad, que se perfila en el diálogo inacabado entre fe y modernidad o post-modernidad. Si la primera línea avanza desde *Gaudium et spes* y cristaliza, a través de *Evangelii nuntiandi* (1975), en la reflexión sobre la acción evangelizadora contenida en *Redemptoris missio* (1990), la segunda progresa desde *Redemptor hominis* (1979), que proclama la fe en Aquel que en su encarnación desvela al hombre su vocación y el sentido pleno de su historia, hasta *Veritatis splendor* (1993)<sup>54</sup>.

### 3.3. Construcción de un mundo nuevo y evangelización dialogante del mundo moderno

Tomemos la primera trayectoria, que asocia indisolublemente la tarea de la evangelización con el compromiso por la justicia, el desarrollo y la paz en el mundo. Muy pronto llegó la carta encí-

53. Tomo esta acertada formulación de G. GIRARDI, “De la Iglesia en el mundo a la Iglesia de los pobres. El Vaticano II y la teología de la liberación”, en: FLORISTÁN-TAMAYO, o.c., pp. 429-463.

54. T. STENICO, *Il Concilio Vaticano II Carisma e profezia*, Città del Vaticano 1997, pp. 455-473.

lica *Populorum progressio* (1967), *Octogesima adveniens* (1971), el Sínodo sobre la justicia en el mundo (1971) y el Sínodo sobre la evangelización (1974). Sobre el tapete aparece ahora este interrogante: ¿es el Evangelio propiamente una instancia de la liberación y promoción humanas, o, por el contrario, sólo le afectan de forma tangencial y externa? De manera paralela tuvieron lugar las asambleas del episcopado latinoamericano: desde Medellín (1968) y Puebla (1979) hasta Santo Domingo (1992)<sup>55</sup>.

#### 3.3.1. De la Iglesia en el mundo a la Iglesia de los pobres

Todos estos impulsos encuentran su momento de maduración en la exhortación apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), uno de los documentos más incisivos del postconcilio en la prosecución de los postulados de *Gaudium et spes*: la dimensión antropológica del anuncio evangélico que no se dirige a un hombre abstracto, sino a un hombre inmerso en situaciones históricas determinadas; la unidad existente entre el orden de la redención y de la creación; las ineludibles exigencias de la caridad (EN 31)<sup>56</sup>. La misión de la Iglesia consiste no sólo en la expansión geográfica del evangelio, sino en “tocar y casi subvertir, mediante la fuerza del evangelio, los criterios del juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad” (EN 19). La exhortación de Pablo VI ofrece una visión integral de la evangelización que reconoce sin ambages cómo el mensaje del evangelio es un mensaje de liberación (EN 30). Afirma expresamente que entre evangelización y promoción humana –desarrollo, liberación– existen lazos profundos, de orden antropológico, evan-

55. V. MENÉNDEZ, *La misión de la Iglesia. Un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1955-1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús*, Roma 2002.

56. G. COLOMBO, “L’evangelizzazione. Dalla *Gaudium et spes* alla ‘nuova evangelizzazione’”, en: C. GHIDELLI (dir.), *A trent’anni dal Concilio. Memoria e profezia*, Roma 1995, pp. 329-345; esp. 333-338.

gético y el lazo de la caridad (EN 31). La Iglesia no pretende sustituir el anuncio del reino con la proclamación de las liberaciones humanas; aunque establece la conexión entre liberación humana y salvación en Cristo, no las identifica (EN 35). La Iglesia desea insertar siempre la lucha cristiana por la liberación en el designio global de la salvación por ella anunciada (cf. EN 38).

Resuenan aquí algunos de los anhelos más hondos de la teología de la liberación. Proponer a la Iglesia un compromiso histórico como el de la lucha por la justicia no era de suyo una novedad. El magisterio había venido desarrollando desde León XIII una doctrina social sistemática. Si la misión de la Iglesia en el ámbito social nacía bajo los auspicios de un magisterio ético, la experiencia de la Misión de París y los curas obreros de los años 40 del siglo pasado desplazaron el acento hacia el terreno de la evangelización en medio del mundo obrero. La generalización de un compromiso histórico fue proclamado a los cuatro vientos desde la llamada teología política. Por su parte, de manera expresa, la teología de la liberación ha reconocido y subrayado cuál ha sido el cambio de perspectiva por ella operado y, precisamente, respecto a la *Gaudium et spes*: la opción por los pobres representa una exigencia de auto-identificación, diferente a la auto-conciencia que la Iglesia había manifestado en el Vaticano II, haciendo destinatario de su misión, sobre todo, al hombre moderno de las sociedades secularizadas avanzadas. L. Boff formulaba este cambio de perspectiva, subrayando que para la teología de la liberación el interlocutor de la misión de la Iglesia “no es el hombre iluminado, sino el desescolarizado y analfabeto, no el integrado en el sistema socio-político-económico vigente, sino el marginado”<sup>57</sup>. En consecuencia, un lugar común en la eclesiología de la liberación será la resurrección de la verdadera Iglesia en el encuentro con los pobres y en la asun-

57. Cit. por DIANICH, *Iglesia extrovertida*, p. 102. A. QUIROZ MAGAÑA, *Eclesiología en la teología de la liberación*, Salamanca 1983. A. GONZÁLEZ MONTES, *Teología política contemporánea. Historia y sistemas*, Salamanca 1995.

ción de la vida-muerte de los pobres. En este contexto, la primera *Instrucción* de la Congregación para la doctrina de la fe (1984) mostró su preocupación por la ideologización o equiparación de la idea de pueblo en sentido clasista y marxista, esa “amalgama entre el *pobre* de la Escritura y el *proletariado* de Marx”. Frente a tales interpretaciones, G. Gutiérrez ha sostenido que, al identificarse con los pobres, la Iglesia no renuncia a la universalidad de su misión y su acogida de todos; quiere, por contra, colocarse ante el juicio del Señor que se identificó con los pobres. De hecho, la segunda *Instrucción* vaticana (1986) reconoce que la opción preferencial por los pobres no es un signo de sectarismo o particularismo, sino manifestación de la universalidad del ser y de la misión de la Iglesia (n. 68).

### 3.3.2 *Evangelizar la cultura de la libertad*

Las exigencias de la justicia y los derechos humanos proclaman el reto y el desafío de la evangelización que brotan de la conexión indisoluble entre el servicio de la fe y la promoción y liberación humanas. Desde otra perspectiva nos sale al paso otro desafío insoslayable, el de la cultura moderna, plural, secularizada, la “cultura de la libertad”. En estos términos definía Juan Pablo II la cultura moderna en su discurso de octubre de 1995 ante la Asamblea General de las Naciones Unidas. Esta nueva estación cultural tiene luces y sombras. Muy poco tiempo después de la clausura del Vaticano II, con la contestación estudiantil del mayo francés como telón de fondo, se registra la contestación eclesial a propósito del magisterio expresado en la encíclica *Humanae vitae* (1968). Como fenómeno cultural representa, sin ninguna duda, un conflicto entre autoridad doctrinal y conciencia personal, la primera forma de disenso teológico y un primer síntoma del malestar de la moral católica en la cultura de libertad, que ha ido agudizándose al socaire de nuevos problemas éticos, como la homosexualidad, la problemática de la clonación o la investigación genética con células troncales.

En otras palabras: el desafío se ha instalado en ese momento antropológico en el que el Vaticano II situó conscientemente el diálogo de la Iglesia y con la cultura moderna. Este será ahora el lugar de encuentro y de desencuentro, de lucha y conflicto, entre la fe y el espíritu de la modernidad. Haciendo diagnóstico de este tiempo, tratando de aislar el desafío ético-antropológico a la evangelización, se ha escrito: “La raíz más profunda del desafío que la cultura actual presenta a la fe de la Iglesia se halla en la comprensión misma del hombre”<sup>58</sup>. El papa K. Wojtyła, que fue un testigo directo de la génesis de *Gaudium et spes*, recogía en su primera encíclica, *Redemptor hominis*, el legado de la constitución pastoral, señalando que la naturaleza y el destino del ser humano sólo se desvela definitivamente a la luz del misterio de Cristo muerto y resucitado<sup>59</sup>. Situados en la línea que va desde *Gaudium et spes* a la *Veritatis splendor*, resulta que la argumentación moral ocupa un lugar importante en la teología católica posterior al Concilio Vaticano II y, por ende, un ámbito privilegiado para reconocer el actual estado de confrontación entre fe y cultura.

En los días de la celebración del Concilio, *Gaudium et spes* representa el diálogo de la fe con la modernidad, tras un debate tenso y dramático entre la comunidad eclesial y la cultura

58. J. A. MARTÍNEZ CAMINO, *Evangelizar la cultura de la libertad*, Madrid 2002, p. 20.

59. “Devo confessare che la *Gaudium et spes* mi è particolarmente cara, non solo per le tematiche che sviluppa, ma anche per la diretta partecipazione che mi è stato di avere alla sua elaborazione. Quale giovane vescovo di Cracovia, infatti, fui membro della sottocommissione incaricata di studiare i “segni dei tempi” e, dal novembre 1964, fui chiamato a far parte della sottocommissione centrale, incaricata di provvedere alla redazione del testo. Proprio l'intima conoscenza della genesi della *Gaudium et spes* mi ha consentito di apprezzarne a fondo il valore profetico e di assumere ampiamente i contenuti nel mio magistero fin dalla prima enciclica, la *Redemptor hominis*. In essa, raccogliendo l'eredità della costituzione conciliare, volli ribadire che la natura e il destino dell'umanità e del mondo non possono esse definitivamente svelati se non alla luce del Cristo crocifisso e risorto”. *Commemorazione della Costituzione Gaudium et spes*, 8-XI-1995, cit. por SCOLA, p. 89.

nacida de la Ilustración. Desde el siglo XVII viene floreciendo esa cultura emancipada de la tutela eclesiástica que se ha denominado “modernidad”. La Constitución pastoral ha cultivado las actitudes básicas de respeto y de discernimiento desde el principio de la trascendencia de la fe, asumiendo los valores de la cultura, criticando y purificando lo ambiguo, rechazando lo que resultaba contrario a la dignidad humana. Frente al *Syllabus*, como ya hemos indicado anteriormente, el Vaticano II asume la cultura científica, el desarrollo tecnológico, la nueva industrialización, que han reportado notables ventajas para el bienestar. A través de la constitución *Gaudium et spes* y de la declaración sobre la libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, el Concilio asume otras importantes aportaciones de la modernidad: la libertad y los derechos del hombre (GS 73), la democracia y el sufragio universal frente a los totalitarismos y las dictaduras (GS 75), el pluralismo y los partidos políticos (GS 74-76), los sindicatos y el derecho de huelga (GS 68). Muchas de estas cuestiones han sido nuevamente tratadas en el amplio magisterio social de Juan Pablo II, desde *Laborem exercens* a *Centessimus annus*.

Las indicaciones programáticas de *Gaudium et spes* habían dejado sentadas las bases para propiciar el diálogo del catolicismo con las formas de la cultura contemporánea. Desde la consecuente asunción de aquellos valores, la teología moral del periodo inmediatamente posterior al Concilio se plantea el tema de la “especificidad” de la ética cristiana y se concentra en el perfil “trascendental” del actuar cristiano. Esta discusión llega hasta el día de hoy. Reconocía el documento conciliar que una de las características de nuestro tiempo es “un agudo sentido de la libertad” (GS 4d), al tiempo que emerge “un cierto nuevo humanismo” que tiende a desentenderse de la religión y a “la negación de Dios”. Hoy vivimos un tiempo posterior, la crisis de la modernidad. Evidentemente, entre 1965 y hoy el escenario mundial ha registrado profundas modificaciones, políticas, sociales, culturales. De las crisis de este mundo contemporáneo emerge de manera rabiosamente incisiva la pregunta por la vali-

dez permanente y la actualidad de la *Gaudium et spes*. ¿Es excesivo y exagerado el optimismo con el que la Iglesia se dirigía al mundo de los años sesenta? ¿Es hora de cerrar filas? ¿Debe la indoctrinación explícita suplantar el diálogo? ¿Se ha arrodillado la Iglesia ante el mundo? Este tipo de interrogantes, que encierran no pocas veces un deseo de restauración de una visión teocéntrica del mundo como solución a la crisis de la modernidad, encierran una verdad de fondo que aflora de continuo y que no puede ser reprimida: los cristianos han de ser conscientes de su identidad para poder comunicar el mensaje de Cristo a un mundo cada vez más secularizado<sup>60</sup>. Retorna entonces con renovado ímpetu la pregunta por la especificidad de la moral cristiana: ¿qué añade el mensaje de Cristo a la moral simplemente humana? ¿Se limita a ofrecer nuevas motivaciones al obrar simplemente racional en el entramado complejo de las situaciones políticas, sociales, económicas, familiares? Este debate implica al mismo tiempo cuestiones de gran calado: la relación entre la teología de la creación y de la redención, las relaciones entre naturaleza y gracia, entre ley natural y ley de Cristo, la autoridad del magisterio eclesial, la función de la fe y de la razón. En medio de estos interrogantes ha de situarse la encíclica *Veritatis splendor* (1993), cuyo objetivo principal consistía en salir al paso de las tesis o posiciones que, afirmando la fundamentación teológica de las normas morales, comprometen de alguna manera la doctrina tradicional sobre la ley natural, la universalidad y la validez permanente de sus preceptos<sup>61</sup>. El magisterio se adentra de esta manera y, por primera vez, toma postura en cuestiones de moral fundamental.

60. Véase: L. BOEVE, "Gaudium et spes and the crisis of Modernity: the end of the dialogue with the world", en: LAMBERIGTS-KENIS, pp. 83-94.

61. G. ANGELINI, "I sentieri impervi della morale. Dalla *Gaudium et spes* alla *Veritatis splendor*", en: GHIDELLI, o. c., pp. 349-380. G. DEL POZO (dir.), *Comentarios a la "Veritatis splendor"*, Madrid 1994. V. GÓMEZ MIER, *La refundación de la Moral católica*, Estella 1995. T. TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, Pamplona 2003.

Esta forma de argumentación moral ha provocado un serio revuelo al interior de la teología moral católica, donde no faltan voces que perciben una grave reinterpretación de *Gaudium et spes*. Cobran, por ello, renovado interés aquellas palabras de invitación al diálogo intraeclesial: "que en la misma Iglesia promovamos la estima mutua, el respeto y la concordia, reconocidas todas las legítimas diversidades, para instituir un diálogo, cada vez más fructuoso, entre todos los que constituyen el único pueblo de Dios, sean pastores o fieles. Pues son más fuertes las cosas que unen a los fieles que las que los separan. Haya en lo necesario unidad, en lo dudoso libertad y caridad en todo" (GS 92). Por otro lado, de cara al debate público de las cuestiones morales, esta toma de postura magisterial refuerza su autoridad argumentando desde los presupuestos del orden establecido por la ley natural, con una clara propensión a tachar de "relativismo moral" otras posturas que se ofrecen desde la ética cívica y que desde sus diversos presupuestos abordan la cuestiones morales en las llamadas éticas especializadas. *Gaudium et spes* había situado en una visión cristiana del hombre, en la antropología, el lugar de diálogo con el mundo moderno. Merece la pena invocar un principio de humildad extraído de la misma Constitución pastoral: "La Iglesia, que guarda el depósito de la palabra de Dios, de la que se deducen los principios del orden religioso y moral, sin que por ello posea siempre la inmediata respuesta a cada cuestión, desea unir la luz de la revelación a la inteligencia de todos para iluminar el camino que recientemente ha emprendido la humanidad" (GS 33).

La Iglesia, sin condenar a su época (cf. GS 3), sigue siendo llamada a ejercer el discernimiento y la crítica profética. No podemos retroceder en el sentido pre-moderno negando los valores que ya han sido afirmados, como la libertad, el valor de la conciencia y la igualdad de los seres humanos. La constitución GS y el decreto sobre la libertad religiosa describen sus relaciones con el mundo secular, con una serie de afirmaciones que giran en torno a la dignidad de la conciencia, incluso erró-

nea, en torno a la renuncia al uso del poder y a la fuerza externa, sobre la legitimidad de un mundo secular sin la tutela de la Iglesia. Antes del Concilio una mentalidad clerical pudo afirmar que la falsedad y el mal carecían de derechos; después del Concilio una concepción de este tipo debe ser condenada en nombre del cristianismo. Los estados islámicos fundamentalistas nos muestran hasta dónde se puede llegar cuando se impone el Corán como única ley civil. La Iglesia, en el Concilio, se ha puesto una frontera y ha renunciado a una buena parcela de poder. Tendrá que denunciar el riesgo inherente a una ideología del desarrollo indefinido que ponga en peligro el equilibrio ecológico y la explotación de los pueblos menos desarrollados. Tendrá que denunciar una cultura que para afirmarse como *ilustrada* quiera prescindir de la trascendencia de Dios y de la espiritualidad del ser humano.

#### **3.4. Conclusión: *esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva donde habite la justicia***

En el arranque de estas reflexiones, así como en la misma génesis del esquema XIII, se halla la vitalidad de la Iglesia *ad extra*, según el plan de conjunto sugerido por el cardenal Suenens y asumido por Juan XXIII en su mensaje radiofónico del 11 de septiembre de 1962. En aquella alocución el Papa deseaba poner al Concilio en perfecta continuidad con la orden del Señor: *Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar todo lo que yo os he mandado* (Mt 28, 19-20). Esta exhortación del Señor sostiene la misión evangelizadora de la Iglesia. Y es que, a decir verdad, la primera tarea de la Iglesia con respecto al mundo es la de buscar su conversión al Evangelio: es la Misión (y las misiones), mediante la cual los seres humanos son invitados a incorporarse al pueblo de Dios (cf. LG 17; AG). De esta manera el mundo se convierte en Iglesia.

Podemos determinar e identificar la existencia de otro ámbito en la misión de la Iglesia, otra actividad de la Iglesia con respecto al mundo. Me refiero a la actividad que ejerce en y sobre el mundo, en las estructuras y actividades del mundo. Este es el ámbito que *Gaudium et spes* considera e identifica. Aunque no haya explicitado la relación profunda entre estas dos actividades de la Iglesia, hemos de considerarlas como integradoras de su misión total. Que esta relación entre la predicación del Evangelio y la búsqueda del bien de los hombres es estrecha y no se puede separar en el ejercicio de la misión, es una de las convicciones de las teologías surgidas al calor de la Constitución pastoral y refrendada por el magisterio de Pablo VI y Juan Pablo II. Este es un dato sujeto a discusiones entre verticalismo y horizontalismo, que forma parte del nuevo paradigma en el que se desenvuelve la praxis y el discurso relativo a la nueva evangelización. Entretanto, se dejan constatar fuertes tensiones entre los que quieren una Iglesia más combativa en las luchas políticas de nuestra sociedad, a izquierda y derecha, los que insisten en la oración y en la vida interior, los que cuentan con el diálogo y la colaboración entre todos, los que sueñan con un regreso improbable al cristianismo de masas y los que proyectan una diáspora y un anuncio del evangelio en formas nuevas dentro de un mundo movedizo, frágil y fragmentario. Entretanto, la Iglesia se halla empeñada hoy en la evangelización de los pobres y en la evangelización de la cultura de la libertad. Son dos vectores irrenunciables en la tarea de la Iglesia en el mundo, cuyo motor ha de seguir siendo el diálogo y discernimiento en el testimonio de la verdad.

La Iglesia presenta en medio del mundo la dualidad que establece el Evangelio del Reino: porque Dios ha intervenido en nuestra historia y en nuestro mundo, diciendo una palabra que juzga al mundo. "Mi reino no es de este mundo". Forman parte de la visión cristiana del mundo estas dos convicciones: 1) la distinción básica entre el Reino de Dios como futura y perfecta comunión de los seres humanos entre sí y con Dios, por un

lado, y la comunidad política temporal, que se encamina a aquella otra comunión escatológica e incluso la prefigura de alguna manera. 2) La libertad religiosa, según la cual, el Estado no profesa una religión determinada. La Iglesia —dice GS 37— no puede dejar de oír la voz del Apóstol: *No queráis vivir conforme a este mundo* (Rom 12, 2). En este contexto GS 39 recurre al conocido texto de la segunda carta de Pedro: *Esperamos un cielo nuevo y una tierra nueva donde habite la justicia* (2 Pe 3, 13). La tarea de la Iglesia concierne a todo lo humano. Ahora bien, la escatología es trascendente: no se trata de subordinar el orden temporal a la Iglesia, se trata de referirlo a la escatología.

Iglesia-en-el-mundo significa que acepto y amo este mundo como es: su misión, su apostolado o su pastoral se entiende como vida en favor de este mundo. Corren tiempos menos optimistas: las nuevas condiciones de aquella simbiosis con un mundo que se ha hecho más adulto, más independiente, unas veces terriblemente indiferente, otras veces hostil y rebelde. Pero el Evangelio —y, por su causa, la Iglesia— está hecho para el mundo. La negación puede ser dramática, pero sólo siendo dura, dramática, sin engaño y sin acomodación barata, podrá ser fecunda para ambos. El Evangelio no puede ser tomado superficialmente, ni viajar fajado en un sistema de inamovibles proposiciones eclesiológicas impermeables a las cuestiones nuevas; sólo resultará verdaderamente buena noticia si guarda su genuina virulencia, fiel a su verdad, sin miedo a contradecir al mundo.

No ha habido ocasión para indicar a lo largo de estas páginas el influjo del pensamiento del P. Teilhard de Chardin en la elaboración de *Gaudium et spes*<sup>62</sup>; por ello quisiera concluir con una fórmula por él acuñada, título de una de sus obras más conocidas, que conviene perfectamente a esa Iglesia a favor de

62. W. KLEIN, *Teilhard de Chardin und das Zweite Vatikanische Konzil. Ein Vergleich der Pastoral-Konstitution über die Kirche in der Welt von heute mit Aspekten der Weltanschauung Pierre Teilhard's de Chardin*, München - Paderborn - Wien 1975.

la humanidad y servidora de la humanidad descrita en la Constitución pastoral; me refiero al título de "medio divino". Siendo el horizonte definitivo el del reino de Dios, tiene la Iglesia entidad de medio; ahora bien, medio necesario, pero medio a fin de cuentas, provisional al fin y al cabo, pero medio para estar en uno con el amor divino.