

# GAUDIUM ET SPES: UNA NUEVA MIRADA SOBRE EL MUNDO

*José Luis Segovia Bernabé<sup>1</sup>*

## CONTEXTUALIZANDO

El Concilio ecuménico Vaticano II (1962-1965) tenía cuatro finalidades sintetizadas por Pablo VI en su discurso de inauguración de la segunda sesión conciliar<sup>2</sup> : reformular la identidad de la Iglesia, proceder a su consiguiente renovación, restablecer la unidad entre los cristianos y, desde todo lo anterior, intensificar el diálogo con la humanidad. A este último objetivo se dedica la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* (GS). Tras un azaroso itinerario, acabó recalando en la estela de las mejores intuiciones del Papa Bueno. Fue aprobada pocas horas antes de la solemne clausura del Concilio, superando el apremio de un sector de Padres<sup>3</sup> que se resistían

---

1 Director del Instituto Superior de Pastoral-UPSA (Madrid). Profesor de Moral social y de Doctrina Social de la Iglesia en el mismo Instituto.

2 Se desarrollaron cuatro sesiones conciliares, siempre en el último cuatrimestre de los años 1962, 1963, 1964 y 1965. Durante los períodos inter-sesiones se seguía trabajando sobre los borradores de los documentos.

3 Fueron apoyados por la Curia y por el grupo autodenominado “Coetus Internationalis Patrum”: unos 250 padres que pretendían hacer frente a la corriente renovadora. Entre sus miembros se contaban Lefebvre, Siri, el español Morcillo... Tenían el apoyo de Ottaviani e influyeron desproporcionadamente en la composición de las Comisiones de trabajo, forzando soluciones de compromiso, amén de ejercer una continua presión sobre Pablo VI e influir decisoriamente en su actitud cada vez más intervencionista.

a los nuevos aires conciliares y que presionaban a Pablo VI para que se tratasen estas “cuestiones menores” fuera y después de las sesiones del Concilio<sup>4</sup>. De hecho, alguno de ellos llegó a calificar la GS como “teología para boy scouts”.

La nueva forma de autocomprenderse la Iglesia y contemplar su relación con el mundo fue muy controvertida. Este debate se ha prolongado hasta el día de hoy entre las distintas interpretaciones del acontecimiento conciliar. No nos perderemos en la discusión entre la hermenéutica de la reforma en la continuidad y la de la ruptura, asumiendo cordialmente la primera.<sup>5</sup> Tampoco entraremos en la polémica entre “la letra” y el “espíritu” a la que se ha referido recientemente Benedicto XVI, reivindicando “la letra” para mejor entender el espíritu, en una interpretación muy respetable, pero ciertamente alejada de la hermenéutica paulina: “la letra mata pero el espíritu vivifica” (2 Cor 3,6). Más allá de las legítimas disparidades, la pretensión innegable del Concilio fue la búsqueda de la identidad profunda de la Iglesia y para ello, como señaló Juan XXIII, era preciso “quitar mucho polvo imperial, acumulado desde Constantino”. Porque “nuestro deber no consiste únicamente en guardar el precioso tesoro del patrimonio de la fe, como si no nos preocupáramos más que del pasado, sino que nos hemos de entregar con resuelta voluntad y sin ningún temor a la obra que reclama nuestra época, prosiguiendo así el camino que la Iglesia recorre desde hace veinte siglos”. No puede dudarse que la voluntad de Roncalli era introducir cambios profundos en la Iglesia

---

<sup>4</sup> Para una historia de las sesiones conciliares, remito a la obra magna de G. ALBERIGO (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 Vol., Sígueme/Peeters, Salamanca/Louven, 1999-2008 y a la escrita por los protagonistas y testigos de aquel acontecimiento, R. LAURENTIN (dir.), *Balance general de la primera sesión del Concilio*, Taurus, Madrid, 1964; ID., *Balance general de la segunda sesión del Concilio*, 1964; ID., *Balance general de la tercera sesión del Concilio*, 1965; ID., *Balance general de la cuarta sesión del Concilio*, 1967.

<sup>5</sup> BENEDICTO XVI en su habitual Discurso navideño a la Curia Vaticana, el 22.12.2005. Cfr. Reflexión final del Congreso “A los 50 años del Concilio Vaticano II”, convocado por la Junta de Decanos de Teología de España y Portugal en la Universidad Pontificia de Salamanca, 17 de noviembre de 2012.

(también estructurales, como tematizaría más tarde Karl Rahner<sup>6</sup>). Para ello, en palabras del Papa Bueno, “temblando, con un poco de conmoción, pero también con humilde resolución de propósito” se convocó el Concilio. Todo desde un nuevo e inequívoco talante: “Como si nos preocupáramos tan solo de la antigüedad, sino también decididos, sin temor a estudiar lo que exige nuestra época”, porque “una cosa es el depósito de la fe o las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta es el modo cómo se enuncian esas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y significado”<sup>7</sup>.

El XXI Concilio ecuménico no dejó las cosas como estaban<sup>8</sup>. Fue –es– un “acontecimiento”, “un nuevo Pentecostés”, “la voz del Espíritu para nuestro siglo”. “El gran don del Espíritu a la Iglesia al final del segundo milenio” (TMA 36), “la brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza” (NMI 57) y un “auténtico anuncio de tiempos nuevos” (TMA 20). El Concilio Vaticano II es la “operación de reforma más vasta llevada a cabo en la Iglesia”, un auténtico “acontecimiento de originalidad única”<sup>9</sup>. Todo un don de Dios para la Iglesia y también para el mundo. De ahí que un Concilio Pastoral precisara una auténtica “Constitución”<sup>10</sup> pastoral. Por ello, la *Gaudium et spes* no es un simple decreto, una declaración o una encíclica papal, sino toda una Constitución. Pero este carácter pastoral no supone minimizar el rango normativo del texto, ni mucho menos su carácter teológico. No es un documento

---

6 Cfr. K. RAHNER, *Cambio estructural en la Iglesia*, Cristiandad, Madrid, 1974. Una síntesis de su significatividad en J. ESPEJA, *A los 50 años del Vaticano II. Camino abierto para el siglo XXI*, San Pablo, Madrid, 2012.

7 Alocución de Juan XXIII al Colegio Cardenalicio y a la prelatura romana (23 de diciembre de 1962).

8 En expresión de Y.M.-J. CONGAR, se trata de un concilio tradicional por insertarse en la gran tradición de la iglesia; no es rupturista, pero puede ser revolucionario.

9 R. LATOURELLE (Ed.) *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca, 1989, 9.

10 El Concilio tiene cuatro documentos con este máximo rango como se verá seguidamente.

sociológico sino teológico-pastoral. Por esta razón se ha utilizado el formato de la mayor jerarquía normativa (Constitución= Carta Magna eclesial) para destacar lo que se señala con acierto en la nota aclaratoria a pie de página con la que se inicia el documento: “Ni en la primera parte falta la intención pastoral, ni en la segunda la intención doctrinal... Esta Constitución debe ser interpretada según las normas generales de la interpretación teológica teniendo en cuenta, sobre todo en la segunda parte, las circunstancias variables en las que, por su propia naturaleza, están conexos los temas que se tratan”. Esta acotación será preciso tenerla muy en cuenta frente a interpretaciones sociologicistas que pretenden desvirtuar el carácter teológico-pastoral del documento.<sup>11</sup> Lo pastoral no es propiamente su vocación práctica, sino sus entrañas teológicas, su lectura creyente del mundo y de la historia como auténtico lugar teológico. Por ello, no es solo pastoral el contenido de la relación entre la Iglesia y el mundo, sino toda la reflexión sistemática, dogmática, eclesiológica y antropológica presente en las grandes Constituciones dogmáticas *Lumen gentium* (LG) sobre la Iglesia y *Dei Verbum* (DV), sobre la divina Revelación, o en la *Sacrosanctum Concilium* (SC) sobre la sagrada liturgia.

La *Gaudium et spes* es una Constitución pastoral de una trascendencia tal que, para algunos, patentiza el “fin de la contrarreforma”<sup>12</sup>. Constituye un documento sin precedentes, en el tono, en el lenguaje, en los temas tratados y en la forma abierta de presentar las ideas.<sup>13</sup> El giro copernicano que se produce en la eclesiología se traduce inevitablemente en la nueva forma de percibir el mundo y de relacionarse con él. Este cambio habría sido imposible sin las perspectivas aportadas por los teólogos de la *nouvelle théo-*

---

11 No es este el lugar, pero idéntico prejuicio se observa en ocasiones hacia la Teología Pastoral, como si fuera una “hermana menor” de la reflexión teológica o, todo lo más, una suerte de parte aplicada de las teologías “mayores”.

12 E. VILANOVA, *Historia de la Teología Cristiana III*, Herder, Barcelona, 1989, 651.

13 Cfr. C. SANTAMARÍA, “La Iglesia y el mundo moderno”, en AA.VV., *Estudios sobre la Constitución Gaudium et spes*, Mensajero, Bilbao, 1968, 13.

logie preconiliar (en buena medida condenados por Pío XII en su *Humani generis*<sup>14</sup>) y particularmente por la recuperación de la dimensión histórica de la salvación y la superación de planteamientos teológicos dualistas. Presupone una unión íntima entre la Iglesia y toda la familia humana, tal que lo genuinamente humano encuentra siempre eco en su corazón. La Iglesia no sólo no está enfrentada con el mundo, sino que permanece felizmente anudada a él con vínculos imposibles de romper. De ahí que, formalmente, la Constitución acabará versando sobre: “La Iglesia ‘en’ el mundo” y no como estaba previsto: sobre “La Iglesia ‘y’ el mundo”.

El proyecto de Constitución pastoral no estuvo presente entre los esquemas manejados en la primera sesión conciliar. Surgió en la segunda etapa, merced a una intervención del Cardenal Suenens al final de la primera sesión, cuando destacó una doble perspectiva de la Iglesia: “ad intra y ad extra”. Trataba con ella de rescatar la intención de Juan XXIII de que el Concilio estableciera un auténtico coloquio amistoso con el mundo. Tras culminar la primera sesión sin aprobar nada (“Lo mejor que podía haber pasado” en palabras del entonces Cardenal Ratzinger), ese doble enfoque general fue consagrado en el discurso de apertura de Pablo VI, ya Papa, al comienzo de la segunda sesión (29.09.1963) dándole un carácter programático. Ad intra se trataba de formular “la noción o, si se prefiere, la conciencia de la Iglesia”<sup>15</sup>. Así, trabajando el Misterio de la Iglesia desde la novedosa perspectiva de “Pueblo de Dios”, “Cuerpo místico de Cristo” y “Sacramento universal de salvación”, se entiende mejor el enfoque ad extra de *Gaudium et spes*, que considera a la Iglesia desde la perspectiva del diálogo con el mundo y desde una actitud servicial hacia la humanidad, en especial

---

14 “Tampoco faltan hoy quienes se atreven a poner en serio la duda de si conviene no sólo perfeccionar, sino hasta reformar completamente, la teología y su método —tales como actualmente, con aprobación eclesiástica, se emplean en la enseñanza teológica—, a fin de que con mayor eficacia se propague el reino de Cristo en todo el mundo, entre los hombres todos, cualquiera que sea su civilización o su opinión religiosa” (HG 7).

15AAS 55 (1963) 847.

hacia los más pobres. No menos importante es su impronta crisotocentrista, superadora de continuas tentaciones eclesiocéntricas; propiamente hablando: ¡La luz de las gentes es Cristo no la Iglesia! Ésta, “al anunciar el Evangelio, debe procurar que esta luz resplandezca claramente en su rostro”<sup>16</sup>.

Nada más iniciarse las sesiones conciliares, se echó en falta un plan previo con una visión de conjunto predefinida<sup>17</sup>. Para salvar esta situación fue necesaria una sucesión de borradores (hasta cinco) y esquemas (p.e., el XVII, de mayo de 1963) sobre un enjambre de cuestiones (“El Arca de Noé” lo llamaban humorísticamente), que dio paso a otros más elaborados (como el famoso Esquema XIII, de junio de 1964). Junto a ello, el infatigable trabajo de comisiones y subcomisiones y el protagonismo de algunos peritos (p.e., Joseph Ratzinger, que asesoraba al Card. Frings, Hans Küng, o Bernhard Häring). El trabajo se desarrolló en varias sedes (Roma, Malines (Bélgica), Zúrich...). Supuso, de hecho, que en algunos momentos más de cien especialistas estuviese trabajando sobre los textos en distintas partes del mundo. Es el único texto de un Concilio que tiene como destinatario al mundo entero. Es verdad que GS fue aprobada con cierta precipitación y casi en la línea de meta del Concilio. Se elaboró en los periodos entre sesiones de 1963 y 1965 y en la recta final el texto base fue el mencionado esquema XIII. En el resultado final, como en todos los documentos de consenso, las enmiendas de la minoría obligaban a incorporar a los textos referencias que suponían “cierta vacilación de línea inspiradora, algunos dislocamientos en su estructura, fórmulas un tanto ambiguas, que han cerrado el paso a síntesis más lúcidas y ricas”<sup>18</sup>

---

16 Cfr. Relación final del Sínodo de 1985, II, A 2.

17 Esta fue casi literalmente la queja del entonces Cardenal Montini.

18 J. BLAJOT, cronista del Concilio, cit. en S. MADRIGAL, Vaticano II: Remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología. Sal Terrae, Santander, 2002, 131. El caso más claro de estas vacilaciones queda claro en una lectura continuada de los capítulos II (El pueblo de Dios) y III (Constitución jerárquica de la Iglesia, y particularmente el episcopado) de la LG: se perciben inequívocamente dos estilos literarios y dos teologías contrapuestas. De S.

. Finalmente, se votó párrafo a párrafo obteniendo 2.309 placet, 75 non placet (es el tercero de los menos apoyados: IM 164, y DH 70) y 7 nulos. El Total de votantes fue de 2.391. Es, por tanto, un texto que contó con la aprobación de una abrumadora mayoría absoluta.

Sistemáticamente, consta de un Proemio breve (nn.1-3) y una Exposición preliminar (nn.4-10) que marcan la “filosofía” del documento a los efectos que nos interesan. Sigue una Primera Parte (nn.11-45), “La Iglesia y la vocación del hombre”, con cuatro capítulos (La dignidad de la persona humana, La comunidad humana, La actividad humana en el mundo y Función de la Iglesia en el mundo actual<sup>19</sup>). Continúa una Segunda Parte (nn.45-90), en la que se tratan “Algunos problemas más urgentes” con varios capítulos (Dignidad del matrimonio y de la familia, El sano fomento del progreso cultural, La vida económica y social, La vida en la comunidad política, La promoción de la paz y el fomento de la comunidad de los pueblos), y una Conclusión (nn. 91-93). Aunque nos vamos a centrar sobre todo en la Primera, la Segunda Parte es una lectura creyente de las principales dimensiones de la sociabilidad humana (lo cultural, lo económico, lo político y el desafío de la paz en la comunidad internacional). Para algunos constituye un auténtico tratado de moral social, que enuncia principios generales sobre estas cuestiones fundamentales, aunque debe reconocerse que la precipitada aprobación final impidió una mayor profundización en algunos puntos. De hecho, *Populorum progressio* (1967) trató de completar la GS con aspectos del desarrollo humano integral. El Sínodo de los Obispos de 1971 sobre la justicia en el mundo consagró la lucha por la justicia como parte integral de la identidad cristiana y de la evangelización, como recogería posteriormente

---

MADRIGAL, gran especialista en el Concilio, resultan interesantes sus obras: Karl Rahner y Joseph Ratzinger, *Tras las huellas del Concilio*, Sal Terrae, 2006; ID., *Tiempo de concilio, El Vaticano II en los diarios de Yves Congar y Henri de Lubac*, Sal Terrae, Santander, 2009; más recientemente, ID., *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo-U.P. Comillas, Madrid, 2012, especialmente 341-388.

19 Esta última es la más importante para nuestro tema a juicio de M.D. CHENU.

dándole plena carta de naturaleza la *Evangelii nuntiandi* (1974).

GS, precisamente por su naturaleza teológica, estructura los capítulos acerca de las distintas cuestiones actuales con un esquema común. Siempre aparecen cuatro pasos en una secuencia que no es neutra: 1º Escuchar el mundo; 2º Asumir sus logros y acoger sus anhelos y valores; 3º Promover lo positivo aportando el influjo evangélico como práctica de vida; y 4º Presentar la dimensión reinocéntrica y escatológica y a Cristo como su plenitud<sup>20</sup>.

## **ALGUNOS PRESUPUESTOS TEOLÓGICOS**

### **Un nuevo método teológico: GS hace Teología Pastoral**

Aparentemente todo el Concilio rezumaba carácter pastoral. El carisma extraordinario del Papa Bueno, su entrañable “discurso de la luna”, su talante de auténtico y sencillo párroco del mundo... Sin embargo, no fue ese el ambiente de la primera sesión del Concilio. Duró escasos 50 minutos ante la revuelta de muchos Padres que se negaron a aceptar el dirigismo de la Curia a la hora de formar las Comisiones y el mangoneo en los debates. Pronto se tuvo que asumir un mayor protagonismo de los padres conciliares y su multiculturalidad. Un sector se resistía a perder influencia. El mismo que utilizó el calificativo de “pastoral” para referirse al Concilio y a nuestra Constitución.

*Gaudium et spes* apostó por el método de la Teología Pastoral. Este se entiende como la mirada primera y la posterior reflexión creyente sobre la realidad que desafía “aquí, ahora, con estos” (J. Burgalata) a una concreta comunidad cristiana urgiéndole respuestas evangélicas. En ese sentido, es una Teología *in fieri*, no *factum esse*. Está en continua construcción y diálogo con un mundo que es portador de Espíritu de Dios. Se comprende la importancia que tiene en este modo de hacer Teología el método inductivo. Por

---

<sup>20</sup> En efecto, GS acaba sus apartados con una referencia Cristo y sus misterios salvadores: como clave decisiva para la comprensión de lo humano GS 10.22.32 y sobre todo 38 y 45.

ello, como señala Corzo Toral<sup>21</sup>, un buen análisis de las realidades concretas constituye el primer acto del método de la Teología Pastoral, desprendido de su objeto formal. En razón de la sacramentalidad de lo real y del principio de la encarnación, considera que aquí y ahora esta comunidad cristiana vive así su fe y su salvación, y puede y debe mejorar. Por eso, al análisis de realidad, le sigue de inmediato su contraste con el Evangelio y con la tradición de la Iglesia para, por fin -en tercer término-, proyectar reformas viables en esa misma acción eclesial. Estos tres pasos cierran el círculo reflexivo y metodológico propio de la Teología Pastoral: análisis, contraste y proyección. Se acentúan, por tanto, las acciones de la Iglesia, pero en cuanto realizadas y realizándose en el “aquí, ahora y por esta comunidad cristiana”, lo que sitúa al análisis de la realidad concreta en el centro mismo de la razón teológica. Es decir, no sólo la revelación, la Historia de la Salvación vetero y neotestamentaria, la Escritura y, sobre todo, la vida, pasión, muerte y resurrección del Señor Jesús constituyen el objeto de la Teología, sino también esta salvación que aquí y ahora se anuncia, se celebra y se vive en esta comunidad eclesial concreta. Todo ello, con cuanto conlleva de realismo, de circunstanciado, de perfección y de imperfección, de acción y de omisión, en sintonía con la encarnación del Verbo, que rige toda la acción eclesial (I Jn 1,1-3).<sup>22</sup>

Pudiendo haber optado por una metodología más deductiva, el Esquema XIII, “respondiendo sin duda a las propuestas mayoritarias de los padres, se inclina por el segundo procedimiento ascensional, inductivo”<sup>22</sup>. Como señalara el P. Loew, en la Semana de Intelectuales Católicos Franceses de 1951, “si se quiere devolver al hombre el sentido de Dios, hay que empezar a buscar, entre los hombres, el sentido del hombre: sólo así podrá encontrar éste el sentido de Dios”.<sup>23</sup> Ello supone que la realidad en todo su espesor

21 J.L. CORZO TORAL, Memoria del I Encuentro de Pastoralistas, Instituto Superior de Pastoral, Madrid, 2006 (inédito).

22 S. MADRIGAL, Vaticano II: Remembranza..., o.c., 125-126.

23 Cit. por C. SANTAMARIA, o.c., 16.

e historicidad es tomada en serio como auténtico “locus theologicus” (Melchor Cano)<sup>24</sup>. Se trata, por consiguiente, de hacer que la realidad “tome la palabra” para, de este modo, “dar más de sí”. En efecto, partiendo de los datos de la realidad, se proyecta la razón humana con el concurso de las ciencias sociales para iluminarla por la recapitulación definitiva que es Cristo<sup>25</sup>. Lo humano constituye el punto de inserción de la fe. GS 22 es muy explícita en este punto: “Cristo revela al hombre su Misterio”<sup>26</sup>. Es preciso volver al ser humano en su radical contextualidad temporal y espacial para alcanzar una mejor comprensión del Misterio. En definitiva, tratar de conocer la realidad no es el resultado de un mero prurito por saber más, sino condición esencial para más amar al Dios que se revela en la historia, mejor seguir a Cristo y más diligentemente discernir la presencia del Espíritu que inunda la creación y necesita de afanosos y humildes buscadores de su suave aleteo en medio del mundo (cfr. Jn 3,8).

Como señala Rovira Beloso<sup>27</sup>: “GS manifiesta la amorosa solidaridad de la Iglesia hacia los hombres y las mujeres de este siglo, marcado por dos conflictos inhumanos y por una profunda crisis de valores espirituales y morales... Nunca sucedió, en la bimilena historia de la Iglesia, que un Concilio volviera con tal profundidad su preocupación pastoral hacia los trabajos temporales de la humanidad”. De ahí que lo inductivo cobre tanta gran fuerza. No se trata de abandonar el legado precioso de la revelación, sino des-

---

24 Cfr. M. CANO, *De Locis Theologicis*, BAC, Madrid, 2006. La historia aparece por primera vez explícitamente desarrollada como auténtico lugar teológico.

25 Como se ha dicho, GS acaba sus apartados con una referencia Cristo y sus misterios salvadores: como clave decisiva para la comprensión de lo humano GS 10.22.32 y sobre todo 38 y 45.

26 También es cierto su contrario. Pero, sin duda, en las opciones metodológicas reside la riqueza de un pluralismo teológico que nunca agota el Misterio de Dios.

27 Cfr. J. ROVIRA BELLOSO en “Significación histórica del Vaticano II” en C. FLORISTÁN y J.J. TAMAYO (Dir.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid 1985, 17-46. También puede leerse con provecho, J. M<sup>a</sup> ROVIRA BELLOSO, *Vaticano II. Un concilio para el Tercer Milenio*, BAC, Madrid, 1997.

cubrir todo su despliegue amoroso en el mundo, en la historia y en la humanidad. Por eso, una cabal comprensión de la revelación de Dios es imposible sin acudir y tomar en cuenta una realidad de tal magnitud que ha merecido la encarnación. El Concilio, fiel a esa concepción hondamente teológica (no meramente sociológica), es marcadamente pastoral<sup>28</sup> e invita a cultivar la actitud que formulaba Karl Barth diciendo que los creyentes debiéramos llevar en una mano la Biblia y en la otra el periódico.

En consecuencia, el enfoque de la Teología Pastoral conciliar in fieri obliga a una reconsideración de todo. Digámoslo una vez más, la Teología Pastoral no es la parte aplicada que, por otra parte, debe contemplar toda disciplina teológica; no es el vagón de cola que aparece cuando el tren ya prácticamente ha pasado<sup>29</sup>. Se sitúa en el comienzo marcando la pertinencia de las preguntas y sometiendo a crítica, desde la realidad de los destinatarios, la idoneidad de las respuestas. Esto hace propiamente el Concilio. Incluso el concepto de revelación que maneja se reorienta en dirección al modelo bíblico: no se concibe como una suma de verdades ahistóricas, sino como la palabra y la acción de Dios en la historia. Por eso la revelación divina tiene una estructura dialogal que encuentra su cénit en Cristo, la Palabra de Dios hecha carne. La revelación mira al pasado, porque contempla el paso de Dios por la historia y objetivado en su Palabra y en la tradición de la Iglesia, pero no se agota en el pasado, sino que incluye el presente y se proyecta hacia el futuro. Precisamente por esta razón puede GS hablar de “signos de los tiempos”<sup>30</sup> como categoría eminentemente teoló-

28 Es la “pastoralidad del Concilio”, que apuesta por la primacía de una evangelización contextualizada. Cfr. Ch. THEOBALD, “Las opciones teológicas del concilio Vaticano II, En busca de un principio interno” de interpretación”, en *Concilium* 41 (2005) 552.

29 Cfr. J.P. GARCÍA MAESTRO, *Eclesiología de la praxis pastoral*, PPC, Madrid, 2012, 236.

30 Cfr. CONGAR y PEUCHMAURD (eds.), *La Iglesia en el mundo de hoy vol. I y II*, la monografía L. GONZÁLEZ-CARVAJAL, *Los signos de los tiempos. El Reino de Dios está entre nosotros*, Sal Terrae, Santander, 1987, especialmente 19-56. Apuesta por el sentido bíblico (con su inequívoca ambigüedad), más que por el sociológico (que incluye también realidades negativas de candente actualidad).

gica. Aunque el mensaje ha sido plena y objetivamente revelado en Cristo, aspectos nada desdeñables pueden ser aprehendidos en el presente o incluso perfilados mejor en el futuro. De alguna forma, GS se abre a un concepto de revelación dinámico, en el que el creyente tiene bastante más tarea que aceptar pasivamente los contenidos de una revelación que se transmite de modo cosista y doctrinal. Ahora, además, de adherirse a determinadas verdades, deberá bucear en las entrañas de la realidad para detectar las señales del sueño de Dios y tratar de responder a una invitación, que tiene un inequívoco tono existencial, desde el convite al bien, la verdad y la belleza.

De igual modo, esta perspectiva teológico pastoral obligará a reformular la tradición. Abarca toda la vida práctica de la Iglesia desplegada en todas sus tareas como auténtico aliento vital. Los cristianos se ubican en la Iglesia no desde la sociedad perfecta con explicaciones predeterminadas para todo, sino como testigos creíbles y significativos en una sociedad plural en la que nadie puede arrogarse la pretensión de un saber absoluto. Como Dios no ha dejado de manifestarse en el aquí y ahora, existe un algo en la humanidad que permite los creyentes -precisamente por serlo y para serlo- el colaborar con lo mejor de todos para desplegar la solidaridad, fraternidad, etc.<sup>31</sup>

Probablemente el presupuesto de la Teología pastoral así entendida y de no pocas de las novedades conciliares es la introducción del "Principio pneumatológico"<sup>32</sup>. El gran olvidado por la teología

---

31 En el fondo, se apunta el paso del teocratismo de un Dios extrínsecista a la ciudadanía, de una visión ontologista (de verdad absoluta con pretensión más o menos difusa a imponerse), a otra kerigmática, de anuncio y compromiso gratuito, de invitación a una vida que evoca la trascendencia. Cfr. J. MONTSERRAT, *Hacia el Nuevo Concilio, El paradigma de la Modernidad en la Era de la Ciencia*. San Pablo, Madrid, 2010.

32 J.C.R GARCÍA PAREDES, reivindica el "Principio pneumatológico" como una aportación conciliar poco desarrollada incluso en el reciente Sínodo sobre la Nueva Evangelización. Cfr. "Nueva evangelización" *Lectura creyente de la actualidad en el Instituto Superior de Pastoral de Madrid*, 11.10.12.

católica ha sido el Espíritu Santo. Nuestra Constitución Pastoral recuerda en GS, 10-11. 22. 26. 38. 41 y 92-93 su imprevisible acción. Su misión sobrepasa a la Iglesia que deberá tener mucho cuidado de no encerrar al Espíritu Santo en la estructura de su propia misión. Por eso la principal tarea que acomete el Concilio en la GS es discernir hasta dónde y cómo llega el Espíritu. Con este propósito, la Iglesia más que programar escucha y trata de colaborar con el Espíritu allí donde está actuando para realizar la gran Alianza con todos. Esa es la tarea de la Teología Pastoral que impregna la GS. Las dificultades de asumir este nuevo método teológico-pastoral explican que Pablo VI dedicase buena parte del discurso del 7 de diciembre de 1965, víspera de la Clausura del Concilio, a explicar esta novedosa forma de reflexionar y de obrar.

### Una nueva eclesiología<sup>33</sup>

El tema central del Concilio fue la nueva concepción de la Iglesia. Esta es la raíz del *aggiornamento*<sup>34</sup> y de su nueva forma de estar en el mundo. De la mano de la teología, de la distinción entre el Absoluto de Dios y sus mediaciones (gracias a la fenomenología de la religión<sup>35</sup>) descubre la historicidad de la Iglesia, de sus miembros, de sus sacramentos e instituciones que pertenecen a este tiempo (LG 48). Por eso, la Iglesia más que poseedora de la verdad es la peregrina en el tiempo que se siente atraída por la verdad, en la esperanza de que se cumplan en ella todas las palabras de Dios (DV 7-8).

La Iglesia de la LG está llamada a servir al mundo y no a dominarle en virtud de su divina autoridad. Por eso, define el Misterio de la Iglesia de manera bíblica y no sistemática. Se trata de la Iglesia

---

33 Para aspectos más eclesiológicos, cfr. K. RAHNER, *Para una teología del Concilio*, Taurus, Madrid, 1962 y S. MADRIGAL, *Vaticano II, Remembranza*, o.c.

34 Cfr. S. MADRIGAL, "El "aggiornamento", clave teológica para la interpretación del Concilio", en *Sal Terrae* (febrero 2010) 111-127.

35 Cfr. el ya clásico libro de J. MARTÍN VELASCO, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Trotta, Madrid, 2009.

misterio, radicada en la Trinidad (LG cap. I). Y acude a imágenes como la del redil, el campo y la viña, el edificio y la esposa. No es la sociedad perfecta autosuficiente, sino el Pueblo de Dios que peregrina (LG cap. II). No se concibe como una suerte de estructura piramidal de corte jerárquico-militar, sino como una familia con diversidad de ministerios y carismas en la que prima el diálogo, la corresponsabilidad, la sinodalidad y la colegialidad. No en último término, destaca el papel de las Iglesias locales en la construcción de la catolicidad.

La nueva eclesiología conciliar reclama un nuevo enfoque en la visión del mundo, de la historia y del ser humano. Con el Concilio, la Iglesia católica pasa de la Cristiandad, centrada en el poder y la jerarquía, a la eclesiología de comunión propia del primer milenio. De una eclesiología centrada casi obsesivamente en sí misma, se pasa a una Iglesia proyectada al servicio del Reinado de Dios: la Iglesia es servidora del Reino, no al revés. Igualmente, como señala V. Codina<sup>36</sup>, de una eclesiología exclusivamente Cristocéntrica (¡incluso cristomonista!) se transita a una Iglesia que vive tanto bajo el principio cristológico como bajo el principio pneumático del Espíritu (LG 4). De una Iglesia triunfalista, que parece haber llegado a la gloria, se pasa a una Iglesia que camina en la historia hacia la escatología y se llena del polvo del camino (LG cap. VII). Se pasa de una Iglesia señora y dominadora, madre y maestra universal, a una Iglesia servidora de todos y en especial de los pobres. De una Iglesia comprometida con el poder, a una Iglesia solidaria con los empobrecidos. De una Iglesia arca de salvación, a una Iglesia sacramento de salvación en diálogo con las otras Iglesias y las otras religiones de la humanidad, con pleno reconocimiento de la libertad religiosa (DH) y superando aquello de “el error no tiene derechos” o “fuera de la Iglesia no hay salvación”.

---

36 Este cambio de paradigma está sintética y magníficamente expuesto en V. CODINA, “Del Vaticano II al Jerusalén II”, en <http://www.redescristianas.net/2012/02/18/del-vaticano-ii-a-jerusalen-iivictor-codina-sj/> [consulta 10.10.12].

GS fue un documento aprobado después de la LG. Por ello no es desacertado interpretarlo desde esta redefinición de la Iglesia. Desde la nueva autoconcepción de Iglesia (ad intra), se perfilan mejor las nuevas actitudes que reclama la misión en el mundo contemporáneo (ad extra). La GS se entiende desde LG y desde su concepción de la Iglesia como “universale sacramentum spe prototus mundi salute”. Solo buceando en las entrañas de la humanidad, podrá proclamar la Iglesia el Reinado de Dios y, por consiguiente, ser ella misma. Identidad y misión son los dos polos de la esencia de la Iglesia. La teología de la encarnación, expresiva del repunte de la teología de la historia, recuerda a Cristo y a la Iglesia como continuadora del mensaje de hermandad y en la vivencia de la fraternidad para mantenerse hasta el fin de los tiempos (GS 32). Perfilando su identidad, la Iglesia estaba en disposición de encontrarse con el mundo. GS da cumplida cuenta de ello.

La diversidad eclesial en la unidad supone un salto cualitativo necesario para superar aquella cierta unilateralidad que caracterizaba las concepciones teológicas, espirituales e institucionales de los últimos siglos, especialmente del Concilio de Trento hasta aquí<sup>37</sup> Como señala Mons. Cirarda, durante mucho tiempo, nuestra concepción de la Iglesia ha estado dominada con un cierto exclusivismo por la metáfora del edificio. El universalismo católico tenía, por ello, un sentido cuantitativo. Lo importante sería hacer grandes las naves del templo y tratar de introducir en él a todos los hombres para que escuchen la Palabra de Dios y puedan ser salvos. El Concilio se fija más en las exigencias que entraña la parábola de la levadura. Según ella, el cristianismo tiene que ser introducido en el seno mismo del pueblo para irlo fermentando desde dentro hasta transformarlo plenamente en Cristo.<sup>38</sup>

---

37 J.M<sup>a</sup> CIRARDA. “Significado y frutos del Concilio Vaticano II”, en J.M<sup>a</sup> CIRARDA et al., *El Concilio visto por los peritos españoles*, Euroamérica, S.A., Madrid, 1965, 28.

38 *Ib.* 30

### **Superando maniqueísmos: La historia salutis en la intrahistoria.**

Como se ha venido apuntando, la teología conciliar en general, y la GS en particular, superan la distinción maniquea entre historia sagrada e historia profana. Así se trasciende una concepción extrinsecista y cosista de la redención y de la gracia que tienen como consecuencia que el mundo se constituya en el ámbito donde acontece lo accidental y perecedero y sea, por consiguiente, perfectamente prescindible para el cristiano. La recuperación de la dimensión histórica<sup>39</sup> fue una de las grandes aportaciones de la teología preconiliar. La teología de la historia<sup>40</sup> impide olvidar que la historicidad es una dimensión esencial de la *fides qua* y de la formalización de la *fides quae*.

Cada persona se realiza como ser en el mundo y en la historia a través de opciones, decisiones y actos que expresan su libertad personal. La historia es también el lugar en donde el creyente vive en concreto la propia determinación de seguir a Cristo y proseguir su causa. Escrutar y discernir los signos de los tiempos (probablemente la categoría más original de la GS, introducida en el borrador de Zurich en 1964 a instancias de los obispos canadienses) se convierten en el objetivo peculiar de una teología de la historia que debe hacer críticamente inteligible la aportación a la transformación de la realidad mundana y social por parte de los creyentes (cfr. GS 4.11.44). Hará falta una “mística de ojos abiertos”

---

39 Esta historicidad toca de lleno a todas las disciplinas teológicas, a la teología fundamental, eclesiología, cristología... La historicidad constituye en lo sucesivo, más que un “dato”, un punto de partida epistemológico. Cfr. J.D. CHENU, *El evangelio en el tiempo*, Estela, Barcelona, 1966.

40 Cfr. AGUSTIN, *De civitate Dei*; J. ALFARO, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Herder, Barcelona, 1972; H.U. von BALTHASAR, *Teología de la historia*, Encuentro, Madrid, 1992; CULLMANN, *Cristo y el tiempo*, Estela, Barcelona 1968; J DANIELOU, *El misterio de la historia*. Ensayo teológico, Dinor, San Sebastián, 1963; W. KASPER, *Fe e historia*, Sígueme, Salamanca, 1975; W. PANNENBERG *La revelación como historia*, Sígueme, Salamanca, 1977; RAHNER K., *Historia del mundo e historia de la salvación*, en *Escritos de Teología V, Cristiandad*, Madrid 1964, 115-134; RATZINGER J., *Teología e historia*, Sígueme, Salamanca, 1972.

capaz de escrutar en los acontecimientos la presencia o ausencia de la realización del sueño Dios. Naturalmente, los signos de los tiempos pueden acontecer fuera de la Iglesia, pues esta no siempre tiene en sí todas las respuestas (cfr. GS 33). Por esta razón, aunque cuente con la revelación, habrá de sumar “la pericia de todos” (ib.). La introducción de esta novedosa categoría supone, en verdad, recuperar la vuelta a la Sagrada Escritura, consolidar el método inductivo tan propio de la Teología Pastoral, insistir en la realidad como lugar de la manifestación de Dios y, no en último término, descubrir el lado esperanzador de esa realidad: el mundo es el escenario de la salvación.

Sin duda, tuvo su peso en la génesis de la GS la Teología de la historia. La Iglesia está alerta ante lo que hay que condenar en el mundo, pero también está muy atenta a lo que este puede aportar.<sup>41</sup> Es una Iglesia consciente de que se está produciendo una aceleración de la historia, en la que las dos grandes coordenadas humanas (espacio y tiempo) están sufriendo un proceso de profundos cambios, aún más radicales que en la etapa posconciliar (sociedad globalizada, predominio de la Tecnologías de la información y de la comunicación, presentismo galopante...). Por eso, GS es consciente de la creciente importancia de las ciencias y de la técnica y de su tendencia a fagocitar lo humano. Constatamos que participamos de un dinamismo imparable, probablemente como ninguna otra época del devenir de la humanidad, y ello reclama acercarnos a Dios y a mundo no como una foto fija (cfr. GS 5).

Puesto que no hay contradicción entre la historia de la salvación que se inscribe y se escribe en la historia humana, la Iglesia está llamada a mantener ese equilibrio tenso: al mismo tiempo que

---

41 Este cambio tiene también repercusiones en la misión y evangelización de la Iglesia. Esta acción puede consistir en la transferencia de un precioso depósito o “además” en acoger lo que la realidad trae de Dios, lo que en ella está poniendo de manifiesto Dios. De ahí que preferamos hablar de “invitar a la fe”; porque es algo personalísimo y gratuito que acontece entre Dios, que y el ser humano y que no puede ser transmitido. No hay propiamente “traditio”, sino “invitatio”.

mantiene su finalidad escatológica, vive con intensidad las vicisitudes terrenas (cfr. GS 40). Bien se podría decir que tiene doble nacionalidad: participa de la ciudadanía terrenal, pero tiene pasaporte de la celestial. Procura aunar la salvación eterna con ser luz para el mundo. Ambos dinamismos meta e intrahistóricos confluyen en la categoría conciliar “sacramento de salvación universal” (LG 48).

Fruto de la superación de ese salto entre lo natural y lo sobrenatural, lo material y lo espiritual, entre lo sagrado y lo profano, que acababan enfrentando dialécticamente al ser humano con Dios, el Concilio afirma rotundo que “los cristianos no ven antinomia alguna entre el poder de Dios y el poder del hombre” (GS 34). Además, el mensaje cristiano impulsa a la edificación del mundo, si cabe, con mayor energía (Ibid.). De ahí que “la esperanza de la tierra nueva no debe debilitar, sino más bien estimular el afán de cultivar esta tierra donde se desarrolla el cuerpo de la nueva familia humana” (GS 39). La tierra es, por tanto, el lugar de la divinización del ser humano y también de su redención.

Por último, la teología de la historia subyacente en GS (alejada de las tesis del eterno retorno o del determinismo hegeliano) es esperanzada<sup>42</sup> y abierta al futuro. Es fruto en definitiva de ese “ya, pero todavía no”. Encuentra en la “reserva escatológica” (J.B. Metz) el mejor antídoto contra cualquier identificación partidista de la intrahistoria con el Reinado de Dios y, al mismo tiempo, nos mantiene en continua tensión para no abdicar de seguir avanzando hacia “los cielos nuevos y la tierra nueva en que habite la justicia” (2Pe, 3,13). En su virtud, puede decir el Concilio que “el progreso temporal..., en cuanto que puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios” (GS 39).

Porque la historia de la salvación se realiza en la intrahistoria es por lo que se hace preciso un discernimiento de los signos de los

---

42 No confundir esperanza con optimista. El optimismo se basa en indicadores y señales objetivas que dan pie a esta actitud. La esperanza es virtud teologal (encuentra su origen y meta en Dios) y es compatible con la ausencia de indicios y señales que la justifiquen.

tiempos. No es en absoluto una categoría sociológica, lo hemos dicho varias veces, sino eminentemente teológica. Supone tomar en serio la Sagrada Escritura (retorno a la Biblia como “alma de la Teología” DV 24) como origen de esta categoría (cfr. Mt 16,3), asumir el mundo como lugar habitado por Dios, abrirse a una dimensión de la revelación poco explorada: Dios se manifiesta en lo mejor de los anhelos del alma humana... ¡aunque no sea creyente!

### **LA AUTONOMÍA DE LAS REALIDADES TERRENALES**

Un principio clave de construcción de la nueva visión del mundo es el enunciado en GS 36. Proclama “la legítima autonomía de las realidades terrestres”. En efecto, el mundo social y el científico tienen sus propias leyes, sin que ello deba suponer controversia alguna entre fe y ciencia. Ello, naturalmente, no implica que las cosas no dependan de Dios, ni que el ser humano no deba referirlas a Él. En el fondo, es una explicitación de la máxima de Ignacio de Loyola: “hacer todo como si dependiese de nosotros, pero sabiendo que todo depende de Dios”.

Este principio de autonomía de las realidades temporales se enuncia del siguiente modo: “Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar gradualmente, esta exigencia de autonomía es absolutamente legítima” (GS 36). Pablo VI, en la Audiencia de 23.04.1965, había dicho que “el mundo en sí mismo es profano... 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”. La autonomía de la realidad implica que el mundo es valioso en sí mismo y no en cuanto objeto de conversión. ¡Dios estaba en el mundo antes de que apareciese la Iglesia! El mundo está habitado por Dios desde el momento cero, incluso antes de que el primer homo sapiens tuviera conciencia de ello y, desde luego, antes de que se tomara conciencia del desafío evangelizador.

Para el Concilio, los laicos se han de dedicar preferentemente a lo temporal. Los clérigos, por su parte, aportarán luz y fuerza moral. Se mantiene en este punto la dualidad clérigo-laico en cuanto a la forma de presencia en el mundo; unos se dedicarían más a lo secular, los otros a lo espiritual. Bruno Forte<sup>43</sup> prefiere replantear un común llamamiento a vivir la secularidad en términos de comunidad/carismas. Por otra parte, ante la complejidad de los problemas de nuestra época, caben soluciones diversas, sin que ninguna pueda reivindicar para sí la autoridad de la Iglesia. Los laicos tienen el deber de lo temporal, respetando las leyes de las distintas disciplinas y los cristianos (todos) deben cumplir los deberes temporales guiados por el Evangelio, sin descuido con el pretexto de la espera de los celestiales (cfr. GS 43).

En los últimos tiempos se viene acentuando como esta legítima autonomía de las realidades temporales y el pluralismo de opciones que introduce, sobre todo en el ámbito de lo político, no pueden suponer autonomía moral ni relativismo ético, ni equidistancia entre religiones o sistemas culturales, sobre todo cuando mantienen posiciones antagónicas en el respeto a la centralidad de la persona y de los derechos humanos o cuando caen en un laicismo combativo de lo religioso.<sup>44</sup> Finalmente, caben distintas formas de presencia en el ámbito de lo público: cristianismo de presencia (a modo de fermento en la masa) y cristianismo de mediación (formas institucionales confesantes: sindicatos cristianos...).

### **Una antropología esperanzada**

La GS parte de una antropología personalista, positiva, abierta a la trascendencia y mediada por lo comunitario y socio-político. Esta

---

43 B. FORTE, *Laicado y laicidad, Sígueme, Salamanca 1987, 49-50*. En Similar dirección cfr. J. MARTÍNEZ GORDO, *Los laicos y el futuro de la Iglesia. Una revolución silenciosa*, PPC, Madrid, 2002 y J.P. GARCÍA MAESTRO, *Eclesiología de la praxis pastoral*, PPC, Madrid, 2012.

44 Cfr. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* de 24 de noviembre de 2002.

reflexión antropológica es “puente, principio y fundamento para el diálogo con el mundo”<sup>45</sup>. Se desarrolla sobre todo en los Caps. I y II de la Primera parte. El ser humano es imagen del Creador, auténtico chispazo de divinidad y, aunque tocado por el pecado y el misterio de la muerte (cfr. GS 18), merced a la obra redentora de Cristo, está abierto a la esperanza (cfr. GS 12-13). Necesariamente tiene más carga genética de Dios que del demonio. La persona es libertad porque “Dios ha querido dejar al ser humano en manos de su propia decisión para que así tenga la iniciativa de buscar a su Creador, adhiriéndose libremente a El” (GS 17). Por eso, cuenta con Él para contribuir a hacer la historia. Esta visión esperanzadora del futuro del hombre la pondría en valor Juan XXIII en la inauguración del Concilio al denunciar a los “agoreros de calamidades que abundan por doquier”.

Un mundo mejor requiere una concepción del ser humano unitaria e integradora: “unidad de cuerpo y alma, de corazón y conciencia, pensamiento y voluntad” (GS 3,1). Por eso, la antropología positiva de GS supera una concepción platónica y negativa del cuerpo: no es lícito menospreciarlo porque es templo del espíritu y, por ello, llamado a santificar a Dios (cfr. GS 14). La persona está dotada de inteligencia, tiene vocación para el amor y la relacionalidad y es convocada a la sabiduría (cfr. GS 15). Goza de conciencia moral para no dejarse enredar en el pecado y tomar conciencia de ello (cfr. GS 16). La profundidad de su mundo interior le da una superioridad cualitativa sobre el resto de las criaturas. Lo que implica la posibilidad de “retornar a esas profundidades cuando entra dentro de sus corazón, donde Dios le aguarda” (GS 14,2). En esa interioridad se ubica el santuario mas secreto y personalísimo: la voz de la conciencia, autentico eco de Dios (cfr. GS 16).

El punto central que vincula a la Iglesia con la causa general de los seres humanos es la dignidad de la persona, que no se concibe

---

45 S. MADRIGAL, *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*, San Pablo-U.P. Comillas, Madrid, 2012, 344.

de modo solipsista (GS 12). De ahí la necesidad de superar una ética individualista (cfr. GS 30). La antropología de GS supone un reencuentro entre el humanismo, inherente al cristianismo, y la modernidad: la famosa triada de la libertad (GS 17), la igualdad (GS 29) y la fraternidad (GS 32), preparadas y coronadas por la dimensión comunitaria de la persona humana (cfr. GS 24,2). Con esta impedimenta, los hombres y mujeres de buena voluntad y todos los cristianos han de ser considerados “creadores de nueva humanidad” (GS 30) y partícipes de los esfuerzos comunes por mejorar el legado de la creación (cfr. GS 31)

*Gaudium et spes* no obvia el carácter sexuado de la persona, orientada al descentramiento, al amor y a la vida (GS 47-52). Al matrimonio lo esponja, entendiéndolo como comunidad de vida y de amor conyugal (GS 50), frente a la visión mecanicista que venía imperando: “no se ha instituido únicamente para la procreación” (GS 50). Supera el famoso canon 1013 del antiguo Código de Derecho Canónico de 1917 (el fin primario era la reproducción de la especie), dando paso a una nueva teología del matrimonio cuyo auténtico centro es el amor sponsorial. GS hace una aproximación personalista, no jurídicista y hasta afectiva (aparecen términos como “ternura”), superando la dicotomía entre los llamados fines primario y secundario del matrimonio (la procreación y el amor conyugal). Igualmente, la Constitución pastoral apuesta por el respeto a la vida desde el primer instante hasta el último y por la paternidad responsable aunque, más allá de una apelación a criterios objetivos, extraídos de la propia naturaleza y de sus actos, no resuelve el discernimiento de los medios por habérselo reservado el Papa (quedará para la encíclica *Humanae vitae* de 1968). La nueva elaboración muestra hasta que punto concurren en la elaboración de estos textos hombres y mujeres casados.

Finalmente, en este contexto, el trabajo humano (al que dedica el cap. III de la I Parte) es una preciosa aportación a la obra creadora de Dios que, por otra parte, precisa un salario justo (cfr. GS 71). Es un esfuerzo vitalista por superar la dinámica de la naturaleza e

introducirla en la historia. Esta historia se consumará en Cristo, el Hombre nuevo (GS 22).

### **El diálogo como seña de identidad**

Las referencias al diálogo abren y cierran el documento conciliar, sobre todo en GS 3 y GS 92. En realidad, el diálogo con el mundo es un presupuesto transversal a toda la Constitución. Es propiamente su centro, y muy especialmente del cap. IV de la I parte "La misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo". Supone la disposición a emitir y también a recibir mensajes. GS se dirige a todos los hombres (GS 2), como había hecho *Pacem in terris*. Intenta "hablar a todos los hombres del hombre y de sus problemas; ofrecerles una colaboración sincera para la instauración universal". Late una concepción de Iglesia que hace del diálogo no una estrategia pastoral, sino un elemento identitario. El diálogo se instaura de ese modo no en la misión de la Iglesia sino en su propio ser. No en vano la Iglesia es la prolongación del diálogo iniciado por Dios con la humanidad (cfr. GS 19) a través de la revelación y hecho Palabra encarnada en el Hijo.

Se percibe, desde luego, el influjo de la *Ecclesiam Suam* (1964) de Pablo VI, una "sencilla conversación epistolar" (ES 3), en que se contiene una expresión especialmente feliz: "La Iglesia se hace palabra, se hace mensaje, se hace coloquio" (ES 27). Esa actitud dialogal y benevolente es la que había reflejado Juan XXIII en su discurso de apertura del Concilio: "Siempre la Iglesia se ha opuesto a estos errores, a menudo los ha condenado con una extraña severidad. No obstante, hoy, la Esposa de Cristo prefiere usar el remedio de la misericordia antes que el de la severidad. La Iglesia Católica al elevar por medio de este Concilio la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse como la madre amante de todos, buena, paciente, llena de compasión y de benevolencia para los hijos separados de ella".

Desde el presupuesto de un Espíritu que sopla dónde, cuándo y cómo quiere, que no tiene contrato de exclusiva con nadie, el diálogo con el mundo se hace imprescindible precisamente para tratar de buscar la verdad. De ahí que la mirada conciliar sobre el otro sea necesariamente empática y amable; pero no sólo por fineza espiritual, sino por una profunda convicción teológica: el otro, cuanto más "otro" sea, más me remite al Totalmente Otro. Desde este presupuesto, se comprende bien que una de las líneas de fuerza de esta Constitución pastoral sea el diálogo intra y extra eclesial. En efecto, el diálogo con el mundo, con la cultura, con la sociedad, con otras religiones presupone que en el otro hay semillas de verdad. Si no, el riesgo es establecer un simple monólogo con la coartada de un diálogo meramente formal. El diálogo, antesala del encuentro, está abierto al don que viene del otro y es poroso a la reciprocidad. Ha de ser, desde luego, intraeclesial entre opciones discutibles (GS 43), dispuesto al examen de conciencia (GS 34), interdisciplinar (GS 62), apto para conflictos económicos y laborales (GS 68), intercultural e internacional (GS 56), ecuménico e interreligioso, y debe ser ejercitado con quienes no comparten la fe en aras a mejorar el mundo (GS 21 y 34). Es deseable ante quienes tienen posiciones divergentes (GS 28), constituye un medio apto para crear un nuevo orden económico y político internacional (GS 85.90.92), incluso, por no excluir a nadie, incorpora "a los que se oponen a la Iglesia y la persiguen" (GS 92). Llega a afirmar que al que tiene concepciones políticas, morales o religiosas distintas se le debe no sólo respeto sino también amor, y que hay que distinguir entre el error y la persona que yerra, porque sólo Dios es juez (cfr. GS 28). GS 44 recoge lo que había pedido Mons. Schmitt: "La Iglesia no ignora lo mucho que ha recibido de la historia y del género humano", para concluir: "Más aún, la Iglesia reconoce que ha obtenido gran provecho y puede obtenerlo todavía, incluso de la oposición de aquellos que la combaten y persiguen". Antes de hablar, escuchar. La Iglesia no sólo adopta su clásica posición docente. También ejerce lo discente: puede ser ayudada por la actividad de cada hombre y de la sociedad, pues

todo lo que promueve la comunidad humana ayuda a la Iglesia (cfr. GS 45). También permanece a la escucha de otras culturas, aunque el mensaje del Evangelio queda por encima de cualquier tradición singular (cfr. GS 58).

Chenu había reclamado que se diera al diálogo su pleno significado. “<Que> se le conceda toda su riqueza de sentido: el reconocimiento del otro como otro, amando a los otros tal como son, y no como personas a las que hay que ganarse, aceptando que ellos sean diferentes de mí, sin tratar de meternos en sus conciencias y en sus indagaciones, sin afirmar las reservas que yo siento antes de que conceda mi confianza”. En la sesión de clausura, Pablo VI acogió esta demanda: “La autoridad docente de la Iglesia [...] descendió como quien dice, para dialogar con la humanidad. [...] Ha aplicado, no obstante, la forma de hablar fácil y amiga que es propia del amor pastoral”. Nuestra identidad se enriquece cuando dialogamos con otros. El mundo necesita ser evangelizado, pero no desde el monólogo. Con este carácter dialogal del ministerio evangelizador, la Iglesia asegura que la relación Iglesia-Dios es de medio a fin y que es auténtico sacramento universal de salvación.

### **Una mirada amable y realista sobre el mundo**

La Constitución apuesta por una visión del “mundo” en su sentido más sociológico y positivo (frente a la idea bíblica más negativa del “mundo”). Así lo define GS 2: “El mundo, teatro de la historia humana... fundado y conservado por el amor del Creador”. De este modo, no es el lugar del mal, sino el espacio en que se desarrolla la vida de los hombres y de los pueblos de manera positiva<sup>46</sup>. La Iglesia no sólo no está enfrentada con el mundo sino que hace suyo lo mejor de éste con el que tiene un lazo inextinguible. San Agustín<sup>47</sup> escribe al respecto: “Como en la Iglesia Católica, se puede encontrar lo que no es católico, así fuera de la Católica puede haber algo de lo católico”.

46 Ver voces “Mundo” e “Historia”, con todas las citas conciliares en M.A. MOLINA, Diccionario del Vaticano II, BAC, 1978, 411-415 y 284-288.

47 San AGUSTÍN, Sobre el bautismo: PL 43, VII, 39, 77.

La Exposición Preliminar (4-10), más que a una descripción buenista del mundo, se apunta al contraste, incluso a la dialéctica: riqueza y hambre; ansia de libertad y nuevas esclavitudes; partícipe de la unidad y fomentando contrastes políticos y raciales; con un acelerado proceso de progreso, pero con subdesarrollo espiritual (GS 4); con grandes cambios científico-técnicos (GS 5), pero amenazando a las tradiciones; multiplicando las relaciones sociales, pero sin relaciones humanas profundas (GS 6). A estos cambios sociales se suman otros en el ser humano que afectan al campo de la psicología, la moral y la religión y que suponen una crisis de fe (ateísmo e indiferentismo) que puede servir de purificación para abandonar residuos supersticiosos (GS 7). También se plantea las contradicciones profundas entre teoría y práctica, entre grupos sociales y raciales y un problema como el demográfico (GS 8). La realidad es contemplada realísimamente, alejada tanto de la profecía de calamidades como de una visión angelical. Pero, eso, sí, con un tono optimista y vitalista, preñado de gozo y de esperanza. No ignora que la actividad humana está corrompida por el pecado y, más en concreto, por la soberbia y el egoísmo (cfr. GS 37). Las zonas de sombra del mundo moderno quedan reflejadas en anti-signos como “genocidios, aborto, eutanasia y el mismo suicidio deliberado, todo lo que viola la integridad de la persona humana, como las mutilaciones, las torturas de la mente o del cuerpo, los intentos sistemáticos por dominar la mente ajena; todo lo que ofende a la dignidad humana, como son las condiciones infrahumanas de vida, las detenciones arbitrarias, las deportaciones, la esclavitud, la prostitución, la trata de blancas o jóvenes; las condiciones laborales degradantes, que reducen al obrero al rango de mero objeto de lucro instrumento de lucro, sin respeto a la libertad y a la responsabilidad de la persona humana; todas estas prácticas son en sí mismas vergonzosas” (GS 27,3; cfr. GS 37, 41,2; 63,3; 67,3; y muy especialmente todo lo que se refiere al peligro de la guerra GS 79-82). Con razón, Juan Pablo II pudo describir el tono

de GS como de “realismo en la esperanza”<sup>48</sup>. Esta actitud realista y crítica, amable y profética, fue posible gracias al cultivo de una regla elemental: “antes de hablar, escuchar”. En ese sentido, señala un testigo directo: “Los Padres Conciliares tenemos que aprender mucho antes de poder enseñar.... Precisamos, además, otra cosa que ya no es posible aprender en los libros [...]. Una asignatura nueva: la Iglesia [...]. No nos interesan tanto los solemnes enunciados dogmáticos que ya conocemos, cuanto el aprender de la vida misma de la Iglesia, de su historia, de su variadísimo presente, lo que ella es y lo que quiere ser en este momento. Es un segundo curso De Ecclesia en el que los Padres Conciliares tenemos que aprender muchas cosas”<sup>49</sup>. Con esa misma humildad, al hablar de la relación de la Iglesia con el mundo y exponer su misión temporal y escatológica, GS 40 señala que “La Iglesia está convencida de que puede ser también ayudada por la actividad de cada hombre y de la sociedad”. Es decir, la Iglesia no solo adopta su clásica posición docente. También ejerce la discente, a la escucha del mundo, aceptando ser ayudada por él en su misión salvadora.

En la misma dirección de lo que recibe del mundo, GS 44 señala que la Iglesia no ignora todo lo que ha recibido de la historia. Pastores, teólogos y todo el pueblo de Dios habrán de estar atentos a los expertos profanos y a los varios modos de hablar y de sentir de nuestro tiempo para mejor comprender y presentar la Palabra de Dios. En el fondo, todo lo que promueve la comunidad humana ayuda a la Iglesia (cfr. GS 45), incluido el enriquecimiento de todas las culturas pues, aunque la revelación y la encarnación se produ-

---

48 En su momento, el cardenal Wojtyła quería un texto menos optimista en el que la Iglesia apareciera con más claridad como portadora de la Verdad. En palabras de Mons. Jean-Louis Bruguès, Secretario de la Congregación para la Educación Católica, se apostó finalmente por una “benevolencia crítica con el mundo” (Intervención en el XX Curso de Doctrina Social de la Iglesia, Fundación Pablo VI-Universidad Pontificia de Salamanca, 10 de septiembre de 2012).

49 J.Mª CIRARDA. “Significado y frutos del Concilio Vaticano II”, en J.Mª CIRARDA et al., *El Concilio visto por los peritos españoles*, Euroamérica, S.A., Madrid, 1965, 17.

cen en una cultura determinada, queda sin embargo el mensaje “por encima de cualquier tradición singular” (GS 58). Todavía más: GS 44 recoge lo que había pedido Mons. Schmitt en su intervención el 1º de octubre de 1965: “la Iglesia reconoce que ha obtenido gran provecho y puede obtenerlo todavía, incluso de la oposición de aquellos que la combaten y persiguen”.

Dios no es rival del mundo. La obra creadora culminó con el famoso: “Y vio Dios que era bueno”. La positividad de una realidad habitada por el Misterio o la radical novedad del acontecimiento de Cristo en la humanidad nueva son dos buenas razones para una visión esperanzada. La Iglesia está en función del reino, es creíble cuando no defiende intereses corporativos y resulta evangélicamente significativa cuando pone en riesgo los derechos propios para defender los ajenos: “Más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio” (GS 76). La Iglesia, en suma, aparece con su rostro más amable, como madre y maestra (en este preciso orden marcado por Juan XXIII), cuando abandona los territorios del poder para extravagar con audacia por los límites de la realidad y el sufrimiento, adoptando el rostro del Cristo pobre y sufriente.

## CONCLUYENDO

Malagón pensaba que el Vaticano II “es un Concilio de transición que representa el salto valeroso de una era antigua a una era nueva”<sup>50</sup>. Naturalmente, es legítimo preguntarse cómo habrían quedado algunas cuestiones como el celibato sacerdotal, la planificación familiar, la organización de la curia y algunas otras que se reservó personalmente el Papa Pablo VI, si no hubieran sido extraídas del debate en el Aula Conciliar no sin conflictos.<sup>51</sup> Sin

---

50 T. MALAGÓN “La Iglesia ante los signos de los tiempos” en VV.AA., Esquema XIII. Comentarios, Ed. Salvador, Madrid, 1967, 9.

51 En la llamada “Semana negra”, del 14 al 21 de noviembre de 1964, el debate subió

embargo, probablemente esa pregunta tiene un recorrido corto y sea más interesante cuestionarse acerca de aquellos aspectos que han quedado insuficientemente desarrollados por el Concilio como la corresponsabilidad laical, la colegialidad, la sinodalidad o el papel de la mujer en la Iglesia. Sin duda, muchas de estas cuestiones están siendo tratadas de forma más sistemática en múltiples publicaciones con motivo del 50º aniversario de la convocatoria del Concilio<sup>52</sup>.

Aunque el Concilio tocó el tema de la pobreza, el mayor desarrollo se centró en el voto de pobreza como nota de la vida religiosa, (LG 42-44), el espíritu de las bienaventuranzas (GS 72), o el tomar como dato de realidad el sufrimiento de los pobres (GS 1, 8, 15, 27, 63, 69, 82, 86, 88, 90 citan la palabra “pobre”). Sin embargo, su consideración sistemática, a pesar del empuje de un grupo de Padres con el cardenal Lercaro al frente<sup>53</sup>, y su apuesta por “una Iglesia de los pobres” no tuvieron el protagonismo que merecían y la visión del mundo se resiente todavía de ser eurocéntrica en exceso. *Populorum progressio* trataría de cubrir ese flanco desde la perspectiva del desarrollo integral y la conflictividad Norte-Sur. De manera geográficamente contextualizada, la Asamblea Latinoamericana de Obispos en sucesivos encuentros en Medellín, Puebla, etc. constituye el aterrizaje de las pretensiones apuntadas en G.S. Sin duda, algunas teologías contextuales, como la teología política

---

de tono a raíz de varios sucesos concatenados: la “nota previa sobre la colegialidad” proveniente del mismo Papa; la posición de los obispos norteamericanos, que exigían que se aprobase el decreto sobre la libertad religiosa, cosa que finalmente aconteció; las 40 observaciones hechas por Pablo VI al documento sobre ecumenismo (se recogieron solo 19 en el texto); o la proclamación unilateral por el papa de María como Madre de la Iglesia, con los consiguientes conflictos para el diálogo con otras confesiones cristianas.

52 Por todas, cfr. INSTITUTO SUPERIOR DE PASTORAL, *Recibir el Concilio 50 años después*, EVD, Navarra-Estella, 2012. Sobre todo, J. MARTÍN VELASCO, “Perspectivas de futuro del Vaticano II”.

53 Formularon el famoso “pacto de las catacumbas”. Todo un desafío profético, suscrito por cerca de cuarenta obispos encabezados por Helder Cámara, para llevar una “vida de pobreza” y ser la Iglesia “servidora y pobre” que quería Juan XXIII.

y las teologías de la liberación van a otorgarles el protagonismo que merecían y superarán la seria advertencia de Metz: “el que habla de Dios y en su hablar no escucha el eco del sufrimiento del mundo, ése no hace teología sino mitología”.

Para hacer frente a los nuevos desafíos necesitamos volver a los textos conciliares. La letra del Vaticano II necesita ser interpretada a la luz del espíritu y del contexto histórico en que se produjo, teniendo siempre presente cuál fue la voluntad de los Padres conciliares al aprobar los documentos. Esta voluntad aparece mediatizada por varias “incursiones” papales a través de documentos de primera índole. En 1961, Juan XXIII publicó *Mater et Magistra*, consagrando el método del “ver, juzgar y actuar” (MM 136) y señalando ya en su tono y contenido una forma de estar presente en el mundo. Dos años después, en 1963, se publicó, fallecido el Papa Bueno, *Pacem in terris* auténtico canto a la paz y a la reconciliación definitiva de la Iglesia con los derechos humanos. En 1962, Pablo VI publica la *Ecclesiam suam*, elegía del diálogo intra y extra-ecclesial. Solo en la recta final, presionado y dubitativo, Pablo VI publica *Mysterium fidei*, sobre la adoración y culto de la Sagrada Eucaristía. En ella, algunos autores han visto concesiones a la Curia y a los sectores más anticonciliares: marcaría el inicio de una reinterpretación restrictiva y literalista de los documentos conciliares.

GS dejó asombrado al mundo. Sin embargo, a juicio de algunos, “la Iglesia ya no asombra a nadie; la Iglesia es un hecho más”<sup>54</sup>. Quizá el desafío sea no tanto asombrar el mundo como reilusionarlo y ayudar a que se embarque en un proyecto planetario de fraternidad universal. La Iglesia ha de situarse como buena noticia para el mundo, presentar a Jesucristo y su mensaje como contemporáneos de los hombres y mujeres de nuestro tiempo, contagiar la ilusión por su seguimiento y el proseguimiento de su causa. “Debe mostrar que la vida según el Evangelio es alternativa pero que no

---

54 J.M. ESTEPA, “Perspectivas pastorales que abre el Concilio”, en J.M. CIRARDA et al., *El Concilio visto por los peritos españoles*, Euroamérica, S.A., Madrid, 1965, 123-124.

tiene por qué ser anacrónica –en lo cultural- y que los cristianos estamos llamados a ser diferentes pero no raros –en el estilo de vida y la psicología-, tal y como reflejaba la carta a Diogneto a finales del siglo II<sup>55</sup>.

Frente a ello, “la restauración es la “gran tentación de suscitar desconfianza respecto al concilio, de volver tras sus logros; de cegar fuentes de vitalidad que él había abierto, de concluir un proceso de diálogo con la historia y con los hombres de buena voluntad que siempre deben quedar abiertos”.<sup>56</sup> Para algunos, el Concilio Vaticano II pertenecería a la historia de la Iglesia y, apegados a su letra, apuestan por una fidelidad conciliar que se reduce a convertir dicho acontecimiento en una simple cantera de citas.

Sin duda, será precisa una fidelidad creativa al Concilio<sup>57</sup>, retomando la letra y, sobre todo, el espíritu desde el que está escrito, reinterpretándolo históricamente desde GS, haciendo avanzar sus intuiciones y, en particular, contemplando el mundo con una mirada amable y crítica a la vez. “Post Concilium, ergo propter Concilium” parece ser la máxima de algunos empeñados en achacar a este acontecimiento todos los males. Sin negar fallos y excesos en su aplicación, constituye un suceso luminoso pendiente de aplicación en muchos campos. “En la tradición es decisiva la capacidad de reconocer la importancia de mi “ahora” para el “mañana” de las generaciones venideras y de transmitir a su mañana los logros del hoy.... El descubrimiento del futuro y del pasado se condiciona mutuamente y cabalmente al desvelarse que esa indivisibilidad temporal constituye realmente

---

55 P.J. GÓMEZ SERRANO, “Comentario a la carta a Diogneto en un mundo laico”, en *Misión Joven* 401 (2010) 19-30.

56 O. GONZÁLEZ DE CARDÉDAL, “Teología en España (1965-1987)”, en J.M LABOA (ed.) *El posconcilio en España*, Encuentro, Madrid, 1988, 120.

57 Cfr. J. PEREA, “Qué dice el Espíritu a las iglesias (Ap 2) Fidelidad creativa al Concilio”, en *Iglesia Viva* 250 (2012) 31-65.

la tradición. Se pueden cargar distintamente los acentos, pero la tradición se da únicamente donde aparezca la totalidad del tiempo”<sup>58</sup> .

Como conclusión, en palabras de Madrigal<sup>59</sup> , el Concilio y, en particular GS, es “una sinfonía inacabada, pues una y otra vez nos encontramos ante la tarea de determinar cuál es el lugar del cristiano en el mundo en que vive”. En cualquier caso, como hemos tratado de presentar, desde este pentecostés eclesial la mirada sobre ese mundo será siempre muy otra y constituirá una continua invitación a transformarlo audaz y creativamente según el sueño de Dios.

---

58 J. RATZINGER, “Tradición y progreso”, en *Iglesia Viva* 55 (1975) 29-30.

59 S. MADRIGAL, *Lecciones...*, o.c., 384.