

FUNDAMENTOS DOCTRINALES DE LA NUEVA RELACIÓN IGLESIA-MUNDO. RELEYENDO *GAUDIUM ET SPES* (nn. 40-45)

Santiago Madrigal Terrazas

1. Presupuestos hermenéuticos

Con el Concilio Vaticano II se abre una nueva fase en el modo de concebir la Iglesia su relación con el mundo, que queda bien reflejada en 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”. La constitución *Gaudium et spes* ha hecho objeto de sus reflexiones esta aproximación y solidaridad de la Iglesia con el mundo. Ello le confiere 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 milenio¹.

La nueva hermenéutica, en la senda marcada por H. G. Gadamer y P. Ricoeur, ha llamado la atención sobre este hecho: nadie que lee un texto acepta acriticamente la intención que quiso insuflarle su autor; ese texto tiene, por lo demás, un carácter “abierto” y su interpretación acaece, por tanto, en la interacción entre el texto y el nuevo lector, en su contexto social e histórico propio. Por eso, como en el caso de la obra literaria, un documento conciliar elaborado tras un laborioso proceso nunca puede ser interpretado en su totalidad, sino que cada vez que tomamos un texto nos da algo “nuevo” que pensar. Es evidente que la historia de la recepción de *Gaudium et spes* ha dado que pensar y nos ha abierto caminos nuevos y diferentes. En este sentido, poniendo un ejemplo, es muy interesante lo que escribía W. Kasper a finales de los años ochenta, un tiempo marcado por una indiferencia religiosa cada vez más extendida:

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.

“El tema que se plantea especialmente a la Iglesia y a la teología en esta situación son los presupuestos humanos de la fe (*praebula fidei*) y los accesos a la fe. En último término, se trata de la cuestión de Dios. La constitución pastoral *Gaudium et spes* ha dicho cosas esenciales y nuevas al respecto. En conjunto, el interés del concilio se limitó excesivamente a la Iglesia. En cambio, se dedicó poca atención al verdadero fondo y al auténtico contenido de la fe, a Dios, si establecemos la comparación con la atención que se prestó a la mediación eclesial de la fe. Principalmente en este punto, el concilio Vaticano II plantea el desafío de ir más allá de los textos del concilio, siendo plenamente fieles a la tradición testimoniada por él, y, a la vista del ateísmo moderno, hacer una nueva exposición del mensaje de Jesucristo, el Dios uno y trino, en su significación para la salvación del hombre y del mundo”².

Sobre estos presupuestos, voy a presentar una síntesis de la lectura de *Gaudium et spes* que he hecho en dos trabajos recientes, de distinta orientación y envergadura³. Asumo y resumo algunas ideas allí reflejadas, si bien, en aras de la brevedad exigida, y, ciñéndome al tema marcado para esta sesión del seminario, que es el de los fundamentos doctrinales de la relación Iglesia-mundo, me centraré en el capítulo IV de la primera parte de la constitución pastoral (GS 40-45). El resultado final se aproxima en cierta manera a las indicaciones del cardenal Kasper, rescatando el significado profundo de la noción de Iglesia-sacramento, como clave de bóveda de esa nueva manera de estar la Iglesia en el mundo.

En otra sesión de este seminario ya ha sido presentada y analizada la historia de la redacción o la formación histórico-doctrinal de *Gaudium et spes*⁴. Por mi parte, antes que nada, quisiera llamar la atención sobre algunos aspectos característicos de este texto conciliar. El primero se puede condensar en esta afirmación: la Constitución pastoral *Gaudium et spes* es la 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

² W. Kasper, «El desafío permanente del Vaticano II. Hermenéutica de las aseveraciones del concilio», en: *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989, p. 414.

³ Cf. S. Madrigal, «Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II» (en prensa); Id., “*Arraigados y cimentados en la caridad*” (*Ef 3, 17*): fundamentos eclesiológicos de la caridad política: Corintios XIII (2004) 47-77.

⁴ G. Turbanti, *Un concilio per il mondo moderno. La redazione della costituzione «Gaudium et spes» del Vaticano II*, Bologna 2000.

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 pastoral⁵. En la medida en que el magisterio de naturaleza pastoral y el *aggiornamento* definen los rasgos esenciales de la identidad del Concilio planeado por Juan XXIII, no es excesivo decir que la cuarta constitución del Vaticano II es la que más se ajusta a la voluntad de quien lo puso en marcha (Mons. Garrone). Tuvo que transcurrir la primera sesión para que se sintiera la necesidad de elaborar un esquema sobre la relación Iglesia-mundo (Ch. Möller). Y, por otro lado, hay que decir que “el proceso es el resultado” (O. H. Pesch), es decir, en la misma elaboración de la Constitución pastoral se ha producido la apertura de la Iglesia al mundo.

Este aspecto de apertura al mundo y de diálogo con la época moderna ha quedado condensado en esa calificación 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, 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”⁶. Ya nos hemos introducido en la lectura de la constitución *Gaudium et spes*. Desde un

⁵ E. Klinger, «Das Aggiornamento der Pastoralkonstitution», en: F. X. Kaufmann - A. Zingerle (eds.), *Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven*, Paderborn 1996, pp. 171-187.

⁶ El texto de *Gaudet Mater Ecclesia* puede verse en la edición de J. M. Margenat, *Escritos del Papa Juan XXIII*, Bilbao 2000, pp. 189-200.

punto de vista literario conviene señalar que la sección de la que nos vamos a ocupar (GS 40-45) sirve de transición entre la primera y la segunda parte. Su principalidad, a la hora de la interpretación del texto, reposa sobre el siguiente hecho de naturaleza lingüística: esta capítulo IV de la primera parte asume, ya desde su mismo encabezamiento, el título de la Constitución pastoral: misión o tarea (*munus*) de la Iglesia en el mundo actual.

2. La Constitución pastoral *Gaudium et spes*: visión de conjunto

Gaudium et spes es el documento más amplio del Concilio. Unas observaciones primeras de carácter general nos ayudarán a navegar por el documento y 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?

En otras palabras: los contenidos de este documento se pueden reagrupar en torno a dos grandes bloques que corresponden a sus dos partes. La primera parte, que obedece al título de *La Iglesia y la vocación del hombre*, se centra en el sentido cristiano de la dignidad humana, de la vida social y de la actividad humana. La segunda parte, bajo el encabezado de *Algunos problemas más urgentes*, se concibe como la aplicación de esta visión fundamental a algunos problemas candentes de hoy: el matrimonio y la familia (capítulo 1), la difusión de la cultura (capítulo 2), el orden económico y social (capítulo 3), la vida política (capítulo 4), la solidaridad internacional y la paz (capítulo 5). De toda esta segunda parte hemos de prescindir. Para abordar nuestro tema, esto es, la relación Iglesia-mundo, hemos de ocuparnos de la primera sección, titulada “La Iglesia y la vocación del hombre”, en cuyos tres primeros capítulos queda condensada el llamado “giro antropológico” que apuntan, resueltamente, al objeto primordial de nuestra reflexión que es el capítulo cuarto, *De munere Ecclesiae in mundo huius temporis* (GS 40-45)⁷.

Por tanto, hemos de prescindir también del proemio con que se abre *Gaudium et spes* (GS

⁷ Pueden verse los comentarios clásicos de G. Baraúna, *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid 1967; Y. Congar- M. Peuchmaurd (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, I-II-III, Madrid 1970; 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.

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”. Tienen el valor de ofrecer, a la luz de los llamados “signos de los tiempos”, una panorámica de naturaleza fenomenológica sobre la sociedad y el mundo contemporáneos.

Hechas estas precisiones, podemos presentar sucintamente la articulación y el contenido de la parte primera de la constitución *Gaudium et spes* sobre “La Iglesia y la vocación del hombre” (GS 11-45). Esta sección trata sucesivamente estos temas: 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). Como se ve, el tema de nuestras reflexiones ha debido esperar un poco, y aparece como el colofón de esos tres capítulos previos que diseñan, según se ha dicho, una antropología breve. Un repaso de los tres primeros capítulos de *Gaudium et spes* nos permitiría poner de manifiesto la existencia 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. 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. El Concilio persigue el encuentro de los ideales de la visión cristiana del hombre con los del humanismo; las conclusiones de los tres capítulos delinean, asimismo, los trazos fundamentales de una “cristología conciliar”, que es una antropología cristocéntrica: *mysterium hominis in luce Christi*⁸. Nótese que los números finales de cada uno de los tres capítulos, sobre el hombre-persona, sobre el hombre-comunidad, y sobre el hombre en el cosmos, están coronados por una reflexión cristológica (cf. GS 22.32.39). No podemos entrar en un análisis y en una lectura detallada, pero a la búsqueda de los principios doctrinales de la sección siguiente, hay que dejar constancia de esta intención profunda del documento: esa antropología abreviada, de fuerte impronta cristológica, nos está suministrando los presupuestos para el diálogo entre la Iglesia-mundo. Aquí entroncan las siguientes consideraciones sobre la tarea de la Iglesia en el mundo. Esta lógica profunda se percibe perfectamente a la vista de la inclusión literaria que se establece entre el párrafo 11c y el 40. Las siguientes palabras de la Constitución recapitulan y revelan la gramática profunda de la sección del documento que aquí nos interesa:

“¿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 11c)

⁸ Véase: Th. Gertler, «Mysterium hominis in luce Christi», en: G. Fuchs - 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.

Aquí está anticipado el tema de la misión de la Iglesia y su relación con el mundo. Y el capítulo IV de la primera parte arranca precisamente de la siguiente recapitulación: “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 40a). 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*”⁹. La antropología evangélica precede a una visión eclesiológica que se apoya sobre 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. Brevemente: la importancia y centralidad de este capítulo cuarto, anunciadas más arriba, quedan corroboradas 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.

3. La tarea de la Iglesia en el mundo (cap. IV, nn. 40-45)

Hemos llegado en esta lectura esencial de *Gaudium et spes* al capítulo cuarto de la primera parte o sección doctrinal, verdadero corazón de la Constitución pastoral, la sección que realmente nos interesa¹⁰. 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 mundo. A ello apuntaba como hemos visto toda la reflexión precedente y declara el párrafo que le sirve de obertura citado un poco más arriba (GS 40a). Proclamando la buena noticia del Evangelio, la Iglesia presume que cuenta con una sólida base antropológica para su propia reflexión teológica.

Así las cosas, el plan del capítulo es muy sencillo. El párrafo 40 asume como presupuesto los principios teológicos sobre el misterio de la Iglesia expresados en los documentos conciliares precedentes (la constitución dogmática *Lumen gentium*, en particular), dejando indicado cuál será su perspectiva específica: *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 (dignidad de la persona humana), segundo (socialidad) y tercero (actividad). En el n. 44 se expone la

⁹ Y. Congar, «El papel de la Iglesia en el mundo de hoy», en: Congar-Peuchmaurd, o.c., t. II, pp. 373-403; aquí: 374.

¹⁰ Véase: Y. M.-J. Congar, «El papel de la Iglesia en el mundo de hoy», en: Congar-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.

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.

3.1 Fundamento de la colaboración y de la reciprocidad entre Iglesia-mundo: la penetración 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 Dios¹¹. 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.

Podemos interpretar esta imagen bíblica de la “familia de Dios” (cf. Ef 2, 19) con la ayuda del filósofo francés M. Henry, que ha analizado la profunda modificación operada en la genealogía humana por esas palabras de Cristo: “A nadie llaméis padre vuestro en la tierra; porque uno sólo es vuestro Padre: el del cielo” (Mt 23, 9). Estas palabras de Cristo significan que nuestra condición original ha sido desnaturalizada y que nuestra genealogía natural ha sido sustituida por una *genealogía divina*. Esta enseñanza fundamental nos revela lo que somos, “hijos del mismo Dios”, y lo que hay que hacer: “amarse los unos a los otros como corresponde a los hijos de un mismo Padre”¹². En otra clave, orientada a liberar al ser humano de las cadenas de la soledad, H. de Lubac mostraba al Dios trinitario como la respuesta al ansia infinita del ser humano. Dios “nos ha creado para introducirnos juntos en el seno de su vida trinitaria... Jesucristo se ofreció en sacrificio para que seamos uno en esta unidad de las personas divinas. Ahora bien, existe un lugar en el cual, ya desde la tierra, empieza a realizarse esta reunión de todos en la Trinidad. Hay una «familia de Dios», extensión misteriosa de la Trinidad en el tiempo, que no sólo nos prepara a esta vida unitiva y nos la garantiza plenamente, sino que nos hace partícipes ya de ella. Es la única sociedad completamente ‘abierta’ y es ella la única que se ajusta a nuestra íntima aspiración y en la que nosotros podemos alcanzar por fin todas nuestras dimensiones... *De unitate Patris et Filii et Spiritus Sancti plebs adunata*: tal es la Iglesia. Ella

¹¹ Véase: G. Lohfink-R. Pesch, «Volk Gottes als ‘Neue Familie’», en: J. Ernst-S. Leimgruber (eds.), *Surrexit Dominus vere. Die Gegenwart des Auferstandenen in seiner Kirche* (FS J. Degenhardt), Paderborn 1995, pp. 227-242.

¹² M. Henry, *Palabras de Cristo*, Salamanca 2004, p. 67.

está «llena de la Trinidad»¹³. Se ha hablado, en consecuencia, de la Iglesia-ícono de la Trinidad. “Dios es amor. En esto se ha manifestado el amor que Dios nos tiene que nos ha enviado a su Hijo unigénito al mundo para que nosotros tengamos la vida gracias a Él” (1 Jn 4, 8s).

El texto de *Gaudium et spes* 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 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 recoge 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).

3.2 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”.

¹³ *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1988, p. 190.

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”¹⁴. Este párrafo encierra, en germen, una problemática y un itinerario que ahora sólo anticipamos: 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 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 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.

¹⁴ Congar, I.c., p. 395. S. Dianich, *Iglesia extrovertida*, Salamanca 1991, p. 50.

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 seculares, 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 seculares, 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).

3.3 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 aquéllos que le han infringido oposición y persecución. Son formas de purificación, semejantes a la experiencia israelita de exilio, deportación, cautividad.

3.4 La Iglesia, «sacramento universal de salvación»

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 dialogal, 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 complicitad 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 salvación de los hombres¹⁵. 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 salvación¹⁶. La Iglesia se

¹⁵ Sobre este punto, véase: J. M. R. Tillard, «La Iglesia y los valores terrenos», en: Baraúna, o.c., pp. 247-286.

¹⁶ 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*

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 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).

En esta noción de «sacramento universal de salvación» se produce la intersección entre la constitución dogmática sobre la Iglesia y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Podemos y debemos contemplarla como el fundamento doctrinal último subyacente a la doble pregunta que animó al segundo concilio del Vaticano, qué es la Iglesia y qué hace la Iglesia, según la doble tarea reflexiva que le marcara el cardenal Suenens: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*. El lenguaje sacramental sirve para expresar la relación entre los aspectos visibles e invisibles de la Iglesia, por un lado, y su manera de estar en el mundo y en la historia, por otro. Esta fórmula de «Iglesia sacramento» permite establecer una relación entre su naturaleza institucional y su naturaleza en el orden de la gracia. Curiosamente, en ningún lugar de los documentos conciliares se encuentra una reflexión sistemática sobre esta manera de entender e interpretar a la Iglesia. Esta tendencia teológica que utiliza eclesiológicamente la definición de sacramento (“signo visible de la gracia invisible”), había sido desplegada por algunos sectores de la teología francesa y alemana a partir de los años treinta del siglo pasado. En el Concilio entra a partir del llamado «esquema alemán» *De Ecclesia* que se elabora entre diciembre de 1962 y febrero de 1963. En él ha trabajado K. Rahner, que, ya antes, había manifestado su entusiasmo por la idea de «Iglesia sacramento». A la luz de una investigación reciente, podemos afirmar que una de las aportaciones fundamentales del jesuita alemán a la eclesiología del concilio Vaticano II es la noción de Iglesia como «sacramento universal de salvación», y que su teología ofrece una inmejorable aproximación a esta manera de entender la Iglesia¹⁷.

En sus trabajos de primera hora Rahner había hablado de la Iglesia en el marco de la teología de la gracia y de los sacramentos, cuando reflexiona acerca de la realidad de Dios, de Cristo y de la naturaleza de su gracia. Dicho brevemente: el lugar teológico del discurso rahneriano sobre la Iglesia es la teología de la gracia, y algunas de sus posturas más innovadoras en este ámbito inciden directamente en su interpretación de la Iglesia. El principio organizador de la teología rahneriana de la gracia es la tesis de la voluntad salvífica universal de Dios, un postulado que en los manuales de teología neo-escolástica de la época ocupaba un lugar muy secundario. Esta decisión tiene inmediata repercusiones en eclesiología, pues conduce derechamente a una universalización de la comunicación de la gracia divina. Ahora bien, esa voluntad salvífica de Dios alcanza al hombre en Cristo y en la Iglesia. La Iglesia se entiende como la presencia histórica real de la voluntad salvífica universal de Dios en Jesucristo. Tiene, pues, en analogía a la encarnación, una estructura sacramental, como presencia de la gracia de Dios en la historia. La actitud que así se asume insiste en primer término en la relación para con el mundo en la modernidad, dejando a un lado la consigna *extra ecclesiam nulla salus*. Esta reflexión sobre la Iglesia como «sacramento» parte de una consideración del misterio de Dios que no se detiene en los límites de la Iglesia, sino que los rebasa. Esa salvación acontece también fuera y antes de que llegue la Iglesia. Ahora bien, en la Iglesia se ha hecho presente el acontecimiento salvífico de Jesucristo, de esta forma simboliza la promesa definitiva que Dios ha hecho de sí mismo en Cristo a todos los hombres.

En resumen: las bases teológicas en las que se funda esta determinación de la relación

¹⁷ Cf. G. Wassilowsky, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck 2001.

entre la Iglesia y el mundo tiene que ver con la consagración del mundo entero en cuanto humanidad a través de la encarnación. Todo depende, en último término, del reconocimiento de la voluntad de Dios de comunicar su salvación a todo hombre sin excepción (cf. 1 Tim 2, 4). Que la Iglesia es el sacramento universal de salvación quiere decir que es el signo establecido por Dios de la promesa universal hecha a todos los hombres. Por ello, el *Proemium* de la tercera versión del «esquema alemán» hablaba en estos términos:

“Porque la Iglesia se entiende realmente como sacramento de la más íntima unidad de la humanidad entera en sí misma y de su unión con Dios, origen y meta de todas las cosas, quiere anunciar en forma más profunda su propia esencia a sus fieles en el mundo entero no para incrementar su honor entre los hombres sino para cumplir en forma más fiel su misión para el mundo y alcanzar con más facilidad la fe de los hombres” (*Acta Synodalia*, vol. I / t. 4, 610).

4. Conclusión: “ser para el mundo tal como es hoy”

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”¹⁸. Desde esa comprensión de la Iglesia como «sacramento», la Constitución pastoral ha modificado sustancialmente la auto-comprensión de la Iglesia como institución de salvación autosuficiente y exclusiva. 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 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 concreto¹⁹.

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,

¹⁸ Y. Congar, «Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II», en: Congar-Peuchmaurd, o.c., t. III, p. 33.

¹⁹ 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.

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).

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.

Ser para el mundo y para el mundo tal como es hoy. El Concilio se sabía guiado “por la luz del Evangelio y de la experiencia humana” (GS 46). 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 para el diálogo en una amplia reflexión antropológica con aspiraciones de 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.