

LA CONSTITUCION PASTORAL «GAUDIUM ET SPES»: SUS GRANDES TEMAS Y TRAYECTORIA EN EL POSTCONCILIO ESPAÑOL

«Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, especialmente de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Y nada hay de verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón» (GS 1).

¡He ahí un texto que, unido a los iniciales de la *Dei Verbum*, n. 1, *Lumen Gentium*, n. 1 y *Sacrosantum Concilium*, n. 2, justificaba todo un Concilio! No es extraño que uno de los mayores teólogos de nuestro siglo, Karl Rahner, declarase que «la nueva situación de la teología después del Vaticano II no existe sino en la GS»¹.

Dividiremos nuestra aportación en dos partes, la *primera*, en clave de relectura teológico-pastoral y la *segunda*, ciñéndonos esquemáticamente a los documentos episcopales españoles de estos veinte años. Unas breves reflexiones finales cerrarán el texto.

I.—RELECTURA TEOLOGICO-PASTORAL DE LA «GAUDIUM ET SPES»

1. CUESTIONES PREVIAS

La Constitución pastoral *Gaudium et Spes* presentó ya en sus inicios una dificultad importante para su correcta comprensión y

¹ E. Klinger, *Der Glaube des Konzils: ein dogmatischer Fortschritt: Glaube in Prozess: Christsein nachdem II Vaticanum* (Festschrift K. Rahner) (Freiburg 1984) pp. 615-626, donde se refiere ampliamente a esta afirmación de Rahner presente en su *Zur Lage der Theologie. Probleme nach dem Konzil* (Düsseldorf 1969); véase el análisis de la GS que hemos presentado en 'L'Església cridada a compartir el goig i l'esperança dels homes. Missió i diàleg', *Revista Catalana de Teologia* XI (1986) 371-379.

era nada menos que su mismo adjetivo inicial «pastoral». De hecho la edición oficial explica su significado de esta forma: «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 no falta en la primera parte una intención pastoral ni en la segunda una intención doctrinal...» (n. 1, al título).

Es sabido que los debates conciliares aportaron luz sobre tal adjetivo, y el mejor estudio conocido sobre esta cuestión dibuja cuatro modelos presentes en la discusión de la siguiente forma: el tradicional, el reformista, el renovador y el nuevo. La comprensión final de la GS se sitúa entre los dos últimos los cuales entienden por «pastoral» la «atención al mundo» (modelo renovado) y el «diálogo» (modelo nuevo)².

En este sentido conviene recordar el texto final del Sínodo extraordinario de 1985 que afirma : «No se puede separar la índole pastoral de la fuerza doctrinal de los documentos, como tampoco es legítimo separar el espíritu y la letra del Concilio» (1.5).

Otro aspecto que tener en cuenta es que la GS es el último eslabón de las cuatro Constituciones del II Concilio Vaticano: en efecto, después de hablar de las «fuentes de las que vive la Iglesia», es decir de la Palabra de Dios (= Constitución sobre la divina Revelación *Dei Verbum*) y de la Liturgia (= Constitución sobre la sagrada Liturgia *Sacrosanctum Concilium*), se trató de la Iglesia «ad intra» (= Constitución sobre la Iglesia *Lumen Gentium*) y, finalmente, en correlación con las anteriores, de la Iglesia «ad extra», que es el objetivo fundamental de la Constitución *Gaudium et Spes*.

Finalmente podemos constatar que se dirige «a todos los hombres» (GS 2), en la línea de la Encíclica programática de Pablo VI, *Ecclesiam Suam*, que planteaba el diálogo con el mundo ya que «quidquid humanum, nostra interest»; puesto que en el hombre existe —decía el Papa Montini, siguiendo la expresión acuñada por Tertuliano— un «anima naturaliter christiana», que posibilita una estimación y un diálogo profundo (n. 97).

2. EJES DE REFLEXION

a) *Antropología-Cristología*

¿Por qué la *Gaudium et Spes*, que quiere hablar de la correcta relación entre la Iglesia y el mundo, empieza con una síntesis antro-

² Esta es la conclusión del minucioso estudio de J. Perarnau en *Perspectiva Social* 5 (1975) 69-128.

pológica? En efecto, en sus inicios el documento conciliar describe al hombre como imagen de Dios y ser social, dividido en sí mismo, pero dotado de conciencia y libertad, elementos decisivos de su interioridad (GS 12-17).

La respuesta va ligada a la propuesta que representa el Vaticano II y en particular esta constitución pastoral, para el mundo contemporáneo. Es sabido que el tema quizás más representativo de la modernidad y de su punta de lanza que es la Ilustración es precisamente éste: ¡el tema de la subjetividad libre y autoconsciente de la persona humana!

Encontramos aquí un signo decisivo del «aggiornamento» que indica el Concilio, manifiesto además en la asunción de los tres lemas programáticos: *libertad* (GS 17), *igualdad* (GS 29), y *fraternidad* (GS 32), situadas en el marco de la dimensión comunitaria de la persona (GS 24-26). Ya G. K. Chesterton había dicho que el «lema de la Revolución francesa estaba constituido por 'virtudes cristianas' que se habían vuelto locas» y el mismo Pablo VI, pocos días después de ser elegido Papa, habló de la importancia de estas tres «virtudes sociales».

Además el diálogo de la GS con las perspectivas del mejor humanismo lleva a que se considere a los cristianos, junto con los hombres de buena voluntad, a ser calificados como «novi homines, artifices novae humanitatis» (GS 30), y que a partir de aquí se despliegue la importancia de la responsabilidad y participación, a fin de «estimular en todos la voluntad de participar en los esfuerzos comunes» (GS 31).

El Vaticano II es humanista y tiene una mirada optimista sobre el mundo, pero constata el mal y el pecado de las personas y el mundo, tales como el genocidio, el aborto, la eutanasia, las torturas, las deportaciones, la prostitución, el suicidio, las condiciones laborales degradantes, la muerte... No habla de la crisis económica ni del paro, fenómenos posteriores al Vaticano II: ¡he aquí un claro «signo» de «su» tiempo!³

En este contexto se debe ubicar la Cristología presente en la GS, especialmente sintetizada en el magistral número 22: *De Christo novo Homine*: «En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado... Mediante la encarnación el Hijo

3 Véase el luminoso estudio de J. M. Rovira Beloso, 'Significación histórica del Vaticano II', en C. Floristán-J. J. Tamayo (eds.), *El Vaticano II, veinte años después* (Madrid 1985) pp. 17-46; también el excursus 'El Concilio, carta magna para la Iglesia del futuro', en S. Pié-P. Tena-J. M. Rovira-J. Piquer, *La imposible restauración* (Madrid 1987) pp. 231-242.

de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre (*quodammodo se univit*)... Esto es válido no sólo para los que creen en Cristo, sino también para todos los hombres de buena voluntad en cuyo corazón opera de modo invisible la gracia».

Esta importante afirmación de la GS es corroborada por la nota n. 31, donde se cita el significativo texto de la LG 16 sobre la relación de los no cristianos con la Iglesia. En efecto, «todo el bien y la verdad que ellos (= los no cristianos) conservan, la Iglesia lo considera como 'praeparatio evangelica'» (LG 16). Es ésta la doctrina general a la cual se refiere GS 22 y la expresión 'praeparatio evangelica', sacada del título de un libro de Eusebio de Cesarea, significa según los Padres antiguos la 'religión verdadedra' o al menos que algunos de sus elementos son anteriores a la revelación evangélica. Esta idea se presenta de diversas formas: 1) *de seminibus veritatis*, como son las nociones de Dios y del alma, extendidas como 'ideas universales' (S. Justino; Tertuliano: «anima naturaliter christiana!»: *Apol.*, 17; Orígenes: 2) *de affinitate ('syngeneia')* entre el Creador y la creatura (Lactancio; S. Agustín: «fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te!»: *Conf.*, 13, 8); 3) *de paedagogia divina*, por la cual la misericordia de Dios se acomoda a la debilidad humana, y sin forzarla la prepara al Evangelio, especialmente a través del AT (san Gregorio Naz.; san Ireneo)⁴.

El comentario más actualizado de este magnífico n. 22 de la GS lo tenemos en la Encíclica *Redemptor Hominis*, donde se convierte en guía de este primer documento programático del pontificado de Juan Pablo II (nn. 8.11.13.14.16.18.21), más aún cuando se afirma en sus primeras palabras: «El Redentor del hombre, Jesucristo, es el centro del cosmos y de la historia» (n. 1).

Conviene recordar aquí los documentos de la Comisión Teológica Internacional que apuntan en esta línea. Así en el «*Quaestiones selectae de Christologia* (1980)»: se trata de la Cristología y la Soteriología y, especialmente se pone de relieve que una de las dimensiones cristológicas que recuperar es «el primado de Cristo sobre el Cosmos», ya que hay peligro de elaborar «una antropología demasiado restringida que olvide este elemento fundamental»⁵.

4 Véase J. Perarnau, *Constitució dogmàtica sobre l'Església* (Castellón de la Plana 1965) pp. 86 s., n. 16; G. Alberigo-F. Magistretti, *Lumen Gentium Synopsis Historica* (Bologna 1975) p. 74, n. 34; véanse las recientes páginas magistrales de J.-M. R. Tillard, *Eglise d'églises: L'écclésiologie de communion* (Paris 1987) pp. 384-397 («Hors de la communion visible»).

5 «Antropologia nimis arcta, qua despicitur vel saltem negligitur fundamentale illud hominis elementum quod mundum spectat... 3.4»: *Enchiridion Vaticanum* 7: 691=*Gregorianum* 61 (1980) 631.

En un documento posterior sobre «Theologia-Christologia-Antropología (1982)», al citar GS 76 se recuerda que «la fe cristiana debe demostrar su carácter propio, defendiendo y favoreciendo la trascendencia que es característica de la persona humana»⁶.

También la Pontificia Comisión Bíblica en un interesante documento «De Sacra Scriptura et Christologia (1984)» dedica todo un punto a la Cristología desde una perspectiva antropológica y coloca aquí los estudios de M. Blondel, P. Teilhard de Chardin, K. Rahner, H. Küng, E. Schillebeeckx y constata las posibles mutilaciones de un planteamiento excesivamente radical⁷.

b) *Historia-Escatología*

La forma como GS relaciona historia y escatología es por mediación de la categoría «Signos de los tiempos». Se trata de una expresión que Juan XXIII usó por primera vez en la bula de convocatoria del Vaticano II (1961) y que sirvió de esquema de la Encíclica *Pacem in terris* (1963). Pablo VI la usó en su Encíclica programática *Ecclesiam suam* (1964) y la GS los define así:

«Para conseguir este fin (la misión de Jesucristo de servir y no ser servido), la Iglesia tiene el deber de escrutar en todas las épocas los signos de los tiempos e interpretarlos a la luz del evangelio, de tal forma que pueda responder, de manera adecuada a cada generación, a las cuestiones eternas de los hombres sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la relación de una vida con la otra... (GS 4). Se debe conocer y comprender el mundo en el cual vivimos, sus esperanzas, sus aspiraciones y su carácter a veces dramático» (GS 44).

Los signos de los tiempos, pues, se sitúan en el análisis de la realidad vivida como acontecimientos que en virtud de su contexto y de su perspectiva humana tienen una significación que sobrepasa su pura materialidad. En efecto, a partir de diversos hechos que acontecen en los hombres y en la sociedad, la lectura creyente de la realidad es capaz de discernir «el germen divino que existe en todo hombre» (GS 2) que le abre al Evangelio. Esta tarea es tarea eclesial, ya que «el pueblo de Dios se esfuerza para discernir cuáles son los verdaderos signos de la presencia o de la voluntad de Dios» (GS 11). Se trata de una aplicación inmediata, en el ámbito del testi-

⁶ «Fides christiana indolem propriam suam demonstrare debet, in quantum transcendentiam omnino distinctivam personae humane tuetur et fovet (cf. GS 76) (D.2.1)»: *Enchiridion Vaticanum* 8: 430=*Gregorianum* 64 (1983) 5-24.

⁷ *Bible et Christologie* (Prefacio de Henri Cazelles) (Paris 1984) pp. 30-35.57.

monio de la doctrina general del concilio sobre la Iglesia como pueblo de Dios y será en la línea del *sensus fidei* (LG 12), donde se inscribirá el discernimiento de los signos de los tiempos⁸.

Aquí se pone de relieve toda la teología de la revisión de vida o de los hechos cotidianos revisados a la luz del Evangelio, que se ha convertido en todo un estilo teológico-pastoral. Con razón, el fundamentalista J. P. Torrell ha escrito: «por el célebre método en tres puntos, ver-juzgar-actuar, no sólo se han visto influidos militantes sino consiliarios y, de rechazo, teólogos. Estos últimos tuvieron la sorpresa de descubrir no solamente una vida cristiana, hasta mística... sino también una teología implícita que, una vez estructurada, resultaba maravillosa»⁹.

La consideración de los signos de los tiempos como señales reveladoras de la presencia nueva de Dios en el mundo, forma parte de la tarea eclesial de descubrir el misterio de Dios en su realización histórica, pasada, presente y futura. En efecto, escribe M. D. Chenu, «la expresión signos de los tiempos adquiere sentido y alcance no sólo en la redacción de la GS, sino en el tejido mismo de la doctrina y del método, allí donde la Iglesia se define en su relación consubstancial con el mundo y la historia. Se trata de una categoría constitucional que decide las leyes y condiciones de la evangelización desde el momento en que el cristiano se siente comprometido en los acontecimientos, en medio de los anhelos, las esperanzas y angustias de los hombres, sus hermanos creyentes o no»¹⁰. No sin razón K. Rahner apunta a una teología propia que surge de esta categoría: «la cosmología eclesiológica práctica»¹¹.

Más recientemente C. Boff, en una monografía sobre el tema y de forma un poco sorprendente ha cuestionado la validez de tal categoría y concluye: «pensiamo che si debba abbandonare l'espressione 'signi dei Tempi' nell'uso teologico»¹² y prefiere hablar de la teología de lo histórico. C. Molari ha criticado esta dura conclusión de

8 Véase el clásico M. Sekler, 'Glaubenssinn', LTK IV: 945-948; en referencia especial a la LG, J. Sancho Bielsa, *Infalibilidad del Pueblo de Dios* (Pamplona 1979).

9 J.-P. Torrell, 'Nuevas corrientes de teología fundamental en el período postconciliar', en R. Latourelle-G. O'Collins (eds.), *Problemas y perspectivas de teología fundamental* (Salamanca 1982) p. 38.

10 *Los signos de los tiempos: La Iglesia del mundo de hoy II* (Madrid 1970) p. 278; *Concilium* 25 (1967) 313-322.

11 *Teología de la Renovación I* (Salamanca 1972) pp. 182-187.

12 *Segni dei tempi* (Roma 1983) pp. 174-177; sobre su uso en la teología de la liberación, véase J. M. Hurtado, *Los signos de los tiempos como lugar teológico* (Münster 1979), que, con todo, concluye de forma austera afirmando que son la «posibilidad de un encuentro profundo entre este hombre concreto de hoy y el Evangelio» (p. 194).

C. Boff y ha subrayado de nuevo la importancia de esta expresión para la teología de lo histórico¹³.

En definitiva para el creyente, todo acontecimiento humano tiene una significación profunda desde que Jesucristo «hombre perfecto entró en la historia del mundo» (GS 38), siendo así el «redentor del hombre y el centro del cosmos y de la historia» (RH 1).

Sobre la relación entre historia y escatología la GS 39 nos ofrece un texto programático con el título *Terra nova et coelum novum*. En él se afirma que «el progreso terreno interesa mucho (magnopere interest) al Reino de Dios». Por un lado se constata cierta «continuidad» con lo que nosotros estamos viviendo y haciendo cada día sobre la tierra, ya que «la caridad y sus obras permanecerán, lo mismo que toda esta creación que Dios ha hecho para el hombre...». Por otro lado hay también «discontinuidad» entre 'este' mundo y el mundo 'por venir', en cuanto a la 'forma', la 'apariencia' y su 'figura'. El texto conciliar, salvando la novedad radical del Reino de Dios, es «francamente optimista», afirma con razón G. Thils, ya que «la comunidad humana, si es rica en valores temporales que están de acuerdo con el espíritu, es «el esbozo del siglo venidero». Tal es la visión dogmática conciliar del sentido total del progreso temporal»¹⁴.

En esta línea L. F. Ladaria ha subrayado que no se trata tanto de una «preparación» como de una «transformación-transfiguración» con valores permanentes como son la dignidad humana, la unión fraterna, la libertad...¹⁵ en la perspectiva del texto conciliar cuando apunta que «estos valores de dignidad, de comunión fraternal y de libertad, todos estos excelentes frutos de nuestra naturaleza y de nuestro esfuerzo, los volveremos a encontrar —purificados, iluminados, transfigurados— cuando el Señor glorificado devuelva el Reino a su Padre» (n. 39).

Notemos, para terminar este punto, un cierto matiz diferencial entre la perspectiva de la GS y la LG en la referente a la escatología. En efecto, para esta última la escatología es el horizonte en el que se mueve el Pueblo de Dios (cap. VII), y en cambio para la GS ilumina cómo proporciona una orientación para la misión de la Iglesia en el mundo y en tensión con él. F. S. Fiorenza, comentando esta

13 'La storia nella teologia postconciliare', en E. Cattaneo (ed.), *Il Concilio venti anni dopo* (Roma 1985) p. 41.

14 *La Iglesia en el mundo de hoy II* (Madrid 1970) p. 368.

15 Presente y futuro de la Escatología cristiana', *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 351-359; D. Wiederkehr, habla de «discontinuidad hamartiológica»: *Perspectiven der Eschatologie* (Zurich 1974) p. 283.

diferencia recuerda que «the magisterium rollows the line of LG more than GS»¹⁶.

c) *Mundo-Iglesia:*

A partir de la GS el tema de la misión de la Iglesia en el mundo ha sido uno de los más relevantes en estos veinte años postconciliares. Muchas son las cuestiones implicadas. Nos limitaremos brevemente a la relación entre salvación y acción por la justicia, un tema particularmente vivo y presente en la teología de la liberación. Especial mención merece el Sínodo de 1971 sobre la Justicia en el mundo con su significativa introducción:

«Actio pro iustitia et participatio transformationis mundi plene nobis apparent tamquam ratio constitutiva praedicationis Evangelii».

¿Qué significa esta «ratio constitutiva»? Mons. R. Torrella, entonces vicepresidente de la Pontificia Comisión «Justicia y Paz», precisó esta expresión en el Sínodo siguiente, de 1974, y afirmó que «constitutiva» no debe entenderse como «esencial» sino como «integral»¹⁷. La *Evangelii Nuntiandi* de Pablo VI (1975) precisó de esta manera: «el Evangelio no es completo sin una relación con la vida humana social. Esta relación se realiza antropológicamente —el hombre concreto que vive en estructuras sociales y políticas—, teológicamente —la redención afecta a la creación: para restaurar la justicia se debe combatir la injusticia—; en conformidad con el mismo Evangelio —el mandato del amor incluye la proclamación de la justicia y la paz» (n. 31).

La *Comisión Teológica Internacional* en un documento del año 1977 sobre la relación entre promoción humana y salvación cristiana subraya la aclaración de Mons. Torrella de esta forma: «potius partem integram... non partem essentialem» (4B). Esta es la fórmula empleada por Juan Pablo II dirigiéndose a los provinciales de los jesuitas (O.R., 28.II.1982) y en discurso a Puebla donde la opción por la justicia incluye la «opción preferencial por los pobres». En esta línea también se sitúa la *Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* de 1984 al afirmar: «las exigencias de la promoción humana y de una liberación auténtica solamente se comprende a partir de la tarea evangelizadora tomada en su integridad» (c. XI).

¹⁶ *Foundational Theology* (New York 1984) p. 211.

¹⁷ Véase el texto en el apéndice de J. Guiteras, *Evangelització* (Barcelona 1985) pp. 157 s. y el estudio de esta frase por parte de C. M. Murphy en *Theological Studies* 44 (1983) 298-311.

3. TRASFONDO TEOLOGICO

a) *La cuestión de la «ley natural»*

¿En nombre de qué exigencias éticas comunes habla la Iglesia al mundo? Es indudable que a partir de la GS este argumento debe usarse de modo diverso. No se trata de una concepción fixista, sino de un pronunciamiento de tipo direccional, es decir, de un anuncio de valores que tutelar y promover. En este sentido el magisterio de la Iglesia debe ser lugar de encuentro privilegiado de experiencias y reflexiones comunes en la búsqueda de soluciones válidas para los nuevos problemas en la línea de fidelidad a experiencias anteriores y, sobre todo, al Evangelio. Recordemos las palabras de B. Häring: «a veces un grave peligro para la moralidad y la integridad de los fieles puede inducir al magisterio a pronunciarse sobre cuestiones, aunque no estén suficientemente esclarecidas en todos sus aspectos»¹⁸.

Como ejemplos de esta observación se puede pensar en la *Humanae Vitae* de 1968 y en la más reciente *Instrucción de la Congregación para la Doctrina de la Fe: «El don de la vida»* de 1987. Sobre el papel del Magisterio en la Ley Natural, el profesor de la Gregoriana, F. Sullivan S.J., nos ha dado una reciente síntesis en su «Magisterium: Teaching authority in the Catholic Church» (Dublín 1983) 138-152.

Recordemos, para terminar, que la expresión «ley natural» se entiende en un sentido completamente distinto que en las ciencias humanas y se sitúa más bien en lo que podríamos llamar «camino de humanización», ya que la palabra de la Iglesia no puede renunciar a ser experta en humanidad —tal como recordaba Pablo VI—, respetuosa y libremente, haciendo una oferta creíble y sugerente.

b) *El tema del sobrenatural*

Gracias a la unidad recuperada entre el inicio de la fe o preparación que ya es «sobrenatural» (Concilio de Orange, año 529) y el sobrenatural, la Iglesia puede respetar y asumir «los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias» (GS 1) de la humanidad y «convertirse», como dijo Pablo VI, en «antropocéntrica» sin dejar de ser auténticamente «teocéntrica». Por otro lado es significativo que la GS no use nunca la expresión «sobrenatural» y se sitúa más bien en la concepción del «existencial sobrenatural» de Rahner, en el «existencial cristico» de Alfaro y de sus discípulos en nuestras tierras (J. M. Rovira, V. Capdevila, J. L. Ruiz de la Peña...), en el «sobrenatural

18 *Diccionario Teológico de Teología Moral* (Madrid 1978) p. 611.

«cristocéntrico» de Flick-Alzeghy, en la «condición supracreatural» de Ladaria... o simplemente en la condición crística de la realidad. Con razón H. de Lubac ha escrito: «les deux notions de création et de vocation à la communion divine sont toujours liées. En évitant le vocabulaire des 'deux ordres'... le Concile a réalisé une prise de position extrêmement importante»¹⁹.

c) *El carácter único y singular de Jesús*

El carácter cristológico, cristocéntrico y cristofinalizado de la GS es tan claro que la *Redemptor Hominis* la cita como fuente principal de inspiración. En efecto, la afirmación de la valoración positiva de las otras religiones (*Nostra Aetate*, además de las guías prácticas de 1975 y de 1985, ésta sobre el judaísmo); la posibilidad de la salvación fuera de la visibilidad eclesial (LG 17; AG 7; GS 22); la universalidad de la gracia (LG 13; GS 19. 22; NA 1. 4) la condición minoritaria de los creyentes en el mundo... no pueden hacer renunciar a la madurez que es Cristo²⁰.

El Vaticano II utilizó una expresión tradicional para definir la relación de las otras religiones con la economía cristiana con tres verbos: «sanatur-elevatur-consumatur» (LG 15; AG 9). En la *Evangelii Nuntiandi* este tema se amplió en una perspectiva más amplia de evangelización dada la importancia de «las semillas del Verbo» presentes en las religiones no cristianas (n. 53). En la *Redemptor Hominis*, Juan Pablo II hace un poco más al valorar ya en sí el mismo diálogo —y no sólo sus resultados— como obra del Espíritu (n. 6).

d) *La naturaleza y el estar de la Iglesia*

La afirmación central de la LG 1 y de la SC 2 sobre la Iglesia sacramento representa un cambio importante. De hecho, un siglo antes en el *Syllabus* (1864) se afirmaba aún la Iglesia como «societas perfecta», con potestad temporal indirecta²¹. La afirmación mística y sacramental de la Iglesia del Vaticano II comporta una perspectiva de «descentramiento» (Juan Pablo II al Sínodo de 1985) orientándose hacia el único centro que es Jesucristo. A su vez esto muestra su

19 *Petite catéchèse sur Nature et Grâce* (París 1980) p. 135.

20 Aquí se plantea el tema clave del carácter absoluto del cristianismo. Véase un adecuado planteamiento en W. Kasper, *Sacramentum Mundi* II: 59, donde concluye: «El carácter absoluto del cristianismo significa estas dos cosas: el carácter absoluto de la oferta de gracia a todos y el carácter absoluto de la decisión exigida».

21 J. M. Rovira, «Sociedad perfecta» y «Sacramentum salutis». Dos conceptos eclesiológicos, dos imágenes de Iglesia', *Iglesia y Sociedad en España 1939-1975* (Madrid 1977) pp. 317-352.

doble valor: el interno, como sacramento primordial, raíz de los sacramentos; y el externo, misión y mediación significativa para el mundo.

Esto comporta decir claramente que la Iglesia como signo visible es *institución de la fe* (diferente que organización). Con esto se pone de relieve que es toda la Iglesia la que tiene relación con el mundo, ya que institución designa principalmente el ámbito pastoral y sacramental de la comunidad de fe que anuncia la Buena Nueva y denuncia lo que deshumaniza... Grupos políticos diferentes coinciden en ver la institución simplemente como poder a utilizar y esto va en detrimento de la institución-sacramental-visible de la fe, tal como la quiso el Señor²².

Como observa J. M. Rovira, «esta institución necesita sólo un área de visibilidad en la libertad que posibilite la fe en comunión, la evangelización, la catequesis, la celebración sacramental de la fe y poder vivirla y testimoniarla en libertad y comunidad como signo del amor que Dios tiene al mundo»²³.

II.—APUNTE HISTORICO DE ESTOS VEINTE AÑOS EN ESPAÑA: GANDES LINEAS DE LOS DOCUMENTOS DEL EPISCOPADO EN ESPAÑA²⁴

1. 1965-1975: ETAPA DE RENOVACION PROFUNDA Y CRISIS

- 1966: constitución de la Conferencia Episcopal Española; «La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio».
- 1968: sobre la «*Humanae Vitae*».
- 1971: Asamblea conjunta de Obispos y sacerdotes.
- 1972: Orientaciones sobre el Apostolado seglar.
- 1973: Sobre la Iglesia y la comunidad política.
- 1974: Actitudes cristianas ante la situación económica.

22 A. Rouco, 'Le Statut ontologique et epistemologique du droit canonique', en RSFT 57 (1973) 203-227; E. Corecco, 'Teología del Derecho Canónico', *Nuevo Diccionario de Teología*, 1828-1870.

23 J. M. Rovira Beloso, 'La Iglesia realizada como auténtica comunidad', *Iglesia Viva* 67/68 (1977) 41-67; sobre la Religión en una sociedad democrática, véase la ponencia del mismo autor en el reciente Simposio organizado por la Universidad de Comillas, *Sal Terrae* n. 884 (marzo 1987) 173-186.

24 Véase J. Iribarren, *Documentos de la Conferencia Episcopal Española: 1965-1983* (Madrid 1984).

2. 1975-1982: ETAPA DE ATENCION AL MOMENTO POLITICO CONSTITUYENTE
Y DE DISPERSION:

- 1975: Homilía del Cardenal Tarancón en la inauguración del reinado de don Juan Carlos I.
- 1976: Orientaciones sobre la participación política y social.
- 1977: Ante las primeras elecciones y la Constitución.
- 1978: La presencia y acción de la Iglesia en la educación.
- 1979: Acuerdos de la Santa Sede y el Estado Español.
- 1980: Instrucción sobre la familia y el divorcio.
- 1982: Visita del Papa Juan Pablo II a España.

3. 1982-1987: ETAPA DE BUSQUEDA DE IDENTIDAD Y DE LA NUEVA MISION
DE LA IGLESIA EN ESPAÑA (¿NUEVA EVANGELIZACION?):

- 1983: La visita del Papa y la fe de nuestro pueblo.
- 1984: Paz, armamentos y hambre en nuestro mundo.
- 1985: Identidad y misión de la Iglesia: Testigos del Dios vivo.
- 1986: Cristianos en la vida pública.
- 1987: Plan quadrienal de la Conferencia Episcopal.

III.—CONCLUSION: REFLEXIONES FINALES

¿Qué podemos decir después de estos veinte años? ¿Qué podemos decir después de diez primeros años en los que en España fue más importante la breve declaración conciliar sobre la Libertad Religiosa que casi las grandes constituciones del Vaticano II? ¿De qué forma concreta podemos plantear la Iglesia hoy y aquí? Veámoslo en tres afirmaciones:

1. *Una Iglesia «Signo»-Sacramental-Significativo*: es decir una Iglesia que siguiendo la expresión del Vaticano I: «*signum levatum in nationes*», se autocomprende como «*signum sacramentale*», por tanto visible-invisible, histórico-mistérico, verdadera «*complexa realitas*» (LG 8) realizadora del «*sacramentum universale salutis*» especialmente presente a través de los laicos en el mundo, de ahí la importancia del próximo Sínodo sobre los Laicos, subtítulo precisamente «*A los veinte años del Vaticano II*». Iglesia que es signo-sacramental de servicio. No un servicio privado, cual una secta o club privado, no un «*aparato ideológico del Estado*», cual una institución

legitimadora del Estado, sino un «servicio público» que tiene una *propuesta de humanización* que no le viene de ella misma sino de la imagen fascinante de Jesús de Nazaret, el Cristo²⁵.

2. *Una Iglesia de la mediación cultural*: en nuestro país, la situación política nos llevó a privilegiar la mediación política y eso era imprescindible. La decisión de los Obispos españoles de favorecer el pluralismo político de los cristianos es algo irrenunciable. Ahora bien, a mi parecer conviene «recuperar el espacio intermedio entre el individuo y la macropolítica, es decir todas las realidades que podemos calificar de «culturales»: tales como asociaciones, centros, cooperativas, actividades educativas, sociales, artísticas, cívicas, sindicales... Los católicos no vamos unidos en las elecciones políticas, y eso es claro, ahora bien, esto no supone que nuestra fe, nuestro ser Iglesia, sea algo privado. Conviene dialogar, proponer, criticar, crear... a partir de la antropología surgida de nuestra fe cristiana. La GS releída hoy apunta a esta orientación y el Sínodo extraordinario de 1985 da pistas al hablar de inculturación, evangelización y *aggiornamento*²⁶.

3. *Una Iglesia de la Esperanza Crucificada*: los nuevos signos de los tiempos nos lo recuerdan, especialmente el paro —no presente en el tiempo de la GS—. Una esperanza crucificada *desde y a partir* de los crucificados de esta tierra: los pobres, los marginados, el cuarto mundo... Pero una crucifixión que sabe que es camino de Pascua y no espera de la eficacia puramente humana su triunfo. Una *theologia* que más que una *theologia crucis* o una *theologia gloriae* es una *theologia paschae* o del misterio pascual. En efecto, como comenta H. Urs von Balthasar: «La Iglesia y los cristianos no pueden afinarse en el triduo pascual: su puesto no está ni delante ni detrás de la cruz. Su puesto está a ambos lados: mirando de un sitio a otro, pasando de un sitio a otro, pero sin afinarse en ninguno de los dos»²⁷. Esperanza crucificada vivida en el testimonio de vida. De esta

25 A. Dulles, *Modelos de la Iglesia* (Santander 1975), ya observa que «el modelo sacramental de eclesiología tiene especial mérito» (p. 204); véase el clásico trabajo de doctorado de L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (Padeborn 1972), donde compara el Vaticano I y el II; W. Kasper ha ofrecido una buena síntesis del tema en 'Die Kirche als universales Sakrament des Heils', *Theologie und Kirche* (Mainz 1978) pp. 237-254.

26 Véase un libro «fuente» sobre esta temática de G. Tonini, *La mediazione culturale* (Roma 1985), con apuntes sobre la idea y una recopilación de textos desde Juan XXIII hasta Juan Pablo II, pasando por significativos testimonios de dirigentes de la Acción Católica Italiana: V. Bachelet, G. Lazazati, A. Monticone, así como resumen de los debates sobre la cuestión.

27 *Mysterium Salutis* III: 329; véase nuestro excursus sobre 'La teología de la cruz', al comentar el documento final del Sínodo de 1985 en *La Imposible Restauración* (Madrid 1987) pp. 171-173, 216-224, donde escribimos: «El texto sinodal interpreta la teología de la cruz en clave del misterio pascual de tal forma

forma la categoría testimonio puede convertirse en la mejor traducción vital de la palabra de Pedro «dar razón de la esperanza» (1 Pe 3, 16)²⁸.

SALVADOR PIE Y NINOT

SUMMARY

First of all, a theological-pastoral re-reading of *Gaudium et Spes* is presented as the pastoral constitution of Vatican II which intends to be «attentive to the world and to enter into dialogue with it»; this is what pastoral means for the Council. This reflexion hinges on three points: 1. Anthropology-Christology: this is synthesised in GS n. 22: «The mystery of man is only clarified in the mystery of the Word Incarnate»; 2. History-Eschatology: eschatology provides a direction for the Church's mission in the world and in tension with it; 3. World-Church: a relevant topic in the post-conciliar era, especially in the Synod of 1971 which spoke of the «*ratio constitutiva*» which constitutes action for justice in evangelisation, and in *Evangelii Nuntiandi* n. 31. The theological background is then dealt with in four points: the question of «natural law»; the topic of the «supernatural»; the unique and singular character of Jesus Christ and the Church's nature and mode of being. Finally, a historical sketch of the last twenty years in Spain is given from the most relevant episcopal documents and the conclusion is composed of some final reflexions which outline: 1. a meaningful «sacramental-sing» Church; 2. a cultural mediation Church; 3. a Church of crucified hope.

que incluso este último enfoque es el propuesto en el párrafo siguiente cuando se lee: 'En esta perspectiva pascual, que afirma la unidad de la cruz y de la resurrección...'. No se trata, pues, de pesimismo, sino de 'realismo de la esperanza cristiana'» (pp. 222 s.).

²⁸ Sobre este tema del testimonio y su implicación para un enfoque de la presencia de la Iglesia, véase nuestro 'Hacia una eclesiología fundamental basada en el testimonio', *Revista Catalana de Teologia* IX (1984) 401-461.