

ALGUNAS CONSIDERACIONES CRISTOLÓGICAS EN LA CONSTITUCIÓN PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*

SOME CHRISTOLOGICAL CONSIDERATIONS IN THE PASTORAL CONSTITUTION *GAUDIUM ET SPES*

Juan Sebastián Pérez Núñez¹

Universidad Católica del Maule, Chile

Resumen

En estas reflexiones nos preguntamos por la relación entre cristología y antropología que se pueda desprender de algunas afirmaciones de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II, en el marco de una nueva comprensión eclesial que asume de modo significativamente distinto el desafío de la dimensión histórica de la revelación cristiana en el contexto del giro antropológico experimentado por la modernidad. Nuestra atención se centra en la comprensión del ser humano a la luz de la persona de Jesucristo y su mensaje, analizando las afirmaciones cristológicas de la primera parte del documento y su relación con el concepto bíblico de Imagen de Dios.

Palabras clave: Imagen de Dios, Cristo, hombre, *Gaudium et Spes*, antropología, cristología.

Abstract

In these reflections we asked for the relationship between Christology and anthropology that can be inferred from some statements of the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes* of the Vatican Council II, in the framework of a new ecclesial understanding assumes significantly differently challenged to dimension history of Christian revelation in the context of anthropological turn experienced by modernity. Our focus is on understanding the human being in the light of the person of Jesus and his message,

¹ Sacerdote de la Diócesis de Linares. Licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad Católica del Maule y Magíster en Teología por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de Teología Dogmática en la Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas de la UCM. Correo electrónico: jperez@ucm.cl

analyzing the Christological claims of the first part of the document and its relationship to the biblical concept of God's image.

Keywords: Image of God, Christ, man, *Gaudium et Spes*, anthropology, Christology.

1. Algunas notas sobre el estado del problema

A partir de la década del 50 y hasta el quehacer teológico contemporáneo la pregunta por el hombre ha ido ganando espacio, o más bien lo ha recuperado en el contexto de una teología de la historia y de una reflexión cristológica con un marcado interés por la experiencia histórica, tanto de Jesús de Nazaret como de la recepción kerigmática de su persona y su mensaje². Desde esta perspectiva hay acuerdo entre teólogos en torno a asumir el desafío de pensar la cristología desde la historia³.

La reflexión cristológica pensada hoy desde el marco de la revelación como historia, ha asumido en el contexto actual el giro antropológico que ha tenido el pensamiento moderno, repensando con nuevas categorías la relación cristología-antropología.

En este sentido pensar al hombre desde Dios, significará pensarlo desde su plena manifestación histórica en la persona de Jesucristo. “*La cristología ha de alumbrar el horizonte de comprensión del discurso antropológico*”, afirma Ruiz de la Peña⁴.

² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología* T I, BAC, Madrid 2005, 496-525. Aquí el autor expone los grandes momentos y tendencias de la cristología contemporánea.

³ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo, Sígueme*, Salamanca 2002, 9-34. 48-54; Cf. P. HÜNERMANN, *Cristología*, Herder, Barcelona 1997, 415-486. Remitimos al artículo de W. KASPER, “Cristología y antropología”, en: W. KASPER, *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, 266-269. Aquí el autor asume el desafío del giro antropológico de la modernidad, estableciendo lo que él llama una cristología de cuño antropológico. El hombre se comprende a la luz de Cristo, como un sujeto que se posee a sí mismo a la vez que como una esencia eminentemente abierta. Del mismo modo, como otro aporte en torno a esta cuestión citamos la propuesta de Olegario González de Cardedal quien en su libro *Fundamentos de Cristología* Tomo I, propone la integración del horizonte antropológico en la reflexión cristológica. El hombre ha sido creado en Cristo, como esbozo previo de la realización histórica completa en Cristo: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de Cristología*, 522-524.

⁴ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, “Jesucristo y la comprensión del hombre”, en: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, ET AL., *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo, Cris-*

En este estado de cosas, a saber: el giro antropológico de la época moderna y la relación que se puede establecer entre cristología y antropología, las afirmaciones cristológicas que contienen los documentos del Concilio Vaticano II se transforman en paradigmáticas; en efecto, ellas se enmarcan dentro de la pregunta por el hombre, por sus grandes búsquedas, especialmente las de sentido.

De lo anteriormente expuesto es posible afirmar que la reflexión cristológica y antropológica experimenta un cambio en el modo del pensamiento teológico desde uno de tipo escolástico a uno teológico-cristológico más existencial o personalista. El giro se advierte en el cambio de acento y de perspectiva que en el campo cristológico se hace notar en el trayecto de una cristología de tipo esencialista a una con orientación más histórica y antropológica. La persona humana se convierte así en el centro de atención, comprendiéndose ésta desde la Buena Noticia de Cristo⁵.

En nuestras reflexiones queremos mostrar cómo a partir de las afirmaciones cristológicas de la constitución pastoral *Gaudium et Spes* se puede percibir este giro antropológico en el Concilio acogiendo las búsquedas que hasta ese entonces se venían dando⁶. En el desarrollo de estas reflexiones nos preguntamos además cómo este giro lo asumirán algunas propuestas cristológicas y antropológico-teológicas post-conciliares.

Nuestro estudio se centrará principalmente en la primera parte de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, titulada “La Iglesia y la vocación del hombre”⁷.

tología fundamental, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997, 136. El autor aborda la relación cristología y antropología a partir del concepto bíblico de Imagen de Dios, como una relación de respectividad entre Dios y hombre. Su reflexión antropológica aborda en el hombre la relación cuerpo-alma, su carácter personal y su libertad responsable. Destaca cómo la reflexión antropológica se completa y complementa en el marco de la reflexión cristológica.

⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid 1993, 13-37. Donde el autor propone la categoría de ‘encuentro’ como aquella que puede dar razón de la experiencia religiosa destacando el carácter personalista y encarnatorio del cristianismo.

⁶ Se trata de un acercamiento descriptivo que aporte una visión de conjunto. No pretendemos aquí examinar exhaustivamente las diversas afirmaciones cristológicas del documento.

⁷ CONCILIO VATICANO II, *constitución pastoral Gaudium et Spes*, BAC, Madrid 1966, n.12-45. (en adelante *GS*).

Nuestra propuesta dice relación a cómo en la constitución pastoral se puede descubrir la relación cristología-antropología, principalmente a partir del concepto de Imagen de Dios. Dicho concepto bíblico es comprendido en el marco de una cristología de marcado acento antropológico⁸.

[1] Luego de plantear algunas cuestiones relevantes sobre el estado del problema, [2] la propuesta la abordaremos en primer lugar destacando algunas directrices de GS –una posible intención cristológica de su estructura–, y cómo a partir del Concilio, reconocido como pastoral, se vislumbra una eclesiología inmersa en la historia; [3] para luego establecer el cómo de la relación cristología-antropología en el documento desde el concepto de Imagen de Dios. [4] Finalmente proponemos algunas conclusiones que nos parecen relevantes y que nos desafían a seguir pensando la relación Dios-hombre a partir de la persona de Jesucristo.

Antes creemos que es importante llamar la atención en lo que habíamos establecido anteriormente, a saber: el cambio en la manera de pensar la cristología desde una propuesta esencialista a una más existencialista o personalista. En este sentido, y sin agotar una cuestión de tal importancia, nos parece relevante destacar aquí algunas cuestiones teológico-cristológicas que van dando cuenta de cómo se ha ido acogiendo el desafío de la modernidad en el pensamiento teológico.

La preocupación por el ser humano, o por el sujeto en la época moderna, ha desafiado el pensamiento antropológico-teológico, respondiendo a dicho desafío recuperando la riqueza del concepto bíblico de imagen, a partir del cual en relación a la cristología se considera en este nuevo estado de cosas el concepto de iconalidad⁹. Dicha relación se establece a partir de la concepción de una antropología abierta, que destaca al ser humano como apertura al OTRO y a los otros –esta apertura se concibe como histórica-

⁸ Cf. W. KASPER, “Cristología y antropología”, 276-279. 282-284.

⁹ Cito acá por ejemplo las antropologías propuestas por: J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1996, 61-88; L. LADARIA, *Introducción a la Antropología Teológica*, Verbo Divino, Navarra 2004, 59-93. Ambos desarrollan sus propuestas desde el concepto de imagen divina en el hombre, pensada concretamente desde la persona de Jesucristo. Ambos realizan en sus propuestas la relación cristología-antropología en relación con la protología y la escatología.

mente lograda en la persona de Jesucristo—, comprendiendo al ser humano explícitamente desde el misterio del verbo encarnado¹⁰.

En este nuevo estado de cosas algunas propuestas cristológico-antropológicas han acogido positiva y críticamente el concepto de sujeto moderno, estableciendo por ejemplo una nueva manera de comprender la metafísica¹¹. Ha existido del mismo modo el esfuerzo de relacionar el pensar teológico con el arte y la literatura, situando histórica y culturalmente la relación Dios-hombre. Quisiéramos destacar aquí el quehacer teológico del español Olegario González de Cardedal, quien elabora una propuesta cristológica histórica y contextualizada, eclesial y espiritual. Es importante destacar, no sólo en este autor sino también en otros, cómo los conceptos de encuentro y de relación se comprenden desde esta nueva situación¹².

La preocupación por el sujeto, por la persona humana, se ha pensado también en la teología latinoamericana. En la relación Dios-hombre en Jesucristo ha sido particularmente importante el valor teológico de la justicia y de la solidaridad, la convicción de que los pobres son un lugar teológico. Se trata de un acercamiento a Cristo y al ser humano desde un pensamiento teológicamente contextualizado¹³.

Desde distintos campos y contextos la preocupación existencial por el ser humano ha sido una preocupación del teólogo y por supuesto de la Iglesia, por lo menos así lo establece el Concilio al inicio de la constitución pastoral.

¹⁰ Cf. B. FORTE, *La eternidad en el tiempo*, Sígueme, Salamanca 2000, 145-181. A partir de una teología de la historia el autor establece la comprensión del ser humano como una esencia abierta, un ser finito en apertura al infinito. Este último se manifiesta en la concreción del espacio y del tiempo.

¹¹ Cf. W. KASPER, “Cristología y antropología”, 266-296. Lugar donde el autor propone la concepción de una nueva metafísica. Una metafísica del amor y de la relación. Cfr. en la misma compilación, el capítulo: W. KASPER, “Autonomía y Teonomía”, 204-240, donde el autor, valorando crítica y positivamente el concepto de sujeto moderno y su búsqueda de libertad, propone una relación de condicionamiento recíproco entre Teonomía y Autonomía. El autor concibe al ser humano como una persona pensada en el amor, al tiempo que con capacidad de responder a ese amor creador que se le manifiesta en la persona de Jesucristo.

¹² Cf. Por ejemplo: O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret...*

¹³ Cf. W. KASPER, *Jesús el Cristo*, 22-26 donde el autor en el ámbito de una cristología contextual cita algunos hitos de la cristología de la liberación. Cito aquí a modo de ejemplo dos de las cristologías latinoamericanas más emblemáticas: J. SOBRINO, *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 2001; L. BOFF, *Jesucristo liberador*, Sal Terrae, Santander 2000.

La atención eclesial se orienta a la persona humana, en todas sus dimensiones tanto personales como sociales, dimensiones humanas que la Iglesia quiere iluminar con la luz del Evangelio. “*Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez los gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo*”¹⁴. En otra parte, el documento expresa esta misma preocupación: “*El hombre, uno y entero, con cuerpo y alma, corazón y conciencia, mente y voluntad, será el punto capital de nuestra exposición*”¹⁵.

La Iglesia de Cristo, y en Cristo, se muestra así solidaria con los hombres no desde fuera, como en frente de la humanidad, sino más bien como solidaria desde la propia realidad histórica de la que participa toda persona, todo cristiano y por supuesto la misma Iglesia.

Se trata de la relación entre fe e historia, expresada en el carácter pastoral del Concilio y de la constitución *Gaudium et Spes*. “*La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia*”¹⁶.

2. Algunas líneas directrices del documento

2.1. Una constitución Pastoral

Creemos que es importante destacar el adjetivo *pastoral* que tiene esta constitución debido a que nos puede ayudar a comprender el tesoro de la misma y su propuesta cristológico-antropológica, así como la clara intención de diálogo y apertura que la Iglesia asume en el Concilio de cara al mundo y a la historia de los hombres.

En este sentido nos parece interesante recordar el discurso *Gaudet Mater Ecclesia* del Papa Juan XXIII en la apertura del Concilio Vaticano II: “*Ante todo es necesario que la Iglesia no se aparte del sacro patrimonio de la verdad, recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, debe mirar lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el*

¹⁴ GS 1.

¹⁵ GS 3.

¹⁶ GS 1.

*mundo actual, que han abierto nuevos caminos para el apostolado católico*¹⁷.

La intención de diálogo y de apertura al mundo, la preocupación por la concreción histórica de la revelación cristiana son parte de una característica central del Concilio Vaticano II, que desde sus inicios marcó intencionalmente el Papa Juan XXIII. Se trata de reconocer en la historia de la humanidad esos signos de Dios –esos signos del Reino– que abren nuevos caminos para el apostolado católico como dice el Papa bueno.

Esta preocupación por la hermenéutica de los signos de los tiempos es asumida por el Concilio¹⁸ y declarada en la constitución pastoral en los números 4.11.44:

Para cumplir la misión es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio. Y en el número 11: El Pueblo de Dios [...] procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios.

En otro lugar del discurso inaugural, Juan XXIII recuerda que el mensaje del Evangelio debe ser una Buena Noticia para el mundo actual, toda vez que valorando el tiempo presente lo vivimos inmersos en un plan salvífico, en el que el amor de Dios nos sostiene y nos guía; en este sentido el Papa se refiere a visiones de mundo catastróficas que nada tienen que ver con el Evangelio de Jesucristo y con la misión de la Iglesia:

Nos parece justo disentir de tales profetas de calamidades [...] En el presente momento histórico, la Providencia nos está llevando a un nuevo orden de las relaciones humanas, que por obra misma de los hombres pero más aún por encima de sus mismas intenciones, se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados...¹⁹

¹⁷ JUAN XXIII, “Discurso de Apertura del Concilio Vaticano II” (11.10.1962), en: AAS 54 (1962), Editrice Vaticana, Vaticano 1962.

¹⁸ Al respecto Cf. C. CASALE, “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y perspectivas del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* 46 (2005) 527-569.

¹⁹ JUAN XXIII, “Discurso de Apertura del Concilio Vaticano II”, parte III, 3º párrafo.

Esta es una afirmación que a nuestro entender destaca el hecho de que la vida humana y la historia de la humanidad, así como la creación entera, se enmarcan dentro de un único plan salvífico universal, respecto del cual Cristo es el principio, el centro y la meta (Ef 1, 3-14).

A partir de lo dicho creemos que el adjetivo *pastoral*, así como el de *aggiornamento* en palabras del Papa bueno, se convierten en el Concilio en un criterio para presentar y buscar la Verdad, así como para hacer una hermenéutica de los documentos del mismo Concilio; un criterio que de ahí en adelante deberá marcar y orientar una manera concreta de pensar el quehacer teológico²⁰.

Un quehacer teológico que tome nueva conciencia de lo novedoso –y a veces escandaloso– que pueda significar la dimensión histórica de la fe, y que a su vez ponga de relieve la cuestión tan fundamental como irrenunciable de que el Dios de Jesucristo actúa favorablemente por nosotros en una única historia humana. Única historia que en el amor del Padre manifestado en Jesucristo por el Espíritu Santo se convierte en una única historia universal de salvación.

Esta comprensión, podríamos decir epifánica de la historia humana, que la concibe como lugar teológico y como única en Cristo, es la que nos urge a descubrir la importancia de los signos de los tiempos. Esos signos de Dios que hemos de discernir a partir de una mirada crítico-positiva de la realidad, ejerciendo el carácter hermenéutico del quehacer teológico²¹.

La pastoralidad del Concilio se refiere aquí a cómo la Iglesia en su reflexión teológica toma conciencia de su misión, cómo ella asume que *su esencia es misión*. Que ella ha sido constituida para anunciar a la persona de Jesucristo y su Evangelio, en todo tiempo y circunstancia, haciendo inteligible el mensaje cristiano a sus contemporáneos.

Creemos que lo pastoral define aquí una nueva actitud, una más positiva de la Iglesia de cara al mundo y a la dimensión histórica de la fe, particularmente de un Concilio que no se reúne para condenar o formular definiciones dogmáticas. La comunidad eclesial deberá ser capaz de leer la

²⁰ Sobre este carácter pastoral del Concilio, Cf. G. ALBERIGO, *Historia del Concilio Vaticano II. Tomo V: "El Concilio y la transición. El cuarto período y el final del Concilio (Septiembre- Diciembre 1965)"*, Sígueme, Salamanca 2008, 516-519.

²¹ Cfr., GS 4,11.44.

historia de la humanidad con los ojos del amor de Dios, que se ha manifestado plenamente en Jesucristo.

Esta actitud positiva y abierta a la historia de la humanidad pueden contribuir concretamente al camino de la unidad entre los cristianos, así lo constata el Papa Juan XXIII en su discurso inaugural:

La tarea principal de este Concilio no es, por lo tanto, la discusión de este o aquel tema de la doctrina fundamental de la Iglesia [...] La Iglesia Católica, al elevar por medio de este Concilio Ecuménico la antorcha de la verdad religiosa, quiere mostrarse madre amable de todos, benigna, paciente, llena de misericordia y de bondad para con los hijos separados de ella²².

Con el concepto de pastoralidad, el Concilio comprende que su misión debe de estar marcada y orientada por una concepción eclesial del servicio (*diakonía*). En efecto, la Iglesia en el ejercicio de su misión se concibe como servidora del mundo y como servidora de la humanidad. Desde dentro de la historia puede servir con la luz de Jesucristo, al tiempo que puede también recibir del mundo el servicio y la luz que ella misma necesita en el ejercicio de su misión. Se trata –en esta relación positiva con el mundo– de reconocer una legítima autonomía de la realidad temporal²³. “[...] *el Pueblo de Dios y la humanidad, de la que aquel forma parte, se prestan mutuo servicio, lo cual demuestra que la misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana*”²⁴.

La pastoralidad del Concilio y particularmente de *Gaudium et Spes*, es expresión de la siguiente convicción a saber: que la historia de la humanidad se vive y se desarrolla dentro del marco de un único plan salvífico universal, en el que el cristianismo crece y ejerce su misión. Con el carácter pastoral del Concilio se hace cada vez más patente el carácter histórico de la revelación cristiana que tiene como centro a Jesucristo, a la vez que destaca la condición histórica del cristianismo, una condición a todas luces irrenunciable. Se apuesta por la unicidad de la historia, que por la intervención de Dios en Jesucristo se convierte en historia universal de salvación, supe-

²² JUAN XXIII, “Discurso de Apertura del Concilio Vaticano II”, parte V, 3º párrafo.

²³ GS 36.

²⁴ GS 11.

rando de este modo un esquema dicotómico de la realidad que propone la existencia de una historia profana y de otra sagrada.

Esto que hemos dicho a partir de la autoridad del Concilio tiene una sólida base cristológica en razón de lo que significan para nosotros y para nuestra salvación las consecuencias del misterio de la encarnación.

A partir de dicho misterio la salvación se comprende como encarnada, como intrínseca y esencialmente unida a la historia de la humanidad, estrechando de este modo la relación que debe existir entre fe e historia. En este sentido nos parece interesante llamar a colación la propuesta eclesiológica del Concilio que en la constitución *Lumen Gentium* establece una relación de dependencia y de *sobrepujamiento* entre el misterio de la encarnación y la comprensión de sí misma²⁵.

La Iglesia analógicamente se comprende a sí misma en Cristo como un sacramento y como una realidad compleja, visible y al mismo tiempo espiritual, integrando en su ser elementos humanos y divinos, vividos y entendidos a la luz del misterio de la encarnación²⁶. A partir del misterio del Dios encarnado se comprende la real dimensión y consecuencia de lo que significa la concreción de nuestra salvación, que a lo largo de los documentos del Concilio se puede leer como una nota transversal.

2.2. Una intención cristológica de la estructura

El acento cristológico de esta parte de la constitución se advierte al final de la introducción y de los cuatro capítulos de la primera parte, a estos últimos nos abocamos ahora.

Nuestra atención se centra en primer lugar en la introducción, particularmente en su final²⁷. Luego de expresar que la persona humana vive en medio de limitaciones y de un deseo ilimitado de una vida superior²⁸, el

²⁵ El concepto de *sobrepujamiento* es utilizado por Kasper en su propuesta cristológica para establecer la relación entre cristología y antropología.

²⁶ CONCILIO VATICANO II, *constitución dogmática Lumen Gentium*, BAC, Madrid 1966, n. 1.8.

²⁷ GS 10.

²⁸ Cf. O. González de Cardedal, *La gloria del hombre: reto entre una cultura de la fe y una cultura de la increencia*, BAC, Madrid 1985, 3-29.

documento propone que las grandes preguntas del ser humano, sobre todo las de sentido encuentran respuesta en la persona de Cristo, de quien la Iglesia ha recibido el encargo de anunciar.

El final de esta introducción afirma una cuestión de capital importancia soteriológica, a saber: que el ser y la obra de Jesús, en especial su Misterio Pascual, se convierten en respuesta concretísima a la máxima vocación del hombre. El fundamento y el destino soteriológico de toda la creación y de todo ser humano, es Jesucristo reconocido como la *clave*, el *centro* y el *fin* de toda la historia humana. Él es y puede ser la respuesta definitiva y universal a las grandes interrogantes del ser humano, toda vez que éste último ha sido hecho a su imagen.

Jesucristo responde a preguntas tan existenciales y fundamentales, tales como:

¿Qué es el hombre? ¿Cuál es el sentido del dolor, del mal, de la muerte, que, a pesar de tantos progresos hechos, subsiste todavía? ¿Qué valor tienen las victorias logradas a tan caro precio? ¿Qué puede dar el hombre a la sociedad? ¿Qué puede esperar de ella? ¿Qué hay después de esta vida temporal?²⁹

Es interesante destacar que el acontecimiento de Cristo se enmarca en relación a toda la historia de la salvación, dándole sentido, orientación y sostenimiento. La afirmación de este número nos sugiere la unidad en Cristo de toda la historia salvífica, expresada en términos protológicos (creación), encarnatorios y escatológicos³⁰.

²⁹ GS 10.

³⁰ En el trasfondo de esta afirmación conciliar resuena la comprensión de un quehacer teológico que integra positivamente la historia y la concibe como un lugar teológico. Del mismo modo, estas afirmaciones positivas en torno al concepto de historia se sustentan en una comprensión cristológica de la misma, toda vez que el Verbo encarnado, asume esta condición espacio-temporal *por nosotros y por nuestra salvación* y en ella nos muestra el rostro del verdadero Dios y del verdadero hombre. A partir de estas consideraciones, la historia ejerce en la Iglesia y en la teología un influjo intrínseco y necesario. Desde estas coordenadas se puede comprender con mayor profundidad el llamado del Papa Juan XXIII a vivir el Concilio como un *aggiornamento*, como una puesta al día en atención a los signos de los tiempos, así como el llamado a concebir este Concilio como *pastoral*, cuestión que ya hemos planteado en el punto anterior.

A la luz de lo anterior estamos en condiciones de afirmar que la historia goza de una teleología en Cristo, en quien tiene un comienzo y una meta³¹. El misterio del hombre se ilumina así a la luz de Cristo, todo camina hacia Él como a su fundamento³². La clave de toda la historia humana será la persona de Cristo, que muerto y resucitado, por nosotros y por nuestra salvación (Nicea 325) se hizo hombre y nos mostró el camino de la salvación.

Siguiendo el esquema del texto conciliar luego de plantear la cuestión de la dignidad de la persona humana, destacando en ella la sublime vocación del ser humano a ser imagen de Dios, el final del primer capítulo propone con toda claridad que “*el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado*”³³.

No cabe duda que *Gaudium et Spes* comprende al ser humano a la luz de Jesucristo, a quien ha proclamado ya como clave, centro y fin de toda la historia humana³⁴.

A la luz de Col 1,15 la constitución pastoral muestra a Cristo como hombre perfecto, toda vez que Él es la imagen visible del Dios invisible, quien a partir de su encarnación revela en la historia, quien es Dios por un lado y quien es el hombre por otro: “*El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre*”³⁵. Inspirado en el misterio de la

³¹ Destacamos aquí el hecho de que nuestra salvación en Cristo es encarnada, concreta. Nuestro seguimiento a Cristo es espacio-temporal, se vive y se decide en un aquí y un ahora; estas decisiones temporales son las que tienen un peso eterno, en aquel que asumió nuestra historia, nuestra condición humana y la elevó en su persona. Al respecto Cfr., WALTER KASPER, *Jesús el Cristo*, 317-365, quien sostiene que la persona de Jesucristo, su humanidad, es la concreción de nuestra salvación. Cfr., K. RAHNER, “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, en: K. RAHNER, *Escritos de Teología*, Tomo III, Cristiandad, Madrid 2002, 47-58.

³² Hablamos del *todo* comprendiendo aquí al ser humano y su entorno. El *Cristotelos* dice relación y se orienta a toda la creación.

³³ GS 22. Cf. L. LADARIA, “El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II”, en: R. LATOURELLE (ed.), *Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1990, 705-714. Lugar donde el autor, a partir de GS 22, desarrolla la comprensión y relación entre Cristo y el hombre. En la relación cristología-antropología entre otras cosas afirma a Cristo como el hombre perfecto quien en virtud de su encarnación revela al Padre y en su humanidad revela la perfecta vocación del ser humano.

³⁴ GS 10.

³⁵ GS 22. Entendemos aquí que Cristo es el hombre perfecto en sí mismo, esencial y ontológicamente, no al modo ético o simplemente moral, como mero ejemplo a seguir. Él es en sí mismo la humanidad verdadera. Creemos que a partir de esta afirmación, que dice relación al carácter icónico del Hijo encarnado, se puede establecer una

encarnación, que une admirablemente la humanidad con la divinidad en el Hijo hecho carne, el Concilio realiza positiva y rectamente la relación fe-historia, y a partir de ahí expresa cómo entiende la dignidad de la persona humana, su vocación a ser en Cristo Imagen de Dios.

Es interesante destacar que esta perfecta unidad entre naturaleza humana y naturaleza divina en el misterio del Verbo encarnado, tiene para el Concilio pretensiones de universalidad, toda vez que Jesucristo se comprende como el *universal concreto* y toda vez que el mensaje del Evangelio de Cristo se dirige a toda la humanidad³⁶. *“En él, la naturaleza humana asumida, no absorbida, ha sido elevada también en nosotros a dignidad sin igual. El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre. [...] Esto vale no solamente para los cristianos, sino también para todos los hombres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible”*³⁷.

Cristo es comprendido, creído y seguido como el Revelador, como la Imagen y como el Salvador universal, en cuanto que es origen y destino salvífico de todo lo que existe. El destino teológico del hombre se encuentra, así, íntimamente ligado la persona de Cristo y a su destino³⁸.

En el segundo capítulo de la primera parte del texto, el misterio del Dios encarnado es comprendido a partir del concepto de solidaridad, desde el cual el documento destaca la condición social del ser humano. En efecto, a partir de la relación y del encuentro el ser humano crece en humanidad.

En el Verbo encarnado, Dios-Padre concreta plenamente su solidaridad con la humanidad; a partir de esta divina solidaridad, el encarnado nos asume y nos eleva en su persona, a la vez que nos muestra el camino de la

relación entre la sacramentalidad del Hijo y la sacramentalidad de la Iglesia. Cf. *LG* 1. 8. Tanto la imagen de la Iglesia en sí misma, como la imagen de la Iglesia de cara al mundo convergen en la persona de Jesucristo, único salvador del mundo.

³⁶ *GS* 2. Esta correcta comprensión del acontecimiento de Cristo alcanza su universalidad salvífica por la acción del Espíritu Santo. Desde esta perspectiva nos hacemos parte de la necesidad de repensar una Cristología Pneumática que dé razón de la acción del Espíritu en relación a la persona de Cristo y a su pretensión de universalidad. Una de las críticas que se le ha hecho al Concilio es precisamente que adolece de un déficit pneumatológico, de una mejor explicitación de la acción del Pneuma en el ser y la misión de la Iglesia.

³⁷ *GS* 22.

³⁸ *GS* 10.

verdadera perfección de nuestras relaciones humanas, a través de la entrega, de la ofrenda de la vida, del amor hasta el extremo. Él es el Hombre Nuevo³⁹.

Los capítulos restantes, vale decir tercero y cuarto, ante la pregunta por el sentido de la actividad humana y por el sentido y destino final de la historia, vuelven a ubicar a la persona de Cristo en el orden de la historia de la salvación, destacando la unidad en Cristo de la historia salutis.

El trabajo del ser humano se entiende como inmerso en una teología de la creación orientada cristológicamente⁴⁰, en Cristo se realiza la transformación del mundo. En relación al final de los tiempos la primera parte de la constitución culmina con lo que podríamos llamar una gran profesión de fe en el destino universal de todo y de todas las cosas en Cristo, Alfa y Omega⁴¹.

No es sólo el ser humano, sino todo su entorno, su mundo, en una palabra la creación entera la que teniendo sentido y fundamento desde Cristo al inicio, lo tendrá también al final en la Parusía. A partir de la carta a los Colosenses podemos afirmar que aquel que está al inicio creando (dando el ser) lo estará al final consumando (salvando el ser) aquello que ha nacido por mediación suya (Col 1, 15ss).

La historia tiene en Cristo su sentido y su final, tanto intra y como meta históricamente hablando: *“El Señor es el fin de la historia humana, punto de convergencia hacia el cual tienden los deseos de la historia de la civilización, centro de la humanidad, gozo del corazón humano y plenitud total de sus aspiraciones”*⁴².

3. Relación antropología-cristología en la primera parte del documento

No es novedad que el ser humano es un ser espacio-temporal, un ser histórico y situado en el mundo. Pues bien, en esta plena conciencia la Iglesia

³⁹ GS 22.

⁴⁰ GS 38.

⁴¹ GS 45.

⁴² GS 45.

dirige la novedad del mensaje evangélico a este ser humano, situado históricamente.

Por ello, el Concilio Vaticano II, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual. [...] Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el punto capital de nuestra exposición⁴³.

Preguntémonos ahora cómo desarrolla la constitución pastoral una mirada antropológica de marcado acento o cuño cristológico, o dicho de otra manera, cómo el Concilio desarrolla una cristología de marcado acento antropológico.

Creemos que aquello que define lo humano se desarrolla aquí bajo dos aspectos o concepciones, a saber: el de vocación [el ser humano es llamado por Dios en Cristo] y por supuesto el de imagen [aquello que ha de encarnar el ser humano en su historia y situación].

3.1. La altísima vocación del ser humano

“Al proclamar el Concilio la altísima vocación del hombre y la divina semilla que en éste se oculta, ofrece al género humano la sincera colaboración de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esa vocación”⁴⁴.

⁴³ GS 2-3.

⁴⁴ GS 3. Esta afirmación conciliar nos hace pensar en la propuesta de san Justino en torno a las semillas del Verbo (*el logos espermáticos*) esparcidas universalmente. Desde una perspectiva universalista, o dicho de otro modo, a partir de la experiencia universal y concreta (espacio-temporal) de lo que significa ser humanidad. El Vaticano II concibe al ser humano como un ser llamado por el Otro. Es lo que nosotros llamamos la “*dimensión vocacional del ser humano*”, en el sentido de que éste último, desde su creación a partir de la Palabra, se convierte desde ella en un ser dador de respuesta. La experiencia del ser se convierte en nosotros en don y respuesta. Esta altísima vocación humana, es sostenida en otros lugares del documento: GS 3. 10. 11. 13. 18. 19. 22.

Teniendo en cuenta que el ser humano es un ser en relación y que una cristología de cuño antropológico supone al ser humano como apertura y recepción⁴⁵, creemos que es importante destacar que el Concilio Vaticano II, en los momentos en que habla de esta altísima vocación humana la refiere siempre a Cristo, en quien la humanidad encuentra su fundamento y esclarecimiento; no hay nada en la persona de Cristo y su mensaje que no tenga profunda relación con el ser humano⁴⁶. “[...] *La misión de la Iglesia es religiosa y, por lo mismo, plenamente humana*”⁴⁷.

La referencia a Cristo es necesaria en orden a que el ser humano descubra aquello a lo que está llamado, en el marco de la protología y de la escatología. Creación y escatología se comprenden desde su irrenunciable orientación cristológica.

Es interesante destacar que esta altísima vocación humana tiene en Jesucristo pretensiones de universalidad, toda vez que Cristo, en quien todo es llamado al ser, se encarna y reconcilia en su persona a todo hombre que viene a este mundo (Jn 1, 1-18; 1Tim 2, 4).

La pretensión de universalidad del mensaje cristiano, así como la actitud positiva del Vaticano II de cara al mundo y a la historia, se afirma en pasajes importantes de *Gaudium et Spes*; el mensaje de Cristo y su propia persona están íntimamente unidos a toda la humanidad. Cristo es el destino ontológico del ser humano, toda vez que este último ha sido creado a su imagen, ha sido hecho por su mediación.

No hay nada en el cristianismo de verdaderamente humano que no se relacione con Cristo. La semilla de la altísima vocación humana es compartida por todo hombre y mujer que vienen a este mundo porque todos comparten en Cristo, ontológicamente hablando, ser y destino⁴⁸. El Concilio declara su pretensión de universalidad en la intención explícita de dirigir su mensaje a todos los hombres⁴⁹.

La dimensión vocacional y responsorial de toda vida humana tiene una

⁴⁵ Cf. W. KASPER, “Cristología y antropología”, 276-279; B. FORTE, *La eternidad en el tiempo*, 145-181.

⁴⁶ GS 1.

⁴⁷ GS 11.

⁴⁸ Lo plenamente humano y lo plenamente cristiano se relacionan y condicionan ontológicamente.

⁴⁹ GS 2.3.

fuerte base neotestamentaria. En efecto, Jesús en sus diálogos, así como en sus signos, pide la respuesta de la fe y la toma de posición frente a Él y su mensaje, pensemos en el género parabólico que se encamina siempre a generar una respuesta en los oyentes, y qué decir de aquel texto del Evangelio de San Marcos, con el que el autor sagrado resume toda la actividad misionera de Jesucristo (Mc 1, 15).

La respuesta del ser humano a su altísima vocación en Cristo ha de integrar lo más excelso que posee, a saber: su libertad, desde la que necesariamente debe generar respuesta y su conciencia, lugar o espacio sagrado, en el que el ser humano se encuentra íntimamente con Dios. A partir de su libertad y su conciencia el ser humano puede crecer y responder al llamado de vivir en comunión con Dios y con los otros. La vocación la vive el ser humano en libre apertura y recepción.

Gaudium et Spes describe cómo la libertad y la conciencia humanas son parte y expresión de su más profunda condición y dignidad: “*La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre*”. “*La conciencia es el núcleo más secreto y el sagrario del hombre, cuya voz resuena en lo más íntimo de aquella*”⁵⁰.

Así las cosas la vocación humana es en Cristo, la comunión libre con Dios. A esta comunión vocacional es llamada toda la humanidad: “*La razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios*”⁵¹ nos dice el Concilio, cuando positiva y críticamente aborda el fenómeno del ateísmo, tratando de entender sus formas y raíces, lejos de una actitud de condena como lo hemos expresado en otro momento.

Veamos más en concreto cómo entiende el Concilio a la luz de la tradición bíblica esta vocación humana en Cristo.

3.2. El hombre en cuanto imagen de Dios en Cristo.

El ejercicio de una libertad cristiana

Cuando el Concilio aborda la cuestión del hombre, al comprenderlo como un misterio que se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, opta por

⁵⁰ GS 17.16, respectivamente.

⁵¹ GS 19.

recuperar en su exposición la dimensión crística que tiene el concepto bíblico de imagen⁵².

La vocación humana consiste en hacer vida en palabras y en obras, en la espacialidad y temporalidad el llamado a ser imagen y semejanza divina. Esta vocación, la alcanza y realiza el ser humano, en el diálogo profundo con su Señor y en el ejercicio de su libertad⁵³. La condición de imagen refiere a una relación. A un tipo de relación fundamental con Dios, en la que el ser humano alcanza sentido y orientación soteriológica⁵⁴. Somos creados para esta relación, que a la luz del Verbo encarnado se comprende cristológicamente.

En efecto, la relación Dios-hombre es mediada por el Hijo, en quien el ser humano ha sido creado a imagen y semejanza, se trata de una relación fundamental de la creatura humana⁵⁵. Esta idea o enseñanza bíblica la encontramos transversalmente no sólo en *Gaudium et Spes*, sino también en otros documentos del Concilio Vaticano II a los que en razón del alcance de estas reflexiones no podemos hacer alusión.

Lo que hemos venido diciendo esta condensado en GS 22 a la luz de Col 1, 15ss y de Rm 5, 14, explicitando la novedad propiamente cristiana de esta relación Dios-hombre que en Cristo es concebida trinitariamente:

El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [...] El que es imagen de Dios invisible (Col 1, 15) es también el hombre perfecto [...] En Él Dios nos reconcilió [...] El hombre cristiano, conformado con la imagen del Hijo, que es primogénito entre muchos hermanos, recibe las primicias del Espíritu (Rm 8, 3).

La antropología, la relacionalidad antropológica se concibe teológicamente a la luz de la cristología, a la luz de Cristo por quien –y a imagen de quien– el hombre ha sido creado. La antropología cristiana se comprende desde esta perspectiva como una *antropología icónica* en relación a la cristológica.

⁵² GS 12. Cfr., L. LADARIA, *Introducción a la Antropología Teológica*, 67-70.

⁵³ GS 17.19.

⁵⁴ GS 10.

⁵⁵ Cfr., L. LADARIA, *Introducción a la Antropología Teológica*, 70.

La afirmación conciliar en torno a que el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado, surge de la más genuina tradición bíblica, con respecto a lo que hemos denominado una antropología icónica. Esta iconalidad antropológica, a la luz de la mediación de Cristo se comprende como RELACIÓN, como esa relación fundamental del ser humano con Dios a partir de la cual alcanza su más alta vocación.

4. A modo de conclusión

A modo de conclusión y a partir de lo expuesto, nos preguntamos sobre ¿Cuáles serían aquellas notas características con las que *Gaudium et Spes* comprende esta relación fundamental –imagen y semejanza–? Los números 15 al 17 creemos que nos dan una respuesta:

En primer lugar la iconalidad antropológica se expresa y se desarrolla concretamente en la dignidad de la conciencia humana, en la que existe una ley divina inscrita en el corazón.

En segundo lugar esta iconalidad la vive el ser humano a partir de su sabiduría o inteligencia por medio de la cual participa de la misma inteligencia divina [del logos divino].

En tercer lugar la respuesta a la vocación de ser imagen y semejanza divina en el mundo el ser humano la ejerce a partir de su libertad, por la que comprende que su vida es vocacional, es decir responsorial. A partir de su libertad el ser humano responde a la dimensión vocacional de su existencia; una existencia que es indeterminada, como siempre de camino, abierta a la relación con Cristo, en quien encuentra su determinación y su finalidad. “*El Hijo de Dios con su encarnación se ha unido, en cierto modo, con todo hombre*”⁵⁶.

Otra cuestión que quisiéramos destacar a modo de conclusión es que el ser humano es comprendido por *Gaudium et Spes* en el marco de una antropología unitaria. El hombre es comprendido como uno, como una unidad indivisible que vive la existencia en apertura al misterio de Cristo⁵⁷.

⁵⁶ GS 22.

⁵⁷ GS 3.14.

Creemos que esto tiene razón de ser en la valoración que el Concilio tiene de la historia, la que comprende como única, como sostenida por la Gracia divina, que la convierte por su acción en historia de salvación⁵⁸. Del mismo modo esta antropología unitaria tiene razón de ser y su explicitación en el misterio de la encarnación, por el que el Hijo de Dios asume y se hace historia libremente, por nosotros y por nuestra salvación.

No podría ser de otro modo, el Hijo de Dios asume nuestra naturaleza humana, una y encarnada, espacial y temporal, conduciéndola en su persona a plenitud. La cristología es en este sentido el comienzo y el final de toda antropología (Col 1, 15ss).

Finalmente una teología de los signos de los tiempos⁵⁹, orientada cristológicamente nos urge a descubrir al Señor y al Maestro presente en la historia de la humanidad, presente en los otros, en los que sigue encarnado haciéndose el enconradizo hasta su Parusía (Mt 25, 31-46).

Por último, creemos que es importante destacar que el fundamento del diálogo positivo y recíproco entre Iglesia-mundo es una cristología encarnada e histórica, que descubre al Señor aún presente y actuante entre nosotros hasta que su Reino se instaure plenamente en la Parusía. La historia tiene en Cristo su origen (creación), su centro (encarnación) y su consumación (escatología)⁶⁰.

Bibliografía

- ALBERIGO, G., *Historia del Concilio Vaticano II. Tomo V: "El Concilio y la transición. El cuarto período y el final del Concilio (Septiembre- Diciembre 1965)"*, Sígueme, Salamanca 2008.
- BOFF, L., *Jesucristo liberador*, Sal Terrae, Santander 2000.

⁵⁸ Ya lo hemos dicho en el sentido de que el Concilio Vaticano II no comprende la historicidad humana, como una realidad dicotómica, como la relación deficiente entre una historia profana y otra sagrada. El diálogo de la Iglesia con el mundo surge y se fundamenta desde la unicidad de la historia, al tiempo que se funda en la unicidad y la unidad divina. El diálogo Iglesia-mundo se realiza en la comprensión de que la comunidad cristiana es (existe) en esta única historia. La Iglesia participa con y en el mundo de una única historia.

⁵⁹ GS 4.11.44.

⁶⁰ GS 10.45.

- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Fundamentos de Cristología*, T I, BAC, Madrid 2005.
- _____, *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*, BAC, Madrid 1993.
- CASALE, C., “Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y perspectivas del Concilio Vaticano II”, *Teología y Vida* 46 (2005).
- CONCILIO VATICANO II, *Constitución dogmática Lumen Gentium*, BAC, Madrid 1966.
- _____, *Constitución pastoral Gaudium et Spes*, BAC, Madrid 1966.
- FORTE, B., *La eternidad en el tiempo*, Sígueme, Salamanca 2000.
- HÜNERMANN, P., *Cristología*, Herder, Barcelona 1997.
- JUAN XXIII, “Discurso de Apertura del Concilio Vaticano II” (11.10.1962), en: *AAS* 54 (1962), Editrice Vaticana, Vaticano 1962.
- KASPER, W., “Autonomía y Teonomía”, en: KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989.
- _____, “Cristología y Antropología”, en: KASPER, W., *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989.
- _____, *Jesús el Cristo*, Sígueme, Salamanca 2002.
- LADARIA, L., “El hombre a la luz de Cristo en el Concilio Vaticano II”, en: LATOURELLE, R. (ed.), *En Vaticano II: Balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Sígueme, Salamanca 1990.
- _____, *Introducción a la Antropología Teológica*, Verbo Divino, Navarra 2004.
- RAHNER, K., “Eterna significación de la humanidad de Jesús para nuestra relación con Dios”, en: RAHNER, K., *Escritos de teología*, Tomo III, Cristiandad, Madrid 2002.
- RUIZ DE PEÑA, J. L., *Imagen de Dios. Antropología teológica fundamental*, Sal Terrae, Santander 1996.
- _____, “Jesucristo y la comprensión del hombre”, en: GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. ET AL., *Salvador del mundo. Historia y actualidad de Jesucristo, Cristología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1997.
- SOBRINO, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Trotta, Madrid 2001.

Artículo recibido el 11 de junio de 2014

Artículo aceptado el 03 de agosto de 2014