
Algunas demandas (también hoy) urgentes de la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*

Dr. Ramón Sala González
Estudio Teológico Agustiniiano (Valladolid)
ORCID: 0000-0002-7292-8866
rssala@gmail.com

Recibido: 30 abril 2024 / Aceptado: 10 julio 2024

Resumen: En la Segunda Parte de la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* (nn. 46-90), el Vaticano II considera diversas necesidades urgentes de nuestro tiempo. Según la «Nota al título» de este documento, al tratar del matrimonio y la familia, de la cultura humana, de la vida socioeconómica y política y de las relaciones internacionales y la paz, no sólo encontramos elementos

contingentes; su enseñanza está guiada también por principios doctrinales. Este artículo repasa únicamente diez cuestiones que, recibidas por el magisterio postconciliar y situadas en los nuevos escenarios mundiales, siguen teniendo permanente actualidad.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, *Gaudium et Spes*, diálogo Iglesia-mundo, *aggiornamento*.

Some urgent demands (also today) of the pastoral Constitution *Gaudium et spes*

Abstract: Several urgencies of our time are considered by the Second Vatican Council in the Second Part of the *Pastoral Constitution on the Church in the World of Today* (nn. 46-90). According to the document's «Note to the Title», in the ex-

position about Marriage and Family, Human Culture, Social and Economy Life and Politics, International Affairs and Peace, we do not find only transitory elements, but also doctrinal principles. This paper just reviews ten specific issues

which remain fully in force, once acknowledged by the post-council Magisterium and located in the current world stages.

Keywords: Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*, Church-World Dialogue, *aggiornamento*.

Por varias razones, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (GS)¹ es un documento singular del magisterio de la Iglesia. Lo es por su novedosa temática, por ser el primero de carácter «pastoral», por tener un destinatario universal (cf. GS 2a), por su metodología inductiva y por su complejo proceso de elaboración. No obstante, quizás lo más original de todo es que se trata de un documento abierto, es decir, promulgado con la conciencia de tener que ser continuamente contextualizado y actualizado (cf. GS 91b). Efectivamente, su enseñanza debe ser acogida teniendo en cuenta, por un lado, «la inmensa diversidad de situaciones y de formas de cultura humana en el mundo» (contextualización) y, por otro, la referencia a «realidades sometidas a incesante evolución» que requieren atención a los «signos de los tiempos» (*aggiornamento*). Esta recepción dinámica hace que el estilo y los contenidos de la Constitución Pastoral sean comprendidos cada vez mejor en función del lugar y el momento histórico en que es leída y eventualmente aplicada (cf. Palladino, 2013: 165-166; Bosschaert, 2017: 651-657).

Este documento conciliar, aunque consta de dos partes, forma un todo («*unum efficit*»). La contraposición dualista entre lo doctrinal y lo pastoral resulta injustificable de acuerdo con la *Nota al título* de la GS: «ni en la primera parte falta la intención pastoral, ni en la segunda la intención doctrinal». Al contrario, la orientación pastoral de fondo quiere poner en valor la actualidad permanente de su enseñanza. En definitiva, el lenguaje pastoral no es menos doctrinal, sino un modo de expresión que no se contenta con definir o conceptualizar la fe, sino que quiere hacerla accesible a los hombres y mujeres de hoy. La *pastoralidad*² guía así la interpretación histórica de la verdad salvífica de Jesucristo.

¹ AAS 58 (1966) 1025-1120. Para las citas textuales se sigue la traducción de la Conferencia Episcopal Española.

² Esta noción («*pastoralité*») indica el principio hermenéutico, propio del Vaticano II, que subraya el valor normativo de la historia para comprender los textos conciliares y su recepción (Theobald, 2012: 265-286).

Al comenzar la última década del siglo pasado, disertando sobre la historia de los efectos de la Constitución Pastoral, Walter Kasper (cf. 1991: 154-158) identificaba tres cambios fundamentales en la situación mundial: la crisis de la idea de desarrollo, el fin del socialismo real y la problemática ecológica, no previstos todavía a mediados de los años 60. A ellos habría que sumar, terminando el primer cuarto del s. XXI, bastantes más (la difusión del ciberespacio, la irrupción del terrorismo islamista, el progreso de la neurociencia y de las biotecnologías, las nuevas pandemias, los populismos y ultranacionalismos a escala planetaria...) inimaginables entonces. Estamos en un tiempo de cambios seguramente todavía más profundos y acelerados —«hiperaceleración del tiempo» (Torralba, 2018: 23-27)—, que los que aquel documento pudo predecir (cf. GS 4-8). Con razón los sociólogos hablan, más bien, de un «cambio de época».

Por eso, no deja de sorprender que los textos de GS, constantemente recibidos y releídos por el magisterio postconciliar, sigan teniendo una vigencia, quizás, insospechada. En este estudio se recuerdan y comentan sólo diez de ellos. Son dos pasajes seleccionados de cada capítulo de la Segunda Parte (“*Algunos problemas más urgentes*”). Ciertamente podían haber sido elegidos otros. El autor de un importante comentario a la Constitución Pastoral de principios de siglo indicaba que sobre este documento conciliar «quedan algunas cosas por decir y muchas más por hacer» (González-Carvajal, 2005: 17). Así es. Estas líneas no tienen más pretensión que decir, o mejor, repetir, algunas de esas cosas que siguen siendo muy iluminadoras para el mundo de hoy (cf. GS 46b). En concreto: sobre la concepción del matrimonio (GS 49ab) y la dignidad de la vida humana (GS 51c); sobre el diálogo científico y cultural (GS 56c) y el lenguaje pastoral de la teología (GS 62b); sobre las desigualdades sociales (GS 63c) y el fenómeno migratorio (GS 66b); sobre el bien común (GS 75ef) y la responsabilidad de la Iglesia en la vida política (GS 76e); sobre el rechazo absoluto de las guerras (GS 79a) y la consolidación de la comunidad internacional (GS 84a).

1. El matrimonio: entre el marido y la mujer

Muchos contemporáneos nuestros estiman mucho el verdadero amor entre el marido y la mujer manifestado de varias maneras según las costumbres honestas de los pueblos y las épocas. [...]

La unidad del matrimonio aparece ampliamente confirmada por la igual dignidad personal que hay que reconocer a la mujer y al varón en el mutuo y pleno amor (GS 49ab).

Con bastante frecuencia se suele insinuar que la concepción tradicional del matrimonio (heterosexual) se apoya fundamentalmente en creencias religiosas. Es falso. Si bien es verdad que las principales tradiciones religiosas de la humanidad han entendido históricamente el matrimonio –incluso el polígamo– como la unión entre personas de distinto sexo, eso simplemente confirma que ninguna religión ha inventado el matrimonio. Al revés, han sido las exigencias comunes de la condición humana las que han llevado a las religiones a reconocer la institución matrimonial. En efecto, el matrimonio, en sus múltiples manifestaciones según los tiempos y lugares, es una realidad sociocultural cuyos contornos precisos nos son dados, con independencia de nuestra fe (cf. Girgis –George– Anderson, 2013: 245-287). Es decir, lo que se conoce como matrimonio es una institución universal entre la mujer y el hombre, común a todas las épocas históricas y espacios geográficos. Sin prejuizar por ello sus múltiples variantes culturales ni la eventual presencia de otros tipos de uniones personales no matrimoniales.

Con esos presupuestos el primer capítulo de la Segunda Parte de la Constitución Pastoral trata de «la dignidad del matrimonio y la familia». Es verdad que, tradicionalmente, había predominado en el cristianismo cierta tendencia a exaltar la superioridad de la virginidad sobre el matrimonio. Frente a ella, el documento conciliar subraya desde el principio la dignidad de la vocación matrimonial como un camino para la «mutua santificación» de los cónyuges (GS 48b). GS 49a reconoce que la antropología cultural ha puesto de manifiesto una pluriformidad de matrimonios, según los tiempos y lugares, pero siempre en relación a un compromiso básico de amor conyugal (heterosexual) «*inter maritum et uxorem*».

Igualmente, la encíclica *Humanae Vitae* (HV) de san Pablo VI (1968) cuando menciona a «los esposos» –«los cónyuges», «los padres»–, evidentemente sobreentiende siempre implícitamente «el esposo y la esposa» (HV 9; cf. 17; 25). Por supuesto, para san Juan Pablo II también el matrimonio existe única y exclusivamente entre contrayentes de distinto sexo. En 1981 la exhortación apostólica *Familiaris Consortio* (FC) mencionaba al hombre y la mujer en referencia al aspecto unitivo del matrimonio. El Papa citaba textualmente GS 49b para rechazar la poligamia como con-

traría a la comunión conyugal única y exclusiva «del hombre y de la mujer» (FC 19).

En la exhortación apostólica *Amoris Laetitia* (AL) de 2016, el papa Francisco recoge las palabras de Jesús, en referencia a la pareja humana primordial (cf. Mt 19,5; Gn 2,24), para describir el matrimonio como la unión de un hombre y una mujer para formar «una sola carne» (AL 13). No se puede dejar de presentar esta concepción del matrimonio, por mucho que pueda contradecir cierta sensibilidad actual (cf. AL 35-36). A propósito de falsas consideraciones de la realidad matrimonial, el papa Francisco afirma en AL 52: «Ya no se advierte con claridad que solo la unión exclusiva e indisoluble entre un varón y una mujer cumple una función social plena, por ser un compromiso estable y por hacer posible la fecundidad». Aun reconociendo que otras formas actuales de familia también pueden ofrecer estabilidad, este mismo número de la exhortación explica con firmeza que: «las uniones de hecho o entre personas del mismo sexo, por ejemplo, no pueden equipararse, sin más, al matrimonio» (cf. AL 53). Por supuesto, esta enseñanza de la Iglesia para nada cuestiona los derechos de ese otro tipo de uniones.

Entre los retos de la Constitución Pastoral, cuando se conmemoraban sus primeros treinta años, el card. Godfried Danneels (1933-2019) señalaba la necesidad de afrontar cierta «perversión intelectual» del concepto de matrimonio. Ya entonces –a finales del siglo pasado– consideraba preocupante que las legislaciones civiles estuvieran no sólo equiparando, sino hasta identificando como matrimonios las distintas formas de convivencia posibles (parejas de hecho, uniones homosexuales). Según él, no sólo se trata de un abuso del lenguaje sino, además, de una falsedad (1996: 272).

2. La dignidad de la vida humana desde su concepción

Dios, Señor de la vida, ha confiado a los seres humanos la excelsa misión de conservar la vida, misión que deben cumplir de modo digno del ser humano. Por consiguiente, se ha de proteger la vida con el máximo cuidado desde la concepción; tanto el aborto como el infanticidio son crímenes abominables (GS 51c).

La exigencia de preservar la vida humana frente a todo lo que la amenaza aparece ya en la primera parte de GS. En su cap. 2 se denuncia el aborto entre las violaciones más graves contra la vida, el primero de los

derechos humanos fundamentales: «los genocidios, el aborto, la eutanasia y el mismo suicidio voluntario» (GS 27c). A continuación, se enumeran muchas otras prácticas contrarias a la dignidad de la persona humana. Y concluye con esta sentencia: «todas estas prácticas y otras parecidas son en sí mismas infamantes, denigran la civilización humana, deshonran más a sus autores que a sus víctimas y son totalmente contrarias al honor debido al Creador». Efectivamente, como indica la Constitución Pastoral, además de las razones religiosas que sustentan el valor sagrado de la vida de toda criatura humana a los ojos de Dios, la oposición al aborto deriva directamente de la defensa del derecho a la vida como un derecho humano fundamental.

Siguiendo la enseñanza ininterrumpida de la Iglesia, la defensa de la vida no nacida contra las prácticas abortivas es una constante en el magisterio de los últimos pontífices. Pablo VI la confirmaba en HV 14: «hay que excluir absolutamente, como vía lícita para la regulación de los nacimientos, la interrupción directa del proceso generador ya iniciado, y sobre todo el aborto directamente querido y procurado, aunque sea por razones terapéuticas». De igual modo, Juan Pablo II reiteró en numerosas ocasiones la condena del aborto. Seguramente su pronunciamiento más importante a cerca de este tema es el de la encíclica *Evangelium Vitae* (EV), «sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana» (1995). En EV 3, hacía suyas las palabras del Vaticano II frente a «los delitos y atentados contra la vida humana» citando completo el texto de GS 27c, antes aludido. El Papa se refería en particular a «la difusión del aborto». Denunciaba detalladamente la comercialización de medicamentos abortivos, las falsas acusaciones contra la Iglesia de favorecer el aborto cuando rechaza las formas inmorales de anticoncepción y la estrecha relación entre ambas prácticas en un ambiente hostil a la vida (cf. EV 13). La encíclica repasaba las sucesivas intervenciones del magisterio más reciente de la Iglesia contra el aborto procurado. Incluía el texto de GS 51c, recordando que el Concilio lo define, junto al infanticidio, como un crimen «particularmente grave e ignominioso» y que lo «condenó con gran severidad» (EV 58 y 62). Para Juan Pablo II, el aborto no es sólo un pecado de individuos o colectivos, sino que constituye una verdadera «estructura de pecado» (EV 59). En su última encíclica (2009), *Caritas in Veritate* (CV), el papa Benedicto XVI subrayaba que el respeto a la vida es un factor decisivo del desarrollo de los pueblos. Denunciaba, por un lado, a los gobiernos de los países en situación de pobreza que «llegan incluso a imponer el aborto»

como medida de control demográfico; y por otro, la mentalidad antinata- lista difundida por las legislaciones contrarias a la vida en los países más desarrollados. Alertaba también frente a ciertas organizaciones no gubernamentales que «difunden el aborto» (CV 28). En un discurso a los participantes en la Asamblea General de la *Pontificia Academia para la Vida* en 2011, él encomendaba en particular a los profesionales de la medicina defender del engaño la conciencia de quienes pueden ver en el aborto una solución a sus problemas, o una decisión moralmente lícita o, incluso, un «acto terapéutico» para evitar sufrimientos al *nasciturus* o a su familia.

El papa Francisco, por su parte, en la exhortación *Evangelii Gaudium* (EG) de 2013 considera a los «niños por nacer» entre los más débiles que la Iglesia debe cuidar con predilección: «este no es un asunto sujeto a supuestas reformas o “modernizaciones”. No es progresista pretender resolver los problemas eliminando una vida humana» (EG 214). La encíclica *Laudato si'* (LS) en 2015 cuestiona ciertas imposiciones en nombre de una presunta «salud reproductiva» (LS 50) y, respecto al logro de una ecología integral, advierte que «tampoco es compatible la defensa de la naturaleza con la justificación del aborto» (LS 120). En el contexto de la «cultura del descarte», la encíclica *Fratelli Tutti* (FT) de 2020 denuncia igualmente la falta de amparo a los no nacidos porque «todavía no son útiles» (FT 18). «Que todo ser humano posee una dignidad inalienable es una verdad que responde a la naturaleza humana más allá de cualquier cambio cultural», dice el papa Francisco. Por eso, «nadie puede sentirse autorizado por las circunstancias a negar esta convicción o a no obrar en consecuencia» (FT 213). Sin perjuicio de que las legislaciones pudieran despenalizar excepcionalmente este delito o de que, incluso, puedan darse casos particulares de aborto no culpables desde el punto de vista moral, para la Iglesia nunca será justificable causar la muerte a una vida humana inocente³.

3. «El cultivo del espíritu»

¿Cómo se ha de fomentar el dinamismo y la expansión de la nueva cultura sin que perezca la fidelidad viva a la herencia de las tradiciones? Esto urge de modo particular allí donde la cultura, que surge del enorme progreso de la ciencia y de la técnica, ha de compaginarse con

³ En el documento *Dignitas infinita* (2024) el Dicasterio para la doctrina de la fe vuelve a citar GS 27 (n. 34) y reitera el rechazo al aborto (n. 47).

el cultivo del espíritu, que se alimenta con los estudios clásicos según las diferentes tradiciones (GS 56c).

En la era de la cibernética y de las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación (TICs) podemos hablar de cierta globalización también de la cultura o de una «nueva cultura», como dice GS. En ella se identifican ciertas notas que también hoy pueden considerarse comunes a todas las culturas: el ingente desarrollo de las ciencias ha fomentado el espíritu crítico; los estudios históricos han llevado a una comprensión de la realidad en perspectiva evolutiva; el ser humano se siente protagonista y responsable de su destino (cf. GS 54-55). Estos elementos, originalmente procedentes de la cultura occidental, son hoy patrimonio universal. Por otra parte, el nuevo paradigma tecnológico plantea también algunos interrogantes: ¿no estaremos ante un nuevo imperialismo cultural?; la proliferación de saberes especializados y autónomos en la sociedad de las telecomunicaciones, ¿no hace muy difícil procesar todos esos datos para lograr una síntesis de sentido?; la obsesión por los cambios, ¿no conducirá a olvidar las riquezas de las tradiciones?; al sentirnos los únicos dueños de nuestro destino, ¿no estaremos promoviendo un pseudo-humanismo cerrado a la trascendencia? (cf. GS 56). Mientras que unos no dejan de mirar con recelo el progreso actual de la ciencia y la técnica; para otros, se ha producido una rica simbiosis entre el mundo científico-técnico y el humanismo. Gracias a la ciencia ha sido posible un mayor bienestar y una extensión de los beneficios de la cultura. En GS 55-57 se puede descubrir la voluntad de la Iglesia por construir ese humanismo nuevo abierto a los valores espirituales (Sánchez Aizcorbe, 1968: 460-461; González-Carvajal, 2005: 116-117).

Sigue teniendo actualidad la célebre la sentencia de san Pablo VI en la exhortación *Evangelii Nuntiandi* (EN) «sobre la evangelización en el mundo actual» (1975): «La ruptura entre Evangelio y cultura es, sin duda alguna, el drama de nuestro tiempo». A menudo se omite su segunda parte: «...como lo fue también en otras épocas» (EN 20), que es precisamente la que reconoce la persistencia de ese cisma. En 1998 la exhortación *Fides et Ratio* (FR) de Juan Pablo II se inspiraba en el pasaje de la Constitución Pastoral citado en el encabezamiento de este epígrafe, cuando decía: «Las culturas, cuando están profundamente enraizadas en lo humano, llevan consigo el testimonio de la apertura típica del hombre a lo universal y a la trascendencia» (FR 70). Benedicto XVI abordaba el tema de la cultura en el mundo actual en CV 26. Después de constatar positi-

vamente la creciente apertura al intercambio cultural, advertía los peligros de lo que él denomina «eclecticismo cultural» y «bajo nivel cultural». Ambos factores –señalaba– «coinciden en separar la cultura de la naturaleza humana». En esta línea, también cuestiona lo que él llama el «absolutismo de la técnica» (cf. CV 70-77).

Como su predecesor, también el papa Francisco advierte del enorme poder anónimo de las innovaciones tecnológicas (cf. EG 52), que en LS denomina «paradigma tecnocrático». Dice que la globalización de las comunicaciones ha significado –sobre todo en los continentes asiático y africano– «un acelerado deterioro de las raíces culturales con la invasión de tendencias pertenecientes a otras culturas, económicamente desarrolladas pero éticamente debilitadas» (EG 62). Por otra parte, él habla de la difusión de *fake news* que fomentan prejuicios y odios (cf. FT 45-46) y de la «información sin sabiduría» como un fenómeno actual que impide la reflexión serena, poniendo en riesgo la comunicación auténticamente humana (FT 50). No cabe duda de que para comprender los incesantes avances del mundo presente y predecir nuestro futuro, los humanismos que ponen en primer lugar a la persona son mejores guías que aquellas corrientes de pensamiento que idolatran la tecnociencia⁴.

4. Un modo más adecuado de comunicar la fe

Los teólogos observando los métodos y exigencias propios de la ciencia teológica, están invitados a buscar continuamente un modo más adecuado de comunicar la doctrina a sus contemporáneos, porque *una cosa es el depósito mismo de la fe, es decir, las verdades, y otra el modo en que se formulan, conservando su mismo sentido y significado*. En el cuidado pastoral hay que conocer y aplicar suficientemente no sólo los principios teológicos, sino también los descubrimientos de las ciencias profanas, sobre todo de la psicología y la sociología, de modo que también se lleve a los fieles a una vida de fe más pura y más madura (GS 62b).

⁴ En este sentido, por ejemplo, aporta mucha más luz sobre la condición humana en medio de una pandemia desconocida el *Ensayo sobre la ceguera* (1995) de José Saramago, que los vaticinios cientifistas del historiador Y. N. Harari, que prácticamente descartaban tal posibilidad en el best-seller *Homo deus* (2016). Cf. Corbella, 2022: 32.

Este texto procede del número final del cap. 2 de la Segunda parte de GS. Reproduce las palabras de san Juan XXIII –en cursiva– en la inauguración del Vaticano II (*AAS* 54, 792). Fueron incluidas también en el *Decreto sobre el ecumenismo* (UR 6a). Él deseaba una exposición de la fe de la Iglesia en un lenguaje «pastoral». Es imprescindible que la labor teológica sea capaz de expresar la fe en términos comprensibles para el mundo actual. Por otro lado, esta enseñanza no procede por pura deducción del *depositum fidei*, sino que supera su desarrollo. Entran elementos de información y apreciación propios de las ciencias humanas, incluso se admite que también la práctica de la vida cristiana puede ser, en cierto modo, fuente doctrinal. Como señaló Marie-Dominique Chenu (1895-1990), que trabajó sobre GS aunque no era oficialmente perito conciliar, la pastoral forma parte del saber teológico no como un ámbito inferior de aplicación, sino a título de principio de inteligencia de la fe (cf. 1966: 11-34).

Mons. Michele Pellegrino (1903-1986), hablando en nombre de 158 padres conciliares, tuvo una brillante intervención sobre el *Esquema XIII* durante la última etapa del Vaticano II (1 de octubre de 1965). Después de valorar positivamente en su conjunto este capítulo sobre la promoción de la cultura, hizo una encendida defensa de la libertad de investigación teológica (cf. GS 62g). Concluyó señalando que, afortunadamente entre los peritos del Concilio había más de un teólogo, previamente silenciado «por haber expresado opiniones que ahora encontramos con alegría en los documentos pontificios y conciliares» (*Acta Syn.* IV, III, 136). Entre otros, se refería a Y.-M. Congar, compañero suyo en la Universidad de Estrasburgo unos años atrás.

Pablo VI subrayaba en EN la importancia de utilizar los modernos medios de comunicación en el anuncio del Evangelio (cf. EN 45) y de que la Iglesia encuentre para ello un lenguaje adaptado y comprensible. En este sentido, además del lenguaje litúrgico y catequético, se refería asimismo a las «formulaciones teológicas» (EN 63). El Papa aludía implícitamente al texto citado de GS 62b cuando escribe: «traducido a todos los lenguajes, revestido de símbolos propios en cada pueblo, explicitado por expresiones teológicas que tienen en cuenta medios culturales... diversos, debe seguir siendo el contenido de la fe católica tal cual el magisterio eclesial lo ha recibido y lo trasmite» (EN 65). A propósito de la formación intelectual de los candidatos al ministerio ordenado, en la exhortación

Pastores dabo vobis (PDV) de 1992, Juan Pablo II se refería a la «exigencia pastoral» de un buen nivel formativo (cf. PDV 51). La encíclica *Ut unum sint* (1995) enseñaba que «la expresión de la verdad puede ser multiforme, y la renovación de las formas de expresión se hace necesaria para transmitir al hombre de hoy el mensaje evangélico en su inmutable significado» (US 19). Por otra parte, en la exhortación *Verbum Domini* (VD), «sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia» (2010), Benedicto XVI subrayaba que la Palabra divina no debe difundirse solo por los medios escritos tradicionales, sino también a través de los nuevos lenguajes de internet (VD 113).

El papa Francisco reproduce de nuevo las palabras de san Juan XXIII y comenta que el empeño por mantener un lenguaje plenamente ortodoxo podría hoy traicionar la verdad del Evangelio, cuando la semántica de los términos empleados ha cambiado. «De este modo somos fieles a una formulación, pero no entregamos la substancia» (EG 41). En relación con la promoción de la cultura como instrumento de evangelización, recuerda que la teología –y no sólo la teología pastoral–, en diálogo con otras ciencias humanas, es el canal principal para proponer el Evangelio en distintos contextos culturales, siempre que no sea una mera «teología de escritorio», sino un servicio a la misión pastoral de la Iglesia. «La Iglesia, empeñada en la evangelización, aprecia y alienta el carisma de los teólogos y su esfuerzo por la investigación teológica, que promueve el diálogo con el mundo de las culturas y de las ciencias» (EG 133).

Hoy el discurso teológico corre un doble riesgo. Por un lado, plantear preguntas que nadie hace y, por otro, ofrecer respuestas en un idioma –«clericalés» lo llama con humor un autor– que sólo hablan algunos iniciados. Alguien tan celoso de la pureza de la fe como Karl Barth (1886-1968), invitado como observador en las sesiones del Vaticano II, decía que, para dirigirse a los no teólogos, puede emplearse el lenguaje «no religioso» de la calle, de la prensa, de la literatura... «y hasta de la filosofía en el peor de los casos» (1978: 28).

5. El aumento de las desigualdades sociales

En un momento en el que el desarrollo de la vida económica, si se dirige y coordina de manera racional y humana, podría mitigar las desigualdades sociales, con demasiada frecuencia se convierte en una

exasperación de éstas, y también, a veces, en un retroceso de las condiciones sociales de los débiles y en un desprecio de los pobres. Mientras una multitud inmensa carece de cosas completamente necesarias, algunos, aun en regiones menos desarrolladas, viven en la opulencia o malgastan los bienes. El lujo y la miseria coexisten. Y mientras unos pocos gozan de un grandísimo poder de decisión, muchos carecen casi de toda posibilidad de actuar por iniciativa propia y con responsabilidad, viviendo frecuentemente, además, en condiciones de vida y de trabajo indignas de la persona humana⁵ (GS 63c).

GS distingue cuidadosamente entre diversidad (*diversitas*) y desigualdad (*inaequalitas*). Según su enseñanza, la diversidad es justa y debe ser respetada. En cambio, las desigualdades son siempre injustas porque impiden la construcción de sociedades más equitativas y fraternas. La Constitución Pastoral apunta el origen principalmente económico de esas desigualdades sociales (cf. Ferrari-Toniolo, 1966: 868; Capelo, 1968: 501-502). Ya el cap. 2 de su Primera parte, sobre *la comunidad humana*, menciona «las excesivas desigualdades económicas y sociales entre los miembros o los pueblos de la única familia humana». Y concluye esta constatación, formulando el siguiente diagnóstico: esas desigualdades «resultan escandalosas y se oponen a la justicia social, a la equidad, a la dignidad de la persona humana y también a la paz social e internacional» (GS 29c)⁶. Por desgracia, las «brechas» entre los seres humanos han seguido creciendo escandalosamente desde la época del Concilio hasta nuestros días.

La economía neoliberal, exacerbando el libre juego de las fuerzas económicas, sobre todo en regiones con insuficientes niveles medios de

⁵ GS 71f: «No raramente los que son contratados por los dueños para el trabajo, o los que cultivan alguna parcela en calidad de arrendatarios, reciben un salario o ganancia indignos del hombre, carecen de un alojamiento decente y son explotados por los intermediarios... Así pues, según los casos diversos, son necesarias reformas para que aumenten las remuneraciones, se corrijan las condiciones de trabajo, aumente la seguridad en el empleo y se dé el estímulo para actuar por iniciativa propia...».

⁶ En relación con esto último, la amenaza a la paz social e internacional, el pasaje citado en el encabezado de este apartado prosigue así: «Semejantes desequilibrios económicos y sociales se advierten tanto entre la agricultura, la industria y los servicios como entre las diferentes regiones de una misma nación. Cada día es más grave la oposición entre las naciones económicamente más desarrolladas y las restantes, que puede poner en peligro la misma paz mundial» (GS 63d).

desarrollo, tiende a concentrar la riqueza, determinando así que las zonas prósperas lo sean cada vez más a costa del empobrecimiento de las menos favorecidas. La excesiva desigualdad supone en muchos casos un freno al desarrollo. Esta es una de las cuestiones que la encíclica *Mater et Magistra* (MM) –el documento más citado en GS– había introducido en 1961 en el magisterio social (cf. MM 150-152). La Constitución Pastoral alertaba ya, en cierto modo, de la recesión económica global que tendría lugar la década siguiente al Concilio por la llamada «crisis del petróleo» (1973). Comenzado el nuevo milenio, se produjo la crisis financiera mundial (2007-2008). Con la pandemia del Covid'19 (2020) ha estallado una nueva crisis, agravada a nivel energético, a partir de la invasión rusa de Ucrania. Como observan tanto GS, como el magisterio social posterior, todas esas crisis mundiales han repercutido con especial gravedad sobre los sectores de población más vulnerables. El compromiso a favor de los pobres ha sido siempre una parte integrante de la misión de la Iglesia; en la Constitución Pastoral, ella ha escuchado su clamor (cf. GS 88a) y ha acogido bajo su tutela sus justas reivindicaciones (Lligadas, 2012: 48-49).

En su encíclica *Populorum Progressio* (PP) «sobre la necesidad de promover el desarrollo de los pueblos» (1967), Pablo VI introdujo una sentencia que tendrá eco después en el magisterio de sus sucesores: «los pobres son cada vez más pobres, mientras que los ricos se hacen cada vez más ricos» (PP 57; cf. 33). Según la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (SRS) de 1987, las palabras iniciales de la Constitución Pastoral expresan el «motivo fundamental» que inspira todo el documento: dar esperanza a quienes viven situaciones desesperadas en el mundo actual (GS 1; SRS 6). Inspirándose en el texto que se está comentando en este apartado (GS 63c), decía Juan Pablo II: «Al igual que existen desigualdades sociales hasta llegar a los niveles de pobreza en los países ricos, también, de forma paralela, en los países menos desarrollados se ven a menudo manifestaciones de egoísmo y ostentación desconcertantes y escandalosas» (SRS 14). SRS 42 describía el alcance de la «opción por los pobres» a cuatro niveles: personal, social, nacional e internacional. En el programa de la *Carta apostólica para el nuevo milenio* (NMI), se afirmaba que en los pobres hay una presencia especial de Cristo que impone a la Iglesia una opción preferencial por ellos (cf. NMI 49). Recordando los grandes documentos del magisterio social de la Iglesia del s. XX, ya en su primera encíclica (2005), *Deus Caritas est* (DCE), Benedicto XVI señalaba la plena vigencia en la situación

actual de globalización económica de aquellas sabias orientaciones (cf. DCE 27). En CV invocaba, además, el principio formulado por GS 63a: «El hombre es el autor, el centro y el fin de toda la vida económico-social» (CV 25). En esta misma encíclica se afirma que, en tanto que es una actividad humana, la economía está sujeta a la moral y que es inaceptable que, en la era de la globalización, las opciones económicas contribuyan a aumentar las desigualdades (cf. CV 32-42).

Los nn. 186-201 de EG contienen una rica enseñanza sobre «la inclusión social de los pobres». Preguntándose en concreto por el significado de la opción por los pobres, Francisco afirma que no hay que complicar lo que es simple, ni oscurecer lo que es claro: «es un mensaje tan claro, tan directo, tan simple y elocuente, que ninguna hermenéutica eclesial tiene derecho a relativizarlo» (EG 194). Citando a Benedicto XVI, subraya que la opción por los pobres «es una categoría teológica, antes que cultural, sociológica, política o filosófica» no manipulable (EG 198-199). Se trata de la opción de la Iglesia por los últimos, «por aquellos que la sociedad descarta y deshecha» (EG 195). Su encíclica sobre la fraternidad también repite el mensaje de GS 1, aquí como prólogo de la parábola del buen samaritano (cf. FT 56). En numerosas oportunidades el magisterio de Francisco ha alentado la denuncia de la «cultura del descarte» como una exigencia de la misión pastoral de la Iglesia. Por contraste, él insta a promover una «cultura del encuentro» (FT 232). Bajo el enunciado «*sobre todo con los últimos*», que es una constante interpelación de la Constitución Pastoral (cf. GS 1; 21e; 27b; 42b; 57f; 69; 84a; 86c) y citando el documento de la V Asamblea del CELAM en Aparecida (2007), escribe Francisco en FT 234: «la opción por los pobres debe conducirnos a la amistad con los pobres». No cabe duda de que este Pontífice ha dado un nuevo impulso al «amor preferencial por los últimos» (FT 187) y al multisecular compromiso de la Iglesia con los más necesitados.

6. El fenómeno de las migraciones

La justicia y la equidad exigen también que la movilidad que es necesaria en una economía progresiva se ordene de manera que la vida de los individuos concretos y de sus familias no se haga incierta y precaria. Se ha de evitar cuidadosamente cualquier discriminación relativa a las condiciones de remuneración o de trabajo hacia los trabajadores que,

procedentes de otra nación o región, contribuyen con su trabajo a la promoción económica de un pueblo o región. Además, todos, especialmente los poderes públicos, deben considerarlos no simplemente como meros instrumentos de producción, sino como personas, y ayudarlos para que puedan llamar junto a sí a su familia y procurarse una vivienda decente, y deben favorecer su incorporación a la vida social del país o región que los acoge. No obstante, en la medida de lo posible, es necesario crear fuentes de trabajo en las propias regiones (GS 66b).

Uno de los factores implicados en la creciente desigualdad entre los pueblos es el fenómeno de las migraciones. No es necesario recurrir a cifras. Basta invocar las emergencias humanitarias que provocan los desplazamientos masivos de personas (conflictos armados, pateras, «caravanas»). Son multitudes los que, hoy como ayer, se ven forzados a abandonar sus lugares de origen, traspasando fronteras, para huir de las guerras o la pobreza, conseguir un empleo y procurar un modo de vida digno a sus familias. A propósito de esta cuestión, en el pasaje citado, GS ofrece un doble orden de consideraciones. Ante todo, hay que amparar y proteger a los migrantes en su dignidad y derechos: ofrecer seguridad, evitar discriminaciones laborales o salariales, procurarles una vivienda decente, favorecer la reunificación familiar y la integración social. Y, por otra parte, «en la medida de lo posible», hay que tratar de evitar esos flujos masivos, promoviendo mejores condiciones económicas y laborales en los países de procedencia.

En 1999 en el aeropuerto de Bruselas los encargados de mantenimiento de una compañía aérea encontraron los cadáveres congelados de dos niños guineanos en el hueco del tren de aterrizaje de un avión. Tenían respectivamente catorce y quince años. Desgraciadamente no era la primera vez que ocurría una tragedia así. Pero lo que en este caso conmocionó a la opinión pública mundial fue la estremecedora carta que se halló pegada al cuerpo sin vida de uno de los pequeños. La dirigían en francés a «Sus Excelencias, Señores miembros y responsables de Europa». Con admiración de niño, en un tono cordial y extremadamente respetuoso apelaban al amor de sus propios hijos y al amor del Creador, Dios todopoderoso, para expresar su petición de auxilio⁷. El destino de Yaguine Koita y Fodé Tounkara –así se llamaban– es la escandalosa consecuencia del gran

⁷ El texto completo en español se puede encontrar en educacionparalasolidaridad.com/2016/11/21 (consulta: 12 de abril de 2024).

desorden que reina en el mundo. Un mundo donde circulan libremente los capitales y las mercancías... pero no las personas.

Ya Pablo VI enseñó «el deber de la hospitalidad» que incumbe de un modo especial a los países receptores de migrantes. Y proponía la creación de espacios de acogida, especialmente para jóvenes. Con cierto paternalismo PP 67 señala cuatro motivos para ello: protegerles de la soledad y el miedo, defenderles de malas influencias, alejarles del fanatismo y la violencia y ofrecerles una vida sana. Haciéndose fiel eco de ello, la carta apostólica *Octogésima Adveniens* (OA) al tratar de los trabajadores extranjeros, reclamaba para ellos en 1971 que las legislaciones reconozcan el «derecho a la emigración», favorezcan su integración, faciliten su promoción profesional, su acceso a una vivienda digna y posibiliten la reunificación familiar (OA 17). Diez años después (1981), Juan Pablo II abordaba expresamente «el problema de la emigración» en la encíclica *Laborens exercens* (LE). La «emigración por trabajo» –decía ese documento (cf. LE 23)– es un fenómeno antiguo con especiales implicaciones en el mundo laboral de finales del s. XX. Consideraba la emigración un derecho, pero también un «mal necesario». En todo caso, «no puede convertirse de ninguna manera en ocasión de explotación financiera o social» y hay que denunciar las situaciones de coacción en que se puede encontrar el migrante. Por su parte, Benedicto XVI, siguiendo el magisterio precedente, centraba la atención sobre esta cuestión, sobre todo, en CV 62. Según él, los flujos migratorios han adquirido tales dimensiones que estamos ante «un fenómeno social que marca época». «Ningún país por sí solo puede ser capaz de hacer frente a los problemas migratorios actuales».

El tema es abordado ampliamente por el papa Francisco en FT. Para él, «las migraciones constituirán un elemento determinante del futuro del mundo» (FT 40). Apostando por derribar muros fronterizos, el Papa confirma las orientaciones de sus predecesores en cuanto a la protección de los derechos fundamentales de los migrantes (cf. FT 39; 129), al esfuerzo de los países de origen en crear las condiciones necesarias para evitar migraciones masivas –«derecho a no emigrar»– (FT 38; cf. 129) y a la necesaria búsqueda de soluciones globales por parte de la comunidad internacional (cf. FT 132). Además, propone el proceso de incorporación de las personas migrantes al país de destino reflejado en cuatro verbos: *acoger, proteger, promover e integrar* (FT 129) y un conjunto de medidas concretas para facilitar esos pasos (cf. FT 130).

7. Una política del bien común

Los partidos políticos deben promover aquello que a su juicio se requiere para el bien común; pero nunca está permitido anteponer la utilidad propia al bien común. [...]

Actuarán con integridad de costumbres y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra el dominio arbitrario y la intolerancia de un solo individuo o un solo partido político; se consagrarán con sinceridad y equidad, más aún con caridad y fortaleza, al bien de todos (GS 75ef).

La Constitución Pastoral reconoce la autonomía de los pueblos para dotarse de sus propias estructuras de gobierno. Sin embargo, ello no significa que la Iglesia permanezca indiferente ante los posibles modelos de organización política. El cap. 4 de la Segunda Parte de GS, reprueba las formas políticas que se desvían del bien común para ponerse al servicio de intereses de grupos o de los mismos gobernantes (cf. GS 73d). El compromiso público de la Iglesia con el bien común es el tema de GS 75. En todos y cada uno de sus seis párrafos se repite ese principio. El tratamiento que GS da a la noción de «*le bien commun*» está inspirado en la filosofía política de Jacques Maritain (1882-1973), amigo personal de Pablo VI y principal representante del humanismo cristiano («personalismo comunitario»). Según ese autor francés, el bien común es algo bueno en sí mismo, que implica necesariamente la rectitud moral –*bonum honestum*–.

Sin usar el término «democracia», GS defiende el derecho de los ciudadanos a elegir libremente a sus gobernantes para promover el bien común (cf. GS 75ab), rechazando absolutamente los regímenes totalitarios y las dictaduras⁸. Adoptando la terminología de MM («socialización»⁹), GS 75c se refiere a las políticas sociales que siempre deben articularse con el debido respeto a la libertad de la persona. La Constitución Pastoral valora positivamente la labor de quienes se dedican al «difícil y al mismo

⁸ GS 75c no desconoce que el propio bien común puede propiciar situaciones temporales de excepción, «pero cuando por el bien común se restrinja el ejercicio de los derechos por un tiempo, una vez cambiadas las circunstancias, hay que restablecer la libertad lo más pronto posible».

⁹ Esta palabra no tiene ninguna connotación ideológica. Para GS simplemente significa la dimensión social del ser humano (cf. GS 6e; 25b; 42c).

tiempo tan noble arte de la política» (GS 75f)¹⁰. Es el primer documento del magisterio conciliar que afirma expresamente la necesidad de los partidos políticos (cf. GS 75e). No obstante, denuncia también los abusos de poder, exigiendo a los políticos integridad moral y prudencia frente a cualquier tentación de corrupción, invocando nuevamente el «bien de todos» (GS 75f).

Raro es el día en que no se conocen públicamente nuevos casos de corrupción en la clase política (cohecho, prevaricación, malversación, apropiación indebida, nepotismo, peculado...). Según GS, el ejercicio de la autoridad política «debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral» (GS 74d). Dicho de otro modo, debería estar vigente una deontología profesional también en la clase política, con independencia de creencias o ideologías.

Tras admitir la ambigüedad del término «política», OA reafirmaba que «tiene como finalidad la realización del bien común» (OA 46). Según este documento de Pablo VI, el poder político no puede estar al servicio de intereses particulares ni convertirse en algo absoluto. Juan Pablo II aludió al pasaje conciliar comentado (GS 75ef) en varias ocasiones. En la encíclica *Centesimus Annus* (CA) de 1991 insistía en el rechazo de los totalitarismos y el aprecio de la Iglesia por los sistemas democráticos (cf. CA 44-47). Dos años después (1993) en *Veritatis Splendor* (VS) juzgaba la «corrupción política» como un atentado a los derechos fundamentales de las personas y al justo desarrollo de los pueblos (VS 98). En la audiencia especial con motivo del «jubileo de los políticos» (2000) volvió a recordar a los presentes que la política debe estar al servicio del bien común con las mismas palabras de GS 75. También Benedicto XVI señala el papel de primer orden que tiene la autoridad política, a nivel local, nacional e internacional, como cauce privilegiado para buscar el bien común, orientar la globalización económica y fortalecer las democracias (cf. CV 41 y 57).

Con frecuencia Francisco ha insistido en el reconocimiento por parte de la Iglesia de la tarea política, a veces tan denigrada. Dice él que «es una altísima vocación, es una de las formas más preciosas de la caridad, porque

¹⁰ GS 75a: «La Iglesia alaba y tiene como digna de consideración la obra de aquellos que para el servicio de los hombres se consagran al bien del Estado y aceptan las cargas de ese deber».

busca el bien común» (EG 205; FT 180). Por otro lado, sostiene que «muchas veces la misma política es responsable de su propio descrédito por la corrupción y por la falta de buenas políticas públicas» (LS 197). Sobre todo, el pensamiento del Papa sobre esta temática aparece expuesto en el cap. 5 de FT («La mejor política»). Es especialmente incisivo a la hora de denunciar como fraudulentas tanto las visiones populistas, como liberales, así como la corrupción en el ejercicio de este noble servicio a la sociedad. Desenmascarando los populismos insanos, dice que son estrategias («inmediatismo») al servicio del interés personal del líder y de su perpetuación en el poder¹¹. Por otra parte, Francisco denuncia igualmente las políticas neoliberales y sus falsos dogmas. Afirma que es preciso incorporar a los excluidos en el destino común, mediante políticas sociales no sólo *hacia* los pobres, sino también *con* ellos y *de* ellos (cf. FT 168-169). Según el Papa, por desgracia «para muchos la política hoy es una mala palabra, y no se puede ignorar que detrás de este hecho están a menudo los errores, la corrupción, la ineficiencia de algunos políticos» (FT 176). Sin embargo, él está convencido de que es necesaria y es posible una buena política, una sana política: «la grandeza política se muestra cuando, en momentos difíciles, se obra por grandes principios y pensando en el bien común a largo plazo» (LS 178; FT 178).

8. La implicación de la Iglesia en cuestiones políticas

La Iglesia debe poder, siempre y en todo lugar, predicar la fe con verdadera libertad, enseñar su doctrina social, ejercer sin impedimentos su tarea entre los hombres y emitir un juicio moral también sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, aplicando todos y solo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones (GS 76e).

Como una consecuencia de la justa autonomía de las realidades temporales (GS 36b), la Constitución pastoral sostiene la necesaria separación entre la Iglesia y el Estado. Inmediatamente antes del pasaje apenas ci-

¹¹ «Se responde a exigencias populares en orden a garantizarse votos o aprobación, pero sin avanzar en una tarea ardua y constante que genere a las personas recursos para su propio desarrollo...» (FT 161).

tado, GS 76 afirma que «la comunidad política y la Iglesia son entre sí independientes y autónomas en su propio campo» y que la Iglesia «no se confunde de ningún modo con la comunidad política y no está ligada a ningún sistema político».

La historia nos enseña que es preciso que la Iglesia se mantenga alejada de las esferas de poder, para no dejarse manipular y llevar adelante su misión «religiosa» (GS 42b) con libertad. Iglesia y Estado deben ser independientes; pero ello no significa que puedan ignorarse mutuamente. Porque ambas instancias están al servicio de la persona y, por tanto, es conveniente una «sana cooperación» entre ellas (GS 76c). La sola predicación del Evangelio y de sus exigencias de servicio constituye ya una valiosa aportación de la Iglesia a la comunidad política. Por su parte, la Iglesia en el mundo, lejos de buscar un trato de favor e incluso renunciando eventualmente a sus derechos legítimos¹², acepta acatar las normas del Estado. Lo único que reclama ella de la sociedad civil es libertad para llevar a cabo su misión. Esto supone no sólo que se garantice la libertad de culto y el derecho a enseñar su «doctrina social»¹³ sin coacciones, sino también la libertad de opinión y expresión en materia política cuando lo requiera la protección de los derechos fundamentales de la persona o la «*salus animarum*». Es decir, que la Iglesia no puede callar en tales circunstancias: a través de sus representantes, tendrá que manifestarse en el orden político para hacer oír su voz, su «juicio moral».

Con la referencia textual a GS 76b, la encíclica *Redemptor Hominis* (RH) reafirmaba en 1979 que la Iglesia, en virtud de la misión recibida de Cristo, del mismo modo que no es insensible a todo lo que sirve al bien de la persona, «tampoco puede permanecer indiferente a lo que la amenaza» (RH 13). Contra los totalitarismos, Juan Pablo II recordaba en CA 45 que la Iglesia debe obedecer a Dios antes que a los hombres (cf. Hch 5,29) y que

¹² GS 76e: «[La Iglesia] no pone su esperanza en privilegios otorgados por la autoridad civil; más aún, renunciará al ejercicio de algunos derechos legítimamente adquiridos cuando conste que con su uso se pone en tela de juicio la sinceridad de su testimonio o que las nuevas condiciones de vida exigen otra ordenación».

¹³ Respecto a la expresión tradicional «Doctrina Social de la Iglesia», los relatores generales decidieron suprimirla del texto final de la Constitución Pastoral (1965), sustituyéndola por «enseñanza o magisterio social». Sin embargo, excepcionalmente, por un despiste, no se corrigió en este párrafo.

«defendiendo la propia libertad, defiende a la persona» frente a aquéllos. El papa Benedicto XVI en DCE indicaba que la consecución de un orden justo en la sociedad es una tarea de la política, y que no es tarea propia de la Iglesia hacer valer políticamente su doctrina social. Sin embargo, «la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables» (DCE 28).

En el contexto de su exposición sobre la dimensión social de la evangelización (EG cap. 4), el papa Francisco insiste en que la religión no se puede recluir en el ámbito exclusivamente privado. En efecto, según EG 182: «los pastores, acogiendo los aportes de las distintas ciencias, tienen derecho a emitir opiniones sobre todo aquello que afecte a la vida de las personas, ya que la tarea evangelizadora implica y exige una promoción integral de cada ser humano». Después de una alusión literal al texto antes citado de DCE 28 en relación con el compromiso de la Iglesia con la justicia (cf. EG 183), advierte el Papa que la Iglesia debe ser fiel a ese compromiso para evitar «el reproche de pasividad, de indulgencia o de complicidad culpables respecto a situaciones de injusticia intolerables y a los regímenes políticos que las mantienen» (EG 196). Toda la encíclica FT, y en especial el espacio dedicado al «amor político» (180-186), representa una verdadera hoja de ruta para guiar el compromiso socio-político de la Iglesia en el mundo actual.

Como tantos otros pastores y laicos, antes y después de él, san Oscar Romero (1917-1980), obispo mártir de El Salvador, entendió que el compromiso por la justicia y la paz es una consecuencia irrenunciable del anuncio del Evangelio. Según él, al defender a los pobres la Iglesia no hace política, solamente está cumpliendo con su misión pastoral¹⁴.

¹⁴ «Esto hace la Iglesia en medio de todas las complicaciones políticas. Ella no hace política. Ella se acerca a la política para defender al hombre en su trascendencia y para decirle a todos los regímenes, sean totalitarios o democráticos, sean comunistas, socialistas o de cualquier signo histórico: la Iglesia no profesa ningún sistema porque a todos los sistemas les tiene que decir: lo importante es el hombre y su trascendencia y hay que respetar esa trascendencia, esa unión del hombre con Dios, la cual hay que respetar bajo cualquier sistema político» (*Homilía del 27 de mayo de 1979* en Romero, 2000: VI, 380).

9. ¡Nunca más la guerra!

Aunque las recientes guerras han traído a nuestro mundo gravísimos daños tanto materiales como morales, todavía a diario en alguna parte de la tierra la guerra continúa sus devastaciones. Más aun, cuando se emplean armas científicas de cualquier tipo en la guerra, su carácter cruel amenaza con llevar a los combatientes a una barbarie tal que supere con mucho la de tiempos pasados. Además, la complejidad de la situación actual y la complicación de las relaciones entre las naciones permiten que se prolonguen guerras larvadas con nuevos métodos insidiosos y subversivos. En muchas circunstancias el uso de los métodos del terrorismo es considerado como una nueva forma de guerra (GS 79a).

La primera sección del último capítulo de GS lleva el título «*De bello vitando*». El texto citado corresponde a las frases iniciales de GS 79. El contexto del pasaje es el de la «guerra fría». Cuando se redacta está todavía muy presente la llamada «crisis de los misiles» de Cuba (1962). Un mensaje del Papa Juan XXIII –que al año siguiente publicaría la encíclica *Pacem in Terris* (PT)–, dirigido a los presidentes N. Kruchev y J. F. Kennedy, fue decisivo para impedir que las amenazas recíprocas desencadenaran un conflicto bélico de magnitudes insospechadas.

La sensibilidad actual de la Iglesia por la causa de la paz en el mundo es deudora, en buena medida, de la inequívoca toma de posición de GS. Es oportuno evocar aquí dos eventos simbólicos que tuvieron lugar fuera del Aula conciliar, mientras se debatía el cap. 5 de la Constitución Pastoral. En primer lugar, la vibrante apelación a la paz de Pablo VI ante la *Asamblea General de la ONU*: «Nunca jamás los unos contra los otros». Por otro lado, el grupo de mujeres de la comunidad del Arca, que oraban y ayunaban en Roma con el fin de que el Espíritu Santo iluminara los trabajos sobre la paz del Concilio¹⁵. El Vaticano II abordó con «una mentalidad totalmente nueva» la cuestión de las guerras (GS 80b). El concepto de guerra ha cambiado radicalmente con la aparición de armas de destrucción masiva. GS 80 condena la «guerra total»: «toda acción bélica que tiende indiscriminadamente a la destrucción de ciudades enteras o de amplias

¹⁵ Las recordó el card. Pierre L. Boillon en una de las intervenciones del debate conciliar sobre el tema (cf. *Acta Synodalia* IV, III, 734).

regiones con sus habitantes es un crimen contra Dios y contra el ser humano mismo que hay que condenar con firmeza y sin vacilaciones»¹⁶. Es la única condena explícita de un Concilio que san Juan XXIII quería sin anatemas.

Tras la I Guerra Mundial, ya el magisterio de Benedicto XV, en su encíclica *Pacem Dei munus* (1920), había comenzado a tomar distancias de la clásica «doctrina de la guerra justa». En ciertas situaciones idealmente se podría seguir invocando un «derecho a la legítima defensa» (GS 79d). Sin embargo, teniendo en cuenta el devastador potencial del armamento científico moderno (nuclear, químico, bacteriológico), hoy ninguna guerra es ya justificable (cf. GS 80a)¹⁷. La Constitución Pastoral expresa en GS 82a el anhelo común por erradicar definitivamente las guerras: «es evidente que debemos esforzarnos en preparar con todas nuestras fuerzas el tiempo en que por acuerdo de las naciones pueda quedar absolutamente prohibida cualquier guerra». Ese tiempo ya ha llegado. No obstante, por desgracia las guerras siguen existiendo (cf. GS 79d) y GS 79a hace también referencia a sus nuevas formas, incluyendo el terrorismo internacional.

Además, el Vaticano II contiene también un llamamiento urgente a los estados para detener la carrera de armamentos (*cursum ad arma*), calificada ya entonces como «la plaga más grave de la humanidad» (GS 81c). Y ello tanto por razones de paz, como de justicia (cf. GS 81b). Por otra parte, según GS la labor educativa tiene una importancia decisiva para prevenir contra las ideologías violentas o excluyentes y fomentar una cultura de paz. Así lo proclama GS 82c dirigiéndose a los gobernantes, a los educadores y a los profesionales de la comunicación.

La cuestión de la paz en el mundo ha sido una preocupación constante de todos los Pontificados recientes. Todavía en la última etapa del Vaticano II, fue el tema central del referido *Discurso en la ONU* de Pablo VI (4 de octubre de 1965) y del *Mensaje del Concilio a los gobernantes* (8

¹⁶ GS 80e: «El peligro característico de la guerra actual consiste en que casi da ocasión, a los que poseen las más recientes armas científicas, de cometer tales crímenes...».

¹⁷ GS 80b contiene la siguiente citación textual en nota de la encíclica de Juan XXIII sobre la paz: «en nuestra época, que se gloria de poseer la energía atómica, es irracional pensar que la guerra es todavía un instrumento apto para restablecer los derechos violados» (PT 127).

de diciembre de 1965). Siguiendo el mandato de GS 90c, el Pablo VI creó la *Pontificia Comisión para la Justicia y la Paz* (1967). También instituyó al año siguiente la «Jornada mundial de la Paz» para el primer día de enero. La enseñanza de la Constitución Pastoral es invocada con frecuencia en el magisterio postconciliar sobre el tema. El propio Pablo VI, aludía a GS 78a cuando reiteraba que «la paz no se reduce a una ausencia de guerra, fruto del equilibrio siempre precario de las fuerzas» (PP 76). El magisterio de Juan Pablo II está plagado de insistentes apelaciones contra la guerra y el tráfico de armas. Son muy abundantes los textos que contienen referencias al cap. 5 de GS (cf. SRS 10; 20-26; CA 17-21.23.27.39; EV 101). Entre las menciones más explícitas, cabe recordar, su enérgico y repetido llamamiento: «¡Nunca más la guerra!» (CA 52), además de muchos de sus textos sobre la paz¹⁸. Además de sus mensajes de año nuevo, Benedicto XVI ha dejado varios testimonios del compromiso de la Iglesia por la paz, el «desarme integral» y contra la amenaza terrorista (cf. CV 51 y 72).

Desde su primer documento, el papa Francisco ha recordado la enseñanza precedente (cf. GS 78a; PP 76) de que la paz no equivale a la mera ausencia de guerra (EG 219). «La Iglesia proclama *el evangelio de la paz* (Ef 6,15)» y está abierta a colaborar con los estados para proteger «este bien universal» (EG 239). La construcción de la paz reaparece en varios textos de LS (200; 204; 207; 225), que comienza evocando el medio siglo de PT (cf. LS 3). Francisco desarrolla con bastante extensión esta temática, sobre todo, en FT 255-262 (cap. 7). Por desgracia –dice él–, «la guerra no es un fantasma del pasado, sino que se ha convertido en una amenaza constante» y sugiere que, en cierto modo, asistimos ya a una tercera guerra mundial «a pedazos» (FT 259; cf. 25). Vuelve a entonar el «¡nunca más la guerra!» de Pablo VI y Juan Pablo II y se inspira en GS 79a cuando escribe: «a partir del desarrollo de las armas nucleares, químicas y biológicas, y de las enormes y crecientes posibilidades que brindan las nuevas tecno-

¹⁸ Pertenecen a la *Carta Apostólica para el Tercer Milenio* (1994) las siguientes palabras de Juan Pablo II, a propósito de la apertura de la Iglesia al mundo en el Vaticano II: «Esta apertura ha sido la respuesta evangélica a la reciente evolución del mundo con las desconcertantes experiencias del s. XX, atormentado por una primera y una segunda guerra mundial, por la experiencia de los campos de concentración y por horribles matanzas» (TMA 18).

logías, se dio a la guerra un poder destructivo fuera de control que afecta a muchos civiles inocentes» (FT 258). Por eso –continúa el pasaje– «ya no podemos pensar en la guerra como solución». Hoy no es posible hablar de «guerra justa», concluye el Papa, apoyado en un texto de san Agustín (cf. *Carta* 229,2). Por otra parte, el magisterio de Francisco distingue entre la artesanía y la arquitectura de la paz: «Hay una *arquitectura* de la paz, donde intervienen las distintas instituciones de la sociedad, cada una desde su competencia, pero hay también una *artesanía* de la paz que nos involucra a todos» (FT 231). En este sentido, citando la Escritura (Is 2,4 y Mt 5,9), dice EG 244 que «la paz es artesanal».

Al recibir el premio Nobel de la Paz (1979), santa Teresa de Calcuta (1910-1997) comenzó su discurso invitando a rezar juntos la oración, atribuida a san Francisco de Asís, que precisamente pide a Dios que nos haga artesanos de la paz. Esto es fundamental. Pero hacen falta también cambios arquitectónicos. Para construir hoy la paz la Iglesia tiene que emprender nuevos caminos tanto a nivel nacional, como internacional¹⁹: la defensa de los derechos de los grupos marginales, la presencia en las instancias decisorias (económicas, políticas), la participación en los grandes foros sociales y conferencias mundiales, etc. Todas estas formas de compromiso deben contribuir «a la construcción de la comunidad de las naciones en paz y fraternidad» (GS 90a).

10. El fortalecimiento de la comunidad de naciones

En este tiempo, en que crecen los vínculos estrechos de mutua dependencia entre todos los ciudadanos y todos los pueblos del orbe de la tierra para buscar convenientemente y obtener con mayor eficacia el bien común universal, es ya necesario que la comunidad de naciones se dé un ordenamiento que corresponda a sus tareas actuales, sobre todo en relación a aquellas numerosas regiones que sufren todavía una miseria intolerable (GS 84a).

GS considera que el medio más eficaz de mantener la paz en el mundo es el reforzamiento de la comunidad de naciones. En la sección anterior de este mismo cap. 5, el documento conciliar lamenta que falte el

¹⁹ Cf. M. Vidal, 2024: 59-75. Este autor enumera seis «exigencias éticas» para construir hoy la paz.

reconocimiento por todos de una autoridad supranacional provista de medios eficaces «para salvaguardar para todos la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos» (GS 82a). Resulta cada vez más apremiante un acuerdo internacional para refundar la sociedad de naciones sobre nuevas bases y con efectivo poder coercitivo sobre los estados²⁰.

De acuerdo con el pasaje citado arriba, en la era de la globalización todos los problemas se plantean a escala planetaria. Esto vale para las amenazas para la paz (armamentismo, integrismo), la crisis ecológica (desertización, recursos energéticos) o los riesgos para la salud pública (narcotráfico, pandemias). La interdependencia entre la economía, la política, la ciencia y la cultura hace que cualquier decisión trascienda el ámbito estatal y deba ser tomada a nivel internacional. Ni siquiera las potencias mundiales son capaces hoy de asegurar por sí solas, el bienestar material y la seguridad de sus propios ciudadanos. Por consiguiente, es preciso buscar el «bien común universal» a través de un organismo internacional, que sea capaz de orientar a tal fin los intereses de los distintos estados.

Ya lo había intuido Juan XXIII en PT 137. Evidentemente esa «autoridad pública universal» no suplanta la soberanía de los países en cuestiones internas y, además, debe ser constituida por un acuerdo entre todos ellos y no impuesta por los más poderosos (cf. PT 138). Desafortunadamente, en este caso, la propuesta del Papa, no fue recibida por los padres conciliares con el mismo entusiasmo que la condena de la guerra.

Después de la I Guerra Mundial se creó la *Sociedad de Naciones* (1918). Fue refundada como *Organización de las Naciones Unidas* al terminar la II Guerra Mundial (1945). Al haber sido transformado el panorama mundial, sin tener por qué forzar la tragedia de un nuevo conflicto bélico global, sería deseable y urgente la constitución de un nuevo organismo internacional en consonancia con la situación del s. XXI. GS constata que existían ya algunos esbozos de esa renovada organización mundial en 1965 (cf. GS 84c). Los Padres conciliares aludían entonces a la ONU y a sus instituciones internacionales vinculadas. Como se ha recordado antes, a punto de comenzar la última etapa del Vaticano II, Pablo

²⁰ «Nuestro mundo del s. XXI se ha cansado ya de contemplar situaciones trágicas que necesitarían esa autoridad mundial y que, por faltar ésta o haber quedado reducida a un espantajo, nadie puede resolver» (González Faus, 2013: 17).

VI visitó la sede central de las Naciones Unidas en Nueva York, visibilizando con este acto sin precedentes el espíritu de diálogo de la Iglesia con el mundo, diseñado en su encíclica *Ecclesiam Suam* (1964). Una voluntad recogida también en la Conclusión de la Constitución Pastoral (cf. GS 92a).

Pablo VI también se hacía eco del anhelo de esa autoridad mundial reclamada por Juan XXIII y por GS 84a: un organismo internacional «que pueda actuar eficazmente en el terreno jurídico y en el de la política» (PP 78). Por dos veces (1979 y 1995) Juan Pablo II habló ante la ONU. En SRS 26 reconocía y valoraba la *Declaración Universal* (1948) y la salvaguardia de los derechos humanos en el mundo por parte de este organismo. Sin embargo, también constataba la necesidad de «un grado superior de ordenamiento internacional» (SRS 43). Y se lamentaba poco después en CA 21 porque «las Naciones Unidas no han logrado hasta ahora poner en pie instrumentos eficaces para la solución de los conflictos internacionales como alternativa a la guerra». Este pontífice llegó a considerar este hecho «el problema más urgente que la comunidad internacional debe aún resolver». Por su parte, también Benedicto XVI percibía esa urgencia. Afirmaba que es precisa la reforma de la ONU para hacer real el concepto de «familia de naciones», usado por Juan Pablo II. Por ello, reclamaba explícitamente en CV 67: «urge la presencia de una *Autoridad política mundial*, como fue ya esbozada por mi predecesor, el beato Juan XXIII». Aducía para ello razones de diversa índole: un gobierno económico mundial, lograr el desarme integral, la paz, la seguridad alimenticia, la salvaguardia del medioambiente y la regulación de los flujos migratorios. Según él, dicha autoridad deberá ser reconocida por todos y gozar de un poder efectivo para garantizar la seguridad, el cumplimiento de la justicia y el respeto de los derechos (cf. GS 82a).

El papa Francisco desarrolla esa cuestión en un apartado del cap. 5 de FT, que lleva por título «El poder internacional» (nn. 170-175). Aquí reitera la urgencia en las circunstancias actuales de reformar la ONU²¹,

²¹ De un modo implícito la encíclica está reclamando la supresión de los miembros permanentes del Consejo de Seguridad, cuando señala: «Sin duda esto supone límites jurídicos precisos que eviten que se trate de una autoridad cooptada por unos pocos países, y que a su vez impidan imposiciones culturales o el menoscabo de las libertades básicas de las naciones más débiles a causa de diferencias ideológicas» (FT 173).

siguiendo la enseñanza de Benedicto XVI, porque hoy hay que evitar a toda costa «que esta Organización sea deslegitimada», dice Francisco (FT 173). Al contrario, hay que revalorizarla, cambiando lo que sea preciso para dotarla de fortaleza y operatividad.

Si GS veía urgente el reforzamiento de la ONU en 1965, cuando la población mundial era de unos tres mil doscientos millones de habitantes, lo es mucho más hoy cuando suma ocho mil millones. Entonces los estados miembros de la ONU eran 140; hoy son casi 200. Para terminar parece oportuno evocar que con ocasión del cincuentenario de la Organización, Juan Pablo II reiteró la necesaria revitalización de este «centro moral» de la conciencia común de la «familia de las naciones», haciendo referencia a GS 16 e invitando a superar los miedos con esperanza²².

Conclusiones

Es conocida la perplejidad de Karl Rahner (1904-1984) sobre el estatuto teológico de un documento como GS. Sin minimizar sus críticas, sin embargo, él supo reconocer también una Iglesia que no es extraña al mundo y «que se adentra en la historia del tiempo actual y en sus cambios» (1972: 233). Cuando se trata de la interpretación del Concilio Vaticano II –y en especial de su Constitución Pastoral–, superando el planteamiento alternativo rupturista o reformista, parece más indicado optar por una «hermenéutica del reconocimiento»²³. Es decir, aprender a mirar más allá de las ópticas de discontinuidad o continuidad. Significa valorar el actual horizonte sociocultural como constitutivo de la teología y del magisterio de la Iglesia, no sólo en términos de inteligibilidad, sino ante todo de credibilidad de sus enseñanzas. Para nuestro propósito, implica una relectura de los textos conciliares teniendo en cuenta los nuevos signos de los tiempos.

En el ámbito de la vida matrimonial y familiar (cap. 1), GS reclama también hoy de la Iglesia la defensa del *derecho fundamental a la vida*

²² JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea General de la Naciones Unidas*, nn. 14-16 (Nueva York, 5 de octubre de 1995).

²³ La expresión «*Hermeneutik der Anerkennung*», inspirada en el pensamiento de Paul Ricoeur, aplicada a la GS es usada por Ingeborg Gabriel, profesora de la Universidad de Viena (cf. Faggioli, 2016: 340-342).

desde su concepción y la *dignidad del amor conyugal matrimonial* ante otras formas de convivencia. Asimismo, le encomienda preservar *los valores espirituales con un nuevo lenguaje* en el mundo de la cultura (cap. 2), dominada hoy por la ciencia y las nuevas tecnologías. Siguiendo el Evangelio y los principios de su enseñanza social, no puede decaer nunca el compromiso de la Iglesia por la *justicia social hacia los más desfavorecidos* (cap. 3), hoy especialmente los desplazados forzosos en los *flujos migratorios*. Mientras exige la protección del *bien común* en el gobierno de los ciudadanos, para ser fiel a su vocación pastoral, una Iglesia «en salida» debe estar dispuesta reconocer las *consecuencias también políticas* de su misión religiosa (cap. 4). Finalmente, GS urge de un modo especial a que la Iglesia no deje de hacer oír su voz autorizada en la comunidad internacional para *salvaguardar la paz* en el mundo, una paz siempre frágil, siempre amenazada (cap. 5).

Según la economía de la salvación, la temporalidad humana forma parte integrante de la Revelación cristiana. Ésta acontece en el marco de unas circunstancias históricas. Pero la historia no es sólo su contexto; es el texto mismo. GS nos ha mostrado el mundo como «*locus theologicus*» (Congar, 1970: 35). Esto quiere decir que este mundo actual, *líquido* (Z. Bauman) o *volátil* (F. Torralba), «teatro de la historia humana» (GS 2b), en continua evolución, es el espacio donde se verifica hoy el acontecimiento de la Revelación. Por eso, como dice GS 10b, a la luz de Cristo, además de iluminar el misterio del hombre (primera parte), la Iglesia también desea «cooperar en el descubrimiento de la solución de las principales cuestiones de nuestro tiempo».

Bibliografía

- BARTH, K. (1978) *Ensayos Teológicos*, Barcelona,
- BENEDICTO XVI (2006). Carta Encíclica *Deus Caritas est*: AAS 98, 217-252.
(2009). Carta encíclica *Caritas in Veritate*: AAS 101, 641-709.
(2011). *Discurso a los participantes en la XVII Asamblea General de la Pontificia Academia para la Vida*, Roma, 26 de febrero de 2011: AAS 103, 185-188.
- BOSSCHAERT, D. (2017). «Understanding the shift in *Gaudium et spes*: From Theology of History to Christian Anthropology»: *Theological Studies* 78, 634-658.

- CAPELO, M. (1968). «El desarrollo económico» en *Concilio Vaticano II, Comentarios a la Constitución “Gaudium et spes”* (BAC 276), Madrid. 478-516.
- CHENU, M.- D. (1966). «Une Constitution pastorale de L'Église» en *Peuple de Dieu dans le monde*, Paris, 11-34.
- CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II (1966). *Constitutio Pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis: AAS 58, 1025-1120.*
- (1970). *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. IV/III, Civitas Vaticanae (Roma)
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA Ed., (1993). «Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*» en *Concilio Ecu­ménico Vaticano II. Constituciones. Decretos. Declaraciones* (BAC 526), Madrid, 298-499.
- CONGAR, Y. -M. (1970). «Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II» en Y. CONGAR – M. PEUCHMAURD, dirs., *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución Pastoral «Gaudium et Spes»* vol. III, Madrid, 17-49.
- CORBELLA, J. (2022). «Lo que Saramago vio y Harari no» en *La Vanguardia* (20 de octubre de 2022), 32.
- DANNEELS, G. (1996). «La *Gaudium et spes* tra ombre e luci de nostro tempo» in *Gaudium et spes. Bilancio di un trentennio. Incontro mondiale* (Loreto, 9-11 novembre 1995): *Laici Oggi* 39, 265-276.
- FAGGIOLI, M. (2016). «Reading the Signs of the Times through a Hermeneutic of Recognition: *Gaudium et Spes* and its meaning for a learning Church»: *Horizonts* 43, 332-350.
- FERRARI-TONIOLO, A. (1966). «Vita economico-sociale» in *La Chiesa nel mondo contemporaneo. Commento alla Costituzione pastorale Gaudium et Spes*, Brescia.
- FRANCISCO (2013). Exhortación apostólica *Evangelii Gaudium: AAS 105, 1019-1137.*
- (2015). Carta encíclica *Laudato Si': AAS 107, 847-945.*
- (2016). Exhortación apostólica *Amoris Laetitia: AAS 108, 311-446.*
- (2020). Carta encíclica *Fratelli Tutti: AAS 112, 969-1074.*
- GIRGIS, S., GEORGE, R. P., & ANDERSON, R. T. (2013). «What is marriage?»: *Harvard Journal of Law and Public Policy* 34, 245-287.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL, L. (2005). *Iglesia en el corazón del mundo*, Madrid.

- GONZÁLEZ FAUS, J. I. (2013). *Una Iglesia nueva para un mundo nuevo. Justicia, paz e integridad de la creación en la Gaudium et Spes* (CJ 185), Barcelona.
- JUAN XXIII (1961). Carta encíclica *Mater et Magistra*: AAS 53, 401-464.
(1962) «*Gaudet Mater Ecclesia*». Homilía en la apertura del Concilio Vaticano II (11 de octubre de 1962): AAS 54, 786-796.
(1963). Carta encíclica *Pacem in Terris*: AAS 55, 257-304.
- JUAN PABLO II (1979). Carta encíclica *Redemptor Hominis*: AAS 71, 257-324.
(1981a) Carta encíclica *Laborem Exercens*: AAS 73, 577-647.
(1981b) Exhortación apostólica *Familiaris Consortio*: AAS 73, 81-191.
(1988) Carta encíclica *Sollicitudo rei Socialis*: AAS 80, 513-586.
(1991a) Carta encíclica *Redemptoris Missio*: AAS 83, 249-340.
(1991b) Carta encíclica *Centesimus Annus*: AAS 83, 793-867.
(1993) Carta encíclica *Veritatis Splendor*: AAS 85, 1134-1228.
(1995a) Carta apostólica *Tertio Millennio Adveniente*: AAS 87, 5-41.
(1995b) Carta encíclica *Evangelium Vitae*: AAS 87, 401-522.
(1995c) Carta encíclica *Ut Unum Sint*: AAS 87, 921-982.
(1999) Carta encíclica *Fides et Ratio*: AAS 91, 5-88.
- KASPER, W. (1991). «La Iglesia en el mundo de hoy. Sobre las posibilidades de una enseñanza eclesial en un mundo pluralista»: *Teología* 58, 147-160.
- LLIGADAS, J. (2012). «Las siete principales adquisiciones del Concilio» en *Concilio Vaticano II, una llamada de futuro*, Barcelona, 31-49.
- PABLO VI (1964). Carta encíclica *Ecclesiam Suam*: AAS 56, 609-659.
(1965) *Discurso a los representantes de los estados* (4 de octubre de 1965): AAS 57, 877-885.
(1967) Carta encíclica *Populorum Progressio*: AAS 59, 257-299.
(1971) Carta apostólica *Octogesima Adveniens*: AAS 63, 401-441.
(1976) Exhortación apostólica *Evangelii Nuntiandi*: AAS 68, 5-76.
- PALLADINO, E. (2013). *Gaudium et Spes. Storia, Commento, Recezione* (Spiritus Veritatis 8), Roma.
- RAHNER, K. (1972). «La responsabilidad del cristiano para con la Iglesia después del Concilio» en *La gracia como libertad. Breves aportaciones teológicas*, Barcelona, 229-246.
- ROMERO, O. A. (2000). *Su pensamiento. Colección de Homilías y Diario*, vol. VI, UCA, San Salvador.

- SÁNCHEZ AIZCORBE, C. (1968). «La cultura en la Constitución “Gaudium et spes”» en *Comentarios a la Constitución “Gaudium et spes” sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid, 445-465.
- THEOBALD, C. (2012). «Le style pastoral de Vatican II et sa réception post-conciliaire: élaboration d’une critériologie et quelques exemples significatifs» en J. FAMERÉE, Ed., *Vatican II comme style. L’herméneutique théologique du Concile*, Paris, 265-286.
- TORRALBA, F. (2018). *Mundo volátil. Cómo sobrevivir en un mundo incierto e inestable*, Barcelona.
- VIDAL, M. (2024). «Exigencias éticas de la paz a la luz del magisterio eclesial reciente de *Pacem in Terris* (1963) a *Fratelli Tutti* (2020): *Corintios XIII* 189, 59-75.