

PRESUPUESTOS TEOLOGICOS DE LA ACCION Y MISION DE LA IGLESIA EN EL ORDEN POLITICO - SOCIAL

Desde la época del Renacimiento se ha ido desarrollando una creciente emancipación de las realidades terrenas respecto a la protección que antaño les había dispensado la Iglesia y esto ha llevado consigo que la Iglesia se ha visto interpelada acerca del sentido de su actividad en el mundo y, sobre todo, cuestionada sobre las motivaciones de su acción. Cuando las instituciones sociales, culturales o humanitarias sólo podían vivir cobijadas bajo el manto de lo sagrado, nadie contestaba un influjo absorbente del mundo clerical en lo profano ni una ingerencia totalizante de lo confesional en lo laical, pero, al emanciparse el orden temporal de la tutoría de lo sagrado, la Iglesia se ha visto obligada a reflexionar sobre el sentido de su actividad en el mundo y a justificar, desde una base teológica y antropológica, la postura que va tomando cara a un mundo adulto.

Lo singular de la nueva ubicación de la Iglesia en el mundo es causa de que los cristianos no hayan acertado con la postura justa que les pedía su nueva posición en el mundo y se produjo una desbandada hacia posturas de inhibición frente a la realidad del mundo y sus tareas, que se amparaban en una teología del sobrenatural como una sobre-estructura, o a posturas de inserción en lo humano que relegaban al olvido lo original del mensaje cristiano y la peculiaridad de la salvación en Cristo. La misión de la Iglesia en el mundo ha estado condicionada por este vaivén, que ha dado una imagen equivocada de lo que debiera ser un compromiso específico del cristianismo con el mundo consciente de sí mismo y tal como ha evolucionado desde el Renacimiento.

La Declaración del Episcopado Español sobre *La Iglesia y la comunidad política* nos previene contra los males de un “espiritualismo desencarnado” y de un “temporalismo”¹.

Los cristianos, en efecto, hemos obrado con una visión dualista en el mundo que nos hacía comportarnos como si la misión de la Iglesia fuera ajena a todo el orden humano y no consistiera más que en el cuidado de unas almas desencarnadas que, por haber sido creadas para la eternidad, sólo tangencialmente tenían algo que ver con nuestra situación presente.

¹ Conferencia Episcopal Española, *La Iglesia y la comunidad política* (Madrid 1973) n. 14.

Y ese alma sólo se cuidaba por medios espirituales de institución divina que son los que nos ofrece la Iglesia; todo lo demás era adventicio y secundario y acaecía en razón de seres corporales que transitoriamente vegetan en el mundo caduco. Se creía así testimoniar la naturaleza sobrenatural de la Iglesia, pero tal concepción platonizante del reino de Dios ha sido hábilmente instrumentalizada por un mundo laico y ateo que sabía que con esos presupuestos el cristianismo no le iba a crear conflictos y que se condenaba a sí mismo a morir por inutilidad. Y estos astutos propósitos los comparten tanto regímenes de cristiandad bizantina, en que la Iglesia queda relegada a las sacristías y al cuidado de sus santos, como regímenes ateos y laicos que reducen el cristianismo a un comportamiento individualista y para andar por casa, pero vetándole toda oficialidad en la enseñanza, en la predicación o en el testimonio público.

Otras veces, en cambio, los cristianos hemos olvidado la identidad de nuestra fe, nos hemos avergonzado de ella y, caminando a los embates de la historia y de lo humano, hemos identificado la salvación de Dios con los logros y frustraciones de nuestra existencia. La consecuencia de esta actitud es hacer inservible la misión de la Iglesia, tanto si esa misión queda identificada con el progreso de la humanidad, como si se la identifica con una situación religiosa previa al mundo secularizado en que vivimos; en ambos casos, ha perdido su verdadera razón de ser.

No podemos decir que la Iglesia salga airosa de su nueva posición en el mundo con tales actitudes de los cristianos. Si en otro tiempo la hierocracia y el sectarismo espiritualista apocalíptico engendraron una teología desafortunada en trazarnos la verdadera misión de la Iglesia, hoy son el temporalismo y el angelismo las actitudes desacertadas de los cristianos las que buscan hacerse una teología a su medida. Y siempre la Iglesia será responsable de no haber dado una respuesta coherente y a nivel de lo que ella es en sí misma sobre cuál deba ser su genuina postura ante el mundo. Para solucionar este problema no nos basta con acudir a "las tradiciones de los mayores", pues es sabido que los tipos de cristiandad en que ha vivido la Iglesia hasta hoy tienen poco que ver con lo que hay de originario y más novedoso en nuestra cultura profana y en el nuevo humanismo. Se impone, por consiguiente, una profundización en nuestra fe para discernir, en consecuencia, nuevas vías y originales virtualidades para el momento presente de peregrinación del pueblo de Dios. El Concilio Vaticano II no hubiera podido plantear nuevas perspectivas de la Iglesia en el mundo presente (*Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo*), si no hubiera habido una profundización teológica sobre la dimensión misteriosa de la Iglesia (*Constitución sobre la Iglesia*).

Pero el núcleo de nuestros sentimientos acerca de lo que es la Iglesia no es accesible más que situados en la fe y a la luz de ella. Por eso no debe

extrañarnos la dificultad en que se encuentran, quienes desde fuera interrogan a la Iglesia sobre su misión, para entender las respuestas de ésta, ya que, aparte de sus incongruencias y actitudes desacertadas a lo largo de la historia, está el hecho de que la respuesta es fruto de una convicción de fe: la misión otorgada a la Iglesia, como pueblo de Dios, de sacramentalizar el misterio de la salvación de toda la humanidad por Cristo. Sin embargo, esta afirmación de la fe debe hacerse asequible a un mundo que es dueño de sí mismo y que no se siente condicionado por ninguna hipoteca de lo sagrado. Se trata de un reto lanzado a la Iglesia y cuya respuesta no puede ser la misma que dio una cristiandad, en que se creía que todo poder humano tiene un origen divino y, en concreto, estaba en función más o menos directa del supremo poder que Cristo había dado a sus apóstoles. Quien hoy pretendiera asentar sobre esas bases el diálogo de la Iglesia con el mundo y pretendiera justificar así la misión de la Iglesia en lo temporal estaría cometiendo un anacronismo que haría infructuoso tal diálogo. Así ha sucedido con la doctrina de la libertad religiosa anterior al Vaticano II, pues hemos visto que se tenía como válida una concepción de la mera tolerancia religiosa para las religiones no verdaderas, sin darse cuenta que esta ideología de la tolerancia había sido elaborada en una cristiandad de total predominio de la fe y en que a lo confesional se subordinaban todas las demás realidades culturales y hasta políticas, ya que hasta el poder político tenía su origen en una unción de los emperadores recibida de la autoridad sagrada; pero resultaba arcaica en un mundo que había tomado conciencia de la autonomía del poder político y del bien a promover por la sociedad. Sin tomar conciencia de la novedad de la concepción política que subyace en la organización de un Estado moderno, nos creeríamos que son todavía válidas las ideas de intolerancia religiosa que puso en práctica un mundo político hierocrático.

Hoy de lo que importa tomar conciencia es de la plena autonomía del mundo para realizar sus propósitos y para gestionar y realizar todo lo que se refiere a la promoción del hombre y al bienestar de la sociedad. En todo ello el hombre es el gerente supremo y la sociedad política tiene en su misma constitución plena capacidad y autonomía para dictar lo que son sus metas y medios. Si a la Iglesia se le ocurriera hablar en un mundo así organizado de poderes recibidos de Dios para la gestión de las cosas humanas o llegara a una ingerencia en los asuntos humanos fundada en el origen divino de su misión, estaría traicionando esa misma misión al desorbitar su sentido, y siendo infiel a la consideración de su cometido en el momento presente, el cual Dios se lo revela en los signos del tiempo presente.

La teología católica debe empezar poniendo en claro que el orden de la salvación en Cristo, que engloba la totalidad del hombre nuevo y del

mundo nuevo, asume plenamente el orden natural de las cosas, sin coartarlo ni mutilarlo, y manifiesta de este modo que la salvación en Cristo es sólo opuesta al pecado individual y social del hombre, pero no al hombre ni a su perfección individual y social. Esto último lo asume y le da un nuevo sentido radical y trascendente que no es legítimo parangonar con las motivaciones humanas de cualquier orden. Concebir nuestra inserción en el pueblo de Dios como la pertenencia a *otra* sociedad política distinta de aquella a la que pertenecemos por nacimiento es un equívoco ante el cual cada vez tenemos que guardarnos más, pues evidentemente nuestra inserción en el misterio de la Iglesia no es algo paralelo a nuestra inserción en la comunidad de los hombres sino de un orden distinto y a niveles diferentes. Se produce un gran equívoco cuando se cree que el fiel obedece a dos autoridades políticas —la civil y la eclesiástica—, que promueve el esplendor de dos sociedades distintas y que sus lealtades están divididas en dos mundos; todo esto es debido a que planteamos nuestra pertenencia a la comunidad salvífica de los tiempos escatológicos como algo llamado a dividir a medias nuestra persona con la pertenencia y con el servicio a la comunidad política, y de ahí se originan tantos recelos de la política humana contra la actividad pública de los cristianos que sólo son ciudadanos a medias. Pero no es ese el modo como hoy debe ser testimoniada la misión de la Iglesia en el mundo, sino haciendo ver que se trata de planos divergentes del compromiso de la persona y que cada uno de ellos es totalizador al nivel de la persona humana y existiendo una escala entre ellos. Nuestra inserción vital en Cristo no echa por la borda ninguna de las exigencias éticas postuladas por la razón humana, ni el sentido escatológico de nuestra esperanza cristiana nos priva de ninguna de las exigencias del compromiso humano en lo que es temporal y caduco.

Si volvemos los ojos a lo central del misterio de Cristo, comprendemos también cómo la misión de la Iglesia puede superponerse a todo lo humano sin confusión ni mezcla. Ya León XIII expuso la importancia que el dogma cristológico tiene para la recta intelección del misterio eclesiológico, de modo que ese misterio de Cristo desautoriza a quienes imaginan la Iglesia como un cuerpo social de hombres al estilo de cualquier sociedad humana y a quienes creen que se trata de una realidad divina pero desencarnada de todo compromiso con la historia y la condición humana². Y Pío XII recogió el mismo pensamiento cuando en su Encíclica sobre la Iglesia quiso enseñarnos en qué consiste la especificidad de este misterio de la Iglesia que vincula lo humano y lo divino en unidad sacramental pero respetando lo genuino de cada cosa: *unus ex utraque et in utraque*

² Enc. *Satis cognitum, Doctrina Pontificia, V Documentos juridicos* (Madrid 1960) 50. ASS 28 (1895-96) 710.

*natura*³. Y esta idea la encontramos de nuevo en las explicaciones del Vaticano II acerca del misterio de la Iglesia⁴. Según este criterio, la interpretación monofisita acerca de la inserción de la Iglesia en el mundo sería una interpretación absorbente de todo lo humano y que no respetaría la autonomía del mundo, llegando al extremo de reducir los valores humanos a un instrumento manipulado de la presencia del reino de Dios. La interpretación nestoriana, al contrario, se olvidaría de que la salvación se ha insertado en la historia de la humanidad y aceptaría sin más una interpretación secularista de la realidad, de modo que el ámbito de la fe quedara totalmente ajeno a las tareas del hombre en el mundo y se introdujera en la vida del cristiano un dualismo esquizofrénico entre el servicio al reino de Dios y el servicio al reino del mundo.

Y, según eso, una presencia de la Iglesia en el mundo, que implique la sacralización de los valores del mundo para que así caigan bajo el dominio omnímodo de la Iglesia, es tan ajena al misterio del Verbo encarnado como lo es una presencia, que se desentiende de todo lo humano y quiere hacer de sus miembros unos seres aislados del mundo para vivir aquí en la antesala del cielo. Y parece cierto que estas actitudes-tipo son la ideología que subyace a algunas formas de cristiandad que se han vivido en la Iglesia; así, por ejemplo, la hierocracia medieval no dejaba margen amplio a la autonomía del orden humano ni el agustinismo medieval comprendía la autonomía del poder civil humano. También en ciertas formas de separación del mundo y de relegar la misión de la Iglesia a la mera santificación sobrenatural de sus miembros hay el peligro de concebir la Iglesia y el mundo como dos seres ajenos y pensar, en consecuencia y según palabras del Vaticano II, que “los asuntos temporales fuesen ajenos del todo a la vida religiosa”⁵.

El P. Congar señaló ya hace tiempo el significado eclesiológico de la fe cristológica que afirma la unidad de Cristo “en dos naturalezas inconfusas” y “salvada la característica propia de cada naturaleza”⁶. Y, en efecto, no podemos olvidar que, en el tiempo presente del reino de Dios, el señorío absoluto de Cristo sobre la creación y sobre los órdenes humanos no tiene visibilidad alguna, ni le ha sido dado a la Iglesia el salvar a los hombres por otro medio que no sea el anuncio profético del evangelio y de sus consecuencias. Y esto es precisamente lo que nos lleva a rechazar toda forma de eclesiocracia en las relaciones de la Iglesia con el poder político humano y con los regímenes de gobierno de los pueblos.

³ Enc. *Mystici Corporis*; Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios (Madrid 1962⁶) CLXXI, p. 1045.

⁴ Constitución sobre la Iglesia, n. 8 a.

⁵ Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 43 a.

⁶ Denzinger, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona 1963³⁰) n. 302. Cf. Y. Congar, *Cristo, María y la Iglesia* (Barcelona 1964) 21 ss.

La distinción, por consiguiente, de la Iglesia y el mundo es ley del tiempo presente del reino de Dios y es atentar a la teología de la Iglesia el acudir a cualquier forma de incrustación o subordinación de lo temporal y profano a lo eclesiástico o de lo eclesiástico a lo temporal. Como dice el teólogo A. Auer: "Toda tentativa de imponer ya en la tierra un orden unitario es... una anticipación, una *praesumptio*, ya sea emprendida por el poder espiritual o por el temporal. El reconocimiento de la dualidad es presupuesto incondicional para la debida inteligencia de la relación entre la Iglesia y el mundo en el 'tiempo intermedio' entre la ascensión y la parusía"⁷. No podemos negar que el papado de la reforma gregoriana habló y actuó de un modo que hoy juzgamos lleno de imprecisión por pretender una hegemonía eclesiástica y debemos agradecer a la teología que nos ayudara a salir de tales ambigüedades que en nuestros días serían más imperdonables. Pero no podemos quedar satisfechos como si ya estuviera en nuestras manos la fórmula ideal de presencia de la Iglesia en el mundo, pues en la Iglesia de hoy existen opciones "espiritualistas" y "temporalistas" en lo que respecta a la misión de la Iglesia.

La actitud de León XIII, a finales del siglo pasado, urgiendo a los católicos franceses el que cesaran en una inoportuna y estéril oposición a la república francesa fue lo mismo que cerrar un período de la historia de la Iglesia plétórico de actitudes reaccionarias, de sueños de retorno al Antiguo Régimen y de insensatas alianzas del trono y el altar. Sin embargo, parece que la historia se ha repetido con la creación de partidos políticos "católicos" y hasta con las organizaciones sindicales confesionales. Hoy debiéramos clarificar las relaciones de la Iglesia con el orden temporal con la misma convicción con que León XIII clarificó el aspecto concreto de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad política temporal. El Concilio Vaticano II reconoce humildemente "cuánto le queda aún a la Iglesia por madurar, desde la experiencia de los siglos, en el cultivo de sus relaciones con el mundo"⁸.

Las dos posturas extremas en la oscilación del péndulo que mide las relaciones de la Iglesia y el mundo en nuestros días —el espiritualismo y temporalismo— han surgido como reacción a deformaciones prácticas en la vida de los cristianos. El temporalismo era ya una reacción contra una Iglesia alejada de toda preocupación humana y aislada en el devenir de la historia de los hombres, cual si en este mundo le fuera dado gustar las delicias del inmovilismo futuro. Era una llamada a no disociar la salvación del alma de la construcción del reino de Dios en el mundo y a no crear una dicotomía entre la construcción de ese reino y el compromiso con las tareas seculares de nuestra existencia. A su vez, la posición espiritualista

⁷ *El misterio de la Iglesia*, II (Barcelona 1965) 64.

⁸ Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 43 f.

se justificó en principio por el anhelo de clarificar lo específico de la misión de la Iglesia y salvar la identidad de esa misión y su correspondiente vocación en un mundo que pretendía cerrarse a todo lo trascendente y autojustificarse como un humanismo reticente hacia el misterio de la cruz.

Si ahora nos permitimos propugnar en este trabajo una postura media entre ambas posiciones, siguiendo el texto del Documento episcopal sobre *La Iglesia y la comunidad política*, que habla de “evitar simultáneamente” ambas posturas, no es por un afán de posturas medias y de equilibrio, sino porque pensamos que, a la luz del misterio cristológico —y, consiguientemente, también eclesiológico—, estamos obligados a deducir una postura de encarnación de lo divino en lo humano, salvando en todo caso la propiedad de cada uno de estos elementos en la unidad del hombre nuevo instaurado en Cristo y sin ceder a monismos integristas. En todo caso, será la actitud dialogal entre la Iglesia y el mundo la que mejor simbolice esta independencia y complementaridad, pues en el diálogo se enfrentan dos seres distintos en un afán de encuentro. Esta fue la actitud del Vaticano II⁹.

I. INDOLE PECULIAR DE LA MISIÓN DE LA IGLESIA

En la Declaración del Episcopado sobre *La Iglesia y la comunidad política* se aborda primariamente el problema de la Iglesia en el orden temporal y, sólo en la segunda parte del escrito, se hacen aplicaciones concretas al tema de las relaciones de Iglesia y Estado. Este modo de proceder ya es revelador de una nueva mentalidad en el enfoque de este tema. La Iglesia no está presente en el mundo como una autoridad conflictiva frente a otras autoridades de este mundo, las del orden político sobre todo. La Iglesia es depositaria sólo de una misión respecto a la humanidad entera, a la que tiene que llevar al reconocimiento del señorío salvador de Jesús. Por consiguiente, esa misión debe ser entendida ante todo desde la humanidad entera como término de la acción salvífica de la Iglesia. Y el reducir esa misión a una disputa de competencias jurídicas acerca de la sumisión de poderes religioso o político es fruto de una eclesiología contrahecha que no tiene otras miras que defender privilegios y potestades. Ese fue el modo como la teología corriente de tiempos atrás estudiaba la presencia de la Iglesia en el mundo: las relaciones que debían existir entre la autoridad eclesial y la autoridad civil. Todavía en los esquemas preparatorios del Concilio Vaticano II encontramos que el tema de la presencia de la Iglesia en el mundo es considerado en un amplio capítulo que

⁹ Ib., n. 3.

llevaba por título “Relaciones entre Iglesia y Estado”, que en poco difería del similar preparado en el Vaticano I. Pero este tema quedó enseguida desfasado, desde el momento en que el Concilio se propuso renovar la misma concepción de la Iglesia y ajustarla a las intenciones de Jesús de hacer de ella el sacramento de salvación de la humanidad entera.

Así sucede que la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo no está centrada en torno a las competencias propias del Estado y la jerarquía de la Iglesia sino en torno a la presencia del pueblo de Dios en su totalidad en el mundo y el punto de interés se desplaza ahora a la “sociedad humana”, a la “comunidad de personas”, a la “sociedad temporal” o a la “vida social”, de igual manera que, en la concepción teológica de la Iglesia, el tema de la misión se desplaza de la misión apostólica a la misión de todo el pueblo de Dios como instrumento de salvación de toda la humanidad.

Esta transmutación de los temas está fundada en una nueva visión de lo temporal y lo espiritual. Mientras la distinción entre lo temporal y espiritual fue usada con propósitos teocráticos de subordinación del poder civil al poder espiritual, fue imposible captar el verdadero sentido teológico del mundo como realidad autónoma y obra de Dios. Pero, si restituimos a lo temporal su genuino significado de caduco y transitorio, veremos que su oposición no es a lo espiritual sino a lo escatológico. Y entonces el sacramento de la Iglesia está presente en lo temporal y en la humanidad entera, como la dimensión escatológica está presente en el sacramento y como lo eterno está presente en lo efímero de este mundo, es decir, oculto y preparando el mundo para el reinado definitivo del Señor, en el cual “la renovación del mundo —como afirma el Concilio— está irrevocablemente decretada y empieza a realizarse en cierto modo en el siglo presente”¹⁰.

La relación de la Iglesia con lo temporal no es entonces otra cosa que la presencia del reino de Dios definitivo en la humanidad presente, esto es, como “germen y semilla” ocultos en el proceso histórico de la humanidad por alcanzar el destino que Dios le dio en la creación. Como bien señaló G. Martelet: “Lo temporal no designa inmediatamente ni una jurisdicción ni un poder, ni una ‘espada’, sino un orden de existencia y de vida; o, más bien, es la existencia y la vida en cuanto confrontadas a la esperanza que las atraviesa y domina. Lejos, pues, de vaciar a lo temporal de su contenido concreto —de estas ‘estructuras de vida secular’ de que habla el Concilio— la esperanza se lo da verdaderamente devolviéndola a su definitiva ‘restitución’ ”¹¹.

¹⁰ Constitución sobre la Iglesia, n. 48.

¹¹ *La Iglesia del Vaticano II*, I (Barcelona 1966) 564.

1. *Los contenidos de la misión de la Iglesia*

En los evangelios sinópticos Cristo se nos muestra como poseedor de una misión recibida del Padre, que se traduce en una intervención salvífica de Dios y cuyo contenido se explicita y traduce en categorías de salvación y liberación del hombre: anunciar la buena nueva del reino de Dios (*Lc.*, 4, 43), ser heraldo de libertad para cautivos y manumisión para los oprimidos (*Lc.*, 4, 18; *Is.*, 61, 1), congregar las ovejas descarriadas de Israel (*Mt.*, 15, 24), salvar a los pecadores y a los perdidos (*Lc.*, 19, 10)... Pero es en el evangelio de San Juan donde la obra de Cristo se centra en toda una concepción de la misión. Jesús es enviado al mundo por el Padre, que es designado sin más por “El que me envió”. Toda la obra de Jesús es realizar el propósito de quien lo envió (*Jn.*, 4, 34; 5, 30; 8, 29; 15, 10). Al Padre se le atribuyen todas sus cosas, como si Jesús no tuviera nada de sí: su enseñanza es de quien le envía (3, 34; 5, 38; 8, 26; 12, 44-50; 14, 24), sus obras son de quien le envía (5, 36; 9, 4), su vida es la del Padre (3, 16-17; *1 Jn.*, 4, 9), su obra le ha sido encomendada por el Padre (17, 4 ss.). Y, a su vez, el Espíritu es el enviado por Jesús como don por excelencia de la glorificación del Señor (7, 39; 14, 26; 15, 26; 16, 7) y por quien la Iglesia recibe todos los demás dones. En los *Hechos* y en las *Epístolas* la misión ya tiene como sujeto a los apóstoles, pero el gerente último de esta obra sigue siendo el Espíritu. La Iglesia apostólica nos testimonia muy explícitamente la identidad de la misión eclesial con la misión de Jesús y, en definitiva, con la del Padre (*Mt.*, 10, 40; *Mc.*, 9, 37; *Lc.*, 9, 48; *Jn.*, 13, 20; *Lc.*, 10, 16), de modo que los apóstoles son portadores de la misma misión con la que fue enviado Jesús (*Jn.*, 15, 21; 20, 21).

La misión tiene como término de referencia un mundo amado por Dios: “de tal manera amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo Unigénito... Porque Dios no ha enviado al Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él” (*Jn.*, 3, 16-17). Pero el mundo a que se refiere el autor sagrado no es el mundo neutro “esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades entre las que ésta vive... y teatro de la historia humana”¹², sino la realidad humana infeccionada por el pecado y que es salvada por Cristo. Por eso Pablo traslada a Cristo la causalidad de amor y de salvación: “...el Hijo de Dios, que me amó y se entregó a sí mismo por mí” (*Gal.*, 2, 21) y “entregó a su propio Hijo por todos nosotros” (*Rom.*, 8, 32). Esta respectividad de la obra salvífica de Cristo al mundo en pecado es tan estricta que no es extraño que una escuela de la Escolástica medieval hablara de que el pecado fue el motivo determinante y formal de la Encarnación.

¹² Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 2 b.

Por ello el concepto de misión está vinculado a las categorías histórico-salvíficas: “Dios no ha enviado al Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo se salve por él” (*Jn.*, 3, 17), es decir, sustituyendo la idea de un Mesías justiciero por la de un Mesías salvador. Para San Juan la misión que la Iglesia recibe del Espíritu tiene este mismo cometido, que él traduce como una misión de perdonar el pecado (*Jn.*, 20, 22-23). El anuncio del amor de Dios que salva al mundo es, por consiguiente, el contenido de la misión que Cristo recibe del Padre y que transmite a su Iglesia por medio de la misión visible del Espíritu.

Si queremos traducir estas perspectivas a categorías actuales de presencia de la Iglesia en el mundo, necesariamente tendremos que comprenderlo como una misión, cuyo contenido sólo es adecuadamente discernible a la luz de la fe. En efecto, sólo la aceptación de unos caminos positivos y concretos son los que responden a la voluntad de Dios manifestada en Cristo. Y si no aceptamos lo peculiar y genuino de esta salvación en Jesús —aunque su virtud se extienda a la totalidad del cosmos—, corremos el grave peligro de mixtificaciones y ambigüedades sin cuenta. Y es que un afán de traducir las categorías salvíficas cristianas a formas de liberación y salvación que hoy preocupan a los hombres, puede hacernos olvidar la clave original con que Dios ha escrito y hablado a los hombres, que es una clave que acentúa sobremanera la iniciativa de Dios frente a una humanidad incapaz de liberarse a sí misma y el sentido de esa salvación, que es la entrada a formar comunidad en Cristo Jesús con el Padre y mediante el don del amor del Espíritu.

Consecuente con esto, el Concilio nos dice sin ambages que “la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social. En fin que le asignó es de orden religioso”¹³. La Iglesia tiene la misión de anunciar a los hombres, y crear germinalmente en la tierra, el pleno reinado de Dios en todos los hombres, el cual sólo se da en la entrega religiosa del hombre a la voluntad de Dios. El texto de Pío XII, de quien el Concilio tomó las palabras citadas, dice: “Jesucristo no ha dado a la Iglesia ningún mandato ni fijado ningún fin de orden cultural. El objetivo que Cristo le asigna es estrictamente religioso, es precisamente la síntesis de todo cuanto encierra la idea de religión, es la religión única y absolutamente verdadera: la Iglesia debe conducir a los hombres a Dios, a fin de que se entreguen a El sin reserva y encuentren también en El la paz interior perfecta... La Iglesia no puede nunca perder de vista este fin estrictamente religioso, sobrenatural. El sentido de todas sus actividades, hasta el último canon de su código, no puede ser otro que el de alcanzar directa o indirectamente tal fin”¹⁴. Y en verdad que, si ocultamos la auto-

¹³ *Ib.*, n. 42 b.

¹⁴ Alocución a los Institutos de Arqueología... de Roma, del 9 marzo 1956. *Colección de Encíclicas...*, LX, p. 534. AAS 48 (1956) 212.

nomía de tal obra, desvirtuamos por completo lo específico del mensaje cristiano, para hacer de él una cultura o una mera ideología paralela a otras con las que la humanidad de nuestros días procede a transformar el mundo. La salvación operada en Cristo puede encontrarse involucrada en cualquier anhelo de salvación humana e incluso estar operante allí, pero el punto de referencia no podrá dejar de ser la salvación reconocida explícitamente en la fe cristiana y hecha realidad en el acontecimiento histórico irrepetible de la muerte y resurrección del Señor.

En consecuencia, una presentación del mensaje salvífico de Cristo en que se desfigure el núcleo del evangelio y el origen divino de la vocación cristiana, no puede pretender derivar de la apostolicidad de la Iglesia ni tener la garantía de una esperanza escatológica. La misión mediadora de la Iglesia se torna vana cuando se pierde de vista el término de su mediación: “que sean partícipes de la redención salvadora todos los hombres, y por su medio se ordene realmente todo el mundo hacia Cristo”¹⁵ o “llevar a todos los hombres la salvación adquirida por Jesucristo”, que es el fin de esa mediación tal como lo señaló el Concilio Vaticano I¹⁶. Se podrían multiplicar las citas del Concilio Vaticano II para mostrar que el concepto de misión es una idea-clave de eclesiología para entender la presencia de la Iglesia en el mundo.

Si no queremos tener una imagen deformada de la presencia de la Iglesia en el mundo, debemos salvar continuamente la intención originaria de Cristo al convocar los hombres a una nueva alianza. Pudiera bien ocurrir que, al igual de lo que ha sucedido con la imagen de Dios, que se trivializó en un ser tapa-agujeros y cubre-necesidades de los hombres, así corvirtamos el pueblo mesiánico, destinado por Dios a una misión salvadora de la humanidad, en un ejército de hombres para cubrir las más insospechadas urgencias a nivel humano, lo cual es motivado porque el hombre ha desertado de cometidos propios y desea que una “institución divina” se los remedie milagrosamente. Podemos pensar que muchas de las actitudes temporalistas en que caen algunos cristianos tienen la misma raíz que la corrupción de la imagen de Dios en una salvaguarda de intereses clasistas.

Por ello no nos extraña que el pensamiento cristiano de nuestros días busque el sentido de su misión en el mandato de Jesús de anunciar la buena nueva del reino de Dios a los hombres, si bien las exigencias culturales en que vivimos en nada se parezcan a la situación política y social en que se desarrollaron los misterios de nuestra salvación. Y el Concilio fundamenta doctrinalmente su actitud dialogal con el mundo en la concepción de la Iglesia como sacramento de unidad de todo el gé-

¹⁵ Decreto sobre el apostolado de los seglares, n. 2 a.

¹⁶ *Enchiridion Symbolorum*, n. 3050.

nero humano. Y esta realidad es sólo comprensible si la enmarcamos en el conjunto de la voluntad positivo histórico-salvífica de Dios al realizar nuestra salvación en la persona histórica de Jesucristo.

Pero la confusión en este terreno vino cuando una determinada cultura y estructuras humanas de la Iglesia crearon una dicotomía en el seno de esa misión salvífica, al oponer los dos polos de lo temporal por una parte, y por otra, lo espiritual, que, sobre todo después de las controversias jansenistas, se significó también con lo sobrenatural. No es raro que de este modo se resucitara un cierto maniqueísmo, similar al antiguo de oposición entre materia y espíritu. Aquí el equívoco era identificar la misión de la Iglesia con uno de esos polos: lo espiritual entendido como pura llamada al aumento de gracia individual y la mediación para un reino que nada tenía que ver con los trabajos, ansias y esfuerzos de los hombres. Incluso en la vida de santificación personal se llegó a disociar la ascética, que procuraba la santificación de nuestro cuerpo y energías vitales, de la mística que era el cultivo del *ánima superior*. En consecuencia, la misión de la Iglesia era tanto más auténtica cuanto más se distanciaba de las preocupaciones humanas del mundo (el reino de lo temporal); y el trabajo del hombre por construir un mundo de sometimiento de la creación y de dominio de la justicia valdría a lo sumo como ascesis previa al cultivo del espíritu, pero carecía de significado positivo en la salvación. Para resaltar la caridad se le creó un sucedáneo inútil y digno de desprecio pues era incompatible con ella: la filantropía y la virtud social de la amistad de unos hombres con otros. Y es curioso que Santo Tomás, por ejemplo, que tiene un estudio clásico sobre la caridad, no conociera esas otras virtudes de filantropía y de amistad libre de los hombres.

En esta concepción, lo temporal era equivalente a secular, profano y propio de los fieles de segundo grado de la Iglesia: los laicos; de igual modo que el ámbito de lo espiritual correspondía en propiedad a quienes estaban en estado de perfección: religiosos y obispos (los *spirituales*). Aparte de que esto iba parejo con un evidente "contemptus mundi" que viciaba todo acercamiento de la Iglesia al mundo, hacía de ésta una institución preocupada sólo por el esplendor externo e ininterrumpido del culto divino, por la dirección de las almas y la eficacia sacramental, que para gran parte de la masa de hombres ignorantes del sentido del culto cristiano se traducía en una Iglesia de sacristía. Así fue la idea que el josefinismo se trazó de la Iglesia: un clero dedicado al culto divino pero gobernado y administrado por los poderes políticos y sin iniciativa en la vida pública.

La admiración fue grande cuando, desde el siglo pasado, la Iglesia empezó a pronunciarse oficialmente sobre temas temporales (las libertades políticas, el laicismo y el socialismo) y en algunos casos a convertir esas

enseñanzas en magisterio oficial y obligatorio. Precisamente cuando perdía su poder temporal, era mayor su intromisión en los asuntos temporales, de modo que parecía haberse olvidado del cometido "espiritual" de su misión. La impugnación de intrusismo que la Iglesia recibió por su condena de la Revolución francesa en el siglo pasado sigue todavía presente en determinados ambientes integristas católicos que se sienten exasperados ante cualquier palabra oficial de la Iglesia en torno a situaciones de injusticia o de condena de sistemas políticos.

Podemos decir que no existe documento oficial de la Iglesia en los últimos tiempos, en que se aborden temas morales de tipo social o político, en que no se afirme simultáneamente el derecho que la Iglesia tiene de intervenir en los asuntos temporales como parte de su misión. La Encíclica *Mater et Magistra*, que en sus primeras páginas es un compendio del pensamiento social de los Papas, subraya ante todo que "aunque la Iglesia tiene como misión principal santificar las almas y hacerlas partícipes de los bienes sobrenaturales, se preocupa, sin embargo, de las necesidades que la vida diaria plantea a los hombres... Al realizar esta misión, la Iglesia ejecuta el mandato de su fundador, Cristo..."¹⁷. Lo mismo dijo Pío XII al conmemorar el 50 aniversario de la Encíclica *Rerum novarum* exaltando la doctrina de aquel célebre documento: "Movido por la convicción profunda de que la Iglesia tiene no sólo el derecho, sino el deber de pronunciar su autorizada palabra en las cuestiones sociales, dirigió León XIII al mundo su mensaje. No es que pretendiese él establecer normas de carácter puramente práctico, casi diríamos técnico, de la constitución social; porque sabía bien y era para él evidente... que la Iglesia no se atribuye tal misión... Es, en cambio, a no dudarlo, competencia de la Iglesia, allí donde el orden social se aproxima y llega a tocar el campo moral, juzgar si las bases de un orden social existente están de acuerdo con el orden inmutable que Dios Criador y Redentor ha promulgado por medio del derecho natural y la revelación"¹⁸. Y es el mismo Pío XII quien más precavó contra un falso espiritualismo marginador de la Iglesia en las tareas humanas: "So pretexto de defender a la Iglesia contra el riesgo de haberse extraviado en la esfera de 'lo temporal', una consigna, lanzada ya hace algunos años, continúa ganando terreno en el mundo: el retorno a lo puramente 'espiritual'. Y con ello se entiende el confinarla estrictamente al terreno de la enseñanza exclusivamente dogmática, a la ofrenda del santo sacrificio, a la administración de los sacramentos; el prohibirle toda incursión, incluso todo el derecho de observación, en el terreno de la

¹⁷ AAS 53 (1961) 402; traducción de Instituto social León XIII, *Comentarios a la Mater et Magistra* (Madrid 1962) p. 2, n. 3.

¹⁸ Discurso del 1 junio 1941. AAS 33 (1941) 228-29, donde se encuentra la traducción castellana.

vida pública, toda intervención en el orden civil o social”¹⁹. Y en otra ocasión dijo: “Guardaos de los que desprecian ese servicio cristiano al mundo, contraponiéndole un llamado ‘puro’, ‘espiritual’ cristianismo. Estos no han comprendido esta divina enseñanza, comenzando por su fundamento: Cristo, verdadero Dios, pero también verdadero hombre”²⁰. Y Pablo VI, más recientemente ha expresado lo que hay de novedad en esta concepción de la misión de la Iglesia, al compararlo con otras épocas: “La Iglesia se muestra totalmente desprovista de interés temporal... ¿Decimos con ello que la Iglesia se retira al desierto y abandona el mundo a su suerte, feliz o desgraciada? Todo lo contrario; se desprende de los intereses de este mundo para ser más capaz de penetrar la sociedad, de ponerse al servicio del bien común, de ofrecer a todos su ayuda y sus medios de salvación —y esta es la característica tan subrayada del Concilio— y esto lo hace de una manera que contrasta en parte con la actitud que marcó ciertas páginas de su historia”²¹.

En esta idea teológica de superación del dualismo temporal-espiritual con las consecuencias nefastas que de ahí se siguieron para el tema de las relaciones entre Iglesia y mundo, se plantea la misión salvífica de la Iglesia a nivel de comprensión de todo el hombre, de la totalidad de su persona. Ya no puede hablarse de un estrato natural y otro sobrenatural en el hombre, sino de un hombre salvado íntegramente por Cristo y que vive en comunión personal con El. Y en la misión de la Iglesia ya no hay un ámbito espiritual, que señalaría los límites de su actuación, y otro temporal en el que ella sería impotente para decir una palabra salvífica y en el que los cristianos actuarían haciendo una salida de su hogar eclesial. La visión salvífica de la misión de la Iglesia es unitaria y totalizadora, sin hacer estamentos ficticios, como es también unitaria la concepción antropológica que sustenta la nueva visión teológica: “Es la persona del hombre la que hay que salvar... Es, por consiguiente, el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones (de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo)”²². Por eso algún autor ha sugerido la notoria importancia del término

¹⁹ Discurso a la Unión Internacional Asociaciones Femeninas Católicas del 11 sept. 1945. AAS 39 (1947) 486; traduc. en *Doctrina Pontificia*, V, p. 257, n. 21.

²⁰ Radiomensaje Navidad 1955. AAS 48 (1956) 34; cf. *Doctrina Pontificia*, III *Documentos sociales* (Madrid 1959) pp. 1174-75.

²¹ Alocución al Cuerpo Diplomático del 8 enero 1966. AAS 58 (1966) 142. Lo que aquí hay de superación del concepto medieval de relaciones entre Iglesia y mundo es similar al juicio que dio Pío XII sobre la teocracia de Bonifacio VIII cuando dijo: “Nuestro predecesor Bonifacio VIII decía... Se trataba de la formulación más acentuada de la llamada idea medieval de las relaciones del poder espiritual y del poder temporal... Esta concepción medieval estaba condicionada por la época. Quienes conozcan sus fuentes admitirán probablemente que hubiera sido sin duda más llamativo aún que no hubiese aparecido”. Discurso al X Congreso de Ciencias Históricas del 7 sept. 1955. *Doctrina Pontificia*, V, p. 534.

²² Const. sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 3 a.

“integral” en el lenguaje de la Constitución sobre la Iglesia del Concilio. Pero es, sobre todo, el P. Congar quien ha visto proyectada en la nueva presencia de la Iglesia en el mundo una nueva visión del célebre problema de las relaciones entre naturaleza y gracia. En efecto, a una idea cosificadora y estamental del orden sobrenatural sigue una idea cualitativa y dinámica del orden de la gracia, según la cual ésta es comprendida como la salvación del hombre y que lentamente trabaja a todo hombre para llegar a la total madurez en la fe de Cristo. Presencia interna, aunque precaria y casi sofocada por el pecado, pero que ya es un hecho en el tiempo preescatológico en que vivimos y que nos permite explicar las relaciones entre Iglesia y mundo de un modo distinto a como lo hacía una teología que creía que los límites entre reino de Dios y reino del mal coincidían exactamente con la demarcación de la sociedad visible cristiana. La misión de la Iglesia ya no se adecua con la extirpación del mundo pecador sino que es también la explicitación cristiana de la gracia concedida a todo hombre y la integración en la fe de toda luz que el Espíritu concede a los hombres.

Dice el P. Congar: “Estas posiciones implican una teología de las relaciones entre naturaleza y gracia o sobrenatural. Hoy está en plena renovación la cuestión que nos sigue paso a paso en los siglos como la sombra al cuerpo. Uno se da cuenta de que se ha separado demasiado las dos realidades, por herencia de una mala interpretación de Santo Tomás que tiene su origen en Cayetano y Suárez. Evidentemente hay que respetar la gratitud absoluta de nuestra vocación a ser hijos de Dios, pero esto ya está ordenado desde el principio por Dios como fin del hombre que El crea a su imagen. Esto pone en la naturaleza del hombre una ordenación que es, según el punto de vista que se considere, capacidad, abertura y consiguientemente llamada, condición en la cual debe cumplirse el destino de cada uno. Esta es la teología subyacente a lo que la *Gaudium et Spes* dice sobre la vocación integral del hombre, sobre la herida que el ateísmo ha infligido a su naturaleza y sobre el sentido final de la obra terrestre”²³. Desde este punto de vista, el mundo no entra en competencia con la misión de la Iglesia sino el conjunto de realidades humanas vinculadas con esa misión, sea como vínculo tendencial ordenado por Dios o sea como pueblo escatológico que explicita en su peregrinar por este mundo el señorío absoluto y definitivo de Jesús.

Esta teología de la misión ha abandonado sin pena ni gloria todo el tema de las célebres potestades de la Iglesia sobre lo temporal. La vocación profética de la Iglesia no implica ningún dominio jurídico sobre las sociedades o gobernantes de las naciones. Podríamos decir que aquí la

²³ *Vatican II. L'Eglise dans le monde de ce temps*, t. II: *Commentaires* (Paris 1967) 315.

teología no ha hecho más que redescubrir, después de muchos tiempos de actitudes equívocas y pretensiones injustificadas, el principio establecido por Santo Tomás respecto a la relación entre los órdenes divino y humano en la situación presente de la humanidad: *Ius divinum, quod est ex gratia, non tollit ius humanum, quod est ex naturali ratione* ²⁴.

La Iglesia vive en la medida en que toma conciencia de que su fundación por Jesús fue una institución misional para la humanidad de todos los tiempos. El celo de su obra no está fundado en la defensa de la espada civil ni en los intereses parciales que posea en las *res mixtae*, sino en la urgencia de un evangelio necesario para la salvación de todo hombre. La pretendida potestad en lo temporal es una secuencia desgajada de una cristiandad hierocrática que no logra encontrar ningún apoyo en la revelación y menos en el estudio de la misión encomendada al pueblo de Dios de la nueva alianza. La permanencia de las jerarquías eclesíásticas en puestos preeminentes de la política o de los honores sociales son más bien anacronismos de antiguas formas de cristiandad que reconocimiento de la verdadera misión de la Iglesia, ya que esa misión no justifica nunca el hacer de la Iglesia una fábrica de política ni una tecnocracia de la economía o de las leyes. La misión de la Iglesia está en la línea de una "fuerza vertical" de salvación de todo el hombre. Y esto es lo que exige también la perpetua distinción entre la Iglesia y el mundo en el estadio presente histórico-salvífico, en que nunca el mundo llegará a ser Iglesia ni la Iglesia el mundo. Con razón escribió el P. Congar ya hace tiempo: "Durante el tiempo que separa la victoria de Cristo —su 'pascua': muerte, resurrección y ascensión— de su vuelta en poder y gloria, El ha establecido la dualidad de una Iglesia y de un Mundo y ha dividido la comunicación de su poder regio entre el poder espiritual de la Iglesia, por una parte, y el poder temporal de los reyes por la otra. Así, por esta ley de Dios, cae por el suelo la argumentación empleada... de que teniendo Cristo todo el poder y siendo el Papa su vicario, éste tiene también todo poder" ²⁵.

La misión de la Iglesia tiene, por tanto, dos momentos: anuncio del plan salvador en Cristo de toda la humanidad (el misterio paulino) y comienzo de recapitulación de esa humanidad con los que libremente aceptan la fe en Cristo. Y es este pueblo así salvado el que Dios quiere como signo universal de la salvación de toda la humanidad. Nada hay en este proceso concreto de salvación que exija ni dé a la Iglesia un puesto homogéneo al de las organizaciones políticas en el mundo ni mediatice los cometidos humanos de tales instituciones naturales.

²⁴ *Summa Theologica*, II-II, 1, 10 c.

²⁵ *Sainte Eglise* (Paris 1963) 407, que recoge el término *Eglise et Etat* de la Enciclopedia "Catholicisme", t. III (1952) c. 1430 ss.

La misión de la Iglesia en las situaciones políticas, económicas o sociales del hombre no ha de entenderse a partir de una autoridad conflictiva y a idéntico nivel con la que posee la autoridad pública humana, sino a partir de la condición de la salvación en Cristo que hace del fiel un hombre nuevo y desde la fe que orienta con un nuevo sentido toda nuestra vida. Así es como se puede hablar de que la misión de la Iglesia tiene también una proyección temporal, pues no concebimos una integración en Cristo sin repercusiones de toda índole en la existencia cristiana. Y así sucede, en efecto, cuando la Iglesia desde su fe juzga las situaciones morales de los hombres en cualquier ámbito. Queda recortado su mensaje de salvación si se le priva de la exigencia de transformación de todo lo humano, del pecado y de todas las situaciones de pecado. Y es así como el Concilio Vaticano II entiende la misión temporal de la Iglesia: “la misión de la Iglesia no es sólo ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también el impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico”²⁶, de modo que los seglares realizan la misión propia del pueblo de Dios cuando colaboran “por perfeccionar y saturar de espíritu evangélico el orden temporal”²⁷. Pero quizá la frase en que mejor se expresa la ilación entre la misión religiosa —término preferible al de fin religioso, que usa la Constitución *Gaudium et Spes*— y la misión temporal es la siguiente: “La obra redentora de Cristo, aunque de suyo se refiere a la salvación de los hombres, se propone también la restauración de todo el orden temporal”²⁸.

Pero lo importante de estas frases conciliares es que en ellas mismas se contiene la razón teológica de la misión extendida a lo religioso y a lo temporal. En efecto, se dice que el orden espiritual y temporal, aunque diversos en sus categorías nocionales, están unificados en la realidad misional de la Iglesia porque “están íntimamente conexos en el único propósito de Dios, pues lo que Dios quiere es hacer de todo el mundo una nueva creación en Cristo, incoativamente aquí en la tierra, plenamente en el último día”²⁹. También se incluyen ambos conceptos en el de apostolado de la Iglesia, pues éste busca “propagar el reino de Cristo en toda la tierra”, la cual actividad es equivalente a “evangelizar y santificar los hombres y perfeccionar y saturar de espíritu evangélico el orden temporal”³⁰. Finalmente, se dice que la recapitulación del universo en Cristo sólo la efectúa la Iglesia a través de la salvación del hombre: “hacer a los hom-

²⁶ Decreto sobre apostolado seglar, n. 5.

²⁷ *Ib.*, n. 2 b.

²⁸ *Ib.*, n. 5.

²⁹ *Ib.*, n. 5.

³⁰ *Im.*, n. 2 a y b.

bres partícipes de la redención salvadora y por medio de ellos ordenar realmente todo el universo hacia Cristo”³¹.

Jesús anunció su reino como realidad escatológica, pero presente de alguna manera en sus palabras y sus hechos. Esto significa el fin del orden antiguo consistente en el dominio del pecado en el mundo y el destronamiento del Maligno (*Mc.*, 3, 22 ss. y par.). Ahora ya todo es nuevo: “quien está en Cristo, es la nueva creatura; pasó lo viejo” (*2 Cor.*, 5, 17) y con ello se ha configurado un cielo nuevo y una tierra nueva (*Apoc.*, 21, 1). Son bienaventurados, en comparación con los profetas de la antigua alianza, quienes pueden ver esta nueva fase de la historia de la salvación (*Lc.*, 10, 23-24) y la instauración del nuevo orden de cosas (*Lc.*, 10, 18).

Pero lo que existe al presente de ese reino es todavía imperfecto y oculto (*Lc.*, 19, 42), de categoría distinta a las realidades que dominan el mundo (*1 Cor.*, 2, 6 ss.), de modo que San Pablo lo caracteriza sin más por “el misterio” (*Col.*, 1, 26) y San Marcos identifica el reino y el misterio (*Mc.*, 4, 11). Habrá, no obstante, una plenitud del reinado de Dios, en el que llegará “a su sazón el misterio de Dios” (*Apoc.*, 10, 7) y tendrá su cumplimiento “en poder” (*Mc.*, 9, 1).

Consecuencia de esto es que el reino de Dios no ha sido dado a los hombres como un sustituto del poder humano ni a quienes sirven en el reino les es lícito ampararse en el dominio absoluto de Cristo. Se trata de dos esferas concéntricas en Cristo, pero sin interferencias entre sí. “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (*Mc.*, 12, 17) es el precepto de Jesús, y en él no se disocia la política de la religión, pero sí se reconoce el ámbito propio de la política, manteniendo sobre todo la ligación del hombre a Dios. El reino de Dios no ha anulado ninguna de las exigencias del reino de los hombres y así lo ha sentido la Iglesia en un primer momento (*Rom.*, 13, 7; *1 Pedr.*, 2, 13-14), quizá hasta el momento en que el reino de los hombres se puso en abierto conflicto con las exigencias de Dios (*Apoc.*, 17, 1 ss.). Así lo interpreta el Vaticano II: “Cristo... reconoció al poder civil y sus derechos, mandando pagar el tributo al César, pero avisó claramente que deben respetarse los derechos superiores de Dios”³². Y Jesús mismo rechazó todas las ideas corrientes de sus contemporáneos judíos cuando rechazó el dominio temporal que se le ofrecía (*Jn.*, 6, 15) y afirmó la trascendentalidad de su reino respecto al reino de los príncipes de este mundo (*Jn.*, 18, 36). Jesús decepciona a quienes soñaban con una restauración nacional religiosa del judaísmo (*Mc.*, 11, 9) e incluso a sus mismos discípulos (*Lc.*, 19, 11; 24, 21).

Sólo en un pensamiento cristiano posterior nos encontraremos con esos intentos jurídicos de justificar una potestad divina dada a lo espiri-

³¹ *Ib.*, n. 2 a.

³² Declaración sobre libertad religiosa, n. 11 a.

tual en lo temporal y de hacer del Romano Pontífice un Vicario de Cristo en el dominio absoluto de éste sobre la creación, hasta el punto de que si los reyes reinan es por delegación de la espada temporal cedida por el único que la tiene encomendada por Cristo, que es el Papa. Sólo por una hermenéutica abusiva se pudo aplicar al poder de la Iglesia sobre el orden temporal el texto paulino que dice: “¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles? ¡Pues cuánto más los asuntos temporales!” (*I Cor.*, 6, 3).

Con la victoria de Cristo el universo entero ha entrado en la órbita de la salvación por gracia de Dios y el señorío de Cristo ya no será suplantado ni oscurecido. Pero el anuncio de esta salvación no permite a la Iglesia suplantarse los órdenes de la creación y será siempre una ingerencia indebida el recabar para sí un poder temporal sobre los asuntos de los hombres. Pero también mutilamos esa misión cuando la identificamos exclusivamente con unos propósitos meramente internos, de culto divino y sin llegar a la realidad concreta del hombre que vive en la historia. Son categorías superpuestas al reino de Dios que Jesús manda predicar a la Iglesia, y del que ésta es ya un anticipo.

El Verbo encarnado no revocó ni las realidades ni las instituciones que tiene el hombre otorgadas por el Verbo de la creación y sin embargo todo el hombre ha sido salvado y en Cristo está ahora el centro de toda creatura. La Iglesia es el instrumento de Cristo para la recapitulación escatológica de todas las cosas y por eso su misión se orienta al mundo, se efectúa en el mundo y es salvación del mundo. Las realidades temporales, por consiguiente, no pueden llegar a su pleno desenvolvimiento más que incorporadas al hombre nuevo. Salvar al hombre es, pues, incidir en la totalidad de la realidad mundana o profana, pero no para recortarla ni ponerse en su condición, sino para ayudarla a abrirse a su plena perfección en la confesión explícita de Jesús por la humanidad entera.

Pero la Iglesia no sólo anuncia, sino que también instaure de algún modo el pleno señorío de Cristo, que no obstante nunca debe entrar en competencia con nada que sea humano, entendiéndose por tal desde la ciencia (recuérdese las controversias del siglo pasado entre ciencia y fe) hasta las competencias políticas de los hombres (recuérdese el pensamiento de León XIII acerca de la indiferencia de las formas de gobierno desde la fe cristiana), como en la realidad salvadora de Cristo no entró en competencia lo divino y lo humano, pero éste fue salvado sólo por aquéllo.

La repercusión que tiene la vida de incorporación a Cristo en los asuntos temporales aflora en algunos temas humanos en que se ha polarizado históricamente la controversia entre la institución eclesial y las instituciones políticas humanas. Una de ellas es la libertad de proclamar públicamente la fe y el “manifestar el valor peculiar de la doctrina (religiosa) para la ordenación de la sociedad y la vitalización de toda actividad humana”,

como ha proclamado el Vaticano II³³. Pero advirtamos que esa exigencia de libertad en la manifestación del significado temporal de una creencia, no se funda, como tanto tiempo se estuvo diciendo en la teología católica, en la condición de religión “verdadera” que tiene el catolicismo y que, por consiguiente, excluiría a los demás de ese derecho, sino en la exigencia natural del hombre y en la condición de apertura hacia lo religioso, a la que debe abrirse toda institución al servicio del hombre.

Otro ejemplo es el juicio ético de cualquier actividad que dimana del hombre o de las instituciones públicas. Nos referimos a un aspecto al que continuamente ha hecho alusión, en los últimos tiempos, el magisterio de la Iglesia católica. En efecto, la salvación del hombre es, en primer lugar, una salvación en el orden ético, ya que la fe ejerce un dominio sobre el resto de la vida moral humana. Según esto, negar las exigencias éticas inherentes al evangelio es una manera de reducir cuantitativamente la misión de la Iglesia y negar la posibilidad de juzgar las situaciones de pecado en los hombres es también un impedimento a la misión de la Iglesia. En la enseñanza social de la Iglesia católica esto es ya un principio reiterado en cualquier estudio de esta materia. Como ejemplo, citemos lo que dice J. M.^a Setién: “...la separación de la competencia del Estado y de la Iglesia no puede determinarse tanto por la separación de materias, cuanto por la discriminación de aspectos o vertientes distintos de las mismas realidades. Así, una decisión económica o una opción política son, sin duda alguna, instancias civiles en cuanto con ellas se pretende lograr una determinada finalidad temporal relativa al ámbito del bien común tutelado por el Estado; pero no cabe duda también que esas mismas realidades temporales interesan a la Iglesia en cuanto hay en ellas una vertiente ético-moral que hace necesario el juicio último de la sociedad religiosa sobre la conformidad o disconformidad de los actos humanos implicados con la ley moral, lo que significa el juicio sobre la aptitud o ineptitud de los mismos de ser orientados a Dios”³⁴.

Los últimos Papas son unánimes en proclamar esta verdad. Pío XI decía: “No se le impuso a la Iglesia la obligación de dirigir los hombres a la felicidad exclusivamente caduca y temporal, sino a la eterna; más aún, la Iglesia considera impropio inmiscuirse sin razón en estos asuntos terrenos. Pero no puede en modo alguno renunciar al cometido, confiado a ella por Dios, de interponer su autoridad, no ciertamente en materias técnicas para las cuales no cuenta con medios adecuados ni es su cometido, sino en todas aquellas que se refieren a la moral”³⁵. Y Pío XII: “Ha de sostenerse clara y firmemente que el poder de la Iglesia no se restringe a las cosas

³³ Ib., n. 4 e.

³⁴ *La Iglesia y lo social* (Madrid 1963) 44.

³⁵ AAS 32 (1931) 190. *Doctrina Pontificia*, III, p. 712.

estrictamente religiosas..., sino que todo lo referente a la ley natural... pertenece, bajo su aspecto moral, a la jurisdicción de la Iglesia”³⁶. Finalmente, para no multiplicar las citas, oigamos lo que dice Juan XXIII: “Compete a la Iglesia el derecho y el deber no sólo de tutelar los principios de orden ético, sino también de intervenir con su autoridad en la esfera del orden temporal, cuando se trata de juzgar sobre la aplicación de aquellos principios a casos concretos”³⁷.

Vemos, pues, que es una enseñanza ya común en el pensamiento católico. Por nuestra parte, sólo quisiéramos añadir que esa posibilidad y libertad, a la que tantas veces se refieren los Papas hablando del magisterio de la Iglesia, compete también, en su orden, a cualquier ser humano dentro de una sociedad. Y la razón es que el orden ético natural, en que se fundan esos juicios (advuértase que Pío XII habla en el texto arriba citado de “ley natural”), es asequible y obligatorio a todo hombre. Por consiguiente, con esas palabras la Iglesia no exige un derecho dimanante de ser una religión divina, sino de ser una religión que *también* tiene una proyección ética humana, pues se argumenta porque la fe cristiana “tiene, como condición natural previa, la justicia moral”³⁸; o sea, que se trata de proclamar un juicio ético que no desborda las posibilidades de la razón humana y al que, por consiguiente, debe tener acceso todo hombre libre viviendo como miembro en una sociedad. Las consecuencias políticas de esto nos parecen dignas de atención, pero no entramos ahora en este tema, pues nos estamos restringiendo, como hacen los Papas cuando proclaman esta verdad, a la misión encomendada a la Iglesia.

2. ¿A quiénes está encomendada la misión de la Iglesia?

En la enseñanza corriente preconiliar se había identificado misión de la Iglesia con apostolado jerárquico, como si la misión encomendada por Cristo a los apóstoles sólo hubiera pasado a los sucesores del ministerio jerárquico apostólico. Esta reducción de un concepto estaba en la línea de la acaparación en exclusiva por la jerarquía de privilegios y características que competen a todo el pueblo de Dios, v. gr., el sacerdocio y la infalibilidad.

Pero el Vaticano II ha recuperado para la teología el concepto genuino de misión de la Iglesia como vocación inherente a la vida cristiana y como testimonio público de la condición de ser miembro del pueblo de Dios. Ha ido pareja esta recuperación con la idea de laico. En efecto, es a propósito de los laicos cuando leemos que “el apostolado de los laicos es

³⁶ AAS 46 (1954) 672. *Doctrina Pontificia*, V, p. 479.

³⁷ Enc. *Mater et Magistra*, n. 239. AAS 53 (1961) 457.

³⁸ AAS 32 (1940) 11. *Colección Encíclicas...*, L, 1, p. 329.

participación en la misma misión salvífica de la Iglesia, apostolado al que todos están destinados por el Señor mismo, en virtud del bautismo y la confirmación”³⁹. Las discusiones de la Comisión encargada de la redacción del texto se centraron en el término de “la misma” misión⁴⁰, pues se trata de la misión apostólica en un sentido más eclesial que el que se usa cuando nos referimos a la misión apostólica que compete exclusivamente al ministerio de institución divina⁴¹. Y es que el concepto de misión encomendada al pueblo de Dios es anterior a la diversidad de las modalidades de esa misión en razón de los diversos carismas que el Espíritu dona a ese pueblo para realizar la totalidad de la misión. Por ello la realidad sacramental en que se funda tal misión divina es el bautismo y la confirmación: “los laicos... cualesquiera que sean, están llamados, a fuer de miembros vivos... al crecimiento de la Iglesia” y “están llamados todos en razón del bautismo y la confirmación”⁴².

Hay, pues, un nuevo concepto de misión, que es más fundamental que su adjetivación de jerárquica o apostólica. “Toda la actividad del Cuerpo Místico dirigida a este fin, recibe el nombre de apostolado, el cual la Iglesia lo ejerce por obra de todos sus miembros, aunque de diversas maneras”, de donde se concluye que “la vocación cristiana es, por su misma naturaleza, vocación al apostolado”⁴³. Como a algunos Padres del Concilio les extrañara este concepto eclesial de apostolado, la Comisión les responde que “el uso en la Iglesia durante varios decenios, permite que se pueda emplear la palabra apostolado en un sentido amplio para designar la acción apostólica en el ámbito social”⁴⁴. Y posteriormente se explicó así: “apostolado trae su nombre del cargo confiado a los apóstoles y a sus sucesores, de enseñar, regir y santificar; designa también toda la actividad del cuerpo místico por la que se anuncia el evangelio de Cristo y se llena de su espíritu la vida de los hombres. En este sentido todos los miembros de la Iglesia deben ejercer el apostolado”⁴⁵.

³⁹ Constitución sobre la Iglesia, n. 33 b.

⁴⁰ *Modi a Patribus conciliaribus propositi, a Commissione doctrinali examinati*, IV, p. 8, n. 16.

⁴¹ *Ib.*, p. 8, n. 14.

⁴² Constitución sobre la Iglesia, n. 33 a y b. No debemos olvidar que esta doctrina ya había sido precedida por algunas afirmaciones de Pío XII: “todos los miembros de la Iglesia están llamados a colaborar en la edificación y perfeccionamiento del Cuerpo Místico de Cristo. Todos son personas libres y deben ser, por tanto, activos” (AAS 49, 1957, 926; *Colección de Encíclicas...*, CCCLXVIII, p. 2136). Y Pío XI dijo: “el bautismo impone el deber del apostolado” (AAS 26, 1934, 629. *Colección de Encíclicas...*, CCCXXVII, p. 1967).

⁴³ Decreto sobre apostolado seglar, n. 2 a. También a esto se refirió Pío XII al decir: “apostolado en el sentido más vasto e impropio del nombre...” (AAS 49, 1957, 927. *Colección de Encíclicas...*, CCCLXVIII, p. 2138). Se necesitaba, sin embargo, una eclesiología basada en el pueblo de Dios para descubrir la noción fundamental de “misión de todo el pueblo de Dios”, como hace el Vaticano II.

⁴⁴ Esquema sobre el apostolado de los laicos. *Textus prior* (1964) 30.

⁴⁵ *Textus emendatus* (1965) n. 2.

Cuando en la Constitución pastoral del Vaticano II vuelve a hablarse de la misión de la Iglesia, hay ya quien advierte que en el texto se hablaba antes de la misión de los pastores de la Iglesia y luego de la misión de todo el pueblo de Dios, es decir, un orden inverso al usado en la Constitución sobre la Iglesia. Se corrige, en efecto, y lo que se dice sobre la misión de la Iglesia en el mundo afecta a todo el pueblo de Dios, como señalaba en su relación del 20 octubre de 1964 (105 Congregación) Mons. Guano: "al hablar de la misión de la Iglesia en la sociedad humana no hablamos sólo de la jerarquía, sino de todo el pueblo de Dios". Y además, cuando se hace distinción entre lo peculiar de la misión de los fieles y de la jerarquía (en el n. 43), se habla antes de lo que compete a los miembros del pueblo de Dios que lo referente al ministerio jerárquico dentro de ese pueblo de Dios.

Con estas delicadas y aparentemente sutiles disquisiciones se trata, en realidad, de superar una concepción inadecuada de la Iglesia que se identificaba con jerarquía y en la que la misión de la Iglesia era reducida a un ministerio jerárquico dentro de la Iglesia. Precisamente por eso, cuando se hablaba de libertad de la Iglesia para predicar la fe públicamente o para pronunciar una palabra profética sobre cuestiones morales de los hombres o de la política, se entendía siempre que estábamos tratando de las competencias jurídicas entre el Estado civil y el Estado de la Iglesia. Pero la nueva concepción de la Iglesia, que no se reduce al ministerio jerárquico, desborda el tema de la competencia jurídica del magisterio dentro de la sociedad civil para plantear la cuestión más vasta de cómo la misión profética de todo el pueblo de Dios debe testimoniar la salvación en Cristo y sus implicaciones morales en la vida individual y social. Es un hecho que hasta ahora los concordatos de la Iglesia y los Estados eran muy perfilados en lo que se refiere a la libertad de la Iglesia para anunciar el evangelio y cumplir su enseñanza a los hombres, pero reducían legalmente esa libertad de la Iglesia a la libertad del episcopado de una nación o a lo sumo a los sacerdotes bajo la vigilancia directa de sus obispos, soslayando el que esa libertad en realidad debiera afectar a todo cristiano que es de por sí testimonio válido de la fe cristiana. No tendría valor contra esto que afirmamos el replicar diciendo que la fe de los cristianos ha de ser una fe conforme con la fe de la Iglesia universal y de la Tradición, pues tal condicionamiento afecta también a la enseñanza autoritativa del magisterio, que no ha recibido el carisma para enseñar toda verdad sino sólo la verdad saludable y en conformidad con la Iglesia universal.

La libertad de la Iglesia para predicar el misterio de nuestra salvación ha de significar libertad de todo el pueblo de Dios y no el mero disfrute de unas prerrogativas honoríficas por parte de un ministerio concreto. No olvidemos que la fe no se transmite y propaga sólo por el anuncio del ma-

gisterio, sino por la obra apostólica de toda la Iglesia con su testimonio de palabras y de obras. El identificar toda la misión de la Iglesia con la función de los pastores en la Iglesia daría una impresión muy equivocada sobre lo que es el nuevo pueblo de Dios. El mismo Concilio recuerda esto con delicadeza a los obispos: "Sabén los Pastores que no han sido instituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia, sino que su eminente función consiste en apacentar a los fieles y reconocer sus servicios y carismas de tal suerte, que todos, a su modo, cooperen unánimemente en la obra común"⁴⁶. La Declaración episcopal sobre *La Iglesia y la comunidad política* no olvida este aspecto del concepto de misión eclesial y así afirma que "todos los miembros de la Iglesia están obligados a cumplir la parte que les corresponde en la misión común"⁴⁷ y es en razón del sacramento del bautismo: "la participación de todos los bautizados en el ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, les confiere un ámbito de responsabilidad irrenunciable, que se orienta hacia la totalidad de la misión de la Iglesia"⁴⁸, de modo que es lícito concluir que "en la liberación del pecado y la muerte... pero también la liberación de todas las esclavitudes humanas, sea la económica, social o cultural... toda la Iglesia tiene el deber de ejercer la función profética que Cristo le confió asimilando la doctrina de la en toda su profundidad y aplicándola plenamente a la vida, guiada por el magisterio sagrado". Y es evidente que esto exige un compromiso de fe, pero también una libertad civil para testimoniar en cualquier ámbito humano una fe que es "redención del género humano y liberación de toda situación opresiva"⁴⁹.

La convicción teológica de que todo el pueblo de Dios es portador de la misión que Cristo entregó a su Iglesia no es óbice para afirmar lo peculiar de esa misión que corresponde a los Pastores en la Iglesia, sino que la sitúa en su verdadero puesto. La jerarquía eclesiástica tiene la responsabilidad ministerial de esa misma misión, la garantiza, debe procurar que se lleve a cabo, es una instancia superior para saber cuándo se ejerce la misión en conformidad con la fe de toda la Iglesia y tiene poder para explicar esa misma misión con una predicación que implica autoridad para todos los miembros del pueblo de Dios. En una palabra, que este ministerio jerárquico es incomprensible sin la comunidad eclesial a la que sirve con su carisma.

Sólo quien confundiera una comunidad eclesial obediente a sus ministros constituidos por el Espíritu y manifestadora de su fe en comunión con ellos con una comunidad silenciosa y gobernada por un ministerio autár-

⁴⁶ Constitución sobre la Iglesia, n. 30.

⁴⁷ *La Iglesia y la comunidad política*, n. 15.

⁴⁸ *Ib.*, n. 23-24.

⁴⁹ *La justicia en el mundo. Sínodo de los obispos 1971. Documentos* (Salamanca 1972) 55.

quico tendría dificultad para entender que todo bautizado participa de la misión que Cristo dio a la Iglesia para el mundo. Si la vida de la Iglesia ha dado a veces esta impresión, estamos ante una actitud que debe reformarse.

A todo el pueblo de Dios —pastores y fieles— compete hacer efectiva una misión divina que “aunque de suyo se refiere a la salvación de los hombres, se propone también la restauración de todo el orden temporal”⁵⁰. Cada fiel cumplirá esa misión según el carisma de su estado y profesión y según las gracias individuales del Espíritu. Pero no podemos volver a una visión medieval de las funciones eclesiales —que algún Padre del Vaticano II pretendió resucitar— según la cual los clérigos son los hombres del espíritu que han recibido una misión exclusiva sobre la salvación divina y los demás fieles han recibido una misión material que versa sobre los asuntos temporales del mundo. Como sugerimos antes, el magisterio pontificio de los últimos tiempos acerca de las materias sociales, políticas, económicas y humanas, en general, ha preterido definitivamente una tal concepción de la misión eclesial.

II. CONDICIONAMIENTOS INHERENTES A LA MISION TEMPORAL DE LA IGLESIA

No cabe duda que lo cuestionable de la misión de la Iglesia ha sido, no su mensaje religioso y trascendental, sino la incidencia de ese mensaje en los asuntos temporales y profanos, en los que es fácil de percibir un posible encuentro de competencias con otras instituciones, sobre todo la sociedad política y las ideologías que privan en una sociedad.

Y es que lo propiamente extratemporal del mensaje eclesial (el decreto salvífico de Dios y los medios positivos de su realización: encarnación y redención salvadora, así como los demás instrumentos de salvación) no crea suspicacia alguna en los poderes de este mundo —ni siquiera lo causó en el imperio romano— hasta tanto no se vea en esos elementos una interferencia con las instituciones del poder humano, como sucedió con el culto al Emperador que era también *Pontifex Maximus*, lo cual puso en situación embarazosa a los cristianos que “honrarían gustosos al emperador... pero sólo adoramos al Dios real y verdadero, pues sabemos que hasta el Emperador ha sido creado por El”, como dijo Teófilo de Antioquía⁵¹.

Por eso queremos ver ahora algunos de los condicionamientos que afec-

⁵⁰ Decreto sobre apostolado seglar, n. 5.

⁵¹ *Los tres libros a Autólico*, I, 11. D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos* (Madrid 1954) 778.

tan a la misión de la Iglesia en razón de su insoslayable presencia en temas de suyo temporales. La Iglesia no puede renunciar, en efecto, a esta parte de su misión, como lo señaló el Sínodo de los Obispos: “su misión implica la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana”⁵². Pero, por otra parte, su presencia en esos problemas no es la de una ideología más, ya que “la fe cristiana no debe ser confundida con una ideología”⁵³, ni la de un partido o facción política, pues “no pertenece a la Iglesia... ofrecer soluciones concretas en el campo social, económico o político”⁵⁴, sino sólo lo que postula su misión pastoral que no es otra cosa que la incidencia de la salvación cristiana en los ámbitos temporales de la vida del hombre. Según esto, no es de extrañar que la realización y la justificación de tal aspecto de su misión, obligue a la misma Iglesia a tener un cuidado exquisito por hacer ver lo original de su presencia en estos problemas, que no es ni la de una ideología más ni la de una facción política.

Si la Iglesia toma una actitud de condena de una determinada situación de injusticia social, es evidente que tal actitud es cuando menos compartida por otros miembros de la sociedad que captan dicha injusticia desde su oposición a una ética natural, por ejemplo. ¿Puede entonces la Iglesia exigir para sí una libertad pública para condenar esa injusticia, distinta de la que debe tener todo ciudadano responsable en una sociedad organizada democráticamente? Si el magisterio de los últimos Papas dicen fundar su pensamiento social en la revelación y en la ley natural, ¿acaso puede pretender la Iglesia tener la exclusiva de la ley natural? Y si su concepción de la salvación del hombre deriva a una concepción de la dignidad y derechos del hombre, ¿acaso no es esto propio de toda religión que tiene una visión total del hombre? ¿Podrá entonces recabar para sí la Iglesia una libertad pública de denuncia profética de la que sean excluidas las demás confesiones? El que estos interrogantes, y otros que podríamos hacer, se hayan visto entremezclados en la doctrina del Vaticano II es una prueba de que es difícil darles una solución oportunista desglosados del conjunto de los problemas de la misión de la Iglesia en el mundo actual.

Nos referiremos ahora a tres consideraciones ineludibles, a nuestro modo de ver, en este tema: la legítima autonomía de lo temporal; el pluralismo de soluciones concretas desde la única óptica de la fe cristiana y, en tercer lugar, la diversificación de compromiso temporal en razón de los diversos carismas del pueblo de Dios.

⁵² *La justicia en el mundo. Sínodo de los obispos 1971. Documentos...*, p. 67.

⁵³ *La Iglesia y la comunidad política*, n. 18.

⁵⁴ *La justicia en el mundo...*, p. 67.

A) AUTONOMÍA DEL ORDEN TEMPORAL

En una cristiandad de tipo sacral era difícil admitir el valor propio y autónomo de lo temporal. Las cosas profanas no servían más que de instrumentos para lo sagrado y cuando explícitamente eran usadas para testimoniar lo divino. Hizo falta un largo período de secularización del mundo —prácticamente desde la Ilustración hasta nuestros días— para que se aceptara como un valor positivo por el cristianismo la profanidad de las cosas y la obligación de respetar las leyes y valores de todas las realidades humanas. Ya en el Concilio Vaticano I se había declarado la autonomía de las ciencias humanas en sus tesis y en sus métodos⁵⁵, pero en el Vaticano II se amplía esta idea a todos los valores humanos y temporales en su relación con la salvación positiva; es decir, el tema se aborda no sólo desde las relaciones entre fe y razón, sino desde el campo de naturaleza y gracia.

Pero la afirmación de la bondad de todas las cosas y de la creación como origen de la esencial referibilidad a Dios de todo lo creado es un pensamiento de honda raigambre en el cristianismo. Ya en el siglo II el mártir Justino de Roma atribuía toda verdad de filósofos o poetas a un destello de la verdad del Verbo que orienta e ilumina a toda alma buena. Y en el siglo III Clemente de Alejandría nos dejará un pensamiento humanista caracterizado por la aceptación en cristiano de todos los valores del pensamiento griego. También en los siglos XII y XIII se encuentran espíritus que, lejos del agustinismo medieval, sitúan en su verdadero puesto la naturaleza y los valores de la creación. Se ha indicado alguna vez, por ejemplo, que Santo Tomás representa en su tiempo una mentalidad de aceptación plena de todo el orden natural y de su consistencia como obra de la creación y un autor describe así su concepto de la creación: "Dios sitúa a cada cosa en su fuente sustancial que en adelante la alimenta, la configura y la mantiene en sí misma. La crea y conserva en su sustancialidad, pero una vez creada y conservada se mantiene ya en sí misma, en su propio terreno"⁵⁶. Es, además, sabido que León XIII apoyaba su defensa de la autonomía política del Estado en la doctrina del Aquinate.

Por esto no nos extraña que el Concilio Vaticano II proclame que "la autonomía de la realidad terrena... responde a la voluntad del Creador"⁵⁷. La razón, en efecto, del valor inherente a toda la realidad humana está en el orden como Dios creó el universo. No un universo en pugna con la gracia, sino al servicio del hombre en gracia o del hombre redimido después

⁵⁵ *Enchiridion Symbolorum*, n. 3019.

⁵⁶ Citado en *El misterio de la Iglesia*, II, p. 52.

⁵⁷ Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 36 b.

del pecado; la ordenación del universo a la salvación en Cristo no es algo ficticio en la creación ni una rectificación de la obra creadora, sino algo inmerso en esa misma realidad creada en razón de su dependencia de la inteligencia divina.

La fidelidad a la obra del Creador obliga, ante todo, a la institución positiva salvífica que es la Iglesia, cuya misión no puede entrar en competencia con la Creación ni menos presentarse como una subversión sacralizadora de ella, imponiéndole desde fuera una salvación contradictoria con sus leyes intrínsecas. Si la moral cristiana no ha derogado una moral de la razón humana, aunque le haya dado un nuevo sentido y hasta un nuevo valor, mucho menos puede haber derogado la salvación cristiana el valor sustancial de la obra de la creación, a la que no afectó la corrupción del pecado como afectó a la vida moral de los hombres.

El deseo de no admitir otro valor creado que aquél que dimana de la incorporación de las cosas al orden positivo sobrenatural es un pecado que llamaríamos de "integrista salvífico". El Vaticano II ha deplorado este tipo de actitudes, al menos, en el campo científico: "actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los propios cristianos"⁵⁸. Con esta alusión se hace justicia en el caso de Galileo, pero otras muchas actitudes similares podríamos señalar en el campo de la ética, de la política y hasta del arte. No en vano estas palabras del Concilio ayudaron a tomar la medida de suprimir el *Indice de los libros prohibidos*.

Se impone, pues, el deshacer estos equívocos aceptando sin reticencias la verdad y bondad de las cosas y las estructuras naturales, conscientes de que la única contradicción que afecta al orden salvífico de Cristo es la del pecado. Pero, fuera de éste, no hay nada que deba ser negado en la salvación que anuncia la Iglesia. Y esto no basta con afirmarlo, sino que es una exigencia de testimonio a la Iglesia que se hace presente en el mundo. Ni en su obra misional, ni en su anuncio profético, ni en su catequesis debe haber nada que recuerde una hostilidad hacia todo lo que es bueno en el hombre y en el cosmos. Tampoco lo hubo en la persona de Cristo, que aceptó la humanidad plenamente, sin recortarla ni buscar subterfugios, excluyendo tan sólo el pecado. El Concilio tampoco ha exceptuado de esa legítima autonomía más que el caso de una independencia y oposición de lo creado a Dios. Evidentemente que si el orden natural se cierra de ese modo a la salvación, cae fuera del plan divino de integración de lo sobrenatural en lo natural.

El pensamiento escolástico conoció esta autonomía y la expresó con los conceptos de finalidad. El fin de las cosas creadas expresa el límite de su perfección intrínseca y le es propio a cada realidad, pero, a su vez,

⁵⁸ Ib.

existe un fin superior y trascendente a toda la realidad —como la caridad respecto de toda la vida ética humana— el cual se superpone a los fines propios y les da su último significado, pero respetando el orden y finalidad propia de cada cosa. El que exista un fin superior a los valores esenciales de las cosas creadas no convierte a todos los demás valores en puros medios, sino que respeta la finalidad de las cosas.

La autonomía de las realidades humanas hace que la filosofía no se tenga que convertir en teología para abrirse a la fe, ni las exigencias de la justicia humana pierdan nada de su exigencia al estar vivificadas por la caridad cristiana, ni que la ciencia humana sea sin más una apologética al servicio de la fe, ni menos el arte un medio para excitar la piedad, ni la sociedad política humana pasa a ser el “brazo secular” de la Iglesia. Aunque nuestra mayor dignidad humana viene de nuestra salvación en Cristo, esto no anula ni merma nada de nuestra condición humana, sino que es precisamente esa integración en Cristo lo que da un significado más profundo, y por supuesto a otro nivel, a todo el resto de nuestra dignidad humana. La única subordinación que el Concilio impone a la técnica, el trabajo y toda actividad humana es “su ordenación al bien auténtico del género humano y que permita al hombre... cultivar y realizar plenamente su vocación”⁵⁹. Cumpliendo esta vocación, sabemos que el reino de Dios empieza a ser efectivo en el mundo, aunque su plena exteriorización y explicitación en la confesión del señorío del Señor no sea patente.

La Iglesia, al activar su misión en el mundo, está obligada a dejar bien claro este aspecto de su respeto por todo lo temporal; entre otras razones porque “lo reclaman imperiosamente los hombres de nuestro tiempo”, como dice el texto conciliar. Si la recapitulación de las cosas en Cristo, no alteró ni lesionó la historia del progreso humano, sino que en muchos aspectos recibió un nuevo impulso, eso mismo debe hacer la Iglesia si quiere ser verdadero sacramento de esa salvación en Cristo. En el tiempo peregrinante de la Iglesia, Cristo no ha sometido a ésta el orden temporal de las cosas y, por consiguiente, las realidades terrenas deben ser admitidas con su sustantividad propia, con su autonomía peculiar. Así lo dejó bien claro la doctrina conciliar: “Todo lo que constituye el orden temporal: bienes de la vida y de la familia, la cultura, la economía, las artes y las profesiones, las instituciones de la comunidad política, las relaciones internacionales y otras realidades semejantes, así como su evolución y progreso, no son solamente medios para el fin último del hombre, sino que tienen, además, un valor propio puesto por Dios en ellos, ya se les considere en sí mismos, ya como parte de todo el orden temporal”. Su vinculación al fin último de la salvación en Cristo no distorsiona esas realidades en su valor propio sino que, en todo caso, les confiere un significado nuevo

⁵⁹ *Ib.*, n. 35 b.

y más profundo: “este destino (unificación de todo en Cristo) no sólo no priva al orden temporal de su autonomía, de sus propios fines, leyes, medios e importancia para el bien del hombre, sino que, por el contrario, lo perfecciona en su valor y excelencia propia y, al mismo tiempo, lo ajusta a la vocación plena del hombre sobre la tierra”⁶⁰.

El proceso por el que nuestra cultura ha ido tomando conciencia de la autonomía de lo profano y de su sustantividad previa a toda referencia religiosa puede llamarse secularización de la cultura y, en cuanto esto supone pasar de una época sacral a una profana, podemos llamarle desacralización. El Concilio ha aceptado este proceso como integrante de la toma de conciencia del mundo y nos exhorta a reconocer lo que G. Thils llama la “densidad de lo profano”. Y esta autonomía no queda desvirtuada porque el sentido último de toda realidad humana sólo nos es dado captarlo desde la fe, ya que ese valor finalizante desborda los fines propios de las realidades terrenas. El cristiano no debe vivir su salvación en Cristo como una traba a su compromiso humano.

La misión de la Iglesia que, como dijimos antes, engloba el orden temporal, debe respetar la autonomía de este orden y dejar bien claro que el orden cristiano da a toda realidad profana un nuevo significado salvador, pero sin mermar nada de sus contenidos propios. Esta misión, por consiguiente, debe respetar la índole secular de nuestra cultura y olvidarse de actitudes sacralizantes al hacerse presente en el mundo. Aquí se hace manifiesto que la misión de la Iglesia tiene modalidades propias respecto de las realidades terrenas que no existen en el ámbito de las realidades específicamente sobrenaturales, aunque éstas estén también englobadas en su misión; por ejemplo, la potestad exclusiva que la Iglesia tiene como mediadora universal de la gracia de Cristo y como institución de que derivan todos los sacramentos de gracia no puede extenderse a toda otra realidad de que dependa la perfección del hombre.

Uno de los ámbitos más específicamente humanos es el del bien político y social de una comunidad. Pues bien, la Iglesia “no puede reivindicar ningún género de potestad sobre la comunidad política”⁶¹ en razón de la superioridad de su misión respecto de la humanidad. Y cuando la Iglesia habla y enseña su doctrina sobre materias que no son propiamente de revelación, está obligada a mostrar bajo qué punto de vista estas cosas inciden en su misión de salvación de todo el hombre, lo cual, además, implica una referencia hacia un tratamiento autónomo de similares cuestiones. Si expone una doctrina política o social o económica por su incidencia en la moral o en la conciencia cristianas, no debe olvidar que la política, la sociología o la economía también son ciencias del hombre con sus

⁶⁰ Decreto sobre apostolado seglar, n. 7 b.

⁶¹ *La Iglesia y la comunidad política*, n. 28.

normas, sus métodos y su servicio al hombre. Con frecuencia se inculpa la predicación de la Iglesia en estas materias de ser abstracta, ideal y hasta utópica, y quizá tenga que ser así, pues la Iglesia no tiene soluciones a otro nivel, pero esto no la puede dispensar de reconocer el esfuerzo de quienes no buscan un bien ideal sino el real y factible para los hombres en cada momento de su desarrollo político o social. No puede pasarnos desapercibido que algunas intervenciones del magisterio eclesial de los últimos tiempos —por ejemplo, las encíclicas *Humanae vitae* y *Populorum progressio*— se terminan por una llamada casi angustiada a que los científicos y dirigentes de la sociedad encuentren soluciones concretas y eficaces para los temas sobre los que se pronuncia el magisterio eclesiástico; es un modo de reconocer la limitación inherente a quien juzga sólo el aspecto moral de los problemas pero carece de soluciones prácticas y viables para el momento.

Esto sucede también en el ámbito de la doctrina política, en que las enseñanzas de la Iglesia sólo representan unos valores ideales para la realidad política, pero no pueden determinar el proceso de adaptación en que se haya una determinada comunidad política ni la viabilidad práctica para la diversa idiosincrasia de los pueblos. Para todo esto hay hombres comprometidos en la lucha social o política concreta y la palabra oficial de la Iglesia no puede desconocer esto amparándose en lo trascendente de sus enseñanzas. Es decir, que una predicación de origen divino no puede ampararse en esa cualidad para reducir a su nivel unos problemas y unas actitudes que tienen un tratamiento específico y autónomo a su nivel.

Querer hacer de la fe cristiana una panacea de todos los problemas del hombre, es caer de nuevo en el pecado de “integrismo” que consiste en reducir todo esfuerzo humano a un auxiliar de lo trascendente en el hombre, es decir, negar la sustancialidad de la creación. Es cierto que la fe tiene una palabra que decir siempre que se juega un valor humano, pero esta palabra no es una solución a nivel de dicho problema, sea económico, social o técnico. Por consiguiente, el límite de la misión de la Iglesia no lo trazan los aspectos religiosos o sobrenaturales, sino los valores éticos y las actitudes humanas. Pero fundarse en esa misión para distorsionar una determinada política, cultura o progreso del hombre lo calificaríamos de abuso. Y, a veces, la Iglesia se ha deslizado en este camino, v. gr., en la aceptación de la monarquía como forma de gobierno conforme a la voluntad divina; el rechazo de las libertades públicas como un desarrollo de la sociedad humana; el oponerse a la muerte de la sociedad estamental por creerla de derecho natural, etc.

Incluso en la misma acción de la Iglesia puede existir una ingerencia indebida en la autonomía de lo temporal. Así sucede si la Iglesia actual, que tiene ya un pensamiento oficial sobre su independencia y distinción

de los poderes políticos humanos, sin embargo, intenta mediatizar a éstos haciéndose presente con sus mismas instituciones jerárquicas en la jerarquía de una sociedad humana. Es conocido, en efecto, que hoy los pueblos luchan por una institucionalización democrática y una participación de los ciudadanos en la política y en el control del poder. La Iglesia, por el contrario, afirma que su jerarquía tiene otro origen y otras finalidades, que a ella le vienen por su origen divino. Si la pastoral de la Iglesia intenta el cumplimiento de su misión por la mediatización del poder público civil o por la reducción de este poder al de la jerarquía eclesiástica, es evidente que no se está respetando los condicionamientos de un pueblo y de su desarrollo político en la libertad e independencia. En efecto, para que la Iglesia en su misión respete la autonomía política y social de los pueblos debe abjurar de toda forma de hierocracia y clericalismo, que en otros tiempos pudieron adherirse a la misión pastoral de la Iglesia, pero que hoy serían un anacronismo y un pecado en las relaciones de Iglesia y comunidad política.

B) PLURALISMO EN LAS OPCIONES TEMPORALES

Desde que empezó a configurarse el acervo de doctrinas sociales y políticas de la Iglesia, se comprendió que el pensamiento cristiano revelado sólo nos transmite una serie de principios y concepciones acerca del hombre y la sociedad que necesitan ser aplicadas y contrastadas con la realidad histórica y las ideologías de los hombres para poder servir de orientación a la sociedad. Sin embargo, durante mucho tiempo, esta proyección se hizo según criterios monolíticos de aplicación rígida y uniformista para todo el pueblo de Dios. En los documentos pontificios de carácter social y político se dibujaba claramente los perfiles de un tipo de sociedad, de organización estatal y hasta de regímenes políticos y económicos que, sin confesarlo explícitamente, eran propuestos como orientadores a los cristianos; y no han faltado en los últimos tiempos ejemplos en que las autoridades eclesiásticas han impuesto a los fieles una determinada opción política o de forma de gobierno. Esto era una traducción inconsciente al orden temporal del uniformismo que prevalecía en la vida intraeclesial, máxime de la Iglesia católica, y el fruto de una convicción histórica, que era la de que todos los fieles unidos con un propósito social o político eran fuertes para imponer sus criterios en una sociedad concreta. Así se explican los sindicatos confesionales, los partidos llamados cristianos y los reiterados esfuerzos por crear centros de enseñanza confesional.

La experiencia de muchos fracasos y la protesta de cristianos a quienes se les ponía en verdaderos conflictos de conciencia al obligarles a aceptar

como forma "cristiana" de la sociedad o la política cuadros institucionales que ellos juzgaban injustos o menos aptos que otros, ha hecho que perdiera mucha fuerza esos intentos uniformistas de aplicación de los principios cristianos a las realidades temporales. A lo cual debe sumarse la toma de conciencia de la Iglesia en el Vaticano II que le permite constatar un legítimo pluralismo en la vida de la Iglesia, incluso en el orden doctrinal de las expresiones de la fe⁶².

Ya el Vaticano II se refirió, en consecuencia, a soluciones divergentes de los cristianos en su obligación de colaborar en la ciudad terrena⁶³. También la Encíclica *Populorum progressio* hablaba de un pluralismo aunque salvaguardando los grandes valores cristianos⁶⁴, pero es, sobre todo, la Carta Apostólica *Octogesima adveniens* donde encontramos una expresión más explícita del pluralismo en las opciones temporales de los cristianos: "En las situaciones concretas... es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles"⁶⁵. Se reconoce, por consiguiente, que "a primera vista los cristianos parecen enfrentarse partiendo de opciones diversas", pero les pide a todos una recíproca comprensión de las posiciones y motivos de los demás⁶⁶. Y en verdad que esto no es más que un efecto de la complejidad y pluralidad de formas de nuestra cultura, pero indudablemente que en el futuro la fe cristiana se tendrá que abrir cada vez más a este pluralismo en las actitudes frente a lo temporal y que la cristiandad monolítica se ha derrumbado ya hace tiempo. Ahora el problema será mantener la unidad de fe y de comunión entre fieles que militan en opciones muy diversas aun siendo fieles a su visión cristiana. Por eso estos mismos documentos no trazan un tipo de sociedad o acción política para los cristianos, como se hacía en otros tiempos y otros estilos de cristiandad, sino que llaman la atención sobre un mínimo de valores en el que todos deben estar conformes y así se excluye la adhesión a sistemas ideológicos "que se oponen radicalmente o en los puntos sustanciales a su fe y a su concepción del hombre"; en consecuencia, el fiel no puede adherirse "ni a la ideología marxista, a su materialismo ateo, a su dialéctica de violencia y a la manera como ella entiende la libertad individual dentro de la colectividad, negando al mismo tiempo toda trascendencia al hombre; ni a la ideología liberal que cree exaltar la libertad individual sustrayéndola a toda limitación, estimulándola con la búsqueda exclusiva del interés y del poder, y considerando las solidaridades sociales como consecuencias más o menos automáticas de iniciativas individuales y no

⁶² Cf. Decreto sobre ecumenismo, n. 4, 14, 16, 17 y Decreto sobre Iglesias Orientales, n. 2.

⁶³ Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 43 b y c.

⁶⁴ *Populorum progressio*, n. 39. AAS 59 (1967) 276.

⁶⁵ *Octogesima adveniens*, n. 50. AAS 63 (1971) 439.

⁶⁶ Ib.

ya como un fin y un criterio más elevado del valor de la organización social”⁶⁷.

No sería difícil hacer ver que, a lo largo de la historia, esta variedad de opciones temporales ha existido siempre en la acción, pero el pensamiento oficial de la Iglesia católica en los últimos tiempos había llegado a dar la impresión de configurar en exclusiva una determinada forma de actuación social y política y la verdad es que al menos ha causado esa impresión la actuación de los católicos: oposición a toda reforma de estructuras; conservadurismo social; radical antisocialismo amparado en reiteradas condenaciones, que han producido la impresión de una connivencia con el capitalismo; una defensa a ultranza de la propiedad privada como derecho natural inalienable y con olvido de la función social de todo bien; preferencia política por el Antiguo Régimen clasista; apoyo prolongado a la doctrina política del origen divino de los reyes; oposición al resurgir de las libertades cívicas en la edad moderna; reticencias con la soberanía del pueblo... Sin que pretendamos hacer un memorial de agravios a la sociedad moderna, que sería injusto si no fuera acompañado de la enumeración de valiosas aportaciones al humanismo actual, sin embargo, hay que tomar conciencia de los excesos que se han producido por querer aplicar unívocamente a formas sociales y políticas, de gran variabilidad y dinamismo, una fe cristiana trascendente e identificando la fidelidad a una Palabra de Dios, dicha en un tiempo histórico concreto, con los conservadurismos y las nostalgias de formas de cristiandad que han desaparecido para siempre. El pluralismo social y cultural que prevalece hoy nos ayuda a tomar conciencia de la diversidad de opciones que pueden existir desde idénticas convicciones de fe. No hay ningún arquetipo absoluto que pretenda ser fiel transparencia del reino de Dios, aunque los cristianos a veces lo hayamos creído así (el Sacro Imperio; el reino de Jerusalén en las cruzadas; la alianza del Trono y el Altar). El pluralismo, que hoy es un hecho para los cristianos, nos puede ayudar a comprender la trascendencia y la autonomía de una fe religiosa que es imposible reducir a cuadros históricos y es una llamada a captar el sentido escatológico de toda actividad temporal de los cristianos, que saben que el reino de justicia y paz no está a la vuelta de la esquina de cualquier proyecto humano y que toda planificación y desarrollo humanos no son sin más escaladas del reino de Dios.

Para una acción cristiana en lo temporal no basta el recurso a principios ideales de la sociedad más o menos vislumbrados en la revelación cristiana; se requiere también un conocimiento de la realidad y del momento histórico en que se actúa. Ahora bien, el acceso a la realidad compleja es hoy sólo posible a través de ciencias y técnicas recientes y con métodos especializados. Por consiguiente, la Iglesia, que en estos campos

⁶⁷ *Ib.*, n. 26. AAS 63 (1971) 420.

no tiene una luz especial, debe aceptar todos estos condicionamientos técnicos en el conocimiento de la realidad y no pretender construir desde la fe un tipo de realidades temporales. Y así será difícil evitar que el uso de diversos métodos de acceso a la realidad social y de planificaciones divergentes de la actuación concreta en política no conduzca a posturas también diversas y a juicios diversos sobre el orden temporal.

En virtud de esto, no podemos negar que la misión de la Iglesia en el orden temporal presenta aquí condicionamientos especiales, que no se presentan por ejemplo respecto de su misión religiosa ni de la doctrina de fe, pues en estos ámbitos de fe, la Iglesia propone unas exigencias de unidad y comunión que ya no es posible aplicar al ámbito de su misión en lo temporal. Esto no debemos olvidarlo, pues, a nuestro juicio, gran parte de la desazón que hoy se siente ante la tradicional doctrina social y política de la Iglesia se debe precisamente a que la moral católica ha propuesto y enseñado esa doctrina con los mismos criterios teológicos con que se exponía la doctrina revelada acerca de nuestra salvación, desconociendo, por consiguiente, los condicionamientos históricos y dinámicos que afecta a estas realidades y que no existen, o al menos con las mismas modalidades, en la enseñanza de la doctrina revelada. La Iglesia no puede imponer un determinado modelo de sociedad temporal como impone una determinada regla ortodoxa de fe. Y en teología no se debe proponer la evolución del dogma como se traza en sociología la evolución de la comunidad política hacia la toma de conciencia de los derechos de la persona.

Por supuesto que la pluralidad de opciones temporales no debe ser una rémora para la ineludible acción política de los cristianos ni una limitación a su total compromiso en pro de la justicia, sino el reconocimiento de que la misión temporal de los cristianos está mediatizada por las opciones individuales de los cristianos hecha conforme a su propia conciencia. Tampoco la pluralidad de opciones debe ser un obstáculo para una acción conjunta de grupos cristianos, como si, a la uniformidad eclesial de tiempos pasados, debiera suceder una atomización de los cristianos en su acción política; pero sí obliga a que los grupos cristianos trabajando solidariamente por un modelo social no pretendan en exclusiva la interpretación de la fe cristiana en sus decisiones. Esta exigencia es importantísima en el momento actual de la Iglesia en que gran parte de esos grupos pretenden tal exclusiva (las actitudes reaccionarias condenando el progresismo; los grupos demócratas condenando los cristianos que optan por formas de socialismo legítimo), lo cual pesa especialmente en las espaldas de la jerarquía que tiene la misión pastoral de mantener la unidad del pueblo de Dios. Ya el Concilio Vaticano II amonestó gravemente contra este peligro: "muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero

podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia”⁶⁸. Este mismo pensamiento lo expone así la Conferencia Episcopal Española, al término de su XVII Asamblea Plenaria: “Por consiguiente, mientras la jerarquía no se pronuncie con su magisterio auténtico, es claro que en virtud de la libertad del cristiano y de la consiguiente pluralidad de opciones legítimas, la Iglesia no queda comprometida como tal en la actuación individual y asociada de los cristianos”⁶⁹.

Finalmente podríamos derivar una última consecuencia de lo dicho y es que la libre realización de la misión de la Iglesia en la comunidad política exige, en consecuencia, la posibilidad de tomar los cristianos actitudes y compromisos diversos dentro de la colaboración al bien de la comunidad nacional, lo cual sólo es posible si, dentro de esa sociedad política, existe también suficiente libertad para asociarse y proponer diversos caminos en la consecución del bien público. A esta convicción llega el pensamiento cristiano de nuestros días partiendo del hecho de que la realización del reino de Dios no se agota en ningún marco social o político humano partiendo de la verdad de que las soluciones políticas concretas son limitadas en la consecución de un bien público nacional y que éste supera los partidismos y las tendencias políticas; en consecuencia, ese derecho público exige que se limite el ámbito de la autoridad política de modo que impida que un mero interés de partido asuma la totalidad del bien público⁷⁰.

C) DIVERSIDAD DE COMPROMISOS POLÍTICOS DEL CRISTIANO SEGÚN LA DIVERSIDAD DE ESTADOS EN LA IGLESIA

Nos hemos referido antes a que la misión religiosa y temporal del pueblo de Dios afecta a todos los cristianos y no se identifica en modo alguno con el concepto de apostolado jerárquico, como muchas veces se ha creído. Pero no cabe duda que esta misión compleja puede ser actuada y asumida desde diversos ángulos y en múltiples formas. Ya el Concilio nos enseñó a distinguir diversas vocaciones y compromisos dentro de esa misión eclesial.

⁶⁸ Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 43 c.

⁶⁹ *La Iglesia y la comunidad política*, n. 21.

⁷⁰ Cf. sobre este tema las orientaciones de la Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 74-75 y *La Iglesia y la comunidad política*, n. 20.

Lo que se llama “denuncia profética” o predicación carismática del cristiano, por la que anuncia, en nombre de la misión encomendada por Cristo, la conversión del corazón y la oposición a las estructuras de pecado, entra dentro del carácter cristiano, que es poder cultural y profético.

Pues bien, esa misión reviste una modalidad especial en quienes son los sucesores del ministerio apostólico y tienen el carisma especial para representar la fe de toda la Iglesia y darle una formulación normativa. Este magisterio llega a lo temporal proponiendo y juzgando de las diversas instituciones temporales y procurando de este modo que la fe cristiana esté presente en nuestro mundo de una manera dinámica. Como afirmó el Concilio: “En lo que atañe a obras e instituciones del orden temporal, la función de la jerarquía eclesiástica es enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que deben observarse en las cosas temporales; tiene también el derecho de juzgar, tras madura consideración y con la ayuda de peritos, acerca de la conformidad de tales obras e instituciones con los principios morales, y dictaminar sobre cuanto sea necesario para salvaguardar y promover los fines de orden sobrenatural”⁷¹. Esta actitud es una forma de ejercer el oficio de enseñar con autoridad que compete a la jerarquía eclesiástica por mandato divino. No es, pues, una toma de posición científica ni de una autoridad política, sino predicación oficial de la Iglesia, que obliga a un asentimiento interno a los católicos y quienes no lo son deben ver en una tal enseñanza la posición oficial de la fe cristiana ante estos problemas, categoría que evidentemente no se aplica al testimonio público de cualquier otro cristiano. Y no hace falta indicar que para interpretar y valorar auténticamente tales enseñanzas se pueden aplicar los mismos criterios hermenéuticos que se aplican al magisterio de la Iglesia y que no es ahora el caso de explicar.

La toma de posición del magisterio eclesiástico en estos temas no es ni una ideología ni un partido político, pero sí la palabra autorizada de la Iglesia en materias que pueden ser iluminadas desde su fe divina por ser tangenciales a la moral cristiana o porque comprometen valores del hombre a los que la fe cristiana no es indiferente. En consecuencia, “no puede decirse que un obispo o un sacerdote ‘hacen política’ cuando en virtud de su misión pastoral enjuician hechos, situaciones u obras de la sociedad civil, desde la perspectiva de la fe”⁷². Por eso, estas enseñanzas están enmarcadas y deben ser entendidas desde los marcos de las actitudes pastorales de la Iglesia y no como propaganda de un partido político ni como fruto de la participación de todo ciudadano en la gestión de las cosas públicas. Los católicos que, en vez de aceptar estas enseñanzas —siempre según el grado de obligatoriedad en cada caso— las desautorizan pública-

⁷¹ Decreto sobre apostolado seglar, n. 24 g.

⁷² *La Iglesia y la comunidad política*, n. 29.

mente, muestran de ese modo lo farisaico de su actitud cristiana, que sólo es tal en cuanto puede instrumentalizar a su gusto e intereses personales la autoridad moral que la Iglesia goza hoy todavía en muchas partes de la cristiandad⁷³. Y, finalmente, porque se trata de un oficio sagrado, sólo la misma Iglesia es competente para determinar los límites de su misión, como ya reiteradamente han enseñado los Papas. Por ejemplo, Pío XI dijo: "la vida sobrenatural y todo cuanto a ella pertenece, comenzando por el juicio sobre lo que ella es y sobre lo que le pertenece, fue encomendado por Jesucristo Redentor y Señor de la humanidad a su Iglesia y sólo a ella"⁷⁴. Esto en modo alguno es un privilegio⁷⁵, sino la moción misma de misión pastoral que implica encauzar hacia la fe cristiana el hombre en su realidad histórica.

Pero también este carisma público de la Iglesia tiene sus límites exigidos por la índole de dichas enseñanzas. Su carisma no es en modo alguno una potestad sobre la comunidad política. Debe también ejercerse en conformidad con lo que hemos dicho acerca de la autonomía de lo temporal y ha de mostrarse, sobre todo, que esto no implica una postura partidista ni la imposición de un determinado modelo de la vida social o política.

Pensar que los ministros de la Iglesia han sido siempre fieles a esta modalidad de su misión sería negar la evidencia. Hoy hay en el pueblo de Dios un repudio muy manifiesto de las actitudes de sacerdotes u obispos que involucran sus opciones políticas en la denuncia profética del pecado social, pero el que haya una reacción ya es un elemento positivo, pues en otros tiempos se daba la misma ingerencia indebida sin que pudiera ser contestada por el resto de los fieles. Y es que este fallo en el cumplimiento de su misión existe también cuando la jerarquía eclesiástica apoya y se pone del lado de la autoridad política concreta haciendo por lo mismo política partidista y sin advertir lo relativo y ambiguo de todo poder humano. De este modo se induce a los cristianos al grave error de identificar la fe cristiana con una determinada estructura política o con una forma histórica de gobierno. ¿Cómo decir entonces que la Iglesia no hace política partidista? ¿Cómo aprenderán los cristianos que la fe puede llevar a diversas opciones si esa fe se les predica ya en connivencia con determinadas estructuras políticas? Una autoridad religiosa que obra de este modo abusa de su ascendiente moral para encauzar unilateralmente la libre decisión de cada fiel y corrompe el testimonio eclesial haciendo de él un testimonio partidista. Aquí es evidente que no es suficiente la declara-

⁷³ El documento sobre *La Iglesia y la comunidad política* (n. 32) denuncia públicamente esta manipulación entre católicos españoles.

⁷⁴ Discurso del 26 abril 1931. AAS 23 (1931) 148. Lo mismo afirma León XIII en la Encíclica *Satis cognitum*, ASS 28 (1895-96) 711.

⁷⁵ Así lo afirma expresamente el documento *La Iglesia y la comunidad política*, n. 58.

ción verbal de que la fe cristiana no apoya una determinada configuración de la política ni de la autoridad humana, pues esto hay que mostrarlo con los hechos; y no se hace si, quienes predicán dentro de la Iglesia la fe, lo hacen favoreciendo estructuras o personas que representan tendencias partidistas. La jerarquía de la Iglesia puede vender de ese modo la libertad para predicar el evangelio; esa misma libertad que tanto reclama hoy para anunciar el evangelio libre de presiones y compromisos con las autoridades públicas.

Pero, además del ministerio jerárquico, podríamos referirnos a la vocación del seglar y su participación en la misión de la Iglesia.

A esta vocación eclesial corresponde llevar la aplicación de la fe hasta las opciones más concretas de la vida política y social de los hombres, en la que estos miembros del pueblo de Dios viven insertos y en las que, por vocación, desean testimoniar la fe cristiana. El Concilio nos enseña que "a los laicos corresponde, por propia vocación, tratar de obtener el reino de Dios gestionando los asuntos temporales y ordenándolos según Dios"⁷⁶. Es evidente que esto sólo se hace por un compromiso concreto, en el que deben ser fieles a su fe pero aplicándola según su conciencia privada, ya que ni siquiera "los pastores están en condiciones de darles solución concreta en todas las cuestiones, aun graves"⁷⁷, pues la fe cristiana no puede iluminar en asuntos humanos históricos. La vocación seglar es, por tanto, una vocación a ejercer la propia responsabilidad en la gestión de los asuntos temporales y a iluminar con la fe y la caridad los asuntos más concretos de la existencia humana. En una Instrucción del Episcopado Español leemos que "en el terreno de los principios, y aun en el de sus inmediatas y ciertas conclusiones, fácilmente se puede establecer la unidad y enunciar orientaciones que se impongan a todos. Mas a medida que se descende a situaciones concretas, urgen diversas apreciaciones en razón de los múltiples factores que pueden afectar a aquellas conclusiones, como son: exactitud de la información, interpretación de los datos, ideologías o preferencias de cada uno, adaptación del principio general a las exigencias reales, en cada momento, del bien común, del orden y de la convivencia pacífica. De forma que muchas veces habrá que dejar un amplio margen a la prudente apreciación de cada uno, en el que cabrán diversos modos de intentar en libre opción, dentro de un marco fundamental de doctrina cierta, la realización del bien"⁷⁸. Esta amplia gama de opciones concretas es la que exige una libertad para compromisos y actitudes en los

⁷⁶ Constitución sobre la Iglesia, n. 31 b.

⁷⁷ Constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, n. 43 b.

⁷⁸ *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Vaticano II. Instrucción del Episcopado Español* del 29 junio 1966 (SARPE 1966) 17-18.

seglares que han de tomar decisiones concretas y están inmersos en la acción por construir un mundo mejor.

Según eso, lo que caracteriza la participación del seglar en la misión de toda la Iglesia es el llevar el Evangelio y la doctrina general de la Iglesia a las situaciones concretas y mostrar así cómo esas luces son eficaces para iluminar cualesquiera situaciones en la vida, aunque las decisiones a que nos conduzcan no sean siempre iguales.

Y, como vivimos en una cultura en que la complejidad de lo social no se aborda con garantías aisladamente, cobra importancia las actitudes de los grupos o comunidades cristianas, que, sin militar en partidismos ni en marcos concretos políticos, sin embargo, reflexionan en común sobre su fe y asumen sus compromisos solidariamente. Como dice Pablo VI: "Frente a situaciones tan diversas, nos es difícil pronunciar una palabra única, como también proponer una solución con valor universal... Pero incumbe a las comunidades cristianas... deducir normas de juicio y directrices de acción según las enseñanzas sociales de la Iglesia"⁷⁹. El día que a la Iglesia le faltara esta acción concreta y esta aplicación comprometida de la fe a cada uno de los problemas humanos, tal como lo puede hacer el seglar, su misión no habría sido cumplida íntegramente.

La acción concreta del seglar cristiano es el punto de inserción evidente del aspecto religioso y del aspecto temporal de la Iglesia; allí donde la fe se encuentra con las situaciones más divergentes de la vida. Difícilmente podrá llegar la predicación oficial del ministerio jerárquico de la Iglesia a verificar esta dimensión de la fe, como hemos visto. Los contrastes y las paradojas de lo real las sufre aquel que las vive intentando ser fiel a una fe religiosa, no quien lo conoce desde una esfera superior ni quien las vive sin una fidelidad total a un ideal.

De modo semejante, podríamos entender otros tipos de realización de la misión de la Iglesia dentro del pueblo de Dios: el de la vida religiosa; el de los ideólogos (teólogos, estudiosos del pensamiento social cristiano); el de los científicos; el de las asociaciones confesionales, etc. Baste lo dicho para imaginarnos cómo es posible y necesaria la unidad de la fe y de la misión total de la Iglesia en actitudes y vivencias diferentes, con tal de que todos admitan lo limitado de su posición y estén abiertos a una fe que les da una comprensión dinámica del orden social y político y les ayuda a una superación constante en vistas a la realización de un reino escatológico.

* * *

Sólo nos resta añadir, a modo de conclusión, que lo original de la misión de la Iglesia es que anuncia una buena nueva que compromete y ha-

⁷⁹ *Octogesima adveniens*, n. 4. AAS 63 (1971) 403.

bla a todo el hombre, de la misma manera que el misterio de la Encarnación supuso la aceptación y asunción por Dios de todo lo que es humano. Y la ejemplaridad del misterio cristológico se proyecta en un pueblo de Dios misionero de una vocación para todo el hombre. Las distinciones y separaciones entre lo religioso y lo profano, lo temporal y lo divino, lo profano y lo sagrado se vuelven ineptas para trazar el lindero de la misión de la Iglesia en el mundo, como lo es para trazar los límites de lo divino y lo humano en el misterio de la Encarnación.

Y, sin embargo, quien pretenda esclarecer el sentido genuino de la misión pastoral de la Iglesia en el mundo y su originalidad respecto a cualquier otra ideología o marco de referencia para entender el mundo, ha de tener muy presente las especiales modalidades que se dan en la misión de la Iglesia en el ámbito de lo temporal. Llevaría a la Iglesia a serios conflictos con el mundo —que en verdad han existido en la historia— quien no advirtiera las exigencias de autonomía de lo temporal, o quien minimizara el pluralismo de opciones a que se abre el abanico de la fe, o quien pretendiera aplicar a las enseñanzas político-sociales de la Iglesia el mismo análisis valorativo que se aplica a los dogmas revelados por Dios.

La dignidad que tiene el pueblo de Dios de ser sacramento visible de la misión salvadora del Señor afecta a la totalidad del pueblo de Dios como fue convocado por Dios en Cristo. Pero esa unidad de misión debe ser compatible con “la diversidad de ministerios y exige la actividad de todos los miembros de la Iglesia, de suerte que sea respetada la función de cada uno de ellos y no quede infructuoso ningún don de Dios”⁸⁰.

ANTONIO OSUNA

⁸⁰ *La Iglesia y la comunidad política*, n. 15.