

CIUDADANOS DE DOS CIUDADES: ESCATOLOGÍA Y POLÍTICA

El título mismo de esta intervención nos remite a la gran enciclopedia apologética que es *La ciudad de Dios* compuesta por san Agustín con la intención de demostrar que el desastre del imperio romano no se debía a la fe cristiana sino a la misma corrupción moral de las estructuras religiosas y civiles de aquella sociedad. En aquella magna obra se nos hace evidente que «la coexistencia entre el reino de Cristo y los reinos mundanos no está exenta de tensiones»¹.

Tales tensiones entre la doble ciudadanía del cristiano parece que están llamadas a perpetuarse.

La teología y la espiritualidad cristianas miran siempre a la realidad circundante teniendo en cuenta la totalidad del misterio cristiano. Tal interpretación nace de la integridad de la fe. En consecuencia, no olvida ni la grandeza de la creación, ni el drama del pecado, ni la encarnación de Cristo, ni la redención y resurrección del hombre y de lo humano.

Pero a lo largo de los siglos el pensamiento cristiano parece haber sucumbido con frecuencia a dos tentaciones extremas: por una parte, la de una irresponsabilidad escatológica que no concedería la suficiente importancia y el valor necesario a la realidad de lo presente; y por otra parte, la de una aceptación poco crítica del presente, que iría acompañada por el sentimiento ingenuamente optimista de que el hombre podría adelantar con su propio esfuerzo la aparición del cielo nuevo y de la nueva tierra².

1 S. Álvarez Turiénzo, «La Edad Media», en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, 1, Madrid 1987, 366.

2 Cf. Ch. E. Curran, *Contemporary Problems in Moral Theology*, Notre Dame, Ind. 1970, 246.

En realidad, como ha escrito Julián Marías, hay dos actitudes inaceptables: desentenderse de esta vida en nombre de la otra y abandonar religiosamente este mundo, o bien olvidar la salvación y la justicia divina para «plantear los problemas de este mundo *aislados* y por sí»³.

1. LOS DESAFÍOS

Ciudadanos de dos ciudades. Así se han autocomprendido y presentado los cristianos en la sociedad. Tal pretensión cristiana los ha convertido con frecuencia y de puertas afuera en ciudadanos poco fiables. Pero tal pretensión tampoco ha sido fácil de defender y armonizar de puertas adentro. Era una vocación de integración desde la extrañidad, de permanencia desde la ausencia, de fidelidad a la tierra desde la conciencia de exilio.

En los últimos tiempos, el rechazo de ese pretendido derecho-deber de presencia y diferencia respecto a la sociedad ha venido sobre todo de tres campos bien diferenciados: el marxismo y sus concreciones sociopolíticas, los sistemas democráticos occidentales y, en último lugar, de un cierto ecologismo radical.

1.1. *El marxismo*

Como es bien sabido, el marxismo formularía contra el cristianismo una acusación que bien pronto se haría tópica. La fe cristiana sería alienante para la persona. Es más, en muchas ocasiones sería invocada como una fácil justificación para legitimar la opresión de los pobres y la explotación del proletariado. Una excesiva insistencia en la resignación y la paciencia no haría más que favorecer la pervivencia de las situaciones de injusticia.

La esperanza escatológica predicada por el cristianismo subrayaría la atención del cristiano al mundo de las realidades trascendentes y metahistóricas. Al mismo tiempo inhibiría las fuerzas que habrían de ser aplicadas a la construcción de este mundo y a la reestructuración del engranaje social.

Recuérdense, a este propósito, unas célebres palabras de Lenin muchas veces repetidas: «La religión, al engatusar con la esperan-

³ J. Marías, «Este mundo y el otro», en *Problemas del cristianismo*, Barcelona 1995, 3.ª ed., 28.

za de una recompensa celeste a aquel que sufre durante toda su vida en la miseria, le enseña la paciencia y la resignación (...) La religión es el opio del pueblo»⁴.

Tal acusación se difundió hasta internalizarse incluso en la misma conciencia cristiana. De todos es conocida una celebre frase de J. Giono que el P. H. de Lubac contribuyó a hacer aún más celebre al citarla al frente de su obra *Catholicisme*. El literato decía, en efecto, que «en su felicidad (el cristiano) atraviesa las batallas con una rosa en la mano»⁵. Puestos los ojos en el cielo, el cristiano pisaría este suelo con total despreocupación y desentendimiento.

El deleite anticipado por el disfrute de la ciudadanía celeste terminaría por anular el posible compromiso derivado de la ciudadanía terrestre.

1.2. *Los sistemas democráticos*

Desde otra ladera nos llega una acusación bastante semejante en el fondo. La cultura democrática de nuestro tiempo ha generado y difundido ampliamente la opinión de que el ordenamiento jurídico de una sociedad debería limitarse a percibir y asumir las convicciones de la mayoría. La ley debería regular sólo lo que la mayoría misma reconoce y vive como moral, es decir como aceptable. Es más, se considera incluso que una verdad común y objetiva es inaccesible de hecho. En consecuencia, el respeto debido a la libertad soberana de los ciudadanos exigiría que, a nivel legislativo, se reconozca la autonomía de cada conciencia individual. Una segunda consecuencia conlleva que, al establecer las normas necesarias para la convivencia social, éstas se ajusten exclusivamente a la voluntad de la mayoría, cualquiera que sea. Y una tercera consecuencia, esta vez estrictamente política: el gobernante debería distinguir netamente entre el ámbito de la conciencia privada y el del comportamiento público⁶.

En cualquier caso, en una sociedad plural y pluralista, que hace del relativismo y el consenso su propio fundamento, parece que tendrían poco lugar los cristianos, precisamente por apelar a una fe trascendente que inevitablemente conlleva un testimonio

4 W. Lenin, *De la religion*, Paris 1933, 4.

5 H. de Lubac, *Catholicisme*, Paris 1947, 4.^a ed., VII.

6 Cf. Juan Pablo II, *Evangelium vitae* (EV), 25-3-1995, 69a.

creyente y la afirmación de una radicalidad ética sin concesiones. A esa difusa convicción se referían los obispos españoles cuando escribían: «Domina la persuasión de que no hay verdades absolutas, de que toda verdad es contingente y revisable y de que toda certeza es síntoma de inmadurez y dogmatismo»⁷.

Es fácil percibir en nuestras sociedades democráticas dos tendencias diametralmente opuestas en apariencia. Por un lado, los individuos reivindican para sí la autonomía moral más completa de elección y piden que el Estado no asuma ni imponga ninguna concepción ética. El Estado ha de garantizar el espacio más amplio posible para la libertad de cada uno, con un único límite externo: no restringir el espacio de autonomía al que los demás ciudadanos también tienen derecho. Por otro lado, se considera que, en el ejercicio de las funciones públicas y profesionales, el respeto de la libertad de elección de los demás obliga a cada uno a prescindir de sus propias convicciones. Sólo de ese modo, en una sociedad pluralista se puede estar al servicio de cualquier petición de los ciudadanos, que las leyes reconocen y tutelan. El único criterio moral para el ejercicio de las propias funciones sería lo establecido por las mismas leyes. De este modo la responsabilidad de la persona individual, tanto privada como la constituida en autoridad, se delega a la ley civil. La persona puede así abdicar de la propia conciencia moral, al menos en el ámbito de la acción pública (cf. EV 69b). Nos situamos, de esta forma, en aquella «irresponsabilidad colectiva» que el famoso psiquiatra norteamericano, Dr. Karl Menninger, atribuía a la mentalidad del «group think»⁸.

Sobre este tipo de pensamiento ha escrito Juan Pablo II en la encíclica sobre el *Evangelio de la Vida*:

«La raíz común de todas estas tendencias es el relativismo ético que caracteriza muchos aspectos de la cultura contemporánea. No falta quien considera este relativismo como una condición de la democracia, ya que sólo él garantizaría la tolerancia, el respeto recíproco entre las personas y la adhesión a las decisiones de la mayoría, mientras que las normas morales, consideradas objetivas y vinculantes, llevarían al autoritarismo y a la intolerancia» (EV 70 a).

7 Conferencia Episcopal Española, *La verdad os hará libres (Jn 8, 32)*, 20-11-1990, 22; véase también el n. 7, tan manipulado y tergiversado en su momento por los medios de comunicación, como si se opusiera a la dignidad de los procesos democráticos.

8 K. Menninger, *Whatever became of Sin?*, Nueva York 1976, 4.ª ed., 94-132.

Hoy se percibe un consenso casi universal sobre el valor de la democracia. Ése es un positivo 'signo de los tiempos', también a los ojos del creyentes. Sin embargo, la democracia no puede mitificarse convirtiéndola en un sustitutivo de la moralidad o una panacea de la inmoralidad. Es un instrumento y no un fin. Su carácter 'moral' no es automático sino que depende de su conformidad con la ley moral, es decir, de la moralidad de los fines que persigue y de los medios de que se sirve. De la valía de los valores humanos en los que se apoya y que pretende propugnar y articular.

Muy recientemente se ha estudiado el pensamiento de algunos filósofos franceses contemporáneos, como Lefort, Lyotard, Derrida, Levinas, Lacan, etc., para tratar de hallar una respuesta a una pregunta inesquivable en nuestro tiempo: Si la democracia implica la pérdida de un fundamento último tanto para la ética como para la acción política, ¿cómo puede defenderse de sus críticos, cómo puede defenderse y fundamentarse su *ethos* específico? ⁹. Sin duda se puede afirmar que «el valor de la democracia se mantiene o cae con los valores que encarna y promueve: fundamentales e imprescindibles son ciertamente la dignidad de cada persona humana, el respeto de sus derechos inviolables e inalienables» (EV 70 d).

Es cierto que en los casos concretos no siempre resulta fácil juzgar hasta qué punto determinados comportamientos ofenden a los individuos o introducen consecuencias negativas para el bienestar de los demás. En este sentido, se ponen hoy de evidencia y de diversas maneras los problemas planteados por la prohibición, por la permisividad o la tolerancia jurídica.

1.3. *El ecologismo radical*

La preocupación ecológica es hoy un hecho. Su articulación epistemológica, sin embargo, se ha entendido en modos bastante diversos. Entre ellos cabe destacar dos, que se han venido denominando con el nombre de ecologismo «extensivo» y el de ecologismo «fundacional».

El primero de los paradigmas sigue el modelo de los diversos movimientos de liberación para ampliar la comprensión de lo liberable del ser humano, a los seres sentientes, a los vivientes, y aun

⁹ Cf. Ph. van Haute - P. Birmingham, *Dissensus Communis. Between Ethics and Politics*, Kampen 1995.

a todo el hábitat natural, al que se llega a reconocer un cierto rango moral y un derecho a la integridad. El segundo paradigma entiende que el único sujeto, u objeto, con rango moral indiscutible sería la biosfera o «la comunidad biótica».

Hay quien piensa que ninguno de los dos paradigmas es adoptable sin más correctivos. Ni el medio ambiente puede justificar su propio valor moral, ni se puede afirmar sin más un antropocentrismo que negase la validez misma del ambiente, como si «la naturaleza» se hubiese desarrollado sólo para servir de escenario y vivienda al ser humano.

Aunque la separación entre lo animado y lo inanimado tal vez no pueda ser tajante, ello no justifica englobarlo todo en un «todo» omniabarcante y equivalente. Tal tendencia concluye que «el medio ambiente es digno de consideración moral, respeto y hasta, si se quiere, reverencia, pero sólo en la medida en que pueda servir de habitáculo a seres sentientes»¹⁰.

A esa animada discusión sobre el respeto al medio ambiente, la teología ha llegado un poco tarde, bien por su decidido antropocentrismo, bien a causa de su añeja insensibilidad a las dimensiones sociales del comportamiento humano individual, o bien a causa de una cierta beatería ante los logros técnicos de nuestro mundo, que no ha evaluado con suficiente presteza¹¹.

Pero a la mesa de las discusiones, la teología ha tenido que llegar con un cierto talante apologético. No ha faltado quien ha cargado a las cuentas de la fe judeocristiana el despojo medioambiental que hoy padecemos. La concepción lineal del tiempo, frente a la visión cíclica de la naturaleza habría imbuido a esa fe de una confianza desmedida en el progreso. Al mismo tiempo, la valoración del hombre como imagen de Dios lo habría convertido en un dueño despótico del medio. Tal arrogancia humana, generada por el cristianismo, sería la madre de la ciencia moderna, pero sobre todo de su afán de dominio desmedido sobre la naturaleza¹².

Sin embargo, la teología no puede limitarse a hacer apologética. Corresponde a la Antropología —o Cosmología— teológica mostrar

10 Cf. J. Ferrater Mora - P. Cohn, *Ética aplicada*, Madrid 1994, 165.

11 J. L. Ruiz de la Peña, «Ecología y teología», en *El desafío ecológico*, 113. Véase también su obra *Crisis y apología de la fe*, Santander 1995, 238-268.

12 Estas acusaciones de L. White, «The historical Roots of our Ecological Crisis», en *Science* 155 (1967) 1203ss., han sido continuadas por J. W. Forrester, *World Dynamics*, Cambridge 1971, y C. Amery, *Das Ende der Vorsehung. Die ganadenlosen Folgen des Christentums*, Hamburgo 1972.

el aprecio que el mundo, en cuanto creación de Dios, merece para los creyentes en el Dios Creador. Y corresponde a la Teología moral subrayar la responsabilidad que al ser humano le compete frente al mundo que es su casa. Nuestra irresponsabilidad ante el planeta no se debe a nuestra fe sino a nuestra falta de fe. No es por ser ciudadanos del cielo por lo que no cuidamos este suelo, sino por esa pereza que está reflejada en el pecado original. Nuestra reciente depredación de la naturaleza se relaciona íntimamente con nuestro habitual encogimiento en la esperanza y nuestra incapacidad de imaginar el futuro desde la fe y el amor responsable¹³.

En este ambiente, no pasó inadvertido ni a científicos ni a movimientos ecologistas el mensaje de Juan Pablo II con motivo de la Jornada de la Paz del 1 de enero de 1990, en el que subrayaba que la paz social, fruto de la paz con el Creador, exige también una especie de gran pacto de paz con toda la creación¹⁴.

2. APELACIÓN A LAS FUENTES

La cuestión de la inserción de los cristianos en la sociedad se ha planteado una y otra vez a lo largo de la historia, ya a partir de los escritos fundamentales de la fe. Se la encuentra invariablemente tanto en la reflexión de los antiguos Padres de la Iglesia cuanto en la de los teólogos que más han influido en el pensamiento de la Iglesia. Y tal cuestión había de ser afrontada en nuestros tiempos por el Concilio Vaticano II, en cuyos escritos se plantea entre la confesión y la apologética.

2.1. *El Nuevo Testamento*

Jesús se mueve en un ambiente bastante pacífico y poco revolucionario¹⁵. Anunciaba un Reino que no es de este mundo. Pero

13 Cf. J. Carmody, *Ecology and Religion. Toward a New Christian Theology of Nature*, Nueva York-Ramsey 1983, 136.

14 Juan Pablo II, *Paz con Dios, paz con toda la creación*. Mensaje para la celebración de la Jornada Mundial de la Paz (1-1-1990). Puede verse en *Ecclesia* 2456 (3-12-1989) 1929-1933. Para toda esta cuestión, véase J. R. Flecha, «La ecología», en Cuadrón, A. A. (ed.), *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid, BAC, 1993, 259-275.

15 H. Guevara, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid 1985, 218-220.

su aceptación implicaba de tal forma a la persona que exigía de ella una conversión que había de trascender los límites individuales del comportamiento ético. De hecho, la comunidad cristiana, reflexionando sobre el acontecimiento de Jesús a partir de la experiencia pascual, no dejará de subrayar que el conflicto entre Jesús y su Reino, por una parte, y los poderes de este mundo, por otra, había comenzado muy pronto. Así lo preveía el anciano Simeón (Lc 2, 34) y así se intuye en la actitud de Herodes tras la partida de los magos (Mt 2, 13-18.20).

Los mismos evangelios reflejan algunas críticas, más o menos veladas, ante el poder fáctico de Pilato (Lc 13, 1-5) y de Herodes Antipas (Lc 13, 31-33). Pero, lo que es más importante, transmiten un inequívoco mensaje sobre el auténtico sentido de la autoridad y del poder, que en el ámbito cristiano ha de ser ejercido como servicio (Mc 10, 41-45 y par.). Bien conocidas son las discusiones sobre la respuesta de Jesús a las pretensiones de Pilato: «No tendrías autoridad alguna para actuar contra mí si Dios no te dejara» (Jn 19, 11) ¹⁶.

Los cristianos habrían de constatar bien pronto la misma ambigüedad de la autoridad y la frecuencia de sus propios conflictos de conciencia. La pregunta dirigida a Jesús, a propósito de la licitud del tributo al emperador, parecía orientar, por una parte, la obediencia a las autoridades legítimas y, por otra, la sinceridad y radicalidad de la dedicación a Dios (Mt 22, 15-22 y par.) ¹⁷. A favor de la autoridad parecen colocarse también unas conocidas palabras de Pablo dirigidas a los cristianos de Roma, en las que les pide someterse a las autoridades constituidas, en cuanto que representan a Dios (Rom 13, 1-7). A la vista de esta postura se suele decir que el ímpetu escatológico que animaba a las primeras comunidades les impedía preocuparse de los asuntos temporales, que dejaban de buena gana a las autoridades constituidas. Tal es la opinión de R. Bultmann, quien afirma:

«En cuanto a las *relaciones con el Estado* vale igualmente que el cristiano debe someterse a él como algo dado dentro de la ordenación del mundo, ya que es institución de Dios (como Rom 13, 1-7, así 1 Clem 61, 1). El cristiano debe obedecerle (Tit 3, 1; 1 Clem 60, 4), incluso en aquellas ocasiones en las que él sea sospechoso como cristiano (1 Pe 2, 13-17). En época muy temprana»

¹⁶ Trad. *Nueva Biblia Española*. Cf. R. E. Brown, *The Death of the Messiah*, Nueva York 1994, I, 841-842.

¹⁷ Cf. P. Bonnard, *Evangelio según San Mateo*, Madrid 1976, 479-482.

na toma la comunidad cristiana de la sinagoga la oración en favor de las autoridades estatales (1 Tim 2, 12; 1 Clem 61, 1s.; Pol Flp 12, 3). El autor de Hechos se esfuerza por subrayar la lealtad de los cristianos y por presentar como calumnia la afirmación de que ellos eran enemigos del Estado (18, 12s.; 21, 27s.; 23, 29; 25, 18s.; 26, 31). El odio que va extendiéndose contra Roma en Ap no se basa en un rechazar por principio la ordenación del Estado, sino que surge de la irritación que produce la pretensión del culto al César, lo que, naturalmente, va más allá de los límites de la obediencia cristiana»¹⁸.

En realidad se trataba de la irrupción de un espíritu nuevo. Con el cristianismo, como reconoce Hegel, había llegado la convicción de la dignidad de todo hombre, en cuanto imagen de Dios y «fuente de la infinitud en sí mismo». Con ello se comenzaba a soñar en el fin de la esclavitud y en el reconocimiento del principio de la libertad absoluta en Dios. De ahí deduce Hegel la existencia de dos Estados para el cristiano. Su ideal es que la religión aparezca como razón humana y que el principio religioso (que habita en el corazón del hombre) sea realizado también como libertad temporal: un sueño que sólo será posible con la llegada de los pueblos germánicos¹⁹.

Para no simplificar los puntos de vista, sería interesante estudiar los factores socio-políticos que condicionan tanto a los predicadores carismáticos itinerantes como a los organizadores de las primeras comunidades estables²⁰. De la diversidad de tales situaciones proviene sin duda la diversidad de los mensajes.

Y, sin embargo, los cristianos habrán de reconocer que hay ocasiones en las que habrán de decir a las autoridades: «Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios» (Hch 4, 19)²¹.

18 R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme 1981, 659-660; ver también 368 y 533.

19 G. W. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, III, 3, 3.

20 G. Theisen, *Estudios de sociología del Cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 153-154, 162.

21 W. Schrage, *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987, 192-194: «A Lucas le interesa mucho demostrar que el cristianismo no es ninguna religión peligrosa para el Estado, y que no puede ser sospechosa de subversión o de faltar al respeto a los órganos del *imperium Romanum*. Por eso, en sus dos obras se pueden encontrar huellas evidentes de apologética política en todas partes, hasta incluso en la última frase de los Hechos de los apóstoles, en la cual, como se sabe, se habla de 'no prohibido' (Hech 28, 31). El interés candente de Lucas se centra en que el Estado romano continúe permitiendo esta predicación sin poner trabas (...) A este respecto, no debe ciertamente tenerse la

En el libro del Apocalipsis, las comunidades cristianas son exhortadas a mantener su fidelidad a Jesús y su mensaje a pesar de las innumerables seducciones que reciben de parte del poder político, al que una y otra vez se califica como la gran Babilonia (Ap 14, 6-13; 18)²².

Ya en los primeros tiempos, el autor de la *Epístola a Diogneto* nos dice que los cristianos «toman parte en todo como ciudadanos»²³, mientras que Tertuliano nos recuerda: «Nosotros veneramos en los emperadores el juicio de Dios, que los puso al frente de los pueblos. Sabemos que en su mano está lo que Dios quiso y, por tanto, queremos se salve lo que Dios quiso» (Apol 32); y también «es menester que respetemos a aquel a quien eligió nuestro Señor» (Apol 33).

Las persecuciones sufridas de parte del imperio harán más que evidente esa situación difícil ante el poder político²⁴. Al menos, mientras el poder político no esté en manos de cristianos²⁵.

2.2. *Pensamiento de los Padres*

Una situación nueva se crea, efectivamente, cuando los emperadores son cristianos y la fe en Jesucristo no sólo alcanza la libertad sino que se convierte en la religión oficial del Imperio. En esa situación nueva vive ya Agustín. En esa nueva situación se confía

impresión de que Lucas persigue, a toda costa, una ambigua vía media o una solución no conflictiva. También transmite frases críticas (cf. Lc 3, 19; 13, 32s.), tiene conocimiento de lo que, en ocasiones, es preciso declarar delante de los reyes y gobernadores (Lc 12, 11), pone en boca de Pedro que hay que obedecer a Dios más que a los hombres (Hech 5, 29; cf. 4, 19) e incluso recalca la necesidad del seguimiento hasta la entrega de la propia vida (cf. Lc 14, 26 frente a Mt 10, 37).

22 D. E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids 1983, 282.

23 *Padres Apostólicos*, Madrid 1950, 850. Cf. J. Touchard, *Histoire des idées politiques*, Paris 1959, I, 92-118. Es interesante ver la colección de textos recogida por H. Rahner, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris 1964.

24 Véase la obra clásica de J. Burckhardt, *Del paganismo al cristianismo. La época de Constantino el Grande*, México 1945, 275-294.

25 La firmeza del monoteísmo cristiano frente al sincretismo religioso del imperio romano le dio fuerza y prestigio «al rehusar conceder valor alguno a las formas alternativas de culto»: E. R. Dodds, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965, 133-134. Sobre la legislación antipagana después de Constantino, ver D. Praet, «Explaining the Christianization of the Roman Empire. Older Theories and recent Developments», en *Sacris erudiri*, 33 (1992-1993) 5-119, esp. 96-110.

en el poder imperial, pero es preciso afirmar la absoluta lealtad a la conciencia, como había hecho su maestro san Ambrosio de Milán²⁶. Y en esa situación habrá de desmentir la acusación de que el imperio romano esta perdiendo fuerza y esplendor precisamente por haber abandonado a los dioses antiguos y haber abrazado una religión más débil²⁷. De una forma o de otra, tal acusación se repetirá a lo largo de los siglos, como ya se ha dicho.

Con razón se ha subrayado su sabiduría y moderación en el delicado tema de la autoridad del príncipe y de la obediencia debida a las leyes civiles. Por una parte, Agustín proclama para la sociedad la gran ley de la justicia²⁸. Pero, por otra parte, el príncipe debe siempre gobernar teniendo presente el bien público:

«En la tierra, el reino de los buenos aprovecha no tanto a ellos cuanto a las cosas humanas; el reino de los malos daña a los que reinan, que estragan sus ánimos con mayor libertad en los crímenes; en cambio, a los que, sirviéndoles, se les someten, no daña sino la propia iniquidad. Porque cualesquiera males que los malos señores infligen a los justos no son pena de la culpa, sino prueba de la virtud. Por consiguiente, el bueno, aunque sirva, es libre; y el malo, aunque reine, es siervo, y no de un solo hombre, sino, lo que es más grave, de tantos señores cuantos son sus vicios»²⁹.

En realidad, ninguna ley obliga, si no se deriva de la ley eterna (*De lib. arb.*, 1, 15; *De Civ. Dei*, XIX, 21; *De ver. rel.*, 31). Hasta tal punto se puede decir que el bien social es la ley suprema que, si él lo exige, se podría tratar de cambiar el gobierno establecido, y derribar una democracia injusta y violenta para establecer un poder aristocrático o monárquico (*De lib. arb.*, I, 6, 14)³⁰.

Estos famosos textos han de ser completados con otras infinitas alusiones que se van vertiendo en los numerosos escritos de san Agustín. Por ejemplo, en los sermones. Ahí encontramos también otras reflexiones que denotan la nueva situación histórica que vive la comunidad cristiana. Agustín reconoce explícitamente que los reyes contemporáneos son más justos y acertados que Herodes

26 G. Peters, *Lire les Pères de l'Église. Cours de patrologie*, Tournai 1981, 650-651.

27 C. Cremona, *Agostino d'Ippona. La ragione e la fede*, Milán 1988, 9.ª ed., 277-285.

28 San Agustín, *De Civitate Dei*, IV, 4: PL 41, 115; trad. J. Morán, *Obras de San Agustín*, XVI, Madrid 1958, 274-275.

29 Id., *ibid.*, IV, 3: PL 41, 114: o. c., 274. Cf. S. Álvarez Turienzo, o. c., 364-367.

30 E. Portalié, «Agustín (Saint)», en *DThC*, 1, 2440.

(*Serm.* 200, 2). Las profecías habían anunciado que los reyes perseguirían a la Iglesia y que, finalmente, creerían en el Mesías: ambos términos se han cumplido (*Serm.* 347 A.7). De hecho, de perseguir a los cristianos, los reyes han dedicado su empeño a perseguir a los ídolos (*Serm.* 113 A.9). Ahora que el emperador es cristiano se le reconoce autoridad para enfrentarse a los herejes y mantener la unidad de la Iglesia (*Serm.* 162, A.8) y protegerla (*Serm.* 302, 21). Mentir al emperador es una mentira reprochable para los cristianos (*Serm.* 114,5). La Iglesia, en principio, trata de conservar el orden social y de conformarse a él (*De Civ. Dei*, XIX, 17).

Sin embargo, tampoco hay que mitificar a los gobernantes. Dios es emperador de emperadores (*Serm.* 86, 11). Y se distingue de ellos absolutamente: Dios no es un emperador que gobierna por real decreto (*Serm.* 223, A.5). Así que la fe y la conciencia no están hipotecadas a la autoridad civil: «Es un error pretender que la libertad cristiana exima de la obediencia al príncipe; pero es un error mayor todavía creer que puede uno someter su fe a la autoridad del magistrado civil»³¹.

2.3. *San Juan Crisóstomo y los pobres*

Deberíamos dedicar al menos una mirada al oriente. Juan Crisóstomo³², como presbítero de la Iglesia de Antioquía, había entusiasmado a las gentes con su elocuencia. A la muerte de Nectario, obispo de Constantinopla (27 sept. 397), la elección de la corte recayó sobre él. Fue consagrado obispo el 26 de febrero del 398. En junio del 404 el emperador firmaría una orden de exilio. Murió en el 407, mientras la policía imperial lo conducía a un destierro aún más lejano.

¿Qué había pasado en tan breve tiempo? Juan había cometido dos «imprudencias» que terminarían por colocar su conciencia frente a la ley.

Por una parte, intervino con frecuencia en asuntos políticos. Siendo presbítero en Antioquía, durante la cuaresma del 387, hubo de calmar a la multitud que, con motivo de un nuevo impuesto, se había sublevado contra el emperador Teodosio. Y, ya obispo, se había hecho eco de la crisis que atravesaba el imperio en sus

31 San Agustín, *Expos. quat. propos. ex Epist. ad Rom.*, 72: PL 35, 2083.

32 A. M. Malingrey, «Juan Crisóstomo», en *Diccionario Patristico y de la antigüedad cristiana*, II, Salamanca 1992, 1177-1181.

homilías *Sobre la caída de Eutropio y Sobre Saturnino y Aureliano*, dos importantes personajes de la corte, cuya cabeza reclamaba el jefe arriano Gainas. Parece que en un par de homilías había dado a entender que comparaba a la emperatriz Eudoxia con Jezabel y con Herodías, que quería recibir en una bandeja la cabeza de Juan³³.

Evidentemente, san Juan Crisóstomo había de admitir «que haya poderes públicos, que unos manden y otros obedezcan y que esto no se haga al azar: he ahí lo que digo ser obra de la sabiduría divina»³⁴. Pero, por otra parte, había osado interpelar a los poderosos y a los ricos, defendiendo una y mil veces la causa de los pobres.

Juan Crisóstomo no era un filósofo, era un orador y, sobre todo, un pastor. Su sueño era el de realizar aquí abajo el ideal predicado por Cristo: ideal de pureza, de fraternidad, de caridad y de justicia. La moral evangélica. Para ello hubiera hecho falta cambiar a los hombres y a las estructuras del imperio y de su propia ciudad. Juan terminó por ser la víctima de su propio sueño³⁵.

2.4. *San Isidoro y el mundo de los godos*

Volvemos al Occidente y, más en concreto, a la Península Ibérica. El imperio occidental ha caído hace tiempo. Al comenzar la historia de los godos, vándalos y suevos, san Isidoro de Sevilla parece extasiarse en una contemplación lírica de *Hispania*, a la que no sólo considera rica en piedras, ganados y cosechas, sino también «fertilísima en talentos y regidores de imperios, y así eres opulenta para realzar príncipes, como dichosa en parirlos». El final de la *Laus Spanie* se fija precisamente en la «florecente nación de los godos», que la ha conquistado y amado y al presente la «goza segura entre ínfulas regias y copiosísimos tesoros en seguridad y felicidad de imperio»³⁶.

Su historia no se limita a contar las victorias de los reyes. También nos transmite su filosofía personal sobre los gobernantes, por ejemplo, al retratar a alguno de los reyes, como es el caso de Suin-

33 Así lo cuentan Sócrates, *Hist. Eccl.*, 6, 18; PG 67, 716, y Sozomeno, *Hist. Eccl.*, 8, 20; PG 67, 1568, y así se ve en una homilía que, sin embargo, no puede atribuirse con certeza a Juan Crisóstomo: PG 59, 485-490.

34 San Juan Crisóstomo, *Com. a la carta a los Romanos*, 13; PG 60, 615.

35 G. Bardy, «Jean Chrysostome (Saint)», en *DThC* 8, 687.

36 San Isidoro, *De origine Gothorum, Historia Wandalorum, Historia Sueborum, De laude Spanie*: ed. C. Rodríguez Alonso, León 1975, 170-171.

tila³⁷. Su elogioso juicio sobre este rey contrasta con el que sobre él emiten los obispos reunidos en el concilio IV de Toledo, de 633, presidido por el mismo Isidoro, en el que justifican que haya sido depuesto por Sisenando por haber saqueado a los pobres³⁸.

Es ése un momento interesante. El nuevo rey, que necesita el apoyo de la Iglesia, se presenta con una cierta arrogancia en el concilio e invita a los obispos a corregir las corruptelas introducidas en la vida de la Iglesia. Pero éstos, a su vez, desean lograr el apoyo del rey y se interesan por mantener la estabilidad política, mediante diversos anatemas contra los que promuevan la conjuración, o acuerdos con potencias extranjeras, o simplemente piensen en un complot. Con ello tal vez traten los obispos de evocar la sublevación de Ludila en la Bética y parte de la Lusitania (a. 632)³⁹.

En este contexto, sería oportuno leer el libro V de las *Etimologías* de san Isidoro. Distingue el obispo las leyes divinas y las humanas. Las divinas tienen su fundamento en la naturaleza, mientras que las humanas se fundamentan en las costumbres: Lo justo (*fas*) es una ley divina; lo legal (*ius*) es una ley humana. No se le oculta que no siempre los dos ámbitos coinciden: «Atravesar una posesión ajena es justo, pero no es legal»⁴⁰.

Inspirándose en Gayo⁴¹, San Isidoro describe también el derecho civil y el derecho de gentes. Una cierta evocación de la antigua democracia ateniense y del nuevo derecho germánico se encuentra en su definición de la ley como *constitutio populi, qua maiores natu simul cum plebibus aliquid sanxerunt* (*Etym.*, V, 10). Y, al mismo tiempo, su definición de los privilegios, como leyes referidas a personas privadas, encontrará su eco en santo Tomás, así como también su enumeración de las cualidades de la ley (*Etym.*, V, 21).

Pareja resonancia ha adquirido la consideración isidoriana sobre el rey y su función de servicio a la justicia y a la benignidad:

«El término 'rey' deriva de 'regir', como 'sacerdote', de 'sacrificar'. No 'rige' el que no 'corrige'. El nombre de 'rey' se posee cuando se obra 'rectamente'; y se pierde cuando se obra

37 Id., *ibid.*, 64: o. c., 278-279.

38 Conc. IV de Toledo, c. 75: PL 84, 386.

39 M. Díaz y Díaz, «Introducción general», en San Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, ed. de J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero, Madrid 1982, 33-36.

40 San Isidoro, *Etym.*, V, 2.

41 Cf. Gayo, *Inst. Comment.*, 1, 1; cf. G. Churruga, *Las Instituciones de Gayo en san Isidoro de Sevilla*, Bilbao 1975.

mal. De aquí aquel proverbio que corría entre los antiguos: 'Serás rey si obras con rectitud; si no obras así, no lo serás'. Las virtudes regias son principalmente dos: la justicia y la piedad. No obstante, más suele alabarse en los reyes la piedad, pues la justicia, por su propia esencia, es severa»⁴².

Como en tantas otras ocasiones, su erudición lingüística no podía eximirse de prestarle pie para consideraciones éticas y hasta políticas. El saber de Isidoro era realmente multidisciplinar.

2.5. *Santo Tomás y el retorno de Aristóteles*

Por lo que se refiere a la filosofía política de santo Tomás, es inevitable comenzar recordando su dependencia de Aristóteles. En su comentario a la *Política*, concluido por Pedro de Auvernia, se fija en la importancia de la justicia para la buena marcha de la sociedad.

Comentando el segundo libro de la *Política* de Aristóteles, subraya algunas ideas que él mismo había ya expuesto en el *De regimine principum* (1266), por ejemplo, la fundamentación en la naturaleza misma del hombre de la necesidad de una autoridad social, sea ésa la del padre en la familia, el jefe en una comunidad o el soberano en el reino.

También siguiendo a Aristóteles, distingue santo Tomás el buen gobierno del malo. Frente a la democracia y la aristocracia, le parece ideal la monarquía, pero para que no degenera en tiranía, recomienda una constitución mixta que, junto al soberano, conceda un lugar en la administración a los elementos aristocráticos y democráticos (1-2, 105.1). Si, a pesar de todo, la monarquía degenera en tiranía insoportable, el pueblo puede intervenir, sobre todo si se trata de un monarca electivo, aunque sin matar al tirano (*De reg. princ.*, 1, 6)⁴³.

El pensamiento de santo Tomás con relación a las leyes positivas ha sido muy estudiado⁴⁴. En realidad, puesto que a la colecti-

42 San Isidoro, *Etym.*, LX, 3, 1-4. Ver también, *Etym.*, I, 29, 3; VII, 2, 8-9; 12-17; 3, 19-22; así como I, 31 y II, 29, 7, donde contraponen al rey y al tirano.

43 R. Garrigou-Lagrange, «Thomas d'Aquin, commentateur d'Aristote», en *DThC*, 15, 641-651.

44 Habría que comenzar leyendo *S. Th.*, 1-2, 95-97; 2-2, 109, 3, ad 1; 114, 2, ad 1; 129, 6, ad 1; 157, 3, ad 3; 188, 8; *CG*, 3, 85; *Polit.*, 1, 1. Es bien conocida su definición: *Ordinatio rationis ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata* (*S. Th.*, 1, 2, 90, 4).

vidad se orientan, quien estableciera las leyes habría de ser ella misma o quien haga sus veces y cuide de ella (*S. Th.*, 1-2, 90, 3). En virtud de su fundamentación en la ley natural y su ordenamiento al bien común, el cumplimiento de las leyes justas obligaría en conciencia, puesto que toda potestad humana viene de Dios y el que resiste a la autoridad humana resiste a la disposición de Dios, como dice santo Tomás, citando el texto conocido de la carta a los Romanos 13, 1-7 (1-2, 96, 4, ad 1). Es cierto, sin embargo, que las leyes pueden dejar de obligar, creando un verdadero conflicto de conciencia.

Sería interesante recordar que para santo Tomás el valor obligante de la ley no depende de la cualidad religiosa del gobernante, cuya autoridad no se legitima por su fe, sino por el derecho natural. Es así como un soberano, aún no creyente, puede dictar leyes justas que obligan en conciencia a los que confiesan que toda autoridad viene de Dios ⁴⁵.

Otra cosa es cuando las leyes sean injustas. Ese poder que viene de Dios y se revela en la misma autonomía de las exigencias naturales de la sociedad no podría extenderse a una materia contraria a la justicia, que es también creación de Dios (*S. Th.*, 1-2, 96, 4, ad 3). El orden de la justicia no se salva cuando la autoridad no es justa, sino usurpada, o cuando manda cosas contrarias al derecho natural: en esos casos no se debe obedecer (*S. Th.*, 2-2, 104, 6, ad 3).

Y, con todo, también esas leyes injustas pueden alguna vez vincular la conciencia, o bien para evitar el escándalo o bien para conjurar males mayores ⁴⁶.

No es ocioso mencionar aquí la majestad de la conciencia, que, para santo Tomás, une al hombre directamente con Dios, lo que no excluye que pueda equivocarse y, por tanto, puede hacer que el hombre yerre con relación a lo que ella le revela. Conviene recordar un estupendo paso tomasiano con frecuencia olvidado:

«La obligatoriedad de la conciencia, comparada con la que corresponde a una disposición de un superior, no significa otra cosa que la obligatoriedad de un decreto divino, comparado con la de un decreto del superior. Por consiguiente, al obligar un mandamiento divino aun contra el decreto de un superior y más que éste, la obligatoriedad de la conciencia ha de ser más fuerte que la del decreto del

45 *S. Th.*, 2-2, 10, 10; 12, 2; 104, 6.

46 *S. Th.*, 2-2, 42, 2, ad 3; 104, 6, ad 3.

superior, y la conciencia obligará aun cuando el decreto del superior la contradiga»⁴⁷.

Evidentemente, santo Tomás no pretende referirse solamente al superior de una orden religiosa. De hecho, muy ligada a esta cuestión de la majestad de la conciencia frente a los mandatos del que gobierna, está la de la resistencia y la rebelión contra el tirano⁴⁸, que santo Tomás aborda también en la *Suma Teológica*⁴⁹.

De todas formas, aun admitiendo la licitud de la sublevación contra el tirano, cuando éste no comete graves excesos, puede ser preferible soportar temporalmente una tiranía moderada, y ello para evitar tres riesgos que la experiencia convierte en verosímiles: el fracaso de la rebelión con mayor ensañamiento del tirano; las mismas discordias entre los que promueven la revuelta; la eventual tiranía del que apoyó la revolución. Por todo ello, santo Tomás, apela de nuevo a la prudencia política para afirmar que «conviene más que actúe contra la crueldad de los tiranos la autoridad pública que una presunción particular de algunos»⁵⁰.

La resistencia al tirano encuentra su contrapunto en la relativización del poder del Estado. Si bien el Estado puede dirigir a los hombres a la virtud no puede llevarlos a gozar de Dios, que es su fin último. El fin terreno ha de subordinarse al fin eterno y el gobierno civil al gobierno religioso. Pero el gobierno espiritual sólo corresponde a Jesucristo y a quien él lo ha confiado, que es el Papa⁵¹.

Tal subordinación muy pronto habría de ser puesta en entredicho por los pensadores que constituirían el germen de la reforma. Pero no dejaba de plantear a su modo la cuestión de la doble ciudadanía de los cristianos.

47 *Quaestiones disputatae. De veritate*, 17, 5. Cf. E. von Hippel, *Historia de la filosofía política*, Madrid Y, 1992, 390.

48 Sobre la importancia que el tema recibe en la obra *De regimine principum*, o *De regno*, véase Santo Tomás de Aquino, *La monarquía*, ed. de L. Robles y A. Chueca, Madrid 1989, I- IV.

49 *S. Th.*, 2-2, 42, 2, ad 3. Véase el admirable resumen de la política tomásiana en J. Hirsberger, *Historia de la Filosofía*, I, Barcelona 1976, 416-419.

50 *De reg. princ.*, 1, 7; ed. L. Robles y A. Chueca, *La Monarquía*, 1, 6, 18 y 20, pp. 30 y 32.

51 *De reg. princ.*, 1, 14; ver ed. L. Robles y A. Chueca, *La monarquía*, 72-73, con los ricos comentarios de los editores.

2.6. *La reflexión conciliar*

Como se ha dicho, los cristianos hemos sido acusados con frecuencia de vivir de forma «alienada» la vocación a la esperanza: de menospreciar las tareas humanas en este mundo, atentos solamente a «ganarnos» una salvación, más bien individualista, que habría de realizarse exclusivamente en un mundo del más allá.

2.6.1. El Concilio Vaticano II, que admite expresamente el pluralismo de la sociedad moderna al tiempo que pide la libertad religiosa para todos (GE 7b), ha reaccionado enérgicamente contra esa acusación y también contra la falsa interpretación de la espiritualidad cristiana que hubiera podido dar origen y verosimilitud a tal acusación. Si nuestro empeño ético —o nuestro desempeño— parece dar a entender que despreciamos *este mundo*, al que Dios amó apasionadamente (Jn 3, 16), ello no ocurre en razón de nuestra fe, sino precisamente en razón de nuestra falta de fe.

La Iglesia se autocomprende en el Concilio como pueblo de Dios peregrinante. Llamada a vivir entre el *ya* de la salvación revelada por Cristo y el *todavía no* de la plenitud que aguardamos, vamos recorriendo, entre la alegría y el riesgo, entre la confianza y la tensión, los amplios caminos que el Señor de la historia va abriendo ante nosotros. La Iglesia se sabe formada por un pueblo de exploradores y pioneros que, como aquellos del pueblo de Israel (cf. Nm 13), anuncian y anticipan la patria de la auténtica libertad y el reino de las promesas del Dios fiel (LG 8; 48)⁵².

De esa concepción eclesiológica extrae el Concilio una importante conclusión ética y operativa: la de la necesidad de un compromiso terreno nacido de la misma seriedad de la fe en el Dios creador y de la misma radicalidad de la esperanza en el Dios consumidor de la historia. Tal afirmación encuentra un lugar apropiado en el contexto de la reflexiones conciliares sobre el ateísmo contemporáneo (GS 21). En ese mismo número reivindica el Con-

52 Ph. Delhaye, «La aportación del Vaticano II a la Teología Moral», en *Concilium*, 75 (1972) 215, apuntaba que el Vaticano II había dedicado poca atención a la virtud de la esperanza, aunque reconocía que uno de los nervios del *ethos* del Concilio era precisamente su acierto al hacer que los cristianos estén más atentos al carácter escatológico del reino de Dios y al insistir en el compromiso temporal. Cf. J. R. Flecha, «Sobre el compromiso moral de los cristianos», en *Ciencia tomista*, 114 (1987) 81; Id., «Hacia una moral de la esperanza», en *StLg* 13 (1972) 41-67; Id., «Vocación a la esperanza cristiana», en *StLg* 20 (1979) 129-206; Id., «Reflexiones sobre la esperanza de la Iglesia», en *StLg* 25 (1984) 73-98.

cilio «para los creyentes una libertad activa para que puedan levantar en este mundo también un templo a Dios».

Poco más adelante, el Concilio volverá a explicitar la misma convicción, esta vez en el marco de una abierta confesión de su fe y su esperanza en Jesucristo, consumidor de la historia y de toda aspiración humana:

«La espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar, la preocupación de perfeccionar esta tierra, donde crece el cuerpo de la nueva familia humana, el cual puede de alguna manera anticipar un vislumbre del siglo nuevo. Por ello, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» (GS 39).

La esperanza última no niega la validez de la esperanzas penúltimas. Ni exime a los cristianos de comprometerse en su búsqueda y su logro.

2.6.2. Pero en el contexto de una reflexión sobre la presencia de los cristianos en la sociedad democrática, es preciso subrayar también la importancia de la declaración conciliar *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa. Comenzaba aquel documento observando que las personas son cada vez más conscientes de su propia dignidad y exigen ejercitar su libertad responsable, con exclusión de todo medio coercitivo. Pide por ello la limitación del poder público, sobre todo en lo referente a los valores espirituales y religiosos (cf. DH 1).

Así pues, toda persona, en virtud de su propia dignidad, tiene derecho a la libertad religiosa. Ha de sentirse inmune de coacción, de forma que en materia religiosa no se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida actuar de acuerdo con ella, dentro de los límites debidos. El derecho-deber de buscar la verdad sólo es posible en un clima de libertad religiosa y de inmunidad de coacción (DH 2).

«El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina, conciencia que tiene obligación de seguir fielmente en toda su actividad para llegar a Dios, que es su fin. Por tanto, no se le puede forzar a obrar contra su conciencia. Ni tampoco se le puede impedir que obre según ella, principalmente en materia religiosa. Porque el ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste ante

todo en los actos internos voluntarios y libres, con los que el hombre se ordena directamente a Dios; actos de este género no pueden ser mandados ni prohibidos por un poder meramente humano. Se injuria, pues, a la persona humana y al mismo orden que Dios ha establecido para el hombre si se niega a éste el libre ejercicio de la religión en la sociedad, siempre que se respete el justo orden público» (DH 3).

Con esas últimas palabras se aludía a los límites de la libertad religiosa, cuestión a la que la misma declaración volvería más tarde. Las fronteras de tal libertad no serían señaladas de forma heterónoma por la voluntad de una jerarquía, religiosa o política: vendrían marcadas tan sólo por los deberes y derechos de los demás ciudadanos, por el bien común de todos, por la tutela de la paz, la justicia y la moralidad pública. Por unos bienes y valores que han de ser tutelados por normas jurídicas conformes con el orden moral objetivo (DH 7).

Como es claro, además de su orientación trascendente, la cuestión tiene una dimensión social. La libertad religiosa, en consecuencia, ha de servir para que las personas actúen con mayor responsabilidad en el cumplimiento de sus propios deberes en la vida social (DH 8).

El Concilio reconoce ciertamente que, a lo largo de la historia, el Pueblo de Dios ha observado a veces un comportamiento disconforme y hasta contrario con el espíritu evangélico (DH 12). Sin embargo, se esfuerza en volver a las fuentes para reencontrar ese talante de tolerancia que se basa en la libertad de la fe y descubre su modelo en la actuación misma de Jesús (DH 10 y 11). Reconoce y confiesa el Concilio que la caridad de Cristo acucia al cristiano «para que trate con amor, prudencia y paciencia a los hombres que viven en el error o en la ignorancia de la fe», teniendo en cuenta que los hombres son invitados a recibirla y profesarla voluntariamente (DH 14).

2.6.3. Para muchos, esta doctrina católica actual sobre la libertad religiosa y la presencia de los católicos en la sociedad democrática es incomprensible si no se tiene en cuenta a John Courtney Murray⁵³. Reconocido por los años cincuenta como uno de los más importantes teólogos católicos especializados en la doctrina social,

53 W. Mc Elroy, *The Search for an American Public Theology: The Contribution of John Courtney Murray*, Nueva York 1989; Id., «Murray, John Courtney», en J. A. Dwyer (ed.), *The Dictionary of Catholic Social Thought*, Collegeville 1994, 650-653.

sería llamado a colaborar en las tareas conciliares y habría de ser uno de los artífices de la declaración conciliar *Dignitatis humanae*.

El desafío central que une todos sus escritos sociales es el deseo de superar la alienación y enemistad que había ido creciendo entre la Iglesia y el mundo moderno. Según Murray, la sociedad temporal estaba perdiendo de vista sus raíces espirituales, mientras la religión y los valores religiosos estaban siendo privatizados, en el mundo occidental. Su intento era precisamente superar esa privatización. Para ello comenzó describiendo la autonomía legítima que la sociedad temporal debería tener respecto a la dominación de las autoridades espirituales. En un segundo momento trataría de demostrar que la cultura moderna, la sociedad y la política serían un fracaso a menos que descansaran sobre la dignidad trascendente de la persona humana.

La doctrina oficial católica de los años cincuenta declaraba que la norma de las relaciones entre la Iglesia y el Estado debería ser la de un «estado confesional». En esa perspectiva, la libertad religiosa era tan sólo una acomodación inevitable y necesaria en algunos países.

Murray cuestionó abiertamente esa tesis. Evocando tanto los escritos del papa Gelasio II, como los de Juan de París o Roberto Belarmino, argumentaba que la tradición católica afirmaba la existencia de dos poderes distintos: el espiritual y el temporal. Aunque se afirmara que el poder espiritual tenía una cierta primacía de dignidad, no podía ejercer un control directo sobre el poder temporal. Sólo a través de la conciencia de los creyentes, en cuanto ciudadanos, podría una Iglesia acercarse legítimamente a las acciones de un gobierno. Sin embargo, esta tradición habría sido olvidada en las reacciones de la Iglesia ante el liberalismo decimonónico.

Junto a esta razón histórica, Murray invocaba el moderno reconocimiento de la dignidad de la conciencia humana para afirmar que el Estado no debía apoyar las pretensiones de una determinada religión ni intervenir para reprimir los errores religiosos.

Sus doctrinas, que reflejaban la doctrina tradicional de la Iglesia, no sólo habían desafiado las pretensiones de muchos católicos de su país⁵⁴, sino que pronto se convertirían en la tesis oficial de la Iglesia católica.

54 J. Murray, *We Hold These Truths: Reflections on the American Proposition*, Nueva York 1960; cf. D. Pelotte, *John Courtney Murray: Theologian in Conflict*, Nueva York 1976.

3. EL EVANGELIO DE LA ESPERANZA

Ciudadanos de dos ciudades. Pero no por eso olvidados de la una o de la otra. «Las promesas escatológicas de Dios y las realidades del hombre y del mundo nos llaman a vivir con seriedad la vida, a tomar ante el futuro decisiones responsables y a redimir con buenas obras el tiempo que aún se nos da (cf. Ef. 5, 16)»⁵⁵.

El aspecto escatológico de la fe cristiana confirma la incompletitud y las limitaciones del presente, jerarquiza todos los bienes de la tierra y evita que alguno de ellos sea idolatrado. La visión cristiana del pecado le recuerda al hombre que éste afecta a toda la realidad humana. La ética cristiana ha de evitar el peligro de negar la trascendencia y considerar el mundo desde una perspectiva puramente inmanente. La trascendencia le recuerda al hombre que hay algo más allá de la presente situación y la vida presente. Pero si bien se considera, en términos escatológicos, también le recuerda al cristiano su vocación a cooperar en la anticipación del cielo nuevo y la nueva tierra, en los que habita la justicia⁵⁶.

El ser humano vive pendiente de dos anhelos fundamentales: por una parte, persigue su *integridad*, deseando ardientemente la victoria de todo lo que es sobre lo que no es. Y, por otro lado, anhela la *comuni3n* o la reconciliaci3n que le ayude a superar la situaci3n de «extrañeza» y aun de enemistad en que a menudo se halla respecto a los demás, y de «exterioridad» y de lucha que se desarrolla entre el esp3ritu y la naturaleza⁵⁷. La vocaci3n a una esperanza escatol3gica le ofrece la posibilidad liberadora de integrar arm3nicamente estos deseos fundamentales, tanto en su actuaci3n personal, como en sus relaciones con la comunidad y con el universo entero. A esos tres polos queremos referirnos en esta tercera parte de nuestra reflexi3n.

Las diversas manifestaciones de la espera de la parus3a encuentran, sin embargo, a cada momento, un v3nculo de mutua uni3n e interdependencia en el acontecimiento que es Cristo. En 3l se basa la seguridad de nuestra salvaci3n, individual y colectiva. De 3l brota la conciencia de la naturaleza hist3rica de nues-

55 Conferencia Episcopal Espa3ola, *La verdad os har3 libres* (Jn 8, 32), 47.

56 Cf. Ch. E. Curran, *Contemporary Problems in Moral Theology*, Notre Dame, Ind. 1970, 246.

57 Cf. Y. M. Congar, «Esp3rance et lib3ration du mal», en *Espoir humain et esp3rance chr3tienne*, Paris 1951, 65.

tra redención. Por Él la redención inunda todos los ángulos del universo creado⁵⁸.

3.1. *Vocación a la esperanza personal*

El ser humano vive orientado al futuro. De él parece aguardar muchas cosas. Si bien se mira, sin embargo, el objeto de la esperanza es siempre un sujeto. El hombre se aguarda a sí mismo. Vive en el adviento de su propia manifestación. A la espera de su plenitud.

Si esto puede ser afirmado por un análisis psicológico del aguardo humano, es también confesado por la fe cristiana. La vocación a una esperanza personal, en efecto, significa, por una parte, que la revelación de Dios «se dirige al hombre como persona, es decir, a un ser libre y amante, capaz de *sí* y de *no*. La historia entera no culminará, pues, en 'algo' sino en 'alguien'. El fin último de la historia será la libre persona humana, reunida con Dios, rescatada y hecha de nuevo inmortal»⁵⁹. La Parusía tendrá para el ser humano, redimido por Cristo, un carácter de pleno descubrimiento de la personalidad humana. La Parusía no es un nuevo descenso de Cristo, sino el descubrimiento de que nosotros nos encontramos ya y para siempre a su nivel. Nuestra resurrección, que depende de su «venida», hará manifiesta su «presencia»⁶⁰.

El futuro en el que confía la esperanza cristiana no es un invisible vacío. Es el amor de Dios, en el amor de Jesús, cuya realidad se nos abre en el Espíritu. El futuro escondido del tiempo de Dios, en el que esperamos, tiene un rostro y un nombre: Jesús. La esperanza cristiana no aguarda lo sin nombre, sino al Señor Jesucristo, resucitado y salvador. Ese encuentro personal es precisamente lo que diferencia la esperanza cristiana de la esperanza marxista y de las expectativas de un mundo individualista o de una sociedad basada en el libre mercado⁶¹.

Pero la esperanza cristiana es personal no sólo por el «objeto» de su búsqueda, sino también por el mismo sujeto, que se encami-

58 Cf. L. Scheffczyk, «The Meaning of Christ's Parousie for the Salvation of Man and the Cosmos», en *The Christian and the World*, Nueva York 1965, 130-157.

59 H. Rahner, «La Théologie catholique de l'histoire», en *Dieu Vivant*, 10 (1948) 102.

60 R. Troisfontaines, *J'entre dans la vie*, Paris 1963, 108.

61 K. Rahner, «Parousie», en *LThK*, 8, 123-124; Id., «Utopía marxista y futuro cristiano del hombre», en *Escritos de Teología*, 6, Madrid 1969, 76-86.

na hacia el futuro armado de la paciencia en la adversidad y de la confianza en el Dios de las promesas.

En cuanto tensión hacia el futuro, la esperanza es siempre una itinerancia obstinada e ingenua que, con la gracia de Dios, trata de superar las dos tentaciones de la presunción y la desesperación. La esperanza genera la humildad. La esperanza del cristiano ni desfallece ante la dificultad, ni se puede comprender como una simple continuación del optimismo humano ⁶², sino que florece, como en el caso de Abraham, «contra toda esperanza» (Rom 4, 18).

3.2. *Vocación a una esperanza comunitaria*

El cristiano que mira al cielo no levanta sus ojos en solitario. La fe y la esperanza proclamadas y exigidas por el Nuevo Testamento colocan al cristiano en el seno de un pueblo que vive en la tensión entre el *ya* de la salvación y el *todavía no* de la consumación. Esta inserción en la Iglesia como comunidad peregrinante pone de relieve el aspecto comunitario de la esperanza. Los cristianos, en efecto, han sido llamados a una única esperanza (cf. Ef 4, 4-6) ⁶³.

Pero todo este pueblo, llamado a una única esperanza, ha sido también convocado para ofrecer un testimonio, respetuoso y humilde, de esa misma común esperanza a todos los que se la pidieren (1 Pe 3, 13).

Lo que constituye el signo más característico de la Iglesia, visible en los que viven la vida cristiana, es sobre todo su testimonio de esperanza. La Iglesia es la esperanza escatológica vivida concretamente. Es la comunidad del nuevo éxodo, el nuevo pueblo errante de Dios (Heb 13, 13-14) ⁶⁴.

En esa itinerancia exodal, la Iglesia cumple la función de los exploradores (Num 13-14). Ella ha de escuchar siempre del Señor la orden de adelantarse al tiempo presente y a su situación concreta. Pero su mirar hacia adelante no significa una huida de las dificultades presentes para establecerse definitivamente en un valle de delicias. Tampoco comporta una vuelta entre los hombres para anunciarles un porvenir de calamidades y fracasos. Si la Iglesia se mantiene fiel al Dios de la Alianza, está llamada a anunciar

62 Cf. G. Marcel, *Homo viator*, Paris 1963, 43-45.

63 Cf. J. Alfaro, *Esperanza cristiana y liberación del hombre*, Barcelona 1972, 118.

64 L. Boros, *Somos futuro*, Salamanca 1972, 58-59.

al mundo el cumplimiento de las promesas de Dios. Su solidaridad con los hombres no la lleva a predicar y vivir el estancamiento, ni mucho menos el retroceso, sino a un arriesgado caminar, confiando sólo en el Dios que va delante.

En cuanto comunidad del nuevo éxodo, la Iglesia está llamada a dar testimonio de su propia esperanza y a ser ella misma un signo de esperanza para el mundo del que forma parte. La esperanza de su Señor configura su misión profética, el contenido de su celebración sacerdotal y la orientación de su servicio regio.

El hombre peregrino vive en la pobreza. Pero vive también atento a la pobreza que le rodea. El futuro del Reino de Dios orienta el presente cristiano a una atención afectiva y efectiva hacia todos los hambrientos y prisioneros, los desnudos y desvalidos, los emigrantes y perseguidos. El cap. 25 de Mateo no es tan sólo un apartado de la ética social, es toda una eclesiología⁶⁵. La ciudadanía de los cielos no puede separarse de la responsabilidad en la tierra. La lucha por la justicia en la ciudad terrena es la mediación imprescindible de la proclamación de la esperanza de la ciudad celeste⁶⁶.

3.3. *Vocación a una esperanza cósmica*

Así pues, el hombre no ha sido llamado a vivir su condición de itinerante en solitario, sino en comunidad. Dando un paso más, hemos de admitir que si su «ser» es siempre un «ser-con-los-otros», es también y necesariamente un «ser-en-el-mundo».

En la primera página de la revelación, el ser humano es llamado a someter y dominar la tierra en la que vive (Gen 1, 28). Su ser creatural no impide que, en cuanto «espíritu-en-el-mundo», sea constituido en centro unificador del universo. Pero esta sumisión del mundo cósmico a un ser creado, que parece el último llegado, sólo alcanzará su pleno cumplimiento cuando el Dios Creador sea todo en todas las cosas (1 Cor 15, 28). El mundo, como el hombre que le da sentido, vive esperando su glorificación, que coincide con la plena manifestación de su creatureidad y dependencia respecto

65 J. Moltmann, «Theologische Kritik der politischen Religion», en J. B. Metz - J. Moltmann - W. Oelmüller, *Kirche im Prozess der Aufklärung*, München-Mainz 1970, 48.

66 J. R. Flecha, «La justicia, mediación ética de la esperanza», en *Estudios Eclesiásticos*, 64 (1989) 433-464.

de Dios (cf. Rom 8, 19-23). Mientras tanto, la comunidad de destino entre los hombres, que resulta del acontecimiento central que es Cristo, es un paso necesario y un instrumento para la redención del cosmos.

No sabemos qué parte del mundo actual subsistirá en el mundo futuro, pero podemos suponer que el mundo glorificado será «nuestro» en la medida en que, desde ahora, haya sido «humano» y haya servido a la expresión de nuestros sentimientos más humanos y humanizadores⁶⁷.

El evangelio de la esperanza se abre así a un evangelio de la vida y del trabajo, del progreso y de la liberación. En contra de las frívolas definiciones de la esperanza como una evasión de la realidad, esta virtud viene así a apoyar la preocupación ecológica por la defensa del medio ambiente. Precisamente por aguardar la renovación escatológica del mundo creado, los creyentes se esfuerzan por defender su integridad.

RESUMEN Y CONCLUSIÓN

Los llamados a anunciar el evangelio sienten siempre la doble tentación de la utopía y de la ucronía. Les gustaría anunciar el evangelio en otro lugar y en otra época de la historia. Pero es precisamente este momento y esta sociedad a la que hoy han sido enviados los cristianos, con el mandato de ofrecerle fermento, sal y luz⁶⁸.

En un mundo que afirma haber descubierto el encanto de la era postmoderna, con frecuencia identificada con la era postcristiana, la Iglesia ha de estar dispuesta a transmitirle el evangelio: la buena noticia de la verdad y de la libertad.

Los cristianos recuerdan la promesa de su Señor: «La verdad os hará libres» (Jn 8, 32). Es cierto que, precisamente, en un mundo como éste se hacen sospechosos todos los que se presentan pretendiendo poseer la verdad. Un mundo de la fragmentación desconfía de las afirmaciones globales, que dicen fundamentarse en la verdad. Las considera intolerables por creerlas intolerantes. Y se hacen también sospechosos los que proclaman la libertad. Un

67 Cf. P. Schoonenberg, «Des cieux nouveaux et une terre nouvelle», en *Lumen Vitae*, 18 (1963) 224.

68 J. Martín Velasco, *Increencia y evangelización. Del diálogo al testimonio*, Santander 1988.

mundo de la autodeterminación la entiende como mera autonomía. Se piensa que es ella la que fundamenta los valores éticos que humanizan a la persona y a su mundo. Los cristianos, en cambio, la entienden como fidelidad al proyecto de Dios. Para ellos no es la libertad la que crea la verdad, sino que es la verdad del hombre y de lo humano la que orienta y plenifica la libertad ⁶⁹.

De hecho, tras la afirmación programática del pluralismo se esconde con frecuencia un alineamiento de posturas irreconciliables en la práctica. La cuestión de la verdad no es tan sólo estratégica sino que responde muchas veces a antropologías divergentes y hasta frontalmente opuestas. La sociedad secular niega no sólo la posibilidad de la trascendencia sino la legitimidad de su afirmación pública.

En este contexto, ha de ser el mismo talante de los creyentes y los evangelizadores el que haga creíble y aceptable un mensaje que siempre les trasciende a ellos mismos. Un mensaje que anuncia al mundo la verdad sobre Dios, la verdad sobre el hombre y la verdad sobre el mundo ⁷⁰.

Creemos que la confesión de la esperanza cristiana ha de recoger muchas preocupaciones éticas que están flotando en el ambiente de la ciudad terrena a la que con todo derecho pertenecen los cristianos.

La atención de los creyentes, en efecto, ha de dirigirse fundamentalmente a las eternas utopías de la paz y la colaboración entre los pueblos y a las nuevas cuestiones suscitadas por la explotación masiva del planeta. Tanto la preocupación irenológica como la ecológica nos remiten a la necesidad de postular la articulación urgente de una ética universal y ecuménica. Universal en su alcance sociopolítico y ecuménica en cuanto al imprescindible apoyo que le han de prestar las grandes religiones, sobre todo, las tres grandes confesiones monoteístas.

No podemos dejar de evocar una preocupación que es hoy compartida por muchos, incluidos los informes del Club de Roma: los esfuerzos técnicos por promover un progreso para la humanidad han fracasado. No por falta de técnica, ciertamente, sino por falta de ética. Tales problemas, originados por un abuso de la téc-

69 Juan Pablo II, *Veritatis splendor* (6-8-1993) 35-41.

70 *El Documento de Puebla* hablaba de la verdad sobre Jesucristo, la verdad sobre la Iglesia y la verdad sobre el hombre, inspirándose en el discurso inaugural de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, pronunciado por Juan Pablo II el 28- 1-1979.

nica, no podrán resolverse añadiendo simplemente más invenciones de la técnica. Es necesaria la asunción de un nuevo paradigma humano de comportamiento. Una especie de conversión individual y de compromiso comunitario en favor de la defensa de la vida, de la paz y de la solidaridad ⁷¹. La preocupación secular por el futuro de la humanidad y aun de toda vida no está reñida con la confesión de una esperanza que nos remite al futuro absoluto de Dios.

Es difícil no aceptar que «el mensaje para el tercer milenio podría concretarse así. Responsabilidad de la conciencia mundial con respecto a su propio futuro. Responsabilidad para con el ámbito común y el medio ambiente, pero también para con el mundo futuro» ⁷².

Los cristianos pueden ser evangelizados por algunos valores emergentes en la cultura de la ciudad terrena, a los que tal vez no habían prestado una atención cordial y coherente. Y, a su vez, pueden ofrecer a su propia sociedad el testimonio de otros valores que aún no han sido descubiertos o no son actualizados con radicalidad. Como afirmaron los obispos españoles, «la ética cristiana contribuye a impregnar a la sociedad de sus propios valores en una doble dirección: hacia dentro, acrisolando y afirmando en su identidad a la comunión de los creyentes; y hacia afuera, ofreciendo con lealtad a la sociedad su doctrina, cumplimiento pleno de las aspiraciones morales del hombre y realización de sus más profundas posibilidades: ésta es la oferta mas original y valiosa que los católicos podemos hacer a nuestros contemporáneos» ⁷³.

Pero no siempre es posible un diálogo armonioso. Hay momentos de desacuerdo y de tensión entre ambas ciudadanías, es decir entre diversas cosmovisiones y antropologías, entre paradigmas axiológicos a veces enfrentados. Los cristianos se saben ciudadanos de dos ciudades. Su fidelidad a los valores que la revelación cristiana ha hecho evidentes y urgentes para ellos puede exigirles con frecuencia una postura testimonial y profética radical. Desde la confesión cristiana, los seguidores de Jesús están llamados a ofrecer —que no imponer— a la sociedad democrática la experiencia de algunos valores que aún no han sido percibidos como tales por la opinión común ⁷⁴. Piénsese en el caso de la esclavitud o de

71 Cf. D. H. Meadows - D. L. Meadows - J. Randers, *Más allá de los límites del crecimiento*, Madrid 1992; A. Dou, *Evaluación social de la ciencia y de la técnica. Análisis de tendencias*, Madrid 1996.

72 H. Küng, *Proyecto para una ética mundial*, Madrid 1991.

73 Conferencia Episcopal Española, *La verdad os hará libres (Jn 8, 32)*, 49.

74 Cf. Juan Pablo II, *Evangelii nuntiandi* (8-12-1975), 21.

las recurrentes esclavitudes. Pero piénsese también en la defensa de la vida aún no nacida o de la vida en situaciones terminales.

Pero anunciar unos valores que aún no son aceptados por la sociedad democrática, no significa que éstos sean infra-rationales ni supra-rationales. El camino de los pueblos, como el de las personas, está sujeto a muchos condicionamientos que determinan tanto el progreso como el regreso educativo y práxico. Los cristianos, que han tenido y tienen sus propias dificultades para percibir algunos valores, no se escandalizan de que la ciudad terrena no los haya descubierto en plenitud y radicalidad. Dan gracias a Dios por haber recibido la revelación de la «humanitas» acontecida en Jesucristo, *logos* de Dios e *icono* del hombre. Y tratan humildemente de anunciar y visibilizar tal ideal. La gracia de Dios puede hacer posible ese anuncio y ese compromiso.

Todavía hay un detalle que no se debe olvidar. En muchos casos, la *fe* y la *esperanza* en la ciudad celeste pueden determinar algunas mediaciones de la *caridad*, que por significar un testimonio radical en medio de la ciudad terrestre, no están lejos de la «martiría» de la cruz.

Pero también en el final del segundo milenio, y superando cualquier tentación de milenarismo, los cristianos están invitados a dar razón de su esperanza, mientras recitan y proclaman el *marán atha*: El Señor viene. Ven, Señor Jesús (Ap 22, 20).

JOSÉ-ROMÁN FLECHA ANDRÉS

SUMMARY

Our pluralist and democratic society has converted pluralism into a type of political dogma and ethical norm. Moral relativism seems to be the first requirement for acceptance in the forum of social dialogue. In this society Christians are regarded with a certain suspicion. When they appeal to their heavenly citizenship they are regarded as traitors to their immanent social commitments. Neither biblical doctrine nor the spirit of Christian hope justify such presumptions. The hope of a future world commits christians to building up this present world.