

 **Cáritas**  
**Española**  
Editores

ISBN 84-8440-356-4



9 788484 403562

CORINTIOS  
XIII

116

«LA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN UNA SOCIEDAD PLURAL»  
En el 40 aniversario de la Constitución *Gaudium et spes*

XIV CURSO DE FORMACIÓN DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA. Madrid, 12-15 de septiembre de 2005

2005

# CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

## XIII

«LA PRESENCIA DE LA IGLESIA  
EN UNA SOCIEDAD PLURAL»

En el 40 aniversario  
de la Constitución *Gaudium et spes*

XIV CURSO DE FORMACIÓN  
DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA

Madrid, 12-15 de septiembre de 2005

N.º 116 • Octubre - Diciembre • 2005

## CORINTIOS XIII

REVISTA DE TEOLOGÍA  
Y PASTORAL DE LA CARIDAD

N.º 116. Octubre-Diciembre 2005

CÁRITAS ESPAÑOLA. EDITORES.

San Bernardo, 99 bis

28015 Madrid.

Teléfono 914 441 000

Fax 915 934 882

E-mail: [maparicio.ssgg@caritas.es](mailto:maparicio.ssgg@caritas.es)

<http://www.caritas.es>

Teléf.s.: Suscripción: 91 444 10 37

Dirección: 91 444 10 02

Redacción: 91 444 10 19

Fax: 91 593 48 82

EDITOR:

CÁRITAS ESPAÑOLA

Felipe Duque

(Director)

Antonio Bravo

(Consejero delegado)

Juan Antonio García-Almonacid

(Coordinador)

CONSEJO DE REDACCIÓN:

E. Romero Pose

P. Jaramillo

J. Manuel Díaz

F. Fuentes

A. García-Gasco

J. Costa

A. M. Oriol

J. M. Osés

V. Renes

R. Rincón

Juan Carlos Escobedo

Sebastián Alós

Ángel Galindo

Santiago Madrigal

Salvador Pellicer

Imprime:

Gráficas Arias Montano, S.A.

MÓSTOLES (Madrid)

I.S.S.N.: 0210-1858

I.S.B.N.: 84-8440-356-4

Depósito legal: M. 7.206-1977

SUSCRIPCIÓN:

España: 28,38 euros.

Europa: 40,39 euros.

América: 62 dólares.

Precio unitario: 10,82 euros.

---

## COLABORAN EN ESTE NÚMERO

MONS. ANDRÉ LACRAMPE. Arzobispo metropolitano de Besançon. Presidente del Consejo de la Solidaridad en el seno de la Conferencia de los Obispos de Francia.

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, S. J. Universidad Pontificia Comillas.

JOSÉ MARÍA MARDONES. CSIC. Madrid.

MIGUEL GARCÍA-BARÓ. Universidad Pontificia Comillas.

DALMACIO NEGRO PAVÓN. Universidad San Pablo CEU.

JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO, S. J. Universidad Pontificia Comillas.

SERGIO BERNAL RESTREPO, S. J. Universidad Gregoriana de Roma y Consultor del Consejo Pontificio Justicia y Paz.

FÉLIX GARCÍA MORIYÓN. Universidad Autónoma de Madrid

JUAN SOUTO COELHO. Universidad Pontificia de Salamanca. Campus de Madrid.

CARLOS ESTEBAN GARCÉS. Delegación de Enseñanza. Arzobispado de Madrid.

NINFA WATT. Directora de la Revista *Vida Nueva*.

JOSÉ CARLOS BERMEJO. Religioso Camilo. Director del Centro de Humanización de la Salud.

JOSÉ LUIS BREY BLANCO. Profesor de Derecho Constitucional. Universidad San Pablo-CEU.

CARLOS GARCÍA DE ANDOIN. Grupo Cristianos por el Socialismo.

M.ª TERESA COMPTE GRAU. Dra. en Ciencias Políticas y Sociología. Profesora de Teoría Política y Pensamiento Social Cristiano. Universidad Pontificia Comillas (Madrid).

JOSÉ PARRA JUNQUERA. Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII».

JUAN ORELLANA GUITIÉRREZ. Departamento de Cine de la Conferencia Episcopal Española.

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ. Instituto Social «León XIII».

---

# CORINTIOS

revista de teología y pastoral de la caridad

## XIII

«LA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN  
UNA SOCIEDAD PLURAL»

En el 40 aniversario  
de la Constitución *Gaudium et spes*

---

**XIV CURSO DE FORMACIÓN DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA**

---

Madrid, 12-15 de septiembre de 2005

N.º 116 • Octubre - Diciembre • 2005

Los artículos publicados en la Revista CORINTIOS XIII no pueden ser reproducidos total ni parcialmente sin citar su procedencia.

La Revista CORINTIOS XIII no se identifica necesariamente con los juicios de los autores que colaboran en ella.

## SUMARIO

	<u>Páginas</u>
PRESENTACIÓN .....	7
 <b>XIV CURSO DE FORMACIÓN DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA</b>	
PROGRAMA .....	13
 <b>CONFERENCIAS</b>	
<i>La laicidad francesa y las religiones: un reto.</i> André Lacroix .....	23
<i>Los fundamentos teológicos de la relación Iglesia-sociedad.</i> Santiago Madrigal Terrazas .....	45
<i>Religión, progreso y modernidad.</i> José María Mardones ....	83
<i>El silencio en torno a Dios en la cultura actual.</i> Miguel García-Baró .....	113
<i>La contribución del cristianismo a la cultura europea.</i> Dalmacio Negro Pavón .....	133
	3

	<u>Páginas</u>
<i>Las relaciones Iglesia-Estado. De la unión a la mutua independencia y colaboración.</i> José María Díaz Moreno	175
<i>Actualización de la Constitución Gaudium et spes para la Iglesia y para la sociedad, hoy.</i> Sergio Bernal Restrepo .	221

## **SEMINARIOS**

### **SEMINARIO 1: Los protagonistas de la sociedad plural: los medios de comunicación, los poderes públicos, las universidades, los partidos políticos**

<i>Presentación.</i> Víctor Renés .....	255
<i>Los protagonistas de la sociedad plural: los medios de comunicación, los poderes públicos, las universidades, los partidos políticos...</i> Félix García Moriyón .....	261

### **SEMINARIO 2: Escenario de laicidad: la política, la educación, la sanidad, la cultura y las artes**

<i>Presentación.</i> Juan Souto Coelho .....	273
<i>La educación como escenario de la controversia sobre la laicidad.</i> Carlos Esteban Garcés .....	279
<i>Escenarios de laicidad: la cultura y las artes.</i> Ninfa Watt .	309
<i>Escenarios de laicidad: la sanidad.</i> José Carlos Bermejo .	319

## **MESA REDONDA**

<i>Confesionalidad, laicidad y laicismo, ¿colaboración o conflicto?</i> José Luis Brey Blanco .....	339
---	-----

	<u>Páginas</u>
<i>Confesionalidad, laicidad y laicismo, ¿colaboración o conflicto?</i> Carlos García de Andoin .....	353
<i>Confesionalidad, laicidad y laicismo, ¿colaboración o conflicto?</i> M. <sup>a</sup> Teresa Compte Grau .....	363
<i>La recomposición del lugar y el papel de la religión y la Iglesia en el espacio público.</i> José Parra Junquera .....	373
<b>CINE FÓRUM: Laicidad y laicismo</b> .....	391
 <b>HOMILÍAS</b>	
<i>Fiesta de San Juan Crisóstomo (13 de septiembre de 2005)</i> .....	397
<i>Fiesta de la exaltación de la Cruz (14 de septiembre de 2005)</i> .....	399
 <b>BIBLIOGRAFÍA</b>	
<i>Veinticinco años de bibliografía para el tema: «La presencia de la Iglesia en una sociedad plural».</i> Juan Manuel Díaz Sánchez .....	403

## PRESENTACIÓN

El pasado mes de septiembre tuvo lugar la XIV edición del Curso de Doctrina social de la Iglesia con el tema de estudio ***La presencia de la Iglesia en una sociedad plural. En el 40º aniversario de la Constitución Gaudium et spes.***

Los organizadores del curso (Comisión Episcopal de Pastoral social y Fundación Pablo VI) querían conmemorar de un modo solemne el cuatrigésimo aniversario de la Constitución *Gaudium et spes*, que tan importante ha sido, y sigue siendo, para la acción evangelizadora de la Iglesia en el ámbito de lo social. De ahí que se le diera una atención especial en el programa del curso y se ofrecieran conferencias cuya finalidad era estudiar la fundamentación teológica que aportó la Constitución *Gaudium et spes* sobre la relación Iglesia-sociedad. Fueron los eminentes profesores jesuitas: P. SANTIAGO MADRIGAL (decano de la facultad de teología de la Universidad Pontificia de Comillas) y el P. SERGIO BERNAL (consultor del Pontificio Consejo *Justitia et pax* y exdecano de la Universidad Pontificia Gregoriana) quienes ofrecieron la aportación doctrinal basada en la constitución conciliar ya citada.

Con todo, el tema que centró el interés de los 160 asistentes (fundamentalmente profesores, expertos y responsables de asociaciones y movimientos eclesiales) fue destacar los desafíos que está planteando la actual situación española de estos últimos años, en los que predomina un clima religioso, cultural y político cercanos a la secularización y al laicismo, y arbitrar líneas de acción eclesial y pastoral que respondan a estos desafíos.

La dificultad del tema planteado por el curso requería la aportación de otras experiencias, otras Iglesias hermanas que nos iluminasen sobre este desafío religioso y social. Para ello, los organizadores recabaron la presencia de Mons. André Lacrampe, Arzobispo de Besançon (Francia), Presidente del Consejo Nacional de la Solidaridad (Conferencia Episcopal de Francia), quien a partir del discurso de Juan Pablo II a los obispos franceses, en el centenario de la Ley de 1905 que fundó jurídicamente la Separación de las Iglesias y del Estado, hizo una destacada reflexión sobre el principio de laicidad. Mons. Lacrampe enmarcó la laicidad en el contexto de la participación de los católicos en la vida pública, de un «vivir juntos», respetuosos de cada uno; mientras que el «laicismo» lo describió como un sistema filosófico cerrado a cualquier dimensión espiritual.

Los participantes en el curso sintieron que el debate sobre la laicidad afecta al porvenir de nuestra sociedad y al lugar de la transmisión de la fe en ella. Por ello se planteó, a partir de la conferencia del P. JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO, la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado, no como la relación entre los católicos y la política, sino como la relación entre la Iglesia como comunidad de fe, visible y jerárquicamente estructurada, y el Estado. En esta misma línea argumentó la mesa redonda que reunió a

expertos de varias universidades españolas, que buscaban dar un sentido y un marco jurídico y social a esta relación entre la Iglesia Católica y el Estado, basado en la colaboración y en la cooperación.

Uno de los ámbitos más recurrentes en el estudio del pluralismo social fue el ámbito cultural, sobre el cual se hicieron varias incursiones como la del filósofo MIGUEL GARCÍA BARÓ y también la abordada por los alumnos, los cuales se plantearon el laicismo en el cine. Los asistentes visionaron la afamada película *El séptimo sello* y a partir de sus personajes entablaron un coloquio y debate sobre la negación de las implicaciones religiosas de la naturaleza humana tal como se está mostrando en nuestra sociedad del Siglo XXI. El coloquio fue dirigido por Juan Orellana, Director del Departamento de Cine de la Conferencia Episcopal Española.

No faltó entre las tareas del curso una reflexión sobre el papel de la política en el contexto de descristianización propio de la cultura europea. Para introducir este análisis se hizo presente el reconocido profesor DALMACIO NEGRO PAVÓN, de la Universidad San Pablo CEU.

Por último, destacar la inclusión, entre los materiales del curso, de los textos de las homilías pronunciadas por el Arzobispo ANDRÉ LACRAMPE y una abundante bibliografía preparada por el profesor JUAN MANUEL DÍAZ del Instituto Social León XIII:

No cabe duda de que este tipo de cursos son muy importantes para el laicado católico y para los llamados a formar a los católicos en la Doctrina social de la Iglesia. Afortunadamente, contamos con importantes e iluminadores documentos del Magisterio pontificio, episcopal y de las conferencias

episcopales, como ha sido el caso de la francesa, sobre todo, que nos han ayudado en una reflexión tan compleja. Esperamos que la publicación de estos materiales junto con la documentación aportada por los organizadores en la web [www.instituto-social-leonxiii.org](http://www.instituto-social-leonxiii.org), supongan un impulso a la formación en la Doctrina Social de la Iglesia en la cual la revista CORINTIOS XIII ya va siendo un soporte documental imprescindible.

Finalmente, señalar el agradecimiento de las instituciones organizadoras hacia todos los que colaboraron en las distintas tareas del curso: liturgia, infraestructura, dirección de seminarios...

FERNANDO FUENTES ALCÁNTARA  
Director del Secretariado de la Comisión Episcopal  
de Pastoral Social y Subdirector de la Fundación Pablo VI

XIV Curso  
de Formación  
de Doctrina  
Social  
de la Iglesia

---

# Programa

**COMISIÓN EPISCOPAL DE PASTORAL SOCIAL  
FUNDACIÓN PABLO VI  
INSTITUTO SOCIAL «LEÓN XIII»  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA  
UNIVERSIDAD PONTIFICIA SALAMANCA  
CAMPUS DE MADRID**



**«LA PRESENCIA DE LA IGLESIA  
EN UNA SOCIEDAD PLURAL»**

**En el 40 aniversario de la Constitución  
*Gaudium et spes***

**XIV Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia**

**Madrid, 12-15 de septiembre de 2005**

**[www.instituto-social-leonxiii.org](http://www.instituto-social-leonxiii.org)  
[www.conferenciaepiscopal.es](http://www.conferenciaepiscopal.es)**

## PROGRAMA

### Lunes, 12 de septiembre

17,00 horas: Recepción y entrega de materiales.

18,00 horas: Sesión de apertura y conferencia inaugural.

La laicidad francesa y las religiones: un desafío.

MONS. ANDRÉ LACRAMPE.

*Arzobispo de Besançon (Francia) y Presidente del Consejo Nacional de la Solidaridad*

19,30 horas: Presentación de los Seminarios

**SEMINARIO 1.** Los protagonistas de la sociedad plural: los medios de comunicación, los poderes públicos, las Universidades, los partidos políticos...

DIRECTOR: VÍCTOR RENES.

*Cáritas Española.*

**Intervienen:**

LOURDES AZORÍN ORTEGA.

*Secretaria General de los Movimientos de Acción Católica.*

FÉLIX GARCÍA MORIYÓN.

*Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid.*

**SEMINARIO 2.** Escenarios de laicidad: la política, la educación, la sanidad, la cultura y las artes...

DIRECTOR: JUAN SOUTO COELHO.  
*Universidad Pontificia de Salamanca Campus de Madrid.*

**Intervienen:**

NINFA WATT.  
*Universidad Pontificia de Salamanca y Directora de la revista Vida Nueva.*

JOSÉ CARLOS BERMEJO.  
*Director del Centro de humanización de la salud. Tres Cantos (Madrid).*

CARLOS ESTEBAN GARCÉS.  
*Delegación diocesana de enseñanza de Madrid.*

20,30 horas: Eucaristía.

## **Martes, 13 de septiembre**

10,00 horas: 2.<sup>a</sup> Conferencia.

Los fundamentos teológicos de la relación Iglesia-sociedad

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS S. J.  
*Universidad Pontificia Comillas*

12,00 horas: 3.<sup>a</sup> Conferencia.

Religión, progreso y modernidad.

JOSÉ MARÍA MARDONES.  
*Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC)*

16,30 horas: Seminarios.

19,00 horas: 4.<sup>a</sup> Conferencia.

El silencio en torno a Dios en nuestra cultura actual.

MIGUEL GARCÍA BARÓ.

*Universidad Pontificia Comillas.*

### **Miercoles, 14 de septiembre**

10,00 horas: 5.<sup>a</sup> Conferencia.

La contribución del cristianismo a la sociedad europea.

DALMACIO NEGRO PAVÓN.

*Universidad San Pablo CEU de Madrid.*

12,00 horas: 6.<sup>a</sup> Conferencia.

Las relaciones Iglesia-Estado. De la unión a la mutua independencia y colaboración.

JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO S. J.

*Universidad Pontificia Comillas.*

16,30 horas CINE FÓRUM

Proyección de la película EL SÉPTIMO SELLO (1956) de INGMAR BERGMAN, y debate sobre el laicismo y laicidad en el cine.

DIRIGE: JUAN ORELLANA GUTIÉRREZ.

*Departamento de Cine de la Conferencia Episcopal Española.*

19,30 horas: MESA REDONDA:

Confesionalidad, laicidad y laicismo: ¿colaboración o conflicto?

JOSÉ LUIS BREY BLANCO.

*Universidad San Pablo CEU*

CARLOS GARCÍA DE ANDOIN.

*Concejal del PSOE*

MARÍA TERESA COMPTE GRAU.

*Universidad Pontificia Comillas*

JOSÉ PARRA JUNQUERA.

*Universidad Pontificia de Salamanca. Campus de Madrid*

## **Jueves, 15 de septiembre**

10,00 horas: Puesta en común de los Seminarios.

12,00 horas: Conferencia de clausura.

Actualización de la Constitución *Gaudium et spes* (Concilio Vaticano II) para la Iglesia y para la sociedad, hoy.

P. SERGIO BERNAL RESTREPO. S. J.

*Universidad Gregoriana de Roma y Consultor del Consejo Pontificio Justicia y Paz*

# Conferencias

MONS. ANDRÉ LACRAMPE

Arbiso metropolitano de Besançon  
Presidente del *Consejo de la Solidaridad* en el seno  
de la Conferencia de los Obispos de Francia

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, S. J.

Universidad Pontificia Comillas

JOSÉ MARÍA MARDONES

CSIC. Madrid

MIGUEL GARCÍA-BARÓ

Universidad Pontificia Comillas

DALMACIO NEGRO PAVÓN

Universidad San Pablo CEU

JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO, S. J.

Universidad Pontificia Comillas

SERGIO BERNAL RESTREPO, S. J.

Universidad Gregoriana de Roma y Consultor  
del Consejo Pontificio Justicia y Paz

# LA LAICIDAD FRANCESA Y LAS RELIGIONES: UN RETO

MONS. ANDRÉ LACRAMPE

Arzobispo metropolitano de Besançon  
Presidente del *Consejo de la Solidaridad* en el seno  
de la Conferencia de los Obispos de Francia

Es un placer para mí aceptar la invitación de Monseñor Juan-José Omella, presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral social de la Conferencia de Obispos de España.

Al unirme a la apertura de este curso, que trata de la «*Presencia de la Iglesia en una sociedad plural*», me es particularmente agradable expresarle mis más sinceros agradecimientos y dirigir un cordial saludo a la asistencia.

Mi intervención, cuyo título es «*La laicidad francesa y las religiones: un reto*», tiene por objetivo presentarles un análisis actual de la laicidad francesa. Entendiendo «laicidad» como un régimen sociopolítico concreto diferente de un «laicismo» que es un sistema filosófico cerrado a cualquier dimensión espiritual. Tras un breve recuerdo del contexto histórico, aclararé algunos datos inherentes a la situación presente para, posteriormente, realizar un intento de conclusión sobre su evolución en un ámbito nuevo, lo que me llevará a hacer referencia al debate que tenemos en Francia en este año del Centenario de la Ley de Separación de las Iglesias y del Estado que se votó el 9 de diciembre de 1905.

Con motivo de este centenario, el Papa Juan Pablo II, en una carta dirigida al Presidente de nuestra Conferencia y a

todos los obispos del Episcopado francés, el 11 de febrero de 2005, ha emitido un juicio sobre «este acontecimiento doloroso y traumático». Pero también ha proclamado que el «principio de la laicidad a la que vuestro país está muy ligado, entiéndase bien, pertenece también a la doctrina social de la Iglesia», y no ha dejado de exhortar a los católicos franceses a practicar un «diálogo sereno y respetuoso con todos», evocando incluso «el espíritu de los valores de libertad, igualdad y fraternidad a los que el pueblo de Francia está muy ligado». De paso subrayó que en 1980, en el aeropuerto de El Bourget, en París, y durante su viaje a Francia en 1996, Juan Pablo II ya había hecho referencia al lema de la República francesa.

Esta carta del Papa es la prueba de una profunda evolución de la Iglesia con respecto al principio de la laicidad, no sólo de la Iglesia de Francia, sino también de la Iglesia universal, como se expresa de modo parecido entre las Declaraciones pontificias de los dos siglos anteriores y las de hoy, «sobre objetos muy diferentes y en circunstancias no menos diferentes», escribía ya Pío XI en su «Carta a los obispos franceses» del 24 de enero de 1924 «*Maximan Gravissimamque*».

El centenario de la Ley de la separación es entonces la ocasión para nosotros, franceses, de hacer balance de un siglo de relaciones entre la Iglesia y el Estado, y para nuestra Asamblea Plenaria de los Obispos de Francia de poder expresar por medio de la Declaración del 15 de junio pasado, su concepción de la laicidad, a la vez que una invitación para que los católicos prosigan con su compromiso en la sociedad. Llegados a este punto quisiera subrayar, brevemente, el problema crucial que constituye para toda sociedad, las condiciones de

una eficaz y exigente educación de la libertad religiosa y de la presencia de la Iglesia en el mundo de este tiempo, en el espíritu del concilio Vaticano II cuyos textos como «*Dignitatis humanae*» y «*Gaudium et spes*» conservan todas sus fuerzas interrogativas e inspiradoras.

La Constitución «*Gaudium et spes*», indisociable de la Constitución de la Iglesia «*Lumen Gentium*», nos da testimonio de una Iglesia que no pretende situarse por encima de los hombres, ni al lado, quiere estar «con». La Iglesia está llamada a escudriñar los «signos de los tiempos» y a interpretarlos a la luz del Evangelio, de tal manera que de una forma adaptada a cada generación, pueda responder a las preguntas permanentes de los hombres sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura, así como sobre las relaciones recíprocas.

Con la Declaración «*Dignitatis humanae*», el Concilio Vaticano II nos ayuda a especificar las relaciones entre Iglesia, Religión y Estado, recurriendo a la garantía de la libertad religiosa fundada en la dignidad de la persona humana, pero también en la Revelación.

Lo que está aquí en juego es el devenir de la sociedad, su forma de considerar la dimensión religiosa, su capacidad de acogida de la alteridad, su respeto de la libertad de creer, su ingeniosidad para desarrollar este arte de «vivir juntos» tan querido por el filósofo Paul Ricoeur. Existe un tronco común en el que creyentes y no creyentes pueden entenderse.

El devenir de la Sociedad, también es el lugar de la juventud en su seno y el futuro de la Iglesia, también es la transmisión de la fe a las jóvenes generaciones. Las banderas de las Naciones del mundo entero han ondeado este mes de agosto en Alemania entera y, particularmente, en Colonia, como

signo visible de que el Evangelio ha echado raíces en todos los Continentes a lo largo de los siglos. Hemos tenido la experiencia, en estas Jornadas Mundiales de la Juventud, de la vitalidad y de la juventud de la Iglesia que reúne a los hombres y a las mujeres de todas las culturas.

Estos jóvenes viven en contextos políticos y económicos diferentes, en una economía global. Conocemos las condiciones de vida de millares de seres humanos, las riquezas de los países desarrollados, las regiones del hambre, los dramas de las guerras civiles, del terrorismo. El éxito popular de las Jornadas Mundiales de la Juventud no es un simple epifenómeno. Los sociólogos hablan de un nuevo periodo de «religiosidad», hemos notado una renovación de la fe en Cristo, Verbo de Dios Encarnado, muerto y Resucitado para la Salvación del Mundo, que no hace que los jóvenes sean simples espectadores del Mundo, sino artesanos de su construcción, trabajando juntos para promover el amor en vez de el odio, la paz en vez de la guerra, el desarrollo en vez de la miseria, buscando el diálogo entre las culturas, las religiones, las civilizaciones.

## I. LA LAICIDAD EN FRANCIA

En el marco de una breve alusión al contexto histórico de la emergencia de la laicidad en Francia, me propongo citar tres etapas capitales de su instauración:

- Primera etapa: *La Revolución francesa de 1789.*

La «Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano» en su artículo 10 indica: «Nadie debe ser hostigado por sus opiniones incluso religiosas, con tal que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley».

- Segunda etapa: **Las leyes laicas de los años 1880** de las cuales:
  - en 1881, las de *Jules Ferry* instauran una enseñanza pública gratuita y obligatoria,
  - en 1881, las que suprimen el carácter religioso de los cementerios,
  - en 1882, las que especifican que la instrucción religiosa debe ser dada fuera de los centros y de los programas escolares,
  - en 1884, la que restablece el divorcio,
  - y las de 1903 y 1904 que restringían la libertad de las congregaciones y provocaban la salida de Francia de un número importante de religiosos y religiosas.
- Tercera etapa: *La ley referente a la separación de las Iglesias y del Estado*, promulgada el 9 de diciembre de 1905, fue discutida y votada en un contexto de fuertes tensiones en el país, cuando debía ser, según sus promotores, «una ley de pacificación», algo que se consiguió mucho más tarde tras unas modificaciones.

Por una parte, los anticlericales preconizaban una laicidad de combate o laicismo, por otra parte los católicos que rechazaban cualquier idea de laicidad.

De una parte, los seguidores feroces de la laicidad querían hacer de la ley una máquina de descristianización y, del lado de la Iglesia católica, el Papa Pío X —no consultado— condenaba la ley, en 1906, en la encíclica «*Véhétement nos*», en la que denunciaba un verdadero *apartheid* religioso. Prohibía la constitución de asociaciones culturales que no tuvieran en cuenta la jerarquía de la Iglesia. En efecto, tales «*asociaciones para el ejercicio del culto*» debían ser constituidas conforme a la ley del 1 de julio de

1901. En las asociaciones los Obispos tendrían a los laicos que las componen como subordinados. Por esto, la Iglesia habría corrido el riesgo de fragmentarse en una multitud de pequeñas estructuras independientes de cualquier autoridad religiosa.

La Ley de separación de la Iglesia y del Estado de 1905 —en el momento en que se votó— se recibió de forma dolorosa por la gran mayoría de los católicos franceses ya traumatizados.

Se llegó a una especie de paroxismo de violencia en 1906, en el momento de los «inventarios» y del rechazo por parte de la Iglesia de las asociaciones culturales.

A partir de 1914, la guerra, la defensa del territorio y la salvaguardia de los principios republicanos de libertad, de igualdad, de fraternidad fueron considerados como los tres pilares de toda carta de los «derechos del hombre». Los contactos a diferentes niveles, el diálogo, y las dificultades políticas, económicas y sociales en el intervalo de las dos guerras, han permitido apaciguar poco a poco las tensiones y conseguir un *modus vivendi*.

Por otra parte, esta ley ha hecho que la Iglesia sea más evangélica, más pobre y más cercana a las personas humildes. El hecho de no estar financiada más por el Estado le ha dado una gran libertad de palabra. Ferdinand Buisson, Inspector general de la Enseñanza primaria, se explicó en estos términos: «Hemos quitado a la Iglesia todo lo que le hacía fuerte: títulos, privilegios, riqueza, honores, monopolio, pero goza de una popularidad mayor que antes». Los fieles católicos han hecho piña alrededor de su Iglesia.

El restablecimiento de las relaciones diplomáticas en 1921 ha marcado una primera etapa. Después los acuerdos de

1923-1924 han permitido alcanzar un compromiso entre la legislación republicana y las exigencias canónicas para garantizar la libertad de la Iglesia, para organizarse según sus propios principios. Por fin, con el tiempo, una reflexión serena ha terminado por reconciliar el concepto de separación y los de autonomía y de cooperación que el concilio Vaticano II formalizó en «*Gaudium et spes*»: «*En el terreno que les es propio, la Comunidad política y la Iglesia son independientes una de otra y autónomas*» (GS 76,3), esta independencia no implica por ello ausencia de relaciones y de presencia de la religión en el ámbito de las convicciones íntimas.

En sus inicios, la laicidad en Francia se ha caracterizado, por lo tanto, por una doble opción.

- Por una parte, quería ser anticlerical en la medida en que se trataba de combatir a la Iglesia católica percibida como una Institución reaccionaria, oscurantista e intolerante, que ejercía sobre la vida social e individual una tutela, llegando a ser insoportable para muchos.
- Por otra parte, era restrictiva porque, bajo el respeto de la libertad de conciencia y de la separación del privado y del público, pretendía limitar toda creencia religiosa a la única esfera de lo privado.
- En la actualidad, la laicidad francesa, que ha evolucionado mucho en un siglo, es de nuevo objeto de un profundo debate.

Se encuentra desde ahora confrontada a la persistencia del hecho religioso, sea bajo formas tradicionalmente implantadas en Francia —cristianismo y judaísmo— o bajo formas nuevas como budismos de diversas creencias o nuevos movi-

mientos religiosos. Además, está desde hace poco enfrentada con nuevas situaciones planteadas por la importante comunidad musulmana que se desarrolla de forma espectacular expresando sus propias reivindicaciones de expresión pública de lo religioso.

Es un fenómeno nuevo en el paisaje francés: el islam, que es la segunda religión del país debido a la importante inmigración de estos últimos años, está ahora incontestablemente presente con sus organizaciones, su cultura y su historia. Y al no tener experiencia de la pluralidad de las religiones ni de la secularidad de las instituciones, padece algunas dificultades para encontrar su sitio en una sociedad laica a la francesa. Corre el riesgo de cerrarse en su identidad y de manifestar su especificidad con signos exteriores «ostentatorios» que pueden parecer provocaciones que no cesan de agravar la inevitable inflación mediática. De ahí los esfuerzos del Gobierno para ayudarles a estructurarse. Por ello, se empieza a plantear la pregunta, aquí o allí, referente al plan de la laicidad del Estado.

## **2. LA DECLARACIÓN DE LOS OBISPOS DE FRANCIA**

Reunidos en Asamblea Plenaria del 13 al 15 de junio de 2005, nosotros, los Obispos de Francia, hemos deseado expresarnos públicamente con ocasión del centenario de la ley que establece *la Separación de las Iglesias y del Estado*, de 1905.

El mismo año de la conmemoración del centenario de esta ley, era importante mostrar que las relaciones entre la

Iglesia católica y el Estado eran posibles y tranquilas, que las negociaciones y los ajustes efectuados durante el siglo XX habían permitido establecer entre el Estado y la Iglesia una situación equilibrada que preserva, en el respeto mutuo, la autonomía de la Iglesia. La feliz solución que prevalece actualmente, con lo que implica de rechazo a la ingerencia recíproca, no suscita, por ello, un mutismo frío de la Iglesia cuando se encuentra confrontada a proyectos de leyes gubernamentales o a problemas de sociedad que atentarían gravemente contra la dignidad del hombre y el respeto de sus derechos. Tales intervenciones en estos ámbitos no serían percibidas como presiones indebidas sino como propuestas de reflexión que forman parte del libre debate democrático.

En este marco, por lo tanto, hemos expresado un punto de vista positivo sobre la laicidad, queriendo así confirmar la contribución de la Iglesia católica a la vida de nuestro país.

Es decir, que en un siglo, hemos pasado de situaciones extremadamente violentas, después tensas, a relaciones serenas; de forma que hoy, el Estado francés manifiesta una voluntad de armonía cordial y de contacto provechoso con los diferentes cultos, particularmente con la Iglesia católica.

De hecho, en cien años, la ley de «*Separación de las Iglesias y del Estado*» ha conseguido facilitar el ejercicio del culto. Se han dado muchos encuentros y negociaciones que han permitido, en definitiva, ofrecer soluciones razonables a problemas delicados.

Éste es, a día de hoy, el sentido profundo de la laicidad en Francia: el Estado es neutral con respecto a las Iglesias, pero su neutralidad no significa ni ignorancia ni exclusión, sino más bien no ingerencia en los asuntos de las Iglesias.

Al tener a su cargo el garantizar el ejercicio del culto, el Estado asume el diálogo y el acuerdo con las diferentes organizaciones religiosas. A lo largo de los tiempos ha sabido desarrollar una neutralidad activa y positiva en el tema religioso. La Constitución francesa garantiza en su preámbulo de 1946, y en su artículo 2 de 1958, que Francia: «*Asegura la igualdad ante la ley de cada ciudadano sin distinción de origen, de raza o de religión*», llegando hasta precisar: «*Francia respeta todas las creencias*». Estas afirmaciones positivas se han traducido concretamente en hechos y medidas favorables como el hacerse cargo de las capellanías de liceos, de hospitales y de prisiones, la libertad de la instrucción religiosa tomando en cuenta la ley dictada por Debré de 1959, y el reconocimiento del carácter propio de los centros católicos.

Por otro lado, aunque la República «*no dé salarios ni subvencione ningún culto*», excepto en Alsacia y Mosela, donde perdura el concordato firmado en 1801 por el Papa Pío VII y el Emperador Napoleón I, la realidad más exacta es que: las instituciones públicas ponen a disposición de los fieles, para el ejercicio del culto, los edificios incautados en 1905 y aseguran su mantenimiento.

Además, el acta del 25 de diciembre de 1942 mantenida en la Liberación en 1944, dispone que el Estado y las colectividades locales pueden financiar reparaciones en los edificios abiertos al público.

Por fin, una ley de 1978 ha aprobado para el clero católico y los celebrantes musulmanes que no están afiliados al régimen general de la Seguridad Social —que no sean asalariados, a diferencia de algunos pastores y rabinos— un régimen especial de Seguridad Social que cubre los riesgos de enfermedad, de invalidez y de vejez.

Añadir que las asociaciones culturales nacidas de la ley de 1905 pueden recibir donativos y legados y se benefician de medidas fiscales como la exoneración de la tasa fiscal y de los derechos sobre los donativos y legados, o de reducciones de impuestos para los donantes.

He evocado todas estas medidas tomadas a lo largo de decenios para mostrar la evolución de la laicidad durante este siglo en el que las relaciones Iglesia-Estado han permitido una amplia contribución de las religiones a la vida cultural, social y económica del país.

A esto, se añade el hecho que existe, desde el año 2000, una comisión de diálogo entre el Gobierno y la Iglesia, presidida por el Primer Ministro y el Nuncio apostólico con el Presidente de nuestra Conferencia Episcopal, para resolver los problemas de la Iglesia de Francia. Como podéis ver, se trata de una situación *sui generis*. Si hay que separar la Iglesia del Estado, sin embargo jamás se podrá separar la Iglesia de la Sociedad. Los problemas se solucionan sin cesar, con disposiciones reglamentarias o convenciones que constituyen un corpus de más de 1.000 páginas que hacen jurisprudencia.

### **3. LA CONCEPCIÓN DE LA LAICIDAD**

El centenario de la ley de 1905 en Francia *sobre la Separación de las Iglesias y del Estado* suscita entonces múltiples tomas de posición. En el debate de fondo está el concepto de laicidad.

En Francia, este concepto deriva de los principios de la no confesionalidad del Estado y de su no competencia en mate-

ria de fe religiosa y de organización interna de las comunidades religiosas.

Nadie se extrañará de que la concepción de la laicidad que hemos desarrollado en la Declaración de la Asamblea Plenaria de nuestra Conferencia Episcopal de junio de 2005, se distinga radicalmente de la posición de los que estiman que las religiones son nefastas, que hay que limitar su influencia y separarlas en un solo ámbito de convicciones individuales y de la esfera de lo privado.

Para nosotros, por el contrario, la verdadera laicidad es acogida y tolerancia.

En lo sucesivo, tenemos que admitir que el Estado reconoce la libertad legítima de las expresiones que resultan de ella, mientras el orden público no se vea perturbado. Este reconocimiento emana del carácter transcendente de la persona humana y de su libertad, que ha sido proclamado universalmente por la Carta de las Naciones Unidas, firmada en San Francisco, en 1945.

Implica que el Estado permita a las diferentes voces de las conciencias y, por lo tanto, de las instituciones religiosas que les representan, el expresarse verdaderamente en el debate público.

Hoy en día, de la misma manera que son necesarios valores comunes para unir nuestra nación como comunidad de destino, igualmente, es normal que los católicos aporten a su patria las contribuciones de su fe y de su sentido del hombre.

Nadie pondrá en duda que en Francia como en Italia, España y en cualquier lugar, la Iglesia católica ha contribuido ampliamente a lo largo de los siglos a dar forma, con otros, a la

cultura de nuestros países, a fundar los valores que han sido la base de su bien común.

Actualmente, en nuestras sociedades multiculturales, quiere seguir participando en la promoción de un «vivir juntos» que sea respetuoso con cada persona y que favorezca la apertura a los demás antes que el encerrarse en sí misma.

#### **4. LA PALABRA PÚBLICA DE LA IGLESIA**

Este reto de la Iglesia de promover en nuestra sociedad un «vivir juntos», pasa por ofrecer una palabra pública y una acción sobre el terreno en favor de la paz, de la justicia y de la solidaridad, con el fin de favorecer una sana comprensión de la libertad en un conjunto nacional compuesto de comunidades humanas y religiosas diferentes y contrastadas. Naturalmente, hay que comentar que la primera comunidad es la familia, que está tan a debate hoy en día.

¿La Iglesia católica consigue hacerse entender en los temas de la sociedad?

Muy a menudo, nos hacemos esta pregunta. Nos la plantean frecuentemente.

Me temo que la Iglesia es demasiadas veces más escuchada que entendida, incluso si su opinión es esperada.

Algunos estiman que la Iglesia no debería expresarse con relación a ciertos temas. Otros —cuando no habla— le reprochan su silencio.

Cierto es que en la mentalidad actual, la palabra de la Iglesia católica es más esperada o solicitada en cuanto a problemas

económicos, sociales y en cuanto a cuestiones internacionales de paz, de justicia o de defensa de los derechos del hombre.

Lo es menos en cuestiones de moral personal, como la sexualidad, la vida de pareja, la interrupción voluntaria de embarazo y otras más.

Sin embargo, la Iglesia no tiene por qué callarse en estos temas. Cuando toma la palabra en cuestiones como el PACS (Pacto Civil de la Solidaridad) o la unión civil de los homosexuales, quiere dar una luz sobre lo que está en juego, haciendo valer un punto de vista que puede acercarse a la conciencia tanto de creyentes como la de no creyentes.

En el seno de la Conferencia Episcopal de Francia pensamos que los valores que nos inspira la fe, especialmente: la igualdad del hombre y de la mujer; el carácter estructurado de la diversidad, la dignidad de la persona humana desde la concepción hasta la muerte natural, pueden contribuir a la reflexión que ayude a la adopción de las leyes cuyo objetivo sea el Bien común.

Cuando sentimos que los fundamentos de nuestras sociedades están en tela de juicio, expresamos nuestro desacuerdo.

Ahora bien, la Iglesia católica debe velar siempre por cuidar su comunicación, por explicar las razones de sus posiciones y no dar una impresión de autoritarismo. No debería olvidar que es portador de una visión global del hombre. Por ello no deja de aportar una contribución significativa en el ámbito de la educación en el que su amplia experiencia histórica puede servir, particularmente con la enseñanza del hecho religioso.

Asimismo, al dialogar con los artistas, contribuya a favor de una cultura que transmita razones de vivir.

Por fin, cuando se compromete sin reserva en el ámbito de la salud, donde lo que está en juego, en nuestra época, es determinante para el futuro.

En todo caso, fiel a su misión, la Iglesia católica se dedica, respetando las conciencias, a proponer la fe, a favorecer el encuentro con Cristo.

Al no ser ya religión de Estado como lo fue en Francia durante siglos, no tiene por objetivo imponerla a las instituciones públicas. Su única preocupación desde ahora es participar en el debate público y aportar la luz y las exigencias del Evangelio, y asumir, en toda circunstancia, la defensa de la persona humana.

Así es como en su *Carta a los católicos de Francia* de 1996, nuestra Conferencia Episcopal ha declarado lo siguiente: «*Por nuestra parte, en nombre de nuestros ciudadanos y de nuestra fe, queremos contribuir a la vida de nuestra sociedad y mostrar activamente que el Evangelio de Cristo está al servicio de la libertad de todos los hijos de Dios*».

## 5. LA LIBERTAD RELIGIOSA

Al tratarse específicamente de la libertad religiosa, las terribles experiencias del siglo xx —empezando por la indecible tragedia de la *Shoah*— han hecho medir a las generaciones contemporáneas el carácter precioso y frágil de la libertad y la necesidad de traducir, en textos que obliguen, los derechos fundamentales de cada persona humana.

La libertad religiosa, como derecho de expresarse, libremente y públicamente, acto de fe personal en una trascenden-

cia divina, sobrepasa la libertad de conciencia o la libertad de opinión. Ella es parte integrante, pero a la vez más alta y profunda porque une el hombre a Dios, entidad trascendente y sagrada que ningún poder humano puede someter.

La libertad religiosa es un derecho inherente a la naturaleza humana que el Estado tiene el deber de reconocer porque es anterior y superior a él.

Un Estado de derecho no se podría contentar con ejercer, respecto a la libertad religiosa, una simple tolerancia. Es responsabilidad suya defenderla, preservarla, promoverla.

Si hay un debate sobre la libertad religiosa, no se trata tanto sobre la necesidad de respetarla sino de favorecer su desarrollo. Es decir, que le incumbe al Estado, encontrar soluciones y fijar con todas las confesiones religiosas, las modalidades de estas circunstancias, las soluciones y posibilidades que contribuyan claramente al bien común y que no son consideradas como privilegios, sino como derechos democráticos.

El Estado no ignora el provecho que saca, por ejemplo, de las inmensas contribuciones de las religiones en las obras de enseñanza, de educación y de beneficencia expresadas en una multitud de acciones caritativas de reparto y humanitarias de desarrollo. Podemos, sin duda alguna, establecer un análisis de las múltiples contribuciones que las religiones —y especialmente la Iglesia católica, aportan para ayudar la comunidad nacional y a los países del Tercer y Cuarto mundos—.

Siempre, el ámbito social ha sido un sector de acción natural de las religiones, pero, en las últimas décadas, muchos más ámbitos de cooperación han aparecido, incluso en el espacio político, por ejemplo, en 1989, unos religiosos han sido

acreditados por el Gobierno francés para participar en las negociaciones de Nueva Caledonia.

## 6. LA ENSEÑANZA DEL HECHO RELIGIOSO EN LA ESCUELA

Frecuentemente se trata del *hecho religioso* y de la perspectiva de su enseñanza en la escuela, perspectiva apoyada en Francia por el Informe al Gobierno del Sr. Régis Debray, de febrero de 2002. Preconiza el paso de una laicidad de incompetencia a una laicidad de inteligencia. Formula a propósito de su enseñanza en la escuela unas recomendaciones sobre los programas escolares, la formación de los profesores y los enfoques pedagógicos, diferenciando la catequesis y la cultura religiosa. La primera tiene como destinatarios a los creyentes en su inicio o en crecimiento espiritual. La segunda apunta únicamente a una aprensión del mundo cercano y de esa manera a una comprensión neutral del *hecho religioso*.

Sí conviene establecer una distinción entre las ciencias de las religiones, que difunden los conocimientos relativos al *hecho religioso*, y la teología, que fija la doctrina correspondiente al *hecho religioso*. Lo que está en juego en la enseñanza del *hecho religioso*, tal y como está enfocado en Francia, podría cubrir los tres aspectos siguientes:

- En primer lugar, existe un interés por conocer las religiones que han formado al Occidente, con el fin de poder acceder al patrimonio y a la cultura de hoy en día que está profundamente marcada por la aportación de las religiones y del cristianismo en particular. Se trata en gran parte de nuestra identidad cultural actual.

¿Qué sería de los pueblos si perdieran la memoria?

- Después, es necesario conocer las religiones que están presentes en el territorio nacional para contribuir a reforzar el vínculo social. No hay nada peor que la ignorancia del otro, de su cultura, de su religión, para generar el miedo, el rechazo y algunas veces el conflicto. En la estructura social de Francia de hoy en día, no es posible ignorar los datos elementales referentes al cristianismo, el judaísmo, el islam.
- Por fin, abordar la cuestión de religiones en una enseñanza apropiada contribuirá también a la pregunta del sentido de *vivir juntos*. Ciertamente es que las religiones no tienen el monopolio del sentido, pero no se quedan sin aportar contribuciones notables en este ámbito. Entonces es razonable pensar que se hace un favor precioso a las generaciones presentes y futuras el no callar que es posible dar un sentido a su vida, y que, para hacerlo, la experiencia religiosa es un camino practicable.

## EN CONCLUSIÓN

*«La laicidad francesa y las religiones: un reto».*

¿En definitiva, qué quiere decir?

Reflexionar sobre esta pregunta es una forma de estar en línea con el llamamiento del concilio *Vaticano II* que nos invita a *«escudriñar los signos de los tiempos y de interpretarlos a la luz del Evangelio para responder, de manera adaptada a cada generación, a las cuestiones eternas de los hombres sobre el sentido de la vida presente y futura y sobre sus relaciones recíprocas»* (G.S. n.º 4).

Las religiones, hoy en día, copan todos los medios de comunicación. Lo acabamos de vivir con la muerte del Papa Juan Pablo II y la elección de su sucesor Benedicto XVI, así como en las recientes Jornadas Mundiales de la Juventud de Colonia. La Iglesia católica ha aparecido entonces como lo que es realmente: católica, es decir, universal, abierta a todos los pueblos, gracias al amor infinito de Dios manifestado en Jesucristo a nuestra humanidad.

De ahí resultan para nosotros, miembros de la Iglesia católica, responsabilidades particulares, de las cuales dos me parecen capitales. Pienso especialmente en dos responsabilidades inseparables:

- **nuestra primera responsabilidad** de católicos, en una sociedad plural, compuesta por ciudadanos cuyas culturas y convicciones son tan diversas, nos impone ser abiertos a las preguntas comunes que emanan de las finalidades de nuestra vida en común.
  - ¿Qué queremos realmente para nuestra sociedad?
  - ¿Por qué y cómo luchar en contra de todo lo que amenaza deshumanizarla?
  - ¿En nombre de qué afirmar y defender la dignidad de todo ser humano?
  
- **nuestra segunda responsabilidad** implica que, cuanto más participamos en estas reflexiones comunes, más tenemos el deber de ser, en nuestra sociedad, hombres y mujeres que dan cuenta de su fe. Esto implica:
  - trabajar en la rectitud de la actitud cristiana, actitud únicamente basada en el Evangelio,

- vivir la Iglesia en los lugares de encuentro y de diálogo, abriendo espacios donde se comparta la búsqueda de humanidad,
- interpretar la fe cristiana hoy, preocuparnos por expresar la fe que recibimos de la Iglesia con palabras de vida que recibimos de los demás.

El tesoro del Evangelio lo llevamos como lo indica el apóstol Pablo *«en unas vasijas de barro para que esta fuerza tan extraordinaria sea de Dios y no nuestra»* (2 Co 4,7).

En el mundo actual, mundializado o globalizado, se mezclan una secularización y una desregulación religiosa que nos obligan a desarrollar la creatividad.

Todos debemos trabajar; para poder llevar a cabo las bases de la vida cristiana que respondan hoy a la misión que hemos recibido tanto los hombres como las mujeres, los jóvenes y los más mayores.

En la sociedad plural francesa en régimen de laicidad, los fundamentos no pueden venir del poder público —Estado, Región, Municipio—, sino de la única vitalidad de los componentes de la Iglesia, es decir, de la vitalidad espiritual de los católicos, en otros términos, de su relación con Dios, Padre, Hijo, Espíritu, lo que es el corazón de nuestra misión.

En los demás países, en régimen concordatarios o no, las disposiciones jurídicas ofrecidas por el poder público, no son más que casillas a rellenar. La vitalidad de la Iglesia se encuentra también en la vitalidad de sus componentes, es decir, de sus católicos, cada uno en función de su propia responsabilidad. Éste es el reto común para todos nosotros.

En esta condición cristiana, vemos la urgencia y la exigencia de la misión expresada por Charles Péguy en estas palabras: «*Depende de nosotros el que la esperanza se haga presente en este mundo*».

# LOS FUNDAMENTOS TEOLÓGICOS DE LA RELACIÓN IGLESIA-SOCIEDAD

SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, S. J.  
Universidad Pontificia Comillas

## INTRODUCCIÓN. LAS DOS CABEZAS DEL ÁGUILA: DEVOTOS Y CIUDADANOS

Esta exposición intenta responder a una cuestión que estuvo en el corazón del Vaticano II y en la elaboración de la constitución pastoral, una cuestión sempiterna que no ha perdido un ápice de actualidad: ¿qué significa desde la tradición de la fe bíblica la presencia cristiana en el mundo? Podemos ejemplificar esta actualidad permanente con la ayuda de J. J. Rousseau. El filósofo ilustrado habla en su *Contrato social* de «las dos cabezas del águila» para destacar que la Iglesia daría a los hombres «dos legislaciones, dos jefes, dos patrias, les somete a deberes contradictorios, y les impide ser a un tiempo devotos y ciudadanos». Como ciudadanos, los creyentes estaríamos impelidos —diríamos hoy— a cumplir nuestras tareas de participación en la vida social y política en medio de una sociedad plural; como devotos, los creyentes sentimos presidida nuestra vida por un sistema de fe, que es una opción personal guiada por ciertos lemas evangélicos que insisten y quieren mantener a su manera esa duplicidad: «Mi reino no es de este mundo» (Jn 18, 36); «No podéis servir a dos señores» (Mt 6, 24); ahí está también el mandato evangélico: «Dad al César lo que es

del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22, 21). El filósofo ilustrado proponía «reducirlo todo a la unidad política, sin la cual nunca se podrá constituir debidamente ni el Estado ni el Gobierno» (1). La solución rousseauiana acaba decapitando al águila y al cristiano, que ha leído en el evangelio de Juan la exhortación de Jesús «a estar en el mundo sin ser del mundo» (Jn 17, 11.16), y que Pablo formula de esta manera: «No os amoldéis al mundo presente» (Ro 12, 2). Aquella solución del filósofo le dejará profundamente insatisfecho, sobre todo cuando repase en su corazón el imperativo que se le propone en otro lugar: «dad razón de vuestra esperanza a todo el que os la pida» (1 Pe 3, 15).

En esta longitud de onda se situaba conscientemente el Concilio Vaticano II. Así lo ilustran, por ejemplo, las siguientes palabras de Pablo VI, pronunciadas el 21 de noviembre de 1964, con ocasión de la clausura del tercer período conciliar:

Quisiéramos, finalmente, que la doctrina de la Iglesia irradiara también, con algún reflejo de atracción, al mundo profano en el que vive y del que está rodeada; la Iglesia debe ser el signo alzado en medio de los pueblos para ofrecer a todos la orientación de su camino hacia la verdad y la vida. Como todos pueden observar, la elaboración de esa doctrina, ateniéndose al rigor teológico que la justifica y la engrandece, no se olvida nunca de la humanidad que se da cita en la Iglesia, o que constituye el ambiente histórico y social en que se desarrolla su misión. La Iglesia es para el mundo. La Iglesia no ambiciona otro poder terreno que el que la capacita para servir y amar a los hombres. La Iglesia santa, perfeccionando su pensamiento y su estructura, no trata de apartarse de la experiencia propia de los hombres de su tiempo, sino que

---

(1) Cit. por H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia*, Madrid 1980, 135.

pretende de una manera especial comprenderlos mejor; compartir mejor con ellos sus sufrimientos y sus buenas aspiraciones, confirmar el esfuerzo del hombre moderno hacia su prosperidad, su libertad y su paz (2).

En aquella sesión ya se había discutido el esquema sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo, que debía ser, en expresión del Papa Montini, «la corona de la obra del Concilio». El texto citado encierra todo un programa, una declaración de intenciones, un lema: *la Iglesia es para el mundo*. Este mundo en el que la Iglesia vive es el mundo de las sociedades pluralistas, es el mundo donde el Estado con su autoridad tiene una función totalmente distinta de aquella que tenía en una sociedad que era ideológicamente homogénea, es el mundo del cristianismo dividido en familias confesionales, es el mundo de las muchas culturas y religiones no cristianas, es el mundo globalizado —presentido en la *Gaudium et spes*— al que complementa la catolicidad más radical de la Iglesia, esa que va inscrita en el mandato misionero del Señor: *Id al mundo entero y anunciad el Evangelio*.

*La Iglesia para el mundo* es la fórmula abreviada que permite expresar el cambio de perspectiva incoado por el Concilio Vaticano II, sobre todo si se toma como punto de referencia el *Syllabus* (de 1864), cuyo famoso número 80 rechaza globalmente el progreso y niega que el Romano Pontífice deba reconciliarse con el liberalismo y la cultura reciente (3). Tenien-

---

(2) Cito estos textos pontificios, ahora y en adelante, según la versión castellana reproducida en: *Vaticano II. Documentos conciliares completos* (Biblioteca «Razón y Fe» de Teología), Madrid, 1967, I.195. El texto completo del discurso en: AAS 56 (1964), I.007-1.018.

(3) Cf. J. M. ROVIRA, «Significación histórica del Vaticano II», en: C. FLORISTÁN-J. J. TAMAYO (eds.), *El Vaticano II, veinte años después*, Madrid, 1985, 17-46.

do como trasfondo el 40° aniversario de la constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II, voy a señalar los principios teológicos que presiden esta forma de estar la Iglesia en la sociedad. Para ello, seguiré dos caminos: el primero, de tipo narrativo, recapitula los impulsos que han hecho nacer la cuarta constitución del Vaticano II; en este sentido, recurriré a las aportaciones de Juan XXIII y de Pablo VI. El segundo camino, de naturaleza más sistemática, atiende al capítulo IV de la primera parte de *Gaudium et spes*, que ya desde su título asume la labor de explicar cuál es la tarea de la Iglesia en el mundo de hoy. Habrá que explicarlo por dentro. En un tercer y último momento, de conclusión, quisiera hacer una evaluación de la solidez teológica de estos argumentos, a la luz de algunas objeciones realizadas en el época conciliar, pero que a su vez siguen dejando abierto el interrogante acerca de la relación Iglesia-sociedad y que anida en la vieja pregunta de Tertuliano, *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*: qué tiene que ver Jerusalén con Atenas. El icono de Jerusalén es la cruz, el icono que identifica a Atenas es el ágora. ¿Qué tiene que decir Jerusalén a Atenas?

## I. EL ESPÍRITU QUE ALENTÓ LA GESTACIÓN DE GAUDIUM ET SPES

Se ha convertido en un tópico la afirmación de que la constitución pastoral era el documento no previsto al comienzo del Vaticano II, pero que expresa lo que verdaderamente Juan XXIII quería para su concilio, cuando le quiere imprimir el sesgo de un magisterio *pastoral*. Bien se puede decir, por otro lado, que es la obra propia del Concilio, en cuanto que la constitución pastoral se ha ido gestando a lo largo de sus cua-

tro sesiones, sin que hubiera un esquema previamente definido. Al mismo tiempo, hay que decir que Pablo VI ha retomado el testigo en la presidencia de la asamblea ecuménica y ha prolongado de forma consecuente esta tarea con todas sus consecuencias, contra viento y marea. Su discurso programático, al comienzo de la segunda sesión, incluía expresamente el diálogo de la Iglesia con los hombres de nuestro tiempo como uno de los objetivos principales del Vaticano II.

## **I.1 Espiritu pastoral y aggiornamento: la identidad del Concilio**

La última constitución aprobada en el Vaticano II resume y encarna aquel carácter «pastoral que Roncalli quiso imprimir a su Concilio y que, junto al rasgo del *aggiornamento*, constituyen sus notas más características». Ya la constitución apostólica *Humanae salutis*, del 25 de diciembre de 1961, por la que se convocaba oficialmente el Concilio para el año siguiente, decía: «Se trata, en efecto, de poner en contacto con las energías vivificantes y perennes del Evangelio al mundo moderno». La contribución que la Iglesia quiere ofrecer al mundo a través del Concilio requiere saber distinguir «los signos de los tiempos» (Mt 16, 4). En el famoso radiomensaje del 11 de septiembre de 1962, justo un mes antes de la apertura del Concilio, volvemos a encontrar en estado de germen algunos temas de la constitución pastoral: «La Iglesia desea ser buscada tal como ella es, en su estructura íntima, en su vitalidad *ad intra*, presentando a sus propios hijos, ante todo, los tesoros de fe esclarecedora y de gracia santificante. Pero queremos considerar también a la Iglesia en relación con su vitalidad *ad extra*». Y poco después puntualizaba: «El

mundo tiene necesidad de Cristo, y es la Iglesia quien tiene que transmitirle a Cristo al mundo. El mundo tiene sus problemas. Muchas veces busca con angustia una solución (...) Estos problemas tan graves siempre han estado en el corazón de la Iglesia. Los ha hecho objeto de un estudio atento, y el concilio ecuménico podrá ofrecer, en un lenguaje claro, las soluciones que reclaman la dignidad del hombre y su vocación cristiana» (4).

Para Juan XXIII el Concilio era una oportunidad de aproximación y de encuentro entre Cristo y la entera humanidad. Hay que referirse, por ello, a la alocución inaugural del Vaticano II, *Gaudet Mater Ecclesia*, del 11 de octubre de 1962, donde el Papa insistía en que el objetivo del Concilio no era la discusión sobre determinados artículos de fe, sino la transmisión más adecuada de la fe. Establecía, en consecuencia, la distinción entre la sustancia de la fe, o *depositum fidei*, y la formulación de la que aquélla se reviste. De ahí deducía Juan XXIII la necesidad de un magisterio de carácter eminentemente pastoral. *Gaudium et spes* pondrá en obra la voluntad y deseo papales de aquel discurso de apertura: que la doctrina mire y atienda a la vida y que la vida se articule conforme a la doctrina. Por otro lado, resulta que a la Iglesia no sólo le obliga una mirada hacia el interior, para contemplar desde sí misma al mundo exterior que le rodea, sino que también le obliga una perspectiva exterior, de modo que desde fuera mire su propio interior. Así las cosas, la cuarta constitución aprobada

---

(4) Cf. R. TUCCI, «Introducción histórica y doctrinal a la constitución pastoral», en: Y. M.-J. CONGAR-M. PEUCHMAURD (dirs.), *La Iglesia en el mundo de hoy. Constitución pastoral «Gaudium et spes»*, t. 2, Madrid, 1970, 37-41. La constitución apostólica «*Humanae salutis*» puede verse en: AAS 54 (1962), 5-13.

por el Vaticano II estaba llamada a recoger la intención pastoral querida por su artífice. De hecho, la única cita directa que de aquel discurso se registra en los documentos conciliares se halla en el número 62 de *Gaudium et spes*, cuando habla de los nuevos retos que las adquisiciones científicas, filosóficas o históricas plantean a la investigación teológica. A los teólogos se les invita a buscar el modo más adecuado para comunicar la doctrina al hombre de hoy, «porque una cosa es el depósito de la fe o de sus verdades y otra cosa el modo de enunciarlas» (5).

Es de sobra conocido que las conversaciones entre Juan XXIII y el cardenal Suenens, antes y durante el concilio, han sido decisivas para la clarificación de la agenda conciliar. El mensaje radiofónico aludido más arriba estuvo ya bajo el famoso binomio propuesto por Suenens y que tomará carta de ciudadanía en la estructura profunda del Vaticano II: la Iglesia *ad intra* y la Iglesia *ad extra*. En la primavera de 1962, la «Nota sobre el Concilio», que el cardenal de Malinas presentó al Papa, estaba impregnada por la exigencia «pastoral» para que el Concilio fuera de veras «apostólico» (6). En este contexto se sitúa la memorable intervención del cardenal de Malinas en el aula conciliar, el 4 de diciembre de 1962, proponiendo un plan estratégico para el Concilio en razón de la doble articulación de Iglesia hacia dentro e Iglesia hacia fuera. Era la misma clave presente en el radiomensaje de Juan XXIII, donde se insinúan, en germen, las dos grandes constituciones del Vaticano II: la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, y la

---

(5) El texto de *Gaudet Mater Ecclesia* en: AAS 54 (1962), 785-795.

(6) Véase: S. MADRIGAL, *Vaticano II: remembranza y actualización. Esquemas para una eclesiología*, Santander 2002, 15-40: «El Concilio Vaticano II en las memorias del Cardenal Suenens».

constitución pastoral, *Gaudium et spes*. En aquel plan la sección que se ocupaba de la Iglesia ad extra iba introducida con estas palabras del pasaje mateano: docentes eos *servare quaecumque mandavi vobis* (Mt 28, 20). El punto de partida era un amplio interrogante acerca de los problemas y las necesidades de los hombres en el mundo de hoy: ¿qué buscan los hombres? ¿Qué tiene la Iglesia que aportar? Suenens sugería que el Concilio se centrara en estos cuatro campos: la sociedad familiar, la sociedad económica, la sociedad civil, la sociedad internacional. En cada uno de estos ámbitos detectaba problemas de gran calado: la moral conyugal y el control de la natalidad, el comunismo ateo y la tragedia de los países subdesarrollados, las relaciones Iglesia-Estado y la libertad religiosa, la guerra y la paz internacional. De este modo la idea de la futura constitución *Gaudium et spes* entraba expresamente en el horizonte del Concilio y quedaban apuntados los temas que iban a ser desarrollados en la segunda parte de la Constitución pastoral.

En otras palabras: Juan XXIII ha querido colocar al Concilio en la perspectiva de una respuesta cristiana a las exigencias de una humanidad que experimenta una transformación profunda y global. El principio del *aggiornamento* constituye la orientación sintética que el Concilio debía marcar para la Iglesia. Según la autorizada opinión de G. Alberigo, no se trata tanto de una reforma institucional o de una modificación de la doctrina, cuanto de una inmersión y profundización en la tradición, con el objetivo de conseguir un rejuvenecimiento de la vida cristiana y de la Iglesia: «una fórmula que estaba destinada a permitir la conjugación de la tradición y de la renovación profética; la lectura de los “signos de los tiempos” debía entrar en sinergia recíproca con el testimonio del anuncio del Evan-

gelio» (7). Lo más específico del concilio pastoral será aceptar el inquietante reto de una confrontación de la realidad humana con la Palabra de Dios en el escenario del misterio de la historia.

## **1.2 La marcha del Concilio hacia la caridad: amor a Dios, amor a la Iglesia, amor al género humano**

El discurso programático con el que Pablo VI abrió la segunda sesión del Vaticano II, el 29 de septiembre de 1963, incluía un homenaje a la memoria de su predecesor. Por ello, hizo resonar algunos fragmentos de *Gaudet Mater Ecclesia* acerca del propósito *pastoral* del Concilio: «nuestra obra no mira como fin primario a que se discuta de algunos puntos importantes de la doctrina eclesíástica, sino más bien a que se investigue y exponga de la manera que requiere nuestro tiempo». De ahí surgía el imperativo antes citado: «hay que introducir las formas que más se adapten al magisterio, cuya índole es ante todo pastoral». En la parte central de aquel discurso expresó los cuatro fines principales del Concilio: «la noción o, si se prefiere, la conciencia de la Iglesia, su renovación, la reunificación de todos los cristianos, y el diálogo de la Iglesia con los hombres del nuestro tiempo» (8). Es esta última tarea la que aquí y ahora nos interesa; las pautas trazadas por Montini nos suministran importantes fundamentos de la relación

---

(7) Cf. G. ALBERIGO, «Vatican II et son héritage», en: M. LAMBERIGTS - L. KENNIS, *Vaticano II ans its Legacy*, Lovaina, 2002, 1-24; aquí: p. 6.

(8) *Vaticano II. Documentos conciliares*, 1154. El texto puede verse en: AAS 55 (1963), 841-859.

Iglesia-sociedad, de ese intento del Concilio para tender un puente al mundo actual:

Mientras la Iglesia, intensificando su vitalidad interna por obra del Espíritu Santo, se diferencia y separa de la sociedad profana circundante, al mismo tiempo aparece como fermento vivificador e instrumento de salvación de esa misma sociedad humana, descubriendo y reafirmando su vocación misionera, su destino y legado esencial de anunciar el Evangelio con ardiente entusiasmo a toda la humanidad sin discriminación alguna (9).

Aquí aparecen pergeñados los elementos fundamentales de la orientación de la Iglesia al mundo: la condición sacramental de la Iglesia y su irrenunciable vocación misionera y de evangelización de la humanidad. Como veremos, sobre estas dos claves está construido también el capítulo IV de la constitución pastoral (GS 40-45). Pablo VI recuerda cómo esta orientación ya se había plasmado en un gesto conciliar original y admirable que lleva fecha del 20 de octubre de 1962. Se trata del *Mensaje enviado por los Padres a todos los hombres*, nada más comenzado el Vaticano II. Merece la pena detenerse un momento en ese texto que, desde su brevedad, nos ofrece los fundamentos bíblicos, y por ende, más radicales de esa orientación de la Iglesia al mundo, que es una teología breve de la caridad (10).

Varios textos de la escritura guiaban aquellas reflexiones: por un lado, es *la caridad de Cristo que nos apremia* (2 Cor 5, 14), y ello afecta a todo lo que tiene que ver con la dignidad

---

(9) *Ibíd.*, 1160. Véase: G. COTTIER, «Intervention de Paul VI dans l'élaboration de *Gaudium et spes*», en *Paolo VI e il Rapporto Chiesa-mondo al Concilio. Colloquio internazionale di Studio* (Roma, 22-24 settembre, 1989), Brescia 1991, 14-31.

(10) *Ibíd.*, 1136-1139; AAS 54 (1962), 822-824.

humana, pues, *quien viendo a su hermano pasar necesidad le cierra sus entrañas, ¿cómo mora en él la caridad de Dios?* (1 Jn 3, 17). Aquella apelación a la caridad se hundía en el misterio del Dios uno y trino: «creemos —decía aquel mensaje— que el Padre amó tanto al mundo que para salvarlo entregó a su propio Hijo y que por medio de este mismo Hijo suyo nos liberó de la servidumbre del pecado *reconciliando por medio de Él todas las cosas consigo, pacificándolas por la sangre de su cruz* (Col 1, 20) hasta el punto que *nos llamamos y somos hijos de Dios*. El Padre, además, nos da el Espíritu Santo, para que, viviendo la vida de Dios, amemos a Dios y a nuestros hermanos, con quienes somos una sola cosa en Cristo». Dos aspectos muy concretos, recordando la encíclica *Mater et Magistra* del Papa Bueno, espoleaban aquellas consideraciones: la paz entre los pueblos y la justicia social. En este compromiso en los trabajos terrenos el modelo y el ejemplo del Maestro es determinante: *no vino a ser servido, sino a servir* (Mt 20, 28). Esta actitud de Iglesia servidora es como una línea transversal que recorre la constitución pastoral (cf. GS 3).

Pablo VI proclamaba que la nota característica de este Concilio, bebiendo de la caridad universal de Cristo, es la caridad amplia y apasionada, el servicio, no la voluntad de dominio; de ahí dimanaba una actitud de simpatía hacia nuestro mundo: *porque no envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para que el mundo se salve por Él* (Jn 3, 17). La mirada del Concilio se extiende a toda la humanidad y la Iglesia quiere lanzar su grito de esperanza, consciente de que Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad (1 Tim 2, 4).

La constitución pastoral del Concilio Vaticano II recibe su forma definitiva y aprobación en el cuarto periodo de sesio-

nes. En el discurso de inauguración, del 14 de septiembre de 1965, Montini expresó varias veces, enfáticamente, su alegría hacia la asamblea cuando entraba en su fase final: ¡Gran cosa es ciertamente este Concilio! Ahí retomó aquella teología de la caridad a la que acabamos de aludir, al tiempo que le indicaba al Concilio el sentido de sus trabajos: «Esta marcha progresiva de la caridad debe ser la nota característica de esta última parte de nuestro Sínodo Ecuménico. Es preciso que nos esforcemos cuanto podamos por que en nosotros se complete este proceso de la caridad». El Papa deseaba imprimir al Concilio Vaticano II «el carácter de un acto de caridad: de un acto de caridad intensa y triple: hacia Dios, hacia la Iglesia, hacia el género humano» (11).

La convocatoria del Concilio, vista al cabo del tiempo transcurrido, ha despertado la necesidad y la obligación de confesar públicamente nuestra fe, de celebrar las alabanzas de Dios, de adherirnos enteramente a Cristo, de anunciar al mundo el misterio de la revelación y de la redención. Todo ello nace del amor a Dios: *hemos creído en la caridad que Dios nos tiene* (1 Jn 4, 16). El Concilio nos ha enseñado que la Iglesia es una sociedad que se apoya en la unidad de la fe y en la universalidad del amor; nos ha enseñado que no estamos solos, sino que somos el pueblo de Dios. He aquí otra forma de la caridad: la Iglesia, mientras se celebraba el Concilio, amaba con espíritu misional y con espíritu ecuménico. El amor que proviene de Dios enseña a la Iglesia a buscar la universalidad, a proclamar ante todos los hombres, de cualquier raza y cultura, esa universalidad del amor: *decir la verdad en la caridad* (Ef 4, 15). Esta obligación ante todo el género humano arran-

---

(11) *Vaticano II. Documentos conciliares*, 1204; el discurso en AAS 57 (1965), 794-805.

ca de un compromiso adquirido en el que se expresa con todas sus consecuencias el precepto de la caridad: *la caridad de Cristo nos apremia* (2 Cor 5, 14).

Pablo VI comentaba aquellos textos bíblicos: la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio de todos los hombres. Su tarea específica y su misión es la de hacer a Cristo presente a todos y cada uno de los hombres y de los pueblos. La Iglesia, a través de los trabajos conciliares, se ha hecho más consciente de su naturaleza íntima y de su misión: ¿qué otra cosa puede hacer la Iglesia, qué otra cosa podemos hacer nosotros sino contemplar el mundo y amar al mundo? Dios ha amado al mundo y la Iglesia proclama el vínculo del amor. Esta teología de la caridad encontró su plasmación en la visita y en el discurso que Pablo VI pronunció ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, el 4 de octubre de 1965. En sus palabras finales se encuentran ecos de los análisis que de la sociedad moderna hizo la constitución pastoral y la justifica en sus pretensiones de colaborar en la construcción de un mundo más justo y más humano: «Nunca como hoy, en una época de tanto progreso humano, ha sido tan necesaria la llamada a la conciencia moral del hombre. Porque el peligro no viene ni del progreso ni de la ciencia, que, bien utilizados, antes podrán resolver un gran número de graves problemas que acometen a la humanidad. El verdadero peligro está en el hombre, que dispone de instrumentos cada vez más poderosos, aptos lo mismo para la ruina que para la más elevadas conquistas» (12). Pablo VI, que había hablado sin alardes de una Iglesia «experta en humanidad», consideraba que había llegado la hora de repensar en común nuestro origen humano, nuestra histo-

---

(12) *Ibíd.*, 1224. El texto en AAS 57 (1965), 877-885.

ria, nuestro destino, a la luz del texto paulino: *vestíos del hombre nuevo creado según Dios en justicia y santidad verdaderas* (Ef 4, 23). No es, pues, de extrañar que la constitución pastoral sitúe una reflexión antropológica, a la luz del misterio de Cristo, como puente, principio y fundamento, para establecer el diálogo con el mundo de hoy.

A su regreso de los Estados Unidos, comunicando sus impresiones, les recordaba a los padres conciliares la obligación de colaborar al establecimiento de la paz civil y de una caridad verdadera y actual, justamente cuando estaban trabajando en la clarificación de las relaciones entre la Iglesia y el mundo actual. Al concluir el Concilio, subrayaba que una característica propia del Vaticano II, dentro de su intención primordialmente religiosa, había sido su vivo interés por el estudio del mundo moderno. El Concilio ha tenido lugar en un tiempo en el que el olvido de Dios se hace habitual, en el que la persona humana se pronuncia a favor de su autonomía más absoluta, en el que el laicismo parece la consecuencia lógica del pensamiento moderno. En definitiva: un tiempo más orientado hacia la conquista de la tierra que del reino de los cielos. Ello realza este interés vivo por el mundo moderno. En distintos tonos recapitulaba Pablo VI esta actitud, el 7 de diciembre de 1965, próxima ya la clausura del Vaticano II:

Tal vez nunca como en esta ocasión ha sentido la Iglesia la necesidad de conocer; de acercarse, de comprender; de penetrar; de servir; de evangelizar a la sociedad que la rodea; de acogerla, casi de acompañarla en su rápido y continuo cambio. (...) La religión, es decir, el culto del Dios que se ha querido hacer hombre, se ha encontrado con la religión del hombre que se quiere hacer Dios. ¿Qué ha sucedido? ¿Un choque, una lucha, un anatema? Podía haber sido así, pero no

lo ha sido. La antigua historia del Samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio (13).

Reconocía, por otro lado, que el Concilio había adoptado muy a conciencia una postura optimista, de afecto, de admiración hacia el mundo moderno; en vez de fustigar a la cultura contemporánea con diagnósticos deprimentes y presagios funestos, ha querido proponer remedios alentadores y mensajes de esperanza. Ha querido reconocer sus valores, y la orientación de su doctrina, que ha adoptado la forma de la caridad pastoral, se vuelca en esa dirección que declara a la Iglesia servidora de la humanidad.

### 1.3 A modo de recapitulación

En el arranque de estas reflexiones, así como en la misma génesis de la constitución pastoral, se halla la vitalidad de la Iglesia *ad extra*, según el plan de conjunto sugerido por el cardenal Suenens y asumido por Juan XXIII en su mensaje radiofónico del 11 de septiembre de 1962. El Papa deseaba poner al Concilio en continuidad con la orden del Señor: *Id, pues, y haced discípulos a todas las gentes bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a guardar cuanto yo os he mandado* (Mt 28, 19-20). Esta exhortación del Maestro sostiene la misión evangelizadora de la Iglesia. Y es que, a decir verdad, la primera tarea de la Iglesia con respecto a la sociedad en la que vive es la de buscar su conversión al Evangelio: es la misión (y las misiones), mediante la cual los seres humanos son invitados a incorporarse al pueblo de Dios (cf. LG 17).

---

(13) *Ibíd.*, 1245.1246.1247; el texto completo en AAS 58 (1966), 51-59.

Pablo VI le marcó al Concilio esta misma consigna: la Iglesia es para el mundo. Sus discursos permiten destilar las claves sobre las que pivota la apertura de la Iglesia al mundo: la Iglesia que toma conciencia de sí misma por obra del Espíritu Santo, se sabe en la diferencia y en la separación frente a la sociedad profana circundante, pero al mismo tiempo se percibe como fermento vivificador e instrumento de salvación de esa misma sociedad humana; desde su vitalidad *ad intra* descubre y reafirma su vocación misionera, su destino y legado esencial de anunciar el Evangelio con renovado entusiasmo a toda la humanidad sin discriminación alguna.

Vamos a ver seguidamente el modo preciso de esta apertura de la Iglesia al mundo, tal y como está registrado en el capítulo IV de la primera parte de *Gaudium et spes*. Un buen conocedor del Vaticano II, el dominico Chenu, ha escrito que ese capítulo es la «clave» para entender la constitución pastoral. Su supresión hubiera significado hacer caducar todo el esquema XIII. Es significativo que dicho capítulo lleva el mismo título que el conjunto de la Constitución; sólo que se le añade la palabra *munus*, que alude a la tarea, a la *misión* de la Iglesia; este capítulo «por encima de las razones de conveniencia u oportunidad, determina la razón profunda, consubstancial, de la relación del pueblo de Dios y del género humano» (14). Este capítulo presupone toda una visión renovada de la encarnación de Cristo en su dimensión total, una recapitulación de la historia de la salvación.

---

(14) M. D. CHENU, «Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo», en: G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia en el mundo de hoy*, Madrid, 1967, 379-399.

## 2. LA APERTURA DE LA IGLESIA AL MUNDO: PRINCIPIOS TEOLÓGICOS

Entramos, por tanto, en ese momento sistemático al que aludía en la presentación de estas reflexiones. La primera parte, de carácter narrativo, nos ha permitido dos cosas: por un lado, recoger el espíritu que Juan XXIII y Pablo VI quisieron insuflarle, y que se deja sintetizar en una fórmula bien sencilla, caridad pastoral: teología de la caridad (Pablo VI) y magisterio pastoral (Juan XXIII); y por otro, hemos anticipado los elementos o contenidos esenciales de la constitución pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Este texto es el documento más largo elaborado por el Concilio; en realidad, su estructura se puede describir de una manera muy clara después del recorrido que hemos hecho: este documento, que se abre con un *proemio*, donde se recoge esa intención de apertura y de diálogo, de servicio y de solidaridad con la familia humana (GS 1-3), presenta una introducción en la que se quiere reflejar la situación histórica del presente al hilo de los «signos de los tiempos» (GS 4-10); sobre este presupuesto ofrece una suma de antropología cristiana (primera parte de GS, nn. 11-39) que, a partir de una sección transitoria, donde reflexiona sobre la tarea de la Iglesia en el mundo de hoy (GS 40-45), da paso a una exposición de los problemas centrales del mundo actual desde el *ethos* cristiano (segunda parte de GS). Por tanto, entre estos dos grandes bloques —antropología cristológica y problemas actuales más urgentes— se sitúa la parte que para nosotros resulta central y decisiva: sobre la misión de la Iglesia en el mundo de hoy. No voy a describir su contenido, sino que voy a presentar —conforme al objeto formal de esta ponencia— los

presupuestos teológicos y los principios doctrinales de esta apertura de la Iglesia al mundo (15).

Los principios fundamentales que desarrollaré resumariamente son los siguientes: (a) el reconocimiento de la relación interna entre fe e historia, de donde (b) deriva el carácter condicionado y contextual de la misión evangelizadora de la Iglesia conforme a la orientación de los signos de los tiempos; c) el presupuesto del diálogo de la Iglesia con esta sociedad nuestra es una visión del hombre de naturaleza cristológica; d) una visión y noción sacramental de la Iglesia.

## **2.1 Fe e historia: la Iglesia en el mundo de hoy**

La expresión «historia de la salvación», que recibió su espaldarazo en el Concilio Vaticano II, viene a reflejar la dimensión histórica de la revelación de Dios. Porque la relación entre Dios y la humanidad se inscribe en el horizonte de la historia. Es el emblema y el eje de una teología concreta e histórica. Esta orientación ha ayudado a superar la teología neoescolástica, es decir, esa ambiciosa pretensión de establecer las bases para una teología unitaria que fuera atemporal y normativa para la Iglesia universal. Nótese que el título de la constitución pastoral y el título del capítulo IV no hablan de la relación entre la Iglesia y el mundo, sino de la Iglesia en el mundo.

Tiene, pues, ante sí la Iglesia al mundo, esto es, la entera familia humana con el conjunto universal de las realidades en-

---

(15) Véase S. MADRIGAL, «Las relaciones Iglesia-mundo según el Concilio Vaticano II», en: G. URIBARRI (ed.), *Teología y nueva evangelización*, Bilbao-Madrid, 2005, 13-95.

tre las que ésta vive; el mundo, teatro de la historia del género humano, con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo, que los cristianos creen fundado y conservado por el amor del Creador, esclavizado bajo la servidumbre del pecado, pero liberado por Cristo, crucificado y resucitado, roto el poder del demonio, para que el mundo se transforme según el propósito divino y llegue a su consumación (GS 2).

Esta *historicidad de la fe cristiana* es una idea-clave de la alocución *Gaudet Mater Ecclesia* y ha dejado impresa una huella profunda e imborrable en la constitución pastoral. Juan XXIII subrayó el significado histórico del cristianismo (16). El eco de esta convicción resuena en el arranque de la constitución pastoral: «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos del Cristo. La Iglesia se siente por ello íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1).

Esta solidaridad de la Iglesia con la humanidad ha quedado expresada en el *proemio* de la constitución en dos conceptos: *diálogo y cooperación*. Los grandes avances del género humano, como resultado de sus conquistas, de sus descubrimientos, no han dado solución a los problemas verdaderamente humanos, sino que las grandes preguntas sobre el sentido de la existencia y sobre el sentido absoluto de la humanidad siguen abiertas. El Concilio proclama su voluntad de entrar en un diálogo sincero con la humanidad acerca de esas tres cuestiones, que

---

(16) Sobre el influjo de *Gaudet Mater Ecclesia* en la Constitución pastoral, véase: V. BOTELLA, *El Vaticano II ante el reto del tercer milenio. Hermenéutica y teología*, Salamanca-Madrid, 1999, pp. 197-218.

se abordan sucesivamente en la primera parte: sobre la dignidad humana, sobre la comunidad humana, sobre la actividad humana. Tal es la mayor prueba de «solidaridad, respeto y amor hacia la familia humana». La oferta de diálogo y cooperación pone a la Iglesia en la misma actitud de servicio de su Fundador: «(El Concilio) ofrece —dice en su número 3— al género humano la sincera cooperación de la Iglesia para lograr la fraternidad universal que responda a esta vocación. No se mueve la Iglesia por ambición terrena alguna. Sólo pretende una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra del mismo Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar; para servir; no para ser servido».

## **2.2 La misión evangelizadora de la Iglesia: atención a los signos de los tiempos**

La eclesiología de la misión depende de una cristología de la misión. Un criterio muy claro de la apertura de la Iglesia al mundo deriva de la forma específica en la que el Dios trinitario se ha abierto al mundo: la apertura del Dios al mundo, en Cristo, se realiza en la forma del *envío* (*missio*), con el fin de penetrarlo todo con su amor. Por consiguiente, la apertura eclesial al mundo es continuación de ese envío o misión y gesto del amor desinteresado como el amor de Dios que se derrama aunque quede sin respuesta (17). Pablo VI había hablado del Concilio como un acto de amor. La *Gaudium et spes* es

---

(17) En torno al tema de la misión ofrece una excelente síntesis de los contenidos doctrinales del Concilio J. RATZINGER en su trabajo: «Declaraciones conciliares acerca de las misiones, fuera del Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia», en: *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona, 1972, 417-446.

exponente de un modo de apertura a los interrogantes de la humanidad entera. Toda la sección introductoria no hace sino ofrecer un visión de la «situación del hombre en el mundo de hoy» (GS 4-10).

Para cumplir su misión, es deber permanente de la Iglesia escrutar a fondo los signos de los tiempos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación entre ambas. Es necesario, por ello, conocer y comprender el mundo en que vivimos... (GS 4).

Si la misión es la actualización y la traducción del designio salvífico a una determinada situación histórica, es ineludible solventar una pregunta irrefrenable: ¿cómo aprehender esta situación en una historia siempre nueva y cambiante? La óptica pastoral de *Gaudium et spes* reclama, como correlato metodológico, una interpretación teológica de la historia contemporánea a partir de una lectura de los signos de los tiempos. La expresión, que tiene una raíz evangélica (cf. Mt 16, 4), fue utilizada por Juan XXIII en la constitución *Humanae salutis* (1961) y en la encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963). Como método teológico y pastoral ha sido profundizado por Pablo VI en *Ecclesiam suam* (1964). El desarrollo y articulación en *Gaudium et spes* encuentra una prolongación en la carta apostólica *Octogesima adveniens* (1971) (18). Ahora bien, sin

---

(18) Pueden verse los estudios relativos a esta categoría en los textos conciliares de F. HOUTART, «Los aspectos sociológicos de los "signos de los tiempos"», en: CONGAR-PEUCHMAURD, o. c. t. II, 211-251; M. -D. CHENU, «Los signos de los tiempos. Reflexión teológica», en *ibíd.*, 253-278. CL.

salir de la Constitución pastoral, las mejores indicaciones sobre el significado de la categoría «signo de los tiempos» se encuentran en GS 11, donde se habla del «discernir los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios», «en medio de los acontecimientos, exigencias y deseos». Esta metodología consiste en una lectura atenta de la realidad y del dinamismo histórico. Arranca, pues, de un primer momento inductivo que exige un conocimiento riguroso de la realidad. Seguidamente, los resultados de ese primer momento han de ser confrontados con el Evangelio y con la praxis de Jesucristo, que funcionan como instancias críticas. Este momento interpretativo del método se encaminará a discernir lo verdadero y lo falso de la realidad histórica examinada. Finalmente, el método entra en una fase de actuación. Es el momento práctico que establecerá una estrategia de actuación evangelizadora. Sujeto de dicho discernimiento es el pueblo de Dios, movido por la fe, guiado por el Espíritu del Señor, «pues la fe lo ilumina todo con una nueva luz y manifiesta el divino propósito sobre la vocación integral del hombre, y por eso dirige la inteligencia hacia soluciones plenamente humanas».

La situación de esta humanidad está entretrejida de dramáticos contrastes: el esplendor y la abundancia económica se topan con el hambre y la miseria que afligen a una parte grandísima de la humanidad; el avance cultural colisiona con el in-

---

BOFF, *Segni dei tempi*, Roma, 1983. En la bibliografía reciente: R. FISICHELLA, «Signos de los tiempos», en: R. LATOURELLE, R. FISICHELLA, S. PIÉ, *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, 1992, 1360-1368. M. GELABERT, *Revelación, signos de los tiempos y magisterio de la Iglesia*. Teología espiritual 34 (1990), 231-255; X. QUINZÁ, *Los signos de los tiempos como tópico teológico: Estudios Eclesiásticos* 65 (1990), 457-468; R. BERZOSA, *Una nueva articulación de los «lugares teológicos» en la teología conciliar y postconciliar*. Burgense 34 (1993), 96-110.

contable número de analfabetos; el sentido de libertad topa con la emergencia de nuevas formas de esclavitud social y psicológica; las corrientes de solidaridad universal se ven contrarrestadas por fuerzas antagónicas de signo racial, político, económico, ideológico, etc. La profunda transformación de las condiciones de vida y los cambios progresivos que afectan globalmente a la humanidad dejan sin solucionar las más hondas inquietudes del ser humano que se pregunta por la evolución actual del mundo. Conviene no olvidar que el análisis corresponde a los años sesenta y, como ya se indicó en fechas próximas a la clausura del Concilio, su perspectiva es demasiado occidental, del primer mundo, y demasiado optimista, copartícipe de una cierta euforia del progreso técnico.

La mentalidad científica y técnica, marcada por la revolución en las ciencias matemáticas, naturales y humanas, los progresos de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales, son signo de esta mutación permanente, que sirve para mejorar las condiciones de la vida humana al tiempo que crea nuevos problemas. «El mundo moderno aparece, a la vez, poderoso y débil, capaz de lo mejor y de lo peor; mientras se abre ante él la encrucijada entre la libertad y la servidumbre, el progreso y el retroceso, la fraternidad y el odio. El hombre se está, además, haciendo consciente de que le toca a él dirigir rectamente las fuerzas que él mismo ha desencadenado y que pueden oprimirle o servirle. Por ello se interroga a sí mismo» (GS 9). En una palabra: la actual evolución del mundo revierte en esa problemática trascendental sobre el hombre, sobre el significado del dolor, del mal, de la muerte, sobre el sentido de la vida, sobre la esperanza en el más allá. *Gaudium et spes* afirma al final de este capítulo —y así lo hará, respectivamente, al final de los otros capítulos y de las

otras secciones— que Cristo, muerto y resucitado por todos, es «la clave, el centro y el fin de toda la historia humana». Frente a los que han tachado a la Constitución pastoral de horizontalismo, inmanentismo o sociologismo, hay que subrayar que el Concilio se propone ilustrar el misterio del hombre a la luz de quien es la imagen del Dios invisible y el primogénito de toda la creación (GS 10). Ahora bien, la razón más profunda de esta referencia cristológica tiene que ver con la misma comprensión de los «signos de los tiempos»: Jesucristo es la huella de la actuación divina en los acontecimientos humanos. Él es el gran «signo» de la historia y de la presencia de Dios en ella.

### **2.3 El misterio del hombre a la luz del misterio del Verbo encarnado (GS 22)**

La primera sección *doctrinal* de *Gaudium et spes* responde al título de «La Iglesia y la vocación del hombre» (GS 11-45). Recorre sucesivamente estos capítulos: 1) La dignidad de la persona humana (GS 12-22); 2) La comunidad humana (GS 23-32); 3) La actividad humana en el mundo (GS 33-39); 4) Misión de la Iglesia en el mundo contemporáneo (GS 40-45). Hay que notar de entrada que de la Iglesia como tal sólo se habla muy tardíamente, en el capítulo cuarto, tras haber desarrollado esos tres artículos que componen una antropología breve. En la arquitectura de la constitución pastoral, utilizando una comparación plástica, podemos imaginar esos tres capítulos como tres firmes pilares o columnas que sustentan la cúpula que despliega esa reflexión sobre la tarea de la Iglesia en el mundo de hoy. Las siguientes palabras de la Constitución recapitulan y anticipan esta lógica:

¿Qué siente la Iglesia del hombre? ¿Qué recomendaciones se han de hacer para la edificación de la sociedad contemporánea? ¿Cuál es el significado último de la actividad humana en el mundo? Éstas son las preguntas que esperan respuesta; ello hará aparecer con mayor evidencia la reciprocidad del servicio entre el pueblo de Dios y el género humano en que está inmerso; con ello se mostrará la misión de la Iglesia como misión religiosa y, por lo mismo, sumamente humana (GS 11).

Un repaso de los tres primeros capítulos de GS debería poner de relieve que esa visión antropológica, de cuño cristiano, es el presupuesto para el diálogo con el mundo; la antropología o el humanismo es la plataforma que utiliza la constitución pastoral para entablar el diálogo profundo entre la Iglesia y el mundo, entre la fe revelada y la cultura humana. El Concilio persiguió el encuentro entre los ideales de la visión cristiana del hombre con los del humanismo. Pablo VI se refirió a ello con fuerza en su discurso del 7 de diciembre de 1965. Precisamente, porque la Iglesia tiene algo que decir sobre esas tres grandes cuestiones antropológicas, tiene asimismo contraída una importante tarea, *munus*, con respecto a este *mundo*. «De conformidad con el método inductivo seguido en esta primera parte de *Gaudium et spes*, se quiso no afirmar simplemente que la Iglesia tiene una tarea con respecto al mundo, sino mostrarlo» (19).

No voy a repasar esos párrafos de la constitución pastoral, algunos de gran profundidad y belleza. Sólo quisiera hacer, como botón de muestra, una breve consideración acer-

---

(19) Y. CONGAR, «El papel de la Iglesia en el mundo de hoy», en: CONGAR-PEUCHMAURD, o.c., t. II, 373-403; aquí: 374.

ca de la fe cristiana y la imagen del hombre, que es el núcleo de esa primera sección dedicada a la dignidad de la persona humana. En su discurso ante las Naciones Unidas Pablo VI señaló que «el verdadero peligro está en el hombre», como si actualizara para aquellos años de la guerra fría, temerosos de la catástrofe atómica, la sentencia inquietante de la *Antígona* de Sófocles: «Muchas cosas son terribles, pero ninguna es más terrible que el hombre». *Gaudium et spes* hace una consideración del ser humano que ya estuvo anunciado en su comienzo: «Es, por consiguiente, el hombre, pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien centrará las explicaciones que van a seguir» (GS 3). La constitución pastoral va a subrayar el carácter paradójico de la existencia humana, sin incurrir en un mero reduccionismo humanista; en este sentido habla el número 22: «En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece con el misterio del Verbo encarnado, porque Adán, el primer hombre, es su figura».

Para una lectura correcta del texto habría que ser conscientes de esa tensión interna y polar: *Gaudium et spes* asume, por un lado, lo que hoy sabemos, como hombres, sobre el ser humano, por lo que nos dice la cultura, la ciencia, la técnica. En otras palabras: la Iglesia acepta el saber que es patrimonio común de la sociedad contemporánea. Y, por otra parte, quiere declarar lo que es privativo suyo, bebido de la revelación divina, que se resume en esta convicción de fe: esa misma humanidad es la humanidad de Dios, que se ha revelado en Jesucristo y es, por tanto, una humanidad trascendida llamada a ser y a devenir Dios. La constitución pastoral presenta el fenómeno humano sin incurrir en una pura concepción optimista; por eso tampoco está ausente la reflexión sobre el pecado huma-

no, que es algo de lo más genuino de la antropología bíblica y cristiana. El hombre puede ser lo más terrible. En cualquier caso, el centro del debate y del diálogo de la Iglesia con el mundo es el ser humano y su dignidad, su socialidad y su aventura histórica. El hombre es, antropológicamente, una pregunta: «Todo hombre sigue siendo para sí mismo un problema no resuelto, sentido confusamente, pero no hay nadie que en algunos momentos, al menos, de la vida, sobre todo en los sucesos más trascendentales, logre escapar del todo al inquietante interrogativo» (GS 22).

Entender todo esto hondamente es capital para la inteligencia ulterior del capitulario de la constitución pastoral, para entender qué es la libertad y la dignidad humana, y cómo han de ser garantizadas en la vida política, económica, social. El hombre tiene derecho a responder a los interrogantes más radicales de su vida; incluso a ese *mysterium fascinans et tremendum* que es Dios, esa incógnita aun mayor que el mismo interrogante humano. La antropología evangélica precede a una visión eclesiológica que se apoya sobre el principio de la comunión de la familia de los hijos de Dios y en el desarrollo del designio universal y cósmico de la salvación. La Iglesia sabe que al final de la interrogación no existe el vacío de una interrogación sin respuesta o sin sentido. La historia y su final glorioso están anticipadamente dados en Cristo. El es el sí de Dios a las preguntas humanas. Desde aquí arranca también el capítulo IV:

Cuanto hemos dicho sobre la dignidad de la persona humana, sobre la comunidad de los hombres, sobre el profundo significado de la humana actividad, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo y la base de un mutuo diálogo (GS 40).

## 2.4 La concepción sacramental de la Iglesia

Es importante subrayar al final de este recorrido, una vez ya instalados en el capítulo cuarto de la Constitución pastoral, la reciprocidad bajo la que se establece la relación Iglesia-mundo: la posibilidad de recibir del mundo significa que el modelo de relación es radicalmente dialogal, pues el mundo también aporta siempre algo, su parte. No es la relación unidireccional del médico con el enfermo, o del maestro con el alumno. El diálogo siempre comporta reciprocidad o, en otro caso, ha dejado de existir. La Iglesia aporta (cf. GS 41-43). El mundo aporta (GS 44). Y es que la Iglesia y el mundo buscan la misma cosa: la perfección o realización del ser humano. Ello obedece a la complicidad que se establece entre el tema de la unidad de la humanidad y la sacramentalidad de la Iglesia, entre los valores de la creación y la Iglesia.

Esta perspectiva había sido anunciada al comienzo de la constitución pastoral: «El Concilio Vaticano II, tras haber profundizado en el misterio de la Iglesia, se dirige ahora no sólo a los hijos de la Iglesia católica y a cuantos invocan a Cristo, sino a todos los hombres, con el deseo de anunciar a todos cómo entiende la presencia y la acción de la Iglesia en el mundo actual» (GS 2). En realidad, se puede rastrear cómo ya en el discurso *Gaudet Mater Ecclesia* se hallan entreverados el tema de la unidad de toda la humanidad y el de la sacramentalidad de la Iglesia. *Gaudium et spes* es tributaria, como ningún otro texto conciliar, de la conciencia acrecida de la catolicidad de la Iglesia por la que ella se sabe enviada *para* la salvación de los hombres (20).

---

(20) Sobre este punto, véase: J. M. R. TILLARD, «La Iglesia y los valores terrenos», en: BARAÚNA, o. c., pp. 247-286.

Ahora bien, ¿hasta dónde llega la profundidad de esta *comunión* con el género humano? La naturaleza de esta relación está fundada últimamente en el corazón de la visión cristológica. Cristo ha sido puesto en medio de esta historia como un nuevo principio de existencia, de modo que en Él se aúnan y anudan la naturaleza y la gracia, la creación y la redención. En Él se reconcentran los recursos cuasi infinitos de la naturaleza humana. Su plenitud es para la naturaleza y para el mundo. El misterio de la encarnación exige que se haga renacer continuamente el Verbo desde abajo. Cristo es «el fin de la historia humana, el punto de convergencia de los deseos de la historia y de la civilización, el centro del género humano», «el Alfa y el Omega», «el principio y el fin» (GS 45).

¿Qué implica y significa una visión sacramental de la Iglesia? La Iglesia no existe para sí misma. J. Ratzinger, en una presentación sintética de la eclesiología del Vaticano II, lo ha expresado bellamente: «La primera palabra de la Iglesia es Cristo, y no ella misma; la Iglesia se conserva sana en la misma medida en que concentra en El su atención. El Vaticano II ha puesto esta concepción en el centro de sus consideraciones, y lo ha hecho de un modo tan grandioso, que el texto fundamental sobre la Iglesia comienza justamente con las palabras: *Lumen gentium cum sit Christus*: Cristo es la luz del mundo; por eso existe un espejo de su gloria, la Iglesia, que refleja su esplendor. Si uno quiere comprender recatemente el Vaticano II, debe comenzar por esta frase inicial» (21). El misterio de Cristo encuentra su prolongación en la misión que ha adquirido la Iglesia, como forma visible, histórica, social y pública de la voluntad divina de salvación. Aquella solidaridad de la comunidad eclesial con las gentes y los pueblos de la humanidad

---

(21) J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid, 1986, 7.

proclamada al comienzo de la Constitución adquiere toda su hondura teológica a la luz de la unidad fundada en Cristo y se ve ahora reformulada en esa expresión tan típica y característica del Vaticano II: la Iglesia se concibe como el sacramento universal de salvación (22). La Iglesia se presenta al mundo con la intención de servirle, porque es sierva del designio de Dios en el misterio de Jesús, el fiel servidor de la voluntad del Padre (Mc 10, 45). Esta Iglesia visible tiene la función de ser *signo* o punto de emergencia del trabajo misterioso de la gracia en la profundidad de la historia de lo humano; ahí radica asimismo, dentro de su condición sacramental, su carácter de *instrumento* de redención. La meta hacia la que apunta escatológicamente el proyecto salvador de Dios es la unidad del género humano entre sí y la comunión del género humano con Dios, que coincidirá con la plenitud de la creación glorificada. Así lo recoge el texto que cierra esta primera parte de la constitución pastoral:

La Iglesia, al prestar ayuda al mundo y al recibir del mundo múltiple ayuda, sólo pretende una cosa: el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de toda la humanidad. Todo el bien que el Pueblo de Dios puede dar a la familia humana al tiempo de su peregrinación en la tierra, deriva del hecho de que la Iglesia es "sacramento universal de salvación", que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre (GS 45).

---

(22) Cf. O. SEMMELROTH, *Die Kirche als «sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade»*: Scholastik 18 (1953), 23-29; Íd., *La Iglesia como sacramento original*, San Sebastián 1963; P. SMULDERS, *La Iglesia como sacramento de salvación*, en: G. BARAÚNA (ed.), *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona, 1968, 377-400; O. SEMMELROTH, *La Iglesia como sacramento de la salvación*, en: *Mysterium Salutis IV/1*, Madrid 1973, 321-369; L. BOFF, *Die Kirche als Sacrament im Horizon der Weltferahrung*, Paderborn, 1972.

En esta noción de «sacramento universal de salvación» se produce la intersección entre la constitución dogmática sobre la Iglesia y la constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy. Podemos y debemos contemplarla como el fundamento doctrinal último subyacente a la doble pregunta que animó al segundo concilio del Vaticano, qué es la Iglesia y qué hace la Iglesia, según la doble tarea reflexiva que le marcara el cardenal Suenens: Iglesia *ad intra* e Iglesia *ad extra*. El lenguaje sacramental sirve para expresar la relación entre los aspectos visibles e invisibles de la Iglesia, por un lado, y su manera de estar en el mundo y en la historia, por otro. Esta fórmula de «Iglesia sacramento» permite establecer una relación entre su naturaleza institucional y su naturaleza en el orden de la gracia.

«Signo de la salvación del mundo». Es la primera vez que un documento magisterial empleaba esta expresión, casi sin advertir lo que realmente se estaba diciendo. Esta fórmula confiesa la autoconciencia de ser la fundación de Dios, de Cristo, el Señor de la historia, de ser portadora de un mensaje de salvación eternamente válido. Desde su condición sacramental, la Iglesia es signo de la salvación del mundo incluso donde todavía no es Iglesia y quizá nunca llegue a serlo, ya que es lugar donde se manifiesta de forma perceptible e histórica la gracia de Dios; en ella Dios ha comunicado su gracia y su perdón, su reconciliación con el género humano, su cercanía absoluta (23). La gracia de Dios opera por doquier, a nadie excluye. La Constitución pastoral, por su parte, habla de los cristianos como miembros de la ciudad eterna llamados a formar en

---

(23) Cf. K. RAHNER, «Doctrina conciliar de la Iglesia y realidad futura de la vida cristiana», en: *Escritos de Teología*, VI, Madrid, 1969, 472-472.

la historia del género humano la familia de los hijos de Dios (GS 40-41), dejando constancia de la compenetración entre la ciudad celeste y la ciudad terrena.

En este lenguaje sacramental resuena la dinámica de la idea agustiniana expresada en su *De civitate Dei*: de una manera misteriosa, sólo accesible a la visión de la fe, sabemos que en esta historia humana se va construyendo el reino de Dios, la ciudad de Dios en la realidad humana. *Dos amores hicieron dos ciudades*. ¿Acaso abandona el cristianismo este mundo a su suerte para volverse, en el marco de la liturgia y de la oración, hacia un porvenir mejor situado más allá del tiempo de este mundo, o bien trabaja por edificar un porvenir temporal mejor donde se prepara el porvenir escatológico? El punto de partida para estipular la ayuda que la Iglesia quiere prestar a la sociedad en la que vive tiene que ver con la tarea de los cristianos como ciudadanos de la ciudad eterna y de la ciudad celeste (*cives utriusque civitatis*), descartando cualquier disociación entre la vida religiosa y los deberes terrenos; de ahí, esta amonestación: «La ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos debe ser contada como uno de los errores más graves de nuestro tiempo» (GS 43). Es la forma específica en la que *Gaudium et spes* toma postura ante la dualidad de las dos cabezas del águila, devotos y ciudadanos, de la que partíamos al comienzo de estas reflexiones. E. Schillebeeckx hablaba, por su parte, de cómo la construcción de la «ciudad de los hombres» experimenta desde Jesucristo, desde el misterio de su muerte y resurrección, una tensión dialéctica entre la relativización (trascendencia) y la radicalización (inmanencia del reino de Dios) (24).

---

(24) E. SCHILLEBEECKX, «Fe cristiana y espera temporal», en: AA.VV.: *La Iglesia en el mundo actual. Constitución Gaudium et spes. Comentarios al esquema XIII*, Bilbao, 1968, 113-151.

### 3. CONCLUSIÓN: JERUSALÉN Y ATENAS, FRENTE A FRENTE

El Vaticano II representa un cambio de orientación en la relación Iglesia-mundo que podemos expresar a modo de tesis y de síntesis con estas luminosas apreciaciones de Y. Congar referentes a la Constitución pastoral: «Si fuera preciso resumir en una sola fórmula la intención de conjunto del Vaticano II, no se engañaría uno, creemos nosotros, diciendo que por él, y dentro del espíritu de Juan XXIII, la Iglesia ha querido ser para el mundo, y para el mundo tal como es hoy» (25). La Constitución pastoral ha modificado sustancialmente la auto-comprensión de la Iglesia como institución de salvación auto-suficiente y exclusiva, y ello se debe en buena parte a la adopción de un nuevo modo de hacer teología, según el cual los «signos de los tiempos» se convierten en lugares teológicos y las cuestiones más concretas y contingentes del mundo moderno entran a formar parte de su agenda y de su reflexión. La teología no se ocupa sólo de verdades eternas, sobre las que interroga a la tradición y a la revelación, sino que escruta revelación y tradición para orientar la reflexión a la acción cristiana y eclesial, asumiendo el riesgo de dictaminar sobre lo provisional, lo contingente, lo concreto (26). La novedad estriba, por tanto, en la solidaridad con la entera humanidad en una atención permanente a los «signos de los tiempos». Ello significa un serio replanteamiento de la relación entre la fe y la

---

(25) Y. CONGAR, «Iglesia y mundo en la perspectiva del Vaticano II», en: CONGAR-PEUCHMAURD, o. c., t. III, 33.

(26) V. BOTELLA, *Una teología en función de los «signos de los tiempos». Reflexiones en torno a la metodología teológica de la «Constitución pastoral Gaudium et spes sobre la Iglesia en el mundo actual del Concilio Vaticano II»: Teología espiritual 41 (1997), 103-129.*

historia: que la experiencia humana y la historia es para la Iglesia un lugar teológico (cf. GS 44.46).

A la hora de concluir quisiera evocar la tarea permanente inscrita en la misma entraña de la Constitución pastoral, un legado y un reto que Juan Pablo II recogió en su carta apostólica *Tertio millennio adveniente* (1994): «Un interrogante fundamental debe también plantearse sobre el estilo de las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Las directrices conciliares —presentes en la *Gaudium et spes* y en otros documentos— de un diálogo abierto respetuoso y cordial, acompañado, sin embargo, por un atento discernimiento y por el valiente testimonio de la verdad, siguen siendo válidas y nos llaman a un compromiso ulterior» (n. 36). En definitiva, esta tarea siempre está inacabada, es la tarea del *aggiornamento*, de la actualización de lo cristiano, como el impulso más genuino que puso en marcha el trabajo conciliar. La constitución más larga del Vaticano II, que hizo de su tema central «el mundo de hoy», es como una sinfonía inacabada, pues una y otra vez nos encontramos ante la tarea de determinar cuál es el lugar del cristiano en el mundo que vive.

Es la vigencia de la pregunta de Tertuliano: *Quid ergo Athenis et Hierosolymis?* ¿Qué tiene que ver Jerusalén con Atenas? ¿Qué tiene que ver la Iglesia de Jesucristo con la cambiante sociedad? El icono propio de ese símbolo cultural de Atenas es el ágora, la plaza pública; el emblema que preside Jerusalén es la cruz. Se ha achacado a la *Gaudium et spes* respirar inconscientemente el espíritu optimista de los años sesenta del siglo pasado, esa euforia ebria de la época Kennedy. Son críticas que alcanzaron gran virulencia al cabo de una década. Todo ello habría conducido a una apertura indiscriminada de la Iglesia al mundo. Estas críticas, que ya emergieron en el aula

y en el debate conciliar, merecieron la reprobación de Pablo VI en su homilía del 7 de diciembre de 1965, en la que defendió esa postura de apertura de la Iglesia al mundo:

Esta actitud, determinada por las distancias y las rupturas ocurridas en los últimos siglos, en el siglo pasado y en éste particularmente, entre la Iglesia y la sociedad profana, actitud inspirada siempre por la esencial misión salvadora de la Iglesia, ha estado obrando fuerte y continuamente en el Concilio, hasta el punto de sugerir a algunos la sospecha de que un tolerante y excesivo relativismo al mundo exterior, a la historia que pasa, a la moda actual, a las necesidades contingentes, al pensamiento ajeno, haya estado dominando a personas y actos del Sínodo ecuménico a costa de la fidelidad debida a la tradición y con daño de la orientación religiosa del mismo Concilio (27).

También advertía que este vivo interés de la Iglesia por el mundo moderno no ha sido un mero sucumbir a la orientación antropocéntrica de la cultura moderna. La Iglesia —enfaticaba Pablo VI— no ha desviado su mente, ha vuelto su mente hacia los valores humanos y temporales. Ahora bien, nunca ha claudicado de su interés religioso más auténtico. La Iglesia se inclina sobre el hombre y sobre la tierra, pero así se eleva al reino de Dios. El papa Montini respondía ya entonces a aquellas objeciones desde los mismos principios teológicos que le había insuflado a su Concilio:

Queremos más bien notar cómo la religión de nuestro Concilio ha sido principalmente la caridad, y nadie podrá tacharlo de irreligiosidad o de infidelidad al Evangelio por esta

---

(27) *Vaticano II. Documentos completos*, 1245.

principal orientación, cuando recordamos que el mismo Cristo es quien nos enseña que el amor a los hermanos es el carácter distintivo de sus discípulos (Jn 13, 35), y cuando dejamos que resuenen en nuestras almas las palabras apostólicas: *la religión pura e inmaculada ante Dios Padre es visitar a los huérfanos y a la viudas en sus tribulaciones y conservarse sin mancha en este mundo* (Sant 1, 27); y todavía: *el que no ama a su hermano, a quien ve, no es posible que ame a Dios, a quien no ve* (1 Jn 4, 20) (28).

El examen de las repercusiones históricas de la *Gaudium et spes* nos llevaría muy lejos a través de ese doble itinerario que va desde la afirmación teológica de la presencia de la Iglesia en el mundo hasta la opción preferencial por los pobres, y desde la antropología y ethos cristianos, descritos en la primera parte de la Constitución, hasta el desafío de la evangelización de la cultura postmoderna (29). En estos dos escenarios, de la construcción de un mundo más justo y del diálogo con la cultura secularizada y laica —y ciertamente en tonos menos optimistas que hace cuarenta años—, sigue abierta la pregunta: qué hace el cristiano en el mundo, cuál es la tarea de la Iglesia en la sociedad actual; y sigue abierta la diferencia entre Jerusalén y Atenas. Atrás quedó el puro abrazo de la indiscriminada fusión o simbiosis de la cristiandad medieval entre *sacerdocium* e *imperium*; tampoco vale la retirada integrista al ghetto, que elude toda responsabilidad histórica en los debates socio-políticos y culturales del presente. Hace algunos años, el actual papa, preguntándose por la renovación conciliar, y situado en el debate acerca de la Iglesia y mundo, asumía una opinión de

---

(28) *Ibíd.*, 1245-1246.

(29) S. MADRIGAL, *Las relaciones Iglesia-mundo*, 73-92.

H. Urs von Balthasar que siempre seguirá dando que pensar: «con apertura al mundo, *aggiornamento*, dilatación del horizonte, traducción de lo cristiano a una lengua y mentalidad inteligibles para el mundo de hoy, sólo se ha hecho una mitad. La otra es por lo menos tan importante. Únicamente la reflexión sobre el propio cristianismo, el purificar, profundizar y centrar su idea nos hace aptos para representarla, irradiarla y traducirla luego de manera fidedigna» (30).

Estos vaivenes, se juzguen como se juzguen, vienen a poner de manifiesto —como se dice en *Tertio millennio adveniente*— la necesidad de un serio discernimiento. La Iglesia quiere ofrecer al mundo el Evangelio, la palabra de Dios. La renovación cristiana, el *aggiornamento*, no puede ser la pura adaptación mimética a las modas del tiempo, sino que ha de beber siempre de las fuentes genuinas y afirmarse desde su vitalidad interior. Ha de nacer de la pregunta por lo específicamente cristiano. Esta pregunta es indisociable de la situación histórica concreta. La pregunta acerca de lo específicamente cristiano no puede hacerse sin tener a la vista la situación de la sociedad actual. La misión del cristiano debería consistir no en estar en actitud negativa junto al mundo de hoy, sino en purificar, exorcizar y liberar con la caridad cristiana el mundo actual tecnificado y cruento, deshumanizado y cerrado sobre sí, desde la locura y el escándalo de la cruz, desde ese amor que en la cruz se ha convertido en crisis y en esperanza para el mundo. Así, Jerusalén tiene una palabra que decir en Atenas.

El mensaje o palabra final de *Gaudium et spes* es un mensaje altamente humilde, porque reconoce sus límites y su mismo carácter de tarea inacabada. Una verdad encarnada —na-

---

(30) J. RATZINGER, *El nuevo pueblo de Dios*, Barcelona, 1972, 298.

cida bajo el espíritu del magisterio *pastoral*— presenta un rostro finito y deja la puerta entreabierto al objetivo previsto en este curso acerca de la presencia de la Iglesia en una sociedad plural; en las páginas finales de *Gaudium et spes*, de hace ya cuarenta años, se dice: «Ciertamente, frente a la inmensa variedad de situaciones y culturas, la enseñanza aquí expuesta presenta intencionadamente sobre numerosos puntos un carácter muy general; más aún, aunque anuncie doctrinas generalmente ya recibidas en la Iglesia, como no pocas veces se trata de problemas sometidos a incesante evolución, habrá de ser aún continuada y ampliada». (GS 91).

# RELIGIÓN, PROGRESO Y MODERNIDAD

JOSÉ MARÍA MARDONES  
CSIC. Madrid

## INTRODUCCIÓN

Me han propuesto un tema muy amplio: «Religión, progreso y modernidad». Permítanme cambiarlo un poco y eliminar esa palabra «progreso». Para mi forma de entender y proponer, la reflexión sería mejor: «Religión, humanización y modernidad». Con este pequeño matiz o sesgo voy a adentrarme en un tema realmente muy vasto.

He entendido que el objetivo fundamental de esta exposición es situar, brevemente, la religión en el contexto de la modernidad. Hablamos desde donde estamos situados: inevitablemente, de la religión cristiana, católica, en nuestro caso español. Desde aquí hablamos y desde aquí nos preguntamos acerca de la relación de la religión con la modernidad, aunque tengamos en cuenta teorizaciones y generalizaciones que se aplican, sobre todo, al contexto europeo.

Voy a intentar decir algo acerca de esta relación entre la religión y la modernidad, y después sacar algunas consecuencias acerca de las posibilidades y tareas de humanización que tiene hoy la religión cristiana, que es lo mismo que apuntar dónde podemos estar los cristianos hoy, o qué retos, qué desafíos y qué tareas se nos plantean en esta situación de la religión en la sociedad moderna. Tendré que proceder señalando

do los grandes trazos del proceso, ya que cada una de las cuestiones se prestaría a muchísimos matices. Es decir, voy a proceder más a través de la sugerencia que del desarrollo de los temas que exigirían bastante más precisiones y desarrollo.

## I. RELIGIÓN Y MODERNIDAD

Hablemos un poquito de esta relación y recordemos algunos puntos. Religión y modernidad o la religión en la modernidad, que también se puede presentar así, equivale a decir qué le sucede a la religión en la modernidad. Una mirada, reconozcámoslo, muy eurocéntrica.

### Una aclaración sobre la modernidad

Cuando hablamos de *modernidad* hablamos de un concepto enormemente amplio, esto es, una especie de comodín que abarca doscientos o trescientos años. Téngalo en cuenta cuando leen y cuando escuchan. Modernidad es una especie de término resumen que se utiliza dentro del argot de los que se dedican o nos dedicamos a escribir sobre estas cosas. Pero entiendan que la modernidad es más bien un proceso; un proceso histórico, complejo, y un proceso en el cual, sobre todo, ocurre un cambio fundamental de la lógica o del dinamismo que impulsaba anteriormente a la sociedad y cultura. Claro, esto no sucede nunca de la noche a la mañana. Estos procesos tienen sus antecedentes, sus raíces, y su continuación posterior. Pero quédense con esto: la modernidad es un concepto amplio para describir un proceso histórico donde tienen lugar una serie de cambios socio-culturales, económicos, políti-

cos, estructurales y mentales, en los cuales todavía vivimos y que van a incidir fuertemente sobre la religión.

Otra precisión más, consecuencia de lo dicho. Hay varias modernidades. Aquí voy a hablar, al menos, de dos. Una es la primera modernidad o inicio del proceso de la modernización —así se habla hoy entre los analistas sociales— y, la segunda, en la que parece que estamos, es la modernidad tardía. Ya casi no hablamos de posmodernidad. (Lo siento, me han presentado diciendo: «este señor habla de la posmodernidad», pues ya ven, también en el análisis social vivimos de modas). No se agarren fijamente a las palabras y sí a lo que se pretende decir con ellas. Lo importante es lo que estamos diciendo o lo que queremos decir con las palabras que estamos utilizando.

Modernidad entonces es este concepto tan amplio que describe un enorme proceso que supone un cambio fundamental en el dinamismo social y mental, que es casi un terremoto histórico. K. Jaspers hablaría —y así lo denominó— de un cambio axial. Mirando hacia atrás, vemos el enorme cambio que supone el entrar en un tipo de sociedad totalmente distinta de la sociedad que denominamos tradicional o premoderna.

## **El proceso de secularización**

¿Qué le pasa a la religión, en este enorme giro que supone la entrada en un tipo de sociedad que estamos denominando sociedad moderna? ¿Qué le pasa a la religión cristiana? ¿Qué le pasa a la religión en Europa, porque aquí es donde se produce este cambio social y mental tan extraordinario.

Hay una teoría, la de la secularización, que trata de decir algo acerca de lo que le sucede a la religión en este proceso de cambio. Es una teoría muy amplia. Se suele decir entre los estudiosos que no es una visión y explicación universalizable o extrapolable a otros lugares. Parece adecuada para la situación de la modernidad europea, pero no para la norteamericana, por ejemplo. Pero nos puede servir bastante bien para contextualizar el cambio acontecido en la religión cristiana en el paso de una sociedad tradicional a una moderna.

Unas cuantas afirmaciones, cinco o seis, servirán para señalar este cambio. Son los trazos más definitorios o fundamentales de la transformación que experimenta la religión en esta sociedad moderna.

## **Del centro a la periferia**

La primera afirmación o el primer cambio que experimenta la religión en esta sociedad moderna respecto a la anterior, a la denominada tradicional, es la siguiente: *la religión cristiana deja el centro de la sociedad y pasa a la periferia*. En una sociedad tradicional la religión ocupaba el centro, el núcleo, era algo así como la aduana a través de la cual tenían que pasar necesariamente casi todas las actividades sociales, llámense políticas, económicas, culturales, artísticas. Prácticamente todo, desde los motivos artísticos de los pintores a las grandes decisiones políticas, tenían un sabor religioso. Esto es lo que va a cambiar.

Ahora que se habla de la globalización, recordemos que los españoles y portugueses somos los primeros globalizadores en la modernidad. El año 1492, si quieren poner esa fecha

del descubrimiento del Nuevo Mundo, supone el inicio de una visión distinta del mundo, más amplia y planetaria, al menos para los occidentales. Una forma de entender el mundo más política. La «nueva ciencia» moderna, lógico experimental, va a suponer también un nuevo modo de ver la realidad. Los intercambios comerciales van a revolucionar la economía...

Resumimos todos estos cambios *estructurales* en su impacto sobre la religión diciendo que la religión va a ser desplazada del centro de la sociedad. Es descentrada; es quitada del centro, por la política. La política, y más tarde la política y la economía, como vio Hegel, serán las instancias importantes de la sociedad moderna. Todo lo realmente importante pasa, obtiene su visto bueno, desde los intereses político-económicos. Esta es una de las consecuencias más importantes que va a tener este descentramiento de la religión.

La religión pasa ahora del centro a la periferia, es decir, ya no va a ser el centro de las relaciones sociales; ya no va a dar el visto bueno a la política, la economía, la cultura, el arte, etc. Cada una de esas esferas o dimensiones de la sociedad deja la tutela de la religión y se van *autonomizando*, se van haciendo independientes; cada una de ellas va a tomar conciencia de su propia lógica y comienza a no pedirle permiso a la religión para su funcionamiento. Esta *autonomía* de los diversos aspectos de la sociedad y la vida no va a ser, hasta el día de hoy, fácilmente aceptada por la religión, o mejor, por el poder de las iglesias.

Dense cuenta, asimismo, que la religión en una sociedad tradicional era más que religión. ¿Por qué? Porque ejercía funciones de integración y de legitimación, de dar el visto bueno,

a aspectos de tipo político-económico, social, cultural; las mismas guerras, expolios, tenían un cierto visto bueno de la religión. La pérdida de estas funciones legitimadoras supone una purificación de la religión. La religión que pasa a la periferia social, será una institución más entre otras, pero será una religión que puede ser más propiamente religión.

Esta consecuencia es importantísima. Voy a insistir en este abandono por parte de la religión de su función de legitimador social, porque siempre estamos viendo este proceso secularizador, o corremos el peligro de verlo, como una pérdida creciente: la religión pierde poder, pierde centralidad, pierde influencia social... Pero también gana: también se purifica y deja funciones ideológicas político-sociales muy espúreas; también es más ella misma o puede serlo. En ese sentido podemos decir ahora que la religión (cristiana) dejar de ser «más que religión» y comienza a ser «sólo religión». La modernidad le trae, por tanto, a la religión una cierta purificación.

## **La pérdida del monopolio cosmovisional. Pluralismo de visiones**

El segundo elemento que quiero señalar es la denominada llegada de un *pluralismo cosmovisional* o, visto desde la religión, la pérdida del *monopolio cosmovisional* o *del sentido/visión del mundo y de la vida*. La religión en la situación tradicional funcionaba como la visión del mundo y de la vida. La religión era el donador general de sentido. Decía cómo se explicaba la realidad, como se entendía la vida, es decir, las clásicas preguntas «últimas» acerca de dónde venimos a dónde vamos, por qué nos esforzamos, por qué sufrimos, por qué penamos y, final-

mente, morimos. Las respuestas a estas cuestiones de sentido del mundo y la vida las daba la religión. La religión era la cosmovisión, la visión del mundo, aceptada prácticamente por todos. La modernidad va a suponer la pérdida de este monopolio de sentido por parte de la religión. Al descentramiento de la religión le sigue que a la religión le salen competidores a la hora de explicar la realidad y la existencia: aparecen propuestas humanistas, llámense ideológicas, cientistas, etc. Asistimos a un proceso, que en el correr del tiempo, va a sustituir la religión por visiones y explicaciones puramente seculares o inmanentes. A la religión le salen contrincantes que van a disputarle ese espacio del sentido y del sentido último. La religión va a dejar de tener el monopolio de la visión del mundo. Ésta es la consecuencia a la que quiero llegar y que quiero acentuar. Entramos en un mundo donde comienza un pluralismo de visiones del mundo, de explicaciones de la vida, fuera del marco religioso.

## **Autonomización y diferenciación social**

El tercer aspecto que quisiera comentar se refiere a la ya señalada *autonomización* creciente de las *distintas esferas sociales*. Cuando había una cosmovisión dominante y unitaria como era la religiosa cristiana, entonces aparecía la sociedad como una unidad. La sociedad era un entretejido de instituciones, de personas con sus roles o papeles en ella, su orden y jerarquía, sus valores... una especie de ordenamiento unitario que tenía como cemento la religión. Cuando este cemento o argamasa se rompe o diluye están dadas las condiciones objetivas para que cada una de las esferas, de los distintos aspectos o instituciones de la sociedad, se vayan independizando. Se independi-

za, como ya dijimos, primeramente, la política, después la ciencia, el derecho, la economía, después, también, lo estético, el arte, etc. A la altura de finales del siglo XVIII, Kant lo va a traducir racionalmente, mediante la distinción de las tres críticas o dimensiones de la razón: la teórica, la ciencia; la práctica, la moral y, finalmente, la crítica del juicio, la estética. Cada una de estas dimensiones de la razón o racionalidades se van independizando, descubrimos que cada una de estos aspectos de la razón una, tiene su propio estatuto de validez, su propia lógica, etc. A principio del siglo XX un M. Weber, verá consumadas e institucionalizadas estas divisiones.

Este proceso de *autonomización y diferenciación social* no se detiene. Está todavía funcionando. Posteriormente hemos asistido a la autonomización o la independencia cada vez de más y más aspectos: la moral social o cívica se presenta como autónoma; la familia, el modo de entenderla, su estilo, configuración, se va independizando; la sexualidad sale del ámbito del matrimonio y camina independiente... Todos estos cambios institucionales, reflejo de su autonomización creciente, causan muchísimos malestares de cabeza, sin duda ninguna, a los creyentes y a nuestra Iglesia.

Insisto, captemos el movimiento o dinamismo estructural de fondo que lleva consigo la modernidad: hay una autonomización de la razón y una autonomización de los distintos aspectos sociales. Y cuando decimos autonomización e independencia queremos decir que se descubren con una lógica propia, autónoma, ya no dependiente de otra cosa y, sobre todo, que se van desprendiendo de esa especie de tutela o de petición de legitimación que ejercía lo religioso sobre ellas. La religión, en este caso la cristiana, deja de ejercer su tutela (y dominio o control) sobre cada una de ellas.

## Una moral social autónoma

En el cuarto aspecto de la secularización, quiero insistir sobre una consecuencia socio-política y cultural que ha traído la secularización o descentramiento de la religión en la sociedad moderna: *la aparición de una moral autónoma*. La aparición de una ética cívica o ética social autónoma es una consecuencia de la nueva centralidad social de la política. En adelante la sociedad se organiza desde la política sin pedirle permiso a la religión. Este hecho supone la creciente formación de una ética o comportamiento social, cívico, independiente de la religión. Esta autonomización de la moral ha tenido muchísimas consecuencias, y las sigue teniendo todavía. Hay ya una forma de entender la responsabilidad ciudadana, la responsabilidad en la sociedad y la responsabilidad moral en general, desde el punto de vista puramente político, ciudadano o social.

La moral cívica aparece ya desligada, o crecientemente desligada, de lo religioso. Entiéndase bien: no necesariamente y totalmente tiene que excluir lo religioso, pero se sitúa fuera de la tutela de lo religioso. Una ética autónoma, una ética civil moderna, es una ética que acompaña a la autonomización de lo político respecto a lo religioso. Una autonomización que, se advierte ya a la altura de I. Kant, se independiza racionalmente. Se plantea como una reflexión puramente racional acerca del comportamiento de los seres humanos y con pretensión de universalidad. Es decir, lo que se afirma como moral o justo socialmente, lo podemos afirmar a través de argumentos y razones y postulamos, además, que sean aseveraciones aceptables por todo individuo con un mínimo de sensatez.

Esta autonomía de la moral cívica ha costado mucho digerirla a las Iglesias. Ha costado mucho y cuesta. Hasta el día de hoy,

todas estas cuestiones de la moral civil, de si existe una ética cívica, una «ética de mínimos», se entienden con mucha dificultad. Sin embargo, este proceso tiene una larga historia ya. Y habrá que aceptar que, sencillamente, desde el punto de vista racional existe una moral social, cívica, autonomizada de la religión. Lo cual no quiere decir que no tenga muchas raíces o inspiraciones religiosas cristianas ni podamos dejar de entrar en diálogo y hacer aportaciones a su formación y contenido. Pero hemos de ser muy conscientes de que no tenemos ya el monopolio de la moral y que vivimos en una sociedad y cultura que ha descubierto la autonomía de la moral cívica. A esto me refiero. Por tanto, adelantemos ya que nuestro modo de entrar en diálogo e influir en la ética cívica será desde posturas no de imposición confesional, si no de la razonabilidad de nuestras propuestas.

## **La purificación ideológica**

Quinto aspecto acerca de la secularización. Volvemos sobre el proceso mismo en su *incidencia sobre la religión y su valoración negativa*, como conjunto de pérdidas. Habitualmente, cuando se suele abordar el proceso de secularización en homilías, se suele escuchar una visión negativa. Al final, las relaciones entre religión y modernidad se salda con un juicio muy negativo. Y, desde una visión evangélica y racional, no todo son pérdidas. Hemos perdido la centralidad social, el monopolio de la cosmovisión, se han independizado cada una de las instituciones y de las dimensiones de la racionalidad, etc. Da la sensación primera y poco reflexiva —y, además, esto fue vivido así históricamente, en la mayoría de los casos— que todo el proceso fue una agresión contra la religión por parte de la modernidad y un ingente número de derechos perdidos o

arrebatados a la religión. La modernidad aparece, así, como la gran enemiga de la religión cristiana. Se comprende el proceso de retraimiento de la religión en la modernidad y hasta el rechazo de la modernidad por la sensibilidad de muchos responsables religiosos y creyentes.

Hay un cierto punto de verdad, vistas las cosas con la mentalidad religiosa de predominio social. Se pasó de ocupar la centralidad social a la periferia de la sociedad. Sin duda ninguna, hay una contracción social, pero también, como dijimos, una purificación de la religión. Hay, por tanto, ganancias. En esta especie de juicio y queja, de valoración religiosa de la modernidad, existen purificaciones dolorosas que, finalmente, aparecen como despojos que dejan más libre a la religión cristiana y más apta para ejercer su función crítica, orientadora, solidaria y liberadora en esta sociedad.

### **La reacción defensiva: eclesiastización y rechazo de la modernidad**

¿Qué ganancias hay en este encuentro/ desencuentro entre religión y modernidad? La primera, ya ha sido señalada: la religión cristiana deja de ser un legitimador ideológico. Se purifica su actuación y mensaje; se centra mucho más en el mensaje evangélico de liberación del ser humano. El mensaje evangélico tiene la posibilidad de ser realmente él, remitido a la salvación. Digámoslo siguiendo el proceso de autonomización descubierta en la modernidad: la religión tiene la oportunidad de ser también autónoma, de funcionar críticamente frente a la centralidad social que es ahora la política y la economía. Puede denunciar lo injusto, lo inhumano, las desigualdades, y arbitrariedades que los intereses políticos y económicos hacen y no dejan

de ejercer en este mundo. Esta oportunidad de crítica social de la religión y de libertad frente a los poderes de esta sociedad, se dice menos. Hay que subrayarlo frente a la reacción defensiva que tuvo históricamente y predominantemente, nuestra Iglesia católica. Ya es un tópico señalar el *Syllabus* de 1884 como el compendio práctico de nuestro anti-modernismo. Fuimos casi anti-todo: anti-modernos, anti-demócratas, anti-liberales... Es comprensible históricamente que se viera de esa manera: era difícil reaccionar de un modo no defensivo ante lo que fue vivido con la sensación de arrinconamiento, de pérdida, etc. Sabemos que los procesos históricos no son lineales, ni mucho menos, y donde hay ambigüedades por ambas partes. Nos indica, además, que difícilmente se está a la altura de las circunstancias cuando se está enredado en los mismos intereses que se defienden. El resultado y la consecuencia peor para los creyentes y la Iglesia ha sido una postura defensiva y de rechazo a la modernidad que ha costado mucho levantarla.

De esta historia venimos. Además, los españoles, franceses, etc., tenemos una aportación genuina a lo que denominamos hoy neo-fundamentalismo. Hemos producido una actitud religioso-social integrista. Ahora que hablamos tanto, con preocupación, del integrismo islámico, haríamos bien en recordar de dónde venimos. Nosotros también tenemos en nuestra historia una tradición y reacción integrista, en la cual se trataba de ver todos los aspectos sociales desde la religión. Y cuando las cosas no aparecían al modo religioso integrista eran descalificadas, no se era español, etc. El error no tenía derechos. Hasta la corrección del Concilio Vaticano II todo eso llevó a un cierre eclesial, a una postura defensiva y de rechazo de la modernidad.

La reacción defensiva condujo a un reforzamiento institucional, confesional, interno. Un analista alemán, X. Kaufman, de-

nomina eclesiastización, al hecho de la institución eclesial, que se siente acorralada y eleva muros defensivos, en forma de clericalización, reforzamiento de la autoridad, dogmatización, como modo de defenderse del peligro moderno.

## La asunción crítica de la modernidad

Después de más de un siglo de experiencia, el aprendizaje costoso de todo este proceso es que no vale el rechazo ni tampoco la aceptación pura. La modernidad es un fenómeno tan complejo que hay que tener una actitud crítica y avisada, pero no de rechazo. Así cumplimos mejor aquello de que «Dios amó tanto a este mundo que le dio a su Hijo único» (Jn, 3, 16); a este mundo, no a otro.

La paradoja de la modernidad es que un proceso que nace en el seno de una sociedad y cultura cristiana, hija de un dinamismo racional y creativo que hunde sus raíces en la concepción cristiana de Dios, no fue reconocido por su madre.

La modernidad es una hija, algunos dirán bastarda del cristianismo y, visto desde el otro lado, desde la Iglesia, ésta es una madrastra. La modernidad está ya *in nuce*, en semilla, en la misma afirmación de que Dios es creador. Significa que Dios es el no-mundo, es otra cosa distinta, con lo cual lo creado es lo no-Dios y queda entregado a nosotros. Si, además, el Creador es la Inteligencia con mayúsculas y la Verdad plena, entonces el mundo tiene que tener rasgos de este Creador. No es extraño que estudiosos como M. Weber y R. K. Merton hayan visto desde aquí el despliegue de una creciente aplicación de la inteligencia humana al dominio de este mundo a través de la tecnociencia y la racionalización económica, algunas veces

hasta la expoliación como vemos hoy. La inteligencia aplicada al conocimiento de las leyes de este mundo, la búsqueda de libertad, de dignidad, y tantos elementos de la misma sociedad moderna se muestran deudores de los impulsos cristianos. Por tanto, cuando tratamos de que la religión cristiana no rechace elementos de la modernidad, esta postura no es por estar a la moda ni por parecer modernos —porque si no, nos llaman trogloditas—, sino porque en el proceso mismo de la modernidad están funcionando semillas y elementos que son cristianos, que son plenamente humanos, que conducen hacia una humanización mejor. La tendencia hacia una mayor autonomía, mayor libertad, mayoría de edad, es uno de estos dinamismos que tiene raíces cristianas.

Es decir, la modernidad no hay que asumirla como «desde fuera», sino «desde dentro», como fruto del dinamismo del Espíritu. Un sencilla pneumatología, diría: ahí está Dios actuando, en el corazón de los procesos humanos y, por tanto, de la modernidad. El dinamismo del Espíritu está trabajando, nunca sin nosotros, siempre con nosotros, en la misma búsqueda humana en pro de la humanización. Porque, como diría Pablo, dónde está la presencia y el dinamismo de Dios, si no es en nuestras propias búsquedas, con todas las ambigüedades que se quiera, pero ahí está pugnando el Espíritu por llevar la creación hasta su plenitud (Rm, 8, 19s).

## **2. LA RELIGIÓN EN LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS**

Ya es hora de hablar de la modernidad de nuestros días o modernidad tardía. Hasta ahora me había quedado en el siglo XIX y comienzos del XX. Lo haré más sintéticamente.

Actualmente se habla de que nos encontramos en una nueva fase de la modernidad que denominamos tardía. De nuevo repito que lo que importan no son las palabras con las que denominamos los procesos, sino los procesos mismos a los que se apunta. Dígase posmodernidad, modernidad tardía, segunda modernidad, o tiempo copulativo, para utilizar una famosa frase de Kandinsky —el famoso pintor, que intuyó que estamos en un momento cultural no de las adversativas o las oposiciones drásticas y polares, sino en un tiempo de conjunciones copulativas— lo que importa es captar algo del dinamismo de nuestro tiempo.

Esta modernidad tardía, vista desde nuestra perspectiva occidental, europea, apunta a una sociedad en la que están asentados dos elementos de los que voy a hablar brevemente.

## **La sociedad democrática**

La sociedad de la modernidad tardía presenta la centralidad de lo político-económico, incluso, de lo económico independizándose de lo político. El capitalismo globalizado, financiero, neoliberal, es su matriz económica, predominante hasta la extenuación. Desde el punto de vista político adopta la forma democrático parlamentaria y desde la perspectiva cultural, ofrece un pluralismo de visiones, voces e ideologías. Así tendríamos descrito estructuralmente el núcleo de esta modernidad tardía

Aquí me voy a fijar en la dimensión político democrática. Nos interesa para nuestras consideraciones respecto a la situación de la religión en las sociedades democráticas.

## **La neutralidad del Estado en cuestiones de sentido y creencia**

Se dice que una característica de esta situación democrática es la separación entre Iglesia y Estado. Después de las guerras de religión, se llegó a la conclusión de que el mejor modo de evitarlas era separando las cuestiones religiosas de las políticas, la Iglesia del Poder político. Las cuestiones de sentido y de sentido último acerca de la existencia y de la realidad eran cuestiones que tenía que dirimir el individuo. Son cuestiones metafísico-religiosas que hay que dejar al individuo. El Estado no tiene que meterse en ese terreno; no le compete. El Estado es neutral en cuestiones de sentido último y creencia.

Estas reflexiones y tomas de posición llevan consigo dos consecuencias: una, es la separación Iglesia-Estado, de ahí sale la laicidad. La laicidad es sobre todo una cuestión de poder más bien. Se comprende a luz de lo dicho anteriormente que dada la centralidad social de la religión hubo un momento en que la religión le disputó al poder político dicho puesto social central. Era una disputa de poder.

Actualmente, la religión ya no le disputa el poder al Estado. Pueden existir algunas escaramuzas, pero no le disputa ya el poder. Hay ya clara una aceptación del poder del Estado o una separación. Esto supone por parte de la religión y los creyentes, que va calando dentro de las mentalidades la laicidad en el sentido de esta separación de poderes. En ese sentido somos ya los creyentes, la mayoría, laicos. Aceptamos la laicidad. Aceptamos el hecho de que el Estado sea neutro desde el punto de vista de las creencias y sobre todo desde el punto de vista de la definición de la realidad, su sentido, etc. Acep-

tamos algo así como que crecientemente tenemos que ir arrumbando «el proyecto de cristiandad».

Hoy estamos asistiendo a un descenso de la práctica religiosa y a un descenso de la influencia de la religión católica en la sociedad española. Las previsiones para el futuro no parecen contar con la detención de este proceso. Este hecho marca el fin del proyecto de cristiandad, si por cristiandad entendemos un concepto para intentar decir algo sobre el estilo de fe cristiana que recorre más de mil quinientos años del proceso de cristianización en Europa occidental. Un proceso que, como dirá Ch. Duquoc, trata de hacerse configurando un tipo de sociedad, un tipo de cultura, un tipo de pensamiento, hasta un tipo de política y de poder «cristianos». Este proyecto religioso-cultural-político grandioso y con enormes y ambiguos logros se está desmoronando delante de nuestros ojos. Estamos ante su fin. Todavía quedan rastros de su dinamismo o nostalgia en una sociedad democrática y pluralista que lo imposibilita por definición.

## **¿Dónde está hoy socialmente la religión? La sociedad civil**

¿Cómo se sitúa la religión en una sociedad democrática? *Se sitúa ya no a nivel del poder político, sino en la sociedad civil.* Ya no está a nivel del poder político o de las estructuras del Estado, ya que éste se sitúa de una forma neutral en las cuestiones metafísico-religiosas de sentido último. Cada ciudadano tiene que dilucidar como entiende la realidad y la vida, no es cuestión de que venga nadie a decir qué es lo que yo tengo que entender para mi realización personal, o cómo quiero entender, o como puedo entender, el desgarro de la realidad,

etc., mientras no signifiquen un peligro para terceros. Todas estas cuestiones no son competencia del Estado son competencia del individuo. El individuo es el que tiene que decidir y el Estado es neutro o neutral en estas cuestiones.

Sabemos, con todo, que existen grupos cuya comprensión de la realidad y la vida representan una amenaza social. Existen también laicistas ideológicos beligerantes que ven en toda búsqueda de influencia religiosa en la sociedad un peligro y hasta una amenaza para el poder estatal. Hay un fallo de comprensión: no se le disputa el poder al Estado, sino que el creyente y las comunidades religiosas no renuncia a tener una presencia e influjo social. Algunos hacen un proyecto de una configuración irreligiosa de la sociedad, estos son los laicistas beligerantes. Sencillamente, no respetan el principio de la laicidad que, como estamos viendo, supone la neutralidad en las cuestiones de sentido y creencia últimas. Es decir, se sienta el principio del pluralismo como principio democrático. El laicista beligerante, como el religioso fanático, no lo respetan.

Volvamos sobre el lugar de la religión en esta sociedad democrática y pluralista. No está ya en la disputa de poder o de influencia ideológica sino que está en lo que llamamos sociedad civil. Es decir, estamos en el mundo que no pertenece al ámbito de lo estatal, al mundo de las instituciones dependientes del Estado, sino de la iniciativa de los individuos, de los ciudadanos, desde el punto de vista de lo deportivo, artístico, cultural, religioso. Es un espacio social importantísimo a la hora de configurar un estilo de vida, marcar la identidad personal y colectiva, como de lograr la integración social, la resolución de conflictos, dilucidar cuestiones de la vida y la muerte, el género, etc. La sociedad civil, hoy día se dice cada vez más, es lo prepolítico, que es muy importante, decisivo incluso, para la

política. Sin ciudadanos participativos, responsables, con iniciativas varias, sencillamente, con la pura organización e ingeniería social del Estado, no puede llegar a solucionar cantidad de problemas de esta sociedad moderna desde la soledad de los ancianos hasta la seguridad en el tráfico. Sin una elevación moral e implicativa de los ciudadanos no hay posibilidad de hacer más vivible esta sociedad moderna. Este aspecto va a ser muy importante de cara al futuro y sus retos sociales. Sin duda ninguna, la religión cobrará mayor incidencia e importancia, sobre todo, ante estos problemas de la identidad y el comportamiento democrático de los ciudadanos. La religión, como hemos visto, ha perdido reconocimiento social de sus símbolos, roles, etc. Pero desde el punto de vista de la influencia en las cuestiones de sentido personal, identidad y actitudes quizás lo ha ganado crecientemente. Desde este punto de vista de las decisiones individuales y grupales, que responden a búsquedas de sentido y de respuesta ante problemas éticos y culturales actuales, la religión puede jugar un rol importante y humanizante. Puede influir también en esa ética cívica que, por otra parte, se ha independizado, ya de su tutela. Puede dar y recibir; enriquecerse y ayudar pero hay que saber jugar en el espacio público: hay que entrar sin pretensiones monopolísticas, sino dialógicamente, aportando ofertas y razones para poder solucionar los graves problemas que existen en nuestra sociedad actual.

## **Los inevitables roces con la política**

El diseño teórico de la neutralidad del Estado parece evitar todo roce de la religión con la política. La realidad no es tan pura. Lo que nos pasa, o lo que nos ha pasado, en esta so-

ciudad española, cercanamente, dice lo contrario. No se pueden evitar los roces con la política o no existe la relación pura entre política y religión. ¿Por qué?

Porque el Estado en las políticas sociales, en determinadas políticas sociales, vemos que arrastran una sensibilidad que lleva consigo una visión del ser humano, de la realidad, de la sociedad, etc. Todo lo que hoy se llama «nueva política» y que camina mucho por el lado de las políticas sociales —piensen como actualmente están otra vez en el candelero social los temas del origen de la vida y de la muerte, están politizándose elementos de la integración social de los «otros», de los venidos de otro lugar, cultura, religión, etc.—, todos estos problemas, son objeto de política social y tocan comprensiones del mundo y de la vida. Rozan, inevitablemente, con visiones del mundo, que, por otra parte, tampoco le son ni le pueden ser indiferentes a una política, y tampoco a la religión. Luego, finalmente, se ve la confrontación o roce que surge entre la política y la religión.

## **De una laicidad incompetente hacia una laicidad inteligente**

Insisto, estas cuestiones no son baladíes para la política democrática. El que empujen a sus ciudadanos a un tipo de prácticas sociales u otras, léase todo lo que nos está sucediendo con el tema del islamismo, no es una cuestión irrelevante. Es decir, al final, el Estado y la religión están condenados a entenderse.

No se puede tener una especie de división de competencias tan puramente, que no haya roces. El Estado es incompe-

tente en los puntos de vista de sentido último; ahí es competente la Iglesia y ésta no es competente, o la religión no es competente en nada ni tiene que decir nada en políticas sociales. No es así. La solución no es aferrarse a un reparto de incompetencias. Hay que pasar de una laicidad de la incompetencia a una «laicidad inteligente».

La propuesta no es mía, es de un filósofo y ensayista francés que en su tiempo fue bien izquierdoso, Régis Debray, y, recientemente, se ha ocupado con interés y sugerencia de las cuestiones religiosas, de Dios, de la religión en la escuela, etc. Este pensador propone justamente este paso en la cuestión de las relaciones entre Estado y religión.

Es decir, actualmente, las cuestiones político sociales son más sutiles y estamos condenados a entendernos. Me parece sugerente la expresión de «la laicidad inteligente». Invita a la reflexión, al diálogo y al entendimiento. Los creyentes, la Iglesia, claro, tiene mucho que cambiar y aportar para alcanzar esta laicidad inteligente.

La Religión cristiana puede hacer una aportación seria a la democracia. Desde el punto de vista del sentido, la religión ofrece un venero de tradición y sentido. La profundización democrática no se llevará a cabo fuera de estas fuentes de la motivación hacia la solidaridad y el sentido, hacia la fraternidad y la acogida del otro, como han visto desde J. Habermas hasta M. Gauchet.

Actualmente, estamos viviendo una ideología cancerosa respecto a la vida social: un individualismo desvinculado, que se cree y vive desligado de todo vínculo social. Ya lo hemos dicho suficientemente, sin los elementos de participación y preocupación por el bien general de todos, en una sociedad

con un consumismo materialista e individualista, se dan las condiciones para la desocialización y fragmentación social. La exclusión social producida por una economía de un capitalismo que se presenta sin limitaciones ni trabas, sólo puede producir rupturas, segmentaciones y exclusiones.

No es extraño que se clame por una «tercera revolución democrática» (R. Dahl). Necesitamos una tercera revolución democrática —la primera, la de Pericles, y la segunda, la del siglo xvii liberal, se han quedado cortas—, en este momento estamos viendo la insuficiencia de una democracia que no controla a la economía, que no puede evitar la desocialización ni exclusión dentro de las sociedades nacionales y a nivel mundial. La producción de parias es ingente (Z. Bauman). Si no se quiere seguir por este camino debe crecer la etización de la globalización, el control democrático de la economía, una mayor preocupación por los problemas mundiales de la desigualdad, del hambre, del deterioro de la naturaleza.

¿Dónde crecerá la motivación e impulso para este tipo de política y acción social? ¿De dónde provienen los elementos compasivos, críticos e impulsores hacia una participación, una mayor responsabilidad, una mayor visión de los problemas comunes? Esto, repito, no es ingeniería social; esto es sentido moral y humano, de donde bebe la propia democracia. (Aquí hay hoy una discusión interesantísima y fascinante: la de si la democracia únicamente se motiva y se salvaguarda desde la pura argumentación o razones, o precisa de un «plus» cosmovisional. Hasta un Habermas que ha defendido una postura radicalmente racionalista, últimamente es consciente del déficit motivacional y lo matiza un poquito más. J. B. Metz y Ch. Taylor le apoyarían ahora más).

No hay duda de que necesitamos ciudadanos implicados, responsables y fraternos. En este punto la fe cristiana puede aportar mucho a la humanización de la política actual y de la sociedad. Puede aportar sensibilidad, participación, compromiso, seriedad; puede aportar unos ojos que ven los rincones oscuros de la sociedad y una compasión realmente movilizadora.

### **3. TENTACIONES Y OCASIONES DE HUMANIZACIÓN**

#### **Resumo ya mis propuestas**

1. *La tentación de la nostalgia: la tentación «religiosa» de recuperar la centralidad, el monopolio ético o cosmovisional, etc.* En último término, que siguiéramos apostando por un proyecto de cristiandad. Éstas son posturas nostálgicas, que ya son imposibles e inviables en la sociedad europea y española actual. No parece que tengamos a la vista un cataclismo tal que permita volver a una centralidad de la religión en nuestras sociedades occidentales. Estas actitudes ya no se debieran tener. Lo que procede es vivir buscando creativamente ser fieles al mensaje evangélico y significativos en esta sociedad de la modernidad tardía.

2. *La tentación del adaptacionismo, o mejor, de la adaptación total que pierde la identidad cristiana.* Esto conduciría a diluirnos en la modernidad tardía y ser inservibles como creyentes. El desafío y la tarea es adaptarse, ser modernos y profundamente religiosos. Vivir a Dios en medio del mundo de hoy. Se trata de ser nosotros mismos en esta realidad, asumiendo lo que en esta realidad misma es humano, que es también lo divino, según la ley de la Encarnación. Ni la postura adaptacionista

que nos liquida ni la defensa a ultranza que nos conduce al gheto. Hay que optar por la postura difícil, que tiene un equilibrio inestable, que está buscando permanentemente el equilibrio. Es la postura del espíritu crítico, que siempre está avizorando qué es lo que humanamente se está jugando y dónde podríamos nosotros vivir nuestra fe impulsando lo auténticamente humano, porque ahí aletea también el Espíritu de Dios.

3. *Las guerras de laicidad actual.* Así titulé una colaboración hace ya un año, cuando estaba más álgida la confrontación entre Iglesia y Estado. Sobre estas guerras de laicidad, por lo menos vistas desde España, quisiera acentuar solamente un punto: no caigamos en la trampa de defender los presuntos valores con olvido de la justicia. Y pongo un ejemplo: la elección de G. W. Bush. Casi todos los analistas han dicho que realmente ha triunfado por que le votaron muchos ciudadanos conservadores de las religiones, evangélicos, sobre todo, y también católicos y judíos. Los evangélicos más conservadores o casi diríamos neofundamentalistas, estos son relativamente pobres; proceden del llamado EE. UU. profundo. Estaban en contra del aborto, y de los matrimonios homosexuales. Sin embargo, fueron sordos o no tuvieron en cuenta todo el programa económico, político o más bien militar y social del señor Bush que les perjudicaba y que apoyaba mucho más a los intereses de los demócratas y republicanos «sólo de nombre» del Este, de mentalidad mucho más emancipada y mucho más libres y mucho más contemporizadores con el aborto y el matrimonio de los homosexuales, etc. Asistimos así a una curiosa paradoja o curiosa inversión que casi estaríamos viéndola reflejada en algunos acontecimientos de nuestra sociedad. No nos ocurra aquí lo mismo. Ya sé que mi juicio es discutible. Pero cuando escucho entre nosotros la defensa de la familia, incluso a nuestros

obispos, y no escucho a continuación que se denuncie, al mismo tiempo, la precariedad del trabajo, el consumismo y materialismo, el encarecimiento de la vivienda, la competitividad, es decir, cuando no se dice en qué condiciones sociales estamos y cuáles es el tipo de sociedad que estamos haciendo los españoles, no me vale. Hoy, tras el experimento social de la Sra. Thatcher, ya se sabe que estas condiciones laborales y sociales doblan los divorcios y la degradación de la familia. Miren, la Iglesia está perdiendo la ocasión de estimular la política social de un partido que se dice socialdemócrata. El señor Solbes está calladito, agazapado, no sale casi en los periódicos, no es noticia. Qué lástima que estemos criticando al gobierno y no le critiquemos y estimulemos en aquello que es lo más peculiarmente socialista. Por favor, ataquemos las cuestiones a fondo.

4. *Dialogar críticamente en una sociedad democrática y laica para ayudar a su humanización.* Nos toca vivir en un tipo de sociedad democrática laica y pluralista. Tenemos que demostrar que la religión puede ayudar decisivamente a la profundización democrática y a humanizar esta sociedad.

- 1) *Frente al individualismo desligado y desentendido.* Esta sociedad necesita poner coto a este individualismo desligado, desentendido, que se despreocupa del otro. No es cristiano ni democrático.
- 2) *Solidaridad frente a la globalización neoliberal actual y sus víctimas.* Un mundo globalizado desigual e injusto espera una solidaridad mundial, una sensibilidad por los pobres y excluidos de este mundo. Los datos últimos del PNUD van empeorando: casi la mitad de la humanidad vive con nuestros cafés; esta realidad tiene que interpelear a la fe cristiana y a la responsabilidad democrática, ciudadana.

- 3) *Resistencia frente al consumismo de objetos y sensaciones.* Una aportación de la religión a la educación ciudadana es enseñarla a no retirar la vista de los rincones oscuros de nuestra sociedad; resistir a esta especie de ola neoliberal consumista que nos está viviendo sin dejarnos ser nosotros mismos. Rechazar un estilo de vida que es enormemente antievangélico. Cuando a veces me piden hablar de la religión hoy, al final digo con un poco de ironía y con comillas: la religión actual más predominante es la del consumismo, la de los centros comerciales, quítenle a los europeos, a los españoles, los centros comerciales, el fútbol, y cuatro cosas más y esto queda convertido en un desierto.

Lutero decía que Dios es aquello que más quiere nuestro corazón. Hoy, mayoritariamente lo que más quiere nuestro corazón es el consumismo materialista que lleva hacia la indiferencia.

- 4) *Aceptación del otro en el pluralismo.* Vivimos un pluralismo religioso e ideológico inevitable en esta sociedad democrática. Estadísticamente no es demasiado relevante el hecho de que haya un 2 % de otras religiones, pero sí que es muy nuevo y relevante desde el punto de vista de la situación social que configura: cambia nuestro uniformismo católico, nos invita a convivir con otros, sobre todo desde el punto de vista ideológico, etc. Estamos desafiados a una verdadera tolerancia: a interesarnos por el otro, a aprender del otro y también a disentir de él en aquello que creemos no podemos aceptar. Se sientan así las bases del auténtico diálogo.

- 5) *Ayudar a laicizar la laicidad. Sólo Dios es el Absoluto.* Estamos asistiendo en nuestro mundo a hechos que nos dejan perplejos y que ya no creíamos posibles: el uso religioso, legitimador, de guerras preventivas y de violencias, inmolaciones en nombre de Dios.

Dirán eso sucede en EE. UU. y con el integrista islámico. Pero es indicador de las derivas fanáticas a las que puede conducir la religión. Debemos ser muy conscientes de la peligrosidad de la religión para tener una actitud atenta y vigilante. Y, desde luego, rechazar enérgicamente los usos ideológicos, legitimadores, de la religión. Los creyentes, ahora en nombre de la laicidad, de la autonomía de lo político y religioso, debemos negarnos a cualquier manipulación política de lo religioso. No hay justicias infinitas ni ejes del bien y mal. El único absoluto es Dios. De ahí para abajo todo es penúltimo. Ni patrias, ni civilizaciones, ni ideologías, ni partidos, ni naciones, nada es sagrado ni Absoluto. El creyente es un desacralizador radical, precisamente porque sólo acepta un único Absoluto.

- 6) *Dialogar con los no religiosos para buscar lo «verdaderamente humano» y avanzar hacia un conciencia humana universal.* Los no creyentes empiezan a ser notorios. Su contacto, en muchos casos, nos enseña por donde camina lo humano en esta sociedad moderna. Nos pueden ayudar también a detectar lo que puede ser universalizable. Tomémoslos en cuenta; discutamos, veamos que algunas veces nos muestran, mejor que los creyentes, dónde está la conciencia del universal humano, en la defensa de la naturaleza, en la justicia, en

una ética cívica, etc. Podemos aprender y caminar con ellos.

7) *Ser lo que somos: entrar dentro de la «catedral»: mística y justicia.*

Finalmente, entremos dentro de la religión en serio: hemos vivido mucho tiempo fuera o en sus aledaños. Un teólogo alemán Eugen Biser, dice esto, con razón y con cierta gracia: utiliza una imagen. Nuestro cristianismo ha vivido muy «desde fuera» la religión. Es como si estuviéramos, dice él, contemplando una hermosísima catedral, pero desde el exterior. Pero de lo que se trata es de «entrar dentro», contemplar desde dentro el Misterio. Hay que vivir más intensamente la presencia oculta del dinamismo de Dios presente en nuestras vidas y en toda la realidad.

Hoy hay hambre de Misterio en nuestra sociedad; mucha gente busca sentido por los caminos más dispares. Frecuentemente nos encontramos con avizoradores del Misterio deliberadamente fuera de la tradición cristiana. Es penosa esta pérdida de confianza en que la Iglesia católica les pueda descubrir algo del Misterio de Dios. Prefieren, a menudo, circular por vericuetos y tradiciones lejanas. Hay búsquedas y hay bastante desorientación.

Los creyentes, debemos aportar, sobre todo, acercamiento a la experiencia de Dios. Desde la vivencia personal que no estamos solos y que alguien nos acompaña continuamente, debemos ofrecer el testimonio de que este Dios ama a este mundo, se ha encarnado en él y está a nuestro lado cuando luchamos por la causa del hombre.

Ojalá algunas de estas tareas las sepamos abordar y ofrezcamos algunas respuestas significativas. Se lo deseo a ustedes y a mí mismo.

## BIBLIOGRAFÍA

- U. BECK, *La sociedad del riesgo*, Paidós, Barcelona, 1998.
- P. L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1.ª ed. 1971.
- Ídem, *Una gloria lejana. La búsqueda de la fe en época de credulidad*, Herder, Barcelona, 1994.
- J. BAUBÉROT, *Historia de la laicidad francesa*, Colegio Mexiquense, México, 2005.
- M. GAUCHET, *La religión en la democracia*, El Bronce, Barcelona, 2002.
- J. MARDONES, *La indiferencia religiosa en España. ¿Qué futuro tiene el cristianismo?*, HOAC, Madrid, 2.ª ed., 2004.
- Ídem, *La transformación de la religión. Cambio en lo sagrado y cristianismo*, PPC, Madrid, 2005.
- A. TOURAINE, *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Paidós, Barcelona, 2005.

# EL SILENCIO EN TORNO A DIOS EN LA CULTURA ACTUAL

MIGUEL GARCÍA-BARÓ  
Universidad Pontificia Comillas

## RESUMEN

El profundo silencio en torno a Dios que realmente existe en la cultura actual está tapado por un estruendo extraordinario alrededor de Su Nombre. Pero este recurso continuo y variopinto al Nombre de Dios no representa muchas veces más que una entre las secuelas, presentes por todas partes, de la llamada «muerte de Dios». Este fenómeno de gran alcance, que se encuentra en trance de globalizarse, sólo puede ser interpretado por los hombres religiosos de hoy en términos de un especial eclipse u oscurecimiento del Rostro divino, que invade la misma existencia de los individuos religiosos y de las comunidades religiosas. La presencia de lo inconsolable en medio de la realidad postnihilista es un lugar absolutamente central para la recuperación de la existencia religiosa en la forma de la pasión infinita, de la esperanza absoluta. A la vivencia íntima de esta esperanza absoluta le corresponde la necesidad de transformar paulatinamente las iglesias en auténticas sociedades contrastantes, sin las cuales no cabe testimonio creíble sobre Dios, sino nada más que nuevas formas de tomar Su Nombre en vano y contribuir a la desesperación y la injusticia.

## **I. EL ESTRUENDO SOBRE DIOS EN EL MUNDO DE HOY**

No podemos decir que haya demasiado silencio, aparentemente al menos, en torno a Dios hoy. Más bien, ocurre todo lo contrario.

Si echamos una mirada a la situación de la sociedad española, los conflictos en materia de educación religiosa están a la orden del día, pero aún son más enconados los que afectan a asuntos en los que de modo constante se apela en uno u otro sentido a lo religioso: el matrimonio entre homosexuales y la posibilidad de conceder algo así como un perdón a los crímenes por terrorismo causados por ETA, sin duda están en el primer término. Perdón, amor, educación que se refiera o no a Dios, nos ocupan a diario como ciudadanos españoles.

Pero es incuestionable que mucho de lo más arduo en estos debates lo está introduciendo el acontecimiento global de mayor importancia desde la caída del Muro: la guerra declarada por un sector del islam a Occidente, contestada en términos bélicos correspondientes. Se ha querido presentar esta guerra como un conflicto entre Sur y Norte, entre explotadores y explotados, entre gente sin alma y gente sin esperanza; pero paulatinamente se extiende la convicción de que el colonialismo y sus secuelas están, claro que sí, en el fondo lejano de los sucesos, pero ni mucho menos nos entrega este recuerdo histórico la condición suficiente del ataque a las Torres Gemelas, a la estación de Atocha o al transporte público de Londres. No están haciéndose la guerra dos civilizaciones enfrentadas e incompatibles, pero las hostilidades formales han procedido de un bando para el que la justificación religiosa es esencial, y en múltiples ocasiones quienes dirigen el bando

opuesto se refieren también a la religión, aunque sólo sea para intentar recordar que el suicidio asesinando no puede ampararse en ningún código moral que se diga religiosamente inspirado. Incluso cuando se trata sólo o primordialmente de hacer descender el nivel de la presión llamada religiosa en la nueva guerra, la apelación a Dios es continua y se ha hecho necesaria.

La muerte de un papa popular, conocido en todos los rincones del orbe, ha suscitado uno de los fenómenos de multitudes más tremendo de que se guarda memoria, y no es posible dejar de pensar que ha tenido en ello que ver el modo como lo religioso se ha adelantado a la primera página de la prensa en todos los países.

De manera que no se puede hablar, en algún sentido trivial, de silencio en torno a Dios hoy, sino, al contrario, de estruendo que crece y que amenaza con rompernos a todos los tímpanos.

Naturalmente, la cuestión está en saber si estas explosiones no constituyen quizá el aspecto más vistoso y confundente del eclipse de Dios al que se refería ya hace décadas Buber, en la situación del mundo que recibía la plena revelación del Holocausto judío cuando estaba recién sacudido por las bombas atómicas que rindieron al Japón.

## **2. SECUELAS DE LA «MUERTE DE DIOS»**

Una vez que fue posible vincular los gritos sobre la muerte de Dios de hace ahora un siglo con las manifestaciones de barbarie más monstruosas que se habían conocido (el nazismo, el GULAG, la colosal represión en el interior secreto de

China, el jmer rojo), según la pauta de Henri de Lubac en su célebre estudio —seguida por la mayoría de los comentaristas cristianos de la situación cultural contemporánea—, la reclamación de un siglo místico, de una nueva época en la que la autenticidad de la experiencia sería la entrada obligada en el ámbito real de lo religioso, parece haber sido apenas un deseo intenso y santo.

Los desastres que ha comportado esta muerte de Dios casi oficial han llegado a ser, como en bastantes casos predijo Nietzsche, los signos apocalípticos de un tiempo de nihilismo radicalmente novedoso y para el que nadie, ni individuos ni pueblos, podía estar suficientemente preparado. La inmensa estatua que se desmorona aplasta paisajes innumerables y llena de polvo y tinieblas todo el territorio que se libra de su golpe directo.

Una de las formas más esperables que adopta este nihilismo es la exasperación de la pertenencia a una iglesia cualquiera y la transformación de la fe religiosa en una ideología que sustituye incluso a la ciencia, de la misma forma que a Taciano, aun siendo el heredero de la cátedra de san Justino en Roma, o sea, de aquel que murió como un Sócrates cristiano, le parecía abominación confiar en que algo como la técnica médica pueda curar zonas importantes de la vida del hombre. Por lo menos, hemos de entender que el convencimiento no formulado pero muy real de que Dios está muerto, conduce, como una de sus consecuencias inevitables, inmediatas, a que muchos se apoderen de su cadáver y defiendan, con una especie de materialismo o de empirismo a ultranza, que sólo Dios está vivo todavía, que él ocupa todo el espacio de la realidad, y que escépticos o ateos o, lo que aún es peor, hombres cultos que se dicen todavía religiosos y andan en la tarea

de reformar profundamente sus iglesias, son gentes que de mala fe se resisten a la evidencia masiva de que el Único, el Todopoderoso, es el sujeto exclusivo de todos los derechos y, por ello mismo, el dueño absoluto de la vida y los destinos de sus esclavos.

Una nueva forma, realmente postmoderna, de guerra de religión se podía prever como secuela de la desaparición de Dios. No es descabellado opinar que justamente porque Dios ha muerto es por lo que se explica lo que está sucediendo, de modo que si las cosas no hubieran tomado este giro, sería señal potente de que era falso que Dios hubiera muerto. Está ocurriendo lo que tenía que ocurrir como confirmación de la inexistencia real de Dios. Nada es más lógico, si todos están impregnados de la conciencia de semejante verdad, que el hecho de que nos comportemos globalmente como lo estamos haciendo: apelando a textos intocables, que han descendido directamente del cielo ya interpretados; restando cualquier valor a la vida de los familiares más próximos, de las personas más queridas, para no hablar de la consideración en que se tiene al extraño; saqueando los recursos del mundo natural como si hubieran ya sonado las trompetas del Juicio Final y supiéramos que nos espera la nada a todos a la vuelta de la esquina; y por supuesto, olvidando o prostituyendo la vida del espíritu: el pensamiento por el puro pensamiento, la oración, el arte lejos de todo interés publicitario. Un viejo mirdrás veía naturalísimo el diluvio de los tiempos de Noé simplemente porque el mundo estuviera lleno de ladrones, ya que el que roba, y así viola un mandamiento fundamental, de ninguna otra manera podría negar con más decisión y efectividad a Dios: ¡está proclamando que lo que conviene no es obedecerlo, sino transgredir su ley!

Y así debiéramos siempre entenderlo: el verdadero negador de Dios es el que actúa sacando las consecuencias inevitables de su convicción respecto de que Dios no existe; mientras que en absoluto lo es el que, por ejemplo, después de dedicar su vida a la verdad, llega, según las fuerzas de su discurso, a sostener que, en efecto, Dios no existe. Cuando Espinosa proclamó, bien avanzado el siglo XVII, esta verdad elemental, aunque lo hizo en un tratado erudito que se cuidó de publicar anónimo y fingiendo que salía de una imprenta muy lejana, los piosos censores inmediatamente notaron que aquello no podía haberlo escrito sino el judío renegado, con la ayuda del Diablo en persona; porque en aquel libro se llegaba a decir que toda la fe en Dios consiste en el amor y la justicia que se viven realmente para con todos los hombres próximos e incluso para consigo mismo; y que una parte esencial de este amor y esta justicia es la libertad de pensamiento acerca de Dios, porque toda profundización en lo que es verdadero ya significa avanzar en el conocimiento de Dios.

La historia del mundo en el último siglo, tomada en cada uno de sus hitos más sobresalientes, más bien confirma clamorosamente que no refuta la muerte de Dios. Apenas podríamos haber previsto *a priori* un desarrollo de los acontecimientos que hablara más rotundamente en favor de que Dios no existe que el curso que realmente han seguido éstos.

Y aún no he mencionado lo que da un testimonio más patético y claro sobre la cuestión. Me refiero al hecho, difícilmente discutible —pero yo no soy un sociólogo—, de que por todas partes a nuestro alrededor la desaparición de Dios de la cultura vivida, del mundo de la vida cotidiana de las gentes, está produciendo no sólo la liberación de las neurosis a las que tanto se refirieron —con notoria razón— la crítica ilustra-

da y la novelística burguesa, sino un nuevo género de enfermedad que es nuevo en la humanidad. Si vivir bajo la presión de autoridades eclesiásticas como aquel magistral de la catedral de Vetusta hace enfermar mentalmente a cualquiera que no esté ya de antemano loco, el ensayo contemporáneo de vivir sin el referente de Dios enferma también, sólo que de otro modo, a un porcentaje altísimo de la población. Los ulemas desvían y pudren la raíz de la eternidad en el espíritu; la nueva convicción de que lo eterno es una ilusión enfermiza, trata, sin poder lograrlo del todo, de quitar cualquier riego vital al germen de eternidad que hay en el centro esencial de cada hombre. Es como preparar por todos los medios un campo de sembradura absolutamente seco, para que la simiente que indefectiblemente ha de caer se agoste nada más nacida. Pero si el procedimiento tiránico y monstruoso de los ulemas de cualquier tendencia o iglesia ayudaba a dirigir a mala parte el anhelo de Dios, este régimen de negación de aguas necesarias no puede impedir que al menos nos quede a todos ese anhelo como un muñón inútil, como un órgano ya sin función, que nos perturba.

Los que todavía nos atrevemos a pensar, con certeza y con toda paz, que somos personas religiosas e incluso que potencial y algo más que potencialmente todo hombre lo es, no tenemos otro remedio que interpretar los signos de esta época en una doble dirección: Dios recurre con frecuencia, en ritmos de sentido insondable, a lo que los sabios de Israel llaman *héster panim*, el Oscurecimiento del Rostro de bendición; pero este eclipse de la luz que ha de iluminar los caminos de todo hombre que viene a este mundo no tiene sino un significado providencial: es a su vez la manera en que conviene a la historia ahora que Dios la visite, y lo esencial es no desatender la

visitación divina en el momento casi secreto, sutilísimo, como la brisa, en el que se produce.

La reacción religiosa sólo puede ser de máxima atención a lo que sucede, de máxima sinceridad respecto de las señales históricas, porque esto es sólo una parte irrenunciable de la fidelidad a Dios mismo. Y si se pone a los hombres religiosos en la difícil posición de obligarlos a decir alguna palabra, la primera que sale de nuestros labios es, indefectiblemente, el recuerdo de cómo está prohibido con toda seriedad tomar en vano el nombre de Dios. Todo este ruido espantoso alrededor de Su nombre es casi por entero una blasfemia colosal. Pero no es que Dios se calle o sea simplemente silencio vacío. El silencio es sólo la primera condición para poder distanciar de nosotros el estrépito, para poder reconocerlo como tal y en sus rasgos característicos, y para, sobre todo, atender, desde esta distancia, a la voz infatigable de Dios, que precisamente es quien abre la separación entre nosotros y los estampidos de las bombas de cada día.

### **3. CÓMO NO TOMAR HOY EN VANO EL NOMBRE DE DIOS: LA URGENCIA DE QUE LA IGLESIA CONSTITUYA REALMENTE UNA SOCIEDAD DE CONTRASTE SEGÚN LAS BIENAVENTURANZAS**

No tomar en vano ahora mismo el nombre de Dios significa, me atrevo a afirmar, explorar lo que quiere decir *esperanza absoluta*.

A fin de cuentas, un mundo como el que he descrito es, sobre todo, un lugar de donde la esperanza en sus sentidos

más tensos y gloriosos ha huido; y el hombre religioso, por lo mismo, se experimenta en la duplicidad de esta falta de esperanza que se ha hecho también carne de su carne de alguna manera, y, por otro lado, su mantenerse como sujeto de la esperanza en plenitud: la esperanza de la eternidad. Porque sería empezar dando el peor de los pasos en falso suponer que el nihilismo o la negación de Dios se han instalado limpiamente fuera de nosotros, de modo que nuestra posición es la de críticos desde la barrera de los males ajenos.

No hay, pues, hoy otra receta que la que ha habido y habrá siempre: reconocer profundamente en qué grado se es hijo del propio tiempo y establecer, como en el otro extremo del arco de la existencia, la autenticidad de lo que significa una vida ante Dios, para permanecer en adelante en el trabajo de esa tensión.

Por cierto, no hay modo de evitar un problema peculiar: la expresión social de la religión que son las iglesias, a las cuales se pertenece en una tensión complementaria, que también es inevitable y esencial.

Por un lado, el individuo no tiene derecho a desdeñar compartir la celebración de su fe con nadie que se lo proponga, sin que deba antes entrar en ningún examen de las respectivas calidades de la experiencia religiosa. La verdad, y una verdad esencial, es que el cristiano forma parte integral de esta sociedad que es imagen de la Encarnación de la Divina Palabra, pero este su ser parte está bajo el compromiso infinitamente serio de ejercer su propia sinceridad crítica. Se existe ante Dios mismo, es decir, en la culminación de lo que significa el término seriedad, y este modo de estar en el mundo obliga de una manera absoluta a una fidelidad a la sociedad de

la iglesia que compromete, con rigor máximo, a ejercer plena y sincerísima libertad crítica.

La estructura de la Encarnación introduce de lleno la existencia cristiana en la ambigüedad de la historia. Así es y así debe ser; y es un gozo, aunque muy difícil, no hallarse en una comunidad de cátaros, sino de católicos. Pero a esta parte de la verdad la complementa esta otra: es casi imposible sentirse plenamente identificado con ninguna opción colectiva en absoluto, sobre todo cuando estamos hablando de la existencia religiosa, o sea, de la existencia que intenta absolutamente ser llevada adelante en la presencia de lo Absolutamente Santo. Si calla alguno de los miembros de la iglesia acerca de cualquier cuestión de alcance que en conciencia le exija hablar, se instala en una hipocresía insufrible y, desde luego, incompatible con el espíritu de las Bienaventuranzas cristianas. Guardar silencio es ya de hecho asentir realmente; es un asentir más real que cualquier presunta disidencia libre mantenida tácitamente.

Es evidente que contra nadie se debe ser más crítico que contra sí mismo y respecto del propio círculo más íntimo; pero también es evidente que este deber se extiende en seguida a nada menos que aquella sociedad donde se pretende de modo público que se pone en práctica real la existencia cristiana integral. Hay un deber urgente y terrible de abrirse a la corrección fraterna en los dos sentidos: estar del todo dispuesto a analizar los posibles errores de la propia postura cuando nos son caritativamente señalados, en el espíritu de la verdad; pero también ejercer la crítica en este mismo espíritu.

Quiero decir, resumidamente, en este segundo punto central de mi exposición, que no sólo no es extraño, sino que es, por el contrario, esencial el peligro que tiene la forma de per-

tenencia a una iglesia en la extensión del fenómeno contemporáneo —y, en gran medida, contemporáneo de todos los hombres en todas partes— del eclipse de Dios. Siento muchos fenómenos de la vida en el interior de las iglesias como manifestaciones de este mismo nihilismo dentro del cual estamos todos en alguna medida presos. No hace falta la perspicacia de un gran sociólogo para advertir cuántos gestos de las iglesias constituidas en cuerpos sociales de férrea jerarquía se entienden demasiado bien desde la desesperación de la autoafirmación vacía.

Las iglesias están condenadas a contribuir al estruendo donde la voz de Dios se puede perder, de la misma manera que cualquier individuo religioso está condenado a la posibilidad de suscitar más escándalo que fe a su alrededor.

Las iglesias cristianas están gozosa y dolorosamente introducidas en el problema capital de la esperanza dentro de la historia, e incluso este problema es una zona central de su vida sacramental misma, y no un adorno o un complemento. El sujeto de la redención es la naturaleza, la historia y, por lo mismo, el hombre entero en cada uno de los aspectos de su ser. Mirad con sinceridad y con paz y fe a vuestro alrededor y decidme si no veis, como yo, que la presencia histórica del cristianismo se está volviendo no ya evanescente, sino ridícula, y hasta profundamente escandalosa. Y este escándalo no está sólo siempre en los ojos perversos de quienes odian el Bien, porque su número no puede ser grande, dado que semejante odio es una monstruosidad, un mal diabólico, que la propia dogmática reserva sabiamente a muy pocos.

Existe la necesidad, como supo bien el primer cristianismo, de que la iglesia constituya, con toda modestia, una sociedad

que, por su propia naturaleza, tienda a ser un grupo contrastante dentro del conjunto de los demás grupos sociales.

Una sociedad contrastante, llena del espíritu de la humildad propiamente religiosa, pero cierta de tener una misión histórica gravísima que acometer a favor de la obra divina de la redención, empieza por constituirse sobre la evidencia de que las relaciones inmediatas entre sus miembros sólo pueden basarse en el amor fraternal y la justicia estricta: un recinto de verdad y de paz, de amor solidario y de libertad. Sobre todo, un ámbito de verdad ansiosamente buscada y celebrada, porque la vida hacia la verdad es la condición primera de las demás notas características de una auténtica sociedad contrastante según el espíritu de las Bienaventuranzas de Cristo.

Y no se diga que las posibilidades de algún éxito histórico palpable son remotísimas. Por supuesto, ha habido mártires incontables de un trocito de semejante vida del cielo dentro, ya mismo, de la historia; pero la extensión antigua de la esperanza cristiana, en la medida en que podamos conocer a esta distancia alguna verdad sobre el pasado lejano, ya sabemos que se debió en alguna importante medida a que fue patente, durante siglos, que los cristianos se amaban y sacaban las consecuencias históricas inevitables, o sea, sabían emprender las obras del amor.

#### **4. VIVIR ELIMINANDO LA ETERNIDAD: LA IMPORTANCIA CRUCIAL DE LOS MALES INCONSOLABLES**

Este ensayo nuevo que nuestro mundo cultural realiza hoy —el de vivir positivamente sin eternidad— ha sido ya descri-

to de varias maneras, entre las que me parece que destacan dos principales.

Por una parte, se ha hablado de un instalarse cómodo en la inmanencia, al modo de quien sólo tiene que aprender determinados movimientos y la renuncia a otros, hasta quedar ajustado casi físicamente dentro de los límites de un espacio que se ha reducido de pronto. Por otra parte, y con profundidad inigualablemente mayor, se ha utilizado una metáfora opuesta: por primera vez se libera enteramente el horizonte de lo puramente humano, hasta el punto de que el nuevo Dios que nace de la muerte del antiguo es justamente el hombre mismo que soporta la purificación del nihilismo: el hombre crecido fuera de cuanto se ha sabido hasta ahora de él, el ultrahombre. Para este Dios recién nacido, la vida finita es su misma divinidad, desde el momento en que la acoge con la plenitud del que acepta que ella es todo, en su condición tragicómica.

Un hombre más allá del hombre, más allá del cristianismo y del nihilismo negativo, además de convertirse en un segundo Dióniso inocente, experimenta lo que un novelista pedante pero eficaz ha denominado la levedad del ser, cuya versión más filosófica —y no menos pedante— es la debilidad del pensamiento. Estas levedad y debilidad significan la conversión de las catástrofes inconsolables de antaño en simples episodios pasajeros hogañero. Una vez que se recupera acrecentada la vieja conciencia de Anaximandro y Heráclito sobre el ritmo de los tiempos, los lotes inexorables del destino y los giros en la rueda de la fortuna, y se vuelve a entender, tras la pesadilla judeocristiana, que la finitud es para un hombre todo, porque él mismo sencillamente consiste en uno de los fugaces avatares del Fuego o Guerra o Juego que es el ciclo del ser; la vida cambia y las valoraciones se transmutan de arriba abajo.

Los polos de la orientación se invierten de pronto. El temple del ánimo de los estoicos, mezclado, como de hecho lo estaba en Séneca, con el de los epicúreos estrictamente fieles al maestro, regresa al primer plano de la historia y derrota definitivamente las ensoñaciones platónicas. Las ilusiones místicas son sustituidas por la celebración de la vida en su impenetrable consistencia, en su movimiento absoluto e inexplicable, del que ahora reconocemos por completo que sobran las teorías que intenten reducir la maravilla, el misterio, el milagro: el único milagro que de veras se da, y que es, precisamente, la vitalidad de la vida universal.

Sólo que, más que entregarse el hombre a la naturaleza como la parte en los brazos del todo, gana, respecto de los viejos filósofos griegos, la perspectiva de que él mismo y su circunstancia vital entera son la única divinidad que subsiste. Ni siquiera la historia, sino tan sólo el centro de conciencia de mí mismo, que se atreve a querer con la constancia y la entereza de un sí absoluto, sin sombra ninguna de negación, lo que de verdad es, o sea, mi vida.

La clave de esta situación ultrahumana está en la desaparición de *lo inconsolable*, o sea, en la disminución de los males a pasajeras incomodidades, como ya decían los sabios estoicos. Si realmente es posible erradicar lo inconsolable de la vida humana, entonces esta ideología postcristiana no será tal sino la verdad misma; porque la disminución de lo inconsolable, su domesticación, su comprensión, en último término, desintegran la idea de redención o salvación, desarmar y destruyen algo así como una esperanza absoluta, y en ese mismo instante destrozan el corazón de la religión o, mejor dicho, muestran que su *sancta sanctorum* estaba vacío.

Puede parecer una paradoja afirmar que el fracaso de eso mismo que estuvo por siglos en el centro del pensamiento cristiano, a saber, la teodicea, es la condición indispensable para refutar en el pensamiento y, lo que es mucho más importante, en la existencia, la ontología nietzscheana, fondo común de Heidegger y Ortega, de Kundera y Vattimo. Sin embargo, no se trata sino de recordar con la fuerza necesaria que la cruz y la resurrección, el escándalo y la superrealización de las esperanzas más locas, están en el centro del monoteísmo bíblico y siguen siendo la clave más honda de la lectura de la historia.

Sin esperanza propiamente absoluta, la religión está muerta y no posee más realidad que la de la política. Sin este factor de revolución desmedida, de crítica tan infinitamente radical como amorosa, sin el varón de dolores y de deseos, las iglesias no son más que grupos de presión conservadores, dedicados a poner parches de vejez a la irrupción volcánica de la verdad postmoderna, o sea, postcristiana y postnihilista. Es en torno a la existencia o a la imposibilidad de la esperanza absoluta donde se juega todo en la religión, y este asunto es una incumbencia absolutamente individual, en primer término, de cada persona. Sólo en un segundo momento pasa a ser también cosa de comunidades. Pero primordialmente rompe las casas y las familias y separa la uña de la carne.

La antigua forma cristiana de la teodicea pudo ser muchas veces demasiado ingenua, en su tendencia a disolver en el saber la esperanza absoluta y sus secuelas: la confianza absoluta y el amor incondicional. Pero siempre mantuvo una reserva que, en el caso de Leibniz, su más profundo representante, se expresa en la idea de la presencia inexorable en todas partes del llamado *mal metafísico*. Leibniz apuntaba con esto a que, incluso reconocida la inmensa altura ontológica del alma racio-

nal humana, la mera finitud es ya en sí un desgarró inconsolable que está a la espera de ser curado en la reasunción o recapitulación de todas las cosas en Dios. La distancia entre la eternidad y el tiempo, entre Dios y su criatura, es ya bastante como para mantener a la creación entera en los dolores de un largo parto, hasta el nacimiento de la redención definitiva, o sea, hasta la plenitud de la participación en la vida misma de Dios.

Hoy ya no se parte de la evidencia de la diferencia entre eternidad y tiempo, sino que se niega la eternidad. Aun suponiendo que no haya manera de demostrar que existe la eternidad —Rosenzweig hubiera dicho que no porque las pruebas sean deficientes, sino meramente porque una prueba no es más que una prueba, y eso es infinitamente poco respecto de la eternidad—, es esencial, en el debate en torno a Dios, el testimonio existencial e intelectual a favor de la esperanza absoluta, puesta precisamente en la eternidad. No de otra cosa trató, aunque con claridad y éxito variables, Miguel de Unamuno toda su vida, desde al menos la crisis de 1897; tal fue, sobre todo, el tema único de la indagación de Sören Kierkegaard, por quien todavía hoy, en mi opinión, es preciso que empiece orientándose cualquier filosofía cristiana.

El testimonio —que primero, indefectiblemente, repito, se reduce a la propia conciencia individual y su fuero interno— a favor de la esperanza absoluta, de aquello mismo que Kierkegaard se atrevía a llamar *pasión infinita*, es ya en adelante la única forma de filosofía de la religión no negativa que cabe y, si se quiere decir así, por aproximar lo más nuevo a lo clásico, también la única forma que le queda a la teodicea: una teodicea casi infinitamente indirecta y, desde luego, infinitamente discreta o humilde.

Contra la tesis de que el bien es esencialmente fragilidad, se opone la postura que sigue sosteniendo que el bien es esencialmente eternidad. Eso sí, desde esta segunda tesis, los bienes frágiles, en su condición de indispensables alimentos terrenales, son plenamente reconocidos, dentro de aquello mismo, en última instancia, que ya Agustín llamaba el orden de toda la creación. No se da más la perniciosísima tendencia a eso que Nietzsche o Feuerbach, con exceso de razón, tacharon de calumnia de la finitud y del mundo: *contemptus mundi*, *fuga mundi*. Al hacer manierismo y barroco de san Agustín, se ha terminado por olvidar que la libido de la que él hablaba es amor; sólo que desordenado; de modo que sigue siendo amor; pero ya perfectamente justificado, una vez que se lo ajusta, en el orden del corazón, dentro de la escala de la esperanza, donde el primer puesto es para aquella que vengo llamando absoluta —y que coincide con la virtud teologal de la esperanza—, desde luego—.

La tesis clásica es y sigue siendo que no hay una sola realidad creada que no merezca amor en alguna forma, porque lo único no amable es la negatividad del mal en sus variantes moral y física. Mientras no se haga real o existencialmente compatibles en armonía perfecta al amor del mundo y el amor de Dios, mientras no se vea que de hecho se exigen el uno al otro como el haz y el envés de la misma realidad, se está en las formas ideológicas, políticas y muertas de la religión.

Existe, de hecho, un argumento ontológico: el que empleaba Simone Weil, que difiere bien poco del anselmiano, aunque sólo hoy, en la escuela de los mejores pensadores judíos contemporáneos, percibimos suficientemente los peligros de acercarse demasiado al ser y el bien. Y es que la inexistencia del

bien perfecto en el mundo, evidencia de todas las evidencias, exige absolutamente que exista el bien perfecto fuera del mundo. No se puede saber con certeza insuperable, como de hecho lo sabemos, que nada en el mundo es lo bastante bueno, más que sí, además de que poseamos nosotros algún conocimiento sobre esto absolutamente bueno, ello existe en realidad; porque el anhelo del bien absoluto es imposible si no está, justamente, dirigido al mismísimo bien absoluto. Eso sí: no es el mismo el modo de la realidad del bien que el modo de la realidad de los entes o seres. Lo que el anhelo no prueba respecto de un ente, lo prueba respecto del bien. Luego lo divino, lo eterno, lo perfecto, se presenta primordialmente bajo las especies del bien infinitamente atractivo, infinitamente hermoso, si se quiere neoplatonizar profundamente este dato básico. No existe la atracción sin su polo, aunque pueda existir el viaje sin tierra donde termine. El ideal existe; puede no existir —y de hecho no debe existir— un ente intermedio en quien se realice con tanta fuerza que tape la luz original del prototipo y nos calme definitivamente la sed de la eternidad. Ha de haber, eso sí, desde luego, símbolos, hitos en la ruta de la esperanza absoluta; pero no han de sobrepasar el nivel de las señales que empujan siempre, enérgicamente, a más allá de ellas mismas.

Estos símbolos, estas marcas de la belleza y la bondad perfectas, pueblan la realidad creada, aunque estén inmersos todos en su peculiar gravedad. Obedecen las leyes más hondas de la gracia, pero no dejan de crecer en medio de este mundo, como árboles, dice una vez Simone Weil, cuyas raíces se pierden en la densidad del cielo, pero cuyas copas dan sombra fresca al desierto de la grave necesidad que es todo este mundo de suertes mecánicas, de enfermedades y males que

se pueden explicar todos, en definitiva, con las solas leyes de la química y la física.

La misma Simone Weil era capaz de ver en el espectáculo de esta necesidad universal la belleza impersonal y casi perfecta que simboliza la realidad, tras todo él, de la gracia. Yo tiendo a pensar que el lugar donde mejor se enciende la conciencia de la esperanza absoluta tiene menos que ver con la belleza y mucho más, en cambio, con la lucha moral, con el heroísmo del combate contra el mal, cuya condición es la máxima lucidez posible respecto de la maldad insondable del mal. Sólo una sensibilidad extremadamente abierta a las heridas del mal, al dolor en todas sus formas, puede de verdad alcanzar hoy la experiencia de algo a lo que se atreva a llamar esperanza absoluta sin estar por ello tomando en vano el nombre de Dios, objeto de la esperanza auténticamente absoluta.

No hay que temer; en asunto de religión, algo así como la acusación de que quien aún dice vivirla es un mero soñador de imposibles. Justamente sucede lo contrario: es imposible la existencia religiosa si no está llena de sueños sobre imposibles, o sea, si no está sustentada en una esperanza más allá de toda esperanza, es decir, más allá de toda probabilidad; de la cual derivan un amor más allá de toda correspondencia y una confianza en el futuro de Dios que sólo puede parecer locura o infantilismo a quien no percibe existencialmente en dónde arraiga. Lo que debemos temer es lo contrario: una vida que se dice religiosa porque defiende instituciones que se dicen religiosas, y que está llena del buen sentido del que colabora calculando con unos y otros partidos que aspiran a tímidas reformas para que todo siga igual; una vida que se diga religiosa pero para la que la eternidad, el bien absoluto, el amor absoluto, no sean realidades que modifiquen su propia estructura.

El peor de los silencios culturales alrededor de Dios es aquel en el que, como dijo Kierkegaard, se encuentra mucha cristianidad pero ningún cristianismo.

Y hay cristianismo real sólo cuando existen hombres que en el secreto de su intimidad se atreven a esperar de verdad lo imposible. De la misma manera que no era posible que un ajusticiado con el suplicio del esclavo fuera resucitado por Dios mismo, en contra de la expectativa de los peritos en religión, de esa misma manera es imposible hoy que la tendencia destructiva de la historia se detenga y se invierta. Es imposible que los derrotados en tantos siglos de violencia sean rescatados y que su dolor no sólo se olvide, sino que se borre. Es imposible que lo ya sucedido sea aniquilado. Es imposible que los traicionados recuperen la confianza en la humanidad. Es, sobre todo, imposible y escandaloso que los pecadores vayan a ser convidados al banquete eterno del perdón y se sienten al lado de los justos sacrificados, aunque se les haya convocado a toda prisa, pasada la hora undécima. Es imposible que las oportunidades perdidas en todas las vidas se repitan, regresen, sean recuperadas. En definitiva, es imposible el reino de los cielos y no distinguimos con qué prudente política podríamos atraerlo a nuestra historia, tan real ella y tan macizamente posible. Justamente porque todo esto es imposible, lo esperamos en la actividad de una esperanza plena que tiene que ser también actividad incesante. Si creyéramos que lo imposible es posible, no sólo no miraríamos a los ojos al mal, sino que nos recostaríamos a esperar del combate entre los dioses del maniqueísmo una solución final para nuestra historia. Sólo una libertad asumida hasta las últimas consecuencias habla aún elocuentemente de Dios en medio de las ruinas.

# LA CONTRIBUCIÓN DEL CRISTIANISMO A LA CULTURA EUROPEA

DALMACIO NEGRO PAVÓN.

Universidad San Pablo CE

1. Es obvio que Europa se encuentra en una situación de descristianización. La descristianización está ligada a un proceso, no menos obvio, de deshistorificación, deseuropeización y descivilización. No se trata de un cambio histórico ni si quiera de un cambio social, cambios que, ciertamente, acompañan a la crisis presente, pero por sí solos no la explican. Si se atiende a lo que está sucediendo con la natalidad no es que se vaya hacia otra forma de civilización como pretende el progresismo. Parece más bien una enfermedad de las que acaban con las civilizaciones. Toynbee decía que no mueren por asesinato, sino porque se suicidan. No se trata sólo de la natalidad: en el caso más optimista se estaría yendo hacia una forma de civilización completamente desconocida, que no se sabe en qué va a consistir. Es como una especie de huida hacia la nada.

Cambios históricos y cambios sociales ha habido muchos a lo largo de la historia europea, pero el *éthos* sustantivo, del que la tradición es la forma dinámica, estaba siempre detrás de ellos. Prescindiendo de hacer ejercicio de prognosis, el problema central de nuestra situación es que se está abandonando el *éthos* tradicional. Y como este *éthos* estaba informado por el cristianismo, cabe pensar que su crisis es consustan-

cial a la crisis de civilización, constituyendo tal vez su causa eficiente.

2. ¿Esto significa que el cristianismo ya no es capaz de influir en la civilización europea? Hoy es preciso utilizar la palabra consenso para todo, aunque esté muy gastada por su mal uso, al emplearse para designar el acuerdo explícito, voluntario, unánime o por mayorías, cosa que no es. Ahora bien, entre la mayor parte de los autores que se han ocupado de ello, existe pues, en este sentido, un consenso en que toda civilización depende de una religión. Las religiones son las claves de la cultura, lo que da forma a la cultura, lo que informa la cultura dándole su estilo peculiar. Pues cultura, como pensaba Eugenio d'Ors, solamente hay una, al ser cultura todo lo que hace el hombre, ya que sólo existe una naturaleza humana, al operar sobre la naturaleza. Como ese modo de operar sobre la naturaleza no es uniforme, puesto que el hombre es una esencia libre, una persona, la acción propiamente humana no es instintiva, meramente reactiva, sino específicamente creadora. Así, pues, han existido, existen y existirán muchas culturas particulares o civilizaciones, lo que dicho sea de paso, nada tiene que ver con el multiculturalismo, una ideología *tout court* aunque esté muy en boga, utilizada como arma para destruir las naciones históricas, las culturas y las civilizaciones.

Estas culturas particulares o civilizaciones dependen, pues, del modo en que los hombres se relacionan con la naturaleza, incluida la naturaleza humana. Y el modo de relacionarse el hombre con la naturaleza depende a su vez de lo que cree y piensa sobre la naturaleza y sobre sí mismo y, en último análisis, sobre la divinidad, la realidad de realidades. El hombre es un animal de realidades, decía Zubiri. La naturaleza y los otros hombres son para él realidades. Pero su visión totalizadora,

comprehensiva de la realidad, se la da lo que imagina, reflexiona, cree y piensa sobre la divinidad. De ahí la transcendencia de la religión para entender las culturas y las civilizaciones.

3. La cultura y el proceso de civilización comienzan por el culto a la divinidad, la forma originaria de toda cultura. Y el culto propio de Europa, su forma de cultura, lo determina la fe cristiana, origen del cristianismo como religión. Hasta el punto de que Ernesto Troeltsch llegó a pensar en una vinculación tan estricta entre Europa y cristianismo, que consideró esta religión la religión propia de Europa. No es así, porque el cristianismo es por su esencia una religión universal, que rebasa todo espacio y tiempo concretos. Hoy mismo, mientras en Europa está en crisis o decae, progresa universalmente, como si su espíritu, para decirlo hegelianamente, huyese de aquí para encarnarse en el resto del mundo. El cristianismo ya no parece capaz de influir en la cultura europea y, por tanto, en su civilización y seguramente por esto es la descristianización la causa principal de su decadencia y de la descivilización. Se dice que la causa última es el nihilismo. Pero cabe preguntarse: ¿el nihilismo es la causa o la lógica de la descivilización europea?

4. ¿Por qué no es ya capaz el cristianismo de influir en la cultura europea? Las causas son, sin duda, múltiples. Como decía Hans Freyer, es imposible comprender todas las causas que concurren en los procesos históricos. Eso sin contar con la acción, inescrutable, de la Providencia, de la que se ocupa la teología de la historia. Una de las causas profanas, a mi entender la más importante, es la politización. Ha tenido lugar un proceso histórico en el que la religión ha sido sustituida paulatinamente en su función configuradora por la política. Y esto tiene que ver con un hecho, la aparición del Estado y su crecimiento.

Se puede decir que hasta el siglo XVI, lo sugirió hace tiempo el gran historiador belga Henri Pirenne, cabe explicar sintéticamente la historia de Europa como historia de la Iglesia. En el siglo XVI, con la consolidación del Estado como Estado Soberano empezó a no ser así. La Iglesia tuvo que inventar la doctrina de su potestas indirecta sobre el Estado; una doctrina por lo menos equívoca. Por una parte, no soluciona el auténtico problema, que es el de la *auctoritas*, sino que lo abandona. Por otra, la potestas no es lo mismo que el poder. Maquiavelo, dando testimonio de la situación de su tiempo, había liberado la *potestas* de sus limitaciones como mera facultad de origen jurídico sometida a la *auctoritas* eclesiástica y la había convertido en poder. El poder, en sí mismo, no tiene más límites que el propio poder; y éste tiende siempre a crecer absorbiendo todo, como mostró Jouvanel en su célebre, uno de los libros clave del siglo, *Sobre el poder. Historia natural de su crecimiento*. El poder dejado a sí mismo se autolegitima; su único límite es otro poder.

5. Según esta perspectiva, el punto de inflexión sería la famosa paz de Westfalia en 1648. El Estado, un aparato que hace como de recipiente o casa del Poder, salió de ella legitimado además por la doctrina de la soberanía. La estatalidad aparece ahora en primer lugar y la Iglesia concierta con ella concordatos, convenios. El Estado, que como «orden territorial cerrado» es particularista, se relacionó con la Iglesia, que es universalista, de igual a igual en el plano de la *potestas*. Es claro que aquí se habla de la Iglesia en general, pues habría que distinguir las Iglesias o confesiones protestantes de la católica. En las primeras, la doctrina aceptada es que forma parte del Estado Monárquico conforme al principio *cuius regio eius religio*. En las católicas se mantuvo cierto equilibrio me-

diante la famosa unión del Trono y el Altar, el Trono en primer lugar. El significado de la paz de Westfalia a este respecto es que con la soberanía se legitimó el principio de que la *summa potestas*, la soberanía, pertenece al Estado.

Prescindiendo de detalles, en la práctica, la Iglesia, las Iglesias, conservaron su influencia o *auctoritas* en la Sociedad, otro concepto artificial que sustituyó al de pueblo natural igual que su *pendant*, el Estado, sustituyó al gobierno natural. El primer interesado en que la Iglesia conservase su *auctoritas* entre el pueblo, en la Sociedad, fue durante mucho tiempo el poder político estatal, a fin de garantizar la moralidad. La religión *instrumentum regni*. Salvo en cuestiones de moralidad, la *auctoritas* de la Iglesia se redujo a legitimar las dinastías, el derecho divino de los reyes característico de las Monarquías estatales o absolutas. El derecho divino de los reyes, de origen pagano, era una *religion royale* paralela a la cristiana confusamente mezclada con ella. En apariencia, el *éthos* no cambió nada, salvo las naturales alteraciones históricas. La antigua fórmula *rex ex gratia Dei*, seguía siendo la misma; sin embargo, con tres diferencias sustanciales en el trasfondo. La primera, que los reyes disponían del Estado y el Estado es por definición un mecanismo idóneo para concentrar el poder; toda clase de poder. La segunda, que las Monarquías estatales son particulares, se circunscriben a un territorio, el territorio estatal sometido a su derecho, que ya no es el derecho común, sino el derecho legislado, el derecho político o público, estatal, creado por el Estado. Los Estados Monárquicos se diferenciaban del Imperio, liquidado de hecho en la paz de Westfalia, porque el poder de este último, limitado por la *auctoritas* de la Iglesia, era sólo la *potestas* vinculada a la defensa de la Cristiandad en su función de *katechon* o dique temporal frente a los embates del Anti-

cristo. La tercera, que el Estado genera su propia *ratio*, la *ratio status*, la razón del poder, forma de la razón completamente autónoma e independiente, frente a la que la *ratio ecclesiae* es ineficaz; la *ratio status* separa los intereses del Estado de cualquier otra consideración.

6. Europa ya no era, pues, la Cristiandad debido en parte a la ruptura protestante, y, sobre todo, a que los intereses particulares de los Estados Monárquicos se enfrentaban continuamente entre sí de poder a poder mientras creaban a partir del espacio de la soberanía un ámbito laico, secular, dependiente de ellos, el de la Sociedad, cada vez más importante, que no es ya el Pueblo, en el que penetraba el modo de pensamiento estatal igual que antaño penetrara en el Pueblo —el pueblo de Dios— el modo de pensamiento eclesiástico. La estatalidad es analíticamente un conjunto de monopolios expresos o tácitos, completos o incompletos. Uno de los principales, pues constituye una exigencia de su naturaleza, el monopolio de la política. La política monopolizada por el Estado, al penetrar en la Sociedad la impregna de su *ratio* estatal, una *ratio* estrictamente secular, temporal, la *ratio* natural del poder, sin más finalidad que los intereses del Estado y la eficacia sin consideración al Bien. La acción estatal sobre la Sociedad, que se intensificó en el Estado Monárquico Despótico, la impregnó de su específica politicidad, guiada sólo por intereses temporales.

No obstante, el *éthos* dominante en la Sociedad siguió siendo cristiano, lo que moderaba la acción del poder. Casi todos los pensadores, Montesquieu por ejemplo, insistían por eso en las costumbres, en el *éthos* de la Nación Histórica, como la principal limitación del poder.

7. El momento en que el poder estatal se enfrentó al *éthos* tradicional y comenzó a imponer conscientemente su

propia moralidad, la moralidad del Poder; fue la Revolución Francesa. Los revolucionarios hicieron expresamente un nuevo calendario que, como símbolo de que comenzaba un tiempo nuevo, absolutamente laico, empezaba en el año cero —el de la revolución— y sustituyeron no menos significativamente las fiestas cristianas por fiestas seculares, laicas, de su religión civil, aunque no llegaron, por cierto, a sacralizar ninguna Constitución. Para la renovación moral que soñaban a fin de realizar el ideal de la Ciudad Perfecta, se propusieron acabar con la Iglesia y el cristianismo. Aunque reconocían un Ser Supremo, inventaron una nueva religión cuya diosa era la diosa Razón. Voegelin creía ver en todo ello la mano del gnosticismo; es muy posible, pero no es éste el lugar de comentarlo. La revolución no logró plenamente sus objetivos; se lo impidió la contrarrevolución de Napoleón dentro de la revolución para contener el caos; sin embargo, señaló el camino a la posteridad. Logró, en cambio, aumentar de modo incomparable el poder estatal creando el Estado-Nación, de cuya consolidación se encargó Bonaparte. Se politizó la Nación Histórica haciendo de la Nación Política la encarnación de la Sociedad como el sujeto de la soberanía en lugar del rey. A tal fin, atribuyó y trasladó emocionalmente a la Nación el carácter de comunidad que antes representaba la Iglesia, comunitaria por naturaleza, una comunidad cuyo centro era Cristo. El Estado se convirtió en el centro en torno al cual se reunía y vivía la Nación, cuya moralidad política, el nacionalismo como religión civil, era la de lo público en lugar de la religión. La revolución inventó el nacionalismo, una ideología de la emancipación colectiva, madre de todas las ideologías. El nacionalismo es una religión política que sustituyó poco a la poco a la religión tradicional a medida que el culto al Estado-Nación se infiltraba en la Sociedad.

8. El interés por la política entre el pueblo había ido en aumento desde el Renacimiento con el Estado. Los historiadores y los sociólogos comentan con frecuencia, que antes de la aparición del Estado, prácticamente casi nadie se interesaba por eso que se llama la política, interesándose más por la religión, que era lo público. Importaba más la seguridad de la salvación eterna. De hecho, los conflictos políticos eran siempre disputas jurídicas. Con el interés por la política aumentó la atracción por las cosas temporales, el interés por la vida en este mundo disminuyó la atracción por las cosas espirituales. Como síntoma del cambio de actitud, señalaba Müller-Armack que anteriormente, y durante más tiempo en los países católicos, nadie se preocupaba mucho por la seguridad temporal que, en cierto modo, facilitaba la Iglesia. Pero bajo el Estado, una institución máximamente securitaria, comenzó a desarrollarse el negocio de los seguros, consecuencia lógica del aumento del interés por la seguridad temporal. Idea que, por otra parte, constituye una justificación principal del gobierno, y que lógicamente hizo suya el Estado con la máxima intensidad y en cierto sentido con más eficacia que el antiguo gobierno. El Estado debió gran parte de su prestigio y su arraigo a ser un factor de seguridad general e impersonal que cumplía bastante bien este objetivo, en parte, por supuesto, porque le interesaba mucho a él mismo.

9. En fin, unida el ansia de seguridad suscitada por las guerras civiles de religión a otros factores como la revolución industrial, desde la revolución francesa, se intensificó la inversión del interés en la relación entre la política y la religión. A partir del Romanticismo, con el nacionalismo la política empezó a ser lo más importante en la vida de los hombres, por lo menos en su vida exterior. No obstante, se agudizó el conflic-

to entre el hombre exterior como ciudadano, el *citoyen*, otra invención de la revolución en la forma de entender la ciudadanía, y el hombre interior. El Estado de Derecho, con su tajante distinción entre derecho público —el derecho estatal— y derecho privado —el derecho tradicional—, siendo el primero un *ius eminens*, dio primacía a la ciudadanía, un concepto político, en detrimento del hombre libre. Este último podía seguir siendo creyente, bien entendido que ante el Estado lo que cuenta es el ciudadano, el miembro de la Nación Política. La misma Iglesia, allí donde no estuviese unida al Estado como una especie de departamento suyo en los países protestantes, pasó a ser considerada una asociación civil, disolviéndose toda la doctrina de la *potestas* indirecta, aunque subsistiera en la práctica jurídica bastante tiempo. Completamente monopolizado, pues lo público, cuyo espacio ocupaba ahora la política a la vez que se contraía cada vez más la religión al ámbito privado, comenzó a crecer imparablemente conforme a la lógica inherente al poder dejado a sí mismo y al ansia de seguridad debida a los grandes cambios en la Sociedad.

10. Todo esto es consecuencia de la formación y auge del Estado, siendo la Revolución Francesa el momento clave en la inversión de la relación entre la religión y la política. Esta relación existe siempre, es indestructible e inexorable, pues religión y política forman una unidad dialéctica al referirse ambas a la vida: la primera a la vida eterna, en el allende y la segunda a la vida temporal, en el aquende. No hay religión sin política ni política sin religión. Lo que puede ocurrir es que una absorba a la otra: la religión politizándose como en las teocracias, la política haciéndose religión política, cuya expresión contemporánea son las ideologías. Las ideologías derivan de la emancipación. La revolución, aplicándola a la Nación, le dio un

contenido colectivo. La ideología de la Nación, el nacionalismo, es ya una ideología colectivista, que dio lugar a su vez a las ideologías de la clase o de la raza, que salieron a la luz en las revoluciones de 1848.

En lo que concierne a la relación entre religión y política, obviamente habría que matizar más. Por ejemplo, distinguiendo las teocracias según sean paganas o cristianas, el confesionalismo, etc., o bien, en otro sentido, teniendo en cuenta las religiones seculares, religiones de la política, etc. Habría que distinguir, asimismo, si en el campo político se trata del Estado o de otras formas de gobierno y si la Iglesia o el sacerdocio tiene poder, no sólo *auctoritas* o *potestas* como en el discutido caso del papa Bonifacio VIII, etc. Pero la precisión fundamental de la que derivan las demás, consiste en que religión y política forman una unidad dialéctica. Lo expresó muy bien Donoso Cortés con la ley histórico-política del termómetro, expuesta en su famoso discurso *Sobre la Dictadura*: «No hay más que dos represiones posibles; una interior y otra exterior; la religiosa y la política. Éstas son de tal naturaleza, que cuando el termómetro religioso está subido, el termómetro de la represión está bajo, y cuando el termómetro religioso está bajo, el termómetro político, la represión política, la tiranía, está alta».

II. Desde la revolución ha ido bajando el termómetro religioso y subiendo el termómetro político. El siglo xx ha sido el siglo del Estado Totalitario, que Jouvenel prefería denominar, quizá con mayor precisión cualitativa, el Estado Minotauro. Hoy cumple ese papel el Estado de Bienestar: está en todas partes y fagocita a la sociedad. Es la forma que adopta el eterno estatismo, que aparece siempre, como si fuese una ley inexorable, en el ocaso de las civilizaciones. Pero el estatismo del Estado —hay aquí un juego de palabras inevitable debido

al uso ambiguo de la palabra Estado— es muy peculiar: Allí donde hay Estado la política se antepone radicalmente a la religión si no la expulsa. En la cultura occidental, que es donde se puede hablar con propiedad del Estado, este último se ha apoderado del ámbito de lo laico y aspira a extenderlo por doquiera, haciéndose campeón de la laicidad. La actual ofensiva laicista constituye un intento para erradicar definitivamente la religión de cualquier ámbito de la vida, sirviéndose del poder del Estado. Que este laicismo se sustente en el nihilismo que ha devenido un lugar común de las sociedades europeas, sólo contribuye a aclarar la cuestión: en sociedades nihilistas, de *éthos* nihilista, el Estado, que en sí mismo es nihilista en tanto pretende ser absolutamente neutral, objetivo, se acomoda al *éthos* nihilista. La política es, después de todo, como decía Michael Oakeshott, la custodia de una manera de vivir: La consideración de si el nihilismo ha aparecido por ensalmo o por vías propias o si el Estado —el modo de pensamiento estatal— constituye su vía o su fuente principal, excede los límites de esta nota. Dando por sentado que Europa se encuentra en un proceso acelerado de descivilización y que el cristianismo que podría contenerlo o encauzarlo ya no es capaz de influir en la cultura, el gran problema histórico-político-religioso consiste en si están todavía vivas o en estado latente las ideas cristianas que constituyen el sustrato del espíritu europeo.

A continuación se consideran sucintamente algunas de esas ideas o conceptos que, obrando como ideas creencia en el sentido de Ortega, constituyen su sustrato. Es posible que, desfiguradas, se revuelvan ahora contra el cristianismo del que traen su origen configurando lo que se conoce por secularismo, como la forma más intensa de la politización, que rebasa ampliamente y claramente lo propio de la política.

12. Estamos en un momento de intensa politización, cualquier cosa es política, pues el Estado con su solicitud securitaria se inmiscuye explícitamente en todo; ideologías frustradas que ya no tienen nada que decir apelan a problemas que son puramente morales o algo por el estilo para poder condicionar todavía la política, al mismo tiempo que aparecen multitud de bioideologías como la ideología de la salud, probablemente la más inhumana de todas. Todo el mundo está politizado *velis nolis*. La religión está en baja en Europa y la política está en un máximo. Se podría decir que la religión está en su mínimo histórico y la política, degenerada en politización, en su máximo histórico.

La política es ahora lo común, lo público, mientras que en otro momento o en otras sociedades, lo común es siempre la religión. En Europa, el Estado aspira a someter a la Iglesia y la religión a su política. Es el problema que se ha suscitado con ocasión del proyecto de Constitución para Europa, de la que se dice que es una especie de golpe de Estado.

Lo anterior se refiere al presente en tanto condicionado por el pasado. Pero lo que interesa ahora son aquellas ideas creencia del pasado que de un modo u otro todavía están presentes. Se trata de algunos, sólo algunos, de los elementos con que ha contribuido sobremanera el cristianismo a la cultura europea. Se podría plantear así: ¿qué le debe Europa al cristianismo?

13. Paul Johnson, uno de los historiadores actuales más estimables, afirma que Europa le debe al cristianismo absolutamente todo, hasta los menores detalles. Es verdad que hay el precedente griego, el precedente romano; pero éstos han sido aceptados una vez cristianizados. La Iglesia que ha sido una

gran institución pedagógica, es la que ha educado a Europa, por no decir que es la institución que la ha creado, adaptando la cultura clásica, la cultura grecorromana y las culturas autóctonas del suelo europeo, al cristianismo. Europa le debe todo, hasta su irreligiosidad, a la Iglesia y al cristianismo.

El cristianismo, una religión de origen semítico que se refiere al hombre interior, a hombres concretos, no a colectividades como las religiones paganas o las ideologías, introdujo la revolución más grande y permanente de las revoluciones. En lenguaje político, el cristianismo es objetivamente, se compara o no la fe cristiana, la más grande revolución que han conocido los siglos. Esta revolución universal comenzó en Europa. Ha salido de ella como una crisálida para difundirse por todo el mundo. Quiérase o no, de esa revolución salió la cultura europea. Atacar al cristianismo es destruir la civilización europea y atacar a la civilización europea en tanto auténticamente europea, es destruir el cristianismo.

14. Consideremos, en primer lugar, la Encarnación, fuente de innumerables ideas creencia. El misterio de la Encarnación, según el cual Dios, el Hijo de Dios se hace hombre, es la clave del cristianismo. Aparte de confirmar el misterio fundamental de la Creación, en sí mismo, objetivamente, es capital para la cultura europea, porque de ello resulta por lo pronto que el hombre es una imagen de Dios. Esto es algo que no se encuentra en ninguna cultura o civilización; solamente en la cristiana. Evidentemente, el hombre es imagen de Dios por analogía; no es idéntico o igual a Dios, pero es una imagen de Dios: es *deiforme*, decía Zubiri. Por tanto, es el dueño de la naturaleza como dice la Biblia, el libro sagrado del cristianismo. Todo esto es más que una cuestión religiosa. Implica para empezar la atribución de un valor supremo a la vida humana. Si

producen tanto horror los *Konzentrationslager* —Auschwitz, Dacha—, los Gulag, es precisamente porque se han producido en Europa, para cuyo *éthos* la vida humana tiene una dignidad suprema. Sin embargo, y éste es el contraste con la situación presente, hoy casi nadie se escandaliza de genocidios sistemáticos, como el del aborto o, previsiblemente, la eutanasia; genocidios legítimos según la legalidad coherente con la moral estatista, que al mismo tiempo proscribió esquizofrénicamente la pena de muerte o, incitada por la todopoderosa bioideología de la salud persigue a los fumadores y a los que no se atan dentro de los automóviles.

15. Pero no se trata sólo del valor supremo de la vida humana. Es que el hombre es señor de la naturaleza, del mundo creado. El hombre está sobre la Naturaleza, no es un ser natural aunque tenga una naturaleza; pero ésta es humana. Lo dice el Génesis: *imago Dei*, imagen de Dios, es el rey de la creación.

La idea de Creación es enteramente judeocristiana. Tampoco se encuentra en ninguna otra cultura, civilización o religión. Dios, un Dios trascendente, es decir, que está fuera del mundo y no necesita del mundo para existir; como los dioses grecorromanos o de las demás religiones, que simbolizan fuerzas de la naturaleza. El Dios cristiano ha creado por amor. Bien entendido que lo creado no es divino o sagrado. Hablando con propiedad, para el cristianismo sólo Dios, el Santo, es divino, sagrado. Para el cristianismo todas las demás sacralizaciones son por analogía, no reales. Por ejemplo, ni la Virgen ni los santos son seres divinos o sagrados; son seres naturales humanos especialmente cualificados por sus méritos. Por eso distingue la teología entre el culto de Dios como lo Santo por excelencia, culto de latría, y el culto de dulía e hiperdulía a la Vir-

gen y los santos. En otras palabras, el cristianismo es radicalmente desmitificador: desmitifica todo, restituyendo a la razón su lugar; como dice Ratzinger. El cristianismo es una religión racional; de ahí, por ejemplo, el singular racionalismo europeo, que lleva al extremo las posibilidades de la razón. Por supuesto, el Dios cristiano no es un ser mítico; el mito es radicalmente ajeno y contrario al cristianismo. La razón cristiana, cuyo modelo es el *Logos* juánico, la Palabra del evangelio de San Juan, se opone a la razón naturalista que René Girard simboliza en el *logos* heracliteano, el *logos* de los griegos. Se puede decir, con Hegel, que en el plano de la historia de la civilización, la civilización europea en tanto historia de la razón es historia de la libertad, porque opone su propio *logos*, influido o determinado por el *Logos* juánico, a los *logoi* o formas de la razón de las demás culturas y civilizaciones.

16. Sin la actitud que se desprende de ahí hubieran sido impensables la *ciencia* y la *técnica* europeas, que no son igual que en otros lugares. Por lo que se sabe, ciencia ha existido más o menos casi siempre; en su orígenes fue la magia; en otro nivel, la sabiduría. En rigor, los primeros científicos fueron los chinos, pero no supieron qué hacer con la ciencia. En cuanto a la técnica ha existido siempre; es tan consustancial al hombre, que Spengler lo definió como *homo technicus* y Ortega afirmaba que la técnica nace con el hombre; es consecuente al Paraíso. Sin técnica —técnicas de la Naturaleza, técnicas del alma, técnicas del espíritu— el hombre no existiría.

La ciencia y la técnica europeas son cualitativamente distintas: al presuponer que el hombre es señor de lo creado, el europeo le ha perdido el miedo ancestral a la Naturaleza y puede actuar libremente sobre ella, sobre su alma, sobre el espíritu; puede hacer lo que quiera, hasta imitar a Dios como crea-

dor; el mito de Fausto. Otra cosa son los límites de lo que pueda hacer y lo que deba hacer en tanto ser religioso o moral. La técnica europea responde a una actitud completamente distinta a la de la *techkné* griega. El griego tenía tanto respeto a la naturaleza, considerándola algo divino, la fuente de todo, que sólo se creía capaz de darle formas, de infundirle formas bellas y nada más. El europeo actúa sobre la Naturaleza, no ciertamente enfrentándose a ella, sino para sacar a la luz la bondad de la Naturaleza, puesta por Dios a su disposición. Es esto algo que no comprenden la mayoría de los ecologistas, que son pesimistas. Puedan tener alguna razón en relación con determinados excesos; pero en general no se preocupan por los relacionados con la manipulación de la vida humana o por la llamada «cultura de la muerte»; curiosamente, esto no les preocupa. Intelectualmente, el ecologismo es un fenómeno muy interesante por lo que tiene de regreso a la Naturaleza, a la divinización y el culto a la naturaleza, al paganismo.

Por otra parte, la técnica no es lo mismo que la ciencia; la técnica se refiere a la acción y la ciencia a la contemplación. La técnica, en sí misma no es sistemática, pero la ciencia hace posible aplicarla sistemáticamente dando lugar a la tecnología. Se dice que hoy estamos en la Era Tecnológica. Quizá por eso está en baja la contemplación.

17. En lo que respecta a la ciencia, en primer lugar, el cristianismo liberó al hombre del temor a los demonios o a los espíritus, del temor a la Naturaleza, de las supersticiones. En segundo lugar, en tanto *deiforme* se siente capaz de conocer los secretos de la Naturaleza. En tercer lugar, el mundo creado por Dios, un Dios de amor, es bueno por Naturaleza. En cuarto lugar, para el cristiano, contemplar el orden de la Naturaleza es un modo de contemplar el Bien, la obra de

Dios, la posibilidad de conocerle a través de sus obras: las cosas son *vestigia trinitatis* decía San Buenaventura. En quinto lugar, como sabe que Dios ha creado el mundo, el hombre presupone que lo ha creado racionalmente, con un orden, cuyas leyes puede investigar libremente para comprender el orden; *Gott würfelt nichts*, Dios no juega a los dados decía Einstein, por lo que tiene que haber racionalidad en el mundo, es decir, determinismo, que es la condición de la ciencia; pues la ciencia tiene que ser determinista aunque pueda ser útil emplear en ella el principio de indeterminación como en la física de los quanta, pero siempre como una forma de determinismo; el indeterminismo científico simplemente ignora las leyes del movimiento de los cuerpos y en su propósito de conocerla emplea las matemáticas para conseguir un cierto determinismo.

En resumen, la ciencia europea se desarrolló a partir de la actitud cristiana ante el mundo, completamente distinta a la de los antiguos y otras culturas y civilizaciones. Y la ciencia, como ciencia aplicada, impulsó la técnica ofreciéndole nuevas perspectivas y nuevas posibilidades. Pues como Dios es infinito y, para el hombre, la Creación es infinita, la infinitud implica un mundo lleno de posibilidades inéditas, que exploran tanto la ciencia como la técnica.

Los grandes científicos que crearon la ciencia europea eran todos creyentes. Copérnico, al que puede considerarse el fundador de la ciencia, emprendió sus investigaciones astronómicas para atender el requerimiento de la Iglesia que necesitaba modificar —modernizar— el calendario. Tras Copérnico vino Keplero. A Keplero le preocupaba e interesaba más la teología que la ciencia, pero sus teorías confirmaron y desarrollaron las ideas de su antecesor. Lo mismo le pasaba a Newton, perso-

nalmente más interesado en la Biblia que en la ciencia. No en vano era una creencia corriente en la época que el Libro de los Libros contenía los secretos de la Naturaleza. Galileo estaba seguro de que la Naturaleza era como un Libro paralelo, el Libro de la Naturaleza, cuyas leyes eran tan deterministas en tanto diseñadas por Dios, que estaban inscritas en ella con símbolos matemáticos, etc. La ciencia europea, la técnica europea, son impensables sin la actitud cristiana ante la realidad. El mismo Darwin, cuya doctrina de la evolución se puso de moda esgrimiéndola contra el cristianismo y sigue estándolo, decía que no contradecía al cristianismo.

18. Así, pues, volviendo a la Encarnación, un hecho histórico, la creencia en ella al hacerse Dios humano eleva al hombre, ser natural, sobre lo creado, haciendo de él una especie de ser sobre-natural, una persona; atestigua la Creación, la omnipotencia de Dios, la transcendencia y la infinitud de Dios, además de su misericordia, su justicia, etc. Pero ahora se está hablando mucho del laicismo, y el laicismo tiene mucho que ver con la Encarnación.

El misterio de la Encarnación significa que el cristianismo es la única religión en que Dios, su Hijo, se hace hombre; y hay que recalcar que se trata de un hecho histórico, no de un mito. El que para los no cristianos creyentes Jesús no sea el Hijo de Dios, no invalida el hecho histórico de que aparece como Hijo de Dios. Esto no ocurre en ninguna otra civilización, en ninguna otra cultura. Ciertamente hay mitos semejantes, pero sin valor histórico y sólo parecidos son eso, mitos.

Ahora bien, la Encarnación implica, justamente, el *laicismo*. La Encarnación realza el espacio profano, paradójicamente porque desdiviniza la naturaleza, pues en Cristo hay dos natu-

ralezas, la divina y la humana. Antes del cristianismo, al margen del Antiguo Testamento que se opone a los ídolos, la naturaleza, como se dijo antes, era divina; el universo era un todo cerrado, natural, siempre sometido a la ley del eterno retorno u otra semejante, algo que no permitía hablar de distintos horizontes fuera de él, fuera de lo que se percibía; recordemos los griegos, los romanos, los dioses, todo el panteón, etc., eso que está volviendo a reaparecer; la divinización de la naturaleza, por parte de ciertos ritos y en cierto ecologismo, en el culto al cuerpo, especialmente al sexo, etc., para no hablar de la Carta de la tierra de la Onu. Se está volviendo a divinizar las fuerzas de la naturaleza; por ejemplo, todo lo de Kioto y sus derivaciones carece de fundamento científico. El calentamiento de la tierra, el cambio climático, son fenómenos naturales por ahora inexplicables. Pero mezclando ideas cristianas con el cientificismo, una fuente de supersticiones, se da por hecho que el hombre técnico puede no sólo modificar la Naturaleza, sino producir e incluso crear contra la naturaleza. Se diviniza la Naturaleza al afirmar que hay que respetarla aunque sea costa del progreso humano. También alienta el cientificismo la idea hoy tan corriente en las ciencias sociales que extrapolan métodos y resultados de las ciencias naturales, de que el hombre no es más que un animal, o que los animales son iguales a los hombres. En alguna comunidad australiana se les da la comunión a los perros y ya es normal y hasta políticamente correcto hablar de los derechos de los animales, como si los animales pudieran ser sujetos del Derecho.

19. Está en marcha una cierta divinización mítica a través de la naturaleza frente al cristianismo que desdiviniza radicalmente todo lo natural. Indirectamente es una consecuencia de la Encarnación, que realza lo natural porque Dios no ha teni-

do inconveniente en hacerse hombre y el hombre tiene una parte de ser natural. Pero en realidad, lo que realza es el hombre como ser sobre-natural, como persona, porque el propio Dios no tiene inconveniente en hacerse hombre.

Esto implica la liberación del espacio profano, el espacio profano es bueno, pero no es divino. Atestigua su bondad el Evangelio con la famosa frase «dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César». Es decir, el cristianismo propugna el laicismo; el laicismo del que tanto se habla es de origen cristiano y tampoco es posible encontrarlo en ninguna otra cultura o civilización. Es estrictamente cristiano, pues tampoco se da en el Antiguo Testamento. El laicismo es el reconocimiento de los derechos de lo profano, de que lo natural en cuanto creado es bueno, así como todo lo que hace el hombre de acuerdo con el orden natural creado por Dios. O sea, la vida natural del hombre es perfectamente aceptable dentro del orden de la Creación. Dentro de ésta el hombre, un ser ontológicamente libre como confirma el pecado original, tiene autonomía. Si no fuera pecador, no sería libre y es pecador porque es libre. En realidad esto es lo que quería decir Lutero con su famosa imprecación *ipeca fortiter crede fortiter!*, ¡peca fuertemente y cree fuertemente! Hay una relación de causa-efecto entre la disminución del sentimiento de pecado y la disminución de la libertad.

La Encarnación y las palabras de Cristo confirman la autonomía y la libertad natural del hombre. Por eso Dios lo trasciende, está más allá de lo natural que respeta. Hasta la Naturaleza en el sentido más estricto tiene autonomía, siendo esto lo que en verdad puede significar la teoría de la evolución. Científicamente, puede ser correcta o no, pero en todo caso su supuesto es la autonomía que le reconoce el Creador a su

Creación. La evolución sin Creación no tiene sentido, es una *boutade* científicista.

20. El laicismo tiene, pues, su origen en el cristianismo. Sin el cristianismo resulta ininteligible y es imposible. Por ende, el problema que se está suscitando es un falso problema: sin el cristianismo al fondo es *no sense*, absurdo.

En realidad, lo que sucede es que, en el mundo influido por creencias cristianas, cuando crece lo temporal, lo político en este caso, cuando crece el Estado que da seguridad en este mundo, crece el interés por lo temporal, y llega un momento en que el Estado, concentración del Poder divinizada a través del nacionalismo, quiere emanciparse del cristianismo y de la Iglesia, independizar lo natural de lo que se siente señor absoluto, de toda referencia religiosa o al orden natural. En este momento, aprovechando la debilidad de la religión cristiana se considera quizá maduro y pretende imponerse a la religión, a la Iglesia, etc., creando su propia cultura y su propia civilización. Pero esta sería una cultura sin fundamento, una cultura de lógica nihilista, que es lo que hay detrás del auge del laicismo político actual. Pues su único fundamento es la Encarnación, la vida de Jesús, en definitiva, el Evangelio.

21. El tercer punto que quisiera tocar en cierto sentido es el del cristianismo como una religión absoluta. En realidad ya lo he apuntado. El judeocristianismo es una religión monoteísta, la única religión monoteísta, con la particularidad de que Dios es trascendente, está fuera del mundo, pues el Dios cristiano no necesita en absoluto de este mundo; ni para existir; como suponen explícita o implícitamente las doctrinas panteístas. Lo dioses que necesitan del mundo son los de las culturas paganas o no cristianas.

Si Dios creó el mundo hay que entender que fue por amor a los hombres, por amor al mundo, no por amor a sí mismo, puesto que no tiene necesidad de él. Que el Dios bíblico no necesita para nada del mundo es una evidencia lógica, porque según Él mismo el mundo se extinguirá. Si lo necesitase, ya que lo ha creado tendría también poder para hacer que fuese eterno, pues no sólo creó el espacio y las innumerables cosas que contiene, sino también el tiempo. ¿Qué tiene que ver esto con Europa? Tiene que ver que la singularidad del cristianismo es la causa fundamental de que la civilización europea sea también la más singular de todas las que han existido y las que existen, y tiene que ver asimismo con su universalidad, con su tendencia a ser la única civilización universal igual que el cristianismo es universal.

22. Al mencionar que el judeocristianismo es la única religión monoteísta, es oportuno recalcar en las circunstancias presentes, que es la única, a fin de evitar la confusión con el islam, que está tan de moda. Es normal decir que el islam es una religión bíblica porque es monoteísta y acepta la Biblia, cuya historia culminaría, por así decirlo, en el Corán. Ateniéndose a la literalidad de los textos sagrados cristianos y musulmanes podría parecer que es una religión bíblica, hecho probado precisamente por ser monoteísta. Es incluso el monoteísmo más radical de todos. Ahora bien, en realidad, el islam toma elementos de la Biblia, empezando por el monoteísmo bíblico. Pero son como préstamos o plagios literarios. El islam es pagano. Su originalidad dentro de las religiones paganas estriba en que en vez de afirmar que hay una pluralidad de dioses afirma la unicidad de Dios. Desde su punto de vista, esto es muy respetable, pues no cabe dudar de la buena fe; se están exagerando muchas cosas del islam. Mahoma, igual que todos

los fundadores de religiones animados por un auténtico espíritu religioso, no era un falsario, un impostor o un embaucador; como quienes inventan religiones —no es lo mismo fundar que inventar—, por ejemplo, para hacerse ricos. Sentado esto, el islam no es una religión bíblica ni una herejía del cristianismo o del judeo cristianismo como creyó por ejemplo, en el siglo VII san Juan Damasceno. Mahoma, en vez de la pluralidad de dioses corriente en las religiones paganas, tomó de la Biblia, de los elementos judeo-cristianos, la idea de un único Dios, de manera que en lo que cree el islam no es propiamente en Dios, sino en la unicidad de Dios que no es lo mismo; la máxima Dios es Dios, y Mahoma su profeta, quiere decir esto que Dios está aislado de todo y que lo único que sabemos de Él es lo que ha revelado al profeta, no a los hombres en general, directamente o a través de la razón natural, y que lo más importante de lo revelado es que es único. El islam cree en la unicidad de Dios, pero no en el Dios cristiano, en el Dios bíblico. Alá es, por decirlo así, como una síntesis del Panteón romano.

Por supuesto, el islam rechaza el trinitarismo cristiano. Justamente por esto, para él el cristianismo es una religión politeísta, pagana. Difiere también de esta religión en otros aspectos muy importantes que se siguen lógicamente de ese específico monoteísmo, confirmando su carácter de religión pagana.

23. La única religión monoteísta es, pues, la cristiana, una religión trascendente. Pero Dios no está desligado del mundo. En sí mismo, el mundo, la Creación, es contingente y perecedero y si Dios es Dios lo ha creado con un propósito. Por tanto, nada le es indiferente, hay una Providencia, Dios mismo cuidando de su obra. Por ello no ocurre nada sin la permisión de

Dios y sin que se cuide de ello. No se trata de un destino inexorable como la *ananké* griega, el *fatum* romano o el *kismet* musulmán. Para el cristiano, desde un punto de vista secular lo que hay es el azar, que es la manera de designar lo que ignora, pero que no es imprevisible para la Providencia divina. Por eso confía en ella, lo que le da la íntima seguridad que se manifiesta en la singular dinamicidad de la historia europea en comparación con la historia de otras culturas o civilizaciones que, vistas en conjunto, parecen estáticas en el tiempo. Si ahora resurgen es porque el cristianismo las ha movilizadas.

24. La distancia entre Dios y el hombre es espacialmente infinita. Entre las muchas ideas creencia que pueden mencionarse en este brevísimo repaso está la de *infinitud*. Sin la idea de infinitud, que tanto asusta al pensamiento débil del postmodernismo, hubiera sido imposible la ciencia. El invento del cálculo infinitesimal por Descartes, un pensador que acudió sinceramente al santuario de Nuestra Señora de Loreto para darle gracias por haberle inspirado el *Discurso del método*, constituye una consecuencia de la apertura al mundo de la trascendencia al mundo de la posibilidad. Mediante ese cálculo pudo comenzar a operar en el mundo de lo posible, de lo infinito. Gracias al famoso eje de las *x* y las *y*, el eje de coordenadas, abierto al infinito, pudo operar y desarrollarse la ciencia moderna y puede prosperar el conocimiento, etc. Hizo posible que Newton descubriese la ley de la gravedad, la clave de la física teórica y de la ciencia natural hasta que Einstein propuso la teoría de la relatividad. Por cierto, que la «dictadura del relativismo» denunciada vigorosamente por Benito XVI, debe en gran parte su expansión y aceptación como creencia a que parece una actitud justificada por esa teoría. Es otro ejemplo, parecido al del darwinismo, de conceptos estrictamente cien-

tíficos que, al divulgarse, se convierten injustificadamente en creencias vitales.

En fin, Dios en cuanto el ser trascendente, la realidad de realidades, es infinito en comparación con el hombre. Y el hombre necesita acercarse a Dios. Su naturaleza es religiosa como reconocía y afirmaba rotundamente nada menos que Comte, uno de los padres más vigorosos de la increencia y seguramente el mayor adversario del cristianismo, no tanto por su positivismo como por su religión de la humanidad ampliamente difundida, por ejemplo, en la forma de los derechos humanos. El europeo moderno buscó acercarse a Dios de una manera que se vislumbraba ya en las postrimerías de la Edad Media, cuando la idea de infinitud, operando en el plano de las ideas creencia, suscitó las catedrales góticas, culminación del arte gótico como arte cristiano, cuyas torres tienden a perderse en el infinito.

25. La infinitud se relaciona íntimamente con la *trascendencia* de Dios. Y el hombre en tanto deiforme es un ser trascendente. La distancia infinita entre el hombre y la divinidad le hace considerar normal al hombre europeo ir más allá de lo inmediato, de lo dado. Su visión del universo es la de un mundo que está más allá, fuera del alcance de los sentidos. Es un infinito que puede trascender con sus propios actos; tal es la función de la ciencia. Y cada hombre puede trascenderse a sí mismo, siendo esta la función de la filosofía, una de sus formas máximas como la poesía. El hombre cristiano y el europeo, en tanto de cultura cristiana, están abiertos al futuro. Si algo ha caracterizado a la civilización europea entre todas las demás civilizaciones es esa dinamicidad, fruto de la acción lanzada hacia el futuro. La globalización, una palabra absurda que se ha hecho corriente, en cierta manera se podría decir

que tiene su origen en Adán y Eva. Recibió un impulso decisivo del universalismo cristiano; el mundo se está globalizando desde la pérdida de la inocencia original y del Paraíso. Recibió otro impulso material decisivo en el siglo xv y comienzos del xvi, cuando los pueblos peninsulares, españoles y portugueses, descubrieron y empezaron a explorar la parte del ecumene fuera hasta entonces de la órbita de la Cristiandad. Entonces, la civilización europea, que había fraguado en la Edad Media actuando de catalizador el cristianismo, llegada a su madurez se expandió por la esfera terrestre, obedeciendo al mismo impulso fundamental universalista del cristianismo. La globalización en sentido estricto significa más bien la realización de la unidad del mundo, la unidad de todas las razas y culturas sin perjuicio de su variedad, siguiendo el mandato bíblico de poblar la tierra y dominar la Naturaleza.

El impulso universalista cristiano está también detrás del intento actual de explorar el universo entero. Esto es porque para el europeo el mundo no se limita a lo visible. Igual que hay un mundo real, el del aquende, un mundo invisible, que es el del más allá, siendo el aquende un mundo de peregrinaje, para el europeo hay lo visible y lo invisible, siendo lo invisible parte de la realidad; y no como algo fantasmagórico o cosa por el estilo, sino como un mundo que todavía desconoce pero puede ser legítimamente conocido y confía en lograrlo. De ahí otra vez la ciencia y la técnica, creaciones europeas como los medios o instrumentos del activismo europeo. El europeo busca siempre algo que no hay en sentido de que sea sensible, perceptible, sino de saber que existe una realidad oculta en el futuro; es un hombre fáustico, que busca siempre realizar algo más, que busca ir más allá. Nunca está conforme consigo mismo y por eso la cultura europea se ha desparra-

mado por todo el mundo, lo ha globalizado, pretende explorar el cosmos entero, es autocrítica y critica todo. En realidad, su modelo es la Iglesia, una de cuyas funciones consiste en criticar las realidades mundanas cuando se apartan del orden creado. Bajo el mismo impulso, el europeo busca también la Ciudad Perfecta, la perfecta vida en común, aun a costa de extraviarse en la utopía, que en realidad es ucronía.

26. Es muy posible que, en este momento, aunque el cristianismo esté en baja como religión muy concreta, y hay quien opina que en rebajas, lo que se llama globalización, con todos los defectos que se quiera, consiste en que el cristianismo, y a eso responde, me parece a mí, el espíritu del último Concilio, el Vaticano II, precisamente por eso tan deficientemente entendido y aplicado, se ha hecho definitivamente universal, no solamente occidental en el sentido de prolongación de Europa.

El marxismo, por ejemplo, es ateo, aunque el ateísmo como concepto queda todavía dentro del campo de la religión; es una negación de Dios que presupone a Dios. Sin embargo, el marxismo, una idea, herejía, religión secular o política judeocristiana fraguada en Europa, ha llegado por ejemplo a China —y a otras partes— y con él muchas ideas temporales fruto del cristianismo. China les parece hoy a muchos uno de los grandes países —Grandes Espacios—, del porvenir. Pero allí, sin el marxismo, no habría dinamicidad, la idea de que el mundo está al servicio del hombre, de que el hombre es el rey de la creación y de que los hombres son iguales porque son libres. Chesterton, el famoso escritor católico inglés, decía que las ideas modernas son ideas cristianas que se han vuelto locas. Y no es exagerado afirmar que a través del marxismo —enemigo mortal del cristianismo— ha penetrado la idea

—y ya es bastante, pues a la larga todo depende de las ideas—, de que los hombres son iguales en tanto libres, la idea de que el poder no es para gozarlo, sino para servir a lo común, etc., aunque bajo el marxismo político, no mucho menos que en la democracia estatista que prevalece en Europa, no sean más que palabras. Pero las palabras remiten a La Palabra. Eso, o la modernización con la industrialización y la formación de sociedades de clases medias se debe al cristianismo, que se está difundiendo por todo el mundo, muchas veces por vías absurdas, contradictorias, disparatadas, crueles e inhumanas, etc. Ésta es la realidad, creo yo, como decía antes, a la que ha querido responder el Vaticano II, considerando que, no ciertamente por primera vez, pero sí definitivamente, el cristianismo ha salido de lo que llamaba Toynbee su crisálida europea y se ha hecho espacialmente universal a través de la política, incluso mediante la politización, su gran enemigo moderno. Pues, aunque Occidente es más amplio que Europa, todo ello ha salido de Europa, y en este sentido es europeo, en tanto en el trasfondo de su civilización se oculta el cristianismo por muy laico y neutral que se presente. La misma reacción actual del islam presionando sobre Europa se debe seguramente en gran parte a que percibe tras el «liberalismo» occidental, que detesta pero conmueve la civilización islámica, esa presencia del cristianismo, su rival ancestral. Por ejemplo, simplemente los medios de comunicación que atraviesan, trascienden, las fronteras, lleva a todas partes la idea de la libertad de las mujeres. En esa rivalidad, no hay que olvidarlo, se forjó Europa, por lo que se podría decir que la Europa cristiana y el islam forman una unidad dialéctica.

Lo más grave que ocurre en Europa es que ha ido más allá del *ateísmo*. Abandonando toda religión, toda transcendencia,

el sentido de la creación, se está extendiendo en ella como una metástasis del ateísmo la *increencia*. Es posible, que la revitalización de Europa, por decirlo así su recristianización o re-evangelización, dependa como en otros tiempos de aquella dialéctica entre el cristianismo y el islam, ante la necesidad de oponerle a una religión otra religión. Pues, a la larga, son las religiones las que vencen. Pero aventurarse más allá de esta constatación de un hecho histórico sería tanto como pretender escrutar los designios de la Providencia; esto es un asunto de la teología de la historia, el campo de los teólogos. Lo único que se podría sugerir aquí es que quizá le competa ahora a la Iglesia hacer en Europa de *kat-echon*, de dique frente a la descivilización.

27. También resulta ininteligible sin el cristianismo la decisiva idea de *progreso*. Una idea común en la Europa moderna y en Occidente completamente extraña a cualquier otra cultura. Sin contar la Encarnación, el mismo drama de la Redención, un salto cualitativo, significa un progreso. En este sentido, el cristianismo es «progresista». La idea de progreso se relaciona con la conciencia histórica del europeo.

En Europa existe aún la conciencia histórica a consecuencia de la visión cristiana de la historia como historia de la salvación, *historia salutis*, el caminar de la humanidad en el tiempo hacia su destino final, la eternidad. Es otro síntoma muy grave que parezca estarse perdiendo. La pérdida de la conciencia histórica, o su falsificación atizada, por cierto, por los poderes públicos, constituye un síntoma concreto de la mentalidad totalitaria de tipo orwelliano. Está ligada a la descristianización. Sin el cristianismo, abierto al futuro, no habría historia más o menos en el sentido en que todavía la entendemos todos. Hay, sin duda, una historia griega, romana, egipcia, china,

india, japonesa, azteca, etc.; los egipcios escribían sus litografías, los griegos escribían historia, los romanos escribían sus anales. Sin embargo, carecían de conciencia histórica. El tiempo era para todos ellos un presente eterno; les importaba muy poco, por ejemplo, distinguir entre hechos y acontecimientos. Así, a los egipcios les daba lo mismo mencionar en una de sus litografías a Ramsés II como sucesor de Tutankamon y en otra al revés. Lo importante eran los hechos pero sin la conciencia de la diferencia entre el presente, el pasado y el futuro como entre nosotros.

Originariamente, los griegos empleaban la palabra *mythós*, mito, para referirse a lo que se cuenta, lo que se dice sobre algún acontecimiento pasado. La posterior palabra griega *istorie* de donde viene historia, que aparece en Homero, significa cuento, contar un cuento como una historia, algo que no es ni leyenda ni cuento, ni verdad, sino algo de todo ello. La *istorie* era como un mito en el que se cree, pero sin creer del todo, tomando distancia de lo que se cree.

El inicio de la historia como progreso sería la Encarnación que abre el camino de la salvación de la *historia salutis*. Se ha dicho que el mayor progreso de todos es el mismo hecho de la Encarnación, el que Dios se haga hombre. Esto es un progreso infinito sobre lo anterior; del que arranca la concreta idea moderna de progreso. Idea que, tomando otros derroteros, ha degenerado lo que se llama progresismo, que no es más que nihilismo porque, ya que estamos con ello, Europa le debe tanto al cristianismo que le debe hasta el nihilismo.

28. Con el cristianismo hay un antes; en realidad, varios antes: el antes de la creación en que todo es eterno, y a partir de la Creación, que incluye la creación del tiempo, aconte-

cimientos y tiempos cualificados. El primero es el de la Creación. El Génesis lo narra en fases sucesivas, como si Dios, según algunos teólogos, quisiera que lo creado se fuese acostumbrando al tiempo. El tiempo, en sí mismo no existe, existe en la conciencia histórica de dónde pasó al mundo físico. Para los físicos el tiempo no es más que una forma de medir el espacio y el tiempo es sólo un concepto, una herramienta mental. El tiempo no existe por sí mismo; lo que existe es la eternidad, interrumpida, por decirlo así, por la Creación. A partir de aquí irrumpe la idea de tiempo, de temporalidad, apareciendo momentos tan cualificados como el de la creación, el del pecado original con el que comienzan la libertad y la historia como historia de la libertad, el de la Encarnación, el de la crucifixión y redención, el de los tiempos finales, etc. Es decir, la historia se inserta en la temporalidad de la existencia humana y de la Creación, con un pasado que cualifica al presente y que, sin determinarlo, en el sentido de conocido o previsible para el hombre, se relaciona con un futuro. De ahí además la tendencia al futurismo, que es otra concausa de la dinamicidad europea, y a la utopía.

29. La situación de Europa es *nihilista*. Por lo menos impera una lógica nihilista. Aparte de las concretas causas históricas de todo género, que pueden haber llevado a esta situación, resulta relativamente fácil de entender por qué sin salir del cristianismo. Si a la expresión *creatio ex nihilo* (Dios «creó de la nada») se le quita la fe en la creación, en la intervención de Dios, queda únicamente *ex nihilo*, la nada. Y eso es, probablemente, lo que está ocurriendo en la cultura europea: la decadencia de la fe cristiana y de la religión cristiana, en definitiva, de la fe en Dios y en el hombre en cuanto deiforme; bien porque, para el europeo, Dios haya muerto (Nietzsche),

bien porque Dios esté en el exilio (Manfred Frank), bien por el hecho mismo de la increencia, que hace que al europeo no le quede más que la Nada. Hay una literatura sobreabundante en el sentido amplio de la palabra, teológica, filosófica, literaria, artística, etc., cuyo trasfondo es la Nada. Algo inédito por ejemplo para los griegos y los romanos, que no tenían la menor idea de la Nada, pues esta aparece junto con la Creación, también inaudita para la mente de todos los hombres de culturas ajenas a la judeocristiana.

Esta actitud espiritual del europeo arranca de la revolución francesa y del Romanticismo. En tiempos más recientes, sus manifestaciones son el existencialismo, el estructuralismo, el deconstruccionismo y buena parte del postmodernismo; se perciben muy bien en el arte, en el que ha desaparecido la forma, «la alegría de la forma», decía Goethe. En este momento, casi todos los autores y artistas de cierto relieve, o por lo menos aquellos a quienes los medios de comunicación se lo dan, a tono con los tiempos son prácticamente nihilistas. El nihilismo está en todas partes debido a la ausencia de la creencia, como creencia viva, en el hecho divino en la creación, por la decadencia de la fe cristiana.

30. Europa ha sido el Continente de la *libertad*. El cristianismo es una religión de la libertad, la religión de la libertad absoluta, en el sentido de que para el cristiano, deiforme, la libertad es prioritaria; no, por cierto, como una *libertas indifferentiae*, que sólo se puede predicar de Dios, sino dentro del orden creado, conforme a la verdad. La libertad, el atenerse a la realidad, es consustancial con la verdad, que es prácticamente lo mismo que la realidad. «La verdad os hará libres», decía Cristo. La libertad no hace verdadero a nadie, como le han dicho que diga a un político majadero que qui-

zá deba a su estolidez y a su nihilismo su importante cargo político.

Ontológicamente, el cristiano es un ser absolutamente libre porque se relaciona directamente como persona, por sí mismo, con Dios, un Dios personal. Al cristiano no le salva nadie, se salva él mismo. Ni siquiera la Iglesia salva a nadie. La Iglesia es mediadora, una mediación indispensable según la fe cristiana, puesto que fue fundada directamente por el Cristo como el sacramento de la salvación. El cristiano se salva por los méritos de Cristo, por su fe en Él manifestada prácticamente en las obras. No sucede como en otras culturas, civilizaciones, religiones, donde el rito es lo esencial. El culto tiene una función principal en el cristianismo; la liturgia, la palabra de Dios, la forma externa de la oración de la Iglesia, es importantísima, es capital; pero el culto cristiano requiere la participación activa, intencionada, voluntaria y racional, no ritual. Es una participación del hombre interior que altera radicalmente la mera participación ritual del hombre exterior. Una manifestación extremada de todo esto, un radicalismo como toda herejía, que extrema un punto de la doctrina, es el protestantismo, en el que hombre se salva por la *sola fides* (la fe en Cristo), la *sola gratia*, la gracia de Dios como un don enteramente gratuito, y la *sola Scriptura*, la palabra de Dios.

En suma, el hombre cristiano es absolutamente libre en cuanto se sabe ontológicamente libre; de él depende el salvarse o condenarse. Esa es la raíz de todas las libertades europeas: de la libertad de constricción y de la libertad *para* actuar haciendo el bien (o el mal); de las *libertades personales* (la libertad de la conciencia, la libertad religiosa, y la libertad del pensamiento, la libertad de expresarlo), las *libertades sociales* o *civiles* (la libertad de acción, concretada en la libertad de

asociarse, de la propiedad, del trabajo, etc.), y las *libertades políticas* (la libertad de controlar al gobierno y de poder desempeñar cualquier magistratura, para garantizar las otras libertades). En fin, el derecho a hacer lo que quiera sin más límite que la responsabilidad (de responder, ante Dios en primer lugar). La libertad del cristiano es lo que iguala a los hombres: la libertad les hace iguales entre sí; son iguales porque son seres libres y porque ante Dios, todos son iguales ya que, en tanto libres, deiformes, responden por igual.

31. De ahí otra serie de ideas ligadas a la libertad como, por ejemplo, el derecho a la resistencia al poder injusto o tiránico conforme a criterios objetivos. Este derecho, capital en la historia europea, es un derecho muy olvidado, debido al Estado. El Estado es una forma política que al ser por definición la antítesis de la guerra civil elimina toda resistencia y el derecho a resistirle. Frente a él, solamente cabe el hecho de la resistencia. En el Estado no existe tal derecho porque el derecho público pertenece al Estado y, en un Estado bien organizado, es imposible resistirse al poder constituido. Lo único que cabe, si entramos en la política, es el *Putsch*, el *coup d'État*, el golpe de Estado; o la resistencia pasiva; por ejemplo, mediante la abstención en el único acto en el que el europeo, sometido al consenso entre los partidos, tiene hoy, aparentemente, libertad política: absteniéndose de votar.

En relación con las libertades, hay que insistir siempre, de manera especial en este momento, que en el cristianismo la libertad fundamental es la libertad de *la* conciencia. Si los griegos descubrieron la libertad de pensamiento, la gran aportación del cristianismo fue a este respecto la libertad de la conciencia. No es que fuera de los griegos no existiera el pensamiento ni que fuera del cristianismo no exista la conciencia,

que, por cierto, no hay que confundir con la consciencia, de lo que se quejaba con toda razón Unamuno. El momento culminante de la *consciencia* es la libertad de pensamiento. Pero la libertad de pensamiento por sí sola, como entre los antiguos, es una libertad *manqué*: se refiere sólo al hombre exterior. El punto culminante de la *conciencia* es en cambio la libertad religiosa como libertad evangélica, la libertad del hombre interior regulada por la ley evangélica. La distinción entre el hombre exterior y el hombre interior; consustancial a la cultura europea está ya en el Evangelio y explícitamente en San Pablo, pero su concreción se debe, como es sabido, a San Agustín.

32. El *hombre interior* es el hombre de la conciencia; la auténtica vida humana, lo que distingue a la naturaleza humana de otras formas naturales de existencia, es la vida del hombre interior; por decirlo de un golpe, la del hombre que ora a Dios, que habla con Él. Gracias a la conciencia, a la libertad de la conciencia, la libertad de pensamiento distingue entre el bien el mal, entre lo bello y lo feo, entre lo verdadero y lo falso. La síntesis de la libertad de la conciencia y la libertad del pensamiento es la libertad de la persona, la libertad personal fuente de todas las libertades.

Es, sobre todo, esta forma de las libertades, las libertades personales, la que está hoy en juego en Europa. Mediante la tolerancia, se está utilizando la libertad de pensamiento para atacar la libertad de la conciencia, adormeciéndola, ofuscándola o destruyéndola. La tolerancia es la actitud normal, natural, de los hombres en sus relaciones entre sí como miembros de la misma especie, como seres sociales por naturaleza; convertida en una pseudovirtud política, como si las virtudes personales fuesen distintas de las públicas o políticas, neutraliza la conciencia. Esto es lo esencial del fenómeno que se conoce

por totalitarismo. Se dice que en Europa, la libertad de conciencia es hoy una especie de cajón de sastre o lecho de Procasto.

32. Espigando entre las múltiples ideas europeas que deben su existencia y consistencia al cristianismo en relación con la libertad, hay que señalar un fenómeno muy interesante por la relevancia que ha tomado desde la revolución francesa y que puede ser de los más engañosos: el de la *ciudadanía*. Pues actualmente no se habla de la Europa de los cristianos o de los hombres libres, sino de la Europa de los ciudadanos.

La ciudadanía es un concepto jurídico, no político; mejor dicho, jurídico-político. Metafóricamente, sólo el cristiano es, por el bautismo, un ciudadano universal de la Cristiandad puesto que la Iglesia es la única institución, en realidad comunidad, universalista. La Iglesia es una *complexio oppositorum* que acoge incluso al pecador; únicamente excluye el pecado. De ahí su aparente ambigüedad en muchas ocasiones, al operar la *ratio ecclesiae* de manera muy distinta a la particularista y economicista *ratio status*. Los bienes espirituales son, obviamente, de otra naturaleza que los bienes temporales y materiales.

En la Edad Media, en la época de la *res pública christiana*, una *universitas* prácticamente limitada al ámbito de la Cristiandad, era el bautismo lo que confería carta de nacionalidad. Sólo la Iglesia tenía libros para inscribir a los bautizados. El ser cristiano era como un título jurídico que luego se apropiaron laicizándolo los particularistas Estados Nacionales. Algo así como lo que se mencionaba antes de cómo, a través del marxismo, penetran en China y otros lugares ideas cristianas.

En la revolución francesa, que reservó la nacionalidad para el Estado, la ciudadanía adquirió unas connotaciones bajo la

imagen idealizada del *polités*, el ciudadano griego, que hicieron del ciudadano algo distinto, algo así como la forma más perfecta de ser hombre, en detrimento de la idea común del hombre como un ser libre. O sea, se empezó a contraponer el ciudadano miembro del Estado-Nación al hombre libre.

De la revolución francesa salió, pues, bajo la influencia del calvinista Rousseau influido a la vez por esa idealización del *polités* y sus vivencias como miembro de la Iglesia-comunidad calvinista de Ginebra que confería por el bautismo lo equivalente a la cualidad de ciudadano, el *citoyen*, el hombre ideal del Estado-Nación. El ciudadano como una propiedad ontológica del miembro de la Nación-Estado contrapuesto al hombre cristiano no nacionalista. El ciudadano que rinde culto a la Nación antes que a Dios. Un ciudadano es el *citoyen* que se funda en un plano colectivo, colectivista, homogeneizador, de igualdad absoluta con los demás ciudadanos. Igualdad supuestamente democrática que la democracia colectivista —lo que luego se llamará la democracia social— antepone a la democracia política, formada esta última por hombres libres que tiene la condición jurídica, no ontológica sino *adjetiva*, de ciudadanos. Esa idea de la ciudadanía ha decidido el destino de la democracia en Europa. Pues la revolución francesa fue, en cierto modo, la culminación de la tendencia iniciada bajo el cristianismo a salir de lo que llamó Tocqueville el estado u orden social aristocrático de la sociedad y pasar al estado u orden social democrático.

33. La ciudadanía universal del cristiano es el origen de este gran cambio histórico. Sin embargo, hoy la democracia funciona en Europa como una religión en la que se atribuyen al ciudadano muchas de las características del creyente cristiano; se dice enfáticamente vivir en democracia como quien

dice vivir en el cielo, no en *la* democracia. Por ejemplo, es normal que se diga que a una manifestación contra el terrorismo se convoque a todos los demócratas, excluyendo así a los no demócratas, aunque sean más decentes. La democracia se ha convertido en Europa en una religión política cuyo dogma principal es la igualdad, que sustituye al cristianismo. En el orden social aristocrático, se puede ser una persona decente, honrada, sin ser un aristócrata y en el orden social democrático lo mismo sin necesidad de ser políticamente demócrata. La democracia funciona en Europa como una superstición. Se ha convertido en una religión de la política estrechamente unida a la mitología del ciudadano como una especie de hombre nuevo cualificado por su pertenencia a una *colectividad* política.

La democracia, el orden social democrático, no es, sin embargo, una religión, aunque su posibilidad tiene origen cristiano. Lo explicó muy bien Tocqueville en su famosa introducción a *La democracia en América*. Lo sustancial consiste en el salto de la humanidad del estado social aristocrático, en el que se partía del supuesto, aunque fuese con matices, de que había hombres que por naturaleza eran desiguales a otros, al estado social democrático, en el que se considera a todos los hombres iguales por ser libres. Lo nuevo es el estado social democrático, no la democracia como régimen político. No hay que con-fundir la democracia como régimen político con el orden *social* democrático. En un estado social democrático puede haber formas aristocráticas de gobierno, formas democráticas de gobierno, formas monárquicas de gobierno o combinaciones de esas formas. Es más, hay que contar con una realidad ineludible que es la ley de hierro de la oligarquía según la cual todo gobierno es oligárquico, consistiendo el gran problema político

en controlarlo. Es aquí donde aparece la democracia como forma política. En fin, lo importante es que la transición del estado social aristocrático al democrático se debe al impulso del cristianismo, impulso que, naturalmente, va ligado a la técnica, a la ciencia, etc. Pero, sobre todo, y esto es lo principal, a la idea cristiana de que todos los hombres son iguales antes Dios en tanto imagen suya y destinados a salvarse según sus méritos. Iguales porque son libres. En el cristianismo, es muy importante tener en cuenta que se es igual porque se es libre ya que por creación, por naturaleza, el hombre es libre; otra vez: *todos los hombres son deiformes* y no es que se sea libre por ser igual. Ésta es la inversión que hace la religión de la democracia. Se es libre porque se es igual a los ojos de Dios, etc.

Estas ideas cristianas fueron penetrando en todas partes bajo la acción de la Iglesia. Por ejemplo, a ellas se debe la evolución de las sociedades europeas hacia sociedades de clases medias, clases dependientes de sí mismas, de su trabajo, que, en un momento dado, empezaron a imponerse social y políticamente. Y las clases medias son como la sustancia del orden social democrático de la sociedad. En la *Summa theologica* (I-2, q. 105 a. 1) anticipa Santo Tomás su idea de lo que podría ser una forma de gobierno democrática en el orden social democrático.

34. El cristianismo, la religión judeocristiana, es una religión única entre las siete mil y pico religiones que se han podido censar. Es la religión absoluta, sobre todo porque es creacionista. Es una religión en la que el mundo es creado, procede de la nada; no es algo producido como en las demás religiones, para lo que se inventan múltiples explicaciones míticas. Ni siquiera el budismo tiene idea de la nada, a pesar de que en nuestra manera de hablar le atribuyamos al budismo, o a

cualquier otra religión, esa idea. La idea de la Nada en que se asienta el nihilismo, ajena a cualquier otra religión, ha quedado firmemente impresa en el acervo cultural europeo.

El cristianismo es creacionista, el mundo es creado, y la creación supone una idea de *orden*; de un orden objetivo en tanto creado por Dios. La idea de orden, lo contrario del caos, es fundamental. Condiciona todos los sentimientos, los pensamientos y las acciones, la vida entera. Europa ha vivido y prosperado bajo esta idea de orden hasta tiempos relativamente recientes, cuando a partir de la revolución francesa el Estado, como Estado-Nación libre de toda atadura empezó a imponer su propio orden, el orden estatal. Históricamente, habría que remontarse, como se dijo más arriba, al siglo XVI cuando el Estado se hizo Estado Soberano, acontecimiento confirmado jurídicamente en la paz de Westfalia, en la que el Estado se impuso jurídicamente sobre la Iglesia dentro de su propio orden, el orden estatal. Entonces se configuró el derecho público europeo que sólo reconocía como sujetos de derecho a los Estados Soberanos, aunque siguió subsistiendo el viejo ordenalismo, bajo cuya influencia el Derecho todavía era capaz de contener al poder en pleno crecimiento. A partir de la Gran Guerra reempezó a abandonar el derecho público europeo y, desde entonces el poder del Estado, el orden estatal se ha impuesto en todas partes sin apenas cortapisas.

35. El auge del laicismo es probablemente el acto final del orden estatal, un orden artificial, para eliminar a cualquier rival. Sería la lucha, quizá definitiva, entre el orden estatal como puro orden nihilista y el ordenalismo que subsiste en la Iglesia y en la conciencia cristiana. Intelectualmente, en esta contienda el tema central es, a mi entender, ¿cuál es el verdadero orden? Esto es capital al ser imposible pensar y vivir sin una idea

objetiva de orden por muy inconsciente o inconsistente que sea. El conflicto actual entre el cristianismo y la política, entre la Iglesia y el Estado, entre la *ratio ecclesiae* y la *ratio status*, en torno a la concepción del orden reproduce la vieja dialéctica entre la autoridad espiritual y el poder temporal gracias a la cual la historia de Europa pudo ser la historia de la razón y la libertad. Conflicto que es de nuevo, en una situación, sin duda, difícil para la Iglesia y el cristianismo, una lucha, también más aguda y definitiva que en anteriores ocasiones, por la *authoritas*.

36. No obstante, del creacionismo deriva el optimismo cristiano, la seguridad vital que da esta religión. Si el universo ha sido creado por Dios, el mundo sólo es relativamente un valle de lágrimas; lo que está diciendo la Salve es que el verdadero mundo es el otro, lo cual implica una actitud optimista y no pesimista. Además, al ser creado, el cristianismo implica otra cosa muy explícita en los Evangelios, la resurrección de los muertos, asimismo algo completamente distinto e inconfundible con la inmortalidad ni siquiera con la resurrección hebrea, el *sheol*. Al dogma de la resurrección de los muertos se debe la esperanza cristiana que ha impulsado a Europa a mirar sobre todo al futuro.

La cultura europea, toda la cultura occidental, descansa aún en las tres virtudes teologales: en la fe, la esperanza y la caridad.

# LAS RELACIONES

---

# IGLESIA-ESTADO. DE LA UNIÓN

---

# A LA MUTUA INDEPENDENCIA

---

# Y COLABORACIÓN

JOSÉ MARÍA DÍAZ MORENO, S. J.  
Universidad Pontificia de Comillas. Madrid

## I. NOTAS PREVIAS

### I.1. Las relaciones Iglesia-Estado en España, como historia vivida y narrada

En el tema que se me ha asignado y que debo exponer, tendré que referirme a planteamientos doctrinales y situaciones que a los más jóvenes puede parecer que se trata de referencias y alusiones a tiempos que se pierden en la lejanía y que ya sólo pertenecen a la historia de las instituciones y del pensamiento jurídico.

Para prevenir y evitar, de alguna manera, esa posible impresión, debo comenzar afirmando que el tema de las Relaciones Iglesia-Estado ha sido objeto de mi atención desde el lejano año de 1956, cuando —como alumno de la Facultad de Teología de Granada— me acerqué, por primera vez, a la teoría y realidad de las relaciones Iglesia-Estado, y he permanecido atento a este tema y a este problema, hasta mi jubilación como profesor de esa asignatura en diver-

sas facultades universitarias, en las postrimerías ya del siglo veinte.

Durante *once* años fui miembro de la Comisión de la Nunciatura que, como una de las partes negociadoras, elaboró los acuerdos vigentes entre la S. Sede y el Estado Español, *hace ahora XXV años*.

Por tanto, en una buena parte, lo que el tema tiene necesariamente de histórico, en mi caso, se trata de una *historia vivida y ahora narrada*.

Cuando inicié el estudio del Derecho Público Eclesiástico y de su complemento el Derecho Concordatario, tanto en la Facultad de Teología de Granada (1955-1959), como en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana de Roma (1960-1964), simplificando los términos, puede decirse que el núcleo vital de ese estudio se centraba, por un lado, en la naturaleza de la Iglesia, como *sociedad jurídica perfecta y superior al Estado* y, por otro, en el estudio, análisis y valoración de los *clásicos sistemas de relación entre la Iglesia y el Estado*. En estos sistemas que entonces defendíamos, como doctrina iuspublicista de la Iglesia católica, se encuadraban determinados *postulados católicos* sobre puntos tan vitales como la unión de la Iglesia y el Estado, la teoría de la *tesis e hipótesis* como aplicación práctica y concreta de esa unión, la *confesionalidad católica del Estado*, y la conveniencia de los Concordatos.

El Concilio nos exigió, afortunadamente y con urgencia, un cambio de pensamiento y de mentalidad. Fue un cambio substancial. Ni se logró, desde el principio, un justo equilibrio entre lo que había que abandonar por inservible y lo que era necesario conservar, aunque sólo fuese por la elemental prudencia de evitar vacíos jurídicos, que a nadie podían beneficiar.

Este cambio no nos resultó nada fácil a los que en los años inmediatamente posconciliares (1965-1975) comenzábamos la enseñanza universitaria del Derecho Público de la Iglesia en las Facultades de Teología, de Derecho Canónico y de Derecho en las Universidades de la Iglesia. Sin un esquema que nos sirviese de apoyo, con unos textos conciliares todavía desnudos de comentarios y reflexiones y en medio de tantos recelos por parte de quienes nos habían precedido en la enseñanza de esa materia, no es de extrañar que no fueran raros los casos de quienes no quisieron seguir en la enseñanza y cultivo de esta parte del Derecho de la Iglesia.

En este ambiente y con estas dificultades los hombres de mi generación —la generación del Concilio— intentamos abrirnos paso, *sabiendo muy bien de dónde veníamos e intentando orientarnos sobre el futuro que se avecinaba con una llamativa celeridad*. Estábamos convencidos de que con el Vaticano II habían quedado superados los sistemas de concesión mutua de privilegios, de la potestad indirecta de la Iglesia sobre el Estado, y de la confesionalidad católica del Estado, como maneras de llevar a la práctica las relaciones entre la Iglesia y la Comunidad política y que había llegado el momento de iniciar una nueva etapa caracterizada por la mutua independencia y leal colaboración, al servicio de la persona humana.

El recuerdo de estos datos no tienen, aquí y ahora, otra finalidad que justificar, de algún modo, esta primera anotación previa de mi exposición, en cuanto que el cambio de los sistema de unión entre Iglesia y Estado y el tránsito definitivo a un sistema de mutua independencia y colaboración no es algo que conocemos por haberlo leído en Manuales e Historias del Derecho Público de la Iglesia, sino que se trata de algo intensamente vivido.

Por la fuerza del tiempo y por ley de vida, cada vez quedamos menos testigos directos del cambio efectuado en la doctrina católica sobre las relaciones Iglesia-Estado. Por ello, creo que es un deber testimoniar nuestra vivencia y procurar así que no se pierda la memoria histórica de hechos que, de alguna manera, todavía condicionan el presente en que vivimos.

## **1.2. Sentido y límites de mi exposición**

La materia que cabe, bajo el título que se me indicó para mi intervención, sin mayores precisiones, es sencillamente inmensa y susceptible de una gran variedad de posibles enfoques. Se impone, por tanto, una primera y necesaria acotación. Al encuadrarse esta intervención en un Curso de Doctrina Social de la Iglesia, me ha parecido muy conveniente, echar una mirada a la historia para poder entender el punto inicial del cual arrancó el cambio de la doctrina católica y de la sistemática jurídica de las Relaciones Iglesia-Estado. Nada parte de cero y, se quiera o no, es imposible entender el presente, que nos ocupa y preocupa, sin tener en cuenta sus antecedentes mediatos e inmediatos, ni tampoco es posible configurar el futuro sin tener en cuenta el pasado, aunque sólo sea para evitar repetir errores. Esto justifica la rápida mirada a la historia y, sobre todo, el análisis de las consecuencias de la doctrina del Vaticano II. La mirada al futuro, obviamente, está transida de subjetivismo y, quizás, de deseos personales de un nuevo o renovado camino del Derecho Público de la Iglesia, al no sentirme plenamente satisfecho de los cambios operados. Pero ésa es una tarea que ya no pertenece a mi generación y que hay que dejar a los que, en el presente e inmediato futuro, tengan como centro de atención el cultivo de esa parte del Derecho

de la Iglesia que, por su evidente repercusión, es también un capítulo importante de la Doctrina Social de la Iglesia.

En mi exposición intentaré más que un análisis detallado de cada uno de los puntos a que me refiera, una presentación de los mismos, en forma de síntesis y mirada global. Otra cosa no es posible en el espacio de tiempo asignado.

Queda así enmarcada mi reflexión y, de alguna manera, expresados los límites en que voy a desarrollarla. Mis reflexiones se moverán obviamente en el campo preciso de lo jurídico, como relación de derechos-deberes, en la vertiente que configura el Derecho Público Eclesiástico (DPE), pero sin olvidar nunca el trasfondo social y pastoral que tiene que estar presente en cualquier tratamiento y exposición del Derecho eclesial.

### **1.3. Tres posibles acepciones**

Para fijar los términos de nuestra reflexión, y por encontrarnos en un Curso de Doctrina Social de la Iglesia, es conveniente precisar, desde el comienzo, las diversas acepciones que puede tener la expresión *Relaciones Iglesia-Estado*, porque —con frecuencia— se cae en un equivocismo nefasto que es causa de lamentables confusiones o imprecisiones.

La expresión relaciones Iglesia-Estado es susceptible de tres acepciones que conviene distinguir muy exactamente:

1. Puede significar, en primer lugar las *relaciones entre cristianismo y política*, es decir, las relaciones que existen entre el cristianismo como fe y como moral y la condición política de la persona humana. En esta primera

acepción la relación indicada se verifica y realiza, primordialmente, mediante el influjo de los cristianos en la vida de la sociedad en que viven. El ámbito de ese influjo es ante todo ético, ya que el ciudadano que profesa la fe cristiana tendrá, si es consecuente, con su fe, un comportamiento que dejará su impronta en muchas de sus actuaciones. Esta relación ha sido y es conflictual en una doble y posible dirección: 1) si el cristiano intenta imponer su fe y su moralidad a los que no comparten su fe; 2) si la normativa estatal impide, mediante leyes injustamente restrictivas, la manifestación y verificación social de la fe cristiana.

2. Puede entenderse también con esa expresión, las *relaciones entre la jerarquía de la Iglesia y los asuntos políticos*, cuando éstos tienen una relación directa o indirecta con los postulados y exigencias de la fe cristiana. Se trata de una vertiente esencialmente teológica y se deberá determinar hasta dónde llega, en buena teología, la competencia del magisterio de la Iglesia, cuando enjuicia determinados aspectos de la vida política y social, bien sea en relación con los ciudadanos de a pie, bien sean actuaciones de los órganos de gobierno de la comunidad política. La conflictividad en esta vertiente surgirá, y así lo demuestra la historia, también en una doble vertiente: 1) Cuando la jerarquía traspasa la línea de una exposición fiel de las exigencias cristianas, entrando en el terreno de lo opinable, o cuando aun tratándose de exigencias auténticas del evangelio, pretende imponerlas por la fuerza. 2) Cuando el poder político declara ilegítimo y hasta punible cualquier actuación doctrinal de la jerarquía de

la Iglesia, destinado directamente a iluminar la conciencia cristiana de los fieles, en un intento de reducirla al silencio siempre que no coincide con los puntos de vista del poder.

3. En tercer lugar, la expresión relaciones Iglesia-Estado, significan *las relaciones entre la Iglesia como comunidad de fe, visible y jerárquicamente estructurada y el Estado* o si se quiere en una formulación quizás menos exacta, pero más fácilmente comprensible, las relaciones que deben existir entre la Iglesia como «sociedad religiosa» y el Estado como «sociedad política». En esta acepción entran tanto las relaciones entre los vértices jerárquicos, tanto de la Iglesia, como del Estado, como las relaciones entre autoridades intermedias de las dos comunidades, como, finalmente, entre los cristianos legítimamente asociados que quieren vivir comunitariamente las exigencias cúllicas o sociales derivadas de su fe.

Es claro que voy a referirme exclusivamente a las relaciones Iglesia-Estado en esta *tercera acepción*. Al tratarse de relaciones entre dos comunidades orgánicamente estructuradas, se trata de unas *relaciones genuinamente jurídicas*, es decir, creadoras de un haz de derechos y de deberes mutuamente relacionados. Tratamos, por tanto, de examinar la configuración jurídica de esas relaciones teniendo muy en cuenta su desarrollo histórico, las exigencias del presente y, en cuanto sea posible, la adivinación del futuro. Pero, de ninguna entendemos que la presencia de la Iglesia en el mundo y, más en concreto, en la sociedad y dentro de ella, en la comunidad política se reduzca o tenga su principal exponente en el campo del derecho y de las relaciones jurídicas.

## 1.4. Dos puntualizaciones

### 1.4.1. *La original desacralización*

Se trata de un dato que apenas se tiene en cuenta cuando se aborda el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Me refiero al hecho, frecuentemente desconocido o intencionadamente olvidado, de que la distinción fundamental entre los denominados poderes estatal y religioso es originalmente cristiana y evangélica.

No basten dos brevísimos apuntes históricos. En el *mundo romano*, la autoridad estatal tenía dos cometidos y dos finalidades: la ordenación de la actividad política de los ciudadanos y, al mismo tiempo, su religiosidad sobre todo en sus manifestaciones externas. De esta forma, la religión y el Estado permanecían fundidos y confundidos, constituyendo un organismo único. El Estado se sentía competente para ordenar las tareas religiosas y los Emperadores eran supremas autoridades en el orden civil y en el orden religioso. No era muy diferente la situación en el *ámbito de la cultura y civilización judía*. La teocracia judía constituía un dato consubstancial de su cultura y civilización. Los representantes del poder religioso eran a la vez los rectores del orden político, aunque existiesen instancias que cuestionaban, en nombre de Dios, muchas de las actuaciones del poder político-religioso, como era el profetismo, en un primer intento de desacralización del poder y purificación de lo religioso.

Ésta es la situación que encuentra el cristianismo en la primera evangelización y en la que tiene que encarnarse. *La difusión e implantación del Evangelio realiza, al menos doctrinalmente, una auténtica distinción de lo político y de lo religioso*. Porque, por un lado, Cristo reconoce la legitimidad, al menos fáctica,

de la autoridad política vigente en su tiempo: «*Lo que es del César, devolvédsele al César, y lo que es de Dios, a Dios*» (Mc 12, 17). Con esta afirmación, que debió dejar atónitos y perplejos a quienes le hicieron la pregunta, con una determinada intención, Jesús enuncia un principio de máxima importancia en orden a clarificar las relaciones entre el poder político y el Evangelio que Él predicaba. Esa afirmación de Jesús, entendida en su literalidad y en su contexto, no significa que los mundos de la religión y de la política sean dos esferas totalmente separadas, sino sólo que son dos realidades distintas aunque interconexionadas. Por un lado, reconoce la legitimidad de la autoridad política y los deberes que lleva consigo ese reconocimiento pero, al mismo tiempo, establece su necesaria distinción con los deberes que los hombres tienen respecto a Dios. Así lo entendió el cristianismo primitivo: son dos órdenes que caminan paralelos en la historia, que no deben confundirse, ni ignorarse, ni mucho menos combatirse, sino que deben mutuamente respetarse en el ámbito preciso de sus respectivas competencias.

De esta forma, y como consecuencia, se distinguen y separan la autoridad política y la autoridad religiosa y los cometidos propios de cada una de ellas. Se da, como fruto de la doctrina y experiencia cristiana, *una auténtica desacralización de la autoridad política* que, para el cristiano no es ya la suprema autoridad religiosa. Radica aquí una de las novedades más llamativas y de mayor influjo en la repercusión social del cristianismo y que fue el motivo de las más sangrientas persecuciones por parte de la autoridad política que, al verse despojada de su dimensión religiosa, se sintió directamente atacada. Esta distinción entre el orden religioso y el político, original del Evangelio, se convierte en un auténtico principio políticamente

subversivo y negarse a reconocer la potestad religiosa del poder político fue causa de persecuciones y muertes (1).

#### 1.4.2. *La ineludible dimensión social de la fe cristiana*

Tampoco esta segunda puntualización se suele tener muy en cuenta en el tema que nos ocupa. Me refiero a lo siguiente. Supuesta y rectamente entendida la distinción entre lo político y lo cristiano, queda por examinar *dónde se encuentra la raíz misma de las relaciones jurídicas entre estas dos dimensiones de la persona humana*. Se trata de un punto de capital importancia, sobre todo en el tiempo que nos ha tocado vivir y constituye otro dato a tener en cuenta. Porque no han faltado a lo largo de la historia —y creo que en nuestro momento tienen una larga presencia— quienes creen que las relaciones entre la comunidad eclesial y la comunidad política son *fruto de contingencias históricas superadas*, ya que lo religioso y lo político son dos universos de naturaleza y fines tan diversos que no se relacionan entre sí. Estas tendencias, obviamente, defienden esa ausencia de relación, unas en línea de máxima ausencia y otras, aunque admiten un cierto grado de relación, lo reducen a la mínima expresión posible.

No faltan quienes afirman, doctrinal o fácticamente, que lo genuinamente religioso, en cuanto religación de la persona a Dios a través de la fe, el culto y el comportamiento moral, es contradictorio con lo jurídico y con lo político. Creen que lo religioso pertenece *exclusivamente a la intimidad de la conciencia*, negándole una verdadera dimensión externa y social.

---

(1) Cf. K. H. SCHELKE, *Teología del Nuevo Testamento*, III, Barcelona, 1975, 480-481.

Lo religioso, en cuanto aceptación por fe de su contenido, pertenece ciertamente a la intimidad de la conciencia y está fuera de lo que es objeto y finalidad de la normativa jurídica que no es otro que ordenar según justicia y equidad la convivencia humana en su vertiente externa y social. Si se diese una religión cuyo contenido no traspasase en nada lo meramente íntimo de la conciencia personal, ni tuviese ninguna repercusión en la vida y en los comportamientos sociales de las personas, habría que decir, en consecuencia, que es algo que pertenece exclusivamente al orden moral y no tiene por qué ser objeto de regulación jurídica.

No entramos en la cuestión de si es posible o imposible esa reducción al campo exclusivamente interno de la conciencia íntima y personal, sin ningún tipo de expresión externa y de interrelación con otras personas. La historia de las religiones parece que demuestra el hecho innegable de su vertiente social y externa, como son el culto, la educación, la propagación de una determinada fe. Pero, en relación con la fe cristiana, es imposible desconocer *su ineludible vertiente social*. Con la expresión evangélica a la que hemos hecho referencia —«al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»— no se nos dice que entre el César y Dios no hay relación alguna, sino que cada uno tiene su ámbito preciso de actuación y de competencia. El evangelio enseña que «la obra de Dios tiene que acontecer en el mundo y en relación con él y que la fe ha de estar, siempre y responsablemente, al servicio de esa obra, pues el Reino de Dios está siempre en medio del mundo» (2). No vamos a entrar en el análisis de la naturaleza y estructura fundamental y esencial de la Iglesia que Cristo funda

---

(2) SCHELKE, *ibíd.*

sobre su Palabra y sus Sacramentos, nos baste recoger el *dato* de la dogmática católica cuando afirma que esta Iglesia que es comunidad orgánica de personas, los bautizados, no es una invención poscristiana, sino que tiene su origen en Cristo mismo. El Concilio Vaticano II, haciendo una síntesis válida del ser mismo de la Iglesia, afirma que es «*una comunidad de fe, esperanza y caridad en este mundo, como una trabazón visible [...] sociedad dotada de órganos jerárquicos [...] reunión visible y comunidad espiritual que [...] forman una única realidad compleja constituida por un elemento humano y otro divino [...] Esta Iglesia, constituida y ordenada en este mundo como una sociedad, se realiza en la Iglesia católica*» (3).

Esta presencia de lo cristiano en la sociedad y, en concreto, las relaciones de la Iglesia con el poder político es un hecho evidente desde el comienzo del cristianismo y a lo largo de su historia. *Se trata de una dimensión irrenunciable del Evangelio de Jesús y ciertamente fue esta dimensión la que le ocasionó, también desde el principio, las mayores dificultades para su implantación y propagación.* Dejo a los especialistas en Historia de la Iglesia determinar el móvil último de muchas de las persecuciones que por parte del poder político ha tenido y tiene que padecer la Iglesia. Se trataría de determinar con precisión si fueron los dogmas cristianos, en sus contenidos puramente doctrinales, los que crearon el conflicto o fueron más bien las derivaciones sociales de esos dogmas, desde el de la Trinidad y su reflejo en el hombre, en todo hombre, creado a su imagen y semejanza y hermanados en Cristo, hasta el dogma de la Eucaristía, en cuanto que es, a la vez, creadora y signo de una comunidad fraterna donde lo igual es siempre muy supe-

---

(3) Vat. II, *Const. Dogmática Lumen Gentium*, 8.

rior a lo diferencial y donde la injusticia y la marginación constituyen siempre un pecado de lesa eucaristía. Cabe preguntarse, al hilo de la historia, si son precisamente estas repercusiones sociales e irrenunciables del dogma cristiano lo que específicamente han temido, y temen, determinados poderes políticos ya que constituyen instancias altamente críticas para situaciones de injusticia, en la estructuración de la sociedad y en el régimen de relaciones entre los que mandan y los que obedecen, entre los que tienen demasiado y los que carecen de lo necesario. Dejamos aquí esta reflexión ciertamente tentadora.

### **1.5. Tres zonas de necesaria convergencia**

Como complemento y última anotación previa, también de índole esencialmente social, señalamos sólo indicativamente *tres zonas de necesaria convergencia entre la comunidad eclesial y la comunidad política*. Con ello quisiéramos clarificar otro dato que no carece de importancia. Las relaciones entre el cristianismo y la comunidad política, entre la Iglesia y el Estado, para seguir una expresión tan usual y tradicional, no existen ni son fruto de que por parte de la Iglesia, o por parte del poder político, se exceden los límites justos y precisos de sus respectivas competencias. No negamos que esto haya sido y sea con demasiada frecuencia así, y es, muchas veces, lo que las convierte en dialécticas y conflictivas, pero no es la última razón explicativa del carácter y de las características de esas relaciones. O de otra forma: las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política, ni por parte de la Iglesia, ni por parte del Estado se debe necesariamente a mixtificaciones de sus respectivas finalidades y respectivos ámbitos de competencia,

sino que surgen de sus respectivas naturalezas y fines. Son zonas de necesaria convergencia. Señalamos estas tres:

1. *Zona de convergencia sociológica.* La Iglesia, como continuación del Evangelio de Jesús, no puede limitarse a iluminar y transformar el interior de las personas, ni a establecer un cultivo y unas expresiones de la fe meramente culturales, sino que, en cuanto comunidad y pueblo orgánicamente estructurado, visible y detectable en la sociedad está obligada a testimoniar y reclamar; al menos, *el derecho a la expresión pública de esa fe* que debe ser reconocido y eficazmente protegido por quienes tienen el poder político en la sociedad. Ya hemos indicado que, si otros credos religiosos pueden prescindir de esta vertiente social, la Iglesia católica, en su fidelidad al evangelio, no puede olvidar, ni prescindir de esta dimensión esencialmente pública y social, como un elemento importante del dogma cristiano.
2. *Zona de convergencia política:* Las sociedades se configuran y estructuran en sistemas políticos, que ofrecen determinadas posibilidades de intervención y actuación de los ciudadanos en la gestión de la cosa pública. Sea cual sea el sistema político que exista y que configure la vida de un pueblo, lo católico y los católicos tienen absoluto derecho a estar presentes y actuar como tales, dentro siempre de los límites y de las vías de actuación establecidas en un ordenamiento jurídico estatal justo. Mediante esa presencia, tienen también derecho a ejercer su influjo y procurar la vigencia de los postulados de su fe, *dentro siempre de un pluralismo de opciones que excluye cualquier género de monopolio,*

de exclusivismos, de imposiciones a quienes no comparten la fe, es decir, respetando siempre el derecho fundamental a la libertad ideológica y religiosa. Un sistema político que rechazara este tipo de presencia de lo específicamente religioso y católico, por el mero hecho de serlo, o que obligase, de alguna manera, a quienes se profesan católicos a que, para actuar en la vida pública, tuviesen que ocultar su condición de católicos, dejaría de ser un sistema político justo, le faltaría un elemento primordial como Estado de derecho y estaríamos ante un caso de tiranía o dictadura, transcendidas de sectarismo político. Y lo que afirmamos de la presencia de los católicos lo entendemos de igual forma en relación con quienes profesan otras religiones o confesiones religiosas en la proyección externa —social y personal— de las mismas.

3. *Zona de convergencia jurídica*: Es una consecuencia de las dos anteriores, y se puede afirmar que, en buena parte, *constituye su versión práctica*. Las relaciones entre los hombres, en su dimensión social, se realizan, generalmente, mediante el establecimiento de un sistema orgánico que engendra derechos y deberes. Las relaciones entre la Iglesia, representada, en última instancia, por la Jerarquía y la sociedad política, representada por el poder legítimamente constituido, no pueden prescindir de este hecho. La configuración concreta de esta zona de convergencia es algo que permite una gran flexibilidad y variedad, dependiendo de tiempos, lugares y personas. Podrían ir desde un Estatuto de libertad, más o menos pactado y aun unilateral por parte del Estado, hasta un Concordato, o Acuerdos de

rango internacional. Pero, en cualquiera de estas posibilidades, es necesario, para no lesionar la justicia, que se reconozca a la Iglesia, o como sujeto de Derecho Internacional o al menos, como corporación de derecho público, de tal manera que *no se le intente relegar a la esfera de lo meramente privado, individual y cultural*. Complementariamente, exige también que a la Conferencia Episcopal y a las Iglesias Particulares y otras instituciones eclesiales se les otorgue un rango jurídico, en el ordenamiento interno del Estado, que traspase lo meramente privado.

Pero esto se exige *no porque sea derivación o consecuencia de ningún género de confesionalidad formal católica*, sino por la entidad social de esas realidades que hemos mencionado, si cumplen con los requisitos exigidos en la ley para constituir personas jurídicas, como sujetos de derechos y de deberes. Negarles esa consideración, supone, por lo menos, caer en un evidente e injusto agravio comparativo, con otras entidades de menor relevancia en la vida social.

Esta relación jurídica, como veremos, *no tiene por qué limitarse en exclusividad a las relaciones entre las autoridades supremas de la Iglesia y de la comunidad política*. Tanto las modernas configuraciones de muchos Estados (federales o autonómicos) y la aparición en el Concilio Vaticano II, y en el vigente Código de Derecho Canónico, de *órganos colegiados de gobierno, como son las Conferencias Episcopales, y la mayor entidad canónica de las Diócesis y de sus Agrupaciones (provincias eclesíásticas)*, permiten, aconsejan y, en determinados supuestos, hacen necesario que esas relaciones estrictamente jurídicas y públicas se establezcan a diferentes niveles.

Con la afirmación de estas tres zonas de irrenunciable convergencia, *rechazamos de plano, una vez más, la consideración de la presencia de lo religioso, y específicamente de lo católico en la sociedad, como algo que no traspasa la esfera de lo privado, sin mayor influencia en la vida de la sociedad y de la comunidad política.* La verificación concreta de esas relaciones, hacen necesario o muy conveniente que se establezca un determinado régimen jurídico de relación, según las condiciones de personas, tiempos y lugares. Es otro dato que nos interesa señalar y que nos lleva a examinar, aunque sea muy sucintamente, los sistemas que han tenido vigencia a lo largo de la historia.

## **2. MIRADA A LA HISTORIA. LOS SISTEMAS DE RELACIÓN Y SU SIGNIFICADO**

### **2.1. Los sistemas establecidos en el Derecho Público Eclesiástico (DPE)**

A) Mirando a la historia de las Relaciones Iglesia-Estado, encontramos que desde el DPE, como conjunto de principios y normas que regulan, o deberían regular, las relaciones Iglesia-Estado, se han configurado diversos sistemas de relación. Estos sistemas, unos nacieron de determinadas *elaboraciones doctrinales*, que luego fueron respaldadas por el Magisterio de la Iglesia y otras veces fueron fruto de *determinadas realidades históricas*, que más tarde intentan, de algún modo, justificarse doctrinalmente. En general, y salvo posturas extremistas, estos sistemas se *apoyan en la doctrina eclesiológica del momento en que nacen o están en vigor.* Algunos de estos sistemas, que intentan establecer las bases de esa

coordinación entre el poder político y la Iglesia, llegan a tener una realización fáctica, mientras que otros entran más bien en el terreno de los buenos deseos o de las utopías.

- B) Como anotación necesaria para no desvirtuar el significado de estos sistemas, es necesario tener en cuenta que las Relaciones Iglesia-Estado, cuando estos sistemas nacen o se consolidan, salvo excepciones muy excepcionales, *se entienden siempre como relaciones entre las supremas autoridades de la Iglesia y del Estado*. O si se quiere, entre el poder político y el poder religioso. Otra forma de entender estas relaciones, durante la vigencia de la mayoría de los sistemas que vamos a enumerar, es de muy difícil comprensión. Es también un dato que no se puede olvidar, si se quiere ser objetivo y exacto. De lo contrario, se juzga el ayer en categorías de hoy. Lo cual, además de absurdo, es siempre injusto. *Como consecuencia del cambio efectuado* en el modo de entender la Iglesia como sociedad jurídicamente perfecta y del cambio efectuado también en el mismo concepto y naturaleza del Estado, desde los absolutismos regios a los estados representativos y democráticos, hay que decir que *estos sistemas están substancialmente superados* en su validez para coordinar las relaciones entre la comunidad eclesial y la comunidad política.
- C) No vamos ni a entrar en los orígenes y vicisitudes de estos sistemas, ni vamos a enumerarlos todos, sino que nos limitamos a una rápida enunciación de los que estimamos más significativos, sin entrar en sus contenidos y en las tesis que los fundamentaban.

En este momento, para deducir los *datos* que su historia nos proporciona, esa especificación no nos es necesaria. Pero sí creo que es interesante recordarlos, como sistematizaciones de la presencia y relación de la Iglesia con la sociedad política. Sobre todo, me interesa subrayar sus *derivaciones últimas*, que *enlazan el ayer con el hoy*, y en el que no faltan zonas oscuras que urge clarificar, aunque sólo sea como necesidad de recoger una lección de la historia que sería lamentable y peligroso olvidar:

En la historia de la ciencia del DPE podemos señalar los siguientes sistemas:

1. *El dualismo de potestades*. No sé por qué, cuando se intenta una síntesis de las doctrinas y de los sistemas que han intentado coordinar las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política, no se tiene en cuenta, con más precisión, que *lo primero que aparece, en la doctrina canónica, no fue un intento de absorción de lo político por la Iglesia*, con el consiguiente confusiónismo de ambos órdenes. Por fidelidad a la historia, hay que afirmar que el primer sistema de un rudimentario DPE, está basado en *un dualismo claramente diferenciador de lo religioso y lo político*. La formulación de este primer sistema, claramente dualista, la encontramos ya, a finales del siglo V, en la Carta del Papa Gelasio I a Anastasio, Emperador de Oriente (4).

Para este dualismo, proclamado en el año 494, por el Papa, como *doctrina oficial de la Iglesia*, existen dos principios (de poder) que rigen el mundo, la autoridad del Pontífice y la potestad imperial. Ambas proceden de Dios, pero son independien-

---

(4) El texto en A. MOLINA MELIA, *Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, Fuentes, Textos, Casos Prácticos*, Valencia, 1983, 90.

tes entre sí, en los órdenes respectivos de competencias y fines. Convergen en la persona humana, porque ésta, en cuanto ciudadano, está sometida al poder político y, en cuanto creyente, está sometida a la autoridad de la Iglesia. La jerarquía eclesial debe obedecer, en sus derechos-deberes de ciudadanos, al poder político y, de igual forma, los titulares del poder político están sometidos a la autoridad de la Iglesia, en cuanto creyentes (5). Sólo cuando, para usar una expresión del Vaticano II, «el Pueblo de Dios que peregrina a través de las vicisitudes humanas» (6) pierde o, al menos, oscurece, el sentido de lo genuinamente cristiano y se deja penetrar por criterios seculares, este dualismo se transforma en una especie de pugilato entre el poder de la Iglesia y el poder del Estado, con una confusión subyacente entre lo religioso y lo temporal. Pero, es necesario, por fidelidad a la historia, no olvidar esta primera lección de la historia del DPE. Porque, aunque fundándose, al menos inmediatamente, en otros postulados y principios, se trata de una concepción sobre las relaciones entre la Iglesia y el comunidad política, que sigue siendo fundamentalmente válida en este comienzo del siglo XXI.

2. *Los sistemas de potestad directa.* Tienen dos vertientes correlativas: el hierocratismo y el cesaropapismo. Sobre el denominado *hierocratismo*, hay que decir que más bien que de un sistema, definido y claramente estructurado, se trata de *puntuales prevalencias históricas* del poder religioso sobre el poder político, pero con un subfondo de fundamentación que va desde la fáctica desaparición del poder político y asunción

---

(5) Cf. S. Z. EHLER, *Historia de las Relaciones entre la Iglesia y el Estado*, Madrid, 1966, 30-33.

(6) Vaticano II, Declaración *Dignitatis humanae* sobre la Libertad Religiosa, 12.

por la Iglesia de sus funciones, hasta el denominado agustinismo político, que desborda el equilibrio de poderes en favor del poder espiritual, al menos en teoría y doctrinalmente, durante buena parte de la Edad Media (7). Este sistema, o pensamiento doctrinal, tiene su contraposición en los *cesaropapismos* que han prevalecido, o intentado prevalecer, a lo largo de la historia, como *intento doctrinal y jurídico del sometimiento de lo religioso, y particularmente de la Iglesia, al poder político*. Es una doctrina que arranca de las investiduras medievales y que, por otras causas, y con otros matices, subyace en todos los regalismos que han ido apareciendo a lo largo de la historia (8).

Conviene anotar que, así como el hierocratismo hay que irlo a buscar al medievo, los cesaropapismos, bajo diversos ropajes, *llegan hasta nosotros*. Siempre me he preguntado, cuando media Europa carecía de la más elemental libertad religiosa, si buena parte de nuestro mundo civilizado no estaba viviendo bajo el influjo de un nuevo cesaropapismo, no fundado, claro está, en el origen de la autoridad y en los sujetos de la misma, sino fundado en una absoluta prevalencia de determinadas ideologías que jamás fueron neutrales en el terreno de lo religioso. Estas ideologías hicieron de su lucha contra la religión, y específicamente contra el cristianismo y la Iglesia católica, una verdadera *profesión de «fe atea»*, que se imponía por medios de evidente coactividad y hasta de persecución abierta.

---

(7) Una buena síntesis en A. de la HERA-C. SOLER, *Historia de las Relaciones entre Iglesia y Estado*, en Instituto M. de Azpilcueta, «Tratado de Derecho Eclesiástico», Pamplona, 1994, 52-60.

(8) Cf. Q. ALDEA, S. J., *Iglesia y Estado. Presupuestos ideológicos*, en Q. ALDEA-T. MARÍN-J. VIVES, «Diccionario de Historia Eclesiástica de España», II, Madrid, 1972, I.117-I.122.

3. *La potestad indirecta de la Iglesia sobre el Estado.* Quizás no sea excesivo definir esta doctrina, y este sistema jurídico, como el *clásico y el más prolongado* en la ciencia del DPE. Aquí la teoría intentó recuperar el terreno perdido en la realidad de los hechos, cuando la modernidad anuncia ya una secularización irreversible de la sociedad y de la cultura. Se intenta evitar así el conflicto entre los intereses del sistema político y las exigencias de la fe cristiana. Este sistema resalta, con muy diversos matices y fundándose en diversos argumentos, por un lado, *la independencia y autonomía* del poder político en el ámbito de su competencia, por otro lado, señala *una limitación* que le viene impuesta al poder político, por exigencias del derecho divino, y que consiste en la supremacía de lo espiritual (eclesial), cuando, en alguna realidad de interés común («res mixtae»), lo político y lo religioso *entran en conflicto*. Es ahí donde propiamente se da, a tenor de esta doctrina, una cierta subordinación del poder político a la Iglesia.

Se trata de una larga teoría doctrinal que busca, además, *situar la presencia de lo religioso en la sociedad política*, estableciendo un principio de *jerarquía de valores entre dos sociedades perfectas* que se cualifican por sus fines (9). Este sistema, con diversos matices, es el que comúnmente se defiende en la ciencia del DPE, desde prácticamente Bonifacio VIII («Unam Sanctam», siglo XIV), hasta las vísperas mismas del Vaticano II.

Hay que recordar también que en esta teoría se encuadran y fundamentan los *postulados católicos* sobre puntos tan

---

(9) V. y A. REINA, *Lecciones de Derecho Eclesiástico Español*, Barcelona, 1983, 83. Cf. A. de la HERA, *Posibilidades actuales de la teoría de la potestad indirecta*, en VV. AA., «Iglesia y Derecho», Salamanca 1963, 245-270.

vitales como la *confesionalidad católica del Estado*, la teoría de la *tesis e hipótesis* como rectora de la unión entre la Iglesia y el Estado y las bases del *sistema concordatario*, al menos en sus comienzos.

Podría decirse que cuando surgen, ya en nuestro tiempo, los movimientos laicales apostólicos, como la Acción Católica, éstos encajan, al menos en un primer momento, dentro de esta teoría y de este sistema, como una «longa manus» de la Iglesia, y especialmente de su jerarquía, dentro de la sociedad política. En este sentido, se conciben estos movimientos como una intervención, al menos indirecta, de la Iglesia (su jerarquía) en la actividad social y política de los pueblos.

4. Una última teoría o sistema nace dentro de determinados ambientes católicos y acatólicos, quizás como un primer efecto de la secularización de la cultura que arranca de la modernidad. Nos referimos al *sistema de separación y mutuo desconocimiento* entre lo político y la Iglesia. Más que sistema, propiamente dicho, es un *postulado* que lleva consigo obvias consecuencias en el terreno de lo jurídico. La *parte más negativa* y rechazable de esta teoría, aunque no lo confiesen los católicos que la propugnan, ni sea ésta la finalidad que persiguen con sus escritos, es que si ese mutuo desconocimiento y separacionismo se lleva hasta sus últimas consecuencias y no se compensa con otro tipo de presencia pública, inevitablemente desemboca en una *privatización de lo religioso*, reduciendo esta dimensión religiosa de la persona humana, al ámbito estricto de la propia conciencia y de la intimidad personal. Es una consecuencia de acentuar, al máximo posible, no tanto la concordia y cooperación entre las instituciones públicas estatales y las católicas o de católicos, para un mejor servicio al hombre, sino sus respectivas independencias y clara distinción. Es verdad

que lo que se pretendía, sobre todo desde el campo católico (Maritain, Murray, Pribilla), no era, en principio, otra cosa que garantizar —jurídicamente— la libertad de la Iglesia y la libertad del Estado, para que ambos pudiesen realizar sus respectivos cometidos. Pero, junto a esta primaria intencionalidad, de hecho, de esta forma de pensar se derivaban *determinados corolarios* que, si no se precisaban muy bien, llevaban a la privatización de lo religioso.

Entre estos corolarios, *anotamos sólo dos*: rechazo de los Concordatos o *Acuerdos entre la Iglesia y el Estado*, lo cual, aunque no se confiese, llevaba consigo la *negación de la personalidad jurídica internacional de la Iglesia católica* y la *afirmación de que tanto la Iglesia, como el Estado pierden necesariamente sus respectivas libertades*, con cualquier tipo de mutuo reconocimiento y cooperación entre ambos. En este punto, nos interesa resaltar que, apoyados en esos postulados y corolarios, nace en un sector característico del pensamiento liberal (católico o no católico), un prevalente sentido «*privatístico*», tanto de la Iglesia en cuanto institución, como de la presencia de los católicos en la sociedad.

Quizás, hoy por hoy, y de manera especial entre nosotros los españoles, radica aquí el problema más grave de las relaciones (jurídicas) entre las instituciones políticas y la Iglesia católica. En este tipo de mentalidad, lo más que se admite, *desde determinadas ideologías*, es que lo político no puede interferirse en lo religioso, y hasta se concede, sin excesiva dificultad, que, entre las finalidades y deberes del poder político está ciertamente proteger el derecho radical e inalienable de la persona humana a la «libertad de religión o de creencia». Es decir, libertad para manifestar esa creencia «individual y colectivamente, tanto en público, como en privado, por la enseñan-

za, la práctica, el culto y la observancia» (10). Pero se tiene una gran dificultad —confesada abiertamente, o hábilmente larvada en un significativo silencio— en conceder una auténtica relevancia pública a la dimensión religiosa de la persona humana y a la protección de su vivencia, individual y, sobre todo, comunitaria, en un sentido que va mucho más allá de lo meramente cúltilo (11). En la práctica, por este camino, se termina por profesar y defender un desconocimiento de la dimensión pública y social de la fe cristiana, que llega a extremos insostenibles y claramente injustos, siempre bajo la apariencia de una aconfesionalidad y neutralidad religiosa de lo político y, sobre todo, del poder que lo representa. Con no rara frecuencia, esa aconfesionalidad y pretendida neutralidad se traduce en la *negación palmaria de un régimen de igualdad de oportunidades* en el terreno de la enseñanza para los Centros docentes y asistenciales de la Iglesia. Como si el derecho a profesar y a vivir individual y asociadamente la fe religiosa, no fuese un dere-

---

(10) *Declaración Universal de los Derechos Humanos* (París, 10 de diciembre de 1948), art. 18; *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (Nueva York, 16 de diciembre de 1966), art. 18; *Convención de Salvaguarda de los Derechos del Hombre y de las Libertades Fundamentales* (Roma, 1950), art. 8. Los textos en A. TRUYOL SERRA, *Los Derechos Humanos*, Madrid, 1977.

(11) Resulta muy significativo que, en los programas presentados por los diferentes partidos políticos a sus posibles electores, en las convocatorias electorales en España no se suele mencionar su «política religiosa». Es muy posible que esto se deba al hecho de que entre los militantes de los Partidos, o posibles votantes de los mismos, existe una clara diversidad en cuanto a las creencias religiosas y esto impide tomar postura ante determinados problemas políticos de índole religiosa o en conexión con lo religioso. Pero, también puede ser un dato que pruebe o confirme el intento de marginar la presencia de lo religioso en la sociedad, o una vergonzante ocultación, por temor a ser clasificado como partido confesional católico.

cho de la persona y de la comunidad humana, al que corresponde el deber, por parte del poder político, de crear una situación tal donde no sólo sea posible, sino fácil encontrar para ello las *ayudas necesarias*, dentro siempre de una justa igualdad de oportunidades. El reconocimiento por el poder político de la realidad de las instituciones católicas, como *expresión de la dimensión social de nuestra fe y ejercicio de un derecho fundamental humano*, y la protección y las ayudas que se les preste, no puede entenderse como concesiones a un cripto-confesionalismo estatal, o generosas limosnas de un Estado dadivoso, sino como el exacto cumplimiento de un deber (12). El Cardenal-Arzobispo de Madrid se refería a esta cuestión, en un interesante estudio sobre las «Relaciones entre la Iglesia y el Estado en el siglo XXI»:

El reconocimiento pleno del verdadero ámbito de lo “religioso” es completamente vital para una adecuada y fecunda presencia de la Iglesia en la sociedad. “Lo religioso” va más allá de los actos típicos de la predicación y del culto; repercute y se expresa por su propia naturaleza en la vivencia moral y humana, que se hace efectiva en los campos de la educación, del servicio y compromiso sociales, del matrimonio y de la cultura. Todo ello presupone una aceptación, no recortada jurídicamente de su significación pública. De este modo se abre un amplio campo de cooperación de la Iglesia con todos los grupos y fuerzas sociales y, especialmente, con el Estado en la gran tarea común de servicio al hombre, especialmente al más necesitado. Urge hoy en España, y en Europa, hablar del valor social y humanizador de la fe, para que se despierte la conciencia pública respecto a los nuevos pobres, a la persis-

---

(12) F. SEBASTIÁN, *La Iglesia ante el Estado aconfesional*, en *Escritos sobre la fe, la Iglesia y el hombre*, Madrid, 1996, pp. 69-96.

tencia de las situaciones de pobreza extrema en el Tercer Mundo, y para que se perciba la necesidad de renovación moral, de conversión, de verdadera liberación de una vida materialista y hedonista que nos están llevando a un callejón sin salida demográfica. De otro modo, el fantasma de una sociedad dura, cruel, egoísta y violenta pudiera convertirse pronto en cruda realidad. (13).

Se trata de un diagnóstico acertado y también de una llamada a la urgencia de enfocar rectamente este problema. Contentarse con que el pensamiento, la fe y la praxis cristiana no sea perseguida es recortar exigencias muy serias del Evangelio. Más aún, la persecución, abierta o encubierta, es señal de que el cristianismo es fermento de la sociedad en que vive encarnado y que se presenta como una constante y sincera interpelación a tantas aristas de injusticia, falsedad, crueldad e insolidaridad, como tiene nuestra actual cultura y nuestros comportamientos sociales. Una cierta incomodidad, activa y pasiva, de lo cristiano en la sociedad es posiblemente consubstancial con el Evangelio.

## **2.2. Los sistemas desde el Derecho Eclesiástico del Estado.**

- A) Sin entrar en las precisiones que se exigirían para presentar un concepto lo más exacto posible del denominado Derecho Eclesiástico del Estado (DEE), lo entendemos, en este momento, como el conjunto de normas que en los ordenamientos jurídicos estatales reco-

---

(13) A. M. ROUCO VARELA, *Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XXI*, XX Siglos 28 (1996), 14-15.

nocen, protegen y regulan el ejercicio del derecho fundamental de Libertad Religiosa y el régimen de las Religiones, Iglesias y Confesiones en su proyección social y política.

B) Desde fundamentos doctrinales, más o menos precisos, y, sobre todo, analizando los sistemas vigentes en el derecho constitucional comparado, pueden distinguirse tres sistemas:

I. *Opresión (persecución)*: El poder político considera todo lo religioso, y específicamente lo católico, como un elemento negativo. Este sistema, que ha tenido su vigencia a lo largo de la historia, estaba vigente en buena parte de Europa hasta hace pocos años («Caída del Muro de Berlín», en 1989 y nueva Constitución de Albania en 1997), tiene todavía, desgraciadamente, una amplia presencia en el oriente medio y en determinadas naciones africanas. Ha tenido, y tiene, muy diversos matices, tanto en la teoría, como en la práctica. Pero, pueden sintetizarse estos sistemas en dos versiones:

- a) Ateísmo confesional e intolerancia o/y persecución religiosa. No sólo prohibición, sino penalización de las manifestaciones extremas de religiosidad y culto.
- b) Confesionalidad religiosa excluyente de la libertad, total o parcial del derecho a profesar otras religiones, que no sea la que se proclama como religión del Estado.

2. *Sometimiento o Desconocimiento (privatización)* del hecho religioso. Es una consecuencia de los:

*Absolutismos y totalitarismos estatales*, de diverso signo que pretenden, abierta o solapadamente, un sometimiento de las confesiones religiosas al Estado.

*Liberalismos políticos radicales* que consideran lo religioso como algo carente de relevancia social y civil, reduciéndolo a la esfera meramente privada de la persona (conciencia).

3. *Sistemas de coordinación positiva*:

Tienen como nota común el reconocimiento (constitucional) de la Libertad Religiosa (LR), aunque difieren en el valor que otorgan al hecho religioso (sociológico). Atendiendo a esta nota diferencial, se puede establecer la siguiente división:

- a) *Confesionalidad religiosa* (se declara a una religión, como propia del Estado), pero *con reconocimiento de la LR*. A su vez, este reconocimiento de la LR puede ser:
  - *pleno*: no hay ninguna discriminación, ante los derechos civiles, por razón de la religión que se profesa.
  - *limitado*: en cuanto que el factor religioso se exija para la verificación de determinados derechos: v. gr. para ocupar la jefatura del Estado.
- b) *Neutralidad o aconfesionalidad religiosa*: a su vez, y por diversas causas que lo justifican, se dividen en:

Estados aconfesionales *con Acuerdos* entre la Iglesia o Iglesias y el Estado: en estos Acuerdos se garantiza siempre la LR y la no discriminación por razones religiosas.

Estados aconfesionales *sin Acuerdos*, pero, generalmente, con ley (constitucional) que garantiza la libertad de las religiones y confesiones religiosas y le otorgan un reconocimiento (público), dentro de la legislación estatal (14).

### **3. LA APORTACIÓN ORIGINAL Y FUNDAMENTAL DEL VATICANO II. LA DOCTRINA DE GAUDIUM ET SPES (N. 73-76)**

#### **3.1. El cambio en la terminología y su significado**

La expresión Iglesia-Estado, durante tanto tiempo expresión tradicional en los tratados de DPE, significaba, de forma primordial, que se trataba de estudiar, definir, sistematizar las relaciones entre *dos poderes*, el civil-estatal y el eclesial, *encarnados en sus supremas autoridades*.

El Concilio Vaticano II abandona, al menos en parte, esa terminología y se refiere a las relaciones entre *la Iglesia y la comunidad política* (15). No deja de ser curioso —y siempre refiriéndome al campo del DPE— que es el término Estado el

---

(14) Cf. C. CORRAL SALVADOR, S. J., *Sistemas vigentes de Relaciones de la Iglesia y el Estado*, en C. CORRAL (Dir.): J. M. URTEAGA, *Diccionario de Derecho Canónico*, 2.<sup>a</sup> ed., Madrid, 2000, 593-603.

(15) Const. «*Gaudium et Spes*», 76. El título de este número en la edición latina de los documentos conciliares es *Communitas politica et Ecclesia*.

que se substituye por el de «comunidad política». Cabe preguntarse por qué el término Iglesia que, a lo largo de la historia de sus relaciones con los Estados ha significado, ante todo, la jerarquía y, generalmente, la jerarquía suprema entendida como poder religioso, no ha sufrido una evolución semejante al compás y al ritmo de la purificación del origen, del sentido y de la finalidad de la jerarquía y de la autoridad en la Iglesia. En concreto, por qué —sin negar en absoluto la existencia de la autoridad en la Iglesia y su inexcusable actuación— no se ha dado una evolución, en el plano de la misma terminología, substituyendo el término Iglesia por el de comunidad eclesial. Porque teniendo muy presente y sin ocultar lo más mínimo la diferencia esencial entre la autoridad que existe en la Iglesia, que no nace del pueblo y la del Estado, que nace del pueblo, ese cambio habría sido útil para significar, desde un primer acercamiento a las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política, dos cosas. En *primer lugar*, que se trata, en definitiva, de establecer las *relaciones entre dos comunidades* que no pueden ignorarse y que, como diremos más adelante, tienen como finalidad común el servicio a las personas humanas que son, a la vez, bautizados y ciudadanos, es decir, miembros de la comunidad eclesial y de la comunidad política. Y, en *segundo lugar*, que esas relaciones no se pueden limitar, única y exclusivamente, a las relaciones entre las autoridades supremas que rigen esas comunidades, sino que su ámbito es mucho más amplio.

No creemos que se trate de una mera cuestión de terminología, sin mayor trascendencia. Y, desde luego, si se quiere ser consecuentes con el cambio efectuado en la terminología y no atribuir éste a un capricho, una moda o a algo puramente coyuntural, hay que admitir que es muy diferente la

postura de quien se acerca al examen y estudio de la relación Iglesia-Estado, como a un juego de intereses entre dos poderes, que quien considera la relación Iglesia y Estado como la que debe existir entre dos comunidades constituidas por personas humanas que buscan en ellas, dentro de sus respectivas y complementarias finalidades, la verificación y el ejercicio de un haz de derechos y deberes fundamentales e inalienables.

Quede aquí indicado este primer dato para una acertada interpretación del cambio efectuado en los principios rectores de las relaciones entre la Iglesia y el Estado (16).

### **3.2. El fundamento válido: servicio a la vocación personal y social de los mismos hombres**

Con el Concilio Vaticano II, creo que han quedado superados los sistemas de concesión mutua de privilegios, de la potestad indirecta de la Iglesia sobre el Estado, la confesionalidad católica (doctrinal) del Estado y el radicalismo que exige un total y mutuo desconocimiento entre la Iglesia y el Estado. El único fundamento válido de las Relaciones entre la Iglesia y el Estado, en la doctrina conciliar, es el mejor y más eficaz servicio a los hombres que, en la práctica, se concretan en dos términos, llenos de sentido: *mutua independencia* y *leal cooperación*. La Iglesia y el Estado deben servir al hombre, y deben ayudarle a obtener su vocación personal y social.

---

(16) No obstante, esta evolución terminológica que anotamos, a lo largo de nuestra exposición usaremos indistintamente las expresiones Relaciones Iglesia-Comunidad política y Relaciones Iglesia-Estado.

Este es el *auténtico punto de encuentro* entre la Iglesia como comunidad visible, y jerárquicamente estructurada, y el Estado, como legítimo representante de la comunidad nacional. En la persona humana se encuentra la clave de la necesaria interacción de la Iglesia y el Estado. El fin del Estado es la realización del bien común y éste no puede prescindir del aspecto religioso del hombre, porque es un elemento substancial de ese bien común y de la promoción total del hombre. Por ello, el Estado no puede desconocer esta dimensión religiosa del hombre, ni puede abstenerse de promoverla, no directamente, como si el Estado tuviese una función estrictamente religiosa, sino cumpliendo con su deber de promover al hombre en su totalidad y de crear unas condiciones sociales en las cuales a los hombres no sólo les sea posible, sino fácil desarrollar las exigencias de su fe religiosa. Por eso, el Estado tiene la obligación de respetar la religión de cada hombre y debe proteger jurídicamente el ejercicio —individual y asociado— de la fe religiosa de cada uno de los ciudadanos, dentro de los límites justos del orden moral y del orden público.

Por su parte, la Iglesia no tiene como finalidad propia realizar el bien temporal de los creyentes en Cristo, sino su religiosidad; pero esta religiosidad no alcanza sólo la vertiente interior del hombre, sino el hombre total. De aquí que la Iglesia esté obligada, a iluminar el orden político y social humano con los principios evangélicos, sin intentar imponerlos a quienes no se profesan católicos. Esta concepción de la Iglesia y el Estado al servicio del desarrollo total del hombre exige trazar un nuevo tipo de relaciones entre ellos, donde no exista un nocivo confusionismo, ni un total y mutuo desconocimiento que prive al hombre —creyente y ciudadano a la vez— de

unas ayudas eficaces en la realización de su misión individual y social (17).

### **3.3. Consecuencias del principio de independencia y colaboración**

Teniendo en cuenta esta perspectiva personalista, el Vaticano II ha establecido este principio fundamental que deberá informar las relaciones jurídicas de la Iglesia con cualquier tipo de Estado:

La comunidad política y la Iglesia son en sus propios campos independientes y autónomas la una respecto de la otra. Pero las dos, aun con diverso título, están al servicio de la vocación personal y social de los mismos hombres. Este servicio lo prestarán con tanta mayor eficacia, cuanto ambas sociedades mantengan entre sí una sana colaboración, con atención a las circunstancias de lugares y tiempos (18).

Las consecuencias de este fundamento y de estos principios son:

1. *Reafirmación del dualismo*: Iglesia y Estado, son realidades independientes y autónomas en el ámbito de sus fines específicos y en sus actuaciones (religiosa, por parte de la Iglesia y política, por parte del Estado).

---

(17) Textos básicos para conocer la doctrina conciliar sobre las Relaciones entre la Iglesia y la Comunidad política son, entre otros, la Constitución «*Gaudium et Spes*» (nn. 73-76) y la Declaración «*Dignitatis humanae*» sobre la Libertad Religiosa, n. 6.

(18) Const. *Gaudium et Spes*, 76.

2. *Independencia mutua: La Iglesia, como consecuencia de su naturaleza y de su misión, no está ligada a ninguna forma particular de cultura humana, ni tampoco a ningún sistema político, económico o social, sino que, más bien, por su universalidad, es un vínculo de unión entre las diferentes comunidades humanas. La Iglesia, consecuentemente, «no pone sus esperanzas en los privilegios que puede ofrecerle el poder civil y renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos, cuando conste que su uso puede empañar la sinceridad de su testimonio» (19). Pero reclama, para los creyentes y para sus instituciones, los derechos que deben reconocérseles, y otorgárseles en un auténtico ejercicio de la libertad religiosa y de una verdadera igualdad de oportunidades, en ordenada concurrencia con los demás ciudadanos, sin ningún tipo de discriminación por motivos religiosos.*

El Estado no tiene por qué ser confesional en lo religioso y «si en atención a peculiares circunstancias del pueblo, se otorga a una comunidad religiosa un reconocimiento civil especial en el ordenamiento jurídico de la sociedad política, es necesario que juntamente se reconozca a los demás ciudadanos y comunidades religiosas, y se les respete su derecho a la libertad en lo religioso» y «el poder civil tiene que evitar que la igualdad jurídica de los ciudadanos —que es también un elemento del bien común de la sociedad— jamás, ni abierta ni solapadamente se vea lesionada por motivos religiosos, o que se haga

---

(19) *Ibíd.*

*discriminación entre ellos»* (20). Al mismo tiempo, la Iglesia reconoce la autonomía propia de los asuntos y de orden temporal, ya que los hombres, salvando siempre los derechos inalienables de Dios y de la persona humana, son libres en la construcción del orden temporal.

3. *Libertades fundamentales.* Como consecuencia obvia de la mutua independencia y de la leal colaboración en bien de las personas, la Iglesia reclama el reconocimiento y eficaz protección de la libertad:
  1. Para *cumplir con su misión* de anunciar la palabra de Dios, administrar los sacramentos, educar la fe, y enseñar su doctrina social.
  2. Para *emitir juicios morales* obligatorios para los católicos en el momento de tomar sus decisiones en conciencia y que pueden ser compartidos por quienes, no siendo católicos, son, sin embargo, sensibles a los derechos inalienables de la persona humana.

La Iglesia *no reclama estas libertades como un privilegio* dentro del ordenamiento civil, ya que las exige no sólo para ella, sino que, al fundamentarla en la «dignidad de la misma persona humana», las reclama y exige en toda su amplitud, de tal forma que todo hombre —individual y comunitariamente— pueda dar culto a Dios según el dictamen de su propia conciencia.

---

(20) *Dignit. humanae*, 7.

### 3.4. La libertad Religiosa y las derivaciones jurídicas de su aceptación, reconocimiento y protección (21)

En la configuración y estructuración de las relaciones Iglesia-Estado, tras el Vaticano II, junto a la doctrina a la que acabamos de referirnos de la Constitución *Gaudium et Spes*, hay que tener muy en cuenta la doctrina conciliar sobre la Libertad Religiosa (LR) tal y como se expone en la Declaración Conciliar *Dignitatis humanae*. Se trata de un documento doctrinal y positivo de la máxima importancia. No me cabe la menor duda de que no se exagera, si se afirma que, al menos en lo que respecta a la imagen de la Iglesia, en relación con el mundo en el que vive encarnada, el Concilio Vaticano II *puede ser definido como el Concilio de la LR*. Con esta Declaración adquirió carta de ciudadanía en la Iglesia el *personalismo* como una doctrina teológica, filosófica y jurídica que proclama *dos verdades*, quizás oscurecidas en la vida de la Iglesia durante demasiado tiempo: 1) la *dignidad e igualdad entre las personas*, sin discriminaciones fundamentales por razón de raza, sexo, cultura, etc.; 2) la *libertad de la persona*, como un don de Dios, que es la base fundamental de su dignidad y de su grandeza. De esta forma, la Iglesia se despojó de una actitud exageradamente defensiva frente a las conquistas que el hombre de nuestro tiempo había hecho en el campo de su propia libertad, como fruto y reacción,

---

(21) Resumimos en este tercer apartado lo que expusimos en nuestro trabajo sobre una nueva vertebración del Derecho Público de la Iglesia. Cf. *Católicos en la Vida Pública. Hacia una nueva estructuración del Derecho Público Eclesiástico*, Lección inaugural del Curso Académico 1996.1997, en la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1996, 49-66. No hacemos otra cosa que aplicar lo que allí decimos en general sobre el DPE, al caso concreto de las Relaciones entre la Iglesia y la Comunidad política.

ante tiranías insoportables. Se trata de un *dato* que hay que tener en cuenta para lograr una exacta valoración de lo que significó esta doctrina del Vaticano II. Estamos, por tanto, ante *uno de los datos más importantes*, clarificadores y trascendentales que hay que tener en cuenta para justa valoración del pasado presente y futuro de las Relaciones Iglesia-Estado.

La aceptación de la LR, como derecho fundamental de toda persona humana, en *su derivación más específicamente jurídica y pública*, lleva consigo, entre otras, *las siguientes consecuencias para una conciencia católica*:

- 1) La necesidad de defender y proclamar la verdad de nuestra fe, sin ningún tipo de agresión, en relación con aquellas personas que no la comparten.
- 2) Despojarse de los pseudoproteccionismos, por parte de las autoridades y de los poderes políticos en la proclamación y propagación de la fe católica.
- 3) Proclamar, frente a los disidentes de la fe católica, que es mucho más en lo que coincidimos que en lo que discrepamos, cuando se admite la fe en un Dios trascendente.
- 4) Admitir, sin reticencias, los rastros de auténtica verdad que se encuentran en otras concepciones religiosas.
- 5) Respetar, sincera y eficazmente, los agnosticismos y los ateísmos que, en el fondo, esconden siempre ese misterio que es el hombre y su libertad. Libertad que Dios, misteriosamente, respeta y que nosotros debemos también respetar.

Basten estas consecuencias, aducidas como ejemplo de otras que podrían señalarse, de claro contenido jurídico y ius-

publicista. Todas ellas deberán tenerse muy presentes en el momento de configurar jurídicamente las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En realidad, la LR no constituye sólo un primer eje de esas relaciones, sino su misma columna vertebral.

Hoy ya es difícil hacerse a la idea de lo que supuso la proclamación del derecho de la persona humana a la LR, dentro del acervo doctrinal católico. Esta recepción doctrinal supuso que, de manera definitiva, la Iglesia tomaba posición frente a cualquier tipo de totalitarismo de signo nazista, fascista, marxista o capitalista, y cobraba nuevas y actualizadas fuerzas su misión de estar en cabeza de los luchadores por la libertad y por la desaparición de cualquier género de esclavitud, llámese racismo o bolsas de miseria moral o/y material. En esta lucha por la libertad, es de suma importancia iniciar e institucionalizar un diálogo sincero con todos los hombres de buena voluntad, que se oponen a un burdo materialismo, del signo que sea, que pretende borrar la huella de Dios en la historia y acaba por negar la fraternidad entre los hombres. Este diálogo tiene que estar jurídicamente reconocido como un derecho, abierto y protegido. Y ésa es también una finalidad de las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado en un momento de la historia humana en el que los derechos fundamentales de la persona, todavía están muy lejos de haber alcanzado la plenitud de su reconocimiento y, sobre todo, su eficaz protección jurídica.

Si la Declaración conciliar sobre la LR, resultó de una apasionante actualidad, hoy es necesario afirmar que esa actualidad sigue permanente y desafiante. La amenaza de agresivos y violentos fundamentalismos y laicismos intolerantes, hace que, desde otro ángulo, de no menor importancia, la LR sea un *necesario centro de atención* para todos aquellos, que, a diversos

niveles, y de manera especial en el campo del derecho, luchan y se esfuerzan por construir un mundo más justo y una civilización más humana (22).

Cuanto acabamos de afirmar y apuntar es suficiente y bastante para demostrar la importancia central, fundamental y fontal de la LR en la vertebración de las relaciones Iglesia-Estado, a tenor de la doctrina del Concilio Vaticano II.

## **4. MIRADA AL FUTURO**

### **4.1. Dos ejes vertebradores de las relaciones Iglesia-Estado**

Sólo unas notas y unos breves apuntes indicativos acerca de los dos ejes sobre los cuales creemos que debe vertebrarse un renovado DPE y, por consiguiente, las relaciones Iglesia-Estado.

---

(22) *«Existe una agresividad ideológica secular que puede ser preocupante. En Suecia, un Pastor protestante que había predicado sobre la homosexualidad, basándose en un pasaje de la Escritura, ha pasado un mes en la cárcel. El laicismo ya no es aquel elemento de neutralidad que abría espacios de libertad a todos. Comienza a transformarse en una ideología que se impone a través de la política y no concede espacio público a la visión católica y cristiana, que corre el riesgo de convertirse en algo puramente privado, y en el fondo, mutilado. En este sentido, existe una lucha y debemos defender la libertad religiosa contra la imposición de una ideología que se presenta como si fuese la única voz de la racionalidad, cuando sólo es expresión de un cierto racionalismo. [...] La justa laicidad implica la libertad de religión. El Estado no impone una religión, sino que deja espacio libre a las religiones con una responsabilidad hacia la sociedad civil, y, por tanto, permite a estas religiones ser factores de construcción de la vida social».* (Card. Ratzinger, entrevista en el Diario *La Repubblica*, reproducida en *HUELLAS* (Rev. De CyL, dic., 2004, p. 30).

#### **4.1.1. Al primer eje**

Nos acabamos de referir y no es otro que el reconocimiento y la protección jurídica efectiva del derecho inalienable de la persona humana a la LR, tanto en público, como en privado, tanto individual como asociadamente, sin más límites, en su ejercicio, que el orden moral y bien público. Esto lleva consigo la obligación por parte de los poderes públicos de facilitar y proporcionar los medios necesarios para llevar a efecto ese derecho inalienable en los diversos sectores de la vida pública, desde la educación, hasta el respeto fundamental en los medios de comunicación de masas del Estado. Entendemos que, en buena filosofía política, la aceptación plena o recortada del ejercicio de este derecho fundamental, califica a un estado, como estado de derecho.

#### **4.1.2. Segundo eje: la presencia de seglares católicos en la vida pública**

No entramos en precisiones, y discusiones, sobre la significación del término laico, tanto en la doctrina del Vaticano II, como en el Código de Derecho Canónico y en los varios y valiosos documentos de la Conferencia Episcopal Española (23). Para nuestro cometido en este momento, entendemos como sinónimos los términos laico y seglar. Hay que lamentar que, no obstante la aportación ciertamente muy enriquecedora del Sínodo de los Obispos de 1987 y, sobre todo, de la Exhortación Apostólica «Christifideles laici» de Juan Pablo II, la teología, y sus derivaciones prácticas, tiene todavía aquí mucho camino que andar y mucha tarea urgente que rematar. Porque

---

(23) «Testigos del Dios vivo» (1985), «Los católicos en la vida pública» (1986); «La Verdad os hará libres» (1990).

no creemos que sea un lugar común más, ni un eslogan del momento, afirmar que el signo de lo cristiano, en el siglo que acabamos de iniciar, será prevalentemente seglar. No dudamos que ese signo será no sólo prevalente en la actuación del seglar «*ad extra*» de la Iglesia, sino en la misma vida interna de la Iglesia. Pero esta segunda e importantísima vertiente, cae fuera absolutamente de nuestro propósito en este momento. En la referencia que ahora estamos haciendo, me fijo única y exclusivamente, en lo que se refiere a la presencia de seglar católico en la comunidad política, con lo que ello lleva de pluralidad, de responsabilidad y de exigencias de formación. Me limito a aducir el canon 227 del vigente Código de Derecho Canónico. En este texto legal, que hoy es ley en la Iglesia, se afirma y dispone que los seglares católicos «*tienen derecho a que se les reconozca en los asuntos terrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos*». Supone este texto legal que la misión de los seglares en la Iglesia tiene tres notas de singular importancia: 1) vivir plenamente en el mundo, 2) comprometidos en las realidades temporales y 3) buscando así la construcción del reino de Dios (24). En ese preciso contexto, del ser y del actuar del seglar cristiano, es donde el Código les reconoce ese derecho a una *libertad de opción*. Opción que entendemos es doble: una *ad intra* y otra *ad extra*. Dentro de la Iglesia, a tenor de este texto fundamental, hay que abrir los necesarios y convenientes cauces jurídicos para que el seglar católico pueda vi-

---

(24) Cf. VV. AA., *I laici nel Diritto della Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 1987; L. MOREIRA NEVES, *I laici cristiani: essere e agire alla luce del Concilio Vaticano II*, *Angelicum* 64 (1987) 551-552; A. GANOCZY, *El apostolado de los laicos después del Concilio*, *Salmant* 25 (1988) 103-118; E. NAVARRO ÁLVAREZ, *El compromiso democrático de los católicos*, *Palabra*, n.º 377-378 (1966) 38-42; P. HENRIOT, *Los cristianos deben influir en política*, *Progressio*, n.º 3 (1996), 19-23.

vir un sano pluralismo religioso y católico, donde puedan coexistir diversas opciones políticas. Y *ad extra*, el canon reclama para el seglar católico el derecho a la libertad actuación sociopolítica, en la máxima amplitud de significado y de contenido. Este doble derecho, o si se quiere, con mayor precisión, este derecho con doble vertiente y esta autonomía del seglar, en la Iglesia y desde la Iglesia, no está en contradicción con *los límites* que el mismo canon señala: 1) El Magisterio de la Iglesia, como un punto de necesaria referencia en la formación de la propia conciencia antes de aceptar compromisos en una determinada opción política y 2) la propia responsabilidad que no intenta comprometer a la Iglesia, en lo que es perfectamente oponible. Tenemos aquí todo un programa y una nueva versión de la encarnación del mensaje social y político del evangelio, en este momento preciso de la historia.

Es claro, y así aparece repetidamente enseñado y declarado en la doctrina católica conciliar y posconciliar, que los seglares católicos, atendiendo al dictamen de su propia conciencia, en cuya formación habrán tenido en cuenta el magisterio de la Iglesia, son perfectamente libres para crear aquellas asociaciones que crean necesarias o convenientes para *impregnar y hacer presente el «espíritu cristiano» en el «orden temporal»* (canon 298) (25). Es también claro y obvio que la Iglesia, como tal, no queda, en ningún modo, comprometida con la actuación de esos seglares católicos, aunque permanezca, obviamente, el derecho de la jerarquía de la Iglesia a emitir su juicio en determinados contextos en los que se vea implicada la fe o la moral cristiana. El que, dentro de una determinada asocia-

---

(25) L. F. NAVARRO, *Comentario al canon. 298*, en Inst. Martín de Azpilcueta, «Comentario exegético al Código de Derecho Canónico» II, Pamplona, 1996, 424-425.

ción o partido político, se niegue la posibilidad de pertenecer a él, por el hecho de manifestarse católico, es un problema que habrá que dilucidar en relación con los derechos reconocidos en la Constitución, la ley de asociaciones y los estatutos de cada una de ellas. Se trata de un derecho que le compete como ciudadano en un Estado de derecho, donde los que se profesan *públicamente católicos* en sus comportamientos y actuaciones, no son ciudadanos de segunda clase.

## 4.2. Referencia a otros ejes complementarios

Creemos que en la presencia institucional de la Iglesia tendrán una capital y muy significativa importancia, tanto las *Conferencias Episcopales*, como las mismas *Iglesias particulares* y sus *agrupaciones*. Basta echar una mirada a ese medio centenar largo de Acuerdos y Convenios, tanto entre el gobierno y la Conferencia Episcopal, como los establecidos entre las Provincias Eclesiásticas y las Diócesis con las respectivas Autonomías. No dudamos en afirmar que, sea el que sea el futuro de los Acuerdos vigentes entre la Iglesia y el Estado Español, el fruto más relevante de los mismos está en esos Acuerdos y Convenios menores en su calificación jurídica, pero no de menor importancia fáctica (26).

La presencia, cada vez mayor, de estos ejes vertebradores complementarios de las relaciones Iglesia-Estado, no significa ningún cambio substancial en la doctrina general teológica y jurídica de la Iglesia, sino que son simple y sencillamente mues-

---

(26) Cf. S. NIETO NÚÑEZ, *Legislación Eclesiástica estatal y autonómica*, Madrid, 1997.

tras fehacientes de una lógica y bienhechora descentralización orgánica, tanto por parte de la Iglesia, como por parte del Estado que en nada deberían afectar, ni a la unidad de la Iglesia, ni del Estado, sino que deberían ser signos válidos de una recta aplicación del principio de subsidiariedad.

## **5. EPÍLOGO PARA ESPAÑOLES**

En relación precisa con la situación de las relaciones Iglesia-Estado en España, teniendo en cuenta, tanto el inmediato pasado del que partimos, como el presente, tan confuso y ambiguo, como el inmediato futuro tan problemático, nos atrevemos a establecer estas *tres afirmaciones* que, desde luego, someto a cualquier otro parecer mejor fundado.

1. Es una exigencia del Evangelio su encarnación y presencia en la historia y, como efecto de la misma, es consubstancial con el cristianismo su dimensión social y pública que va mucho más allá de lo que queda reservado al ámbito de la conciencia del creyente en Jesús. Por consiguiente, la tendencia que advertimos a negar a la Iglesia Católica, como comunidad visible de creyentes, una presencia pública, entendemos que es un atentado al ejercicio del derecho fundamental a la LR.
2. La creación de un régimen de igualdad de oportunidades, si es justo, no puede dar lugar a determinadas discriminaciones, abiertas o encubiertas, por el hecho de tratarse de instituciones, sean de enseñanza, sean de asistencia social, que la Iglesia ha creado y ha mantenido, como ejercicio lícito de su misión en un Estado de derecho.

3. En cuanto a los acuerdos vigentes entre la Iglesia y el Estado español, creo poder afirmar lo siguiente:
  - 1.º Las dudas sobre su constitucionalidad, entiendo que no resisten un análisis objetivo y sensato.
  - 2.º Esos acuerdos fueron, en su momento, necesarios, oportunos y, en líneas generales, acertados como lo demuestra su vigencia efectiva y positiva durante más de un cuarto de siglo.
  - 3.º No creemos que pueda negarse, dentro de una valoración muy positiva, un cierto carácter coyuntural de los mismos que posiblemente pueden exigir una revisión objetiva y razonada de algunas de sus disposiciones.
  - 4.º Una de las razones por las que, en su momento, y puedo dar testimonio de ello, se eligió la vía de acuerdos parciales y se prefirió a la de un Concordato completo y de tesis, era su posibilidad y mayor facilidad de revisión y acomodación.
  - 5.º En los mismos acuerdos y en las normas del Derecho Internacional, existen medios adecuados para esa revisión, si se cree oportuna o necesaria. Cualquier otra visión de los acuerdos, con la continua amenaza de que el Estado corte una ayuda económica, de muy distinto fundamento y finalidad, presentada siempre de modo global e inexacto, entendemos que no es otra cosa que pura y dura demagogia.

# ACTUALIZACIÓN DE LA CONSTITUCIÓN *GAUDIUM ET SPES* PARA LA IGLESIA Y PARA LA SOCIEDAD, HOY

SERGIO BERNAL RESTREPO, S. J.

Universidad Gregoriana de Roma y  
Consultor del Consejo Pontificio Justicia y Paz

## I. UNA REFLEXIÓN ACTUALIZADA DE LA CONSTITUCIÓN PASTORAL *GAUDIUM ET SPES*

Hace cuarenta años la Iglesia reunida en Concilio hacía suyos los gozos y las esperanzas de la humanidad, sin ignorar las tristezas y las angustias, que eran vistas tal vez en tono menor. Ya durante los trabajos del Concilio y en los años transcurridos desde entonces, algunos han considerado excesivo el optimismo conciliar. Sin negar algo de razón a la crítica, hay que reconocer positivamente en esta visión la nueva actitud de la Iglesia que quiere dialogar con el mundo, rompiendo con una actitud secular caracterizada por una actitud excesivamente apologética que hacía difícil la apertura a nuevas realidades y a la comprensión de las mismas. Estaba presente el espíritu del Papa Bueno, el cual, con su docilidad a la acción del espíritu por encima de su mentalidad conservadora, supo ver en

medio de las tinieblas no pocos indicios que nos abrían a la esperanza de tiempos mejores para la Iglesia y para la humanidad. (1)

Hoy, quizás, habría que invertir el orden de la introducción de la Constitución Pastoral, y así lo constató el Sínodo extraordinario de 1985 dedicado a la reflexión sobre el Vaticano II al referirse en su *Mensaje al Pueblo de Dios* a las crisis y a los dramas del mundo que centraron la reflexión de los Padres. En la breve descripción del mundo de entonces se constataba que los signos de los tiempos habían cambiado parcialmente en los veinte años transcurridos desde el Vaticano II, siendo mayores aún los problemas y las angustias, como eran la presencia del hambre, la opresión, la injusticia, las guerras, los sufrimientos, el terrorismo y otras formas de violencia.

No se podía esperar que el Concilio desarrollara todos los temas que hoy son importantes, ni que pudiera presentar de manera definitiva argumentos que se refieren a la historia cambiante de la humanidad. Es función de la Iglesia considerada en su totalidad, no identificada solamente con la jerarquía, completar y poner al día el Concilio en un proceso que no puede detenerse, como tampoco puede detenerse el proceso de la historia. Con esta premisa haremos un intento de lectura de la Constitución pastoral, tocando algunos puntos que considero importantes para comprender el impulso que el Espíritu quiso dar a la Iglesia a través de la experiencia colegial.

Un primer ejemplo tiene que ver con una de las angustias mayores de la humanidad actual como es la pobreza en que se debaten billones de seres humanos hoy. Juan XXIII había

---

(1) Cf. *Humanae salutis*, 4.

declarado que la Iglesia es la Iglesia de todos, pero sobre todo la Iglesia de los pobres. No obstante, la insistencia de algunos padres conciliares y el estímulo dado por el Papa, los pobres no lograron la atención que pedía el Evangelio, a pesar de que en la introducción de la *Gaudium et spes* se declarara que las angustias, especialmente de los pobres y los que sufren son las de los discípulos de Cristo (2). Hay que reconocer que el Vaticano II no logró superar completamente una visión de la Iglesia demasiado identificada con Europa. Será necesaria la contribución de los Papas encargados de interpretar y orientar la puesta en práctica del Concilio, para llevar estos deseos al plano de la realidad. Pero el gran impulso en este sentido vino de la periferia, sobre todo de la Iglesia que está en América Latina, que desde la praxis, comprendió que vivir el Evangelio y anunciarlo en cumplimiento de su misión suponía hacer una opción radical por los pobres, primeros destinatarios del mensaje de Jesús de Nazaret. Esta opción entró a ser parte de la Iglesia universal gracias a los Sínodos del 71 y del 74, cuando los Obispos de la periferia pudieron hacer oír su voz con un *acento pastoral en el que vibraban las voces de millones de hijos de la Iglesia que forman tales pueblos* como fue reconocido por Pablo VI (3).

La constitución pastoral *Gaudium et spes* fue la expresión de un cambio radical en la Iglesia. La experiencia conciliar vivida en los cuatro años de sesiones fue transformando el esquema previo pensado originalmente como una especie de tratado de moral tradicional, hasta lograr una toma de conciencia del significado de la Iglesia en el mundo y de su misión evan-

---

(2) El Sínodo del 85 reconoció que uno de los temas particulares del Vaticano II es la opción por los pobres.

(3) *Evangelii Nuntiandi* 30.

gelizadora. Pero esto suponía reflexionar también sobre el mundo para poderlo entender y así anunciar eficazmente el Evangelio. Una de las grandes novedades de *Gaudium et spes* fue haber comprendido que la Iglesia tiene que responder a los desafíos del mundo y a los que Cristo pone al mundo, lo cual supone hoy aceptar los desafíos del orden social, político y económico, de la falta de respeto por la vida humana, de la supresión de las libertades civiles y religiosas, del desprecio por los derechos de la familia, la discriminación racial, los desequilibrios económicos, el peso de la deuda, los problemas de la seguridad internacional y la carrera armamentista (4).

No hay duda de que la encíclica de Pablo VI sobre el diálogo, *Ecclesiam suam*, tuvo un impacto decisivo sobre los trabajos de la comisión encargada de redactar la propuesta de constitución que fue aprobada después de un camino tortuoso donde se enfrentaron visiones contrastantes de la Iglesia y su misión. Partimos del principio que el Vaticano II debe ser tomado integralmente (5), aceptando la unidad y la riqueza de todas las constituciones, decretos y declaraciones. Con todo, no se puede negar que *Gaudium et spes* ocupa un lugar privilegiado y que se puede considerar como la clave de lectura de todo el Concilio, pues, más que un documento, se trata de la expresión de un espíritu que debe animar y renovar la vida de la Iglesia, expresión de la fe vivida en la praxis de cada día. Quizás en ello estriba la dificultad de su aceptación integral.

---

(4) Cf. *Mensaje al Pueblo de Dios* del Sínodo de 1985.

(5) El Sínodo del 85 insistió en la necesidad de buscar una interpretación teológica de la doctrina conciliar que tuviera en cuenta todos los documentos en sí mismos y en su íntima interrelación, de tal manera que el sentido integral de las afirmaciones conciliares, a veces complejas, pudieran ser comprendidas y expresadas (cf. n.5).

La Iglesia se había definido a sí misma en la constitución *Lumen gentium*, pero no bastaba esta definición. *Gaudium et spes* ayudará a descubrir el sentido de su existir en el mundo y del vivir y actuar con él. Los Obispos reunidos en Sínodo en 1985 reconocieron que la lectura que se hizo de la constitución sobre la Iglesia considerada solamente como una institución, habló demasiado de la renovación de las estructuras, y menos de Dios y de Cristo. Pero, más importante aún, se reconoció la falta del discernimiento para distinguir entre la apertura legítima del Concilio al mundo y la aceptación de una mentalidad secularizada con relación a los valores (6).

Y aquí tocamos el núcleo de uno de las cuestiones que han estado presentes en la Iglesia desde su fundación. *Gaudium et spes* fue un tentativo de resolver el problema de la relación Iglesia-Mundo, ya intuido por el mismo Jesús cuando pedía al Padre no que nos sacara del mundo, sino que nos libe-rra del mal. En dos mil años de historia no hemos logrado libramos completamente de la concepción maniquea del mundo y, por tanto, el problema subsiste. Pablo VI en su magistral encíclica *Ecclesiam suam*, se ocupó de él (7).

El problema, con todo, está en saber hasta qué punto debe acomodarse la Iglesia a las circunstancias históricas en que desarrolla su misión. Benedicto XVI, al comienzo de su ministerio ha manifestado su preocupación por el desafío que el relativismo pone a la Iglesia hoy. Es interesante notar la coincidencia de su pensamiento con el de Pablo VI, que en 1964 se ponía la pregunta sobre cómo precaverse de un relativismo que pudiera afectar la identidad de la Iglesia.

---

(6) Cf. n.4 del *Documento Final*.

(7) ES. 25.

*Pero ¿cómo hacerse al mismo tiempo capaz de acercarse a todos para salvarlos a todos, según el ejemplo del Apóstol: me hago todo para todos, a fin de salvar a todos? Desde fuera no se salva al mundo. Como el Verbo de Dios que se ha hecho hombre, hace falta hasta cierto punto hacerse una misma cosa con las formas de vida de aquellos a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo; hace falta compartir —sin que medie distancia de privilegios o diafragma de lenguaje incomprensible— las costumbres comunes con tal que sean humanas y honestas, sobre todo las de los más pequeños, si queremos ser escuchados y comprendidos (8).*

Juan XXIII había dirigido a todos los hombres de buena voluntad su mensaje de paz, refiriéndose a aquello que todos tenemos en común: la humanidad. Pablo VI recogió esta idea enriquecida por el Concilio cuando afirmó que para la Iglesia nadie es extraño a su corazón. Nadie es indiferente a su ministerio. *Nadie le es enemigo, a no ser que él mismo quiera serlo. No sin razón se llama católica, no sin razón tiene el encargo de promover en el mundo la unidad, el amor y la paz (9).*

Con todo, es claro que no se trata de identificarse con el mundo, pero tampoco de crear barreras o distancias que imposibilitan el diálogo. Pablo VI, de nuevo, nos ilustra con meridiana claridad: *esta diferencia no es separación. Mejor, no es indiferencia, no es temor, no es desprecio. Cuando la Iglesia se distingue de la humanidad, no se opone a ella, antes bien se le une (10).* La Iglesia adquiriría mayor consciencia de su estar en el mundo, de hacer parte de él, de caminar con la humanidad y

---

(8) ES. 33.

(9) ES. 35.

(10) ES. 25.

compartir con ella la historia. Más aún, comprendió que no solamente tenía algo que ofrecer al mundo, sino que podía recibir algo de él.

Ahora bien, el nuevo estilo de relación de la Iglesia con el mundo es el diálogo. El Concilio lo propuso, pero hacía falta una mayor claridad a la que contribuyó Pablo VI, sobre todo indicando la actitud de base que debe tener la Iglesia si quiere de veras entablar un diálogo con el mundo:

*Hace falta, aun antes de hablar, escuchar la voz, más aún, el corazón del hombre, comprenderlo y respetarlo en la medida de lo posible y, donde lo merezca, secundarlo. Hace falta hacerse hermanos de los hombres en el mismo hecho con el que queremos ser sus pastores, padres y maestros. El clima del diálogo es la amistad. Más todavía, el servicio. Hemos de recordar todo esto y esforzarnos por practicarlo según el ejemplo y el precepto que Cristo nos dejó (11).*

Conviene aclarar que la Iglesia del Concilio entendió el mundo antropológicamente, como el lugar donde se desarrolla la historia de la humanidad que puede ser vista como un grandioso drama con sus afanes, fracasos y victorias; el mundo donde se encarnó el Verbo del Padre y en el cual se obró la Redención. Más que un escenario físico se trata de la humanidad y sus circunstancias. Sólo así se entiende que la Iglesia pueda dialogar con el mundo. Este punto, enunciado por el Concilio, pero tal vez no suficientemente comprendido, en parte por las oposiciones que tuvo que vencer en el aula conciliar, fue descrito maravillosamente por Pablo VI.

---

(11) ES. 33.

*Hay un primer círculo, inmenso, cuyos límites no alcanzamos a ver; se confunden con el horizonte: son los límites que circunscriben la humanidad en cuanto tal, el mundo. Medimos la distancia que lo tiene alejado de nosotros, pero no lo sentimos extraño. Todo lo que es humano tiene que ver con nosotros. Tenemos en común con toda la humanidad la naturaleza, es decir, la vida con todos sus dones, con todos sus problemas: estamos dispuestos a compartir con los demás esta primera universalidad; a aceptar las profundas exigencias de sus necesidades fundamentales, a aplaudir todas las afirmaciones nuevas y a veces sublimes de su genio. Y tenemos verdades morales, vitales, que debemos poner en evidencia y corroborar en la conciencia humana, pues tan benéficas son para todos. Dondequiera que hay un hombre que busca comprenderse a sí mismo y al mundo, podemos estar en comunicación con él; dondequiera que se reúnen los pueblos para establecer los derechos y deberes del hombre, nos sentimos honrados cuando nos permiten sentarnos junto a ellos. Si existe en el hombre un alma naturaliter christiana, queremos honrarla con nuestra estima y con nuestro diálogo. Podríamos recordar a nosotros mismos y a todos cómo nuestra actitud es, por un lado, totalmente desinteresada —no tenemos ninguna mira política o temporal— y cómo, por otro, está dispuesta a aceptar, es decir, a elevar al nivel sobrenatural y cristiano, todo honesto valor humano y terrenal; no somos la civilización, pero sí promotores de ella (12).*

La visión del mundo que tuvo el Concilio era una visión realista que descubría la presencia simultánea del bien y del mal, de la bondad de los progresos logrados por el ingenio humano y de los efectos no siempre positivos que dicho progreso trae consigo. En el mundo se da una dura batalla contra el poder de las tinieblas, que durará hasta el día final. *Enzarza-*

---

(12) ES. 36.

do en esta pelea, el hombre ha de luchar continuamente para acatar el bien, y sólo a costa de grandes esfuerzos, con la ayuda de la gracia de Dios, es capaz de establecer la unidad en sí mismo (GS 37).

Consecuente con esta concepción del mundo, la atención de la Constitución se centra sobre el hombre y sus problemas, el hombre y su dignidad que tiene que ser respetada, pues ella manifiesta la imagen del Creador. En este contexto se entiende la afirmación de que los diez primeros números de la Constitución contienen la esencia de todo el documento. En ellos se comienza con una lectura sociológica de la realidad, se hace luego una lectura moral de la misma y se concluye con las grandes preguntas cuya respuesta puede encontrarse solamente en Cristo Jesús (13). Este modo de leer *Gaudium et spes* puede dar respuesta a la acusación que han hecho algunos de la falta de una cristología e, incluso, del riesgo de hacer de ésta una ideología.

El proceso de los diez primeros números obedece a una razón pedagógica. Era evidente que para dialogar con el mundo, no solamente con los creyentes, era necesario usar un lenguaje comprensible que abriera el camino al anuncio, y así se hizo, ofreciendo una lectura moral de las situaciones que constituyen motivos de angustia para la humanidad y llevan a los hombres y mujeres que no han sucumbido al materialismo práctico a plantearse cuestiones fundamentales sobre el sentido de la vida, del dolor, del papel del hombre en la sociedad, e inclusive sobre si hay algo después de esta vida temporal.

---

(13) Cf. RAPHAEL GALLAGHER, S. Sc. R., *From Conciliar Texts to Moral Contents: The Methodological Challenge of Gaudium et spes*. <http://www.stthomas.edu/gaudium/papers.htm>

Al llegar a este punto la constitución pastoral pudo ofrecer la clave de interpretación de todo el documento, afirmando que:

*Bajo la superficie de lo cambiante hay muchas cosas permanentes, que tienen su último fundamento en Cristo, quien existe ayer, hoy y para siempre. Bajo la luz de Cristo, imagen de Dios invisible, primogénito de toda la creación, el Concilio habla a todos para esclarecer el misterio del hombre y para cooperar en el hallazgo de soluciones que respondan a los principales problemas de nuestra época (GS 10).*

Este número, que es fundamental, hay que leerlo en relación con el número 22 en donde se afirma que el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado quien revela plenamente el hombre al hombre y le descubre la sublimidad de su vocación. En Él hay que buscar las respuestas a los grandes interrogantes que se hace la humanidad. Los Padres conciliares consideraban que esto valía para todos los hombres y mujeres de buena voluntad, en cuyo corazón obra la gracia de modo invisible.

Este intento de diálogo se ha hecho hoy casi imposible. Las voces que los Padres conciliares creían escuchar y en las cuales descubrían los grandes interrogantes, hoy han sido acalladas por las de los poderosos que dominan la escena mundial, por la afirmación del súper hombre del mercado, unidimensional y absolutamente horizontal, cerrado a cualquier tipo de trascendencia.

Otra consecuencia para la Iglesia de la renovada conciencia de su identidad y de la nueva concepción del mundo fue la de haber experimentado la necesidad de hacerse solidaria con él. Pero, ¿cómo se entendió esa solidaridad?

*El Concilio, testigo y expositor de la fe de todo el Pueblo de Dios congregado por Cristo, no puede dar prueba mayor de solidaridad, respeto y amor a toda la familia humana que la de dialogar con ella acerca de todos estos problemas, aclarárselos a la luz del Evangelio y poner a disposición del género humano el poder salvador que la Iglesia, conducida por el Espíritu Santo, ha recibido de su Fundador. Es la persona del hombre la que hay que salvar. Es la sociedad humana la que hay que renovar. Es, por consiguiente, el hombre; pero el hombre todo entero, cuerpo y alma, corazón y conciencia, inteligencia y voluntad, quien será el objeto central de las explicaciones que van a seguir (GS 5).*

De esta manera se entendía la presencia de la Iglesia en el mundo y se ofrecía la colaboración para lograr la fraternidad universal, continuando *bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido (GS 3).*

La presencia de la Iglesia en el mundo no es pasiva, por tanto, sino que se percibe como una misión que supone el continuo discernimiento de la presencia y de los planes de Dios sobre el hombre y el mundo. Ella piensa que puede llevar adelante su misión porque dispone de un instrumento privilegiado, la fe, que *todo lo ilumina con nueva luz y manifiesta el plan divino sobre la entera vocación del hombre. Por ello orienta la mente hacia soluciones plenamente humanas (GS 11).*

Para lograr este propósito es necesario el discernimiento que no es un fin en sí mismo, sino un instrumento para llevar adelante la misión de servicio al mundo, una misión que es religiosa y, por lo mismo (y esto constituyó una gran novedad), plenamente humana. La Revelación ilumina la realidad del

hombre y su acción en el mundo y esa comprensión constituye el fundamento para el diálogo, pues no basta comprender al hombre y dar de él una definición, sino que, por sentirse fermento y alma de la sociedad, la Iglesia quiere ayudarle *curando y elevando la dignidad de la persona, consolidando la firmeza de la sociedad y dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos* (GS 40). La Iglesia cree así poder dar un sentido más humano al hombre y a su historia.

Pablo VI puntualizó aún más el sentido de la oferta de la Iglesia al mundo:

*Pero la Iglesia sabe que es semilla, que es fermento, que es sal y luz del mundo. La Iglesia comprende bien la asombrosa novedad del tiempo moderno; mas con cándida confianza se asoma a los caminos de la historia y dice a los hombres: Yo tengo lo que vais buscando, lo que os falta. Con esto no promete la felicidad terrena, sino que ofrece algo —su luz y su gracia— para conseguirla del mejor modo posible y habla a los hombres de su destino trascendente. Y mientras tanto les habla de verdad, de justicia, de libertad, de progreso, de concordia, de paz, de civilización. Palabras son éstas, cuyo secreto conoce la Iglesia, puesto que Cristo se lo ha confiado. Y por eso la Iglesia tiene un mensaje para cada categoría de personas (14).*

Un gran paso adelante fue la toma de conciencia de que la Iglesia no solamente ayuda al mundo, sino que con humildad reconoce que recibe de él una gran ayuda para su misión. Así se llega a la conclusión que no sólo es necesario adaptar la predicación de la palabra revelada a las cambiantes realidades,

---

(14) ES. 35.

sino que para poder comprender al mundo *la Iglesia necesita de modo muy peculiar la ayuda de quienes por vivir en el mundo, sean o no sean creyentes, conocen a fondo las diversas instituciones y disciplinas y comprenden con claridad la razón íntima de todas ellas* (GS 44). Esta ayuda es necesaria para el verdadero discernimiento que es propio de todo el Pueblo de Dios. Aquí convendría notar que Pablo VI completó la expresión conciliar que afirmaba que el discernimiento debe ser hecho principalmente por los pastores y los teólogos. Para el Papa, corresponde a la comunidad cristiana discernir, en comunión con los pastores, las opciones que hay que tomar en cada momento de la historia y en la gran diversidad de situaciones que viven los cristianos (15). Con todo, Pablo VI aceptó el sentido que el Concilio había dado al discernimiento que consiste en

*Escrutar a fondo los signos de la época e interpretarlos a la luz del Evangelio, de forma que, acomodándose a cada generación, pueda la Iglesia responder a los perennes interrogantes de la humanidad sobre el sentido de la vida presente y de la vida futura y sobre la mutua relación de ambas* (GS 4). *El Pueblo de Dios, movido por la fe, que le impulsa a creer que quien lo conduce es el Espíritu del Señor, que llena el universo, procura discernir en los acontecimientos, exigencias y deseos, de los cuales participa juntamente con sus contemporáneos, los signos verdaderos de la presencia o de los planes de Dios* (GS 11).

La experiencia conciliar ayudó también a superar dicotomías que venían de muy atrás y que todavía no han sido superadas completamente. Fue significativo el progreso de haber comprendido la dimensión humanizante de la acción de la Iglesia, sin haber confundido la evangelización con la obra civi-

---

(15) Cfr. *Octogesima adveniens* 4.

lizadora, pues el Concilio intentó liberar a la Iglesia de su identificación con formas particulares de civilización humana, sistemas políticos, económicos o sociales. Pero, ciertamente, ayudar al hombre a comprenderse integralmente, es ayudarlo a crecer en humanidad. *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).*

El Sínodo del 85 afirmó una vez más la necesidad de aplicar la letra y el espíritu del Concilio. Ahora bien, hablando de *Gaudium et spes*, y en coherencia con cuanto hemos dicho más arriba, quizás podríamos afirmar que, habiendo cambiado radicalmente en muchos aspectos la situación del mundo a la cual se refiere la segunda parte de la Constitución, hoy habría que privilegiar la aplicación de su espíritu en la lectura de los signos de los tiempos actuales para sacar las consecuencias que exige el compromiso del Pueblo de Dios.

Contrariamente a cuanto sostienen algunos, los cambios que ha vivido el mundo en los años transcurridos desde el Concilio no quitan en absoluto validez a la Constitución, más aún, la refuerzan. Consciente de ello fue Juan Pablo II, quien hizo de todo su magisterio una maravillosa catequesis de la Constitución pastoral.

## **II. LA CONTRIBUCIÓN DE JUAN PABLO II A LA ACTUALIZACIÓN DE GAUDIUM ET SPES**

La premisa de esta segunda parte es que la Constitución *Gaudium et spes* puede ser vista como el documento más au-

torizado de doctrina social de la Iglesia. En ella se resumió cuanto afirmado por los Papas, desde León XIII hasta Juan XXIII, pero abriendo caminos nuevos en cuanto a la metodología y la impostación teológica. Es cierto que también estos aspectos ya se habían insinuado en el magisterio de Juan XXIII, pero no se desarrollaron suficientemente. Más aún, en *Máter et magistra* encontramos todavía una concepción filosófica del discurso social de la Iglesia. Durante el Concilio, según Juan Pablo II, *estaba presente la preocupación de la Iglesia, que inspiró todo el trabajo conciliar —de modo particular la Constitución pastoral Gaudium et spes— en la labor de coordinar y desarrollar algunos temas de su enseñanza social (16)*.

Los problemas prácticos tratados por *Gaudium et spes* no ofrecen gran novedad en relación con el discurso social anterior. Es novedosa, en cambio, la propuesta del discernimiento con la cual se abre el camino a un proceso nada fácil que debe combinar la inducción y la deducción y es nueva la impostación teológica que, sin embargo, requerirá una mayor elaboración.

Juan Pablo II relanzó la doctrina social después de años de crisis causada por fuerzas internas y externas a la Iglesia. Él comprendió la importancia que este discurso tiene para la misión de la Iglesia y supo, como ningún otro pontífice, dar a todo su magisterio un carácter social. Basta leer cualquiera de sus encíclicas para encontrar en ellas referencias explícitas a las situaciones que vive la humanidad y que constituyen desafíos al hombre y, por tanto, a la Iglesia.

Desde los comienzos de su pontificado el Papa insistió en la fidelidad al Vaticano II y esta fidelidad creativa acompañó todo

---

(16) *Sollicitudo rei socialis* 6.

su ministerio pastoral. Una de las intervenciones más significativas en el marco de la doctrina social y del Concilio fue el discurso pronunciado en la apertura de los trabajos de la tercera conferencia general del Episcopado Latino Americano en Puebla en enero de 1979. Allí el Papa relanzó la doctrina social.

Con un evidente paralelismo con *Gaudium et spes* Juan Pablo ponía la preocupación por el hombre en el centro de la misión de la Iglesia. Este punto es fundamental, pues yo creo que se puede afirmar sin temor a errar, que todo el magisterio del Papa estuvo orientado a responder al mayor desafío del mundo actual, ofreciendo la propuesta de la antropología cristiana:

*Quizás una de las más vistosas debilidades de la civilización actual esté en una inadecuada visión del hombre. La nuestra es, sin duda, la época en que más se ha escrito y hablado sobre el hombre, la época de los humanismos y del antropocentrismo. Sin embargo, paradójicamente, es también la época de las hondas angustias del hombre respecto de su identidad y destino, del rebajamiento del hombre a niveles antes insospechados, época de valores humanos conculcados como jamás lo fueron antes.*

(...)

*Frente a otros tantos humanismos, frecuentemente cerrados en una visión del hombre estrictamente económica, biológica o síquica, la Iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la Verdad sobre el hombre, que ella recibió de su maestro Jesucristo. Ojalá no impida hacerlo ninguna coacción externa. Pero, sobre todo, ojalá no deje ella de hacerlo por temores o dudas, por haberse dejado contaminar por otros humanismos, por falta de confianza en su mensaje original (17).*

---

(17) JUAN PABLO II, *Discurso a la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano*, Puebla, México, 28 de enero de 1979, 9.

Aquí podemos encontrar el inicio de un gran magisterio que parte de *Gaudium et spes*. El Papa afirmaba a continuación que esta verdad completa sobre el hombre constituye el fundamento de la doctrina social de la Iglesia.

En este discurso Juan Pablo II dejó muy en claro cuanto el Concilio quiso afirmar con relación a la misión de la Iglesia, a su presencia en el mundo, al diálogo con éste, y a la contribución que la Iglesia puede ofrecer al mundo. La situación del mundo de entonces, descrita dramáticamente por el Papa, exigía a la Iglesia concretar su misión en la defensa de los derechos humanos conculcados en tantas maneras en los dos mundos de entonces. Pero era necesario, en la línea del Concilio y de Pablo VI, dejar muy en claro la identidad de la misión.

*Si la Iglesia se hace presente en la defensa o en la promoción de la dignidad del hombre, lo hace en la línea de su misión, que aun siendo de carácter religioso y no social o político, no puede menos de considerar al hombre en la integridad de su ser. (...) Tengamos presente, por otra parte, que la acción de la Iglesia en terrenos como los de la promoción humana, del desarrollo, de la justicia, de los derechos de la persona, quiere estar siempre al servicio del hombre; y al hombre tal como ella lo ve en la visión cristiana de la antropología que adopta. (...) No es pues por oportunismo ni por afán de novedad que la Iglesia, «experta en humanidad», es defensora de los derechos humanos. Es por un auténtico compromiso evangélico, el cual, como sucedió con Cristo, es compromiso con los más necesitados (18).*

Aunque el Papa aceptó y habló frecuentemente de la opción por los pobres, parece indicar que hoy día la forma que

---

(18) JUAN PABLO II, *Discurso...* o. c.

esa opción asume es la defensa de los derechos humanos. En realidad, la pobreza constituye la más evidente violación de éstos.

Después de años en que se evitó utilizar el término «doctrina social», incluso en el Concilio, Juan Pablo II la propuso abiertamente a la Iglesia. Decía el Papa en su discurso: *Permitted, pues, que recomiende a vuestra especial atención pastoral la urgencia de sensibilizar a vuestros fieles acerca de esta Doctrina social de la Iglesia.*

Las situaciones de injusticia creciente hacen cada día más dramática la urgencia de la doctrina social en su doble dimensión de anuncio y denuncia. Fue notable, entonces, la claridad con que Juan Pablo II habló de la responsabilidad de los laicos. Tal vez es un ejemplo de lo que podría ser la respuesta a la pregunta lanzada por el Sínodo del 85 sobre si el principio de subsidiaridad era aplicable a la Iglesia. La mayoría de los canonistas se han apresurado a dar una respuesta negativa. Por ello vale la pena presentar aquí el texto completo del Papa:

*Competen a los laicos propiamente, aunque no exclusivamente, las tareas y el dinamismo seculares». Es necesario evitar suplantaciones y estudiar seriamente cuándo ciertas formas de suplencia mantienen su razón de ser. ¿No son los laicos los llamados, en virtud de su vocación en la Iglesia, a dar su aporte en las dimensiones políticas, económicas, y a estar eficazmente presentes en la tutela y promoción de los derechos humanos? (19).*

Si el laico recibe su misión en el bautismo, de la misma surgen los derechos para poderla llevar adelante. Se trata, por tan-

---

(19) JUAN PABLO II, *Discurso...* o. c.

to, de respetar esos derechos, sin interferir indebidamente, y sin violar el principio de subsidiaridad. Los laicos han contribuido en el pasado al progreso de la doctrina social, como fue el caso de la *Rerum novarum*. Hoy día es necesario que ellos sean reconocidos como sujetos de esta doctrina, naturalmente, respetando los carismas y las funciones propias de cada uno.

El documento que hace de puente entre el Concilio y el Magisterio de Juan Pablo II es la encíclica *Redemptor hominis*, en la que encontramos prácticamente todo cuanto el Papa desarrollará en sus largos años de servicio. Se puede decir que en esta carta encontramos un pequeño tratado sobre el número 22 de *Gaudium et spes* y su aplicación a la misión de la Iglesia. En la segunda de las tres encíclicas dedicadas a la Trinidad, la *Dives in misericordia*, el mismo Papa nos dio la clave de lectura de *Redemptor hominis*: *Siguiendo las enseñanzas del Concilio Vaticano II y en correspondencia con las necesidades particulares de los tiempos en que vivimos, he dedicado la Encíclica Redemptor Hominis a la verdad sobre el hombre, verdad que nos es revelada en Cristo, en toda su plenitud y profundidad* (20).

La comprensión de *Redemptor hominis* es condición necesaria para la recta interpretación de todos los documentos del Papa. La centralidad de la persona humana, el hombre y la mujer, tomados en su realidad histórica, con todas sus circunstancias (21), lleva a concluir que ellos son el camino que la Iglesia tiene que recorrer en el cumplimiento de su misión (22).

Con esta encíclica el Papa da la respuesta a la objeción de la falta de reflexión cristológica de la Constitución pastoral y

---

(20) DM. 1.

(21) Cf. RH. 13.

(22) RH. 14.

completa maravillosamente el documento conciliar. No estaba todavía preparada una asamblea de tales dimensiones ni estaban maduros los tiempos para lograr la profundidad necesaria. Pero fueron esos mismos Padres quienes abrieron el camino, y ello confirma la validez de *Gaudium et spes*.

La ideología dominante hoy se presenta también como antropocéntrica. Pero hace del hombre el centro en un sentido equivocado. Hemos vuelto al tiempo de las luces que quiso crear el súper hombre sustituto de la divinidad. La ciencia y el mercado son omnipotentes y por sí solos creen poder dar respuesta a todos los problemas de la humanidad. A esta propuesta ha querido responder Juan Pablo II inspirándose en la gran intuición del Concilio, desarrollando un discurso antropológico, sin espíritu apologético, que quiere ser una respuesta-propuesta a la antropología cerrada que propone la civilización del mercado, la cual *con diversos pretextos trata de convencerlo de su independencia de toda ley y de Dios mismo, encerrándolo en un egoísmo que termina por perjudicarlo a él y a los demás* (23). En este discurso es central la defensa de la vida desde su concepción hasta la muerte natural y el personalismo que fundamenta la defensa de los derechos humanos y acentúa la responsabilidad. La sociedad está constituida por personas, no es una simple suma de individuos. Por ello la defensa de la subjetividad de la sociedad ha sido importante, como respuesta a las amenazas provenientes, tanto de la concepción colectivista, como del individualismo propio de la ideología occidental al que responde el Papa defendiendo la prioridad de la persona sobre las cosas, del espíritu sobre la materia, de la ética sobre la técnica.

---

(23) CA. 55.

Todos éstos son temas que estaban presentes en *Gaudium et spes*, pero requerían una mayor reflexión. Son muchos los argumentos que se pueden presentar en este contexto de la contribución de Juan Pablo II a la Constitución pastoral. Ante la imposibilidad de abarcarlos todos, me limitaré a unos pocos que considero especialmente significativos.

Hemos visto que la apertura al discernimiento supone una nueva metodología de análisis, que incluye la inducción, además de la deducción propia del método teológico. Juan Pablo II ha sabido combinar inducción y deducción sin, por ello, haber dado marcha atrás, como pretenden algunos. Pero para comprender esta innovación es necesario comprender también el estilo propio del Papa. Las aparentes repeticiones en sus escritos no son otra cosa que profundizaciones sobre un mismo tema. Uno de los ejemplos más evidentes de este estilo es la encíclica sobre el trabajo en la que el Papa, repitiendo, aparentemente, los temas ya tratados por sus predecesores, nos ofrece un documento absolutamente novedoso y, en algunos aspectos, casi revolucionario. Es una prueba de cuanto el Papa ha afirmado en muchas ocasiones sobre la continuidad y renovación de la doctrina social.

El uso de la Escritura es parte de esta nueva metodología en la que Juan Pablo II logra tomar un texto como fuente de inspiración sin perder el contacto con la realidad ni perder de mira el propósito de discernirla. Los tres grandes misterios de la creación, la encarnación y la redención constituyen la base sobre la cual construye su discurso. Ellos le ofrecen la luz para comprender en mayor profundidad al hombre y al mundo y el sentido de su trascendencia. En ellos descubre la misión de la Iglesia que es la *de que todo hombre*

*pueda encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida (24).*

Pero, además, la incorporación de la Palabra revelada como fundamento de la reflexión hace parte de la nueva impostación. Según el Papa, la doctrina social de la Iglesia es *la aplicación de la Palabra de Dios a la vida de los hombres y de la sociedad así como a las realidades terrenas, que con ellas se enlazan, ofreciendo «principios de reflexión», «criterios de juicio» y «directrices de acción» (25).*

Juan Pablo afirma que en un documento pastoral, como son los documentos sociales de la Iglesia, *un análisis limitado únicamente a las causas económicas y políticas de un fenómeno sería incompleto. Es, pues, necesario individuar las causas de orden moral (26).* La situación del hombre en el mundo hace que sus acciones y omisiones tengan un carácter ético y esta valoración es *de por sí positiva, sobre todo si llega a ser plenamente coherente y si se funda en la fe en Dios y en su ley, que ordena el bien y prohíbe el mal (27).* Existe, por tanto, una diferencia entre el análisis de los documentos sociales de la Iglesia y una simple lectura sociopolítica de los hechos sociales. Sin negar, más aún, aceptando la necesaria contribución de las ciencias sociales, la Iglesia añade el componente de reflexión teológica. Por ello, el Papa pudo declarar que la doctrina social pertenece al campo de la teología moral.

Durante el Concilio se vivió la dificultad de incorporar la reflexión sobre la realidad como parte esencial de la misión

---

(24) RH. 13.

(25) SRS. 8.

(26) SRS. 35.

(27) SRS. 36.

de la Iglesia y de aceptarla como materia de un Concilio. Se había llegado, incluso, a proponer que el esquema XIII fuera una especie de apéndice o un mensaje a la humanidad, pero no un documento conciliar. Ello explica las carencias de la Constitución y acentúa el valor de la contribución de Juan Pablo II quien ha propuesto con absoluta claridad, y en coincidencia con Pablo VI y el Sínodo del 71 sobre la justicia, que la doctrina social es una parte esencial de la evangelización y fruto del discernimiento que es función ineludible de los pastores y de todo el pueblo de Dios (28).

No obstante esta dificultad, el Concilio presentó una visión de la actividad humana en el mundo que para algunos tal vez era demasiado optimista. Este optimismo, como hemos visto, se entiende en el contexto de apertura al diálogo con la humanidad y de ruptura con una visión demasiado negativa del mundo que había dominado por siglos. Pero, además, este optimismo se encuadra en la tradición de la Iglesia: *es posible encontrar en la enseñanza patristica una visión optimista de la historia y del trabajo, o sea, del valor perenne de las auténticas realizaciones humanas, en cuanto rescatadas por Cristo y destinadas al Reino prometido* (29). Sin renunciar a esta visión, con gran realismo Juan Pablo II constata que en el mundo dominado por el progreso de la técnica no se ha dado un desarrollo proporcional de la moral y de la ética. La pregunta que surge espontáneamente es si este progreso hace la vida del hombre sobre la tierra en todos sus aspectos, más humana.

En la primera parte observábamos el riesgo de identificar el progreso humano con el reino de Cristo o de identificar la

---

(28) Cf. SRS. 41.

(29) SRS. 31.

evangelización con la civilización. Era oportuno, por tanto, aclarar el concepto de humanización. Juan Pablo II entiende una vida más humana, como hacer del hombre un ser *de veras mejor, es decir, más maduro espiritualmente, más consciente de la dignidad de su humanidad, más responsable, más abierto a los demás, particularmente a los más necesitados y a los más débiles, más disponible a dar y prestar ayuda a todos* (30).

Éste es el tipo de persona que el Papa pone como ideal y con ello contribuye también a aclarar el concepto de la naturaleza social de la persona que no quedaba del todo claro en la Constitución conciliar. En la tradición del discurso social tal vez prevalecía una visión demasiado inmanentista de la sociabilidad. Se partía de las limitaciones de la persona que necesitaba de los demás para poderse realizar. Se hablaba de un ser social que no puede vivir ni desplegar sus cualidades sin relacionarse con los demás (GS 12). Ciertamente se añade más adelante que una cierta semejanza con la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios demuestra que el hombre no puede encontrar su propia plenitud sino en la entrega sincera de sí mismo a los demás (GS 24). Con todo, este argumento se aplica a la solidaridad, no a la naturaleza social de la persona.

Juan Pablo II se ha encargado de elaborar ambos principios separadamente, no obstante la íntima relación que los une. Es claro en su magisterio que la sociabilidad de la persona hay que verla como vocación al don gratuito de sí, habiendo comprendido el sentido profundo de la palabra de Jesús que nadie tiene mayor amor que el que da la vida por el hermano. El Papa logra ir en profundidad partiendo del presupuesto que el

---

(30) RH. 15.

*hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprendible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto precisamente, Cristo Redentor, como se ha dicho anteriormente, revela plenamente el hombre al mismo hombre. Tal es —si se puede expresar así— la dimensión humana del misterio de la Redención (31).* Y el amor está en el don de sí. Llamado al amor, el hombre se realiza solamente amando.

Una aplicación concreta y original de esta concepción de la sociabilidad la encontramos en la encíclica sobre el trabajo donde el Papa afirma que, aceptando la fatiga propia del trabajo el hombre puede en cierta manera participar en el amor a la obra redentora de Cristo (32). En la encíclica sobre el desarrollo, el Papa es todavía más explícito cuando afirma que las estructuras de pecado, concepto novedoso introducido por él, y fruto de la reflexión teológica sobre la realidad social, *solamente se vencen —con la ayuda de la gracia divina— mediante una actitud diametralmente opuesta: la entrega por el bien del prójimo, que está dispuesto a «perderse», en sentido evangélico, por el otro en lugar de explotarlo, y a «servirlo» en lugar de oprimirlo para el propio provecho (33).*

El Concilio, hablando de la comunidad humana, puso su fundamento teológico en cierta analogía con el misterio trinitario. En este contexto habló de solidaridad, pero sin profundizar sobre su sentido. Juan Pablo II dio un gran paso adelante, haciendo de la solidaridad uno de los conceptos funda-

---

(31) RH. 10.

(32) LE. 27.

(33) SRS. 38.

mentales de todo su magisterio, en respuesta a un mundo entonces dividido en dos grandes bloques ideológicos ambos dominados por una concepción equivocada de la persona y la sociedad. *Entonces la conciencia de la paternidad común de Dios, de la hermandad de todos los hombres en Cristo, «hijos en el Hijo», de la presencia y acción vivificadora del Espíritu Santo, conferirá a nuestra mirada sobre el mundo un nuevo criterio para interpretarlo (34).* El fundamento de la solidaridad para Juan Pablo II es el misterio de la encarnación mediante el cual el Verbo se hace solidario con la humanidad y hace de todos los hombres, sin distinción, hermanos que comparten un destino común y un mundo creado para todos (35).

La solidaridad es una virtud cristiana que responde hoy día al hecho de la interdependencia del mundo globalizado. No se trata de un vago sentimiento de compasión por las desgracias ajenas, sino *la determinación firme y perseverante de empeñarse por el bien común; es decir, por el bien de todos y cada uno, para que todos seamos verdaderamente responsables de todos (36).* La solidaridad, por tanto, aparece en íntima relación con la naturaleza social del hombre y la mujer y exige un compromiso práctico que debe traducirse en acciones concretas.

El Papa completa así, y en cierta manera corrige, el concepto de sociabilidad que venía de atrás:

*La solidaridad nos ayuda a ver al «otro» —persona, pueblo o Nación—, no como un instrumento cualquiera para explotar a poco coste su capacidad de trabajo y resistencia física, abandonándolo cuando ya no sirve, sino como un «semejante» nuestro,*

---

(34) SRS. 40.

(35) Cf. RH. 8; 13.

(36) SRS. 38.

una «ayuda» (cf. Gén 2, 18. 20), para hacerlo partícipe, como nosotros, del banquete de la vida al que todos los hombres son igualmente invitados por Dios. De aquí la importancia de despertar la conciencia religiosa de los hombres y de los pueblos (37).

Otro punto importante del magisterio de Juan Pablo II es el modo de tratar el concepto de propiedad privada. *Gaudium et spes*, siguiendo la línea de Juan XXIII, abrió a diversas formas de propiedad adaptadas a las instituciones legítimas de los pueblos, según las circunstancias diversas y variables (GS 69). Con ello se corregía, en cierta manera, la concepción que dominaba la doctrina social, a mi manera de ver más cercano a una visión capitalista que a los valores del Evangelio. Tal vez la excesiva fidelidad al pensamiento neoescolástico no permitía una consideración más objetiva de la realidad histórica de la distribución de los bienes de la tierra. El énfasis excesivo en la defensa del derecho a la propiedad parecía obnubilar su dimensión social.

Juan Pablo II ha puesto el énfasis en la destinación universal de los bienes, como lógica consecuencia del valor dado a la Palabra revelada. Pero, además, el Papa demostró una gran honestidad que evitó que su actitud crítica ante el socialismo real lo llevara a embarcarse en la corriente anticomunista que, entre otras cosas, permitió el desarrollo del materialismo occidental que hoy domina la escena mundial. Ya en Puebla el Papa habló de la hipoteca social de la propiedad privada, expresando en términos modernos la dimensión social de la misma. En *Laborem exercens* llegó incluso a proponer tímidamente la socialización de algunos medios de producción, con

---

(37) SRS. 39.

tal de que se asegurase la subjetividad de la sociedad mediante cuerpos intermedios que impidiesen caer en formas totalitarias políticas y económicas. Pero es especialmente en *Centesimus annus* donde encontramos la superación de las ambigüedades de la época anterior:

Ya en la encíclica sobre el trabajo se abre el camino a la nueva reflexión. Partiendo del libro del Génesis, el Papa ve en la creación la primera donación hecha a toda la humanidad y la considera como un gran banco sobre el cual trabaja el hombre. Con esta visión resulta imposible aceptar un concepto absoluto de propiedad. Quien trabaja lo hace sobre el fruto de la obra creadora y del trabajo de generaciones y debe trabajar para las generaciones futuras en actitud solidaria. El capital mismo es, en fin de cuentas, trabajo acumulado, pues es el fruto del trabajo de muchas personas. El capital, por tanto, junto con los otros medios de producción, debe servir al trabajo. Los medios de producción *no pueden ser poseídos contra el trabajo, no pueden ser ni siquiera poseídos para poseer, porque el único título legítimo para su posesión —y esto ya sea en la forma de la propiedad privada, ya sea en la de la propiedad pública o colectiva— es que sirvan al trabajo* (38).

La misma idea es expresada en forma muy radical al conmemorar los cien años de la *Rerum novarum*:

*La propiedad de los medios de producción, tanto en el campo industrial como agrícola, es justa y legítima cuando se emplea para un trabajo útil; pero resulta ilegítima cuando no es valorada o sirve para impedir el trabajo de los demás u obtener unas ganancias que no son fruto de la expansión global del trabajo y de la riqueza social, sino más bien de su compresión, de la explota-*

---

(38) LE. 14.

*ción ilícita, de la especulación y de la ruptura de la solidaridad en el mundo laboral. Este tipo de propiedad no tiene ninguna justificación y constituye un abuso ante Dios y los hombres (39).*

Nunca antes un Papa había hablado con palabras tan claras que no dejan lugar a falsas interpretaciones. Ciertamente, esta manera de expresarse significa un gran salto con relación a la primera encíclica sobre la cuestión social. No se trata de negar la tradición católica, pero sí, ciertamente, de un llamado a cuestionar seriamente, en nombre del Evangelio, la institución de la propiedad privada en su forma actual (40).

Un último punto que también ha contribuido a la claridad de la posición de la Iglesia ante la realidad sociopolítica y económica del mundo tiene que ver con los sistemas. La doctrina social se movió, tradicionalmente, entre un no rotundo al socialismo y un no atenuado al capitalismo, dejando siempre el interrogante si lo que se proponía era una tercera vía. Además, quedaba siempre la sombra de duda sobre una cierta preferencia por el capitalismo, visto como el antídoto al comunismo. Juan Pablo II, habiendo sentido en propia carne los rigores del socialismo real, manifestó una gran libertad de espíritu. En la encíclica sobre el trabajo alaba como un ejemplo de solidaridad, la lucha de los trabajadores que en el siglo XIX respondieron al grito lanzado por Marx y Engels a la unión (41). En su reflexión sobre el trabajo, se aproxima mucho a la visión marxiana, sin confundirse con ésta. En las tres encíclicas dedicadas a los temas sociales pone ambos sistemas sobre el mis-

---

(39) CA. 43.

(40) Los despidos masivos hechos por las grandes corporaciones son un ejemplo de un capital que no está al servicio del trabajo.

(41) Cf. LE. 8.

mo plano de economicismo materialista, radicalmente opuesto a la concepción cristiana del hombre y de la sociedad. Se atreve a aceptar en *Laborem exercens* una posible socialización de algunos medios de producción y en *Sollicitudo rei socialis* se ponía la pregunta sobre una posible «conversión» de ambos sistemas a formas más humanas.

Juan Pablo II descubre el capitalismo liberal y su expresión más moderna en la economía de mercado, como una ideología, como un sistema ético y cultural que, por negar la necesaria relación de la libertad a la ética, resulta inaceptable (42). Muchas falsas interpretaciones se han hecho de su pensamiento, pero ellas obedecen a una equivocada hermenéutica del mismo, como se indicó anteriormente. El número 42 de la *Centesimus annus* es la conclusión de las críticas que el Papa hace al mercado, a la ganancia, a la empresa, después de haber aceptado elementos positivos en ellos. Pero, además, la recta interpretación de esta encíclica, que más que un documento sobre la economía es un documento de carácter antropológico, supone el conocimiento de todo el pensamiento del Papa, comenzando con su primera encíclica. El mismo Papa, en más de una ocasión advirtió que la encíclica no significaba la aceptación del capitalismo que ha generado nuevas formas de alienación (43) y que en ella mantenía la posición crítica que la doctrina social siempre ha tenido ante el sistema.

---

(42) Cf. CA. 42.

(43) Cf. SRS. 27; CA 36; 41. Fueron numerosas las alusiones críticas al capitalismo, al neoliberalismo e, incluso, al sistema de libre mercado. Entre otras tiene especial valor el discurso pronunciado en Riga (Latvia) y publicado en el *L'Osservatore Romano* del sábado 11 de septiembre de 1993. Este texto, del mismo Papa, da la clave de lectura de *Centesimus annus* y de interpretación de su pensamiento.

## CONCLUSIÓN

*Gaudium et spes* significó un momento histórico en la historia de la misión de la Iglesia. Siguiendo el llamado de Juan XXIII de ponerse al día volviendo a las fuentes de inspiración, los Padres conciliares abrieron de nuevo las puertas al mundo e invitaron al Pueblo de Dios a vivir el mismo espíritu de continua renovación en fidelidad a los orígenes. La Iglesia se ha ido expresando en el lenguaje del mundo en que vive y *ha empleado los hallazgos de las diversas culturas para difundir y explicar el mensaje de Cristo en su predicación a todas las gentes* (GS 58). Pero este hecho, como toda realidad histórica, es ambivalente y ha hecho que el mensaje a veces asuma ciertos elementos de la cultura que no están en perfecta sintonía con los valores del Evangelio. La doctrina social, precisamente por ocuparse de los fenómenos de la vida del hombre y la mujer en la sociedad con todos los condicionamientos que ello supone, no ha podido liberarse completamente de esta contaminación, y por tanto, es absolutamente necesario el discernimiento, no solamente de los hechos históricos, sino también de las mismas expresiones de la doctrina para hacerla cada día más inteligible en contextos cambiantes y para purificarla de todo lo que puede significar contradicción con el testimonio evangélico.

La Constitución *Gaudium et spes* impulsó esta tarea de poner al día el patrimonio social de la Iglesia y fue al mismo tiempo el primer intento de hacer de ella uno de los instrumentos de diálogo con el mundo. No se podía esperar que en pocos meses de sesiones y entre un número tan elevado de personas provenientes de contextos diversos, la mayoría con una formación teológica tradicional, se pudiera elaborar un docu-

mento que pudiera considerarse perfecto. Haciendo parte del magisterio pastoral, por su misma naturaleza estaba sujeto a una continua revisión, tanto en su expresión, como en los contenidos de los temas referidos a la economía, la política, la cultura e, incluso, la familia.

Los principios basilares conservan su validez y han sido reformulados con mayor actualidad por Pablo VI y por Juan Pablo II. Pero ha sido este último quien se ha tomado el trabajo de poner al día, tanto en expresión como en contenidos la Constitución pastoral. Debemos agradecer a este gran pontífice su contribución a mantener vivo el espíritu de *Gaudium et spes* y haber puesto al día los temas que, por las cambiadas situaciones del mundo, exigían una revisión y actualización, siempre con la conciencia de que no atañe al Magisterio dar juicios definitivos sobre la realidad (CA 3).

Todo el Magisterio de Juan Pablo II ha enseñado a la Iglesia el valor de *Gaudium et spes* como fuente de inspiración para el discernimiento y para comprender lo que significa vivir nuestra fe como un testimonio de la amorosa presencia de Dios en el mundo.

# Seminario I

Los protagonistas  
de la sociedad plural:  
los medios de comunicación,  
los poderes públicos,  
las universidades, los partidos  
políticos...

DIRECTOR:

VÍCTOR RENÉS  
Cáritas Española

INTERVIENEN:

FÉLIX GARCÍA MORIYÓN  
Universidad Autónoma de Madrid

# PRESENTACIÓN

Ante la imposibilidad de recoger todas las intervenciones, aportaciones de los participantes y diálogo con los ponentes, el presente texto agrupa lo más notable en los siguientes puntos:

1. Ante la pregunta de dónde se crea pensamiento hoy día, Félix García respondió que todos los grupos crean pensamiento, entre otras cosas para explicar y justificar sus opciones. Ahora bien, su capacidad de incidir en la sociedad dependerá de la fuerza o el poder que ese grupo tenga. Hay grupos que tienen sus propias instituciones creadoras de pensamiento, por ejemplo el PP, el PSOE, la Iglesia, la Fundación Pablo VI... aunque no todas tienen la misma influencia en la sociedad. Incluso los que tienen dinero llaman o «fichan» a quienes les interesa para que difundan ese pensamiento. Eso lo hacen los medios de comunicación social que son instrumentos de grupos económicos, políticos... Eso lo hace también la COPE con Jiménez Losantos, o la SER con Gabilondo. Por cierto, que muchos no entendemos como la Conferencia Episcopal mantiene en la COPE a un hombre tan faltón y poco caritativo como Jiménez Losantos, y tan identificado con unas posiciones que no comparten muchos miles de católicos en España.
2. Los cristianos tenemos que tener muy presentes a los ninguneados, a las víctimas, y la única manera de luchar contra la exclusión y a favor de ellos es mediante la creación de redes sociales, medio de adquirir fuerza por parte de los débiles. Algunas otras intervenciones seguían diciendo que los poderosos están empeñados

en hacernos creer que no se puede cambiar nada, sin embargo, la historia se hace participando. Otra intervención decía que comparados con Botín, Polanco, Pedro J. Ramírez o las multinacionales la gente sencilla no tiene ningún protagonismo, pero que podría tenerlo ejerciendo su ciudadanía en la vida cotidiana y su poder como consumidores, comprando en unos sitios sí y en otros no, comprando unos productos y no comprando otros... Es decir, siendo un consumidor responsable. Pero para otro participante eso exigía tener una capacidad crítica que sólo se consigue con formación, una formación vivencial, principalmente. Aunque también se afirmaba la necesidad de la formación académica si los laicos quieren ser protagonistas o tener más participación en la Iglesia y en la sociedad.

3. El problema hoy es que hay mucha dificultad para que los pobres puedan ser protagonistas, pues el sistema se está llevando, está arrasando, las iniciativas comunitarias, incluso las de información y formación. El problema es que la gente no tiene capacidad crítica ni les interesa a los poderosos que la tengan, y en cambio por la forma de vida y los horarios de trabajo necesitan cuando llegan a casa verse el partido de fútbol o lo que sea. El tipo de contratos laborales, los horarios laborales dificultan enormemente lo comunitario. Pero en todo caso, dentro de ese panorama hay que apostar por la formación.
4. Nos decía Lourdes Azorín que los cristianos en esta sociedad del egoísmo solipsista hemos de potenciar la dimensión comunitaria, vivir la fe en grupo y también participar en otros grupos sociales. Algún participante

apoyaba esto, pero al mismo tiempo ponía en guardia de aquellos grupos cristianos «estufa», que fomentan la autoestima y la relación entre sus miembros pero no son transformadores.

5. Algunas intervenciones trataron sobre el protagonismo de los niños. El ponente, experto en Filosofía para niños, sostiene que hay que dejarles que hablen, que sean más protagonistas, aunque no en el sentido protector de darles todo lo que quieren y de permitirles todo, pues la permisividad es la antesala del fascismo. Un cura que trabaja con el Movimiento Junior también era de esa opinión, pues los niños tienen capacidad de transformar lo que les rodea. Félix García, profesor de Instituto de larga trayectoria, afirmaba también que hay que conceder protagonismo a los alumnos.
6. Los dos ponentes estaban de acuerdo en afirmar que no estamos en el peor de los tiempos. Que junto a muchas cosas negativas, nuestro mundo está atravesado por la gracia y hay mucho bueno y esperanzador. Y que por eso en lo cotidiano podemos colaborar con otros creyentes o con no creyentes en tareas de humanización. Sin esta capacidad de ver las «semillas del Verbo» y lo bueno que va realizando el Espíritu en la historia, no puede haber evangelización. Por eso, decía Félix, no hay que caer en el frontismo: Los obispos que están apoyando claramente a unos sectores católicos, mientras dejan desasistidos a otros, y por otro lado el laicismo creciente en muchos ámbitos.

Otro participante decía que estamos en una sociedad plural y no tenemos que pretender ser monolíticos. Y además

dentro de la Iglesia habrá que saber gestionar el pluralismo en su interior:

7. Hubo bastantes intervenciones que se referían a la Acción Católica. Comenzó alguien preguntando a Lourdes si creía que en adelante la AC tendría mucho protagonismo, como lo tuvo en el pasado. Lourdes respondió que lógicamente ése era su deseo, pero que en todo caso o se crea un laicado cristiano adulto o no habrá nada que hacer en la sociedad. Alguien afirmó que en adelante el peso de la AC va a ser más cualitativo que cuantitativo. Pero otro participante afirmó que, aunque ése sería su deseo, no le parece que vaya a ser así, pues no está siendo muy apoyada por los obispos, a pesar de que tradicionalmente había sido «el brazo largo de la Jerarquía». Y en cambio son apoyados otros movimientos. Y le parecía que la razón es que hoy se prefiere unos movimientos que actúen colectivamente en la sociedad como frente católico en apoyo de las posiciones de la Jerarquía, mientras que la AC forma a sus militantes para que puedan actuar social y políticamente en otros grupos de modo plural, como levadura en la masa. Otro participante decía que ahora se apoya a movimientos, algunos de ellos muy espiritualistas, que tienen valores en los procesos catequéticos o en la liturgia, pero que no se comprometen en la sociedad en tareas humanizadoras y liberadoras.

En todo caso se afirmaba que la mayor parte de la presencia pública la tienen que hacer los laicos, pero que, sin embargo, todavía hay mucho clericalismo, hay pasividad por parte de los laicos, y bastante individualismo por parte de los movi-

mientos, que encuentran mucha dificultad para colaborar; sobre todo por parte de aquellos cristianos que tienen menos formación

8. Alguien comentó la necesidad de recuperar la sociedad civil, la creación de tejido social, para lo cual hacen falta muchos protagonistas, la mayoría anónimos. Para que la presencia de los católicos no se diluya es necesaria la formación de la que se hablaba antes (éste fue un tema fuertemente subrayado), y procesos que vayan creando identidad creyente.
9. Una persona que ha vivido bastantes años en el Tercer Mundo decía que la fe es muy creativa y que lo más importante es estar a la escucha de por dónde va el mundo y de lo que quiere Dios. Si hacemos esto evolucionamos y tenemos sensibilidad para los asuntos actuales, pues Dios es creativo y nos lleva a encontrar respuestas para los marginados. Esa misma persona decía que entre los protagonistas hay que mencionar a la mujer. Eso en otros continentes es claro, pero también en el nuestro. La mujer es protagonista por su entrega y tesón para resolver muchos problemas de la familia y otros.

Otra persona hizo notar que otro protagonista es la familia, y más en concreto la familia obrera, que necesitaría de mayor atención y acompañamiento en la Iglesia.

10. Los protagonistas somos las personas y actuamos a través de asociaciones. Pero no se ha descubierto o no se dice que estar en esas plataformas sociales es una dimensión de la fe, del compromiso creyente. Esto hay que afirmarlo y ese compromiso tiene que

ser acompañado comunitariamente. Hay que estar ahí desde la opción por los pobres y fomentando el protagonismo de los pobres, sin ocultar nuestra fe, al contrario, y mediante el testimonio de la caridad.

# **LOS PROTAGONISTAS DE LA SOCIEDAD PLURAL: LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN, LOS PODERES PÚBLICOS, LAS UNIVERSIDADES, LOS PARTIDOS POLÍTICOS...**

FÉLIX GARCÍA MORIYÓN

Profesor de la Universidad Autónoma de Madrid

El primer problema que se plantea al abordar la cuestión de quienes son los protagonistas de la sociedad plural es el hecho evidente de que no todos los seres humanos son de entrada protagonistas de la acción social, ni siquiera actores en un sentido significativo. Galeano lo expresa perfectamente en su breve poema.

El bloque hegemónico se esfuerza por resaltar las fuerzas ineludibles y las leyes inexorables que rigen los procesos sociales, recomendando al bloque dominado o dependiente que acepten con resignación esas leyes. Mientras, eso sí, no se cansan de organizarse y de conspirar para que la sociedad siga las leyes que ellos mismos se encargan de elaborar, procurando siempre garantizar su propio protagonismo y beneficio. Basta

con repasar la lista de personas más influyentes en España, según el análisis de la revista *Actualidad Económica* para darse cuenta del diferente peso que tiene cada sujeto y colectivo.

La acción social se caracteriza, por tanto, en un primer momento por la lucha por alzarse con un cierto protagonismo. Existe una opción expresada con claridad por Hobbes: el miedo y el anhelo de seguridad invita a los seres humanos a delegar protagonismo social a cambio de protección. Esta figura se ha dado en diversas ocasiones a lo largo de la historia con distintas variantes. Existe otra opción, recogida por Hegel en su análisis de la lucha por el reconocimiento, según la cual no es la lucha de todos contra todos la que determina los procesos sociales, sino el deseo de todos y cada uno por alcanzar protagonismo a través del reconocimiento y la solidaridad social.

Nos encontramos con una polaridad que va de la exclusión absoluta a la participación social en el marco de una comunidad ideal de diálogo en la que se toman las decisiones. A lo largo de la escala se sitúan los sujetos de acuerdo con sus capacidades y sus posibilidades. El control social y la fabricación del consenso es el mecanismo habitualmente utilizado por el bloque dominante que tampoco rehúsa emplear la fuerza cuando lo considera oportuno. De ese modo garantiza que la historia es algo que hacen ellos a su propio beneficio.

Por su parte, el bloque dominado emplea diversos procedimientos para conseguir el reconocimiento y para ejercer como agentes sociales. En casos extremos recurre a las asonadas y motines, modo de hacerse presentes en una sociedad que los excluye. En otros casos, procura organizarse basando su actuación en la fuerza que se adquiere con la unión de muchos.

Esto nos plantea el problema de si consideramos como actor social a los individuos (paradigma de la modernidad radicalizado de forma narcisista en la sociedad postmoderna) o a la comunidad (paradigma de sociedades estamentales y de otras culturas, incluyendo la variante algo aberrante del nacionalismo tribal). Una opción intermedia es la formación de guetos o grupos identitarios que tiende a fragmentar la vida social de acuerdo con variables que son a un tiempo flexibles, puesto que podemos adscribirnos a varias de ellas, y rígidas, puesto que favorecen esa formación de guetos y refugios. La propuesta más sensata parece ser eludir la anterior contraposición y centrar el protagonismo de la actividad social en la persona, a un tiempo individual y comunitaria.

## **LA INSTITUCIONALIZACIÓN DE LA PARTICIPACIÓN**

Desde el nacimiento de las democracias modernas, siguiendo el modelo de Estados Unidos, Francia y el Reino Unido, el protagonismo social se articula e institucionaliza de acuerdo con el criterio de la división de poderes. La fórmula es relativamente sencilla y contundente, con dos objetivos básicos: garantizar el acceso de todos a la gestión de los asuntos sociales y establecer mecanismos de fragmentación y control del poder.

Si dejamos a un lado, por el momento, el poder judicial cuya función es sobre todo la de control de los otros dos, el legislativo y el ejecutivo, desde la perspectiva de la legalidad, son aquellos otros poderes los que institucionalizan la participación. La existencia de partidos políticos es el requisito que

se exige cumplir para poder hablar de auténtica articulación de la acción social desde una perspectiva de la democracia representativa. Otros modelos de democracia, como la orgánica o la popular, han mostrado su inviabilidad.

La situación actual refleja, no obstante, una serie de problemas serios de participación en los partidos. Éstos se han convertido en maquinarias burocráticas, de estructura jerarquizada y piramidal, en las que una minoría termina controlando lo que realmente ocurre. Como no podía ser menos, esa minoría se dedica a organizar las cosas sobre todo para reforzar y garantizar su propia situación privilegiada.

Estos problemas se agravan en tres direcciones: los representantes elegidos dejan de actuar para defender los intereses de sus representados y se rigen por las normas internas del colectivo que está presente en el parlamento y en su propio partido; las listas cerradas agravan la situación. Por otro lado, la vida interna de los partidos no está regida por procedimientos democráticos y más bien está controlada por cúpulas con capacidad de decisión. Por último, la pérdida de interés por la política que se detecta en algunos sectores se incrementa cuando se trata de ámbitos supranacionales. En parte se debe a que el marco supranacional no llega a constituirse como marco de referencia para la participación social y en parte a que en ese nivel se acentúan los problemas provocados por el secuestro del poder por parte de los representantes. El caso de la Unión Europea y el famoso tratado de Constitución es un perfecto ejemplo.

En un sentido parecido podemos reflexionar sobre las implicaciones y consecuencias de la globalización. Es un proceso que ha llevado consigo un incremento notable del pluralismo

social, con la aparición por el momento de sociedades multi-culturales. Al mismo tiempo, plantea enormes dificultades para ejercer el protagonismo, en especial entre aquellos grupos sociales que no ocupan los puestos clave en las grandes multinacionales económicas o políticas.

## **LA SOCIEDAD CIVIL COMO ÁMBITO DEL PROTAGONISMO SOCIAL**

En los últimos tiempos se ha recuperado el concepto de sociedad civil para reivindicar un componente básico de sociedades que se autoproclaman democráticas: la participación activa de todos los ciudadanos más allá de la votación cada cierto tiempo para elegir a sus representantes. De ese modo se complementa el esquema anterior y se abre el abanico de posibilidades. En parte no se trata más que de recuperar y continuar tendencias y prácticas sociales ya existentes tanto en sociedades democráticas como en otras que no lo son.

En cierto sentido todo parece consistir en dar otro nombre a prácticas antiguas para hacer creer de ese modo que están apareciendo realidades sociales novedosas. La sociedad civil y las organizaciones no gubernamentales constituyen las denominaciones simbólicas de este nuevo enfoque, que no lo es tanto. Paso a repasar algunas de las más significativas:

### **Los sindicatos**

Aparecen ya en las primeras décadas de las sociedades democráticas cuando los trabajadores se dan cuenta de que

sus intereses no están adecuadamente representados en los parlamentos ni por los partidos políticos. También procede del hecho de que se reconoce un ámbito específico de intervención marcado por las condiciones laborales, claramente lesivas para un sector muy numeroso del proletariado.

En estos momentos, los sindicatos se ven igualmente sometidos a un serio proceso de legitimación, en especial las grandes centrales que ostentan el título de representativas. Por un lado han mimetizado los mecanismos menos sugerentes de la participación política (elecciones sindicales y estructuras organizativas rígidas, burocráticas y jerarquizadas); por otro lado, en las tres últimas décadas se han visto sometidas a un acoso y derribo por parte de las organizaciones de la patronal que han logrado imponer sus puntos de vista recuperando la tasa de extracción de plusvalía. Si nos fijamos en especial en las cúpulas de las grandes estructuras sindicales, podemos considerar que forman parte del problema que tienen que resolver los trabajadores y en absoluto contribuyen a su solución.

## **La patronal**

Mantiene sus propios mecanismos de intervención en la sociedad. Por un lado, está su profunda relación con los procesos institucionalizados, en especial los partidos, a través de contactos formales e informales, así como a través de financiación.

Además, la patronal se coordina en organizaciones propias, ya sean las cámaras de comercio, las asociaciones de Pymes o la misma confederación de organizaciones empresariales.

Por último, tenemos la existencia de *lobbies*, auténticos grupos de presión, fundamentalmente empresariales pero no exclusivamente. En algunos casos funcionan abiertamente, con cierta transparencia mientras que en otros su presencia es sobre todo oculta.

La patronal es un nombre que quizá engloba demasiadas cosas no siempre coincidentes y que pasa por alto los duros conflictos internos para apropiarse de una cuota más amplia de poder. Lo que sí está claro es que, a pesar de esas divergencias, mantienen una cierta unidad y ha avanzado bastante en la coordinación a nivel global, gracias a la importancia adquirida por las multinacionales.

## **Los medios de comunicación social**

De ellos se ha hablado mucho como el cuarto poder y han reivindicado para sí mismos un papel protagonista en un doble sentido: configuración de una opinión pública y control de los poderes políticos, sobre todo a través del periodismo de investigación.

En este caso también nos encontramos ante la seria reorganización que viven, determinada por la imbricación cada vez más profunda entre estos medios y los anteriores grupos, en especial los de la patronal. Forman parte de una intrincada red de interconexiones totalmente al servicio del orden establecido, de cuya cúpula ellos mismos forman parte. Si volvemos a la lista de las personas más influyentes, dos de los grandes son Pedro J. Ramírez y Jesús Polanco. Es este último quien mejor ejemplifica el modelo actual de unos medios de comunicación totalmente integrados en las redes de poder,

siendo al mismo tiempo un poder en sí mismo que goza de cierta autonomía.

Sin ser despreciable, la presencia de medios de comunicación alternativos e independientes no pasa de ser una utopía, cuando no una estricta ideología. La aparición de Internet, que conserva por el momento una estructura de funcionamiento muy abierta, hace posible que al menos la información alternativa esté fácilmente accesible a nivel mundial.

## **Las Organizaciones No Gubernamentales**

En el momento actual constituyen un mundo excesivamente variado como para atreverse a ir más allá de lo que su propio nombre indica: grupos organizados con vistas a llevar adelante algunos objetivos de carácter social que no pertenecen a la burocracia estatal. Teniendo en cuenta esto, es muy discutible que el buen prestigio del que gozan entre la población en general esté justificado. Los riesgos fundamentales que corren son: reforzar el asistencialismo como alternativa al estado social de derecho; convertirse en maquinarias más o menos sofisticadas de obtener y gestionar fondos públicos a través de las subvenciones; incurrir en los mismos riesgos de burocratización alejada de los intereses reales en el momento en que empiezan a crecer.

Dejando al margen esos riesgos y también los casos de ONGs realmente impresentables, no cabe la menor duda de que son instituciones que refuerzan la sociedad civil y la participación ciudadana en la vida pública, por canales alejados de los partidos y de las luchas por el poder. En un país que padece una profunda anemia participativa y asociativa, es bueno

que crezcan. Por otra parte, están cumpliendo bien algunas de ellas su tarea de denuncia enfrentada a los poderes fácticos establecidos. Son famosos los casos de la encuesta de Cáritas sobre la pobreza en España, los de Intermón sobre las manufacturas textiles en países empobrecidos o los de la lucha contra las minas antipersona.

A través del Foro Social Mundial están avanzando lentamente hacia formas de organización y cooperación globalizadas, proponiendo una visión alternativa del proceso de integración generalizada de todos los países de la Tierra.

## **La Iglesia**

Si bien podríamos hablar de las iglesias en general, al menos en el caso de la sociedad española podemos centrarnos en el papel que está jugando la Iglesia Católica. En este caso sería conveniente no generalizar en exceso, distinguiendo entre la Iglesia en sentido restringido (clero y jerarquía, más instituciones religiosas) y la Iglesia en el sentido de pueblo de Dios. Por otra parte, conviene igualmente diferenciar entre la Iglesia y las instituciones potenciadas por la Iglesia dedicadas directamente a la acción social: Cáritas, Manos Unidas, Justicia y Paz, Acción Católica y HOAC... En este terreno podríamos también incluir a los colegios católicos, básicamente a los que están regidos por instituciones religiosas dedicadas a la enseñanza.

Pues bien, la situación de la Iglesia desde el punto de vista del protagonismo social es altamente preocupante. En una primera aproximación debemos constatar los siguientes aspectos:

- Pérdida casi absoluta de relevancia: la Iglesia ha dejado de ser una voz tenida en cuenta en los procesos de configuración de la opinión pública y de los valores por los que se rigen las personas. Ha perdido mucho prestigio social, hasta convertirse en una de las instituciones menos respetadas.
- Escoramiento preocupante de la Iglesia hacia opciones políticas y sociales muy conservadoras o de derechas. El caso de la COPE es realmente grave, bordeando lo escandaloso. La vinculación o proximidad de la Iglesia (incluyendo en este caso a la Iglesia en sentido sociológico, esto es, los fieles en general) a las posiciones del PP va más allá de lo que se podría suponer, dada la tradicional proximidad de la Iglesia a las opciones políticas de derechas.
- Del mismo modo, pensando ya en términos eclesiológicos, que se alejan de lo que es el objeto de esta ponencia, la Iglesia está dominada por las opciones igualmente más conservadoras y autoritarias.
- Marginación externa (respecto al conjunto de la sociedad) e interna (en el seno de la propia institución eclesial) de las organizaciones católicas que están desempeñando un papel más que honroso y digno en la lucha solidaria por los sectores más desfavorecidos de la sociedad.

# Seminario 2

## Escenarios de laicidad: la educación, la sanidad y la cultura y las artes

DIRECTOR:

JUAN SOUTO COELHO

Universidad Pontificia de Salamanca. Campus de Madrid

INTERVIENEN:

CARLOS ESTEBAN GARCÉS

Delegación diocesana de enseñanza de Madrid

NINFA WATT

Universidad Pontificia de Salamanca y Directora de la revista *Vida Nueva*

JOSÉ CARLOS BERMEJO

Director del Centro de humanización de la salud. Tres Cantos (Madrid)

# PRESENTACIÓN

JUAN SOUTO COELHO

Profesor Universidad Pontificia de Salamanca en Madrid  
y Coordinador del Departamento de Estudios de Manos Unidas

En la última década, muy especialmente en los últimos dos años, se ha vuelto a plantear el debate de la laicidad en España. El debate está abierto y va a ser difícil superarlo porque la palabra laicidad, laico-laica, es una de las palabras de uso más interesado... De este modo, encontramos casi tantos significados de laicidad como líderes y grupos que lo manejan. El debate sobre la asignatura de Religión, los conciertos educativos con la escuela católica, la prestación de la asistencia religiosa en los hospitales y las fuerzas armadas, la propiedad de medios de comunicación, entre otros, parece determinado por concepciones diferentes de la laicidad; parece un debate condicionado por una interpretación reduccionista, restrictiva y excluyente que hace aflorar las actitudes y opciones políticas y éticas entre una laicidad de mínimos y el laicismo.

Ante esta nueva realidad (no tan «nueva»), yo planteo dos hipótesis de trabajo.

La primera dice que, mientras no encontremos o no construyamos un vocabulario instrumental común, como base de nuestro debate sobre las grandes cuestiones antes enunciadas, el diálogo en el contexto de la laicidad, como espíritu y principio de una sociedad democrática avanzada y participativa, va a ser siempre un diálogo de sordos, al menos en el nivel de ciertas instancias y grupos dominantes. Aunque no basta con

la base conceptual común, es preciso también cultivar, sin recelos mutuos y sospechas, la actitud de laicidad.

La segunda es quizá más esperanzada. Tengo la convicción de que en la sociedad, en la convivencia y la cooperación, en las relaciones cotidianas en los distintos escenarios y espacios públicos, para la inmensa mayoría de los ciudadanos, el debate no tiene relevancia ni interés; preocupa sobremanera a una parte dominante de la clase política y de la cultura.

Para situar el Seminario 2 sobre «Escenarios de laicidad», tomo al menos tres datos del contexto, referentes a instancias especialmente activas en suscitar y alimentar el debate en una dirección determinada.

- En julio de 2002, días 20 y 21, se celebró, en Barcelona, el II Encuentro por la Laicidad en España bajo el título *Laicidad y derecho al espacio público*. Se trataba de poner de manifiesto que existe una lucha histórica por monopolizar —por ocupar en exclusiva— el espacio público, es decir, la ciudad, el lugar en el que conviven las personas; y que la laicidad es la reivindicación del derecho a ese espacio público: las calles, las administraciones, la escuela, la sanidad, los centros de tiempo libre, arrancándolo definitivamente de la tutela del trono y del altar (1). En el Manifiesto final afirman, punto primero, que «para posibilitar una auténtica igualdad de oportunidades al acceso al espacio público es preciso fortalecer el marco común de la laicidad como garantía de civilidad democrática y respeto para con todas y cada una de las

---

(1) AA. VV.: *Laicidad y derecho al espacio público. II encuentro por la laicidad en España*. Fundación Francisco Ferrer Guardia. Ediciones Simbióticas, Barcelona, 2005.

expresiones filosóficas y espirituales, sin imposiciones, favoritismos, exclusiones ni hegemonismos por parte de ninguna escuela de pensamiento o grupo en particular».

- Recientemente, durante el año 2005, se presentó la Plataforma para una sociedad laica, integrada por organizaciones como CEAPA, Fundación Fernando de los Ríos, las Federaciones de Enseñanza de CC. OO. y UGT, Federación de Gays y Lesbianas, Fundación Cives, entre otras. Entre sus reivindicaciones está relegar la religión al ámbito de la conciencia de cada uno y que no tenga relevancia pública (2). Curiosamente, basan el argumento principal de su propuesta en el artículo 16 de la Constitución Española sobre la libertad ideológica y religiosa. Leyendo el artículo 16, lo que se concluye es que el Estado no tiene religión propia —es aconfesional—, reconoce la pluralidad de creencias existentes en la sociedad española y mantiene relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones. Hay, por tanto, varias confusiones en los planteamientos de dicha *Plataforma*: se confunde Estado con sociedad, aconfesionalidad y laicidad con laicismo y neutralidad con oferta de una propuesta ideológica hegemónica y unidireccional.
- Finalmente, un signo más del debate actual en torno a la laicidad. En el mes de marzo pasado, apareció en los medios la noticia de que el partido socialista, apoyado especialmente por la Fundación Cives y la Cátedra de Laicidad y Libertades Públicas, prepara un *Código de la Laicidad* (3), en el cual se incluyen restric-

---

(2) PELÁEZ ALBENDEA, J. I., en [www.revista-arbil.com](http://www.revista-arbil.com), n.º 68.

(3) Cf. «El Confidencial Digital», jueves, 3 de marzo de 2005.

ciones a las expresiones de lo religioso en los espacios públicos.

Con estos datos del nuevo contexto, a veces da la impresión de que los católicos somos algo así como unos «extranjeros ideológicos» en el nuevo mar de laicidad. Parece como si algunos quisieran que fuéramos todos oficialmente «profesantes del laicismo», y luego, a cada cual se permitiera, por su cuenta, ser lo que quiera. La laicidad sería algo así como una «religión secular absoluta», una «ideología de Estado» que sustituye a la «religión de Estado», que juega con la ambigüedad de admitir todas las religiones, pero querer someterlas todas a sí. Por otro lado, en el Diccionario de la RAE, no aparece todavía el término «laicidad»; sí existe la entrada «laicismo» que significa la doctrina que defiende la independencia de la persona, la sociedad y especialmente el Estado de cualquier influencia eclesiástica y religiosa.

La tendencia a *desvincular* nuestras costumbres, tradiciones, instituciones sociales, fiestas, nuestro patrimonio cultural, ético y religioso, nuestro pensamiento, nuestra historia, filosofía y literatura... *del cristianismo*, y especialmente del catolicismo, pertenece a una visión restrictiva y reduccionista poco respetuosa con la realidad. Sería como pensar, en términos de apartheid, que nadie que no sea blanco puede ser una persona verdadera; quizá suene fuerte, pero podríamos llegar al extremo de sospechar que quien no profese el laicismo no puede ser un ciudadano verdadero.

En la ciudad que todos habitamos, estamos encontrando expresiones de lo que, creemos, *no* es «laicidad» como principio, actitud, valor y marco de convivencia.

- La laicidad se identifica con la *indiferencia* («pueden existir siempre que no molesten, no se hagan notar...»).

Pero, surgen inmediatamente algunas preguntas: ¿qué podemos hacer para no molestar? ¿Cuándo sabemos que no molestamos?

- La laicidad se practica como *neutralización* de determinados grupos, defensores de determinados valores e instituciones...
- La laicidad se entiende como un *salvoconducto* para la crítica sistemática a los grupos y valores religiosos católicos...

Nuestro Seminario 2 se titula «Escenarios de laicidad». La palabra «escenario» evoca una realidad compleja con varias dimensiones presentes: la presencia de algo que ya existe como lugar y recurso; la presencia de algo que hay que construir, que se está creando o recreando; la presencia de unos actores o protagonistas de esa construcción; la presencia de unos principios que orientan y dan razón de esa construcción y de la manera cómo actúan los protagonistas... Hablar de «escenario» supone, por tanto, estar, actuar, crear o recrear con otros en orden a una construcción común.

Si hablamos de «escenarios», hablamos también de «espacios públicos», de nuestros ámbitos y contextos de vida; es decir, de los «lugares» de la ciudad en los cuales las personas, niños y adolescentes, adultos y mayores, hombres y mujeres, pueden desarrollar libremente su personalidad en conformidad con la dignidad de la persona, los derechos humanos, el respeto a las leyes y a los derechos de los demás, como afirma la Constitución española en el artículo 10.1. Todo ello en condiciones no sólo de igualdad legal sino también de igualdad de oportunidades, siendo obligación del Estado remover los obstáculos (no ponerlos) para que esa igualdad sea efectiva (*Constitución Española*, art. 9).

La Iglesia se refiere a la «laicidad» como «un valor adquirido y reconocido por la Iglesia», una actitud y un principio, en *Compendio* núm. 571-574. Existe, además, un rico patrimonio de doctrina social, acciones y organizaciones eclesiales específicas sobre estos escenarios: la escuela, la sanidad y la cultura y las artes.

Quizá nunca como hoy, o hoy igual que en un tiempo no lejano de nuestra historia, se vive la escuela, la sanidad y la cultura y las artes como escenarios, espacios, lugares y contextos en busca de laicidad. Para ayudar a los participantes en este Seminario en esta búsqueda, contamos con tres expertos, con sólida formación y saber hacer en cada uno de ellos: Ninfa Watt, José Carlos Bermejo y Carlos Esteban Garcés.

# LA EDUCACIÓN COMO ESCENARIO DE LA CONTROVERSIAS SOBRE LA LAICIDAD

CARLOS ESTEBAN GARCÉS

Delegación de Enseñanza, Arzobispado de Madrid.

Nos proponemos un acercamiento al mundo educativo como **uno de los escenarios principales**, si no el principal, en el que se **visibiliza** con mayor intensidad la controversia sobre la laicidad con sus diferentes implicaciones, algunas de ellas suponen un avance en nuestras sociedades democráticas, pero no todas ellas son igualmente positivas.

El núcleo de este trabajo aborda las **cuestiones clave** que se plantean en torno a la laicidad en la educación y los problemas candentes. Pero antes de entrar en ese núcleo controvertido, nos parece necesario señalar los **presupuestos** desde los que analizaremos la problemática de la laicidad en la educación, se trata de los presupuestos teológicos, legislativos, y pedagógicos. En tercer lugar, trataremos de formular algunas **propuestas** para un diálogo constructivo en una sociedad plural, en la que tenemos que aprender a convivir todos y todas sin necesidad de dejar ser aquello que nos constituye y orienta desde lo más hondo nuestra vida como personas en comunidad.

## I. ALGUNOS PRESUPUESTOS BÁSICOS

Nos parece que la polémica sobre la laicidad que acontece en la educación **no se reduce sólo a las cuestiones aparentes** que son habitualmente noticia en la prensa; existe también otra **discrepancia más de fondo** que tiene su fundamento en las diversas ideologías o cosmovisiones que entran en juego. Ése es, quizás, el nudo gordiano de la controversia. Por ello, si se pretende un diálogo constructivo entre la diversidad de opciones que se dan cita en la problemática de la laicidad en la escuela, se requiere una transparencia en los interlocutores que **no debe ocultar** la existencia de esas opciones de fondo.

Desde esta sensibilidad nos parece, pues, **necesario explicitar** algunos presupuestos desde los que nosotros analizaremos el tema y propondremos orientaciones para la acción. Explicitar estos presupuestos no significa, en ningún caso, la reivindicación de que sean compartidos por todos; pero desde una tolerancia activa entendemos que sí deben ser expresados; como es necesario conocer las opciones de fondo de otras religiones o ideologías.

Para una **clarificación** de estos presupuestos, vamos a sistematizarlos, sin pretensión de explicitarlos todos, en tres apartados: teológicos (forman parte de nuestra experiencia de fe), legislativos (forman parte de nuestro Estado de Derecho y nuestra sociedad civil); y pedagógicos (forman parte del escenario propio de la educación).

### a) Presupuestos teológicos

Es posible señalar de diferentes maneras los **presupuestos de nuestra fe cristiana** con los que nos acercamos a la cues-

ción de la laicidad en el mundo de la educación. En el marco de esta conmemoración de los 40 años de la profética Constitución *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II se comprenderá que le cedamos la palabra y citemos sus propios textos para explicitar las opciones de nuestra fe que orientan este compromiso de *diálogo* con la realidad y de *construcción* con todos de una sociedad para todos.

Desde luego que la Iglesia ha proclamado con solemnidad en el Vaticano II la **autonomía del mundo** situándose ella misma en el seno del mundo y no fuera ni en paralelo. Ha proclamado con igual solemnidad que en ese mundo del que forma parte la propia Iglesia la **dignidad humana** ocupa una fundamental y centralidad axiológica. Una dignidad humana que reclama en sí misma la **libertad religiosa** entre las otras libertades fundamentales. Todo ello no sólo es compatible con la **fe cristiana**, es una exigencia de nuestra fe que no se opone en *modo alguno a la dignidad humana* (GS, 21).

Veámoslo en palabras de la **Constitución *Gaudium et spes***:

La Iglesia proclama la **justa autonomía** de la actividad humana y de la realidad terrena: *Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de sus propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía* (GS, 36).

La iglesia apuesta por la **dignidad de la persona**, de todas y cada una de las personas: *Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos* (GS, 12).

La Iglesia reconoce la **libertad religiosa** como dimensión constitutiva de la dignidad de la persona: *Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa... Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana... y ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil* (DH, 2. También en su cuarenta aniversario, proclamada en la misma fecha que GS).

La Iglesia vive comprometida con la dignidad humana, en el marco de un mundo que respeta, plural no solo en lo religioso, con **una fe que vincula toda su existencia a Dios**: *Una cosa hay cierta para los creyentes: la actividad humana individual o colectiva, o el conjunto ingente de esfuerzos realizados por el hombre a lo largo de los siglos para lograr mejores condiciones de vida, considerada en sí misma, responde a la voluntad de Dios* (GS, 34).

## **b) Presupuestos legislativos**

Cuando hablamos de la laicidad en el mundo de la educación no sólo lo hacemos desde opciones teológicas de fondo propias de nuestra fe cristiana. Tenemos en cuenta cómo ha sido **comprendida la educación** en nuestras sociedades modernas y legislada por los poderes políticos, desde luego en una clave de Derecho y de democracia; sin duda, ésta constituye también una referencia fundamental para un diálogo transparente y constructivo sobre la laicidad en el escenario de la educación.

En este sentido, recordamos que la **educación** ha sido considerada como una realidad básica entre los **derechos fun-**

damentales y las libertades públicas (forma parte de la dignidad humana y es imprescindible para la promoción humana, hasta el punto de considerarla *obligatoria* y *gratuita* en sus primeros tramos); en la educación los **poderes públicos** tienen una competencia insustituible, aunque se reclama la *participación efectiva de todos los sectores afectados*; en la educación los **padres** tienen un *derecho efectivo* y primero cuya garantía recae en los poderes públicos, a *elegir el tipo de educación* para sus hijos; finalmente, el concepto global de educación consiste fundamentalmente en el **pleno desarrollo de la personalidad humana**.

Se trata de un modo de entender la educación proclamado y sancionado por las declaraciones y pactos del Derecho internacional y asumido constitucional y legislativamente en las democracias modernas. Esto constituye, pues, un **lugar común**, que no es patrimonio de ninguna opción ideológica o cosmovisional particular, y al que debemos una lealtad ciudadana que debe ser ejemplar por parte de todos los que queremos construir la sociedad plural.

Veamos, pues, este modo de proclamar la educación como un **derecho fundamental** de la persona que debe promover el **desarrollo íntegro de la personalidad** humana en algunos textos básicos del Derecho y de las democracias modernas:

### ***Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), artículo 26:***

1. *Toda persona tiene **derecho a la educación**. La educación debe ser **gratuita**, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será **obligatoria**. La instrucción técnica y profesional habrá de ser*

generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos.

2. La educación tendrá por objeto el **pleno desarrollo de la personalidad humana** y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas para el mantenimiento de la paz.
3. Los **padres tendrán derecho preferente** a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos.

#### **Constitución europea, artículo II-74:**

1. Toda persona tiene **derecho a la educación** y al acceso a la formación profesional y permanente.
2. Este derecho incluye la facultad de recibir **gratuitamente** la enseñanza **obligatoria**.
3. Se respetan, de acuerdo con las leyes nacionales que regulen su ejercicio, la **libertad** de creación de centros docentes dentro del respeto de los principios democráticos, así como el **derecho de los padres** a garantizar la educación y la enseñanza de sus hijos conforme a sus **convicciones** religiosas, filosóficas y pedagógicas.

#### **Constitución española, artículo 27:**

1. Todos tienen el **derecho a la educación**. Se reconoce la **libertad** de enseñanza.

2. La educación tendrá por objeto el **pleno desarrollo de la personalidad** humana en el respeto a los principios democráticos de convivencia y a los derechos y libertades fundamentales.
3. Los poderes públicos garantizan el **derecho que asiste a los padres** para que sus hijos reciban la **formación religiosa y moral** que esté de acuerdo con sus propias convicciones.
4. La enseñanza básica es **obligatoria** y **gratuita**.
5. Los **poderes públicos** garantizan el derecho de todos a la educación, mediante una programación general de la enseñanza, con **participación** efectiva de todos los sectores afectados y la creación de centros docentes.

### c) **Presupuestos pedagógicos**

En el terreno de los presupuestos también el mundo de la educación reclama una consideración *desde dentro*, desde lo que ella misma es y constituye como instrumento privilegiado de promoción humana. Es necesario, pues, hacer referencia al concepto de educación, porque también en este asunto puede haber discrepancia entre interlocutores sociales.

Nosotros entendemos la educación desde dentro, como ya se ha señalado desde el punto de vista legislativo, como **pleno desarrollo de la personalidad del alumno**, sin duda, un desarrollo al que todos los alumnos y alumnas de nuestro mundo tienen derecho fundamental. Nos apoyamos en palabras del *Informe Delors* de la UNESCO, que ofrece los referentes fundamentales para la educación en el siglo XXI, para explicar nuestra apuesta por la educación:

*Frente a los numerosos desafíos del porvenir, la educación constituye un instrumento indispensable para que la humanidad pueda progresar hacia los ideales de paz, libertad y justicia social.*

*La educación —continúa el Informe— es una vía, ciertamente entre otras, pero más que otras, al servicio de un desarrollo humano más armonioso, más genuino, para hacer retroceder la pobreza, la exclusión, las incomprensiones, las opresiones, las guerras, etc.*

*Cuando el Informe profundiza en las tensiones que habrá de superar la educación en el siglo XXI, entre otras, señala la tensión entre lo espiritual y lo material. El mundo —dice literalmente—, frecuentemente sin sentirlo o expresarlo, tiene sed de ideal y de valores que vamos a llamar morales para no ofender a nadie. ¡Qué noble tarea de la educación la de suscitar en cada persona, según sus tradiciones y sus convicciones y con pleno respeto del pluralismo, esta elevación del pensamiento y el espíritu hasta lo universal y a una cierta superación de sí mismo! La supervivencia de la humanidad —la Comisión lo dice midiendo las palabras— depende de ello.*

*Finalmente, recordamos lo que según este Informe serán los cuatro pilares de la educación en el siglo XXI: aprender a conocer, aprender a hacer, aprender a ser y aprender a vivir juntos... Una nueva concepción más amplia de la educación debería llevar a cada persona a descubrir, despertar e incrementar sus posibilidades creativas, actualizando así el tesoro escondido en cada uno de nosotros, lo cual supone trascender una visión puramente instrumental de la educación... para considerar su función en toda su plenitud, a saber, la realización de la persona que, toda ella, **aprender a ser**.*

Sean suficientes estas palabras de la UNESCO para expresar nuestro modo de entender la educación. Aunque es nece-

sario añadir una **radical preocupación** más allá del discurso teórico en el que estamos inmersos, porque todavía en nuestro mundo existen más de 100 millones de niños y niñas sin escolarizar y hay más de 800 millones de personas adultas que son analfabetas, el 65 % de ellas son mujeres. Sin duda, cifras que muestran una problemática menos teórica de la que aquí abordamos, pero que nos debería ocupar más tiempo que el solo debate teórico. Ojalá sea una realidad el objetivo EPT, *Una Educación para Todos*, que la comunidad internacional contrajo en el Foro Mundial de Dakar en el año 2000 y que encomendó a la UNESCO su gestión.

Este modo de comprender la educación *desde dentro* es plenamente compartido y promovido por **la Iglesia**. Así ha sido proclamado en la declaración *Gravissimum educationis* del Concilio Vaticano II (1965, por lo tanto también en este año celebramos su cuarenta aniversario).

Esta declaración proclama el derecho universal e inalienable de toda persona a la educación (GE, I), reconoce el protagonismo de los educadores y la importancia de la escuela (GE, 3-6) y las *tareas de la Iglesia en el mundo educativo* (GE, 7-11).

En los planteamientos del concepto de educación de la Iglesia es necesario destacar el protagonismo que otorga a los padres como **actores principales de la educación** de sus hijos. Es este un rasgo propio de la propuesta de la Iglesia sobre la educación: los padres «*son los primeros y principales educadores*». La Iglesia ha reivindicado en innumerables ocasiones el lugar de los padres como actores fundamentales de la educación, aunque reconoce la insustituible función social que deben desempeñar los poderes públicos a través de los sistemas educativos. La expresión es clara: «*el deber de la edu-*

*cación que compete en primer lugar a la familia, requiere la colaboración de toda la sociedad... hay derechos y obligaciones que corresponden también a la sociedad civil» (GE, 3). Y añade más adelante: «entre todos los medios de la educación, el más importante es la escuela».*

Es también necesario explicar los **ámbitos y las tareas** en los que la Iglesia se siente comprometida en el mundo de la educación. Básicamente podemos apuntar dos espacios en los que debe concretarse la acción de la Iglesia a favor de la educación, además de la catequesis que se realiza en la propia Iglesia:

- En primer lugar, la Iglesia ofrece en una sociedad plural la oferta de una educación escolar cristiana en los **centros educativos católicos**. En este caso, la Iglesia ofrece a la sociedad escuelas que cumpliendo todas las exigencias de las administraciones educativas y de las leyes vigentes, articulan su proyecto educativo desde una identidad abiertamente referida a la fe cristiana. Es obvio que se trata de una oferta libre y de una libre elección por parte de las familias. Esta propuesta formativa abarca desde los primeros pasos en la educación de los niños hasta la educación superior; por ello la Iglesia promueve centros educativos desde la infancia hasta la universidad. En el mundo hay miles de estos centros.
- Y en segundo lugar, la Iglesia propone que en los centros estatales sea posible acceder, si así se solicita, a una **enseñanza escolar de lo religioso** desde la óptica cristiana. Sin duda, se trata de una oferta libre a los alumnos que debe ser extensible a otras confesiones reli-

gias si existe la demanda. Es una exigencia propia de la escuela atender la dimensión religiosa de la cultura y es también un derecho fundamental de los padres que pueden elegir o no esta educación religiosa tal como está reconocido y protegido en los tratados internacionales.

La Iglesia, en definitiva, se siente llamada a un **compromiso insustituible** en el mundo educativo, sumándose con lealtad a la articulación social y legislativa sobre la educación con su propia aportación en el marco de una sociedad plural. Desde luego que en los diversos ámbitos educativos en los que la Iglesia se hace presente debe asumir las exigencias propias de la institución escolar y sus regulaciones compartiendo, sin imponer a nadie, su propia identidad.

## 2. LA CONTROVERSIA SOBRE LA LAICIDAD EN EL ESCENARIO DE LA EDUCACIÓN

Sin duda que los términos *laico* y *laicidad* contienen un **significado positivo** cuando hacen referencia a la autonomía del Estado o la esfera política —también de la sociedad y otros ámbitos— respecto de la esfera religiosa o la Iglesia. Parece claro que en nuestros días se ha instalado ya la idea de que la laicidad forma parte de lo *políticamente correcto*. Ciertamente es también que algunos vinculan el movimiento laicista a la lucha por algunos derechos y libertades que hoy consideramos fundamentales y que, en ocasiones, a lo largo de la historia, algunas de esas libertades se han alcanzado en contra de la Iglesia. En la actualidad, sin embargo, tras la celebración del **Concilio Vaticano II**, aquellas posiciones de la

Iglesia han sido abiertamente superadas y renovadas, en consecuencia, no resulta ya sostenible aquella contraposición teórica de la laicidad contra la Iglesia Católica. Hoy, el cristianismo no se opone a un **sano concepto de laicidad** cuyo origen histórico no le resulta en absoluto ajeno. En cambio, algunas reivindicaciones propias de sectores que reclaman la laicidad sí se oponen en alguna medida a la dimensión pública del cristianismo. En este sentido, como han señalado algunos, desde estos sectores se aplican mayores dosis de laicidad al cristianismo mientras a otras religiones se les aplica la receta de la interculturalidad.

### **a) La laicidad es un lugar de comunicación de las diversas tradiciones**

Desde los presupuestos teológicos apuntados anteriormente no supondrá trabajo ahora entender lo que la Iglesia ha dicho inequívocamente. ***El principio de laicidad, si se entiende bien, forma parte de la Doctrina Social de la Iglesia.*** Lo recordó literalmente el Papa Juan Pablo II a los obispos franceses a comienzos de 2005. Lo ha explicado con claridad el reciente Compendio de Doctrina Social de la Iglesia (571-572) que ha señalado como en una sociedad pluralista, la laicidad ***es un lugar de comunicación entre diversas tradiciones espirituales y la nación.*** Y más recientemente lo ha vuelto a manifestar Benedicto XVI en un mensaje al Senado de Italia: ***parece legítima y provechosa una sana laicidad del Estado.***

La distinción de la esfera política y de la esfera religiosa es, pues, ***un valor adquirido y reconocido por la Iglesia,*** señala el ci-

tado *Compendio*. Esa *autonomía* del mundo ha sido proclamada, como hemos visto en la *Gaudium et spes*. Pero ello, no es obstáculo para que la Iglesia pueda expresar su enseñanza, también sobre las cuestiones sociales y políticas. *Cuando el Magisterio de la Iglesia interviene en cuestiones inherentes a la vida social y política, no atenta contra las exigencias de una correcta interpretación de la laicidad porque no quiere ejercer un poder político ni eliminar la libertad de opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes* —menos de los ciudadanos no católicos— (Compendio DSI, 571).

Cuando se utiliza en este sentido, la **laicidad del Estado** es condición y garantía del ejercicio de la libertad religiosa, uno de los derechos y libertades fundamentales que el ordenamiento jurídico debe reconocer, garantizar y promover en la ciudadanía. Ello conlleva un principio de mutua cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas en el marco de la pluralidad y de la libertad con la debida autonomía y separación de estas realidades.

Tenemos, en conclusión, no sólo una escrupulosa aceptación de la laicidad por parte de la Iglesia; más bien es una positiva valoración de ese concepto de laicidad como **lugar común** que nos ayuda a vivir juntos habiendo superado posiciones particulares que en otro tiempo fueron consideradas y predicadas como comunes. Acabamos de señalar, citando el n.º 571 del Compendio de DSI que *la distinción entre la esfera política y la esfera religiosa es un valor para la Iglesia y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado*. El principio de laicidad, continúa el Compendio en el número siguiente, *conlleva el respeto de cualquier confesión religiosa por parte del Estado que asegura el libre ejercicio de las comunidades de creyentes*.

## b) **Ambivalencia del término laicidad**

Pero cuando hablamos de laicidad, el sentido positivo al que nos hemos referido no es único posible. Es evidente que hay otras realidades *menos comunes* que también se acogen a esta *terminología de laico o laicidad*. Si bien para referirnos a ellas se va reservando, cada vez más, la expresión **laicismo**. *Por desgracia* —señala también el citado *Compendio*, n.º 572—, *todavía permanecen, también en las sociedades democráticas, expresiones de un laicismo intolerante*.

Cuando hablamos de este **laicismo**, nos referimos a **una de las posibles cosmovisiones** en el conjunto de la pluralidad de nuestras sociedades. ¿Legítima? Sin duda, siempre que no se sitúe por debajo de la línea ética de los Derechos Humanos, considerando éstos como **lugar común** y como la mejor expresión de una ética mundial y de unos valores universalmente deseables. Es ésta una exigencia común para todas las cosmovisiones, religiosas o no, que quieran convivir en una sociedad plural. Obviamente, también exigible a la cosmovisión cristiana.

Entendemos, pues, que el laicismo puede ser una **opción particular** legítima en una sociedad plural. Pero esta legitimidad no le otorga ningún pasaporte para que deba ser considerado, y menos impuesto a la ciudadanía, como el **lugar común**.

Esta visión del laicismo como opción particular puede comprobarse con cierta facilidad haciendo, por ejemplo, una búsqueda en Internet por los manifiestos de las plataformas por una sociedad laica, por una escuela laica y por una europa laica (véase, a modo de ejemplo: *Plataforma por una Socie-*

dad Laica). Como se ha definido, este laicismo es una *ideología excluyente, que tiene la pretensión de constituir la **única aportación posible para el ordenamiento de la sociedad**. Este laicismo no dialoga con la Iglesia, simplemente la descalifica o lo intenta. Se define como superior al sentido religioso, lo juzga y pretende dictarle su papel. Algo que a la inversa resultaría escandaloso.*

### c) **¿Cuál es el núcleo de la controversia?**

No plantea, pues, problemas ni el término ni el concepto **laicidad** cuando se utiliza en el sentido de la autonomía del mundo, del Estado y hasta de la sociedad, respecto de lo religioso. Este concepto es ya un **lugar común**.

Tampoco plantea problema de legitimidad el **concepto laicismo** cuando, en el marco de convivencia —y lugar común— expresado en los Derechos Humanos, se propone como una **opción particular** más en el conjunto de la pluralidad social, como una tradición más o como una cosmovisión más.

El **núcleo de la controversia** lo encontramos cuando una **opción particular**, en este caso el laicismo, se presenta y se acredita ante la sociedad y las estructuras como un **lugar común** al que todos deben someterse. Su propuesta tiene la siguiente lógica: esa opción, aunque sea particular, se considera como la general —a la vez que la superior—, ser general la convierte en pública, y eso *público* acaba confundándose con el mismo *Estado*.

Ahora bien, ante esta **confusión** de lo *particular* con lo *común*, es necesario recordar, como ejemplo que remite a otros argumentos mayores, que por las mismas razones que es **legi-**

**timo criticar el nacional-catolicismo**, porque se ha tratado de imponer una opción particular; en ese caso religiosa, a toda la sociedad, incluso a través de estructuras propias del Estado, es igualmente **legítimo criticar un nacional-laicismo** que trate de imponer una cosmovisión particular; en este caso no religiosa, por muy legítima que ésta sea en una sociedad plural, a toda la sociedad, utilizando las estructuras propias del Estado para ese fin.

La reivindicación de un Estado laico, más allá de la laicidad común anteriormente apuntada, deberá significar, según este laicismo particular, que **siendo el Estado laico, todo lo que el Estado toca debe ser también laico**. Por ello, reclaman en el manifiesto por una sociedad laica: *propugnamos el establecimiento de un Estatuto de Laicidad que debería regir la actuación de las instituciones y sus autoridades y los servicios públicos y sus funcionarios, y hoy, volvemos a refrendar más todavía, su necesidad*. Bastará con tener en cuenta, para clarificar esta confusión, que el Estado puede ser laico, pero eso no conlleva necesariamente que la sociedad sea laica también.

#### **d) Las cuestiones clave que en el escenario de la educación**

Dejando aparte otras cuestiones más profundas sobre la construcción histórica e ideológica del concepto de la laicidad (1), u otras cuestiones más básicas como las etimológicas o in-

---

(1) Véase sobre este aspecto concreto: DEMETRIO VELASCO CRIADO, *La construcción histórico-ideológica de la laicidad*, en *Iglesia Viva*, n.º 221 (2205/1), pp. 7-28. También el trabajo de LUIS GÓMEZ LLORENTE titulado *Significado del laicismo. Laicismos*, citado en la misma revista, en la página 62.

cluso teológicas, nos centramos ahora en las **cuestiones polémicas** que en el escenario de la educación se plantean en torno a la laicidad.

### **La relación entre laicidad y libertad religiosa**

Es ésta una cuestión que se plantea de manera *transversal* en otros asuntos concretos del mundo de la educación y también en otros ámbitos. Se trata de la relación entre laicidad y libertad religiosa.

Desde una **posición común**, la laicidad del Estado —concepto positivo— es *condición y garantía* del ejercicio de la libertad religiosa por parte de todos los ciudadanos en pie de igualdad. No es que haya libertad religiosa porque el Estado es laico, sino que el *Estado debe ser laico en todo caso*, en concreto, aconfesional, justamente *para hacer posible el ejercicio de la libertad religiosa* a todos los ciudadanos en condiciones de igualdad. *El Estado es laico en el sentido de lego, no es competente en asuntos específicamente religiosos en cuanto tales*. Lo cual no significa que el Estado deba o pueda desentenderse por completo de lo religioso, más bien puede y debe regular legítimamente las manifestaciones sociales de lo religioso en cuanto sociales (no en cuanto religiosas), de acuerdo con las exigencias del bien común y del orden público —nos apoyamos en González Vila— (2).

*El Estado, pues, ha de reconocer la libertad religiosa y hacer posible su efectivo ejercicio a todos los ciudadanos. Por todo*

---

(2) TEÓFILO GONZÁLEZ VILA, *Laicidad, libertad religiosa y escuela pública*, en *Religión y Escuela*, n.º 189 (abril de 2005), pp. 20-22.

esto, el Estado *no puede ser neutral* respecto de la libertad religiosa, sino que, al igual que en las otras libertades públicas, *ha de tomar partido a su favor: ha de reconocerla, defenderla, garantizar a todos su ejercicio*. El Estado sí ha de ser neutral —y ha de serlo escrupulosamente, recuerda González Vila— respecto de las diversas opciones *particulares* que ante lo religioso adoptan los ciudadanos en uso de su libertad religiosa. Una de esas opciones particulares es el laicismo, es decir, la de quienes propugnan que lo religioso quede erradicado de la vida humana o, en todo caso, recludo en lo estrictamente privado.

Sin embargo, el laicismo, en cuanto **posición particular**, no parece compartir estos postulados. Así se percibe, al menos, en las expresiones públicas del laicismo escolar. Citemos, a modo de ejemplo, la *Plataforma Por Una Sociedad Laica* que ha hecho varios comunicados en los últimos tiempos. En su tercera declaración decía:

***Ahora, más que nunca, es el momento de exigir el avance en el laicismo escolar, ya que nuestro sistema educativo está impregnado de catolicismo por dos razones esenciales: 1.ª) porque las administraciones financian, masivamente, los colegios católicos, bajo un régimen de conciertos, injustificable desde un punto de vista social; 2.ª) porque una legión de catequistas católicos imparte adoctrinamiento religioso a los niños y niñas en la escuela pública.***

*Las organizaciones que apoyamos esta campaña reafirmamos que el adoctrinamiento religioso debe quedar fuera del currículo escolar y de la escuela. La escuela es un lugar para saber y no para creer. Por ello abogamos por un modelo de escuela laica, exigimos la derogación de los acuerdos con el Vaticano, exigimos que la religión salga fuera del currículo escolar y exigimos que con dinero público no se pague adoctrinamiento religioso.*

Es ésta una **opción particular**, legítima en una sociedad plural, insistimos, pero que no se puede proponer como la única posibilidad de entender la sociedad en su conjunto, la libertad religiosa, la escuela católica o la enseñanza de la religión. Se exige como lugar común lo que es una opción particular y si así fuera no estaríamos construyendo la sociedad de todos. Avanzar en esa dirección particular es una propuesta de lo que en varias ocasiones se ha denominado *Hoja de Ruta hacia la laicidad o el proceso abierto a un nuevo estatuto sobre la laicidad del Estado*.

La construcción de la sociedad de todos reclama la presencia de esta opción particular; también de otras, pero no es posible construirla entre todos con los planteamientos de unos pocos. La **construcción del lugar común debe ser fruto del encuentro y del consenso de todos** y no la imposición de ninguna de las opciones particulares. El triunfo de una opción particular; sea la que sea, nunca será definitivo y retrasará la sociedad de todos.

### ***La titularidad de la institución escolar***

Derivada de esta cuestión central, como todas las demás, uno de los asuntos más controvertidos en torno a la laicidad es «la batalla por la escuela», permítasenos la expresión sólo en sentido dialéctico.

La reivindicación de la escuela pública y laica figura en el primer lugar de la agenda del laicismo. La ya citada plataforma laicista insiste con nitidez en la **escuela única, pública y laica**. De esta propuesta básica se deriva la crítica a las *Administraciones que financian masivamente a los colegios católicos bajo un*

*régimen de conciertos injustificable. Y por ello exige que el reflejo de la laicidad del Estado debe ser la existencia de una única escuela pública y laica. Con dificultad todavía admiten las escuelas privadas siempre que no tengan ninguna financiación pública y cumplan los requisitos legalmente establecidos. Estamos, pues, ante una **posición particular** sobre la escuela, porque es obvio que en una sociedad plural como nuestra también existen otras *posiciones particulares* que proponen otros modos de entender la escuela que no son menos legítimos y que, además, complementan muy adecuadamente la mencionada posición particular.*

*¿En qué se basa este **razonamiento del laicismo sobre la escuela laica**? En que la escuela ha de formar a todos en lo común racional y universal. Y no es posible formar en lo común desde una opción particular, sino desde lo común. Ahora bien, el único legítimo y real representante, guardián y garante de lo común es el Estado. Luego es al Estado al que corresponde impartir la formación ciudadana en lo común. La Escuela ha de ser estatal precisamente para asegurar que sea laica, esto es, eficaz formadora en la común ciudadanía... Con todo lo cual, la Escuela resulta concebida como un órgano constitutivo del Estado, cubierto por la misma piel que el Estado (3).*

En este planteamiento, la educación no es responsabilidad de las familias ni es de la sociedad. Sólo es responsabilidad del Estado. Pero ésta **no es la posición común** proclamada por el Derecho internacional y cuya garantía se deposita en los poderes públicos. No puede ser una *posición común* porque entra en **abierta contradicción** con lo que hemos apuntado en el apartado segundo de nuestros presupuestos legislativos: la

---

(3) *Ibíd.* p. 22.

*libertad de enseñanza* y la libertad de creación y dirección de centros docentes y derecho primero de los padres a elegir el tipo de educación para sus hijos.

Hoy nadie pone en duda, es esta una cuestión clave, que la educación sea uno de los *servicios esenciales a la comunidad* (4), porque debe llegar a todos en condiciones básicas de igualdad; dicha *esencialidad* requiere una **intervención** directa de los poderes públicos; pero esa responsabilidad, insustituible, **no comporta necesariamente la titularidad pública** de todos los centros escolares, bastará con la tutela necesaria. Esto es precisamente lo que los tratados internacionales, europeos y españoles recogen cuando establecen la libertad de enseñanza y de creación de centros escolares junto con el mandato de una enseñanza obligatoria y gratuita para todos.

### ***La identidad de los centros docentes***

En continuidad con el tema de la titularidad de los centros escolares debemos señalar aquí otra cuestión polémica en esta controversia sobre la escuela laica. Se trata de la *identidad de los centros* cuando estos son de iniciativa social y, por tanto, no de titularidad directa estatal.

Recordamos que el derecho y la libertad de crear centros docentes implica, según nuestro ordenamiento jurídico, el *derecho a dirigirlos y a establecer un ideario propio dentro* de los límites establecidos por la Constitución y el Derecho interna-

---

(4) FRANCESC RIU, *El derecho a la educación y la libertad de enseñanza en el anteproyecto de LOE*, en *Religión y Escuela*, n.º 190 (mayo de 2005), pp. 21-31.

cional. Se trata de dotar al centro de un **carácter propio** que no debe ser obstáculo ni para su financiación pública ni para la libertad de enseñanza. Obviamente, se trata de una identidad que debe ser respetada por quienes libremente la eligen aunque no puede ser exigida como condición de acceso si el centro está financiado públicamente. Estos planteamientos constituyen, básicamente, el **lugar común** que se deduce de la legislación internacional, comunitaria y española.

Pues bien, este *ejercicio de la libertad de enseñanza y de creación y dirección de centros escolares* es también cuestionado en ocasiones desde la **reivindicación particular** de la escuela única, pública y laica. Cierto es que, en este asunto, la reivindicación laicista se centra cada vez más en criticar la **financiación** con *fondos públicos* de lo que ellos denominan *intereses privados* que en el *derecho a una identidad propia* en una sociedad plural. Desde luego, hoy es ya una realidad consolidada que en nuestra sociedad existen centros concertados de ideario laicista, católico, islámico, evangélico y laico. Si todos los centros concertados estuvieran obligados a tener el mismo proyecto educativo que los centros públicos estaríamos también ante una realidad de *escuela única*. La enmienda del laicismo a esta realidad va *más contra la financiación que contra la identidad*, pero a nadie se le oculta que constituyendo estos centros un *servicio esencial a la comunidad*, negándoles la financiación con fondos públicos se puede impedir su viabilidad.

### ***El derecho a elegir un tipo de educación***

Estrechamente vinculado a las cuestiones anteriores se encuentra otro tema que también suele ser controvertido: la libertad de las familias para **elegir el tipo de educación y de centro**

**escolar** que quieren para sus hijos. Se trata de otra de las cuestiones clave en la polémica por un mayor laicismo escolar:

A partir del principio de que la educación básica debe ser *obligatoria y gratuita*, con el fin de garantizar este derecho en un marco de igualdad de oportunidades y de prevenir posibles discriminaciones, desde la **posición particular del laicismo escolar**, se reivindica que los procesos de *escolarización de alumnos de los centros educativos sea planificada* desde las Administraciones dejando en un segundo plano el derecho que tienen los padres, reconocido y protegido por la legalidad vigente, a elegir el tipo de educación y el centro docente.

En este tema, tan importante es que la **necesaria intervención de los poderes públicos** garantice a todos los alumnos el acceso a una educación obligatoria y gratuita en igualdad de oportunidades, como el **derecho que asiste a los padres** para que sus hijos no sean educados en centros no elegidos por ellos. Aquí nos encontramos con una **legislación oscilante** que según provenga de una cosmovisión más *estatista* o de una cosmovisión más *liberal* primará la intervención de los poderes públicos o la libertad de elección de los padres.

Sin duda que hemos de avanzar en la **construcción del lugar común** contando con la contribución de estas posiciones particulares, porque sin duda que ambas tienen una parte de razón en sus acentos más particulares.

### ***El derecho a una enseñanza de la religión en la escuela pública***

Finalmente, para no alargar los temas polémicos que se plantean a propósito de la laicidad en el escenario de la educación, señalamos el de la enseñanza de las religiones en el sistema educativo.

Es conocida la **posición particular** de quienes piden que la enseñanza de la religión salga de la escuela. De los numerosos comunicados y manifiestos del laicismo escolar recordamos un ejemplo: *Es inaceptable que un Estado confesional y laico como el español introduzca la enseñanza de una religión confesional con el mismo rango que las demás materias científicas y humanísticas. Para la plataforma laica, los acuerdos entre el Estado español y el Vaticano, por su carácter preconstitucional, no pueden servir para seguir otorgando posiciones de privilegio a la Iglesia Católica y a su religión. Es inaceptable, añaden, que los profesores/as de religión católica sean contratados y pagados por el Estado y, sin embargo, estén sometidos al control ideológico del Episcopado español. Reiteramos, concluyen, nuestra denuncia de los Acuerdos entre el Vaticano y el Estado español. Otra posición particular en el ámbito del laicismo, con innegable vocación de diálogo y acercamiento de posiciones para hacer posible un mayor consenso, la representan las palabras de Gómez Llorente: *aceptada la laicidad del Estado, y, por tanto, su neutralidad o estricta aconfesionalidad, lo más coherente sería que en la escuela pública no se impartiera ningún tipo de religión confesional, sin perjuicio de que hubiera una materia común para todos los alumnos sobre el hecho religioso. Siendo esa su posición de lo que debiera ser, añade que el consenso constitucional incluye la atención en la escuela a una enseñanza confesional de las religiones, y ese es el marco en el que han de producirse por ahora las propuestas viables* (5).*

Sin embargo, es innegable que sobre este tema existen **otras posiciones**, para algunos también pueden ser particulares, que proponen que la enseñanza confesional de las religio-

---

(5) L. GÓMEZ LLORENTE, Laicidad y enseñanza de la religión en la escuela pública, en *Exodo*, n.º 80 (septiembre-octubre de 2005), pp. 50-52.

nes forme parte de la formación integral de los alumnos. En estas propuestas sobre la enseñanza confesional de las religiones en la escuela difícilmente se encontrará quienes la propongan como materia obligatoria para todos. Creo que nadie lo propone así hoy. Sí se propone en el marco de la escuela por sus innegables **contribuciones educativas**, pero se propone también de forma **opcional** como siempre se ha hecho desde la transición democrática. Esa opcionalidad responde a la pluralidad de confesiones presentes en la sociedad y es respetuosa con la libertad de conciencia y de religión a la vez que posibilita el derecho de los padres a elegir el tipo de educación que prefieren para sus hijos. Recordemos que este derecho de las familias era un **lugar común** así sancionado por el Derecho internacional, comunitario y español.

El **lugar común** habrá que construirlo con la participación de todas las posiciones particulares, pero en ese *consenso* no se puede ir más atrás de donde hemos llegado ya en el reconocimiento de los derechos fundamentales. Afectará, por tanto, al *modo práctico de su cumplimiento más que a su reconocimiento* ya logrado histórica y socialmente. Sin duda que en la construcción de este *lugar común* deben tenerse también en cuenta las recomendaciones de numerosas instituciones como el Consejo de Europa o la Unesco que han manifestado en varias ocasiones la conveniencia de que la enseñanza de las religiones forme parte de los sistemas educativos por su aportación a la educación integral (6). Y así es en todos los países de

---

(6) He desarrollado estas referencias internacionales, legislativas y sociológicas en un capítulo sobre el saber religioso en la escuela en mi libro *Enseñanza de la religión y Ley de Calidad* (Madrid, 2003). Otro capítulo de ese trabajo está dedicado a las contribuciones educativas de la enseñanza de las religiones.

Europa, con la excepción única de Francia, en los que existe la enseñanza de las religiones en la escuela con normalidad estando vinculada tanto su currículo como su profesorado a las confesiones religiosas en cuanto a la propuesta aunque su gestión académica y laboral corresponde a la Administración.

### 3. HACIA UN LUGAR COMÚN EN LA LAICIDAD

Construir la sociedad de todos, para todos y entre todos, es el desafío que nos ocupa. En esa sociedad será clave que la educación sea de calidad para todos y la hagamos posible entre todos. Son algunas **exigencias que también nacen de una laicidad bien entendida**, porque ella emana de la dignidad humana, la misma fuente que alimenta el compromiso común con la sociedad de todos. Construir ese **lugar común** nos exige la **cooperación** desde todas las posiciones particulares presentes en nuestras sociedades, y entre esas opciones particulares están también las **religiones**, entre ellas, desde luego, el cristianismo. Excluir a las religiones en general, o alguna en particular, del diálogo que construye el futuro no sería leal ni con la pluralidad ni con la tarea emprendida. Las religiones por su parte, la Iglesia tampoco, no pueden pretender que el futuro se construya con sus solas aportaciones excluyendo otras cosmovisiones. Simultáneamente, he aquí la mayor dificultad, la construcción de lugares comunes no debe significar la renuncia a estas identidades particulares, sino la elevación de las mismas por su cooperación al bien común.

Parece que **ése es el rumbo** marcado por Benedicto XVI cuando en octubre de 2005 ha señalado en un discurso ya citado anteriormente: *Será necesario trabajar por una renovación*

cultural y espiritual (de Italia) y del continente europeo para que la laicidad no se interprete como hostilidad contra la religión, sino por el contrario, como un compromiso para garantizar a todos, individuos y grupos, en el respeto de las exigencias del bien común, la posibilidad de vivir y manifestar las propias convicciones religiosas.

Construyamos, pues, **un lugar común**, bajo la expresión de la **laicidad**, que no excluya a nadie. Parece legítima y provechosa una sana laicidad del Estado, ha señalado en ese discurso Benedicto XVI. Sin miedo. Porque, añade el Papa, *un Estado sanamente laico también tendrá que dejar lógicamente espacio en su legislación a esta dimensión fundamental del espíritu humano. Se trata, en realidad, de una «laicidad positiva», que garantice a cada ciudadano el derecho de vivir su propia fe religiosa con auténtica libertad, incluso en el ámbito público.*

Las condiciones previas en la construcción de estos lugares comunes sólo reclaman la **dignidad de todo ser humano**, algo ya acordado y proclamado en la declaración universal de los **Derechos Humanos**, aunque todavía sin ser una realidad en muchos lugares de nuestro planeta. Pero constituye un adecuado punto de partida para el diálogo. El cristianismo se suma a aquella declaración como ha quedado clara y oficialmente expresado desde la inolvidable *Pacem in terris*, antes incluso del Vaticano II.

Los procedimientos solo puede ser el **diálogo y los acuerdos**. Las actitudes deberán ser de **apertura y de activa tolerancia** de las posiciones particulares hacia las otras opciones también particulares. El horizonte debe ser el avance en la construcción de **lugares comunes** desde la inclusión, el acuerdo y los consensos. Y la atención preferencial sólo podrá

ser por las minorías que tienen poca o ninguna voz en esos diálogos pero cuyas posiciones deben ser tenidas también en cuenta.

Para avanzar en el rumbo indicado, nos atrevemos a proponer **algunas pistas** para el camino que son tarea y compromiso de todos:

- Fortalecimiento de la sociedad civil, de la participación ciudadana, del protagonismo cívico y del Estado de Derecho.
- Reconocimiento de un sano concepto de laicidad necesario para la construcción la sociedad de todos.
- Reconstrucción positiva de la percepción de lo religioso compatible con la autonomía humana y la sociedad moderna.
- Renovación del debate educativo ensanchando el espacio pedagógico y reduciendo la controversia ideológica.
- Avanzar en la cultura del necesario pacto social y político por la educación contando con las posiciones particulares de nuestra sociedad para ampliar los lugares comunes.
- Repensar la enseñanza de las religiones en el sistema educativo, con la participación de los agentes sociales y desde las propias confesiones fortaleciendo el discurso pedagógico.

Esta tarea es compleja pero esperanzadora. Por ello, es posible. La esperanza también es nuestra actitud básica especialmente fortalecida en el tiempo de Adviento en el que este trabajo se concluye. Él ayudará a hacer posible el profético *cielo nuevo y la tierra nueva*.

# ESCENARIOS DE LAICIDAD: LA CULTURA Y LAS ARTES

NINFA WATT

Directora de la revista *Vida Nueva*

Se nos presentan como escenarios de laicidad la política, la educación, la sanidad, la cultura, las artes... Todos ellos forman parte de nuestra vida o, más bien, nosotros formamos parte de la humanidad que en ellos se desenvuelve.

Los escenarios en los que nos movemos, y en los que tenemos que desempeñar nuestro papel, pueden ser mirados desde distintas ópticas y tienen siempre varias dimensiones:

Una de ellas es la **dimensión de lo virtual**, de lo potencial, de lo deseable. Aquella a la que tendemos cuando aspiramos al ideal, a lo que está en germen con capacidad de realización si se desarrolla lo mejor entre lo posible.

En esa dimensión, la cultura es un espacio para el diálogo, para el encuentro, para el intercambio y el enriquecimiento mutuo que hace avanzar la historia para bien de todos. En esa dimensión se encuentran y abrazan, por un lado, lo mejor de una realidad temporal, que vive su sana autonomía, y por otra, lo mejor de una evangelización que ofrece valores y sentido.

Esta autonomía de lo temporal la entendemos tal como la recoge la Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, sobre la Iglesia en el mundo actual, que mantiene toda su vigencia:

*Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responden a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas su ser (GS n.º 36).*

En esa justa autonomía de la realidad terrena, en la que la vida y la fe están llamadas a dialogar y encontrarse en el ámbito cultural, puede enganchar perfectamente una evangelización que ofrece un plus de calidad, un enriquecimiento y mejora de la realidad humana y social, una apertura a la trascendencia y al sentido profundo de todo lo que existe para quien quiera aceptarlo y asumirlo en libertad.

Pero además de la dimensión de lo virtual, de lo deseable, de lo potencial, del deber ser, vivimos en la **dimensión de lo real**. En ella, con frecuencia, la cultura es escenario para la confrontación y el choque.

Por una parte, en esta dimensión, el escenario no es siempre de autonomía y sana laicidad, sino de laicismo, que se pro-

fesa como un modo de confesión militante que excluye positivamente lo religioso y lo denigra. También recoge esta concepción, para rechazarla, la *Gaudium et Spes*.

*Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida (GS n.º 36).*

Por la otra parte, en esta dimensión de lo real, con frecuencia la evangelización no es un ofrecimiento generoso, sino una presencia cerrada e inamovible, que repite sin más lo ya aprendido sin abrirse a una saludable novedad, que condena todo lo que percibe como distinto y establece una línea divisoria entre buenos y malos en la que, por supuesto, nosotros formamos parte siempre del bando de «los buenos».

*Son a este respecto de deplorar —dice el Concilio— ciertas actitudes que, por no comprender bien el sentido de la legítima autonomía de la ciencia, se han dado algunas veces entre los cristianos; actitudes que, seguidas de agrias polémicas, indujeron a muchos a establecer una oposición entre la ciencia y la fe (GS n.º 36).*

Estas dos posturas no se dan en este escenario de lo real en sus manifestaciones más extremas en todos los momentos ni circunstancias, ni en el mismo grado por las dos partes confrontadas, pero de hecho existen ambas. Y ambas, las más ex-

tremas y polarizadas, socavan los intentos más centrados de acercamiento, diálogo y encuentro.

Una cosa es lo deseable, lo posible, lo ideal, lo que puede y debe ser; y otra lo que en realidad sucede, y que tiene sus luces y sus sombras.

Ante esta realidad, la **tentación** consiste, para unos, en aislar la evangelización del resto de las realidades temporales y culturales, como si eso pudiese preservar su pureza. Cuando, por el contrario, eso desvirtuaría la propia naturaleza de la evangelización, del compromiso de actuar como fermento en la masa. Consiste la tentación, para otros, en pretender vivir la cultura extirpando de ella los vestigios de la fe para que, ignorándolos, dejen de existir y, por tanto, de incomodar como un «cuerpo extraño» que busca su propio espacio en la realidad social.

**El desafío** actual para quienes no quieren, no pueden y no deben renunciar a vivir; en el escenario real de su momento histórico, la realidad trascendente que le da sentido y razón de ser; consiste en integrar; en crear esos escenarios para el diálogo, el encuentro y la búsqueda común, haciendo posible lo deseable.

Recuerdo, hace años al P.Valdavidia, cuando ponía en marcha los talleres de Silos que intentaban crear; para los jóvenes, espacios para el encuentro entre la fe y la cultura, la fe y el arte, la fe y la música, la fe y el periodismo, al fe y la familia, la fe y la educación, la fe y el ocio... Nos hablaba de su padre, minero en Asturias, un hombre sencillo que no había tenido posibilidades de una educación superior. Como él, tantos hombres y mujeres, tantos jóvenes y niños, no tienen la capacidad de integrar por sí mismos en la vida una fe que no reci-

ban con la cultura en la que se socializan, una fe que no impregne lo cotidiano y que requiera una abstracción mental, un análisis y un discernimiento superior. Podrán, sin duda, darnos mil vueltas en su vivencia, en su experiencia sencilla y en su bondad, pero cuando se trata de transmitir la fe, necesitan que esté incorporada en lo cotidiano, en lo de cada día, y no al margen, como una realidad separada. Necesitan que la fe esté presente como una clave de interpretación y sentido integrada en la realidad misma, sin que les suponga una operación de búsqueda y de síntesis posterior.

Cuando pensamos en la evangelización, en el compartir la fe, hay que pensar en la indefensión de los más débiles, que merecen encontrar una realidad integrada sin verse obligados a una esquizofrenia vital.

El desafío está en saber unir, integrar, buscar la síntesis y la inclusión antes que el enfrentamiento y la exclusión. Está en saber detectar las semillas del Verbo en los signos de los tiempos —y vuelvo al Concilio— y saber nombrarlas en voz alta traduciéndolas en cada realidad: en el arte, en la música, en la política, en la educación, en la sanidad... haciéndolas reconocibles para todos los hombres de buena voluntad.

La socialización se produce de forma integrada, de modo que los hombres de nuestro tiempo tienen derecho a encontrar en los escenarios de laicidad en los que se mueven, como ofrecimiento de sentido y como valor, la presencia del Evangelio leído con los ojos y las necesidades de hoy.

¿Y cómo llega la cultura a las gentes normales? ¿Cómo llegan el pensamiento vigente, la filosofía, los planteamientos de sentido? Normalmente, no a través de grandes tratados filosóficos, ni de ensayos sesudos, ni de congresos. La cultu-

ra llega concretada y convertida en película, en obra de teatro, en canción, en anuncio publicitario, en concierto de rock, en moda, en serie de TV... Detrás y dentro de cada una de estas manifestaciones hay una forma de entender al ser humano, a la sociedad, al mundo, a Dios. Por presencia o por ausencia de estas dimensiones, hay una determinada visión de la realidad que hace que empujemos la historia en una u otra dirección, dependiendo de lo que pensemos, creamos y esperemos. Nuestra comprensión de la realidad anticipa nuestra actuación sobre ella. Y esa comprensión de la realidad se plasma en el tema que se escoge para una película, una canción, una obra de teatro... En el modo en el que se representa o se desarrolla un argumento, en el lenguaje que se emplea para describirlo, en lo que se sugiere aunque no se diga abiertamente.

## **¿QUÉ SUPONE LA PRESENCIA DE LOS PROFESIONALES CRISTIANOS EN TODO ESTE PROCESO?**

Supone, en primer lugar, la toma de conciencia de que su presencia activa en la sociedad es una consecuencia de la Encarnación de Jesucristo. Dios se hizo hombre en Jesús de Nazaret, entrando en un espacio y un tiempo concretos y haciéndose uno de los nuestros. El seguimiento de Jesús supone asumir cada uno su propia encarnación en un espacio, un tiempo y unas circunstancias concretas, ocupando el lugar que ocuparía vitalmente Jesús, haciendo presente la vivencia de la fe de forma comprometida, activa, implicada en las realidades temporales que Jesús vino a salvar y a llenar de valor de eternidad.

Hoy Jesús, si puede actuar en el mundo, ha de hacerlo a través de la actuación de cada uno de los cristianos que prolongan y actualizan la presencia de Jesucristo, multiplicándole en el mundo, cada uno en su momento y lugar.

Un profesional cristiano ha de actualizar la encarnación en su mundo profesional, revelando lo que en ese campo de su especialización hay de Evangelio, de semilla del Verbo, de presencia de Dios, de verdad, de belleza y de bien, y poner de relieve, integrándolo, todo lo bueno que existe en cada realidad. Tiene que haber artistas, actores, escritores, compositores, diseñadores, pensadores, cantantes que, de forma natural, sin impostaciones ni moralinas añadidas, pero también sin complejos, plasmen su fe, en sentido amplio, en toda obra cultural que alimentará el imaginario colectivo de la sociedad.

Pero esta tarea no puede hacerse en solitario. Como toda vivencia cristiana, ha de hacerse en comunión, en relación con otros, en comunidad. Tiene que haber un proyecto común para hacer efectiva la presencia social. Y un proyecto común implica una estrategia compartida. He aquí algunas pistas para esa estrategia:

1. «ORGANICÉMONOS». San Enrique de Ossó, un hombre santo y sabio, pionero en los movimientos catequéticos y en la preparación de catequistas durante la segunda mitad del siglo XIX, repetía sin cansancio, como un lema, para lograr la máxima eficacia: «organicémonos». Pensemos juntos, unamos fuerzas, planifiquemos. Si no sabemos a dónde vamos, difícilmente podemos trazar el camino. Si no compartimos nuestros proyectos, nuestras capacidades, nuestras tareas,

perdemos energías tirando en distintas direcciones. Organicémonos.

2. **BUSQUEMOS EFECTOS MULTIPLICADORES.** Si se quiere ser efectivo, lo más inteligente es procurar un efecto multiplicador para todo aquello que hacemos. Hay actuaciones y presencias que se agotan en su propio espacio, aunque en él sean muy significativas. Y hay otras que son capaces de encontrar un efecto multiplicador, porque se realizan en el lugar oportuno y en el momento oportuno. Hay algunos campos que tiene un especial efecto multiplicador en nuestra sociedad. Entre ellos, quisiera destacar dos fundamentalmente: uno es el campo de la educación; otro el de los medios de comunicación. Ambos adquieren, automáticamente una repercusión que va mucho más allá de lo imaginable. Por eso son dos campos que la política desea tener subyugados y bajo control, porque quien tiene en sus manos los medios de comunicación y la educación, tiene un tesoro. Para bien y para mal, según la utilización que se haga de esas dos realidades, se puede llegar con ellas a la creación de personas formadas, autónomas, críticas, libres, y a ciudadanos informados, con opinión y decisión propia o, por el contrario, a la consecución de masas manipulables y manipuladas bajo capa y apariencia de democracia y libertad.

Los medios de comunicación son hoy una pieza clave en la transmisión cultural. Tienen la posibilidad de llegar a rincones en los que no hay acceso a otras formas de cultura. Para bien o para mal, los medios son difusores de lenguajes y contenidos, son mediadores

en la adquisición cultural. Para algunas personas, los únicos mediadores.

3. **SITUÉMONOS EN LAS FUENTES.** Nos empeñamos con frecuencia en contrarrestar los males que se producen en la sociedad, pero pocas veces nos situamos en el origen de los acontecimientos para evitar los problemas desde sus comienzos. Es mucho más efectiva la prevención de los males que su curación cuando se han desplegado a gran escala. Del mismo modo, es mucho más eficaz una actuación positiva en clave de humanización y de evangelización si ésta se sitúa en el origen, en la fuente donde se gesta la cultura. Mucho mejor que «corregir» y sanar las desviaciones que consideramos nocivas cuando éstas ya se han extendido, es procurar que sea sano su origen. Como en una fuente de agua limpia desde el manantial, frente al agua contaminada que se pretende purificar en cada punto de destino, en cada grifo y en cada hogar. Para procurar una presencia significativa a la hora de actuar en la cultura e impregnarla de un valor humanizador, evangelizador, positivo y constructivo desde un punto de vista humano, social, cultural y, por supuesto, cristiano, lo más interesante es situarse en las fuentes desde donde se gesta la cultura. De nuevo apelo a las vocaciones cristianas comprometidas: guionistas, directores de cine y TV, escritores, compositores, intelectuales, artistas... Pero también a los guías turísticos, a los críticos, a los organizadores de museos, exposiciones, conciertos, galas, comunicadores... Todo el que es capaz de crear, y todo el que es capaz de mediar en la transmisión tiene un papel que desempeñar en esta tarea.

## ¿HASTA DÓNDE CAMINAR JUNTOS, Y CÓMO, CON LOS NO CREYENTES?

Hasta el final. Mientras el camino se haga por la senda de la verdad, la belleza y el bien, mientras se busque un campo compatible con el humanismo cristiano, mientras haya por todas partes sincera y buena voluntad, hasta el final. Pero esto requiere, como condición, que se avance:

1. **En búsqueda compartida**, teniendo por nuestra parte, entre nuestras convicciones hondas, las palabras que se nos transmiten como Palabra de Dios:
  - *«Escribiré mi Ley en su corazón»*. Si en el corazón de todo hombre está escrita la ley de Dios, si en el interior de todo hombre está la huella divina, confiemos en las posibilidades de todo ser humano, pues en todos está el mismo Dios.
  - *«El Espíritu os llevará hasta la verdad completa»*. Que el Espíritu nos llevará hasta la verdad completa significa que lo que ahora conocemos es parcial, y tenemos que estar abiertos al cambio y a lo desconocido movidos por el Espíritu. Parte de esa verdad que hemos de ir descubriendo puede estar en esos no creyentes que tienen también en su corazón inscrita la ley de Dios.
  - *«Yo estoy con vosotros, todos los días, hasta el fin del mundo»*. Confiemos, por tanto. No tengamos miedo a cambiar en búsqueda con otros mientras lo hagamos con la presencia del Señor.
2. **Yendo a lo esencial**. Muchas veces lo que nos separa de otros es lo accidental, pero si o absolutizamos se

convierte en una barrera infranqueable. Si, por el contrario, ponemos el acento en lo esencial, en lo verdaderamente importante, sin aferrarnos a lo circunstancial, tal vez podamos caminar más ligeros de equipaje y encontraremos menos motivos de discrepancia y distanciamiento de los demás.

3. **Trazando puentes y campos de encuentro.** Que cada vez se hagan más amplios y abarcadores. Hay quienes consideran que esto lleva consigo una pérdida de identidad, una indefinición. Creo, por el contrario, que si se cumplen las condiciones anteriores —la búsqueda sincera y el fortalecimiento en lo esencial— estos campos de encuentro y libertad pueden convertirse en el mejor espacio para ofrecer los valores del Evangelio y la experiencia del seguimiento de Jesucristo de forma explícita y convencida.
4. **Aceptando la riqueza de la pluralidad.** Si Jesús de Nazaret puede ser seguido por personas muy distintas y en muy diversas culturas, dejemos a Dios ser Dios y a Cristo encarnarse en múltiples formas. Dejemos a los demás ser como son en el seguimiento de Jesús con sus múltiples rostros.
5. **Fortaleciendo la comunión entre los cristianos.** No sea que, por acercarnos a quienes no lo son, olvidemos que formamos un cuerpo, con todas sus debilidades y necesidades, pero también con su grandeza. Procuremos, por ello, que no nos dividan desde fuera, y procuremos, al mismo tiempo, que los radicalismos y las polarizaciones de un extremo no provoquen en nosotros radicalismos y polarizaciones en el otro extremo.

6. **Con espíritu positivo, construyendo siempre.** Es verdad que en ocasiones, para construir algo mejor hay que destruir lo anterior; pero no siempre es necesario. En cualquier caso, que sea todo para construir; y para construir algo mejor. Las denuncias, las críticas y las destrucciones que no van acompañadas de anuncio, de elevación y de construcción, con frecuencia se quedan sólo en eso, en denuncia, en juicio condenatorio y en destrucción. Ya hay demasiados profetas de desastres. Hacer cultura es, fundamentalmente, construir. Y hacer una cultura en la que puedan dialogar la fe y la vida, llevando al ser humano a lo mejor de sí mismo, supone ser creadores, colaboradores del mismo Dios creador.

Estamos llamados a participar, como Iglesia, de los gozos y las esperanzas de todos los hombres y, en estos escenarios de laicidad en que nos movemos, a ser interlocutores válidos para que la fe y la vida puedan dialogar porque, en nuestras propias personas, ya se esté produciendo esa integración, ese encuentro que es un fruto actualizado y siempre vivo de la Encarnación.

# ESCENARIOS DE LAICIDAD:

---

## LA SANIDAD

JOSÉ CARLOS BERMEJO

Religioso Camilo. Director del Centro de Humanización de la Salud.

Quizás nunca como hoy sea vivida la sanidad efectivamente como un escenario de laicidad. En el pasado, y a lo largo de muchos siglos, la actividad terapéutica del género humano ha estado vinculada no sólo a algunos misterios de la fe, sino a la misma institución eclesial. En su seno surgen los hospitales, se marcan las pautas de cuidado más significativas a los enfermos, se promueve una atención humanizada, se entregan vidas de manera heroica en momentos de epidemias, se promueve una cultura de la salud respetuosa de la dignidad de todo ser humano, etc. (1)

En virtud de algunas claves evangélicas, la acción terapéutica se ha visto coloreada de rasgos tan significativos y poderosos como:

- El enfermo es el mismo Señor (Mt 25, 31-46).
- Como el Buen Samaritano, y por escandaloso que parezca, todo ser humano ha de detenerse ante el malherido y hacer de él su prójimo y éste dejarse cuidar por todo ser humano (Lc 10, 25-35).

---

(1) Cf. ALVAREZ, J., *Y El los curó (Mt 15,30) Historia e identidad evangélica de la acción sanitaria de la Iglesia*, Publicaciones Claretianas, Madrid, 1996.

Es obvio que por significativa que haya sido y sea la relación entre sanidad y cristianismo, la acción terapéutica no es ni ha sido patrimonio ni monopolio de la Iglesia. Desde los orígenes de la humanidad, el hombre se ha mostrado solidario con la fragilidad de sus semejantes.

Al día de hoy, el mundo de la salud, como el resto de los mundos humanos, se puede decir que está dominado por la conciencia de su autonomía en relación con el mundo de lo sagrado, tanto en el ámbito asistencial como en la concepción y vivencia de los procesos del nacer, prevenir, enfermar, morir...

## **PRESENCIA EN LA SANIDAD DE LOS PROFESIONALES CRISTIANOS**

El reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales y la socialización de la acción sanitaria —junto con otros factores— han ido separando, particularmente en los países desarrollados, la gestión de cuanto tiene que ver con la salud, de la religión y las creencias, haciendo también menos significativa la presencia de las Órdenes y Congregaciones religiosas (que lo han sido mucho en la historia) en el mundo de la salud. Se mantiene aún en países en vías de desarrollo de manera más relevante y adoptando más el sentido de subsidiariedad.

Signo visible de la laicidad de la sanidad es la *ausencia de la imagen tan tradicional de las religiosas enfermeras* y la relevancia dada a la asistencia religiosa ofrecida por los capellanes, hoy reducida y empobrecida significativamente, a la vez que cuestionada por no pocos gestores del sistema sanitario. En todo

caso, el hospital sigue siendo, con los grandes cambios experimentados (¡hoy no es lo mismo que hace tan sólo 20 años!), encrucijada de la sociedad y lugar donde las preguntas últimas de la existencia humana se plantean de manera más clara y cruda (2). Símbolos, acciones, personas, instituciones, etc., pueden experimentarse en una situación de exilio o diáspora en la cual la presencia de la Iglesia se deteriora o se derrumba.

No ha sido indiferente el impacto sobre las instituciones religiosas de este proceso. Numerosas personas, identificando su profesión con su vocación, han sufrido las consecuencias de ver puesta en tela de juicio la oportunidad de su presencia: «si eres enfermera y tienes tu horario y tu salario, ¿por qué has de vivir dentro del hospital, si, por otro lado, no siempre trabajas con la competencia y actualización de otros profesionales de tu misma categoría?» podría ser una situación en parte paradigmática de la *crisis experimentada por algunos consagrados* en el mundo de la salud.

Pero sigue siendo relevante la presencia de profesionales sanitarios cristianos en la sanidad. Se mantienen incluso asociados e identificados con ese mismo nombre (PROSAC), pero siendo un movimiento que encuentra dificultades para expandirse (3). No son momentos muy apropiados para «presumir» de la identidad religiosa ni para que ésta sea garantía de calidad de atención o de competencia. Por otro lado, el mismo grupo reconoce su necesidad de formación y la existencia de muchos profesionales sanitarios cristianos alejados de la Iglesia.

---

(2) Cf. SANDRÍN, L., *Iglesia, comunidad sanante*, San Pablo, Madrid, 2000, p. 29.

(3) Cf. VIÑAS, J., *Los Profesionales Sanitarios Cristianos —PROSAC— en España*, en: «Congreso Iglesia y salud», EDICE, Madrid, 1995, p. 268.

Asistimos a un momento de *escaso arranque y poco «tirón»* de estos profesionales, como también de otros grupos o movimientos como las mismas congregaciones religiosas, los movimientos de enfermos y de personas con discapacidad.

El mundo de la salud vive las consecuencias de que las enormes posibilidades de la medicina han sacado de la esfera metafísica, moral y religiosa el problema del dolor, llevando la pregunta sobre su sentido planteada por la inteligencia y por el corazón, al mundo práctico de cómo evitarlo o aliviarlo. De esta manera, los cristianos vivimos envueltos en un entorno en el que el misterio con frecuencia se reduce a problema y el problema fácilmente a dilema, *perdiéndose la referencia a la dimensión trascendental*.

Quizás el mayor bien aportado por los profesionales sanitarios cristianos reside en el *modelado interior que individualmente experimentan* como acción de la confrontación con el Evangelio de Jesús, que permanentemente reclama una atención sanitaria virtuosa y una ética de máximos. No deja de ser significativo ver cómo muchos de los profesionales que van promoviendo la creación y funcionamiento de los Comités de Ética Asistencial en las Instituciones Sanitarias sean cristianos especialmente formados en esta área del saber.

Es lamentable tener que reconocer que si por un lado los cristianos han aportado y aportan un referente de valor innegable al mundo de la salud y de la intervención social, por otro *no siempre están a la altura de la formación necesaria* y exigible desde las diferentes áreas de conocimiento científico-técnico. Más lamentable aún es tener que reconocer que esto sucede tanto a nivel personal como institucional, por más que algunos —personas e instituciones— sigan gozando del beneficio de atribución de «garantía de calidad» asociado a su identidad.

Cabe preguntarse, por otro lado, si no asistimos a un movimiento pendular que explicaría *ciertas reacciones contrarias a la identidad religiosa* expresa de algunas instituciones y personas concurriendo en la prestación de servicios, en el trabajo interdisciplinar, en el discernimiento ético, que provoca a veces la ocultación de dicha identidad para ser aceptados en condiciones de igualdad.

## **LA SANIDAD COMO ESCENARIO PARA EL DIÁLOGO ENTRE LA FE Y LA VIDA**

«Yo he venido para que tengan vida, y vida en abundancia» (Jn 10, 10). La conciencia de que *el núcleo del Evangelio es una propuesta de salud* como experiencia en todas las dimensiones del vivir, nos permite, efectivamente, entender la sanidad como lugar ideal para el diálogo entre fe y vida. Se diría incluso: ¿dónde, mejor que en el mundo que lucha contra el sufrimiento y promueve la salud se puede actualizar el núcleo del mensaje evangélico?

Si *la fe no tiene sentido sin obras*, como nos recuerda Santiago (St 2, 14-17) y, como recuerda la *Gaudium et Spes*, en el número 43: «El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época», podemos señalar sin pudor el mundo de la salud y de la sanidad, como escenario privilegiado de actualización de los valores del evangelio. El pobre, el necesitado, el herido, la viuda, el débil, es el centro de la atención y de la disposición del creyente justamente porque ve en él el rostro mismo del Señor (Mt 25, 31-46).

Pero no dialoga fácilmente con las ansias de vida, experimentadas de manera privilegiada en la estación de la enferme-

dad, si no es una fe sana, una fe como la que Jesús nos propone, una fe que salta por encima de cualquier norma o de cualquier circunstancia que impida poner a la persona en el centro. Una fe que no religa contra los genuinos deseos de vida y bien, sino que libera de toda atadura y freno para la felicidad, para la *salud como experiencia biográfica*: salud física, salud mental, salud emocional, salud relacional y salud espiritual.

Es difícil no estar a favor de las dinámicas saludables de la vida que tienden a generar salud. Es difícil que creyentes y no creyentes, de una religión y otra, miembros de una confesión y otra, resistan a la búsqueda compartida del bien. En el hospital todos tienen una misma creencia: buscamos la vida, la salud, el bienestar; las relaciones saludables, la ayuda mutua incondicional.

Es cierto que algunos elementos de las creencias pueden distanciar a las personas en la práctica clínica. Probablemente sean más elementos asociados a costumbres religiosas y prácticas que algunos grupos experimentan como parte de sus compromisos de creyentes (asuntos relativos a la sangre en los testigos de Jehová, costumbres relacionadas con la alimentación en otros grupos), que elementos esenciales de la fe. El diálogo y el respeto mutuo, así como la sana confrontación y búsqueda de genuinas motivaciones pueden contribuir a vivir saludablemente tales dificultades.

¿Plantea dificultades el trabajo con los no creyentes en la sanidad? La Iglesia, dice la *Gaudium et Spes* reconoce sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común. Esto no puede hacerse sin un prudente y sincero diálogo. Parecería, pues, que las posibles dificultades se encontrarían en *el ámbito de las cuestiones éticas discutidas*, tanto en la actualidad

como a lo largo de la historia. Y si de cuestiones éticas discutidas se trata, es probable que la misma discusión —en la que el diálogo con los no creyentes es fundamental, pues buscan también el bien— contribuya a esclarecer los elementos que pueden favorecer la aproximación al bien en medio de la tremenda incertidumbre que caracteriza todo el mundo de la sanidad y las cuestiones éticas que en ella se dan cita.

## ALGUNOS DESAFÍOS ACTUALES

Los cambios profundos y acelerados a los que asistimos provocados por la inteligencia y el dinamismo creador del hombre (GS 4) afectan de manera muy significativa al mundo de la salud, no sólo al mundo sanitario. Sin duda, los centros de salud y hospitales del mundo desarrollado están caracterizados por la abundante tecnología utilizada en los procesos diagnósticos y terapéuticos. Pero también la cultura, que hace pensar de un determinado modo la salud, el nacer, el enfermar y el morir, son fruto de estos cambios.

Como ha notado Iván Illich en *Némesis Médica*, «la medicina occidental, que ha insistido en separar su poder de la ley y la religión, ahora lo ha expandido más allá de todo precedente. En algunas sociedades industriales la etiquetación social se ha medicalizado hasta el punto en que toda desviación ha de tener una etiqueta médica. El eclipse del componente moral explícito en el diagnóstico médico ha dotado así de poder totalitario a la autoridad asclepiádea» (4). Los hospitales, sigue

---

(4) ILLICH, I., *Nemesis médica*, Editorial Joaquín Mortiz, S. A. México D. F., 1978.

diciendo Illich, se convierten en monumentos de cientificismo narcisista. La empresa técnica del médico reclama un poder libre de valoración o amoral. La realista y valiente crítica de Illich a la medicina nos invita a verla también en términos de patógena, generando yatrogenia en diferentes sentidos, tanto en clave de enfermedad como yatrogenia social.

Esta situación a la que asistimos, de la que somos artífices y víctimas, nos plantea diferentes retos a la Iglesia que, de no estar atenta, se convierte también ella en cómplice de un mercado injusto de un producto falseado, reducido a la materialidad de una salud no saboreada ni evangélica.

## **Juntos por la humanización**

Nunca como hoy se ha hablado en el mundo entero de la necesidad de humanizar la asistencia sanitaria. Con frecuencia, planteamientos reductivos hacen pensar en ella como el añadido a la técnica de una cierta dosis de «humanidad» (entendida como contraria o complementaria a aquélla) o cordialidad en la relación.

Sin embargo, el reto de humanizar la salud y la sanidad es mucho más comprometido y omniabarcante. Comienza por tomar conciencia de la complejidad del fenómeno de la deshumanización, que empieza allí donde comienzan las diferencias entre los seres humanos en las posibilidades de acceso a los procedimientos de prevención, diagnóstico y tratamiento. La *justicia expresada en igualitarismo* es el primer indicador de humanización. «Más aún, aunque existen desigualdades justas entre los hombres —recuerda la *Gaudium et Spes*—, sin embargo, la igual dignidad de la persona

exige que se llegue a una situación social más humana y más justa» (GS 29).

Pero no sólo. La reducción de la salud a un fenómeno biológico comporta que muchas relaciones en sanidad carezcan de la *visión holística* propia de la experiencia del enfermar y del relacionarse en la vulnerabilidad. Así, cuando tanto los agentes sanitarios como los enfermos y sus familias sean vistos por sí mismos y por los demás, considerando su dimensión física, mental, social, emotiva y espiritual y como miembros de un todo, sólo entonces podremos hablar de consideración holística y humanizadora en salud.

Ciertamente, superada la tendencia a considerar ciencia y humanidad como antagónicos y aceptando que al hablar de tecnología, si bien utilizada, estamos hablando también de humanidad («el hombre empieza cuando empieza la técnica» decía Ortega y Gasset), es necesario también reclamar la debida *personalización* en las relaciones sanitarias (5), que supera la burocratización y fomenta el oportuno trabajo interdisciplinar.

Los cristianos tenemos un modelo excelente de humanización: *el mismo Dios que se encarna, se humaniza*, entra «empáticamente» en la condición humana —permítase la expresión— y, asumiéndola, desencadena los valores presentes en el corazón de la persona y capaces de construir el bien en el mundo. Impregnar de empatía la asistencia sanitaria constituye un reto universal del que los cristianos pueden ser abanderados inspirados en el misterio de la encarnación.

---

(5) Cf. BERMEJO, J. C., *Qué es humanizar la salud. Por una asistencia sanitaria humanizada*, San Pablo, Madrid, 2003.

La *Gaudium et Spes*, a este respecto, recuerda que «los cristianos, lejos de pensar que las conquistas logradas por el hombre se oponen al poder de Dios y que la criatura racional pretende rivalizar con el Creador; están, por el contrario, persuadidos de que las victorias del hombre son signo de la grandeza de Dios y consecuencia de su inefable designio. Cuanto más se acrecienta el poder del hombre, más amplia es su responsabilidad individual y colectiva. De donde se sigue que el mensaje cristiano no aparta a los hombres de la edificación del mundo si los lleva a despreocuparse del bien ajeno, sino que, al contrario, les impone como deber el hacerlo» (GS 34). Ciencia y humanidad no son realidades opuestas. Intervenir con la tecnología en la naturaleza puede ser un indicador de humanización.

## **Sanar la pastoral de la salud**

En el contexto de laicidad en el que vivimos y en el que se encuentra la sanidad, la pastoral de la salud —antes pastoral de enfermos— mantiene algunos retos y experimenta otros con carácter más novedoso.

Mantenemos el reto de reconocer el lugar que ha de ocupar la pastoral de la salud en el conjunto de la acción de la Iglesia, no reduciéndola ni a los ambientes de institucionalización (hospitales, residencias, etc.) ni al momento de enfermedad y mucho menos de muerte, ni a su dimensión sacramental. Toda la vida de la Iglesia ha de ser experimentada como fuente de salud para quienes se acercan a ella o participan de su devenir: Pensamiento sano, liturgia sana, compromiso sano, oración sana, relaciones sanas, han de ser expresión de una

concepción adecuada de la pastoral de la salud. En el fondo, se trata de la «necesaria recuperación de la dimensión evangelizadora por la pastoral de la salud» (6).

Experimento un particular reto en la *purificación del lenguaje teológico sobre el sufrimiento* y la correspondiente espiritualidad e imagen de Dios que hay detrás. En cualquier contexto, pero especialmente en un mundo que se crece en capacidad de luchar contra el sufrimiento, hablar del sufrimiento redentor y de actitudes de ofrecimiento, además de ser planteamientos necesitados de revisión a fondo, constituye una barrera frontal para el diálogo y la sintonía de objetivos y fines.

A este respecto, bien viene recordar lo que dice la *Gaudium et Spes* en el número 62: «Los que se dedican a las ciencias teológicas (...) empieñense en colaborar con los hombres versados en las otras materias, poniendo en común sus energías y puntos de vista. La investigación teológica siga profundizando en la verdad revelada sin perder contacto con su tiempo, a fin de facilitar a los hombres cultos en los diversos ramos del saber un más pleno conocimiento de la fe. Esta colaboración será muy provechosa para la formación de los ministros sagrados, quienes podrán presentar a nuestros contemporáneos la doctrina de la Iglesia acerca de Dios, del hombre y del mundo, de forma más adaptada al hombre contemporáneo y a la vez más gustosamente aceptable por parte de ellos. (...) Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y va-

---

(6) MARTÍN VELASCO, J., «Mundo de la salud y evangelización», en Departamento de Pastoral de la Salud, «Congreso Iglesia y Salud», EDICE, Madrid, 1995, p. 217.

lerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia».

## **En diálogo con la bioética laica**

El mundo de la salud es un lugar de conflictividad ética, no sólo en el ámbito de la investigación, donde se compromete muy especialmente la justicia social, sino también en el ámbito sanitario que nos ocupa. *La tradición cristiana es rica* en reflexión sobre cuestiones espinosas, proponiendo siempre el respeto de la dignidad humana que, leída en clave de fe, se asocia a la condición de seres creados por Dios a su imagen y semejanza.

Ahora bien, la laicidad propia del hacer sanitario y del contexto en el que nos encontramos, reclama el *diálogo abierto* en el afrontamiento de las cuestiones propias de la bioética. No parece que sea el mejor planteamiento la imposición de los criterios éticos por la vía de la autoridad o de la calificación de ciertos comportamientos como intrínsecamente malos.

En los últimos años, algunos cristianos están fomentando este tipo de diálogo especializándose en una bioética laica, capaz de utilizar herramientas comunes a los no cristianos o no creyentes, metodologías saludables que refrendan el valor de la búsqueda comunitaria del bien en situaciones oscuras. La propuesta de la *deliberación moral* en el ámbito de la bioética laica como camino de discernimiento interdisciplinar parece un reto ante el que no pocos cristianos tendrían que responsabilizarse. Incluso algunas universidades católicas están promoviendo la formación en bioética laica, conscientes de que no pierden así el horizonte cristiano en su inspiración más original.

Y ante ciertas posturas de grupos cristianos que refrendan sus posiciones en relación a la conflictividad ética, apoyándose en *criterios confesionales que a veces rayan el fundamentalismo*, la misma *Gaudium et Spes* recuerda a los cristianos que «muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les 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 tienen 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. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común» (GS 43).

## **Conocimiento y reconocimiento de la autoridad de la investigación**

Muchos de los progresos y mejoras en los ámbitos de la prevención, del diagnóstico y de los tratamientos —tanto curativos como paliativos— tienen lugar gracias a la *investigación biomédica*. Esta no puede regirse exclusivamente por el dictado de la autonomía si por ello se entendiera el olvido de la dimensión ética que atraviesa todo hacer humano.

Ahora bien, es frecuente encontrar que el mundo laico se extraña —y parece que con frecuencia con razón— de tantos «noes» que encontramos en la *Iglesia* relativos a la investigación

y al uso de tecnologías que, puestas al servicio del hombre, y respetando su dignidad, pueden contribuir a vivir más dignamente y con mayor calidad de vida fruto de la responsabilidad que le es ineludible.

La *Gaudium et Spes*, a este respecto, es de una claridad que parece diáfana: «Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir; emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. Por ello, la investigación metódica en todos los campos del saber, si está realizada de una forma auténticamente científica y conforme a las normas morales, nunca será en realidad contraria a la fe, porque las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios. Más aún, quien con perseverancia y humildad se esfuerza por penetrar en los secretos de la realidad, está llevado, aun sin saberlo, como por la mano de Dios, quien, sosteniendo todas las cosas, da a todas ellas el ser» (GS 36).

Quizás en el mundo sanitario tengamos el reto de *pensar bien como cristianos de la investigación y la tecnología* que pueden seguir generando salud y vida. No será menos importante, sin duda, reclamar la justicia necesaria en su buen uso y promover el agradecimiento a Dios por habernos creado capaces de seguir transformando la naturaleza en el camino hacia la felicidad a la que Él nos llama.

## Recuperar la dimensión espiritual

En ciertos contextos de la actividad sanitaria, como es el campo de los *Cuidados Paliativos*, que de manera clara contribuyen a humanizar el morir en una sociedad hipermedicalizada y con el riesgo permanente del encarnizamiento terapéutico (mucho mayor que el de la eutanasia en sentido estricto), se está dando la debida importancia a la dimensión espiritual del ser humano.

Ahora bien, no parece que los cristianos estemos contribuyendo de manera suficientemente eficaz en la promoción de esta dimensión. No parece que seamos expertos en acoger el valor de la espiritualidad no religiosa, ni en saber identificar lo específico de la dimensión espiritual. No parece que seamos capaces de promover alimento para esta dimensión desde la fe. A veces *nuestra religión defrauda a los hambrientos de ingredientes espirituales*.

Es sorprendente constatar la escasa cultura existente, también entre los cristianos —y no necesariamente menos entre los practicantes—, en relación a la dimensión espiritual. La *Gaudium et Spes*, a este respecto, dice: «Para que cada uno pueda cultivar con mayor cuidado el sentido de su responsabilidad tanto respecto a sí mismo como de los varios grupos sociales de los que es miembro, hay que procurar con suma diligencia *una más amplia cultura espiritual*, valiéndose para ello de los extraordinarios medios de que el género humano dispone hoy día» (GS 31).

El mundo sanitario no encontrará dificultad a aceptar la riqueza de la vida espiritual cultivada saludablemente y las reflexiones aportadas desde lo hondo del corazón, por que —se

niegue defensivamente o no— el encuentro con el sufrimiento, de alguna manera *seguirá interpelando* en algún recóndito lugar de la conciencia humana por más que el misterio se reduzca a problema.

## **Debido reconocimiento a las mujeres**

La mayoría de los profesionales sanitarios y de los cuidadores de personas enfermas o dependientes son mujeres. El perfil de los alumnos de medicina también es hoy en día femenino. Se diría que la diaconía de la caridad está más en las manos de las diaconisas que de los diáconos. Este dato, susceptible de múltiples lecturas, puede constituir también un reto.

En primer lugar, sería necesario reconocer el valor y la importancia de este servicio. En el seno de la iglesia, el *reconocimiento de la dignidad de las mujeres* y de los servicios que prestan en la sociedad es aún un camino que tiene senderos por recorrer.

Así, también, las características positivas que aportan las mujeres desde su modo de leer la realidad, de interpretarla, de gestionarla, pueden contribuir a *sanar zonas enfermizas* de la historia de la humanidad, también presentes en el paradigma médico imperante, más propio del patriarcado y de la autoridad del médico-varón y la enfermera-sirvienta-mujer.

La mujer encorvada del Evangelio (Lc 13, 10-13) que es sanada por Jesús al experimentar el reconocimiento de su dignidad intrínseca y de la necesidad de mirar en horizontal, y no a la tierra o a sí misma, y la posibilidad de mirar hacia arriba, constituye una hermosa aportación que, en el mundo de la sa-

nidad puede generar salud relacional y mental y contribuir a una nueva cultura más humana, más holística.

## CONCLUYENDO

El mundo de la salud, escenario de laicidad, es tierra de Evangelio, decía Tillard. Es escenario de laicidad, pero la acción terapéutica no necesita especiales añadidos para que contribuya a construir el Reino. La separación entre sagrado y profano, el conflicto entre lo trascendente y lo inmanente, ha sido superado por la Encarnación, por la humanización de Dios. De este modo, es sagrada toda acción terapéutica, todo empeño porque los hombres y mujeres superen o afronten saludablemente los límites del sufrir, del enfermar y del morir: «Cuántas veces lo hicisteis a uno de estos... a mí me lo hicisteis» (Mt 25, 40), dice Jesús.

Si alguna mirada debiera de ser transformada para evangelizar el mundo sanitario, escenario de laicidad, quizás sea especialmente la mirada del creyente, que, convencido de que en el rostro del enfermo ve al Señor; mira de manera nueva y se convierte en testigo de buenas noticias en medio de esta oscura estación de la vida. Y no hay mejor noticia que el empeño por la curación, el alivio y el acompañamiento en el sufrimiento.

## CONCLUSIONES DEL SEMINARIO

1. Constatamos que, en los diversos escenarios de laicidad —escuela, sanidad y cultura—, existen discrepancias de fondo que dificultan el diálogo y la coopera-

ción. Es importante clarificar desde dónde hablamos cada uno y cuáles son los presupuestos de cada opción. Sólo así se generan relaciones de confianza y lealtad.

2. Afirmamos que el mundo de la escuela, la sanidad y la cultura es escenario de laicidad, es tierra de Evangelio, en el cual debemos proponer las buenas noticias y atestiguar que el Reino se está construyendo en cada persona, en la comunidad a la que pertenece y en el mundo.
3. Reconocemos que la laicidad, si se entiende bien, es un principio de organización sociopolítica, un lugar de comunicación de las diversas tradiciones, una actitud que se cultiva y enriquece con la tolerancia activa, el amor y la libertad, y un valor de una sociedad democrática, abierta y plural, que pertenece a la Doctrina social de la Iglesia.
4. Descubrimos que la escuela, la sanidad y la cultura son puentes, donde se encuentran cosmovisiones diversas, y lugares multiplicadores en los cuales los profesionales cristianos deben cuidar su presencia como dinámica de encarnación, capaces de construir el bien con otros, humanizar el mundo y dignificar a la persona.
5. Aceptamos que, en estos escenarios de laicidad, es urgente avanzar en la búsqueda de lugares para el compartir y el diálogo, entre creyentes y no creyentes, conscientes de que si la Palabra de Dios está en el corazón de cada hombre, esa Palabra nos llevará a su término.

6. Reafirmamos que, cuarenta años después de *Gaudium et spes*, los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres y mujeres de nuestra sociedad, sobre todo de los pobres y cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar; para servir y no ser servido.

# Mesa Redonda

## Confesionalidad, laicidad y laicismo, ¿colaboración o conflicto?

JOSÉ LUIS BREY BLANCO  
Profesor de Derecho Constitucional  
Universidad San Pablo CEU

CARLOS GARCÍA DE ANDOIN  
Grupo Cristianos por el Socialismo

M.<sup>a</sup> TERESA COMPTE GRAU  
Dra. en Ciencias Políticas y Sociología  
Profesora de Teoría Política y Pensamiento Social Cristiano  
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

JOSÉ PARRA JUNQUERA  
Facultad de Ciencias Políticas y Sociología «León XIII»

# CONFESIONALIDAD, LAICIDAD Y LAICISMO, ¿COLABORACIÓN O CONFLICTO?

JOSÉ LUIS BREY BLANCO

Profesor de Derecho Constitucional  
Universidad San Pablo CEU

## I. INTRODUCCIÓN

El título que anuncia el contenido de esta mesa redonda plantea el problema de las relaciones entre dos modos muy distintos de concebir la presencia de lo religioso en la vida civil o política. Simplificando, quizá, un poco, podemos decir que sobre este asunto existe un punto de vista religioso y otro no religioso o a-religioso. El primero parte, por lo general, de una valoración positiva del fenómeno religioso, mientras que el segundo se mueve en una franja muy estrecha en la que se dan cita, básicamente, dos actitudes: una, de carácter radical, que abiertamente lo combate, y otra, más moderada, que simplemente lo ve con indiferencia. Como es lógico, cada una de estas posiciones de fondo admite muchas variantes que tienen que ver con la ideología y el perfil psicológico de sus defensores, pero, en términos generales, creo que el cuadro refleja bastante bien la realidad de las cosas.

A su vez, existe un cuadro similar de soluciones en el plano jurídico o constitucional. Sin ánimo de ser exhaustivos, podemos resumir en tres los modelos de relación que, con base

en esas dos posiciones de partida, comprenden todas las posibilidades que hoy se barajan como formas de solucionar el problema de la relación entre religión y política o, si se prefiere, entre quienes tienen una visión religiosa de la vida, con todo lo que ello implica, y quienes no la tienen. Estos tres modelos básicos son: de cooperación entre la Iglesia (o las iglesias) y el Estado, de separación basada en la indiferencia mutua y de conflicto entre las dos visiones del hombre y del mundo. En resumidas cuentas: cooperación, indiferencia y conflicto.

Tal como se encuentra enunciada, la pregunta que sirve de marco a esta mesa redonda contempla ya dos de estas posibilidades: la cooperación y el conflicto. La tercera, a la que, sin demasiado afán de precisión, podemos llamar «neutralista» (algunos la llaman laica, con lo que, en mi opinión, incurren en un error conceptual) suele presentarse como una solución de equilibrio, algo así como una fórmula feliz que trata de evitar los dos extremos: ni favorece a la religión ni la persigue. Simplemente se deja que ésta funcione en su propio ámbito, que es el de la conciencia individual. Según esto, el Estado debería ser un mero observador, una especie de espectador que sólo interviene cuando se encuentra en peligro el orden público, o, en su caso, para asegurar que todos los ciudadanos —también en este punto— disfrutan de las mismas oportunidades. En cuanto al fenómeno religioso —considerado en sí mismo— éste le resulta indiferente, no le interesa lo más mínimo, fuera de la protección formal que se otorga al derecho de libertad religiosa. Dicho de otra manera: entre nosotros, ciudadanos de Europa, esto significa que la cultura dominante ha hecho suyo el dogma liberal de la no interferencia de la religión o de las convicciones religiosas en la esfera de la vida so-

cial y política. La separación Iglesia-Estado, entendida de este modo, esto es, como separación y no colaboración, es una consecuencia de este supuesto previo.

Éste era, sin ir más lejos, el modelo del Estado liberal decimonónico. Sin embargo, con la transformación del Estado liberal y su conversión en Estado social y democrático de Derecho, este planteamiento se ha quedado, en opinión de un sector muy importante de la doctrina, obsoleto. La idea esencial del Estado social, que en nuestro caso, la Constitución española de 1978, aparece recogida con especial énfasis en el artículo 9.2 (1), postula otro tipo muy distinto de relaciones entre los poderes públicos y la sociedad civil. Este otro modelo de relación viene, efectivamente, determinado por el papel activo y promocional que asumen los poderes públicos con respecto a los derechos, intereses legítimos y necesidades de los ciudadanos. Así las cosas, cabe preguntarse: ¿por qué excluir la dimensión religiosa de esta función garantista y al mismo tiem-

---

(1) «Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud y facilitar la participación de todos los ciudadanos en la vida política, económica, cultural y social». A este respecto véase, por ejemplo, la opinión de Gregorio Cámara Villar: «Por esta razón, el inciso final de este apartado 3 del artículo 16 añade que los poderes públicos “mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”. Esta previsión constitucional constituye un mandato a todos los poderes públicos, especialmente al legislador, que supone el establecimiento de un deber de cooperación que viene de algún modo a especificar en este ámbito el principio y mandato genéricamente formulado en el artículo 9.2 con el fin de que aquéllos promuevan las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas», en Francisco Balaguer Callejón (coord.) y otros, *Derecho Constitucional*, Vol. II, Tecnos, Madrid, 1999, p. 100.

po promocional del derecho y de la acción de los poderes públicos? Al fin y al cabo, cuando hablamos de religión nos estamos refiriendo a una dimensión muy importante de la persona humana, no al Estado, pues es evidente que a estas alturas de la historia, el Estado, en cuanto tal, no es ni religioso ni no religioso; es, simplemente, un conjunto de instituciones que, de acuerdo con los clásicos, tienen que tener como norte y guía de sus actuaciones el servicio al bien común.

## **II. EL MODELO CONSTITUCIONAL ESPAÑOL**

### **a) La apuesta por un modelo de la cooperación**

Con lo dicho, estamos en condiciones de abordar, siquiera sea de una forma muy breve, el modelo que establece la Constitución española de 1978. Una lectura literal del artículo 16 pone de manifiesto —creo que con bastante claridad— que el modelo español se enmarca dentro del primer tipo descrito, esto es, el de la cooperación entre el Estado y la Iglesia. El apartado 3 de este artículo utiliza dos expresiones que son muy significativas: después de señalar que «ninguna confesión tendrá carácter estatal», añade estas dos cosas: primera, que «los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española» y, segunda, que esos mismos poderes públicos «mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones». Dejando de lado ahora el hecho —también, por cierto, muy significativo— de que se hace una mención expresa a la Iglesia Católica, por ser la confesión de mayor arraigo e implantación entre los españoles, lo cierto es que el tenor literal del artículo incluye expresamente el principio de la cooperación. Se trata de un principio muy importante. Tanto es así

que la mayoría de los autores lo incluyen dentro de los principios informadores del Derecho Eclesiástico Español. Los otros tres son: la libertad religiosa, la laicidad (o aconfesionalidad) del Estado y la igualdad religiosa ante la ley (2). Sobre este asunto de los principios hay un consenso bastante amplio entre los estudiosos, si bien hay autores que además de los cuatro que hemos indicado añaden otros: por ejemplo, la tolerancia y el pluralismo. En cualquier caso, me interesa llamar la atención sobre lo siguiente: desde un punto de vista científico, no hay ningún inconveniente en identificar laicidad (que no laicismo) y aconfesionalidad. Así lo hace la doctrina más solvente y el propio TC, aunque éste, mucho más disciplinado —por razones obvias— que aquélla suele usar en sus sentencias la expresión aconfesionalidad. Otra cosa es que a veces en el discurso político se confundan estos dos términos: laicidad y laicismo o Estado Laico y Estado laicista, quizá por influencia de la Constitución francesa, que, como se sabe, declara solemnemente que Francia es una República laica, con el significado y las connotaciones que esto tiene entre los franceses. Hay razones para pensar que si el constituyente español prefirió eludir este término y, en su lugar, optó por una declaración como la que figura en el artículo 16, apartado 3.º (recuérdese: ninguna

---

(2) Los primeros eclesiasticistas que mencionan estos cuatro principios son PEDRO JUAN VILADRICH, J. FORNÉS y JOSÉ GIMÉNEZ y MARTÍNEZ DE CARVAJAL. Estas primeras valoraciones datan del año 1980. Después otros muchos autores coincidirán en este punto: VÍCTOR y ANTONIO REINA, MOLANO, RUBIO, FERRER ORTIZ, GONZÁLEZ DEL VALLE, OLMOS y VENTO, MORENO ANTÓN, MARTÍNEZ BLANCO, JOSÉ ANTONIO SOUTO, COMBALÍA y el propio JOAQUÍN CALVO-ÁLVAREZ. Cf. JOAQUÍN CALVO-ÁLVAREZ, *Los principios del Derecho Eclesiástico Español en las sentencias del Tribunal Constitucional*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 1998; especialmente, por lo que se refiere a este tema de los principios informadores, el Capítulo I, pp. 21-62 (en particular, la lista de estos autores está tomada de las pp. 22-23 y 32-33 respectivamente).

confesión tendrá carácter estatal) fue precisamente para evitar una interpretación laicista del concepto, como la que —dicho sea de paso— todavía mantienen algunos en nuestro país. Pero, hecha esta aclaración, no vemos motivos de peso, ni teológicos ni jurídicos, para desaconsejar el uso del concepto Estado laico. ¿O es que acaso la misma Iglesia no lo usa para referirse a los cristianos que no son sacerdotes o miembros de una Orden religiosa? ¿Son, quizá, aquéllos menos cristianos o menos religiosos que éstos por el mero hecho de ser laicos?

Pues bien —volviendo al tema—, si, como parece evidente, dado el tenor literal de las palabras y expresiones empleadas, el principio de cooperación inclina la balanza del lado del modelo de la cooperación, esto quiere decir, *sensu contrario*, que se excluyen los otros dos modelos.

## **b) La exclusión de los otros modelos**

Queda radicalmente excluido, por supuesto, el modelo conflictivo, por cuanto que se renuncia definitivamente tanto al sistema de confesionalidad del Estado, que sería una forma de exclusión y, por consiguiente, de generación de conflictos, como el modelo laicista, también denominado, en expresión de algunos, de confesionalidad laicista o de persecución, más o menos encubierta, del fenómeno religioso, dado que también éste sería un modelo excluyente. Es evidente que la Constitución española rechaza ambos extremos. Como ha reconocido la aplastante mayoría de los estudiosos éste es uno de los puntos en los que el consenso constituyente y la política de reconciliación llevada a cabo por los políticos de la transición ha dado uno de sus mejores frutos. Más controvertido es el asunto de la neutralidad del Estado.

En efecto, hay quienes piensan que el modelo español encaja mejor dentro de este formato. Sobre este asunto conviene aclarar cuanto antes lo siguiente. Una cosa es el principio de neutralidad del Estado en materia religiosa y otra muy distinta el modelo del «neutralismo». Ya antes he insinuado que no me gusta mucho esta palabra pero la uso, de momento, a falta de otra mejor. Pues bien, el modelo de la cooperación no vulnera el principio de neutralidad del Estado, contra lo que a veces se nos quiere hacer creer. La mejor prueba de ello es la propia Constitución, que se refiere simultáneamente a la no confesionalidad y a la cooperación, razón evidente de que no considere una contradicción predicar la cooperación con las Iglesias y confesiones religiosas en un contexto de igualdad religiosa y de igualdad de las religiones ante la ley (3). Lo cual no quita para que, como todos sabemos muy bien, la igualdad no se aplique de manera indiferenciada, sino que se tienen que tener en cuenta las diversas circunstancias que rodean cada caso (en esta materia: arraigo, número de creyentes, referencias culturales y tradiciones, etc.). En cambio, el modelo del «neutralismo», a fuerza de querer que el Estado sea neutral, lo que en realidad hace es dejar desprotegido, en cuanto a sus posibilidades de ejercicio y desarrollo, uno de los derechos fundamentales de la Constitución. Vuelvo a recordarles que el concepto moderno de los derechos ya no es el liberal, el del siglo XIX, sino el actual, esto es, para nosotros, el de la Constitución de 1978, y, en concreto, el del artículo 9.2. Si el siglo XIX, en lo que toca al problema de las creencias religiosas, partía del dogma de que la religión era un asunto privado que sólo a la conciencia individual debía interesar, el cambio de siglo y el discurrir de los aconteci-

---

(3) Sobre la neutralidad de las instituciones públicas y, en concreto, de los centros docentes de titularidad estatal, véase STC 5/1981.

mientos ha modificado radicalmente este primer planteamiento. Para empezar, el concepto de Estado social y prestacional implica el compromiso de los poderes públicos en orden a facilitar el disfrute y ejercicio de los derechos, entre los cuales se cuenta el derecho de libertad religiosa, que comprende las dos modalidades clásicas de ejercitación de un derecho: individual y colectiva. Pero es que, además, cada vez se cuestiona más abiertamente ese prejuicio heredado de la Ilustración que, como acabamos de señalar, pretende que las convicciones religiosas no interfieran en la discusión de los asuntos públicos. Como mínimo, convendría pararse a considerar qué significa exactamente este axioma, porque dicho así, sin ninguna otra precisión, puede ser tanto falso como verdadero. Depende del contenido. Pero sobre esto volveremos un poco más adelante.

En fin, a modo de síntesis podemos hacer nuestra la siguiente valoración del profesor Calvo-Álvarez:

«La aconfesionalidad del Estado, pues, ni exige ni genera un separacionismo indiferente u hostil ante la Iglesia Católica y las demás confesiones, sino que se presenta como una aconfesionalidad cooperadora. El Estado configurado por la Constitución es, por tanto, un Estado aconfesional que coopera armónicamente con las confesiones» (4).

---

(4) JOAQUÍN CALVO-ÁLVAREZ, *Los principios del Derecho Eclesiástico...*, o. c., p. 104. En el mismo sentido se pronuncia Joaquín Mantecón Sancho: «Frente a las ya periclitadas posturas del Estado liberal, separatista y laicista (por ejemplo, la II República), que pretendía recluir el hecho religioso al ámbito de la conciencia individual, se demuestra aquí una mayor sensibilidad, abierta a la dimensión social y colectiva del factor religioso, que, además, supone una valoración positiva del mismo, ya que permite una colaboración activa del Estado con las confesiones, pero sin confusión de fines», *El derecho fundamental de libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 123.

Sólo resta añadir, para terminar de perfilar el modelo constitucional español de relaciones Iglesia-Estado, que la cooperación no es un principio aislado sino que forma parte de un conjunto mucho más amplio de principios, entre los que existe, además, una cierta relación de jerarquía. En este sentido, es justo señalar que la primacía corresponde al principio de la libertad religiosa, lo que determina que la cooperación deba ser entendida a la luz de las exigencias que dimanarían de este principio. Esto significa, en suma, que hay una valoración positiva de las instituciones (de la Iglesia Católica y de las demás confesiones religiosas) porque hacen posible el ejercicio de este derecho. Se vincula de este modo la valoración positiva y, por consiguiente, el principio de la cooperación, con el derecho de libertad religiosa (5). Pero aún se puede profundizar un poco más en este asunto y preguntarse si, a tenor de lo que dice la Constitución, se da o no de hecho, además de este tipo de valoración positiva —vinculada al disfrute del derecho de libertad religiosa— otro de mayor alcance que incluiría una valoración positiva del fenómeno religioso (considerado en sí mismo) por parte del Estado. A favor de esta interpretación se puede argumentar lo siguiente: puesto que la Constitución manifiesta claramente la intención de mantener

---

(5) El Estado de la Constitución de 1978 —dice Calvo-Álvarez— «es un Estado *alejado* de toda confesión, en cuanto que se identifica como aconfesional; sin embargo, por otra parte, se *acerca* a la Iglesia Católica y las demás confesiones, en cuanto desarrolla, por imperativo constitucional, una actuación cooperadora con las mismas. Pues bien, difícilmente resultaría inteligible la armonía entre ambos principios mencionados si no partiéramos de la primacía del principio de libertad religiosa que configura la laicidad de un modo determinado y dota de sentido a la cooperación, orientando a ésta en servicio del derecho de libertad religiosa: de las confesiones, de modo inmediato, y de cada ciudadano, en definitiva, de modo mediato», *Los principios del Derecho...*, o. c., p. 85.

relaciones de cooperación con las Iglesias y confesiones religiosas, ¿cómo podría el Estado hacer esto si al mismo tiempo no tiene un concepto positivo del fenómeno que subyace al hecho que justifica la existencia de iglesias y confesiones religiosas? ¿Puede el derecho cooperar con fenómenos o realidades que él mismo no valora de forma positiva? Ya hemos dicho que la respuesta menos comprometida es la primera, esto es, la que considera que sí hay una valoración positiva pero únicamente vinculada al ejercicio de un derecho. La otra respuesta, sobre la que ya no es tan fácil emitir una opinión que sea unánimemente aceptada, es que el Estado considera también de forma positiva tanto el fenómeno religioso como la existencia misma de las Iglesias y confesiones religiosas. En particular, en España, se supone que esta valoración positiva sería, sobre todo, de la Iglesia Católica, a la que, como ya hemos señalado, se menciona expresamente. Pero si no se quiere entrar en esta discusión, existe un camino intermedio entre la primera y la segunda respuesta, que yo me atrevo a formular de la siguiente forma: el Estado protege el derecho de libertad religiosa poniendo todos los medios necesarios para que cada ciudadano lo ejercite de la forma que entienda más oportuna. Esto incluye la cooperación con las Iglesias y confesiones religiosas, a las que el Estado considera, en este sentido, factores o elementos positivos, siempre y cuando no contradigan o atenten contra los principios y valores de la Constitución. Si, además, esas Iglesias o confesiones religiosas colaboran en tareas que repercuten positivamente en beneficio de la ciudadanía, como por ejemplo, en tareas de carácter educativo, cultural y social, no hay, en principio, ningún motivo para negar que esa relación de colaboración se extienda también a estos otros ámbitos. Con la Constitución en la mano, ésta es, como mínimo, una posición defendible. Puede que

también haya otras que no entiendan de la misma manera el principio de cooperación pero si las hay mucho me temo que será porque parten de una posición ideológica que no ve con buenos ojos la presencia de la religión en la vida social. Pero esto, con ser respetable, no deja de ser una opinión, frente a la cual, como es obvio, hay otras. Entre ellas, la de quienes piensan que la religión constituye un factor de desarrollo y de crecimiento de las personas y de las sociedades. El problema del laicismo es que se olvida fácilmente de que también quienes piensan de esta manera tienen derecho a existir, a opinar y, si se tercia, a hacer valer sus puntos de vistas siempre que lo hagan por medios democráticos y dentro de los límites establecidos por la Constitución y las leyes. Ni más ni menos que los demás. En este sentido, quizá convenga recordar, como recientemente ha hecho el profesor Weiler, que el Estado democrático tiene que tener en cuenta no sólo la sensibilidad de aquellos que no tienen convicciones religiosas sino también la de aquellos que sí las tienen. Al fin y al cabo, también la visión atea o agnóstica de la vida implica, se quiera o no, una cierta concepción del mundo y, por consiguiente, también a ella le atañe la obligación democrática de no imponerse contra o frente quienes ven el mundo de distinta manera. Lo contrario sería tanto como decir que la democracia sólo es posible desde presupuestos a-religiosos o anti-religiosos, lo cual es, como mínimo, una solemne inconsistencia intelectual y moral.

### **III. REFLEXIÓN FINAL**

Termino ya. He mencionado antes a J. Weiler. Quisiera finalizar esta breve reflexión con una cita suya. Aunque la frase está circunscrita al terreno de la función simbólica de los textos

constitucionales —y, en particular a la discusión sobre si debían o no incluirse en el Proyecto de la Constitución europea las raíces religiosas y cristianas de Europa— creo sinceramente que el argumento puede dar mucho más de sí. Dejo para el debate (y, por mi parte, para futuras investigaciones) la determinación de este alcance. Esto es lo que dice el profesor Weiler (6):

Para empezar, existe el convencimiento ingenuo de que el Estado, para ser verdaderamente neutral, tiene que practicar la laicidad. Esto es falso por dos razones (sólo mencionaremos aquí la primera). Si la solución constitucional se define como una elección entre laicidad y religiosidad, está claro que no existe una postura neutral tomando una alternativa entre dos opciones. Un Estado que renuncie a cualquier simbología religiosa no manifiesta una postura más neutral que un Estado que se adhiera a determinadas formas de simbología religiosa. El sentido de la premisa agnóstica del Estado es precisamente garantizar el reconocimiento tanto de la sensibilidad religiosa (libertad de religión) como de la sensibilidad laica (libertad respecto de la religión). Excluir la sensibilidad religiosa del Preámbulo, por lo tanto, no es realmente una opción agnóstica; no tiene nada que ver con la neutralidad. Significa simplemente privilegiar, en la simbología del Estado, una visión del mundo respecto a otra, haciendo que todo esto pase por neutralidad (7).

---

(6) Llamo la atención al lector sobre la terminología empleada por WEILER. En el texto se ve cómo el autor se refiere a la laicidad o a la sensibilidad laica para definir la posición que nosotros, en el texto, hemos considerado más apropiado denominar laicista o neutralista. Creo que este desacuerdo con WEILER es puramente semántico, por lo que entendemos que el argumento de fondo, que es el que verdaderamente nos interesa destacar, sigue siendo válido.

(7) J. H. H. WEILER, *Una Europa cristiana. Ensayo exploratorio*. Ediciones Encuentro, Madrid, 2003, pp. 65-66.

# CONFESIONALIDAD, LAICIDAD Y LAICISMO: ¿COLABORACIÓN O CONFLICTO?

CARLOS GARCÍA DE ANDOIN  
Grupo Cristianos por el Socialismo

## PREVIO

Buenas tardes. Propiamente mi posición representa a Cristianos socialistas del PSOE. Es PSOE, pero es más que PSOE: un espacio de intersección, y avanzada entre el mundo cristiano y el mundo socialista. Permítanme una breve presentación. Somos una modalidad de compromiso de los cristianos católicos en la acción política, que nace en el País Vasco hace algo más de diez años.

- a) Creemos en la afinidad entre el evangelio y el socialismo democrático, particularmente en la prioridad evangélica de los últimos y en la centralidad de la caridad política. Respecto a Cristianos por el Socialismo tiene un planteamiento más operativo y de inserción partidista: en el PSOE.
- b) Afirmamos nuestro anclaje eclesial. Somos Iglesia y queremos hacer presente a la comunidad cristiana en la acción política. No somos cristianos sin iglesia o contra la iglesia. A diferencia de la Acción Católica no actuamos en nombre de la Iglesia, sino en nombre

propio, con la libertad de los bautizados, desde la propia iniciativa.

- c) Pensamos que el cristianismo no sólo es una motivación individual para la acción política, sino que es factor de cultura política. Pero ante proyectos de índole democristiana, creemos en la plural encarnación política de la fe cristiana y de la DSI, en la presencia del Espíritu en ideologías allende la Iglesia y en el valor del diálogo con las diferentes matrices que alimentan un partido político como en este caso es el socialista.

Ésta es una iniciativa que no obedece a una coyuntura creada a partir del 2000, ni del 2004, sino a un contexto epocal marcado por la privatización de la fe, a la falta de una respuesta adecuada de la comunidad cristiana a su presencia en una sociedad no sólo plural —el hecho—, sino pluralista —el valor— y, en tercer lugar, al desafío histórico de un socialismo que considere el cristianismo como un asunto público y de interés para la izquierda.

En el breve tiempo de que disponemos, dos reflexiones sobre el escenario en que nos encontramos.

## **PRIMERA REFLEXIÓN: SOBRE LA REACTIVACIÓN DE LA AGENDA LAICISTA**

En la sociedad española se ha producido una reactivación de la agenda laicista. Ha sido, en primer lugar, una reacción a la propuesta de la LOCE sobre la enseñanza de la religión, que ha sido vivida como imposición por los sectores laicos. En segundo lugar, a la progresiva identificación entre las políticas del

PP y la Iglesia, llegando a convertir las izquierdas, y particularmente el PSOE, lo laico como seña de demarcación electoral frente al PP. Finalmente, se ha realimentado por la oposición de la Iglesia al matrimonio homosexual.

En la Iglesia distinguimos laicidad y laicismo. Reconocemos el valor de la laicidad y atribuimos al laicismo las connotaciones negativas de la intolerancia y el extremismo. Es precisa por nuestra parte una nueva actitud respecto al laicismo. El movimiento laicista entraña principios y valores realmente positivos. Es una filosofía y movimiento social que sobre la base de la autonomía moral y racional del individuo propugna la libertad de conciencia, la libertad ideológica y la religiosa frente a la imposición política o eclesiástica. Su matriz es el Renacimiento y, más directamente, la Ilustración, y es buen compañero de los avances democráticos. Reclama la separación entre Estado y confesión religiosa. Todos los ciudadanos deben ser iguales ante la ley y nadie puede ser discriminado por motivos religiosos. Ninguna confesión debe gozar de trato de favor en sus relaciones con el poder político. Originariamente no es un movimiento antirreligioso, sino anti-clerical o anti-eclesiástico. Buena parte de los pensadores que constituyen las raíces intelectuales del laicismo son espíritus religiosos, véase Guillermo de Ockam —franciscano—, Marsilio de Padua, John Locke o Emmanuel Kant. El laicismo que introduce en España la Institución Libre de Enseñanza es precisamente de este corte. Giner de los Ríos denunciará la hostilidad a la religión que se introduce en algunas escuelas de Francia en nombre del «libre examen» racionalista.

Hay que reconocer que la lucha del movimiento laicista ha logrado objetivos hoy compartidos por todos: la libertad de cultos, el matrimonio civil, también el divorcio civil, la naciona-

lización de la universidad pública, la escuela pública, la secularización de los cementerios, la supresión de la censura eclesiástica y la primera proclamación de los derechos del Hombre y del Ciudadano (1789). Ciertamente, buena parte de estos logros han tenido que librar una lucha contra una Iglesia católica en posición de monopolio. Todavía Pío XI, en 1929, reivindicaba la preeminencia de la Iglesia frente al Estado en la enseñanza, así como la tutela ideológica de la Iglesia sobre la escuela pública (*Divini Illius Magistri*, 13, 31.12.29).

Además, es derecho inalienable de la Iglesia, y a la vez deber suyo indispensable, vigilar toda la educación de sus hijos, los fieles, en cualquier institución, pública o privada, no sólo en lo referente a la enseñanza religiosa allí dada, sino también en toda otra disciplina y en todo plan cualquiera, en cuanto se refieren a la religión y a la moral.

Ni el ejercicio de este derecho podrá estimarse como injerencia indebida, sino como preciosa providencia maternal de la Iglesia...

Sin embargo, no hay un solo laicismo, sino diferentes laicismos. Junto al laicismo incluyente hay una tradición de laicismo excluyente: aquel que persigue la eliminación de la actividad educativa, social y misionera de la Iglesia, de su influencia en la vida pública e incluso del hecho en sí de la religión. Este laicismo pierde dos características sustanciales al movimiento laicista: una, la defensa de la libertad religiosa, otra, la afirmación de la tolerancia. Son ahora las personas religiosas los que sufren la discriminación y la falta de libertad. Son ahora los laicos los que se vuelven intolerantes y dogmáticos.

Es el caso de la pretensión de retirar la religión de la escuela pública, en nombre de la escuela laica. Es precisa una

asertividad cristiana ante el laicismo excluyente y hemos de hacer valer el papel de la religión en la formación humana. Uno de los retos de la educación en nuestra sociedad plural y global es el sentido. Antes venía dado, ahora toca a cada individuo reconstruir o reapropiarse del sentido. Otro es la educación para una ciudadanía activa y solidaria. ¿Responde la escuela a estas necesidades tan determinantes en una formación integral de la personalidad del niño y del joven? No. Uno y otro desafío no son alternativos, sino que van amalgamados. Desde esta doble perspectiva de educar para el sentido y para una ciudadanía activa es preciso abrir la escuela a las diferentes propuestas de sentido, religiosas y laicas. Evitando la segregación y propiciando el diálogo. La escuela pública es la escuela de todos, de los indiferentes, de los religiosos y de los laicos, de los católicos y de los musulmanes, de todos. Debe educar en un ideal de ciudadanía, democracia y tolerancia, esto es una escuela laica, pero no sobre la base de la exclusión de lo religioso del espacio escolar. La escuela pública laica no se debe caracterizar por la ausencia de las expresiones religiosas, del estudio sobre las religiones o la formación religiosa, sino que siendo reflejo de la diversidad social real, debe definirse por ser experimento vivo de democracia y pluralismo.

Urge la creación de espacios de diálogo y colaboración, así como una reflexión sobre una Laicidad incluyente, sobre el papel de las religiones en la vida pública en las sociedades europeas. Si el espacio público es laico, lo que estamos dispuestos a defender, no debe ser en calidad de cerrado a lo religioso sino en cuanto defensa de una tradición de tolerancia, diálogo y libertad que incluya a lo religioso también como factor de deliberación ética y de construcción ciudadana.

## **SEGUNDA REFLEXIÓN: EL NUEVO ROL POLÍTICO DEL TRADICIONALISMO ECLESIAL**

Por un lado, laicismo excluyente, por el otro, un neotradicionalismo católico político. La nueva polarización política sobre los valores ha producido un cambio sustancial de escenario. En la actualidad, el debate de los llamados valores no es un debate pre-político, sino que es propiamente el foco de atención o uno de los principales focos de atención de la disputa ideológica entre la izquierda y la derecha. Este cambio de escenario tiene varias consecuencias, una determinante, que traslada el tradicional rol moral de la Iglesia desde la sociedad civil al centro de la arena política. La nueva polarización política sobre los valores ha colocado a la Iglesia como actor político interrumpiendo la tendencia hacia la privatización de la religión que había caracterizado al proceso de secularización y pluralismo socio-cultural y religioso de la sociedad española en el periodo 1975-2000.

En este contexto está reapareciendo un tipo de cristianismo que centra su identidad pública en la defensa de una concepción tradicionalista de la familia, la educación, la patria española y la religión, tanto en el ámbito socio-político como eclesial. Esta posición parece querer asirse —bajo el argumento de la defensa de la fe y de la Iglesia ante la cultura secularista— a una fragua cultural de la fe de nuestro pasado reciente, la del nacionalcatolicismo; y esconde una pretensión hegemónica impropia de nuestras sociedades pluralistas y democráticas. Revelador de ella es la nueva reivindicación de la unión entre patria y catolicismo. Decía el arzobispo de Pamplona A. Goikoetxea, en vísperas de la Guerra Civil; «si España ha dejado de ser católica —parafraseando a Azaña—, enton-

ces España ha dejado de ser España» (1). Es un tema clásico del pensamiento conservador español.

En la nueva polarización política en torno a los valores el neotradicionalismo católico es consciente de su oportunidad: el importante papel que la Iglesia puede desempeñar en los procesos de legitimación ideológica de las opciones políticas conservadoras. El neotradicionalismo católico puede ser un potente factor de identidad y de movilización electoral del pensamiento conservador; una de las almas en pugna en el seno del PP. De su mano la Iglesia tiene la oportunidad de reganar significación pública y de que ésta tenga proyección cultural más allá incluso de los propios fieles.

Si esta particular forma de ver el cristianismo triunfa en la Iglesia española, representaría la vuelta a posiciones pre-conciliares. Adiós al prudente distanciamiento de la acción política de la jerarquía de la Iglesia en nombre de la autonomía de lo secular. Adiós también al pluralismo político legítimo nacido de la convicción de que una misma fe puede conducir a compromisos políticos diferentes. Adiós en último término a la comunión eclesial. Tal camino sólo es posible pagando un alto costo de fractura y división eclesial. El neotradicionalismo católico que hace de la comunión un tema central de su discurso en realidad tiene unos efectos demoledores para la misma, comunión que, por otro lado, sólo practica cuando converge con sus intereses. Y atención, hay sectores que en la crisis de ideologías se identifican con el neotradicionalismo católico como identidad cultural, pero no necesariamente cristiana.

---

(1) Santos JULIA, *Historia de las dos Españas*, Taurus, Madrid, 2004, p. 278.

El neotradicionalismo no es la Iglesia, es una parte de la Iglesia, que tiene derecho a existir; pero no a dirigir; ni a representar; a toda la Iglesia en España. Hay otras formas de situarse como Iglesia en una sociedad plural.

Ante los cambios de valores en una sociedad y ante los cambios legales aparejados caben posiciones católicas radicalmente diferentes a las que hemos asistido. Me van a permitir, termino con esto, que haga referencia a un documento de la Conferencia episcopal de Inglaterra y Gales: «Diversity and Equality. Guidelines», publicado en febrero de este año 2005.

El documento se sitúa ante las nuevas leyes aprobadas en el Reino Unido contra la discriminación por razón de etnia, género, edad, religión y creencias, discapacidad y orientación sexual, en lo que se conoce como diversidad e igualdad. Dice que «las organizaciones y las instituciones católicas han pretendido responder creativamente y positivamente a estas iniciativas, reconociendo que están inspiradas por profundos valores morales respecto a los derechos humanos de cada persona».

Respecto a esta legislación propone tres principios básicos para «animar a la comunidad católica a responder a esta nueva situación de un modo que refleje nuestras tradiciones y valores particulares».

1. «Respecto a los asuntos de diversidad e igualdad nuestra primera obligación es para con los valores del Evangelio y las enseñanzas de la Iglesia».
2. «Nosotros debemos comprender y cumplir la legislación contra la discriminación. Cuando hay tensión entre la legislación contra la discriminación y el derecho de la institución católica a salvaguardar su ethos, los católicos deben buscar consejo».

3. «Las instituciones católicas deben reconocer públicamente su respeto a la diversidad y compromiso con la igualdad. Habitualmente esto tomará la forma de una declaración de principios sobre Diversidad e Igualdad acorde con la forma de cada organización. Esto dará confianza a todas las partes de la sociedad en que su participación en nuestras organizaciones e instituciones es a la vez bienvenida y deseada”.

En los puntos 28 y 29 aplica estos principios a la cuestión de la orientación sexual. Dice textualmente:

28. La comunidad católica incluye personas de orientación heterosexual, homosexual y bisexual. Cada ser humano, independientemente de su orientación sexual, tiene el derecho a vivir una vida libre de discriminación y acoso y nosotros damos la bienvenida a la nueva legislación que protege su derecho. Además, las personas de todas las orientaciones sexuales tienen derecho a participar de modo pleno en la vida de la comunidad católica.

29. La Enseñanza católica, por supuesto, hace una distinción entre orientación sexual y actividad sexual, y sostiene que todos los hombres y mujeres están llamados a una vida de castidad, y a la fidelidad en caso de que elijan casarse. Las organizaciones y las instituciones católicas piden a sus miembros y dirigentes respetar esta enseñanza. En orden a alcanzar un equilibrio entre la vida privada y familiar y las responsabilidades en la organización puede ser necesaria una consideración de la naturaleza del rol y de la organización en cuestión.

Esta posición es radicalmente distinta al argumento pseudo-naturalista que hemos oído a destacados representantes

de nuestros obispos y que ha servido para deslegitimar al Parlamento y al Gobierno. Antes debiéramos haber oído «*Gaudium et Spes*» 29: «todos los seres humanos tienen la misma naturaleza y origen y son creados a imagen de Dios».

(Por cierto, el documento al término de la introducción agradece a un grupo de personas con su nombre y apellido su contribución, entre las que hay 15 personas laicas, dos religiosos, y entre ellas, 5 son mujeres.)

Muchas gracias.

# CONFESIONALIDAD, LAICIDAD Y LAICISMO, ¿COLABORACIÓN O CONFLICTO?

M.<sup>a</sup> TERESA COMPTE GRAU

Dra. en Ciencias Políticas y Sociología  
Profesora de Teoría Política y Pensamiento Social Cristiano  
Universidad Pontificia Comillas (Madrid)

## I. PUNTO DE PARTIDA

Dice el último Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales, el profesor Giovanni Sartori, que nuestra cultura padece de **novedismo** (1). Términos como los que dan sentido a esta mesa redonda, *Confesionalidad*, *Laicidad*, *Laicismo*, e incluso otros que se relacionan con ellos, como *pluralismo*, *tolerancia*, *libertad* y *democracia*, han sido vaciados de contenido. El resultado de ello es el desgaste de las palabras y un lenguaje desquiciado que hace que conceptos con un significado preciso acaben sirviendo para todo o sean usadas con un significado ideológico.

La tríada *Confesionalidad*, *laicidad* y *laicismo* está compuesta por tres conceptos relacionados de modo directo, pero no idénticos en su significado. La primera tarea consiste, pues, en desentrañar el significado de los términos respetando la espe-

---

(1) G. SARTORI, *La sociedad multiétnica. Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros*, Taurus, Madrid, 2001, 17-18.

cificidad y autonomía de las ciencias que estudian la realidad que éstos denotan (2).

El significado de *confesionalidad-laicidad-laicismo* lo conocen bien los teólogos, los historiadores, los teóricos de la política y los juristas. Desde los ámbitos citados se estudian las formas que han revestido las relaciones entre religión y política, entre las confesiones religiosas y el Estado.

A la *confesionalidad* del Estado, que es lo que nos ocupa en esta Mesa Redonda, se opone la *separación* entre Iglesia y Estado o la *neutralidad* del Estado. La separación significa *distinción*: la Iglesia y el Estado son instituciones distintas, de origen y finalidad distinta, autónomas en su ámbito específico. Tal distinción y separación significa que el Estado no asume ninguna religión como oficial.

La *laicidad* es un sistema de cuño francés, único en la Europa de los 25, que se consagró en la Ley de Separación (1905) y que está sumido en un proceso de revisión. El Informe Debray y la Comisión Stasi reconocen que es necesario superar la hostilidad que el Estado francés institucionalizó contra la Iglesia Católica a través de un programa de laicización y secularización dirigido por el Estado (3).

---

(2) C. CORRAL SALVADOR, *Laicidad, Aconfesionalidad, Separación ¿son lo mismo?*, UNISCI Discussion Papers, UNISCI, Universidad Complutense de Madrid, octubre, 2004.

(3) Cf. El Informe sobre *La enseñanza del hecho religioso en la escuela laica* o Informe Debray es fruto de los trabajos de la Comisión Consultiva creada por el Presidente de la República francesa para tratar la cuestión aludida. Por tu parte, la Comisión Stasi toma su nombre de su Presidente, Bernard Stasi. Estuvo compuesta por 20 miembros y se encargó de reflexionar sobre la aplicación del principio del laicismo. Fue creada el 3 de julio de 2003 por el presidente francés, Jacques Chirac, y dio a conocer sus conclusiones el 11 de diciembre de 2003.

A partir de la experiencia francesa, el término laicidad ha adquirido un significado polisémico que recuperamos a partir de las Enseñanzas del Episcopado francés en la Carta Pastoral de 12 de noviembre de 1945:

1. *Laicidad como profanidad, autonomía o secularización* (4).
2. *Laicidad que resulta de la neutralidad del Estado.*
3. *Laicidad gnóstica u hostil.*
4. *Laicismo indiferente.*

Decían entonces los Obispos franceses: «(...) si la laicidad del Estado es una doctrina filosófica que encierra una perfecta concepción materialista y atea de la vida humana y de la sociedad, si tales palabras definen un sistema de gobierno político que impone esa concepción a los funcionarios hasta en su vida privada, a las escuelas del Estado, a la nación entera, entonces nos erguimos, con todas nuestras fuerzas, contra esa doctrina; la condenamos en nombre de la verdadera misión del Estado y de la misión de la Iglesia». En un sentido similar se había pronunciado Pío XI, especialmente en *Non abbiamo bisogno* (1931), al defender la primacía de la libertad de conciencia frente al Estado; como años más tarde lo hizo Pablo VI en su Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* (1971) al denunciar la *Dictadura de los Espíritus* (25).

Volviendo al documento del Episcopado francés, podemos leer: «Finalmente, si la laicidad del Estado significa la voluntad del Estado de no someterse a ninguna moral superior y de no reconocer sino su interés como regla de acción, nosotros afirmamos que esta tesis es extremadamente peligrosa, retrógrada y falsa».

---

(4) F. SEBASTIÁN, *Secularización y Fe*, Aranjuez (4 de julio de 2005).

Han pasado sesenta años desde que los Obispos franceses elaboraron esta enseñanza y, sin embargo, siguen siendo de actualidad. Lo que la CEF describía era el modelo de Estado burocrático construido sobre los cimientos del positivismo jurídico. Este modelo, pese al giro *humano* que el derecho y la política dieron tras la II Guerra Mundial (5), ha renacido de nuevo.

Pablo VI lo describió en *Octogesima Adveniens* (29-30, 38) al reflexionar sobre el nuevo positivismo nacido de la ideología científico-técnica. Por su parte, Juan Pablo II ha vuelto sobre esta cuestión en *Centessimus Annus* al llamar la atención sobre algo que creíamos superado: el poder del Estado como fundamento de sí mismo. Benedicto XVI ha hablado de ello en su Diálogo con Habermas (6) y en obras tan significativas como *Iglesia Ecumenismo y Política, Verdad, Valores, Poder y Fe Verdad y Tolerancia* (7).

En las referencias citadas se repite una pregunta constante: ¿cuál es el fundamento del orden humano?, ¿qué papel tienen las convicciones religiosas en la fundamentación del orden humano?, ¿cuál es el lugar del Estado en el orden de las fundamentaciones últimas? Estas mismas preguntas son las están en el origen de *Máter et Magistra y Pacem in Terris* (8).

---

(5) *Benignitas et Humanitas Pacem in Terris Gaudium et Spes.*

(6) Cf. *Diálogo entre la razón y la fe*, Academia Católica de Baviera (19-1-2004).

(7) J. RATZINGER: *Iglesia, Ecumenismo y Política*, BAC, Madrid, 1987, *Verdad, Valores, Poder: Piedras de toque de la sociedad pluralista*, Rialp, Madrid, 2000, *Fe, Verdad y Tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005.

(8) Cf. M.<sup>a</sup> TERESA COMPTE GRAU, *Una lectura de Pacem in Terris a propósito de las minorías étnicas*, Estudios Eclesiásticos, vol. 80, n.º 312, 95-102, XIII JORNADAS «Sociedad y Cultura en la España democrática», Aula Universitaria Pensamiento y Sociedad, Facultad de Teología, Burgos (9 al 11 de noviembre de 2005), pendiente de publicación.

El problema de las sociedades modernas, explicaba el filósofo J. Maritain (1882-1973) en su Conferencia *El filósofo en la Sociedad* (Foro de la Escuela de Graduados de la Universidad de Princeton, 1961), es «la falta de adhesión interna a ninguna verdad conocida». El jurista Hans Kelsen (1881-1973), ocupado como su contemporáneo francés en cuestiones similares, resolvía la cuestión de fondo de manera distinta. En su obra *¿Qué es la Justicia?*, Kelsen escribe: «Porque no sabía qué es verdad, Pilato llamó al pueblo y le pidió que decidiera; y, así, en una sociedad democrática, es al pueblo a quien corresponde decidir; y reina la tolerancia mutua, porque nadie sabe qué es verdad».

La consecuencia de este planteamiento es clara: ni la verdad existe, ni puede ser conocida. De ello se deduce que el poder político es impersonal e inocente. Y, sin embargo, ¿puede el poder político situarse más allá del bien y del mal?

## **2. EL PLURALISMO SE HA CONVERTIDO EN UNA TRAMPA**

Todas las sociedades son plurales, al menos en su estructura. Por ello, cuando hablamos de pluralismo no nos referimos sólo a las sociedades multigrupales o a la concepción orgánica del orden social, sino al pluralismo de las ideas y las creencias.

Para nosotros, hijos del Occidente europeo, este fenómeno cobra carta pública de naturaleza con la disolución del Imperio en una pluralidad de Estados-nación que, iguales en derechos, pasan a convertirse en los soberanos del nuevo orden político nacional e internacional. A ello se suma el plu-

ralismo religioso derivado de la Reforma, la tensión inicial entre tolerancia e intolerancia religiosa, resuelta a favor de la primera, y la necesaria constitución de un poder político fuerte capaz de neutralizar las tensiones y afirmarse sobre las diferencias.

El paso de la unanimidad religiosa a la diversidad religiosa es entendida como un riesgo para la unidad del Estado y como un germen de discordia. Ello invita a numerosos teóricos de la política a encontrar un poder fuerte que se afirme por encima de las diferencias religiosas. Ésta es la tesis del *Leviatán* de Hobbes, de la *Soberanía regia* de Bodino o de la razón de Estado. No olvidemos que, ya antes, Maquiavelo había escrito que la unanimidad es condición del éxito político; mientras que el desorden es la ruina de los Estados.

El Estado moderno, hijo de Maquiavelo, sabe que la unanimidad es más rentable que el pluralismo. La tensión generada por esta tesis alcanzó su máxima expresión en los Totalitarismos que Europa ha conocido desde 1922 a 1989 y que, a día de hoy, siguen reinando en otros lugares del mundo.

En nuestro mundo occidental y desarrollado, el pluralismo de las convicciones sigue generando problemas. No olvidemos que el pluralismo engendra una cultura de verdad, no de indiferencia. Precisamente por ello, hoy buscamos otras soluciones al problema del pluralismo axiológico y religioso. Por un lado, perseguimos la intercambiabilidad de los dioses. Por otro lado, expulsamos a Dios de la vida pública. Mientras tanto, olvidamos el verdadero sentido del Derecho a la Libertad Religiosa y de la Conciencia, auténtico freno al poder expansivo del poder político, que es inmunidad de coacción y derecho a adherirse conscientemente a la verdad conocida.

### 3. CONFESIONALIDAD, LAICIDAD Y LAICISMO ¿COLABORACIÓN O CONFLICTO?

Hechas estas consideraciones, se trata de responder a la pregunta que nos ocupa. De antemano, respondemos que el conflicto es una consecuencia derivada del pluralismo de las ideas y las creencias. Para explicarlo ofrecemos un total de diez consideraciones.

1. Toda sociedad plural es, por definición, una sociedad conflictiva. La diversidad genera diferencias y el pluralismo de las ideas, requisito de una sociedad de hombres libres, como decía Maritain, o de una sociedad libre, como subraya Sartori, engendra una cultura de la verdad, nunca un cultura de la indiferencia o del relativismo.
2. El monismo de las ideas y las creencias no engendra conflicto. Éste, en sociedades monistas, sólo se produce cuando alguien osa reclamar su inmunidad de coacción y su libertad de conciencia y religiosa.
3. Precisamente por ello, el diálogo sólo es posible en sociedades plurales. La lectura de la Encíclica *Ecclesiam Suam* ayuda a verlo más claro.
4. Por todo ello, al referirnos al conflicto o la tensión que se genera con relación a las convicciones morales y religiosas existente habría que distinguir:
  - el conflicto que se genera con el Estado,
  - el que se vive en el seno de la sociedad, y
  - el que se registra al interior de nuestras conciencias.

5. **Conflicto con el Estado.** Ante las tensiones que se generan con el Estado y el poder político, es el Estado el que debe asumir que existen dominios reservados de la conciencia y que éstos, en Occidente, se han establecido por el cristianismo, el iusnaturalismo y una ética de los derechos. Por lo tanto, que el Estado quiera penetrar los muros de la conciencia es una aberración.
6. Dicho esto, se genera tensión con el Estado cuando:
  - 6.1. El Estado moderno, se atreve a decir que Dios y los juicios morales no caben en el espacio público. Ello sucede porque el Estado reclama para sí todo el territorio o espacio de la vida pública. Una vez más es oportuno citar a Pablo VI y a Juan Pablo II para recordar el concepto sociedad política o *sociedad que se organiza políticamente en cuyo seno el Estado es sólo una parte, nunca el Todo*.
  - 6.2. El Estado moderno quiere convencernos de su inocencia e irresponsabilidad. Cuando sacamos de la plaza pública las convicciones morales y religiosas y las convertimos en asuntos privados, estamos negando el libre ejercicio de la conciencia, así como la posibilidad de juzgar moral y religiosamente el poder político. El Estado arrastra fuera de la vida pública, en nombre de su inocencia, la pregunta por la verdad. No importa la verdad porque la verdad no existe. Es oportuno recordar las sentencias dictadas tras los Juicios de Nuremberg y al propio M. Weber cuando alertaba de la derivación del Estado moderno es una Dictadura funcional.

- 6.3. Una vez hemos llevado fuera de los muros de la ciudad el ejercicio libre de la conciencia moral y religiosa practicamos una maniobra de sustitución. La democracia se convierte, entonces, en un mecanismo de elaboración de la verdad, mientras el poder político nos hace creer que el gobierno del interés general exige ejercer el poder político teniendo en cuenta las convicciones mayoritarias de la sociedad. La consecuencia es la perversión de la democracia y de su significado.
7. **En la Sociedad.** Este conflicto, no hablo de guerra abierta, no es preocupante, aunque al Estado le preocupa mucho. Le preocupó especialmente al Estado Absoluto y, mucho más, al Estado totalitario. El método de resolución del conflicto que provoca el pluralismo de las ideas al interior de la sociedad es la cooperación y la búsqueda de una auténtica convivencia animada por la *espiritualidad del Sermón de la Montaña*, como decía Pío XII, la *espiritualidad de la amistad cívica*, según decía Maritain, o la *caridad política*, en palabras del Cardenal Herrera. Esta visión es la que ayuda a comprender que las diferencias son enriquecedoras y que asumir las coincidencias es el mejor modo de resolver las discrepancias.
8. En el libre desenvolvimiento del hombre, la tensión que se genera en el seno de la sociedad plural entre hombres que profesan credos religiosos y viven según opciones morales distintas no debe erradicarse. No se trata de evitar esta tensión, sino de integrarla y hacer posible una auténtica convivencia pacífica. Pío XII, primero, y Juan XXIII, después, nos dieron la receta. La

solución está en promover la *unidad en torno al hombre*. El lenguaje de los Derechos Humanos pareció hacer posible este intento, como se vio en el giro humano que registró el Derecho y la Política en los años inmediatamente posteriores a la II Guerra Mundial. El Discurso a la UNESCO pronunciado por Maritain en la segunda sesión de la Conferencia General de 1947 ayuda a entender qué significa la posibilidad práctica de que hombres procedentes de mundos doctrinales distintos, entre los que es imposible el acuerdo, se pongan de acuerdo en cuestiones prácticas.

9. **En el seno de nuestras conciencias.** Éste es un conflicto interno, el que se vive en el seno de nuestras conciencias como cristianos y católicos. Asumamos que vivir ejerciendo el derecho a la *Libertad Religiosa y de la Conciencia*, tal como enseñan *Dignitatis Humanae*, *Pacem in Terris* y *Evangelium Vitae*, significa que el deber de obediencia no nace de la coacción propia de la Autoridad y el Derecho, sino de la subordinación de la Autoridad y el Derecho al orden moral.
10. Vayamos, por último, al Evangelio de Jesucristo. Nuestro Dios, dice Benedicto XVI, es un Dios que no admite la intercambiabilidad de los dioses. Es un Dios que afirma: «Yo soy el camino, la verdad y la vida». Un Dios que proclama «Al César lo que es del César, a Dios lo que es de Dios». Y qué es de Dios, nos preguntamos. De Dios es todo. Y ¿qué es del César? Del César, sólo una parte. Leamos por último los Hechos de los Apóstoles: «Hay que obedecer a Dios antes que a los Hombres». Esta es, sin lugar a dudas, la razón última del conflicto.

# LA RECOMPOSICIÓN DEL LUGAR Y EL PAPEL DE LA RELIGIÓN Y LA IGLESIA EN EL ESPACIO PÚBLICO

JOSÉ PARRA JUNQUERA

Facultad de Ciencias Políticas  
y Sociología «León XIII»

Hasta hace muy poco tiempo se daba por supuesto que en Occidente la laicidad, entendida como separación entre la política y la religión, se había interiorizado como regla de juego político y se imponía sin dificultad como marco institucional de la vida pública. Creyentes y no creyentes asumían el pacto de la modernidad por el que la religión había aceptado su reclusión al área de la vida privada en las sociedades democráticas.

Pero, de pronto, en estos últimos años, la relación entre la religión y la política vuelve a resultar polémica, y la misma laicidad pasa a constituir un motivo de preocupación y conflicto en la mayoría de las sociedades de nuestro entorno. Por una parte, las Iglesias parecen vivir bajo el síndrome de la pérdida de su influencia en los grandes debates éticos, políticos y educativos de nuestras sociedades para los que consideran tener en su tradición experiencia y orientaciones que aportar; lo que les lleva a reclamar mayor atención y presencia pública. Y sus manifestaciones públicas y la misma visibilidad mediática provocan fácil-

mente, por otra parte, el temor a un desbordamiento de lo religioso en la sociedad civil, lo que suele suscitar una especie de alergia religiosa frente a la presencia de las creencias religiosas y sus manifestaciones en los espacios públicos.

Surgen, así, con frecuencia situaciones de confrontación en las que la reclamación de la Iglesia por el derecho a exponer sus propuestas frente a los debates públicos y su demanda de que sean tenidas en cuenta, comportan a veces manifestaciones de una laicidad intransigente frente a la religión, la tradición o la misma Iglesia a quienes se acusa de buscar alguna forma de reconquista de la sociedad. Una situación en la que no es difícil oír denuncias de persecución o falta de libertad religiosa de una parte, y observar, por la otra, brotes de anticlericalismo y anticristianismo, especialmente en algunos medios de comunicación y sectores intelectuales, que con frecuencia recurren a los estereotipos más trasnochados mostrando desconocer los cambios religiosos que han acontecido en estos últimos años.

Quizás habría que entender algunas de estas posturas de enfrentamiento desde horizontes más amplios, pues algunas reacciones pueden inscribirse en un contexto de hostilidad y rechazo frente a las instituciones y tradiciones en general, o verse como simple reflejo anti-autoritario en una cultura individualista que considera intolerable toda forma de injerencia en la vida privada, y las otras pueden adquirir otro significado en el contexto de la nueva importancia de las tradiciones especialmente religiosas como fuente de sentido y recursos de identidad en las sociedades actuales.

En todo caso, la vuelta de la laicidad como tema de debate y el cuestionamiento la relación entre la religión y la políti-

ca, comporta hoy una perspectiva muy distinta de la que tuvo históricamente. Cuanto antes se hacía referencia a la laicidad y el laicismo era en el contexto de una lucha por excluir a la religión de la esfera social, mientras que hablar hoy de laicidad se suele convertir en un ejercicio por defender la legitimidad de la religión y la pertinencia de su presencia pública en nuestras sociedades modernas. Hemos pasado de una época, decía Casanova (1), en la que el ámbito de lo religioso constituía una realidad que lo abarcaba todo y donde el ámbito de lo secular tuvo que encontrar su puesto, a otra época, la actual, en la que la esfera secular parece abarcarlo todo, y es a ella a la que tiene que adaptarse la esfera religiosa descubriendo el puesto que ha de tener la religión en nuestras sociedades.

Las sociedades actuales han interiorizado como algo propio e irreversible el pluralismo cultural e ideológico, y aceptan de forma natural la secularización de la vida pública y su autonomía respecto a lo religioso, pero cada día aumenta también la convicción de que todo ello no requiere en absoluto el renunciar a la pertinencia de la participación pública de las creencias y convicciones religiosas en los más importantes debates de nuestra época, ni en la concepción del bien o las condiciones sobre la vida buena y la sociedad justa.

No obstante, la polémica y los conflictos que comporta en estos años esa búsqueda de participación pública por parte de las creencias religiosas sucede un poco en todas partes superando, así, las fronteras y situaciones históricas de cada nación. Lo que permite sospechar que los conflictos a este nivel no agotan su explicación en las peculiaridades de cada coyun-

---

(1) Cf. JOSÉ CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000, p. 30.

tura nacional y la defensa de intereses y parcelas de poder concretos, sino que pueden manifestar el que estemos entrando en una nueva articulación de la relación entre la religión, la sociedad y la política que vaya más allá del dualismo excesivamente separador que supuso una forma de entender la laicidad en contextos históricos y sociales muy diferentes a los actuales.

Desde esta perspectiva, situar hoy esa relación en un equilibrio adecuado a nuestra época, y clarificar el estatuto, el papel y la función de la religión y la Iglesia en las sociedades democráticas y pluralistas, no es una cuestión que pueda reducirse prioritariamente al orden jurídico, al mundo del derecho y la legislación, es mucho más un problema de enfoque social y un problema de visión política que requiere entender el significado de los procesos de retirada de la religión que conocidos como secularización y laicidad han caracterizado el giro de la modernidad y sin los que resultaría imposible entender los últimos años de nuestra historia.

Trataré de evitar las nociones de secularización y laicidad, por cuanto como señala Gauchet (2), a veces al hablar de esos procesos parece que hablamos del pasado, como si nos refiriésemos a procesos históricos consumados, pero la retirada de la religión continúa, es un proceso inacabado, aunque mostremos un notable grado de incompreensión al respecto.

Entender cómo se ha producido y cómo se manifiesta en el momento actual esta retirada de la religión puede constituir la clave más importante para clarificar y entender el lugar y el papel de la fe y las religiones, así como el estatuto público y las

---

(2) MARCEL GAUCHET, *La religión en la democracia. El camino del laicismo*. El Cobre, Madrid, p. 26.

funciones de las Iglesias en nuestras sociedades actuales. Por ello trataré de presentar las fases principales de aquella retirada y los desplazamientos y realojamientos del hecho religioso que cada una ha supuesto para plantear luego la recomposición de la presencia del factor religioso en los espacios públicos.

## **EL PROCESO DE RETIRADA DE LA RELIGIÓN QUE CONTINÚA PRODUCIÉNDOSE EN NUESTRAS SOCIEDADES**

### **Fase I.ª: Retirada de la religión del orden político y la esfera pública: el combate por la autonomía de los valores cívicos**

Esta primera fase corresponde al fin de la unión entre el orden temporal y el espiritual, y la separación del poder político y el religioso, por ello suele asociarse históricamente el nacimiento de las primeras democracias en Europa. Max Weber la describía como el proceso por el que las sociedades modernas escaparon de la «*jaula cristiana*», tratando de reflejar así la manera en que las sociedades se alejaban cada vez más de la cultura y el espíritu religioso y lograban emanciparse definitivamente de la tutela de la tradición y las instituciones y normas religiosas sobre el orden temporal. Un proceso que comportó la disolución de la «*sociedad cristiana*» por cuanto la cosmovisión religiosa y cristiana sobre el hombre y el mundo cedió el lugar a una cosmovisión que quería ser racional y nada más que racional y en la que el hombre y las cosas mundanas adquirirían razón de ser por sí mismos.

Y sobre ese contexto de secularización del orden temporal, la política rompió también con la religión hasta constituir dos órdenes de realidad distintos: la política asumía la regulación del poder y la organización social, y la religión se limitaba a la relación con lo sagrado. El estado y el orden político adquirieron autonomía y legitimación propia y se separaron de la Iglesia, certificando así el fin del «estado cristiano».

Aquella doble separación de lo temporal y espiritual y de lo político y religioso se vivió como un combate por la conquista de la autonomía y la libertad de la persona. Un combate donde se luchaba por los derechos y libertades básicas de la modernidad tales como libertad de conciencia, libertad de religión la no discriminación por las creencias religiosas; y se reivindicaban de los valores cívicos, la libertad, igualdad, fraternidad, justicia, paz o tolerancia, que con frecuencia se lograban con la oposición de la institución eclesial.

El debate que caracterizó aquella época, como escribe José Reding (3) fue un debate sobre el lugar de la trascendencia, lo sagrado, Dios y la Iglesia en la sociedad civil, y se vivió como un enfrentamiento entre dos bloques de convicciones opuestas. Los unos celebraban la conquista de cada uno de los nuevos valores cívicos como el advenimiento de una nueva libertad y dignidad acorde con la mayoría de edad del ser humano, y los otros manifestando poca fe en las capacidades del ser humano y creyendo que sin la referencia a la trascendencia y a Dios era imposible construir la convivencia a nivel político y ético.

---

(3) Cf. JOSÉ REDING, *Secularisation et mentalités nouvelles. Les résistances à l'évangélisation*, en «Revue Théologique de Louvain», 35, 2004, p. 349. Este autor hace una descripción de la secularización en dos tiempos a los que caracteriza como un combate por los valores cívicos y un combate por los valores privados.

El hecho de que el poder político y el orden social dejaran de estar sometidos a la autoridad religiosa y se saliese de un mundo donde la referencia a lo sagrado definía la forma política de las sociedades, no significó la desaparición de la fe y la religión. Las religiones continúan existiendo, pero, como escribía Gauchet, dentro de un orden colectivo y unas formas políticas que ya no determinaban pues la «polis» y la «res publica» se organizan y gestionan a sus espaldas. Lo que sí se produjo fue un retroceso, una retirada, un desplazamiento de la religión que expulsada de la esfera pública y los espacios políticos fue siendo considerada una opción personal y recluyéndose en los espacios de la conciencia y la vida privada. Su papel e influencia se limitaría progresivamente a las convicciones privadas de cada persona, al mundo de la moral personal y familiar.

## **Fase II.<sup>a</sup>: Retirada de la religión de la esfera de la vida privada: el combate por la autonomía de los valores privados**

La autonomía y las libertades y derechos del individuo entendido como ciudadano que habían constituido lo más característico de la modernidad han pasado en los últimos treinta años en un movimiento de individualización radicalizada y búsqueda de nuevo sentido. Surge así un nuevo individualismo que se suele traducir como el «derecho a ser uno mismo», o en expresión de U. Beck, el «derecho a vivir nuestra propia vida», y se vive asumiendo que los derechos subjetivos a la autorrealización, a la felicidad individual, a ser un mismo, pueden justificarlo todo por cuanto lo más importante pasa a ser el constituirse en autores de nuestra propia vida y creadores de la identidad individual. Con la conquista de este derecho de autodetermina-

ción del individuo, cada sujeto se convierte en legislador de su propia vida, y fundamenta por sí mismo su historia, su verdad y el sentido de sus actos, nadie podrá ya imponerle ni un sentido a la vida ni una creencia o moral obligatoria

Pueden interpretarse en este contexto las nociones de «sujeto» y «derechos culturales» que Touraine (4) considera como las nociones clave del nuevo paradigma de la sociedad actual. Entendiendo el *Sujeto*, como afirmación de la libertad y la capacidad de los seres humanos de crearse y transformarse individual y colectivamente, donde las relaciones de cada uno consigo mismo se vuelven tan importantes como lo fuera en otro tiempo la conquista del mundo, y *los derechos culturales* que, frente a los derechos políticos que se basaban en la ciudadanía y eran universales, éstos lo son particulares y protegen no el derecho a ser como los otros, sino el derecho a ser otro y diferente.

Si en la fase anterior se dio el combate por la autonomía de los valores cívicos, ahora se trata de un combate por la autonomía de los valores privados e individuales: la conquista del derecho a gestionar de forma autónoma tanto el mundo de las creencias y convicciones personales como el sentido de la propia vida. Antes se había roto con el horizonte de sentido impuesto desde la religión sobre el orden temporal y el político, ahora se rompe con el sentido impuesto desde la religión y las Iglesias sobre el mundo de la vida privada de manera que el sentido de la vida y de la muerte, el del amor y la sexualidad, por mencionar sólo algunos, pasan a pertenecer al campo del derecho de cada sujeto a ser él mismo (5).

---

(4) Cf. ALAIN TOURAINE, *Un nouveau paradigme pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Fayard, Paris, 2005.

(5) Cf. J. REDING, o. c.

La lógica con la que se reguló cada uno de estos procesos fue distinta, la separación del orden político y el religioso fue el resultado de una voluntad política y, por tanto, decretado desde arriba y realizándose de manera conflictiva, pero la conquista de los valores de la vida privada es mucho más un proceso cultural que surge desde abajo, no está decretado por el Estado como el otro, y no provoca conflictos especiales, produciéndose sin ruido ni pasión y de forma imperceptible. Pero no por ello es menos eficaz, de manera que el discurso normativo de la Iglesia sobre esta área privada y personal se vuelve tan frágil como lo fue anteriormente el de la política, y resulta frágil no por que sus palabras no tengan sentido, sino por cuanto se enfrentan al nuevo principio organizador de esta época: el derecho a gestionar su vida que ha adquirido cada sujeto.

Conviene recordar que esta conquista de la autonomía de los valores privados afecta el interior de las propias iglesias cuyos miembros se ven cada vez más influidos y modelados por la modernidad individualista, lo que se traduce en el debilitamiento de la religión instituida, esto es, la desregulación del mundo de las creencias, las prácticas y pertenencias administradas por las instituciones religiosas.

### **Fase III.ª: Retirada de la religión de los esquemas simbólicos, mentales y culturales: la radicalización del pluralismo de la sociedad civil.**

Además de la religión administrada por las Iglesias, y la fe y las creencias personales, ha habido otra presencia de la religión en nuestras sociedades europeas, como explica muy bien

la socióloga Danièle Hervieu-Léger (6). La tradición religiosa cristiana ha impregnado y modelado, de forma silenciosa pero eficaz, todas nuestras instituciones y mentalidades, las estructuras éticas y simbólicas (*valores compartidos, concepción de la igualdad, la autoridad, el trabajo, las relaciones entre géneros y generaciones...*) y las estructuras político-culturales (*manera de entender la autonomía y la responsabilidad del sujeto, la ciudadanía, los derechos y libertades...*).

Esa presencia ha constituido una verdadera «herencia religiosa» invisible pero estructurante. Así, se solía decir que nuestras sociedades eran «*sociedades laicas de cultura cristiana*», por cuanto ese trasfondo religioso continuaba presente tras el conjunto de significaciones colectivamente compartidas, las formas de entender la relación con uno mismo y con el mundo, con la naturaleza y con la historia, o el patrimonio común de valores éticos y morales. Esas estructuras éticas y simbólicas son las que han mantenido nuestra cultura en la órbita de lo sagrado, más allá de la pérdida de capacidad normativa de las Iglesias o el desgaste de las creencias oficiales y el debilitamiento de las observancias religiosas.

Pero hoy por todas partes aparecen indicios que permiten sospechar si no se está disolviendo este trasfondo religioso de herencia cristiana que configuraba nuestra civilización, las instituciones y mentalidades, y constituía el armazón de nuestra vida colectiva. Parece cambiar nuestra concepción y relación con la historia, el mundo, y la naturaleza que pierde su capacidad referencial. Y se nota ya esta pérdida en los debates públi-

---

(6) Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *Les tendances du religieux en Europe*, en: Comisariat Général du Plan «Coyances religieuses, morales et éthiques dans le processus de construction européenne», 2002, p. 12.

cos sobre los actuales problemas sociales y éticos que rodean el principio y el fin de la vida, desde el aborto a la eutanasia.

De ser acertada esta hipótesis, continúa reflexionando la misma socióloga, tendríamos que pensar que estamos asistiendo a un cambio cuyos efectos podrían ser mucho más profundos y decisivos, desde el punto de vista de la religión, que todos los cambios que se han dado desde el siglo XVIII hasta nuestros días. Aquellos cambios desplazaron la trascendencia fuera de la esfera pública, pero hay asistiremos quizás al vaciamiento último, la retirada definitiva de la religión del seno de nuestras sociedades. La misma autora ha analizado en otros lugares este fenómeno de la «*exculturación*» de la religión y el cristianismo de nuestros esquemas mentales y culturales.

Parece que entramos en una cultura global, mundana e intrascendente, un humanismo imanentista, donde el armazón que sustentaba nuestro vivir juntos no necesita ya recurrir a alguna exterioridad trascendente. No obstante, este vaciamiento de referencias y connotaciones religiosas en las estructuras sociopolíticas, éticas y simbólicas, no tiene por qué significar, ni la desaparición de la religión ni la configuración de nuevas formas de expresión y movilización del patrimonio religioso y espiritual, al igual que no lo significaron las otras fases. Pero sí que exige replantear y reubicar el lugar y el papel de la Iglesia en unas sociedades plurales y multiculturales.

## **LA RECOMPOSICIÓN DEL LUGAR Y PAPEL DE LA RELIGIÓN EN EL ESPACIO PÚBLICO**

Las transformaciones que ha supuesto el proceso de retirada de la religión constituyen hoy el marco general para in-

interpretar los cambios en la fe y sus representaciones sociales, y al tiempo clarificar el lugar y papel que están asumiendo la religión y la Iglesia en las sociedades actuales. La retirada de la religión ha posibilitado que la autonomía del orden social y político respecto al religioso haya pasado a ser un patrimonio de los mismos creyentes, y esto es lo que posibilita las condiciones para una recomposición del estatuto, el lugar y el papel y estatuto de la religión y la Iglesia en el espacio público.

Es, ante todo, en este contexto donde la religión vuelve a encontrar la dimensión social que le es consustancial. Considerar la religión como un asunto privado está bien para significar que ésta ha pasado a ser hoy un asunto de conciencia, una opción personal y no una imposición grupal, pero no quiere decir, en absoluto, que la religión pueda reducirse a un asunto íntimo y privado. Los hombres vivimos en sociedad y las creencias religiosas trascienden la realidad privada e integran a cada individuo en un mundo relacional y comunitario, y por ello mismo comportan necesariamente una dimensión social.

En las actuales sociedades secularizadas y plurales, la religión no quiere ni regir la sociedad ni tampoco imponer exigencias normativas sobre áreas que se regulan por sus propias reglas de juego, ni pretenden ya las Iglesias convertirse en partidos políticos. Pero este hecho no significa admitir que la tradición religiosa no pueda jugar un papel social en el espacio público como referente espiritual y moral. Las creencias religiosas quieren seguir siendo privadas, pero sin que ello signifique renunciar a la pertinencia de su participación pública en los debates de nuestro tiempo.

Esta demanda corresponde a una situación característica de las democracias actuales en las que la sociedad civil y los

espacios públicos han dejado de ser patrimonio exclusivo de la intervención del Estado y la sociedad política, y tampoco pueden pretender constituirse en espacios neutros y asépticos, cerrados a los valores que configuran la sociedad, o las cuestiones del sentido de la vida o la ética política y el bien común. La sociedad civil y los espacios públicos se han vuelto, por el contrario, espacios pluralistas y por ello mucho más abiertos y receptivos a las religiones y los sistemas de creencias y convicciones particulares.

Es en este contexto donde las tradiciones religiosas y las Iglesias como comunidad de creencias, que perdieron definitivamente el estatuto de poder y privilegio que tuvieron, saben que no pueden encerrarse en sí mismas y se sienten más libres para mostrar su voluntad de hacerse reconocer como miembros de pleno derecho en la comunidad global y de ser admitidas públicamente como parte integrante de la sociedad civil y todos los espacios intermedios entre el Estado y los ciudadanos.

Son muchos hoy los estudios y autores que han analizado los cambios ocurridos en los últimos años en la relación entre la sociedad civil y la política, cuestionando el dualismo exagerado que en otro tiempo separó lo privado y lo público y la religión, la sociedad y la política, y teorizan sobre el nuevo papel de las religiones en las democracias actuales. Con la noción de «desprivatización de la religión» (7), José Casanova resalta cómo reclaman hoy las grandes religiones su derecho a entrar en la esfera pública, no para resacralizarla, sino para contribuir a la reflexión política sobre sus estructuras normativas. Y Marcel

---

(7) J. CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2002.

Gauchet, analizando también los cambios que connotan la relación entre lo público y lo privado en las democracias actuales, hablará de las comunidades de creencias que buscan «*inscripción y reconocimiento público*», por una parte, y por otra parte, el hecho de que en la actual «*Edad de las identidades*» sea la esfera política y la propia democracia quien convoca a las religiones al espacio público para que se conviertan en proveedoras de sentido de la vida colectiva, ofreciéndoles un nuevo lugar y papel como sistemas generales de sentido.

Se trata de análisis teóricos que no hacen sino reflejar un hecho empírico, el que en todas las sociedades democráticas cuando se plantean los grandes debates éticos o políticos, desde la forma de enfrentarse a los problemas del inicio o el final de la vida o las aplicaciones biogénéticas, el papel del estado en la definición de la cultura y los valores comunes o el lugar que se asigna al factor religioso en los sistemas educativos, o bien los temas del amor y la sexualidad, el matrimonio o la familia, confluyen hoy públicamente las más diversas corrientes de pensamiento enraizadas en las tradiciones religiosas o las tradiciones laicas y humanísticas.

Probablemente haya que reconocer que, a pesar de estar entrando en sociedades multiculturales, no estamos todavía muy preparados para la aceptación del pluralismo cultural y religioso en el ámbito público, y esto explica, como ya se mencionaba al principio, que en la implicación en esos debates se den con frecuencia declaraciones desde todos los ángulos que se empeñan en considerarse irreconciliables y provocan las alergias y actitudes de rechazo mutuo.

Llegar a clarificar y articular una nueva relación entre la religión y la política que vaya más allá del dualismo sin fronteras

de interrelación que impuso una forma de entender la laicidad en otra época, y encontrar un nuevo papel de la religión en las sociedades democráticas y plurales, requiere como escribía Hervieu-Léger hablando de una laicización mediadora (8), superar el enfrentamientos que se creen irreconciliables y llegar a una razonable cooperación en materia de producción de referencias éticas entre las más diversas corrientes de pensamiento, pero sabiendo que la cooperación razonable no se identifica con un horizonte de consenso perfecto, lo cual no sería ni necesario ni deseable pues la diversidad en los espacios de debate es indispensable para la innovación normativa y simbólica que requieren nuestras sociedades tan complejas y abiertas al cambio. Conviene no olvidar, en todo caso, que existe una inagotable tensión entre lo religioso y lo político que es consustancial a toda democracia. Ya por los años treinta del siglo pasado Kart Barth recordaba que «*las relaciones entre la religión y la política nunca fueron pacíficas y apacibles en ningún tiempo ni lugar alguno*».

---

(8) Cf. D. HERVIEU-LÉGER, *La religion en mouvement. Le Pèlerin et le converti*, Paris, 1999, pp. 258-259.

Cine Fórum  
Laicidad y laicismo.  
Proyección de la película  
*El séptimo sello,*  
de Ingmar Bergman

JUAN ORELLANA GUTIÉRREZ  
Departamento de Cine de la Conferencia Episcopal Española

# CINE FÓRUM:

---

## LAICIDAD Y LAICISMO

### *El séptimo sello*, de Ingmar Bergman

JUAN ORELLANA GUTIÉRREZ

Departamento de Cine de  
la Conferencia Episcopal Española

*El séptimo sello* es una película que, rodada en 1956, adelanta las características fundamentales de nuestra sociedad del siglo XXI, nihilista en lo existencial, laicista en lo socio-político y hedonista en lo práctico. Tres formas de negación de las implicaciones religiosas de la naturaleza humana: el nihilismo niega el significado de lo real; el laicismo rechaza la dimensión social del sentido religioso y el hedonismo afirma una antropología exclusivamente inmanentista.

El personaje del escudero encarna estos contravalores postmodernos; es un personaje cínico, escéptico, que sólo cree en sí mismo, a pesar de que aún mantiene un cierto concepto romántico de la justicia. Ambos, escudero y caballero, vuelven de las Cruzadas —en realidad vuelven de la Segunda Guerra Mundial— y ya no encuentran en su sociedad un espacio para el Misterio, y el que queda está impregnado de milenarismo fanático (los flagelantes).

El caballero Antonius Block representa al hombre que, proviniendo de una tradición cristiana, ya no entiende el mundo que le ha tocado vivir; y su fe entra en una crisis y duda sin salida. Sólo le queda un voluntarismo desesperado como cami-

no. Incluso la muerte ya no sabe ni cómo es Dios. Es el silencio de Dios tan bergmaniano. La película viene a decir: ya pasó la edad del hombre religioso; hoy está llamado a ser un inadaptado, un marginal abocado a la incomprensión y la soledad.

Los comediantes encarnan la única posibilidad que se le deja al hombre de hoy que quiera vivir su sentido religioso: la religiosidad *naïf*, algo visionaria, muy inocente, algo panteísta, muy ingenua... difícil de ser tomada en serio.

Si Dreyer reclama la fuerza del deseo y de la vida frente a un asfixiante moralismo, Ingmar Bergman, por su parte, va a sentir la nostalgia del Misterio hecho presente, la añoranza de la encarnación. Él plantea en su cine las preguntas últimas por el sentido de la existencia de un modo mucho más explícito y vivo que Dreyer. Pero lo hace para, en un segundo momento, rechazarlas como inútiles, o más que inútiles, incómodas. Al no encontrar una respuesta satisfactoria para ellas, en la práctica, las abandona. Opta por una negación práctica, que no teórica, de las mismas. Como veremos enseguida, Bergman desea una respuesta sensible, carnal, tangible... no abstracta, a sus anhelos de significado, a su sentido religioso. Pero, por otro lado, su educación puritana le predispone contra ese amor a la realidad sensible, lo que le lleva a una crispación interna impregnada de sentimiento de culpa.

En *El séptimo sello* este anhelo de una respuesta tangible se nos presenta en una de las escenas más hermosas de la película. Bergman ha decidido pedagógicamente que sea una de las más bellas, precisamente para apostar por lo que en ella sucede. El caballero Antonius Block lleva una vida dura en busca del sentido de su vida. Ha luchado en las cruza-

das durante años y aún no ha encontrado lo que ansía. Su lucha es intelectual y moral. Vive concentrado en esa alta misión. Y una tarde insignificante, durante el ocaso del sol, mientras sopla la brisa templada de la tarde y suena la música de fondo del laúd de Josef, con la compañía feliz de aquella familia buena y alegre merendando fresas silvestres con leche, nuestro caballero descubre y reconoce una correspondencia entre esa idílica situación y los deseos más íntimos de su corazón. Es lo más cercano que ha encontrado en su vida a la respuesta que desea: una presencia humana, una compañía tangible, un lugar reconocible y memorable. El caballero Block comprende que sólo en medio de una carnalidad humana como la de aquella familia, sencilla pero real, es posible reconciliarse con la vida, encontrarle un sentido, inmanente, pero positivo. Será precisamente el niño de esa familia quien «realizará el milagro», hará posible lo aparentemente imposible. Salvar de la Muerte a esos amables comediantes, es lo único que puede llevar la paz al inquieto corazón de Antonius Block.

## **ALGUNAS CUESTIONES MÁS PARA REFLEXIONAR**

1. Los jóvenes ya no entienden *El séptimo sello* porque no comprenden sus símbolos cristianos.
2. El caballero Block no representa al hombre medieval, sino al moderno.
3. Block se plantea su fe en términos puramente intelectuales, no como un encuentro integralmente humano.

4. El comediante ha sustituido la razón por la imaginación.
5. Los penitentes encarnan el abandono de la razón por el fanatismo.
6. El resto de los personajes vive abandonado a la instintividad.

# Homilías

MONS. ANDRÉ LACRAMPE  
Arzobispo de Besançon (Francia) y Presidente  
del Consejo Nacional de Solidaridad

# FIESTA

---

## DE SAN JUAN CRISÓSTOMO

*(13 de septiembre, 2005)*

La historia de la Iglesia está llena de confesiones de fe, de mártires, de testigos del Evangelio en todas las partes del mundo. Juan Crisóstomo fue monje, obispo, doctor de la Iglesia y Patriarca de Constantinopla. Vivió el exilio y denunció en su tiempo la corrupción. Dio atención a los pobres.

Estamos llamados a entender la palabra de Dios, hoy como ayer. A practicarla y a conocerla para escribir en el tiempo actual esta palabra de vida, de esperanza, de caridad.

La Doctrina Social de la Iglesia es un camino de **encarnación** de esta palabra.

- Necesita — creatividad.  
— inteligencia del corazón.  
— ver cómo el hombre se construye o se destruye.  
— derribar las estructuras injustas que oprimen a los pueblos.  
— construir el Reino de Dios. Reino que respeta nuestra libertad, nos enseña los caminos de la justicia, de concordia, de paz, de unidad entre todos los hombres.

En la Iglesia, tenemos un papel indispensable que realizar en nuestra tierra con la luz de Dios. Con el amor de Dios, con

todos los hombres, y, particularmente, con los pobres, los que sufren.

Hemos leído un pasaje de la carta de Pablo a Timoteo. Esta carta indica las preocupaciones del apóstol frente al futuro de las comunidades cristianas. Preocupaciones que van desde tener responsables con capacidad de ser fieles a la fe y también abiertos a las adaptaciones necesarias a los tiempos nuevos.

Pablo habla, en el final del primer siglo, de ministerios en el seno de las comunidades. Cada uno aquí tiene su responsabilidad, su ministerio y su carga. Se necesita de estructuras, de organizar a la Iglesia de hoy, impulsar la evangelización, con coraje, atención y ánimo. Se necesita contemplar a Cristo, vivir una relación fuerte y profunda con Él.

Cristo en el Evangelio va al encuentro de las personas; ve y observa; toca el sufrimiento humano; nota su búsqueda espiritual y actúa. Como Cristo y con Él tenemos un ministerio de compasión en la vida; somos invitados por Él a dar fuerza, para levantarnos. Cristo ha venido para nosotros; para dar su vida; vida en abundancia; «es nuestro camino».

Cristo viene a nuestro encuentro en esta Eucaristía y también durante el trabajo de reflexión de este día.

Señor haz de cada uno de nosotros  
obreros de tu reino presentes en el mundo de hoy;  
mundo que se construye con la luz de tu Evangelio,  
Evangelio de Vida  
de paz  
de reconciliación  
Amén

# FIESTA DE LA EXALTACIÓN DE LA CRUZ

(14 de septiembre)

El icono de Jerusalén es la cruz. La fiesta de este día recuerda la dedicación en Jerusalén de una basílica en honor de la cruz de Jesús, en la cual se realiza hoy también la redención de la humanidad.

La carta del apóstol **Pablo** a los Filipenses nos invita a contemplar el misterio de Cristo en su plenitud:

- su existencia en el seno del Padre,
- su condición de hombre,
- su exaltación en la gloria pascual.

El itinerario: un camino que habla de amor.

- del Hijo por su Padre,
- del Padre y del Hijo por los hombres, por todos los hombres, por nosotros.

**Pablo** pone como ejemplo, la humildad de **Cristo Jesús**. Cristo ha dado a su misión una orientación no desde el poder, sino que se manifiesta como «servidor» de sus hermanos. Debemos imitar, tal como lo dice San Juan, el lavatorio de los pies.

También nos lo comenta **Isaías** el «servidor sufriente»: **Jesús** no ha buscado su propia gloria, sino más bien el servicio de sus hermanos, y eso hasta morir. Por eso Dios le ha exaltado y le ha dado el primer sitio en el mundo nuevo.

Dios ha enviado a su hijo al mundo no para juzgar al mundo, sino para que el mundo sea salvado». Esta buena noticia nos ilumina estos días de reflexión sobre la presencia de la Iglesia en una sociedad plural. Iglesia signo, sacramento de Cristo para el mundo de hoy. Mundo que debe ser amado con el corazón de Dios; mundo que debe ser mirado con los ojos de Cristo; mundo a construir con el espíritu de Cristo que anima delante de nosotros.

Como seguidores de Cristo, debemos ser cada uno de nosotros «servidores». Lo que cualifica nuestro servicio en el mundo y en la Iglesia es «servir», conscientes de la presencia de Cristo.

Hoy celebramos la fiesta de la Cruz gloriosa. Mañana la fiesta de Nuestra Señora de los Dolores. Que la Virgen María nos ayude; ella que estaba al pie de la cruz, en el calvario. Que ella nos ayude a contemplar la misteriosa fecundidad de la cruz en la vida de Jesús.

En la cruz de Jesucristo tenemos la salvación, la vida y la resurrección, y en ella estamos llamados todos a sembrar el mundo con «las semillas» del amor. Amén.

# Bibliografía

# VEINTICINCO AÑOS DE BIBLIOGRAFÍA PARA EL TEMA: «LA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN UNA SOCIEDAD PLURAL»

JUAN MANUEL DÍAZ SÁNCHEZ  
Instituto Social «León XIII».

*NOTA: Esta bibliografía no pretende ser exhaustiva.  
Toma como fecha de inicio el año 1980.  
La amplitud de tema y títulos obligan a ello.*

- AA. VV. *Fe y política*. Col. «Cátedra Chaminade-Fundación Santa María». Ed. PPC, Madrid, 2002, 190 pp.
- AA. VV. *Iglesia, sociedad y política en la España Contemporánea*. Biblioteca La Ciudad de Dios. Real Monasterio de el Escorial. San Lorenzo del Escorial, 1983. 411 pp.
- AA. VV. *Come rinnovare la politica da cristiani*. Ed. Massimo, Milano, 1995.
- AA. VV. *Cristiano e Società*. Col. «Cultura e Teología» 3. Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1988. 126 pp.
- AA. VV. *Laicismo y laicidad en la sociedad española*. Col. «Temas», 8. Fundación Universitaria San Pablo CEU, Madrid, 1992. 102 pp.
- ACERBI, Antonio. *Chiesa e democrazia*. «Da Leone XIII al Vaticano II». Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1991.
- AGUIRRE, Mario, et al. *Ética laica y sociedad pluralista*. Editorial Popular, Madrid, 1993. 157 pp.

- ALARCOS MARTÍNEZ, Francisco José. *La ética en la vida pública*. Col. «Para vivir», 75. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 2002. 154 pp. [Ver reseña en *Sociedad y Utopía*.]
- ANDRÉS GALLEGO, José; PAZOS, Antón M.; LLERA, Luis de. *Los españoles entre la religión y la política*. «El franquismo y la democracia». Col. «Monografías AEDOS». Unión Editorial, Madrid, 1996. 309 pp.
- ANTONCICH, Ricardo. *La Doctrina Social de la Iglesia como praxis de liberación ante el secularismo y el materialismo*. Col. «Doctrina Social Cristiana», 9. Ed. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), México, 1988. 28 pp.
- BADA, Joan. *Clericalismo y anticlericalismo*. Col. «Iglesia y sociedad», 4. Ed. BAC, Madrid, 2002. 123 pp.
- BALTHASAR, Hans. Urs von; GIUSSANI, Luigi. *El compromiso cristiano del mundo*. Col. «Libro de bolsillo», 10. Ed. Encuentro, Madrid, 1981. 184 pp.
- BASTIANEL, Sergio. «Presenza cristiana nella società: per una coscienza di dialogo». *Quaderni di Azione Sociale*. «Rivista delle ACLI». XXX/14-15 (1981), 81-94.
- BELDA, Rafael. *Los católicos en la vida pública*. Ed. DDB, Bilbao, 1987. 257 pp.
- BERZOSA MARTÍNEZ, Raúl. *Ser laico en la Iglesia y en el mundo*. «Claves teológico-espirituales a la luz del Vaticano II y Christifideles Laici». Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000. 241 pp. [Contiene bibliografía.]
- BETTONI, Dante. *Cristianos y ciudadanos*. «Manual de iniciación sociopolítica». Ediciones Mensajero, Bilbao, 2000. 332 pp. [Ver reseña *Sociedad y Utopía*.]
- BIFFI, Franco. *Compendio de la doctrina social católica*. «El compromiso por la justicia como vocación del laico cristiano. Desde León XII a Juan Pablo II» (1981-1991). Ed. EDICEP, Valencia, 1992. 166 pp.

- BLÁZQUEZ, Feliciano. *La traición de los clérigos en la España de Franco. «Crónica de una intolerancia»* (1936-1975). Ed. Trotta, Madrid, 1991. 253 pp.
- BOTTI, Alfonso. *El nacional catolicismo en España (1881-1975)*. Col. «AU», 717. Alianza Editorial, Madrid, 1992. 182 pp.
- BREY BLANCO, José Luis. *Cristianismo y política. «Una reflexión cristiana sobre la realidad política»*. Col. «Nuevo Diálogo», 8. Ed. San Pablo, Madrid, 1998. 331 pp. [Contiene bibliografía.]
- BULLÓN HERNÁNDEZ, José. «El compromiso cristiano desde la Octogésima Adveniens», en ÁLVAREZ VERDES, Lorenzo; VIDAL, Marciano. (Eds.). *La justicia social. «Homenaje al Prof. Julio de la Torre»*. Col. «Estudios de ética teológica», 11. Ed. PS, Madrid, 1993. 527 pp. Pp. 167-201.
- BULLÓN HERNÁNDEZ, José. «Doctrina Social y realidad política». *Revista Española de Teología* 58 (1998), 483-507.
- CALLEJA, José Ignacio. *Moral Social Samaritana. 2 Vol. II: «Fundamentos y nociones de moral política cristiana»*. Madrid, 2005. 220 pp. [Posibilidad de conocer la moral y de introducir criterios cristianos ante la economía y la política de nuestro tiempo.]
- CAMACHO, Ildefonso. «¿Sigue teniendo sentido hoy hablar de Doctrina Social de la Iglesia?». *Razón y Fe*. 1079-1080 (1988) 185-198.
- CAPRILE, Giovanni. «L'insegnamento de la dottrina sociale della Chiesa». *La Civiltà Cattolica*, Roma, 3 (1987) 281 ss. Tb: 3339-3340 (1989).
- CENTRO PIGNATELLI (Ed.). *Los nacionalismos. Gobierno de Aragón-Dpto. de Educación y Cultura*, Zaragoza, 1994. 496 pp.
- COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *Constructores de la paz. «Instrucción Pastoral de la»* (22-2-86). EDICE. Madrid, 1986. 119 pp. También en Col. «Documentos de Estudio», 119. PPC, Madrid.

- *La verdad os hará libres*. «Instrucción Pastoral de la CEE sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad» (20-XI-1990). Ed. EDICE, Madrid, 1990. 56 pp.
- *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo*. «Líneas de acción para promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil, aprobadas por la C.E.E. en su LV Asamblea Plenaria» (18-23-XI-1991). *Ecclesia* (7-12-1991), 17-42.
- *Moral y sociedad democrática*. (Madrid, 14 de febrero de 1996) EDICE, Madrid, 1996.
- COMMISSIONE EPISCOPALE DELLA CEI per i problema sociali e il lavoro. *La formazione all'impegno sociale e politico*. «Nota pastorale della\_». Col. «Migistero», 145. Ed. Paoline, Torino, 1989. 29 pp.
- CONCETTI, Gino. *Chiesa e politica*. «Raccolta dei documenti pontifici, pronunciamenti delle Conference Episcopali, interventi dei partiti politici, proposta d'analisi». Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1989. 303 pp.
- *I cattolici nella democrazia pluralista*. Col. «Parva Itinera». Ed. Vivere In, Roma, 2001. 148 pp.
- CONCILIUM. *La Iglesia y los partidos políticos [Democracia Cristiana]* 213/5 (1987), 305 pp.
- CONFERENCIA EPISCOPAL CATÓLICA DE INGLATERRA Y GALES. DECLARACIÓN DE LA. «El bien común y la DSI». *Ecclesia* 2.853-2.854 (9 y 16 agosto 1997), 1.204-1.218 (Texto original inglés, octubre 1996).
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA. *La Iglesia y la comunidad política* (Enero 1973). Ed. PPC, Madrid, 1973. 45 pp. [Cf. II Regno-documenti 17/3 (1983) 58-65].
- *Los Católicos en la vida pública*. «Instrucción Pastoral de la Comisión Permanente de la CEE» (22-4-1986). Ed. EDICE, Madrid, 1986. 124 pp.

- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA-CONSEJO NACIONAL DE MISIONES. *Nueva evangelización, promoción humana y cultura cristiana*. EDICE, Madrid, 1992. 136 pp. [Contiene bibliografía].
- CONFERENCIA NACIONAL DE LOS OBISPOS DE BRASIL. *Exigencias éticas del orden democrático*. Col. «Doctrina Social Cristiana», 24. Ed. Instituto Mexicano de Doctrina social Cristiana (IMDOSOC), México, 1991. 39 pp.
- CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE. *Instrucciones sobre la teología de la liberación*. «Inst. sobre algunos aspectos de la teología de la liberación» (6.8.84). «Instr. sobre libertad cristiana y liberación» (23.3.86) [Libertatis conscientia, BAC-documentos. Ed. BAC, Madrid, 1986. 128 pp.].
- CONGRESO DIOCESANO DE PASTORAL SOCIAL. *Evangelización y presencia de los católicos en la vida pública*. «Congreso Diocesano de Pastoral Social. 31 de mayo al 3 de junio de 1995». Ed. Arzobispado de Valencia, 1996. 126 pp.
- CONSEIL PONTIFICAL «JUSTICE ET PAIX». *Los Derechos Humanos y la misión pastoral de la Iglesia*. «Congreso Mundial sobre La Pastoral de los Derechos Humanos. Roma, 1-4 de julio, 1998». Ciudad del Vaticano, 2000. 80 pp.
- *Los pueblos autóctonos en la enseñanza de Juan Pablo II*. «Estudio del P.-José Joblin, S. J. Ed. Consejo Episcopal latinoamericano. Departamento de Pastoral Social-DESPAS. Santafé de Bogotá. Colombia, 1994. 118 pp. [Les peuples autochtones dans l'enseignement de Jean-Paul II. «Textes du Magistère avec une étude de Joseph Joblin. Cité du Vatican, 1993. 75 pp.].
- CORBÍ, Mariano. *Proyectar la sociedad*. «Reconvertir la religión. Los nuevos ciudadanos». Ed. Herder, Barcelona, 1992. 344 p.
- CORDERO, Jesús. *Ética y sociedad*. Ed. San Esteban, Salamanca, 1981. 284 pp.

- CORINTIOS XIII. «Revista de teología y pastoral de la caridad». *El compromiso social de los católicos*. II Curso de Formación sobre Doctrina Social de la Iglesia, n.º 54/55 (abril-septiembre, 1990). 550 pp.
- CORINTIOS XIII. «Revista de teología y pastoral de la caridad». *Los Cristianos Españoles ante Europa*. 46 (1988), 251-263.
- CORRAL, Carlos (Ed.). *La libertad religiosa hoy en España*. [VII Jornadas de Estudio de la Fac. de Derecho Canónico, 13-14 mayo 1991. Madrid.]. Col. «Documentos de trabajo», 11. Ed. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1992. 228 pp.
- CORTINA ORTIS, Adela, et al. *Valores en una sociedad plural*. Col. «Papeles de la Fundación», 51. Ed. Fundación para el Análisis y los Estudios Sociales», Madrid, 1999. 288 pp.
- CORTINA ORTIS, Adela. *Ciudadanos del mundo*. «Hacia una teoría de la ciudadanía». Alianza Editorial, Madrid, 1997. 265 pp.
- *Ética civil y religión*. Ed. PPC, Madrid, 1995. 126 pp.
- *La ética de la sociedad civil*. Col. «Hacer Reforma», Ed. Anaya, Madrid, 1995. 151 pp.
- COSMAO, Vicent. *Transformar el mundo*. «Una tarea para la Iglesia». Col. «Punto límite», 13. Sal Terrae. Santander, 1981. 196 pp. [Sínodo '71-Justicia].
- CREPALDI, Gianpaolo. «Opción pastoral de la Iglesia italiana para la formación en un compromiso social y político». *CORINTIOS XIII*. 54/55 (ab.-sept. 1990) 373-407.
- CRICK, Bernard. *En defensa de la política*. Col. «Criterios. Política, economía y sociedad», 3. Ed. Tusquets Editores, Barcelona, 2001. 328 pp.
- Cristianos en una sociedad democrática*. «IV Congreso de Teología. Madrid, 17-23 de septiembre de 1984». *Misión Abierta* 5-6 (dic., 1984) 260 pp. [Contiene: ponencias, mesas redondas, comunicaciones, celebraciones.]

- Cristians i política*. «II Simposi "Pensament en la Fe"». Cristianime i Justícia. Quaderns «Institut de Teolotgia Fonamental», 25. Sant Cugat del Vallés, Barcelona, 1994. 64 pp.
- CUADRÓN [de MINGO], Alfonso A. (Coord.). *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*. Col. «BAC-maior», 43. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos-Fundación Pablo VI, Madrid, 1993. XXXIV-814 pp.
- CULTRERA, Francesco. *Etica e política*. Ed. Queriniana, Brescia, 1996. 246 pp. [Ver recensión de *Civiltà*, 20-6-98.]
- DAHRENDORF. *El conflicto social moderno*. «Ensayo sobre la política de la libertad». Ed. Mondadori, Madrid, 1990. 232 pp.
- DAUBERCIES, Charles; LEFÈVRE, Pierre. *Le respect et la liberté*. «Droits de l' Homme, raison et Foi». Ed. Herder, Rome, 1985. 294 pp.
- DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO. *Una nueva voz para nuestra época (PP 47)*. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 2000. 622 pp. [Contiene CD].
- DÍAZ, Elías. *Ética contra política*. «Los intelectuales y el poder». Col. «El derecho y la justicia», 14. Ed. Centro de Estudios Constitucionales», Madrid, 1990. 245 pp.
- DÍAZ HIGARZA, Luis. «Justificación de la palabra de la Iglesia sobre cuestiones sociales». *Cuadernos Studium Ovetense*. Seminario Metropolitano de Oviedo. 10 (1992) 7-34 pp.
- DÍAZ MORENO, José María. «*Católicos en la vida pública*». *Hacia una nueva estructuración del Derecho Público Eclesiástico*. «Lección inaugural del curso académico 1996-1997 de la Universidad Pontificia Comillas. Pronunciada el 2 de octubre de 1996». Ed. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1996. 68 pp.
- «La libertad religiosa. Consideraciones desde la Declaración Conciliar y la Declaración de los derechos Humanos» en CORRAL, Carlos (Ed.). *La libertad religiosa hoy en España*. [VII Jornadas de Estudio de la Fac. de Derecho Canónico, 13-14 mayo

Juan Manuel Díaz Sánchez

---

1991. Madrid.]. Col. «Documentos de trabajo», 11. Ed. Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1992. 228 pp.
- «Reconocimiento y vigencia de los derechos humanos en la Iglesia» *Icade* 44 (may-agost, 1998), 53-75.
- DÍAZ, Elías. *Estado de Derecho y sociedad democrática*. Col. «Divulgación Universitaria», 5. Edicusa, Madrid, 1966. 141 pp. [Tb.: Ed. Taurus, 1998. 203 pp.].
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael; GINER, Salvador (Comps.). *Religión y sociedad en España*. Col. «Academia». Ed. Centro de Investigaciones Científicas, Madrid, 1993. 382 pp.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael. *Iglesia, dictadura y democracia*. Ed. HOAC, Madrid, 1991. 950 pp.
- DÍAZ-SALAZAR, Rafael. *La izquierda y el cristianismo*. Ed. Taurus, Madrid, 1998. 440 pp.
- DIOCESE DE QUELIMANE. *O cristaõ no mundo*. «Curso de formação social cristã». [Finito di stampare nel mese di maggio 1993 presso Grafiche Dehoniane Bologna] Mazambique, 1993. 232 pp. [Muy interesante para una pedagogía popular.]
- DOCUMENTACIÓN SOCIAL. «Revista de Estudios Sociales y de Sociología Aplicada». *Virtudes públicas y ética civil*. 83 (1991) 171 pp. [Con abundante bibliografía.]
- DOMINGO MORATALLA, Agustín. *Comunidad cristiana y formación política*. Col. «Doctrina Social Cristiana», 31. Ed. IMDOSOC, México, 1992. 23 pp.
- DUQUOC, Christian. «Doctrina Social de la Iglesia y mesianismo cristiano» *Iglesia Viva* 153-154 (may-ag. 1991).
- EQUIPO JESUITA LATINOAMERICANO DE REFLEXIÓN. *Sociedad civil y Estado*. «Reflexiones ético-políticas desde América Latina». Ed. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 1996.

- ESPÓSITO, Roberto. *Confinés de lo político*. Ed. Trotta, Madrid, 1996. 188 pp.
- ESTRADA, Juan Antonio. «Cristianos en política». *Proyección* (abril-junio 2003), 133-144.
- ETZIONI, Amitai. *La nueva regla de oro*. «Comunidad y moralidad en una sociedad democrática». Ed. Paidós, Barcelona, 1999. 352 pp.
- FERNÁNDEZ-ARDANAZ, Santiago. «Avenimenti storici nella formazione della coscienza politica dei primi cristiani» en LOBATO, Abelardo (Cura di). *Coscienza morale e responsabilità politica*. Col. «Philosophia», 6. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1990. 192 pp. Pp. 59-110.
- FERNÁNDEZ-CASAMAYOR PALACIO, Alfonso. *Teología, fe y creencias en Tomás Malagón*. Ed. HOAC, Madrid, 1988. 176 pp.
- FLECHA ANDRÉS, José Román, et al. *Para ser libres nos libertó Cristo*. «Comentarios y texto del documento de los obispos "La verdad os hará libres"». Ed. EDICEP, Valencia, 1991. 278 pp. 2.<sup>a</sup> ed.
- FLISFISCH, Ángel. *La política como compromiso democrático*. «Monografías», 118. Centro de Investigaciones Sociológicas + Siglo XXI de España, Madrid, 1991. 287 pp. 1.<sup>a</sup> ed. en Ed. FLACSO, Chile, 1987.
- FROSINI, Giordano. *Impegno cristiano*. «Per una teologia della politica». Ed. Paoline. Cinisello Balsamo (Milano), 1992, 293 pp.
- FUNDACIÓN GABRIEL VÁZQUEZ. *El compromiso secular*. Ed. Edicep. Valencia, 2000. 257 pp.
- GALINDO GARCÍA, Ángel (Ed). *La pregunta por la ética*. «Ética religiosa en diálogo con la ética civil». Col. «Biblioteca Salmanticensis». Estudios, 120. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1993. 228 pp.
- «Defensa de los derechos humanos y misión de la Iglesia» en *Derechos humanos y responsabilidad cristiana*. Col. «Biblioteca Sal-

- manticensis. Estudio», 214. Universidad Pontificia de Salamanca, 1999. Pp. 237-254.
- «El compromiso cristiano a favor de los derechos humanos. Breve lectura desde la doctrina social de la Iglesia». *Salmanticensis*. XXXVII/3 (sept-dic 1990). Universidad Pontificia de Salamanca, 1998. Pp. 319-345.
- Documentos del Episcopado Español sobre moral en la sociedad» *CORINTIOS XIII*. 69 (1994) 157-200.
- GALLEGRO, José Andrés. *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Col. «Espasa Universitaria. Historia», 21. Espasa-Calpe, Madrid, 1984. 427 pp.
- GARCÍA DE ANDOIN, Carlos; JAUREGUI, Ramón (Eds.). *Tender puentes*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001. 480 pp.
- GARCÍA DE ANDOIN, Carlos. *La pretensión pública de la fe*. «HOAC y Comunione e liberazione. Dos estrategias laicales». Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1994. 351 pp.
- *Laicos y cristianos, iglesia en el mundo*. Col. «Cristianismo y sociedad», 92. Ed. HOAC, Madrid, 2004. 351 pp.
- GARCÍA DE CORTÁZAR, Fernando (Dir.). *El siglo XX*. «Diez episodios decisivos». Col. «Humanidades-Historia», 4180. Alianza Editorial, Madrid, 1999. 303 pp.
- GARCÍA ESCUDERO, José María. *Los cristianos, la Iglesia y la política*. I: «Entre Dios y el César». Col. «Anales», 5. II: «España y América. Desde la Monarquía Católica a la teología de la liberación». Col. «Anales», 6. Serie «Monografías. Derecho». Fundación Universitaria San Pablo-CEU, Madrid, 1992. 418 y 351 pp.
- *Vista a la derecha*. «Canovas. Maura. Cambó. Gil Robles. López Rodó. Fraga». Col. «Hombre y Sociedad», 30. Ed. Rialp, Madrid, 1988. 318 pp.
- GARCÍA GÓMEZ, Matías. «Elogio de la vocación política». *Sal Terrae* 5 (1990), 371-382.

- *Moral política en una sociedad pluralista*. Ed. Fundación Humanismo y Democracia, Madrid, 1983. 159 pp. [GUERRERO MARTÍNEZ, Fernando publica una «dura crítica» en *SILLAR* 12 (oct.-dic. 1983) 101-112].
- GARCÍA LUCIO, Arturo. «La caridad política: motor del compromiso social». *CORINTIOS XIII*. 86 (1998) 43-68.
- GARCÍA MARZÁ, Domingo; GONZÁLEZ, Elsa (Eds.). *Entre la ética y la política*. «Éticas de la sociedad civil». Col. «e-Humanitats», 1. Ed. Publicacions de la Universitat Jaume I. Castellón. 2003, cuaderno de 15 pp. y CD-ROM. [Son las Actas del XII Congreso de la Asociación Española de Ética y Filosofía. Material para la reflexión y la crítica acerca de la relación entre lo deseable y lo posible a la hora de responder a los retos que plantea una sociedad que merezca el calificativo de justa].
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio. *Ética, política y utopía*. Col. «Política». Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001. 334 pp.
- GARCÍA TRAPIELLO, Jesús. *La autoridad política en la Biblia*. «Origen y desarrollo en el Antiguo Testamento». Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997. 282 pp.
- GARCÍA-MAURIÑO, José M.<sup>a</sup>. *Personas de conciencia*. «Por una renovación de valores». Col. «Para el debate moral», 8. Ed. San Pablo, Madrid, 1998. 184 pp.
- GAUTHIER, David. *La moral por acuerdo*. Ed. Gedisa. Barcelona, 2000. 477 pp. 1.<sup>a</sup> en 1996. [Para pensar cómo la lucha por el beneficio mutuo y la justicia puede reportar distintas utilidades al individuo.]
- GENTILONI, F. (A cura di). *Etica e politica*. Edizioni Grupo Abele, Venezia, 1993. 184 pp.
- GIROLAMO, Matteo de. *Da Sturzo a Novak*. «Itinerari etici di capitalismo democratico». Edizioni Dehoniane, Roma, 1998. 303 pp.

- GÓMEZ HERAS, José María. *Ética y hermenéutica* «Ensayo sobre la construcción moral del “mundo de la vida” cotidiana». Col. «Razón y sociedad», 10. Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000. 537 pp.
- GÓMEZ MIER, Vicente. *De la tolerancia a la libertad religiosa*. Ed. PS. Madrid, 1997. 208 pp.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario. (Ed.). *La Iglesia en España (1950-2000)*. Ed. PPC, Madrid, 2000. 429 pp.
- «Aportación de la Iglesia a una sociedad civil. De la Teología a la ética pública en España», *Anales de la Real Academia de CC. Morales y Políticas*. XLVIII, 73 (1995-96). Madrid, 1996. Pp. 25-63. Pág. 41. [Tb. en: *La entraña del cristianismo*. Ed. Secretariado Trinitario, Salamanca, 1997, 952 pp. Pp. 779-811].
- «Iglesia y Sociedad» *Communio* II (marz-abr. 1981) 143-167.
- *El poder y la conciencia*. «Rostros personales frente a poderes anónimos». Premio Espasa Calpe de ensayo, 1984. Ed. Espasa-Calpe, Madrid, 1984. 380 pp. Tb.: en 1985. 357 pp. 2.<sup>a</sup> ed.
- *España por pensar*. «Ciudadanía hispánica y confesión católica». Col. «Bibliotheca Salmanticensis», 57. Ed. Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. Ed. Universidad de Salamanca. Biblioteca de la Caja de Ahorros y M. de P. de Salamanca, 1985. 491 pp. 2.<sup>a</sup> ed. [Cf. la nota de Pedro Cerezo sobre este libro en *Iglesia Viva* 118 (1985) 377-383].
- *La palabra y la paz (1975-2000)*. Ed. PPC, Madrid, 2000. 504 pp. [Revisión de los últimos años. Énfasis en la transición.]
- GONZÁLEZ MONTES, Adolfo. *La presencia de los cristianos laicos en la vida pública*. «Exhortación pastoral a dar testimonio de la fe católica en la sociedad». Ávila, 2002. 47 pp.
- *Teología política contemporánea*. «Historia y Sistemas». Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1995. 347 pp.

- GONZÁLEZ RUIZ, José María. *Crear es comprometerse*. Col: «¡Baja a Dios de las nubes!». Ed. Manantial-Aguaviva, Málaga, 1996. [Antes en Col. «Nueva Frontera». Ed. Marova, Barcelona, 1974. 141 pp. 5.<sup>a</sup> ed. 1.<sup>a</sup> ed. en 1967].
- *El cristianismo no es un humanismo*. Col. «Historia, Ciencia, sociedad», 5. Ed. Península, Barcelona, 1966. 227 pp. [Hay ediciones recientes.]
- *El poder popular, tentación de Jesús*. Col. «Nova Terra», 13. Ed. Nova Terra, Barcelona, 1983. 161 pp.
- GONZÁLEZ, José María-THIEBAUT, Carlos (Eds.). *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*. Col. «Pensamiento crítico/Pensamiento utópico», 52. Anthropos, Barcelona, 1990. 282 pp.
- GONZÁLEZ-CARVAJAL SANTABÁRBARA, Luis. «Contribución de la catequesis a la iniciación en el compromiso temporal». *Teología y Catequesis*. 4 (1998), 579-585.
- «La catequesis política en los momentos actuales». *Teología y Catequesis*. 1-2 (1983) 107-117.
- GRAY, John. *Liberalismo*. Alianza Editorial, Madrid, 1986. 158 pp.
- GUARDINI, Romano. *Cristianismo y Sociedad*. Col. «AGORA. Crítica Religión Sociedad». Ed. Sígueme, Salamanca, 1982. 246 pp.
- GUERRERO, José María. SJ. *Opción preferencial por los pobres y compromiso sociopolítico de los religiosos*. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1985. 88 pp.
- GUICHARD, Catherine. *L'Église catholique et la politique de défense au début des années 80*. [Estudia las cartas pastorales norteamericana, francesa y alemana.] PUF. Paris, 1988.
- HERMANDADES DEL TRABAJO. *Manifestos Primero de Mayo (1970-1997)*. Fundación Abundio García Román-HH del Trabajo, Madrid, 1997.

Juan Manuel Díaz Sánchez

---

- HERNÁNDEZ DOMÍNGUEZ, Abel. *El quinto poder*. «La Iglesia, de Franco a Felipe». Ed. Temas de Hoy, Madrid, 1995. 317 pp.
- HOLMBERG, D. *Historia social del cristianismo primitivo*. «La sociología y el Nuevo Testamento». Ed. El Almendro, Córdoba, 1995. 220 pp.
- HORTAL, Augusto. «Ética y pluralismo». *Crítica* 705 (mayo de 1983) 8-10.
- HURTADO SÁNCHEZ, José. «La acción católica obrera y el compromiso político». *COMMUNIO*. «Revista semestral publicada por los dominicos de la Provincia de Andalucía (España)». XXXVII/1 (enero-junio, 2004) 47-78.
- IGLESIA VIVA. «Revista de pensamiento cristiano». Religión-Ética civil. 187 (en-feb 1997).
- Il sociale e la política*. «Cattolici e laici a confronto. Seminario dei centri Walter Tobagi 4-7 settembre». Ed. Suplemento al n. 9 di 'Argomenti socialisti'. [S. I.]. 163 pp.
- INSTITUTO FE Y SECULARIDAD. *Sociedad Civil o Estado* «¿Reflejo o reforma de la sociedad civil?». «Documentos y Estudios», 61. Fundación Friedrich Ebert, Salamanca, 1988. 129 pp.
- JAVIERRE, José María. *Aconteció Tarancón*. Ed. PPC, Madrid, 1996. 226 pp.
- JOBLIN, Joseph; TEMBALY, RÉAL. (A cura). *I cattolici e la società pluralista*. «El caso delle "leggi imperfette"—Tai del I Colloquio sui cattolici nella società pluralista. Roma, 9-12 novembre 1994». Col. «Civis», 13. Ed. Edizioni Studio Dominicano, Bologna, 1996. 284 pp.
- JOBLIN, Joseph. «La Saint Siege face à la guerre: continuité et renouvellement de son action pour la paix à l' époque contemporaine». *Gregorianum*. 80, 2 (1999) 299-352.
- JUAN PABLO II. «Sin reforma agraria no hay justicia». Homilía en la misa celebrada en la explanada de Bacanga (Brasil). *Ecclesia*. 2.554 (16 nov. 91).

- «Discurso a los participantes en el Congreso «Hombres, nuevas tecnologías, solidaridad» (20 nov. 1987).
- «Discurso ante el Parlamento Europeo». Estrasburgo (11 oct. 1985).
- «Discurso ante la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa». Estrasburgo (8.X.88). *L'Osservatore Romano* en español, 6 nov. 1988.
- «Homilía en la misa celebrada en el aeropuerto de Namao (Canadá)». 17 sept. 1984. [Ética y su dimensión social.]
- «Inspirad en el Evangelio vuestras opciones socio-políticas». A los participantes en el XVIII Congreso Nacional de ACLI (7-12-91). *Ecclesia* 2.569 (29-2-92) 34-35.
- Carta Encíclica *Evangelium vitae*, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana. Fecha: 25/3/1995. AAS 87 (1995), 401-522. *L'Osservatore Romano*. Ed. en español, 1995, p. 163.
- *Carta Encíclica Veritatis splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia. Fecha: 6/8/1993. AAS 85 (1993), p. 1135-1228. *L'Osservatore Romano*. Ed. en español, 1993, p. 543
- Científicos y creyentes pueden constituir una gran familia. «A los participantes en el Simposio organizado por la Pontificia Academia de Ciencias y por el Pontificio Consejo de la Cultura» (4-10-91). *Ecclesia* 2.560 (28-12-91) 31-33.
- Discurso a la quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas. (Nueva York, 5 oct. 1995).
- Discurso ante la UNESCO. (París, 2-6-80). *L' Osservatore Romano* (en español 15-6-1980).
- Discurso sobre sindicalismo a «Solidaridad» (13-1-81).
- *Juan Pablo II en España*. «Textos íntegros de los discursos del papa». Ed. Coeditores Litúrgicos, España, 1983. 534 pp.

- *La evangelización de los pueblos eslavos [Slavorum Apostoli]*. Col. «Documentos y Estudios», 106. Ed. PPC, Madrid, 1985. Tb.: en Ed. Paulinas, 1985. 57 pp. y en *Ecclesia* 2.229 (13.6.85). [Importante para profundizar, en una perspectiva histórica, en el sentido de la evangelización de las culturas y de la inculturación].
- *Los laicos cristianos. [Christifideles laici (30-12-88)]*. «Vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el Mundo. Exhortación Apostólica de Juan Pablo II». Col. «Documentos y Estudios», 137. Ed. PPC, Madrid, 1989. 157 pp. 4.<sup>a</sup> ed.
- LABOA, Juan María (Ed.). *Solidaridad y subsidiariedad en la sociedad española*. Ed. Univ. Pontificia Comillas-Fundación Konrad Adenauer, Madrid, 1993. 75 pp.
- *Los años que vivimos peligrosamente*. «Lección inaugural del curso académico 2004-2005 de la Universidad Pontificia Comillas. Pronunciada el 29 de septiembre de 2004». Ed. Univ. Pont. Comillas, Madrid, 2004. 44 pp.
- LACROIX, Michael. *El humanicidio*. «Ensayo de una moral planetaria». Trad. de Enrique Hurtado. Col. «Presencia Teológica», 14. Ed. Sal Terrae, Santander, 1994. 167 pp.
- LANNON, Frances. *Privilegio, persecución y profecía*. «La Iglesia Católica en España (1875-1975)». Col. «Alianza Universidad», 618. Alianza Editorial, Madrid, 1990. 324 pp.
- LAPORTA, Francisco; ÁLAVAREZ, Silvina (Eds.). *La corrupción política*. Alianza Editorial, Madrid 1997. pp.
- LARRANETA [OLLETA], Rafael. *Tras la justicia*. «Introducción a una filosofía política». Ed. Edibesa, Madrid, 1999. 236 pp.
- LAUBIER, Patrick de. *Idee sociali*. «L'origine delle correnti sociali contemporanee». Ed. Massimo, Milano, 1991. 154 pp.
- LAZZATI, Giuseppe. «La Chiesa nella comunità politica. Riflessioni sul modo di una presenza». *Aggiornamenti Sociali* 35 (1985) n. 7-8.

- *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*. Ed. A.V.E., Roma, 1989. 147 pp. 5.<sup>a</sup> ed.
- LECOMTE, Bernard. *Cómo el Papa venció el comunismo*. «La verdad triunfa siempre». Ed. Rialp, Madrid, 1992. 435 pp.
- LIBANIO, Joao Batista. *Vida religiosa y compromiso con la liberación de los pobres*. Publicaciones Claretianas, Madrid, 1995. 64 pp.
- LOBATO [CASADO], Abelardo. (Cura di). *Coscienza morale e responsabilità politica*. Col. «Philosophia», 6. Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1990. 192 pp.
- LOIS FERNÁNDEZ, Julio. *Identidad cristiana y compromiso socio-político*. «Hacia una reivindicación de la dimensión pública de la fe en una sociedad pluralista y laica». Ed. HOAC, Madrid, 1990. 140 pp. 2.<sup>a</sup> ed.
- LÓPEZ DE LAS HERAS, Lucas. *Los derechos y la dignidad del hombre en la Biblia*. Col. «Cuadernos de Filosofía», 3. Ed. Instituto Pontificio de Filosofía, Madrid, 1982. 40 pp.
- LÓPEZ GARCÍA, Basilisa. *Aproximación a la Historia de la HOAC*. (1946-1981). Ed. HOAC, Madrid, 1995. 387 pp. [Bibliografía: pp. 383-387].
- LUBAC, Henri de. *Catolicismo*. «Aspectos sociales del dogma». Ed. Estela. Barcelona, 1963. 370 pp. [Tb.: Ed. Encuentro, Madrid, 1988. 351 pp.].
- *El drama del humanismo ateo*. Col. «Ensayos», 58. Ed. Encuentro, Madrid, 2002. 277 pp. 2.<sup>a</sup> ed. corregida. [Tb.: Col. «Sol y luna». Ed. EPESA, Madrid, 1949. 1.<sup>a</sup> ed. 462 pp.].
- LUCIANI, Alfredo. *La carità politica*. Edizioni San Paolo, Milano, 1994. 470 pp.
- MADURO, O. «Democracia cristiana y opción liberadora por los oprimidos en el catolicismo contemporáneo» en *Concilium* 213 219-223.

- MAFFESOLI, Michel. *La violencia totalitaria*. «Ensayo de antropología política». Col. «Biblioteca Herder», 67. Ed. Herder, Barcelona, 1982. 332 pp. [Bibliografía. 320-328.]
- MAGER, Robert. *La politique dans l'Église*. «Essai ecclésiologique à partir de la théorie politique de Hannah Arendt». Col. «Brèches Théologiques», 19. Ed. Mádiaspaul, Montreal, 1994. 331 pp.
- MANN, Michael. *Las fuentes del poder social*. 2 tomos. Col. «Alianza Universidad», 666 y 881. Ed. Alianza, Madrid, 1991. 661 y 881 pp. respectivamente.
- MANZONE, Gianni. «Tolleranza (La) nell'orizzonte della dottrina sociale della Chiesa. *Lateranum* 63 (1997) 237-259.
- MARDONES, José M.<sup>a</sup> (Dir.). *10 palabras claves sobre movimientos sociales*. Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 2002. 361 pp. 2.<sup>a</sup> ed. [Bibliografía: pp. 347-357.] 1.<sup>a</sup> ed. en 1996.
- *Análisis de la sociedad y fe cristiana*. Ed. PPC, Madrid, 1995. 299 pp.
- *Fe y política*. «El compromiso político de los cristianos en tiempos de desencanto». Col. «Presencia Social», 5. Ed. Sal Terrae, Santander, 1993. 223 pp.
- *Postmodernidad y cristianismo*. «El desafío del fragmento». Col. «Presencia Social», 50. Ed. Sal Terrae, Santander, 1988. 160 pp.
- *Recuperar la justicia*. «Religión y política en una sociedad laica». Col. «Presencia Teológica», 139. Ed. Sal Terrae, Santander, 2005. 269 pp.
- MARGALLO, Francisco. *Teología y vida pública*. «La política virtud malbaratada». «Biblioteca de Teología», 25. Paulinas, Madrid, 1993. 179 pp.
- MARÍN, Cándido. *Cincuenta años de acción social católica (1883-1933)*. Ed. Círculo Católico de Obreros de Burgos, Burgos. 1993. 187 pp.

- MARITAIN, Jacques. *El hombre y el Estado*. Col. «Ensayos», 12. Coed. Fundación Humanismo y Democracia-Encuentro, Madrid, 1997. 236 pp. [Probablemente su obra más completa y madura].
- *Humanismo integral*. «Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad». Ed. Palabra, Madrid, 1999. 374 pp. Tb.: *Umanesimo integrale*. Ed. Borla. Roma, 1980. 335 pp. [Hay trad. española en Ed. Encuentro. Madrid.]
- MARTÍN PATINO, J. M. «La “conciencia moral” en la política». *CORINTIOS XIII* 69 (1994) 131-155.
- MARTÍNEZ DÍEZ, Felicísimo. *El compromiso cristiano*. «Cristianos en el mundo». Col. «Trazos». Ed. San Esteban, Salamanca, 2004. 139 pp.
- MARTÍNEZ HERNÁNDEZ, E. *Alcide de Gasperi*. «Artífice de la República Italiana y del Jus Publicum Europeum». Col. «Biblioteca Salmanticensis». Estudios, 125. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990 240 pp.
- MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. *Ética y fe cristiana en un mundo plural*. Ed. PPC, Madrid, 2005. 117 pp.
- MARTINI, card. Carlo María. *Educación para la política*. Ed. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana. (IM-DOSOC), México, 1991. 23 pp.
- MARTINI, Carlo María; MAGGIONI, Bruno. *La política e la parola*. Edizioni Lavoro-editrice esperienze. Roma – Fossano, 1997. 46 pp.
- MATE, Reyes. *Mística y política*. Ed. Verbo Divino. Estella, Navarra, 1990. 196 pp.
- MENOZZI, D. *La Chiesa e la Storia*. «Una dimensione della cristianità da Leone XIII al Vaticano II». *Christianesimo Nella Storia* 5 (1984) 69-106. [Estudia la historia del «intransigentismo».]
- MESA, Miguel Ángel. *Qué es el compromiso cristiano*. Paulinas, Madrid, 1996. 48 pp.

- METZ, Johann Baptist. *Dios y tiempo*. «Nueva teología política». Ed. Trotta, Madrid, 2002. 245 pp.
- MIGOYA, Francisco. *Los cristianos laicos Iglesia en el mundo*. Ed. Obra Nacional de la Buena Prensa, México D.F., 1994. 398 pp. 2.<sup>a</sup> ed. [Contiene bibliografía.]
- MIRALLES, Josep. «¿Política cristiana o cristianos en política?». *Sal Terrae* 5 (1990) 363-370.
- MOLTMANN, Jürgen. *Teología política-Ética política*. Col. «Verdad e imagen», 99. Ed. Sígueme, Salamanca, 1987. 147 pp.
- MONDIN, Battista. *Teologías de la praxis*. Col. «Bac-popu-lar», 39. Madrid, 1981. 194 pp.
- MONTERO GARCÍA, Feliciano. «Iglesia y política en la transición: Los católicos ante la transición política». *Espacio, Tiempo y Forma* 12 (1999) 335-356.
- «La polémica sobre el intervencionismo». *Revista de Trabajo* 59-60 (1980) – 61 (1981) [Proyecto descanso dominical. Polémica clericalismo-anticlericalismo.]
- «La transición a la democracia en España». *Ayer* 15 (1994) 223-241.
- «Relaciones Iglesia-Estado en la España del siglo XX: de la confesionalidad limitada a la separación traumática», en SUÁREZ CORTINA, Manuel. (Ed.). *Secularización y laicismo en la España contemporánea* (III Encuentro de Historia de la Restauración). Ed. Soc. Menéndez Pelayo, Santander, 2001. 378 pp. Pp. 281-298.
- *El Movimiento Católico de España*. «Una visión del catolicismo español contemporáneo». Ed. EUDEMA [Ediciones de la Universidad Complutense de Madrid], Madrid, 1993. 96 pp.
- *La Acción Católica y el Franquismo*. «Auge y crisis de la Acción Católica Especializada en los años sesenta». Ed. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 2000. 286 pp.

- MOUFFE, Chantal. *El retorno de lo político*. Ed. Paidós, Barcelona, 1999. 207 pp.
- MOYA, Lluís et alii. *Cristians i política*. «II Simposi "Pensament en la Fe". Seminari de professionals joves de Cristianisme i justícia». Col. Lecció «Praxis», 25. Ed. Cristianisme i Justícia, 1994. 66 pp.
- MUGUERZA, Javier. *Ética, disenso y derechos humanos*. «(En conversación con Ernest Garzón Valdés)». Col. «Ensayo». Ed. Arges, Madrid, 1998. 153 pp.
- MURCIA, Antonio. *Obreros y obispos en el franquismo*. Prólogo de Johann Baptist Metz. Ed. HOAC, Madrid, 1995. 796 pp.
- NAVARRO-VALLS, Rafael; PALOMINO, Rafael. *Estado y Religión*. «Textos para una reflexión crítica». Ed. Ariel-Derecho, Madrid, 2003. 475 pp. 2.<sup>a</sup> ed. actualizada. (1.<sup>a</sup> ed. en 2000).
- NEGRO [PAVÓN], Dalmacio. *Lo que Europa debe al cristianismo*. Col. «Monografías». Ed. Unión Editorial, Madrid, 2004. 337 pp.
- NICOLETTI, Michele; DANUVOLA, Paolo. *Appunti per una riflessione sulla politica*. Col. «Proposte», 41. Ed. AVE, Roma, 1991. 30 pp.
- NOVACKI, Henryk J. *Rapporti tra Chiesa e comunità politica alla luce del n. 76 della «Gaudium et Spes»*. «Dissertatio ad lauream in Facultate Iuris Canonici apud Pontificiam Universitatem S. Thomae in Urbe. Roma, 1983. 424. [Bibliografía: pp. 400-419 pp.]
- NOVAK, Michel. *El espíritu del capitalismo democrático y el cristianismo*. Buenos Aires, 1984. [*The Catholic Ethics and the Spirit of Capitalism*. Free Press. New York, 1993. *Lo spirito del capitalismo democratico e il cristianesimo*. Ed. Studium, Roma, 1988. [Intenta hacer una teología del capitalismo democrático. Para legitimación religiosa del capitalismo democrático avanzado.]
- NÚÑEZ LADÈVEZE, Luis (Ed.). *Ética pública y moral social*. Ed. Noesis, Madrid, 1996. 235 pp.
- OBISPOS VASCOS. *Al servicio de la Palabra*. «Cartas pastorales y otros documentos conjuntos de los obispos de Pamplona y Tudela,

- Bilbao, San Sebastián y Vitoria» (1975-1993). Ed. EGA, Bilbao, 1993. 113 pp.
- OLLER I SALA, M. Dolors. *Mística y compromiso sociohistórico*. Ed. Cristianisme i Justícia, Barcelona, 2003. 64 pp.
- ONORIO, Jöel-Benoît d'. (Coor). *Jean Paul II et l' éthique politique*. Préface d'André FROSSARD. Ed. Mame-Éditions Universitaires, France, 1992. 210 pp.
- ORIOI [TATARET], Antonio María. «Sobre la relación Iglesia-Mundo en el concilio Vaticano II». *Lumen* 35 (1986) 119-146.
- ORODOVAS, José Manuel; MONTERO, Mercedes. *Historia de la Asociación Nacional de Propagandistas*. Col. «Ciencias de la Información», 62-63. 2 tomos: I. ORODOVAS, José Manuel. «De la Dictadura a la Segunda República (19323-1936)»; II. MONTERO, Mercedes. «La construcción del Estado confesional desde 1936 a 1945». EUNSA, Pamplona, 1993.
- ORY, Pascal (Ed.). *Nueva historia de las ideas políticas*. Col. «Biblioteca Mondadori», 32. Ed. Mondadori, Madrid, 1992. 483 pp.
- PABLO VI y JUNA PABLO II. *Mensajes para la celebración de la jornada mundial de la paz (1968-1998)*. Col. «Documentos», 28. Ed. PPC, Madrid, 1998. 494 pp.
- PAGOLA, José Antonio. *Una ética para la paz*. «Los obispos del País Vasco. 1968-1992». Ed. Instituto de Teología Pastoral, San Sebastián, 1992. [A quienes quieran estar bien informados, les recomiendo que lean el libro». *Vida Nueva* (25-1-1997) p. 31, nota 14.]
- PAREKH, Bhikhu. *Pensadores políticos contemporáneos*. Col. «Alianza Universidad», 461. Ed. Alianza, Madrid, 1986. 247 pp. [Estudia el pensamiento político contemporáneo.]
- PAZOS, Antón M. (Dir.). *Un siglo de catolicismo social en Europa (1891-1991)*. Col. «Historia de la Iglesia», 22. Ed. EUNSA, Pamplona, 1993. 268 pp.

- PECES-BARBA, Gregorio. *Ética, poder y derecho*. «Reflexiones ante el fin de siglo». Col. «Cuadernos y Debates», 54. Ed. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995. 156 pp. [Tb.: en *Cuadernos y Debates* 54 (1995) 156 pp.].
- PÉREZ DÍAZ, Víctor. *La esfera pública y la sociedad civil*. Ed. Taurus, Madrid, 1997. 219 pp.
- PÉREZ LUÑO, A. E. *Derechos humanos, Estado de derecho y Constitución*. Col. «Biblioteca Universitaria». Ed. Tecnos, Madrid, 1984. 492 pp.
- PERONA, Ángeles. *Entre el liberalismo y la social-democracia*. «Popper y la "sociedad abierta"». Col. «Pensamiento crítico/pensamiento utópico», 76. Ed. Anthropos. Editorial del hombre, Barcelona, 1993. 428 pp.
- PIA LARA, María. *La democracia como proyecto de identidad ética*. Col. «Pensamiento crítico/pensamiento utópico. Serie filosofía política», 70. Ed. Anthropos. Editorial del hombre, Barcelona, 1993. 249 pp.
- PINTACUDA, Ennio. *Breve curso de política*. Col. «Presencia Social», 9. Ed. Sal Terrae, Santander; 1994. 247 pp.
- Pluralismo socio-cultural y fe cristiana*. «Actas del Congreso de Teología de las Facultades de Teología de Deusto y Vitoria». Col. «Victoriensia», 57. Ed. Eset, Vitoria, 1993. 444 pp.
- Político y el creyente, El. [Entrevista a Jacques Delors]. *Vida Nueva* (1-5-1996) 8-10.
- PONTIFICAL ACADEMY OF SOCIAL SCIENCES. *Democracy some acute questions*. «The proceeding of the sournth plenary session of the Pontifical Academy of Social Sciences». Ed. Pontifical Academy of Social Sciences, Vatican City, 1999.
- PONTIFICA COMISIÓN «IUSTITIA ET PAX». *Por qué y cómo interviene la Iglesia en materia socio-política*. «Textos de Juan Pablo II (oct- 78-feb. 80). Presentados por el Padre Roger Heckel, S. J. Col. «Enseñanza social de Juan Pablo II», 8. Ciudad del Vaticano, 1981. 48 pp.

- POSSENTI, Vittorio. *Le società liberali al bivio*. «Lineamenti di filosofia della società». Genova, 1991. [«¿Cómo se pueden fundamentar los valores válidos para la comunidad?» – «A esta pregunta fundamental en el actual debate sobre la comprensión correcta de la democracia ha sido expuesta con gran claridad en la obra \_\_\_\_\_» dice RATZINGER, Joseph en *Verdad, valores, poder*. «Piedras de toque de la sociedad pluralista». Ed. Rialp, Madrid, 1995. pp. 85 y 87, nota 32].
- PRIETO, Fernando. *Manual de historia de las ideas políticas*. Unión Editorial. Madrid, 1996. XXVI+973. [Bibliografía: pp. 939-964 pp.]
- PUBBLICAZIONI DEL ISTITUTO PAOLO VI. *Pablo VI y España*. Brescia, 1996.
- RAGUER, Hilarí. *La pólvora y el incienso*. «La Iglesia y la Guerra Civil Española». Ed. Península, Barcelona, 2001. 478 pp.
- RATZINGER, Joseph. *Cielo e terra*. «Riflessioni su política e Fede». Ed. Piemme, Casale Monferrato, 1997.
- *Iglesia, ecumenismo y política*. «Nuevos ensayos de eclesiología». Ed. La Editorial Católica. Col. «BAC», 494. Madrid, 1987. XII+304 pp. [Tb.: RATZINGER, Joseph. *Chiesa, ecumenismo e política*. «Nuovi saggi di ecclesiologia». Col. «Saggi teologici», 1. Edizioni Paoline. Cinisello Balsamo (Milano), 1987, 2.<sup>a</sup> ed, 266 pp.]
- *Una mirada a Europa*. «Iglesia y modernidad en la Europa de las revoluciones. Balance y proyección». Col. «Libros de bolsillo Rialp», 141. Ed. Rialp, Madrid, 1993. [Tb.: *Svolta per l'Europa?* «Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti». Edizioni Paoline. Torino, 1992. 152 pp. Como *Iglesia y modernidad*. Buenos Aires, 1992.]
- *Verdad, valores, poder*. «Piedras de toque de la sociedad pluralista». Ed. Rialp, Madrid, 1995. 108 pp.
- RÉGNIER, Jérôme. *I cristiani e la vita politica*. Ed. San Paolo. Cinisello Balsamo (Milano), 1993. 251 pp. [Trad. de *Chrétien dans la cité*. Desclée. París 1990.]

- RICCARDI, Andrea. *El poder del Papa*. Ed. PPC. Madrid, 1993. 432 pp. [Il potere del papa. Da Pio XII a Giovanni Paolo II, Laterza. Roma-Bari, 1988.]
- *Le politiche della Chiesa*. Col. «Attualità e Storia», 20. Ed. San Paolo. Balsamo-Cinisello (Milano), 1997. 165 pp.
- *Pio XII e Alcide de Gasperi*. «Una storia segreta». Col. «Il nocciolo», 46. Ed. Laterza, Roma-Bari, 2003. 98 pp.
- Ripensare il sociale agli inizi degli anni '90*. «Società italiana e comunità politica ecclesiale in dialogo». Ed. AVE, Roma, 1991. 138 pp.
- RIVA, Franco; RIZZI, Marco. *La política e la religione*. Col. «I Grandi Piccoli», 31. Edizioni Lavoro, Roma, 2000. 271 pp.
- ROVIRA I BELLOSO, Josep M.<sup>a</sup>. *Sociedad y Reino de Dios*. Col. «GS», 1. Ed. PPC, Madrid, 1992. 244 pp.
- RUBIO CARRACEDO, José. *Educación moral, postmodernidad y democracia*. Ed. Trotta, Madrid, 1996. 256 pp.
- RUIZ DE MENCIA, Vicente. *El Círculo, un siglo y una década después*. «Historia de una institución social católica» (1883-1993). Ed. Círculo Católico de Obreros de Burgos, Burgos, 1993. 415 pp.
- RUIZ SÁNCHEZ, Antonio. *Democracia y Magisterio Pontificio*. «Fundamentos e implicaciones». Ed. Obra Cultural de CAJASUR, Córdoba, 1985. 304 pp.
- RUIZ SÁNCHEZ, José Leonardo. *Política e Iglesia durante la Restauración*. «La Liga Católica de Sevilla» (1901-1923). Ed. Diputación Provincial de Sevilla. Sevilla, 1994. 618 pp. [Bibliografía: pp. 557-577.]
- RUIZ-GIMÉNEZ [CORTÉS], Joaquín. *Iglesia, Estado y Sociedad en España*. Ed. Argos-Vergara, Barcelona, 1984. 402 pp.
- SÁEZ [MORA], Julián et alii. *Escuela de formación socio-política y fe cristiana*. (I y II curso). Ed. HOAC, Madrid, 1994. 254 pp.

- SALAS [FERRAGUT], Antonio. *Ser cristiano hoy*. «Fe bíblica y compromiso humano». Col. «Proyecto de formación bíblica y catequética», 10. Ed. San Pablo, Madrid, 1994. 160 pp.
- SÁNCHEZ GARCÍA, Urbano. *Fe y política*. «Guía para un cristiano comprometido». IMDOSOC, México, 1988. 230 pp.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José. *50 años de acción social*. «Caritas Española (1947-1997)». Ed. Cáritas Española, Madrid, 1997. 127 pp.
- *Caritas española (1942-1997)*. «Acción social y compromiso cristiano». Ed. Cáritas Española, Madrid, 1998. 380 pp.
- *Conciencia social, conciencia ciudadana en los 50 años del Instituto Social León XIII*. «Lección inaugural del curso académico 2000/2001. Univ. Pont. de Salamanca-Inst. Soc. León XIII, Madrid, 2000. 49 pp.
- *El card. Herrera Oria*. «Pensamiento y acción social». Ed. Encuentro, Madrid, 1985. 366 pp.
- SÁNCHEZ, Urbano. *Fe y Política*. Ed. Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana (IMDOSOC), México, 1986. 232 pp.
- SANZ DE DIEGO VERDES-MONTENEGRO, Rafael M.<sup>a</sup> «En torno a “Moral y Sociedad Democrática”». *Estudios Eclesiásticos* 71 (1996) 277-298.
- SARTORI, Giovanni. *¿Qué es la democracia?* Ed. Taurus, Madrid, 2003. 478 pp. [Reseña *El cultural*, 18.10.03.]
- SARTORI, Luigi; NICOLETTI, Michele. *Teología política*. «Atti del convegno tenuto a Trento il 17-18 maggio 1989». Ed. EDB, Bologna, 1991. 154 pp.
- SAVATER, Fernando. *Política para Amador*. Ed. Ariel, Barcelona, 1992. 238 pp.
- SCHMITT, Carl. *Catolicismo y forma política* «Estudio preliminar; traducción y notas de Carlos Ruiz Miguel». Ed. Tecnos, Madrid, 2000. XLII+49 pp.

- SEBASTIÁN AGUILAR, Fernando. «Iglesia y democracia. La aportación de la Conferencia Episcopal Española». *XX Siglos*. 39 (1999) 89-108.
- SECRETARIADO SOCIAL DIOCESANO. ESCUELA SOCIAL DE LA IGLESIA (Diócesis de Oviedo). *Los cristianos y la política*. «Materiales de Trabajo», 2. *La pobreza entre nosotros*. Interpelación a la sociedad y a la Iglesia». «Materiales de Trabajo», 3. 35 pp.
- SERRA GIMÉNEZ, Francisco. *Derecho y política*. Col. «Ensayo». Ed. Arges, Madrid, 1998. 155 pp.
- SETIÉN, José María. «Compromiso socio-político y coherencia cristiana» *Lumen* 40 (1991) 393-409.
- SOBRINO, Jon. *Monseñor Romero*. Uca Editores. San Salvador; El Salvador; C. A. 1993, 3.<sup>a</sup> ed. 215 pp. [Hasta la p. 65 contiene lo publicado en: SOBRINO, Jon. Monseñor Óscar A. Romero. «Un obispo con su pueblo. Col «Servidores y Testigos», 46. Ed. Sal Terrae. 1990. 2.<sup>a</sup> ed. 85 pp.]
- SORGE, Bartolomeo. «I cristiani nel mondo postmoderno. Presenza, assenza, mediazione?» *La Civiltà Cattolica* II (1983) 234-254.
- *Educare alla fede a la solidarietà e alla política* «XXI Convegno Ecclesiale della Diocesi di Tempio-Ampurias». Tempio, 11-13 settembre 1999. 85 pp.
- SORIA HEREDIA, Carlos. «La fe y el compromiso social cristiano», en AA.VV., «La participación y los derechos de los laicos en la Iglesia», en *Teología Xaveriana* 34 (1984) 91-106.
- SOUTO COELHO, Juan. (Coord.). *La Doctrina Social de la Iglesia*. «Manual Abreviado». Biblioteca de Autores Cristianos-Fundación Pablo VI, Madrid, 2002. 563 pp. 2.<sup>a</sup> ed. actualizada y ampliada.
- SPIAZZI, Raimondo. *Tesi politiche d San Tommaso d'Aquino*. Ed. Thule, Palermo, 1980. 61 pp.
- STANCARI, Pino. «“Laicità” nel ascolto della parola di Dio». *QUADERNI DI AZIONE SOCIALE*. «Rivista delle ACLI». XXX/14-15 (1981) 95-106.

Juan Manuel Díaz Sánchez

---

- SZULC, Tad. *El papa Juan Pablo II. «La biografía»*. Ed. Martínez Roca, Barcelona, 1994. 540 pp.
- TARANCÓN, Vicente Enrique; GÓNZALEZ MARTÍN, Marcelo; JUBANY, Narcis. *Iglesia y Política en la España de hoy. Cf. Salmanticensis 21* (1974). Salamanca, 1980. 143 pp. [Tb.: Col. «Materiales», 11. Ed. Sígueme, 1980. 143 pp.]
- TARANCÓN, Vicente Enrique. *Memorias*. Ed. PPC, Madrid, 1996. 923 pp.
- THILS, Gustave. *Lo statuto político della Chiesa nell'Europa unita*. Col. «Oggi e domani». Serie II, 17. Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), Bologna, 1992. 160 pp.
- TIANA FERRER, Alejandro. *Maestros, misioneros y militantes. «La educación de la clase obrera madrileña (1898-1917)»*. Ed. Ministerio de Educación y Ciencia, Madrid, 1992. 452 pp. [Bibliografía: pp. 446.]
- TISCHNER, Jòsef. *Ética de la solidaridad*. Col. «B.», 20. Ed. Encuentro, Madrid, 1983. 157 pp.
- TOMMASO D'AQUINO. *Scritti politici. «Con studi introduttivi del Prof. Alessandro Passerin d'Entrèves e di Raimondo Spiazzi O. P. Traduzione Note e appendici a cura di Lorenza Alberto Perotto O.P.»*. Ed. Massimo, Milano, 1985. 573 pp.
- TORRE, José María de la. *Cristianos en la sociedad política*. Ed. Narcea, Madrid, 1982. 230 pp.
- *El rescate del sujeto humano moderno por la Teología política en AA.VV. Modernidad ética cristiana*. Ed. El Perpetuo Socorro, Madrid, 1982, pp. 109-124
- *Una diversa teologia della redenzione: la teologia politica en* ÁLVAREZ VERDES, L.; MAJORANO, S. (Eds.). *Morale e Redenzione*. Ed. Academiae Alfonsianae, Roma, 1983, pp. 129-153.
- TORTELLA, Gabriel. *La Revolución del siglo XX*. Ed. Taurus, Madrid, 2000. 429 pp.

- TOSO, Mario. «Dottrina Sociale e spiritualità. Appunti per una spiritualità laicale nel terzo millennio». *La Società* 2 (1992) 3, 377-416.
- «Evangelizare il sociale. Guida alla lettura del documento». CEI *Evangelizare il sociale* '». *La Società* 3 (1993) 559-584.
- *Per una laicità aperta*. Col. «Sintesi e proposta», 24. Ed. Centro Studi Cammarata-Edizioni Lussografica, San Cataldo-Catalissetta, 2002. 95 pp.
- TRÍAS, Eugenio. *Política del límite*. Ed. Anagrama, Barcelona, 2005. 164 pp. [Ver reseña.]
- TUGENDATH, Ernest. *Ética y política*. Ed. Tecnos, Madrid, 1998. 164 pp.
- TUSELL, Javier; CALVO GONZÁLEZ, José. *Manuel Giménez Fernández y el catolicismo político y social en España*. Ed. Mondadori-Dip. Provincial de Sevilla, Madrid-Sevilla, 1990.
- *Un político católico para nuestro tiempo: Manuel Giménez Fernández*. Ed. Mondadori, Madrid, 1990. 314 pp.
- TUSELL, Javier; GARCÍA QUEIPO DE LLANO, Genoveva. *El catolicismo mundial y la Guerra de España*. Col. «BAC», 534. Ed. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993. 384 pp.
- TUSELL, Javier; SINOVA, Justino. *La década socialista*. Espasa-Calpe, Madrid, 1992. 316 pp.
- TUSELL, Javier. *Franco y los católicos*. «La política interior española entre 1945-1957». Col. «Alianza Universidad», 412. Ed. Alianza, Madrid, 1984. 461 pp. [Bibliografía: pp. 451-456].
- URBINA, Fernando. «La expulsión de la Iglesia de la vida pública por el laicismo europeo». *Iglesia Viva* 94 (1981) 295-316.
- UREÑA, Enrique Menéndez. *El mito del cristianismo socialista*. «Crítica económica de una controversia ideológica». Unión Editorial, Madrid, 1984. 254 pp. 3.<sup>a</sup> ed. (1.<sup>a</sup> en 1981).

- VALORI. «Puo esistere una morale "laica"?» *La Civiltà Católica* 135/3 (1984) 30-43
- VALVERDE, Carlos. *Ética y Política*. Cuadernos BAC, Madrid, 1981. 31 pp.
- VATTIMO, et al. *Filosofía, política, religión*. «Más allá del "pensamiento débil"». Jovellanos de Ensayo, 5. Ed. Nobel, Oviedo, 1996. 259 pp.
- VÁZQUEZ, Jesús María; GARCÍA GÓMEZ, Antonio. *La moralidad pública a debate*. «Análisis Sociológico: El documento "La verdad os hará libres" y la Prensa». Ed. Instituto de Sociología Aplicada, Madrid, 1991. 102 pp.
- VECA, Salvatore. *Ética e política*. «I dilemmi del pluralismo: democrazia reale e democrazia possibile». Ed. Garzanti, Milano, 1989. 202 pp.
- VERGÉS RAMÍREZ, Salvador. *Derechos y libertades hoy*. «Evolución y progreso». Col. «Nuevo Diálogo», 15. Ed. San Pablo, Madrid, 2000. 355 pp.
- VIDAL, Marciano. «La ética civil, riqueza del cuerpo social y justificación de la convivencia pluralista y democrática» *Moralia* 5 (1983) 89-113.
- «La ética civil: noción, contenido y funciones» en IDEM. *Retos morales en la sociedad y en la Iglesia*. Verbo Divino. Estella, Navarra, 1992, pp. 53-70.
- «La moral pública en el contexto de la ética civil». *Sal Terrae* 7-8 (1990) 502-511.
- *Ética civil y sociedad democrática*. Ed. Desclée de Brouwer, Bilbao, 1984. 296 pp.
- *La ética civil y la moral cristiana*. Col. «Para el debate moral», 4. Col. «Para el debate moral», 4. Ed. San Pablo, Madrid, 1995. 214 pp.
- VILLAPALOS, Gustavo; SAN MIGUEL, Enrique. *El evangelio de los audaces*. «Diez gobernantes que ejercieron el poder sin renunciar a sus creencias». Ed. Libros libres, Madrid, 2004. 255 pp.

- VIOLA, Francesco. *Identità e continuità*. «Il senso morale di la política». Edizione Vita e Pensiero, Milano, 1999. 228 pp.
- *Introduzione alla filosofia política*. «Per una filosofia política d'ispirazione cristiana». Col. «Biblioteca di Scienze Religiose», 37. Ed. LAS-Roma, Roma, 1980. 118 pp.
- WALZER, Michael. *Razón, política, pasión: tres defectos del liberalismo*. «Conferencias Max Horkheimer». Col. «La balsa de la medusa», 143. Ed. A. Machado Libros. Boadilla del Monte (Madrid), 2004. 99 pp.
- WEBER, Max. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Trad. de Cruno Álvarez Bauer. Edición, introducción y notas de Luis Blanco Vila. Col. «Biblioteca Leyes y letras», 32. Ed. Torre de Goyanes, Madrid, 2004. 178 pp. [Tb.: en Ed. Sarpe, Madrid, 1984. 227 pp. Península, Barcelona, 1989. Con prólogo de José Luis Villacañas en Ed. Istmo, Madrid, 1998. 333 pp.].
- ZAMORA, José Antonio (Coord.). *Radicalizar la democracia*. «Sociedad civil, movimientos sociales e identidad religiosa». Ed. Verbo Divino. Estella (Navarra), 2001. 333 pp. [Conferencias del Foro «IGNACIO ELLACURÍA»: Solidaridad y Cristianismo. En torno a los conceptos de sociedad civil y democracia participativa].
- ZUBERO, Imanol. «Retos y desafíos para el compromiso social del cristiano». *CORINTIOS XIII*. 76 (1995) 203-228.

## ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

	EUROS
N.º 89 Preparando el Tercer Milenio: El Padre, fundamento de la Pastoral de la Caridad ..... (Enero-marzo 1999)	9,61
N.º 90 Hijos de un mismo Padre. Cáritas: Compromiso de Fraternidad en la Comunidad Cristiana ..... (Abril-junio 1999)	9,91
N.ºs 91-92 La deuda internacional, responsabilidad de todos. (IX Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia) ..... (Julio-diciembre 1999)	12,02
N.º 93 Comentarios al Documento «Reflexión sobre la identidad de Cáritas» ..... (Enero-marzo 2000)	9,91
N.º 94 La Trinidad ..... (Abril-junio 2000)	9,91
N.º 95 Cuestiones actuales de Teología de la Caridad..... (Julio-septiembre 2000)	9,91
N.º 96 La economía mundial. Desafíos y contribuciones éticas ..... (Octubre-diciembre 2000)	9,91
N.ºs 97-98 Por una pastoral de justicia y libertad. VI Congreso Nacional de Pastoral Penitenciaria..... (Enero-junio 2001)	13,22
N.º 99 La Acción Caritativa y Social de la Iglesia. Del dicho al hecho ..... (Julio-septiembre 2001)	10,16
N.º 100 Teología de la caridad: cien números de CO-RINTIOS XIII ..... (Octubre-diciembre 2001)	10,16
N.º 101 Retos y caminos de actuación ante la problemática social de la España actual. XI Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia..... (Enero-marzo 2002)	10,46
N.º 102 Inmigrantes: Vivencias, reflexión y experiencias. XIII Jornadas sobre Teología de la Caridad (Abril-junio 2002)	10,46

N.ºs 103-104	Migraciones, pluralismo social e interculturalidad. Retos para la Doctrina Social de la Iglesia .....	10,46
	(Julio-diciembre 2002)	
N.º 105	Coordinación de la acción caritativa y social de la Iglesia. Encuentro Nacional de delegados episcopales y responsables de la acción caritativa y social en la diócesis .....	10,82
	(Enero-marzo 2003)	
N.º 106	Una nueva imaginación de la caridad .....	10,82
	(Abril-junio 2003)	
N.ºs 107-108	Desarrollo de los pueblos y caridad .....	14,40
	(Julio-diciembre 2003)	
N.º 109	Modelo de vida: consumo, consumismo y caridad .....	10,82
	(Enero-marzo 2004)	
N.º 110	Cultura de la solidaridad y caridad política .....	10,82
	(Abril-junio 2004)	
N.º 111	La Iglesia en Europa desde la Exhortación Apostólica de Juan Pablo II.....	10,82
	(Julio-septiembre 2004)	
N.º 112-113	¿Hacia dónde va el Estado de Bienestar? Debate sobre el bien común y sus mediaciones. XIII Curso de Formación de Doctrina Social de la Iglesia .....	10,82
	(Octubre 2004-marzo 2005)	
N.º 114-115	Mediación-reconciliación «por una pastoral de justicia penitenciaria».....	10,82
	(Abril-Septiembre 2005)	
N.º 116	XIV Curso de formación de Doctrina Social de la Iglesia: «La presencia de la Iglesia en una sociedad plural» .....	10,82
	(Octubre-Diciembre 2005)	

# CORINTIOS XIII

revista de ecología y pastoral de la caridad

Apellidos .....  
Nombre .....  
Dirección .....  
Población .....  
C.P. ....

Deseo suscribirme por un año a la revista trimestral **Corintios XIII**. Importe anual **28,38 euros**.

## FORMA DE PAGO:

- Talón bancario adjunto a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Giro postal núm. .... a nombre de **CÁRITAS ESPAÑOLA**.
- Orden de pago por domiciliación bancaria.

## ORDEN DE PAGO POR DOMICILIACIÓN BANCARIA

Revista/Publicación .....  
Nombre del Banco .....  
Dirección ..... Código Postal .....  
Población ..... Provincia .....

\* N.º de entidad (4 dígitos):    |\_|\_|\_|  
\* N.º de sucursal (4 dígitos):   |\_|\_|\_|  
\* Dígito control (2 dígitos):   |\_|  
\* N.º de cuenta (10 dígitos):  |\_|\_|\_|\_|\_|\_|\_|\_|\_|

### Nombre del titular de la cuenta .....

Ruego a ustedes se sirvan tomar nota de que hasta nuevo aviso deberán adeudar en mi cuenta con esa cantidad el recibo que anualmente y a nombre de .....

les sea presentado por Cáritas Española.

Atentamente  
(firma del titular)

NOTA: **Los conceptos marcados con asterisco son imprescindibles para la domiciliación.**