

La Iglesia hace política

Carlos Santamaría

EURAMÉRICA, S.A.
Apartado 36.204
MADRID

Comuníquenos su nombre y dirección, citando este libro, y le informaremos periódicamente de todas nuestras novedades.

Euramérica, S.A.

Apartado 36.204

Madrid

Todos los derechos reservados

© 1974, EURAMERICA, S.A. - Madrid-16 (España)

Distribuidor exclusivo:

«La Editorial Católica, S.A.», Madrid-16 (España)

ISBN: 84-240-0292-X

Depósito legal: M. 23.230 - 1974

Impreso en España

Printed in Spain

Índice

Prefacio

Capítulo I.—La intervención de la Iglesia en la política

- I.1. Un tema candente
- I.2. Conflictos de tipo clásico
- I.3. Un nuevo estilo de relaciones político-eclesiásticas
- I.4. Conflictos y tensiones de nuevo estilo
- I.5. Misión y colonización
- I.6. Conflictos en procesos de secularización avanzados
- I.7. La estrategia mundial de la Iglesia

Capítulo II.—Acusaciones contra la iglesia

- II.1. Pares de acusaciones contrapuestas
- II.2. La Iglesia se ha hecho revolucionaria
- II.3. Indiferencia, oportunismo e infeudación
- II.4. La Iglesia, potencia extranjera y beligerante
- II.5. Mixtificación y armonismo

Capítulo III.—El planteamiento teórico del problema

- III.1. Los principales teóricos
- III.2. El principio de no-intervención
- III.3. El principio de la autonomía de lo profano
- III.4. El principio de la obediencia a la autoridad
- III.5. El principio de intervención
- III.6. El principio de encarnación

Capítulo IV.—De los principios a la realidad

- IV.1. La Iglesia no es indefectible
- IV.2. Prudencia, política y eficacia
- IV.3. Complejidad de la Iglesia
- IV.4. Cuatro planes de la acción «política» de la Iglesia
- IV.5. Los curas y la política
- IV.6. ¿Qué es hacer política?
- IV.7. Los seculares y la política

Capítulo V.— La política de la Iglesia

- V.1. La misión política de la Iglesia
- V.2. El programa «político» de la Iglesia

Prefacio

La frase que sirve de título a este libro, «la Iglesia hace política», es un tanto chocante, y chocará, sin duda, en los oídos de más de uno de nuestros lectores.

Parece, en efecto, contradecir, al menos formalmente, el primero y más conocido de los principios que —según la doctrina de la propia Iglesia— deben regir sus relaciones con el mundo político: la Iglesia *no* hace política, *no* interviene en las luchas de los partidos, ni pretende inmiscuirse en las decisiones de los gobiernos. Respeta escrupulosamente la independencia del poder civil y la autonomía de lo profano.

Este es el que pudiéramos llamar *principio de no-intervención* de la Iglesia en la vida política, principio incesantemente repetido por el magisterio eclesiástico en los tiempos modernos, cada vez que el mismo ha tenido o tiene que ocuparse de asuntos que afectan al orden temporal.

Sin embargo, este principio no agota el tema, no expresa por sí solo la totalidad de la postura de la Iglesia. Hay una segunda parte, un segundo principio, también afirmado por la Iglesia y quizá más importante aún que el primero, al que podríamos llamar *principio de intervención*. Este principio es el que hacía afirmar a Pío X, en su alocución pastoral del 9 de noviembre de 1903, que el Papa debe ocuparse necesariamente de política, «incluso aunque esto extrañe o moleste a algunas personas», puesto que «no tiene derecho a desvincular los asuntos políticos del dominio de la fe y de las costumbres». Es el mismo principio que Pío XII formulaba en 1951, al decir que «la Iglesia no conoce la neutralidad política en el sentido en que suele aplicarse este término a los poderes terrestres», ya que «Dios no es nunca neutral respecto a los acontecimientos humanos, ni frente a la Historia, y, por tanto, la Iglesia no puede serlo tampoco». El mismo que Juan XXIII y Pablo VI han recordado en diferentes ocasiones en estos últimos tiempos conciliares.

Ahora bien, la presencia de estos dos principios, dialécticamente contradictorios, da lugar a que la doctrina de la Iglesia sobre la política adopte la estructura lógica de un «no, pero sí». La Iglesia *no* interviene en política, pero *sí* lo hace, y debe hacerlo (por sus propios medios, que son los del magisterio y la pastoral), cada vez que está comprometido el mensaje evangélico en su doble vertiente espiritual y temporal, y, en particular, siempre que así lo exijan la defensa de la moral cristiana, la libertad de la persona humana, la paz y la justicia de los pueblos.

Este «no, pero sí» resulta, sin embargo, algo equívoco y produce, en muchas personas, la impresión de que la Iglesia realiza respecto de la política una especie de «juego doble». Haría falta —dicen— una mayor claridad, un *no* o un *sí* rotundo y sin complicaciones.

Puestos a elegir entre los dos extremos, nosotros preferiríamos en todo caso el segundo, el *sí*, mejor que el *no*, pues es ahí donde está condensada la sustancia positiva de la doctrina.

Nada impediría, de acuerdo con las severas exigencias de la más formal de las lógicas, que el «no, pero sí» fuese transformado en un «sí, pero no», que en el fondo vendría a decir lo mismo, e incluso en un simple «sí» que hiciera pasar el principio de no-intervención a la posición subordinada que realmente le corresponde.

Algo de esto es lo que queremos hacer en este libro. Lejos, muy lejos, de toda concepción teocrática o clerical, queremos invertir la dialéctica usual de este asunto. La frase «la Iglesia hace política» no es, por tanto, para nosotros una simple paradoja, una *boutade* o un título publicitario para atraer curiosos; ni tampoco una frase contestataria, una acusación contra la Iglesia porque se mete en política. Lo que queremos decir lo expresa correctamente y sencillamente hace política» no es, por tanto, para nosotros, político-eclesiástico español es conveniente que se diga precisamente en esos términos.

Pero la frase en cuestión no ha sido inventada por nosotros, ni ha sido fabricada *ad hoc*. En realidad no es nuestra, se la hemos «robado» a un obispo francés llamado Huyghe, obispo de Arras, y conviene que expliquemos al lector en este breve prefacio la circunstancia en que fue utilizada por él.

Esto ocurrió precisamente en un momento en el que la actitud del obispo había creado cierta tensión política; uno de los varios episodios que caracterizan a lo que alguno ha llamado la «segunda separación» de la Iglesia y el Estado en Francia.

A principios de marzo de 1972, M. Chaban-Delmas, entonces primer ministro del Gobierno francés, visitaba el norte de Francia para tratar de afrontar la grave crisis social. Algunas fábricas se habían cerrado y miles de trabajadores se hallaban despedidos, lo cual creaba inquietud en las clases obreras, mientras el conflicto empezaba a extenderse por solidaridad. Y he aquí que el mismo día en que Chaban-Delmas llegaba al país, el obispo de Arras manda leer en todas las iglesias de su diócesis un comunicado en el que se hace solidario de la acción emprendida por algunas organizaciones cristianas en defensa del «derecho al empleo», denunciando «la violencia de que son víctimas dos mil doscientos trabajadores de la industria química y de sus familias» amenazados de despido con indemnización, paro o traslado.

La coincidencia de este comunicado episcopal con la presencia del primer ministro fue inmediatamente considerada como una intromisión, un gesto político, con el que se creaban dificultades al Gobierno al ponerse el obispo del lado de los obreros. Gesto poco comprensible, decían algunos periódicos —mientras otros aplaudían—, en una situación de armonía entre la Iglesia y el Estado como la que existía en la Francia de De Gaulle.

Para responder a los ataques y justificar su postura, Mons. Huyghe publicó entonces un artículo en su Boletín diocesano. Cogiendo, como suele decirse, el toro por los cuernos, el obispo de Arras eligió precisamente como título de este artículo el mismo que venimos comentando: «L'Église fait de la politique».

Tras establecer algunos puntos de doctrina, el obispo asumía la plena responsabilidad de su postura. «No quiero —decía— rehuír la cuestión que se me plantea a mí personalmente. ¿He hecho yo política? Sí. He realizado un gesto social y, a mi entender, también evangélico, y las circunstancias han dado a este gesto un alcance político. ¿Podía yo dejar de estar al lado de los que son víctimas de la recesión? Esta abstención hubiera sido igualmente un acto político, menos visible quizá, pero grave para la conciencia. Todos los actos *engagés* son ambiguos. La palabra es ciertamente un acto político; pero ¿no lo es también el silencio? Aunque proceda de la prudencia o del miedo, el silencio es también un acto político».

Estas palabras nos introducen ya en el tema que queremos tratar.

¿La Iglesia interviene en la política? ¿Debe hacerlo? ¿Puede no hacerlo? Intentaremos realizar el análisis de estas cuestiones con toda la generalidad y amplitud que requieren. No limitaremos nuestro horizonte a unos países o grupos de países determinados. Lo extenderemos, por el contrario, a todo el mundo. Nos interesaremos tanto en lo que ocurre al Este como en lo que pasa al Oeste.

No nos encerraremos tampoco en un planteamiento teórico. Un abundantemente material de hechos está, en efecto, a nuestra disposición, no sólo en la historia contemporánea, desde el concordato de Napoleón hasta el Vaticano segundo, sino también en el momento actual en muchas partes del mundo, desde Brasil hasta Checoslovaquia, pasando por Rhodesia, China, Zaire o Corea del Sur, para llegar también a Portugal, Italia o Francia, donde la «neutralidad política» de la Iglesia es asimismo un tema de creciente interés.

I. La intervención de la Iglesia en la política

I.1. Un tema candente

¿Interviene la Iglesia en la política? ¿Puede, de hecho, no intervenir en ella? Mirado el problema desde un punto de vista sociológico, ¿cabe siquiera imaginar la posibilidad de que la Iglesia permanezca realmente al margen del acontecer político? ¿Lo político y lo religioso no están llamados, por inevitable ley sociológica, a influirse mutuamente en todos los planos de su actividad? ¿No ha sido así en todos los tiempos, desde que el cristianismo vino a traer, no la paz, sino la guerra a las sociedades humanas?

La cuestión que planteamos aquí es sumamente compleja, tiene muchos aspectos, tanto teológicos como jurídicos, sociológicos, políticos e históricos, y no admite una fácil simplificación. La idea de que los problemas religioso-políticos que hoy se plantean en nuestras sociedades puedan ser plenamente clarificados a partir de dos o tres principios aparentemente simples —como el del «dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César»— no pasa de ser una ilusión.

Por otra parte, nuestra cuestión no es una simple cuestión teórica que pueda ser tratada *more geometrico*. Es un tema que preocupa, e incluso apasiona, en un momento como el actual, en el que la religiosidad parece, por otra parte, estar en baja.

En diferentes partes del mundo se acusa hoy a las iglesias cristianas, así como a los representantes de otras confesiones religiosas, de perturbar el orden político con sus exigencias morales, con su pretendida defensa de la justicia y de los derechos del hombre. ¿Los dirigentes religiosos no se han convertido actualmente en agitadores y perturbadores del orden social? El Papa y los obispos, ¿no actúan en una línea demagógica al lanzar a la circulación pretendidas ideas liberadoras muy hermosas, pero absolutamente irrealizables?

¡Que la Iglesia se ocupe de las cosas del espíritu y de la salvación de las almas y deje a los políticos, a los sociólogos y a los economistas que resuelvan sus problemas! Lo aconsejable y lo prudente —se dice— es que la Iglesia ponga en práctica sus propias doctrinas de autolimitación de sus poderes y de respeto a la independencia del orden profano, y que se abstenga de intervenir en las cuestiones económicas, sociales, culturales y políticas para las cuales sus hombres no tienen ninguna competencia especial.

Por el contrario, en otros medios se culpa a los dirigentes eclesiásticos por sus silencios, por su inhibición ante las injusticias, por su presunta confabulación con los poderes de este mundo. Al no intervenir en la lucha por la libertad y la justicia —se dice—, la Iglesia se desmiente a sí misma, incumple una parte importante de la misión que ella misma confiesa y para la cual ha sido instituida por Jesucristo. «Hay un acuerdo tácito entre los poderes —afirma el antiguo abad de San Pablo, dom Juan Bautista Franzoni— y la Iglesia entra también por desgracia en esta coalición. En todas partes, pero particularmente en Italia, a los poderes económicos, militares y políticos se une el poder religioso mediante un acuerdo tácito que nadie puede negar».

Así, según estos acusadores, la Iglesia no sólo se abstiene de intervenir en la política en defensa de los pobres y de los oprimidos, sino que incluso toma posiciones contra ellos coaligándose con las mismas fuerzas que los oprimen.

La acusación de oportunismo y de «juego doble» completa las anteriores. La Iglesia proclama unos principios muy elevados; pero, en la práctica, nunca falta un Kissinger vaticano —dicen— para poder pactar con quienes los niegan o contradicen. Al Este y al Oeste la diplomacia vaticana se mostrará siempre dispuesta a cerrar los ojos y cubrirá con sus bendiciones a los políticos que actúan en contradicción evidente con sus doctrinas. A última

hora los hombres de iglesia que tratan de defender la justicia y la libertad humana serán abandonados a su propia suerte. La Jerarquía los dejará caer, o los promoverá a más altos destinos, donde no puedan resultar incómodos. Con la excusa de que ella no interviene en política, impondrá el silencio a los más osados y se abstendrá de hacer gestos o de adoptar actitudes que puedan comprometerla.

En el fondo, pues, un oportunismo que no tiene nada de divino.

La gravedad de estas acusaciones contradictorias y la sospecha de que, en último extremo, salvadas todas las exageraciones, puede haber algo de verídico en ellas, exige que el problema sea examinado con la mayor atención, tanto desde el punto de vista de la teoría como del de la realidad histórica.

Sabido es que la Iglesia tiene una teoría muy amplia sobre la sociedad política y sobre las relaciones que deben existir entre el poder espiritual y el poder temporal. Desde hace siglos los teólogos y los juristas cristianos se han ocupado de ilustrar esta cuestión, construyendo sistemas que, evidentemente, han ido perdiendo vigencia en el transcurso del tiempo.

En la época contemporánea, y sobre todo a partir de Gregorio XVI, los Papas han dado abundante doctrina acerca de las relaciones de lo político con lo religioso y han explicado, desde el punto de vista de la Iglesia, lo que debe ser la actividad política y el papel que la misma Iglesia está llamada a desempeñar en ese campo. Estas mismas enseñanzas han sido innumerables veces repetidas y aplicadas a situaciones concretas por los Episcopados de muchos países. Disponemos, pues, de un valioso sistema doctrinal.

Pero el examen teórico del problema no basta para el conocimiento del mismo. Forzosamente la teoría ha de ser completada con el análisis histórico y sociológico. ¿Qué ha ocurrido en otros tiempos? ¿Qué ocurre ahora? ¿Cuáles han sido las intervenciones de la Iglesia en el terreno político y qué resultados han tenido? ¿Cómo pueden funcionar estas cosas en la realidad?

Parece que esta investigación debe, sobre todo, concentrarse en el período que va desde el concordato con Napoleón hasta el Concilio Vaticano segundo. Hay a lo largo de dicho período una homología de situaciones que justifica, hasta cierto punto, una interpretación coherente.

Con el último concilio la Iglesia ha entrado, sin duda, en un período diferente. Por ejemplo, su doctrina sobre la libertad religiosa introduce datos nuevos en el problema, y modifica notablemente el planteamiento de las cuestiones político-religiosas en todo el mundo. Se ha entrado así en el período postconciliar, a lo largo del cual están ocurriendo multitud de hechos, grandes y pequeños, en los que se ponen a prueba la «neutralidad» política de la Iglesia y su capacidad de intervención en los asuntos temporales. Tiene mucho interés el examen de estos hechos, a través de los cuales se vislumbra una nueva actitud de la Iglesia ante la política.

Los tiempos en las relaciones Iglesia-Estado planteaban problemas políticos serios parecían ya completamente sobrepasados. El Kulturkampf, el anticlericalismo garibaldino, los papas prisioneros en los palacios vaticanos y los exabruptos de los republicanos traga-curas podían ser considerados como hechos lejanos, cosas de otros tiempos, que hoy ya no preocupan a nadie.

La misma Iglesia —se dice— se ha hecho menos exigente en sus reivindicaciones y los gobiernos han comprendido también la conveniencia práctica de contemporizar con ella.

Así piensan, o pensaban, muchas personas, y la idea de una separación amistosa se había ido abriendo paso en todas partes. Hasta que han empezado a surgir nuevos y extraños conflictos.

Es cierto que en los países del Este la lucha anticlerical, la acción política ateísta y el amordazamiento de la Iglesia producen todavía un estado conflictivo muy grave. Pero, aparte de que cierto deshielo se ha iniciado ya en algunos de esos países, como Polonia y

Yugoslavia, muchos creen que los regímenes socialistas, conducidos por su propia lógica, no tardarán en abrirse a una política de mayor tolerancia y respeto a las actividades religiosas.

Sea de esto último lo que quiera, lo cierto es que en Occidente nadie esperaba el actual rebrote de las tensiones político-religiosas.

En un Estado moderno —se decía— las preocupaciones van por otros cauces. El problema de nuestro tiempo es el desarrollo económico, técnico y cultural de los pueblos. La cuestión religiosa ha dejado de constituir un caballo de batalla. La religión es respetada y su práctica es —cada día más— un *affaire privé*. Los gobiernos tienen otras cosas más importantes de que ocuparse. No se plantean ya aquellas cuestiones filosófico-teológicas que en otros tiempos eran motivo de enfrentamiento entre los partidos. Si las sociedades civiles han dejado de ser confesionales en el sentido clásico de la palabra, esta transformación no es sino una consecuencia del pluralismo sociológico, que es una de las características irreversibles del mundo moderno.

Y, sin embargo, aunque sea bajo formas muy distintas que las del pasado —la Historia no se repite nunca—, la vieja cuestión de los dos poderes o de las dos sociedades, temporal y espiritual, vuelve a plantearse hoy, como veremos en seguida.

Este es un motivo de sorpresa para muchas personas que no habían percibido el hecho de que la tensión entre lo temporal y lo espiritual es, desde el principio del cristianismo, una de las constantes de la historia del mundo civilizado.

El director del debate televisado en julio de 1971 por la Televisión francesa, sobre «La Iglesia y la Política», iniciaba la discusión con estas palabras: «Es un tema candente: un tema que se consideraba sobrepasado y que, sin embargo, rebota ahora inesperadamente. Causa turbación entre los cristianos, pero interesa a todos los franceses, sean o no cristianos. Toda una serie de gestos y de declaraciones recientes han producido de un tiempo a esta parte cierta tensión entre la Iglesia y el Estado». Después de 1971 estos gestos y declaraciones se han multiplicado y el problema no ha dejado de ganar actualidad. Algunos piensan incluso que la Iglesia busca una nueva ruptura.

También René Remond, presidente del Centro de los Intelectuales católicos franceses, se hacía eco, entre otros muchos comentaristas, de esta misma reactualización de un viejo tema:

«El problema, que se creía definitiva y satisfactoriamente resuelto, de las relaciones entre la Iglesia y el Poder público vuelve inopinadamente al primer plano de la actualidad. Hasta hace poco era un axioma de la vida política francesa y una de las ideas más comúnmente aceptadas entre los franceses, la de que este problema había encontrado, tras siglo y medio de luchas, su solución, y que las controversias a las que durante tanto tiempo había dado lugar pertenecían, por fin, a un pretérito *révolu*. Y he aquí que, de pronto, todo esto parece haber cambiado».

Una reacción análoga de extrañeza se ha producido en España estos últimos días, cuando lo que algunos han llamado el «*affaire* Añoveros» ha venido a mostrar, de pronto, que algo «no iba» en el terreno de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. (La sorpresa no ha sido tanta para quienes habían ido siguiendo a lo largo de estos últimos años la evolución postconciliar de la Iglesia española y la prudente «operación de despegue» iniciada por ésta desde hace ya bastante tiempo).

El incidente con el señor obispo de Bilbao ha sido, en efecto, para muchos españoles, una señal de alarma, que les ha obligado a plantearse problemas en los que hace mucho tiempo no habían pensado. La armonía entre el Estado y la Iglesia y la colaboración de ésta en la obra del bien común de la sociedad española, eran para ellos hechos adquiridos y no habían vislumbrado que en este terreno pudiera existir el menor motivo de inquietud.

El concordato de 1953 había reafirmado las bases de una colaboración aparentemente sólida entre los dos poderes, y no existía ningún género de conflicto a este respecto. Ahora, en cambio, muchas cosas parecen problemáticas y por todas partes se reconoce que la cuestión

debe ser revisada. De este modo, vuelve a la actualidad, también entre nosotros, un tema que parecía ya enteramente superado.

Parece un hecho, en efecto, que la consistencia del equilibrio político-eclesiástico se ha ido deteriorando en el transcurso de estos últimos años¹.

El desarrollo de este proceso, sumamente interesante, tanto desde el punto de vista político como bajo el aspecto eclesiástico, merecerá seguramente, algún día, un estudio minucioso y desapasionado por parte de los historiadores.

No hemos de entrar aquí, evidentemente, en el análisis de unos episodios que se inscriben, sin duda, en el cuadro mucho más amplio de una transformación importante de la sociedad española, y a los que tampoco es ajeno el fenómeno mundial de transformación de la Iglesia en el momento actual.

Por lo que hace a España todos sabemos la importancia que han tenido siempre aquí las cuestiones fronterizas entre la religión y la política.

Algunos quieren quitarle importancia a esto y piensan que el proceso de secularización de la sociedad española está ya lo suficientemente avanzado como para que esta clase de problemas pasen a un segundísimo plano. Otros, por el contrario, se inquietan o se indignan a la vista de «las cosas que ocurren».

Para juzgar acerca de estas cosas no vendrá mal, quizá, repasar la historia del siglo XIX. El primer capítulo del famoso *Ensayo* de Donoso Cortés que, apoyándose en la frase de Proudhon, se titulaba «De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica», parece que no ha dejado del todo de tener vigencia en la actualidad.

El materialismo histórico, teoría o ciencia esencial del marxismo contemporáneo, ¿no es también, en el fondo, una gran cuestión político-teológica?

En España se está haciendo ahora una revolución de ideas que en otros países, como Francia, había sido ya realizada hace tiempo.

Nada tendría, pues, de extraño que para nosotros constituyesen problema algunos hechos o sucesos que en otras partes no presentan casi ninguna importancia.

No entraremos —repetimos— en el análisis detenido del caso español. Este deberá hacerse en su día con pruebas documentales que actualmente ni siquiera están a disposición de los curiosos².

Importantes o no para el futuro, estos hechos acaecidos en España han atraído nuestra atención sobre el tema y nos han impulsado a examinar el panorama político-eclesiástico del momento actual en el mundo entero. A la vista de nuestros resultados, creemos que la expresión que acabamos de utilizar como subtítulo «un tema candente» no parecerá exagerada al lector que se asome a las páginas siguientes.

1.2. Conflictos de tipo clásico

España no es —evidentemente— el único país en el que, en el momento actual, se planteen cuestiones relacionadas con la independencia política de la Iglesia. El hecho se produce también en otras partes del mundo, incluso de modo violento, en formas y tonos muy diversos y con profusión muy superior a la que algunos suponen.

Un vistazo al panorama internacional basta para darse cuenta de que la Iglesia lucha hoy en campo abierto contra los poderes de este mundo, es decir, contra los injustos poderes político-económicos que oprimen a los hombres y pretenden dominarlo todo. En unión con otras fuerzas religiosas y morales del mundo, y ocupando un lugar preeminente entre ellas, la Iglesia combate, por sus propios pacíficos medios, contra todas las formas de opresión del hombre y del espíritu.

El hecho de que la Iglesia tenga que luchar hoy no puede extrañar a nadie, ya que — exceptuando cortos intervalos y experiencias de ilusorios triunfalismos— no ha hecho otra cosa que eso en los veinte siglos de su existencia, desde las catacumbas hasta la era atómica.

Sin embargo, en las batallas actuales de la Iglesia hay algo de nuevo en comparación con el pasado.

En los últimos tiempos, desde la Revolución francesa hasta el presente, la Iglesia había combatido sobre todo para defender su propia libertad de acción frente a la ofensiva de los Estados modernos. Defendía, pues, la libertad para el ejercicio del culto católico; la enseñanza y la formación religiosa de los jóvenes; el mantenimiento de su propia organización eclesiástica, con exclusión de toda intromisión estatal; la familia y el matrimonio cristianos, vivero de la propia Iglesia, y otros objetivos análogos a éstos.

Es evidente que esta lucha no ha cesado del todo. Continúa en ciertos países, donde estas exigencias elementales son negadas, total o parcialmente. Esto lleva a situaciones conflictivas muy graves, sobre todo en algunos Estados en los que la Iglesia no ha logrado todavía un estatuto mínimo aceptable que garantice su propia existencia.

Los conflictos de esta clase pueden ser considerados como conflictos político-eclesiásticos de «tipo clásico», y así los denominamos. En efecto, son análogos a los que surgieron en la lucha de la Iglesia con los Estados liberales a lo largo de un siglo de revoluciones burguesas. Análogos conflictos se reproducen ahora en algunos países del Este, a veces con más fuerza aún que en el pasado, por el hecho de que la ideología marxista es mucho más poderosa y coherente que la que inspiraba al liberalismo decimonónico.

Es interesante subrayar esta analogía en algunos detalles. Así, por ejemplo, la Revolución francesa intentó, inútilmente, en su primer tiempo, establecer una Iglesia nacional libre de toda tutela ideológica o disciplinar por parte del Papado. Ahora bien, este mismo propósito ha reaparecido en la posguerra en Estados como Checoslovaquia y Hungría, terminando también en fracaso. En China, en cambio, a partir de la famosa doctrina de las tres autonomías, la Iglesia nacional parece haberse instalado por el momento, pero su porvenir religioso es sumamente problemático.

En un segundo tiempo, los revolucionarios franceses se propusieron obtener la sumisión de la Iglesia al Estado por medio del juramento republicano impuesto a los sacerdotes. Los curas juramentados introducían la división y el poder del Estado en la Iglesia, y es evidente que — independientemente de toda consideración política— ésta no tenía más remedio que rechazarlos. En nuestro tiempo, problemas análogos fueron planteados por el funcionamiento de los «curas de la paz» y los «curas patriotas» de Polonia, Hungría y Checoslovaquia³.

Todavía hace unas semanas, en Polonia —donde, sin embargo, las relaciones de la Jerarquía con el Gobierno son relativamente buenas—, el Episcopado ha protestado contra la obligación que se impone a los curas de prestar un juramento de fidelidad al Estado antes de asumir una función religiosa. «De este modo —dicen los obispos— se pone en duda la lealtad cívica del clero polaco, a pesar de que esta decisión fue tomada en un contexto que remonta a los años cincuenta y que está en contradicción con las decisiones de Vaticano II». En efecto, los obispos recuerdan que, según una de estas decisiones, «la Iglesia tiene derecho a nombrar, sin injerencia de las autoridades civiles, a los sacerdotes que han de ocupar puestos en la Iglesia». Los curas estiman, por su parte, que la obligación que se les impone por el Estado es discriminatoria con relación al sistema de deberes y derechos de los ciudadanos polacos.

Vemos, pues, a través de este ejemplo que los conflictos de tipo clásico entre la Iglesia y el Poder político se reproducen hoy con arreglo a modelos muy parecidos a los de la lucha de la Iglesia frente al Estado burgués.

Otro ejemplo nos lo suministra la actual situación en Checoslovaquia. La minuciosidad con que varios de los reglamentos comunistas limitan el ejercicio de la actividad sacerdotal, somete ésta completamente al control del Estado. Así, por ejemplo, en Eslovaquia, para que

un cura pueda hacerse cargo de la administración de una parroquia se le exige una autorización gubernativa previa; para ejercer en la misma parroquia la actividad pastoral propiamente dicha, necesita autorización distinta, y si su acción ha de extenderse a otras parroquias, una tercera, en la que se fija el tipo de actividad y la demarcación geográfica a la que aquélla podrá alcanzar. Sin este requisito un cura de una parroquia no puede, por ejemplo, celebrar la misa en otra, etc.

La enseñanza religiosa está también estrechamente controlada. Hace unos años, un periódico de Bratislava declaraba: «Nuestro Estado no puede renunciar a educar a los ciudadanos según el espíritu del comunismo científico. Las comunidades religiosas, y en particular la Iglesia católica, han intentado infiltrarse en nuestro sistema ideológico, con ayuda de centrales extranjeras de ideología religiosa, saliéndose así del dominio estricto de la religión y de la fe». Estas palabras fueron escritas en 1970, y las cosas no han cambiado mucho desde entonces. Las mismas nos dan una idea del concepto que los políticos eslovacos se forman del «dominio de la religión y de la fe».

Se comprende, pues, que en estas condiciones las relaciones de la Iglesia y el Estado checoslovaco no pueden menos de ser terriblemente conflictivas. Es cierto que en la actualidad se vislumbra la posibilidad de que se llegue a un acuerdo y a una situación más soportable en este país.

Pero si hemos citado estos ejemplos —que podrían multiplicarse— es únicamente para mostrar la permanencia de tal género de conflictos que han caracterizado más de un siglo de historia político-religiosa en Europa.

1.3. Un nuevo estilo de relaciones político-eclesiásticas

Los conflictos político-eclesiásticos de tipo clásico a los que acabamos de aludir no son quizá los más importantes para el futuro.

En efecto, en gran parte del mundo la Iglesia encuentra hoy garantizadas unas condiciones de existencia suficientes para permitirle ejercer, con más o menos amplitud, su misión religiosa. No tiene, pues, necesidad de luchar en este terreno. Sin embargo, aparece ahora una nueva fuente de conflictos que pone a la Iglesia en evidencia ante el mundo y que es causa de gran indignación y escándalo por parte de muchos cristianos de mente tradicional.

En efecto, a partir de Juan XXIII, la Iglesia ha adoptado una actitud nueva que, en cierto sentido, había sido ya preparada por Pío XII en su oposición al totalitarismo.

En 1966, Mons. Benelli, entonces observador permanente de la Santa Sede en la UNESCO, se refirió, en un discurso dirigido al Comité de las O.I.C., a un «nuevo estilo de relaciones entre la sociedad espiritual y la sociedad temporal».

¿En qué consiste esta novedad de estilo y cuáles pueden ser las causas de tensión entre la Iglesia y los Estados dentro del nuevo contexto?

Parece que podemos contestar por nuestra cuenta a estas preguntas partiendo de los textos en los que la propia Iglesia viene definiendo sus exigencias ante las sociedades políticas de nuestro tiempo.

En la actitud de la Iglesia se observa hoy una mayor apertura hacia el hombre y su mundo. Las libertades cívicas, cuidadosamente reconsideradas en su perspectiva actual por el Concilio, no son ya condenadas como en otros tiempos. La Iglesia reconoce que «una conciencia más viva de la dignidad humana ha hecho que en diversas regiones del mundo surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja mejor en la vida pública los derechos de la persona, como son el derecho de libre reunión, de libre asociación, de expresar las propias opiniones y de profesar privada y públicamente la religión»⁴.

La Iglesia defiende hoy los derechos del hombre. El Papa y los obispos citan con frecuencia, como un punto de referencia fundamental —aunque no enteramente incontestable—, la «Declaración Universal de los Derechos Humanos».

En otras épocas la Iglesia había reivindicado, sobre todo, los derechos de lo sagrado y de la verdad, lo que algunos llamaban los «derechos de Dios». El apotegma «sólo la verdad tiene derechos» limitaba en cierto sentido el campo de acción de la Iglesia para la defensa de los derechos humanos.

En vísperas del Concilio este principio era ya muy discutido. Sus contradictores afirmaban que se trataba de una hipóstasis incorrecta, ya que en el mismo se atribuye a la verdad metafísica e incorpórea una especie de naturaleza humana, como si la verdad en sí misma pudiera tener o dejar de tener derechos. «Son los hombres, y no los conceptos —decían—, los únicos portadores de derechos en la relación social».

Lo grave es que, aplicando el citado principio a la vida ciudadana, algunos concluían que sólo los hombres que «están» en la verdad tienen auténticos derechos en el orden ideológico, es decir, que, en definitiva, la única libertad religiosa e ideológica reconocida era la de los católicos unidos a la Iglesia católica, exclusiva fuente de verdad religioso-moral.

De esta manera, la afirmación de unos derechos universales, sin distinción de religiones e ideologías, resultaba tácitamente imposible. La misma expresión «derechos humanos» sonaba en muchos oídos católicos como una formulación laicista, modernista o humanista, en el sentido holandés de la palabra.

Este estado de ideas cambia completamente con Juan XXIII. Puede decirse que este hombre genial, además de gran pontífice, inaugura un nuevo *talante eclesial*. No es que cambien las doctrinas ni los principios; lo que principalmente cambia es la actitud misma de la Iglesia respecto al mundo profano.

Pío XII ya había dicho que la cuestión de los Estados totalitarios, la limitación del poder civil y las relaciones del hombre con la sociedad, a pesar de no ser cuestiones estrictamente religiosas, sino más bien políticas, no dejaban indiferente a la Iglesia y que era de la competencia de ésta el intervenir en este terreno en nombre de la ley natural y de la ley moral revelada. Así la Iglesia se reserva el derecho a defender al hombre frente a los poderes políticos invasores.

Con Juan XXIII se da un paso adelante. Si hasta entonces parecía que la Iglesia había promovido, sobre todo, los derechos del «hombre que está en la verdad» —la verdad generadora de derechos—, Juan XXIII rasga ampliamente los ventanales del edificio, realizando esta ambiciosa operación con gran sencillez, como todo lo suyo. Todo consistía, al menos en un primer momento, en introducir una pequeña alteración en la frase, un pequeño matiz; pequeño, pero sustancial. Juan XXIII habla por primera vez, no de lo que se había llamado «el derecho del hombre a la verdad», sino del «derecho de cada individuo a buscar la verdad libremente», lo cual, evidentemente, cambia mucho el planteamiento del problema.

Tal derecho es reconocido por Juan XXIII a todos los hombres sin diferencia ni discriminación, ya que se funda en la «dignidad de la persona» y no en las verdades o en los errores que cada hombre pueda profesar. Así, en la «Pacem in Terris» alaba la Declaración de la ONU, porque en ella «se reconoce solemnemente a todos los hombres sin excepción la dignidad de la persona humana y se afirman los derechos que todo hombre tiene a buscar libremente la verdad, cumplir los deberes de la justicia, observar una vida decorosa y otros derechos íntimamente vinculados con éstos».

A partir de Juan XXIII la Iglesia asumirá claramente la defensa, en el terreno moral, de los derechos universales, inviolables e inalienables de los hombres frente a cualquier clase de poder opresor.

Más tarde la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa partirá de este mismo punto: «la dignidad de la persona humana es, en nuestro tiempo, objeto de una conciencia cada vez más

viva; son cada vez más numerosos los que reivindican para el hombre la posibilidad de obrar en virtud de sus propias opciones y de su libre responsabilidad, no bajo la presión o la coacción, sino por la conciencia de su deber. Exigen asimismo que sea jurídicamente delimitada la intervención de los poderes públicos, a fin de que no se circunscriba demasiado estrechamente el campo de una franca libertad, ya se trate de las personas o de las asociaciones».

La vida social y política es así vista por la Iglesia bajo una luz nueva, que hasta el presente no había aparecido con la misma claridad.

Esta doctrina nos coloca, pues, como habíamos anunciado, ante «un nuevo estilo» de relaciones político-eclesiales.

Ahora bien, como consecuencia de este nuevo estilo pueden surgir, y surgen de hecho, entre la Iglesia y los Estados, tensiones y conflictos bastante distintos de los que antes habíamos llamado «de tipo clásico». Durante siglo y medio la Iglesia había luchado con los Estados liberales y socialistas para defender su propia existencia, su actividad religiosa y su sagrada independencia. Ahora lo hace también para defender los derechos de los hombres, y se opone a las limitaciones injustas de la libertad o a las situaciones de miseria en las que hombres y pueblos se ven encerrados a causa de los abusos de poder.

Por otra parte, dentro de esta misma perspectiva, la defensa de la libertad es considerada como una de las condiciones necesarias para una auténtica evangelización. Allí donde los derechos fundamentales no sean respetados, no será tampoco posible una correcta difusión del Evangelio. Por el contrario, allí donde existan situaciones de libertad, la Iglesia podrá acogerse a ellas y no tendrá necesidad de reclamar ningún estado de privilegio. De esta manera la Iglesia hallará «las condiciones de derecho y de hecho» más propicias para el ejercicio de su misión.

1.4. Conflictos y tensiones de nuevo estilo

Un país que puede servirnos de ejemplo para explicar este género de conflictos es el Brasil.

En el Brasil los obispos reclaman públicamente que el Estado «vuelva a una situación jurídica normal por medio de una Constitución capaz de responder a los intereses reales y a las aspiraciones de la nación». Esta exigencia —añaden— «comporta otra evidente y es la del funcionamiento normal de los poderes legislativo y judicial». Condenan las violencias empleadas por agentes de la autoridad, los «procesos lentos y precarios», las detenciones injustificadas. Sin ambages protestan del empleo de la tortura, de la que en algunos casos afirman tener pruebas directas e incontestables. «Seríamos culpables —añaden— si no insistiésemos para afirmar nuestra postura contra ese género de procedimientos». Requieren el lanzamiento «de una política global, en la que el hombre sea el centro de los objetivos y de las preocupaciones», y exigen a los seculares católicos que, como miembros de la Iglesia, se ocupen de esta tarea.

En todo esto, como vemos, no se trata ya tanto de la defensa de la Iglesia, de los curas, los religiosos o los obispos fichados o perseguidos, como de la defensa de los pobres y de los oprimidos. En última instancia, cuando, a consecuencia de sus predicaciones o de sus intervenciones políticas, los curas se ven metidos en complicaciones, las tensiones empiezan a tomar el cariz clásico; pero solamente en cuanto a la forma: el fondo y la motivación de estos conflictos pertenecen por completo al nuevo talante eclesial inaugurado por Juan XXIII.

Ahora bien, cabe preguntarse si todos estos gestos y actitudes de la Iglesia brasileña no constituyen pura y simplemente un caso de clericalismo o de intromisión en los asuntos civiles, verdaderamente intolerable para los gobernantes brasileños. La Iglesia —dicen éstos— no tiene derecho a criticar el funcionamiento de los organismos estatales, ni menos

aún a formular acusaciones deshonrosas para las fuerzas y agentes del Gobierno. Tampoco puede hacer el juego de los grupos subversivos al servicio de la revolución.

A esta acusación de injerencia los obispos contestan: «No. No hay en nuestros actos ningún propósito clerical. El cristianismo trasciende a las formas de gobierno y a los regímenes políticos, pero su mensaje no puede ser indiferente a la situación concreta del pueblo. En virtud de su propia misión evangélica, la Iglesia está llamada a ejercer una función crítica desde el punto de vista moral de todas las actividades temporales. Si no le corresponde a ella el dirigir oficialmente el proceso de transformación de las estructuras temporales, sí le pertenece, en cambio, presentar, a la luz del Evangelio, los modelos o los proyectos de vida social que puedan ser más conformes a la justicia». «Nosotros podemos equivocarnos, pero el juicio relativo a la predicación, auténtica o no, del Evangelio, es de la competencia exclusiva de la autoridad eclesiástica». (Nota oficial del 4 diciembre 1968).

Según su nuevo talante, la Iglesia ¿va entonces a dedicarse a hacer política? Todo depende —responderíamos nosotros— del concepto que se tenga de la política y de lo que se llame «hacer política».

Un documento, discutible, sin duda, pero muy sintomático, respecto de lo que puede ser, hoy o mañana, la nueva actitud de la Iglesia, es el dirigido por un grupo de sacerdotes y seglares al arzobispo de Belo Horizonte. En él aparece clara la distinción entre las dos clases de conflictos que, a nuestro juicio, cabe distinguir. «Estamos persuadidos —dicen los firmantes del documento— de que para la Iglesia lo más importante en el momento actual no es la liberación de los padres de Horto (los religiosos que habían sido detenidos), ni las garantías que puedan darse de que no habrá más detenciones de sacerdotes. Lo más importante es la denuncia de la injusticia que se encuentra instalada en el país. Es, en efecto, importante que la Iglesia se comprometa con los hombres, sobre todo con los más desheredados, reconociendo en ellos las exigencias del respeto a la persona humana, tanto como en los miembros de su propio clero... Guardémonos de un diálogo que tratase de obtener concesiones para la Iglesia a cambio de una proclamación mediatizada del Evangelio».

La defensa de la persona debe pasar, pues, en algunos casos por encima de la seguridad o la paz exterior de la Iglesia. Está claro que se trata de dos combates distintos, aunque muy estrechamente relacionados: el combate de la Iglesia por su propia subsistencia como iglesia y el combate de la Iglesia en defensa de la persona humana y de la justicia de los pueblos.

En el sínodo de 1971, un obispo vietnamita, monseñor Nguyen Kim Dien, preguntaba con mucha sorna: «Hay obispos presos por la defensa de la Iglesia. ¿Los habrá también presos por la defensa de los derechos del hombre?».

La defensa de los derechos de los hombres —más aún que la de los Derechos del Hombre— hace aparecer a la Iglesia, algunas veces y a los ojos de algunas personas, como una causa de subversión, cuando no como una fuerza revolucionaria. En algunos momentos se le acusa de actuar en favor del comunismo y de estar ella misma —la propia Iglesia— invadida por los hombres y las ideas marxistas. Los obispos brasileños se defendían en 1969 de esta acusación rechazando la idea, lanzada en parte desde medios oficiosos, «de que la Iglesia se encuentre enfrentada con una crisis irremediable y que la indisciplina o la desorganización estén a punto de destruir sus valores reales».

Hemos citado el Brasil como ejemplo de esta nueva problemática político-eclesiástica, que en otros tiempos hubiera sido ciertamente inimaginable. Sin embargo, este mismo fenómeno se extiende a otros países.

El caso de Paraguay es, por ejemplo, bastante parecido al de Brasil. Aunque los obispos paraguayos no parecen deshacerse todavía del todo de la preocupación de defensa de la Iglesia (conflictos clásicos), asumen también ampliamente, y cada vez más, la defensa del hombre paraguayo frente a la presión del Estado.

Así la carta del arzobispo de Asunción, monseñor Rolón, al presidente del Consejo de Estado, en febrero de 1971, es suficientemente explícita a este respecto: «... Desde hace algún tiempo la Iglesia del Paraguay, que aparentemente mantiene buenas relaciones con las autoridades nacionales, se encuentra, en realidad, en la imposibilidad práctica de colaborar en el gobierno, principalmente a causa de los abusos crecientes y de las violaciones evidentes de los derechos del hombre más elementales». El arzobispo afirma el acuerdo completo de la Iglesia paraguaya con las enseñanzas sociales de la Iglesia conciliar, en particular en lo que concierne a la solidaridad de la misma con el hombre concreto y con su desarrollo humano y cristiano. A continuación el arzobispo da cuenta de las medidas que adopta para significar su disgusto por la situación del país: «He tomado la decisión libre y personal de no asistir a las reuniones (del Consejo de Estado), y esto como signo de desacuerdo con la situación de la nación, tanto a causa de las violaciones de los derechos del hombre como de las relaciones (del Gobierno) con la Iglesia». Esta actitud —dice— ha sido consultada previamente con el resto del Episcopado y ha sido aprobada por éste: «en las circunstancias particulares por las cuales pasa el país, no es justo ni razonable que la presencia del arzobispo en el Consejo de Estado pueda ser interpretada por el pueblo y por los fieles como una aprobación del comportamiento de las autoridades y como una dependencia de la Iglesia respecto a los Poderes civiles».

La impresión que causa este documento se refuerza por la declaración colectiva del Episcopado paraguayo del 18 de diciembre del mismo año: «Nosotros, los obispos del Paraguay, reunidos en Asamblea —dice la declaración—, hemos comprobado, como pastores de todos nuestros fieles, una profunda aspiración a la liberación total de las opresiones que pesan sobre el alma paraguaya. Comprobamos también que los profundos deseos de paz verdadera, de solidaridad y de justicia son paralizados y frustrados por un pesado clima de inseguridad, de divisiones e incluso de persecuciones». Y a continuación el documento publica dos largas listas de injusticias y de violaciones de los derechos de la persona humana, entre las cuales podemos entresacar las siguientes: «violación de los derechos de la persona humana por la situación de los prisioneros políticos; atentados a la integridad física de los detenidos; éxodo; insuficiencia y precariedad de la reforma agraria; restricciones injustificadas de la expresión de la opinión pública; cuasi monopolio del Estado sobre los medios de comunicación social; masificación del pueblo, en el que se frena y ahoga la toma de conciencia de sus derechos por una propaganda bien organizada, destinada a adormecer a la gente con una paz ficticia; liquidación y politización sistemática de todos los grupos de equilibrio social».

Según información publicada por *Ecclesia*, el 18 de mayo de 1972 el presidente de la Conferencia episcopal firmaba en nombre de ésta un documento en el que se hablaba del clima de persecución sistemática contra la Iglesia por el hecho de haberse ésta solidarizado con «el hombre concreto paraguayo oprimido y envilecido por las estructuras actuales».

Y refiriéndose al caso del jesuita paraguayo José Luis Carabias, y de algunos otros sacerdotes, el obispo revelaba la existencia de malévolas campañas contra obispos, curas y religiosos, a los que se acusa de inmoralidades y de actitud subversiva «precisamente por ponerse del lado de los pobres y de los oprimidos».

Muy lejos del Paraguay, en posición casi antipódica con éste, se encuentra Corea del Sur, otro país anticomunista y —por necesidad geográfica, quizá— manifiestamente autoritario. Allí también existe una «tensión creciente entre la Iglesia y el Estado»⁵. «El Estado no acepta que los obispos protesten contra la corrupción y prediquen la justicia social». El cardenal Stephen Kim, arzobispo de Seúl, declara en su mensaje de Pascua que «hay una ausencia de diálogo muy significativa entre el pueblo coreano y el actual Gobierno». Según explica un secretario de la Nunciatura, la tensión se debe sobre todo al hecho de que «la Iglesia predica las encíclicas sociales y denuncia la gran diferencia existente entre los ricos y los pobres»⁶.

Se ha de tener en cuenta que en Corea predomina el budismo. El número de católicos no pasa de doscientos mil, y el total de los cristianos es de unos seiscientos mil sobre una población de treinta y dos millones. Los cristianos constituyen, por tanto, una débil minoría. Sin embargo, el arzobispo de Seúl parece hablar en nombre de todo el pueblo coreano al acusar al Gobierno del divorcio que mantiene con éste. En este caso los representantes de la Iglesia asumen, pues, la defensa del hombre coreano y no la de los derechos de la propia Iglesia en Corea. También aquí cabe preguntarse: ¿es esto política, clericalismo o subversión?

La cuestión merece la pena de ser dilucidada a fondo. En cualquier caso, puede servirnos también de modelo de lo que hemos denominado anteriormente «conflictos de nuevo estilo».

1.5. Misión y colonización

La descolonización, más o menos frustrada en algunos casos, ha producido asimismo nuevos conflictos políticos entre las Iglesias y Estados. Queremos referirnos al caso de los nuevos Estados que acceden a la independencia después de la guerra mundial. Estas tensiones siguen existiendo actualmente en diversos países, como, por ejemplo, Zaire, el antiguo Congo belga, y en otros todavía sometidos a la dependencia colonial, como Mozambique.

En nuestro recorrido por el mundo tenemos que detenernos, siquiera un momento, en algunas de estas situaciones que corresponden a un tipo especial de tensiones político-eclesiásticas.

La acción misionera y la acción colonizadora no se han diferenciado, quizá, suficientemente, en el transcurso de los siglos. Esto ha dado lugar a una lamentable confusión entre ambos tipos de actividad, la primera de ellas espiritual y pastoral; la segunda, civilizadora y económico-política.

Hoy parece probado que, hasta tiempos recientes, muchos misioneros incurrieron en este error fundamental⁷ en la evangelización de los pueblos subdesarrollados.

Imbuidos de prejuicios nacionalistas —cuando no imperialistas— los misioneros pensaban de buena fe que estas poblaciones, a las que se consideraban primitivas o incivilizadas, saldrían ganando al adoptar la cultura y la lengua de las metrópolis coloniales. El cristianismo entraba de esta manera a través de la cultura del país ocupante o colonizador.

Para la mayor parte de estos misioneros, evangelizar en África o en Asia equivalía, pues, a europeizar a los indígenas con la colaboración de los servicios culturales de cada Estado. No había gobierno de país colonizador que no aplicase o favoreciese estos procedimientos. Así, la Francia anticlerical y laicista ponía en juego en las colonias el brillante papel de hija predilecta de la Iglesia.

Sin embargo, no todos los misioneros pensaban de esta manera y la actitud desidente, y más consciente, de algunos de ellos producía el desagrado, tanto de la superioridad eclesiástica como de la civil.

Un caso muy conocido es el del P. Lebbe, figura realmente extraordinaria, acerca de la cual publicó en 1956 una biografía «escandalosa» nuestro inolvidable amigo el profesor Leclercq de Lovaina.

Leclercq presentaba la figura de Lebbe bajo una perspectiva que chocaba con la mentalidad entonces reinante en los medios misioneros. «En China —escribía Leclercq—, y en la época del P. Lebbe, muchos misioneros presentaban una fórmula de cristianismo que impedía ser chino».

La reacción contra esta denuncia formal de los procedimientos misioneros no se hizo esperar. Ciertas asociaciones misioneras se produjeron enérgicamente contra la obra de Leclercq, y ésta mereció incluso una de aquellas severas notas condenatorias oficiosas, firmadas A.A., cuyo contenido hubiera sido hoy absolutamente inconcebible.

En una publicación misionera muy conocida⁸ se llegó a decir que la obra de Leclercq «proporcionaba justificaciones católicas a las acusaciones comunistas». Es decir, que no se debía hablar de tales cosas para no darles un tanto a los marxistas.

Este incidente nos demuestra la enorme distancia que ha recorrido la Iglesia en el último cuarto de siglo, al cambiar radicalmente su mentalidad en un punto tan delicado como la acción misionera.

Aunque no sea más que a título de curiosidad histórica, recordaremos también el caso del dominico español P. Nozaleda, que fue arzobispo de Manila, y cuya conducta prudente en Filipinas, sobre todo en el caso Rizal, le atrajo las iras de una parte de la opinión española. La campaña contra él arreció, sobre todo, al proponerle Maura para el arzobispado de Valencia. El P. Nozaleda tuvo que defenderse públicamente y también le defendieron el propio Maura, en un discurso parlamentario y don Severino Aznar en un libro titulado *El «affaire» Nozaleda* (Madrid, 1904).

Unamuno se refiere a este asunto en su ensayo *Religión y Patria*, y sus argumentos resultan hoy día mucho más conciliares que los de los detractores de Nozaleda. Mientras *El Imparcial* atacaba a éste por su actitud «antipatriótica», lamentando que el prelado no hubiera sido capaz de una actitud como la de «aquellos obispos gloriosos que se arrodillaban ante los altares y luego acudían a la muralla a exhortar a los débiles y bendecir a los esforzados en el combate», Unamuno afirmaba que no había derecho a juzgar a Nozaleda como si fuese un funcionario del Estado, ni a condenar su acción pastoral al servicio de las almas, que era lo que realmente le correspondía como obispo.

En la actualidad, en los países ex-coloniales o a punto de descolonizarse puede decirse que esta clase de asuntos está al orden del día. El caso de Mozambique lo prueba claramente. La mayoría del Episcopado de este territorio parecía responder —por lo menos antes del 25 de abril— a la concepción clásica, antes expuesta, de la «evangelización-colonización». En el choque que se produjo entre los obispos y los misioneros, primero con los Padres Blancos y después con los Combonianos, la principal preocupación de los prelados era la de defender las excelencias del sistema colonial del Gobierno portugués.

Como es sabido, la expulsión del obispo de Nampula, Mons. Manuel Vieira Pinto, disidente de la opinión episcopal mayoritaria, y de once misioneros combonianos ha sido el final de este asunto, en el curso del cual Roma apoyó con decisión, según parece, la actitud del obispo de Nampula. Las tensiones con el Portugal de Caetano, promovidas por los últimos incidentes citados, y anteriormente por la visita al Papa de tres miembros del movimiento de liberación de las colonias portuguesas, son un ejemplo representativo de los conflictos a los que nos estamos refiriendo.

En otros países africanos nos encontramos también con enfrentamientos del mismo género, aunque cada uno de ellos con su matiz propio. Así en Rhodesia el principal caballo de batalla de las diferencias entre Estado e Iglesia está en la segregación racial y en el injusto reparto de tierras entre blancos y negros, que condena a éstos a la miseria (45 millones de acres para 250.000 blancos y 45 millones de acres para cuatro millones y medio de negros). Los episcopados católico y protestante han elevado sus voces contra ese estado de cosas y los obispos son tachados de revolucionarios y subversivos por su defensa de la justicia y del derecho del pueblo de color. «Los obispos —dijo el ministro Nicolle— han sustituido el báculo episcopal por el tridente de Satán».

En Zaire la Iglesia se encuentra, en cambio, ante una vidriosa revolución arcaico-cultural, la llamada «campaña de retorno a las fuentes de la identificación ancestral». El último conflicto importante se polarizó en torno a un artículo publicado por el boletín católico *África Cristiana*, en el que se criticaba dicha desorbitada campaña. Entonces, el jefe del Estado, presidente Mobutu, se irritó; hubo detenciones, ocupaciones de locales religiosos y, finalmente, expulsión del cardenal Malula, que tuvo que trasladarse a escape a Roma. Durante

su ausencia, una orden gubernamental prohibió incluso que se rezase por él en las iglesias. Las aguas se serenaron más tarde y Malula pudo volver a Kinshasa en mayo del 72, pero las tensiones político-eclesiásticas han continuado después a través de una serie de incidentes.

1.6. Conflictos en procesos de secularización avanzados

Leídos los párrafos anteriores pudiera creerse, quizá, que, en la actualidad, los conflictos entre la Iglesia y los Estados únicamente se producen en situaciones de insuficiente desarrollo político, como, por ejemplo, ciertas repúblicas latinoamericanas en trance de revolución social, en determinados países afectados todavía por la crisis de la descolonización o por las oposiciones racistas, o en algunos Estados secularistas, aún en construcción, en los que la pretendida «superación» del hecho religioso por la ideología materialista no ha sido lograda todavía.

Sin embargo, no es así: la tensión político-eclesiástica aparece también en otras sociedades más perfeccionadas o mejor acabadas cultural y políticamente, como Italia y Francia, a las cuales nos referimos únicamente a título de ejemplo. En efecto, en otros muchos países puede también hablarse de un proceso avanzado de secularización que no se considera incompatible con la presencia de la Iglesia en la vida pública, pero en el seno del cual no dejan de producirse tensiones y conflictos⁹.

En la Italia democrática, lo mismo que en la Italia fascista, los remolinos y las implicaciones político-religiosas son frecuentes, el pan nuestro de cada día, puede decirse. Pero Italia es un caso muy especial, tanto por su proximidad geográfica a los órganos centrales de la Iglesia como por la mayoritaria presencia italiana en ellos, y sobre todo a causa de las relaciones históricas y afectivas que le unen a la Santa Sede.

No en vano han existido, durante muchos siglos, los Estados temporales de los Papas y éstos han desempeñado un papel importante en la política italiana a lo largo de mil quinientos años de historia, desde la invasión de los bárbaros hasta la constitución del Estado italiano unificado.

Los acuerdos de Letrán no han dado fin a esta situación. Al contrario, la han prolongado en un sentido muy sutil. Italia es el único país del mundo que tiene en su propio territorio un enclave eclesiástico, dotado además de una original soberanía temporal-espiritual.

La sensibilidad del Vaticano hacia los movimientos de la política italiana constituye un hecho bien conocido. A menudo se ha visto, en estos últimos tiempos, a los obispos italianos —e incluso en algunas ocasiones al propio Pontífice romano— adoptar «posturas electorales», sea directamente a través de indicaciones y documentos pastorales que no dejaban lugar a duda sobre los deseos de la Jerarquía, sea por medio de organizaciones laicales paraparlíticas, un tanto discutidas, como lo son, por ejemplo, los Comités cívicos de Luigi Gedda.

Estas intervenciones raras veces dejan de levantar la indignación de los políticos adversos: protestas y ataques en la prensa, en el senado, en la cámara de diputados o en las asambleas de los partidos; acusaciones de anticonstitucionalidad o de infracción de los acuerdos de Letrán; reclamaciones ante los tribunales, etc.

Recuérdense, por ejemplo, entre algunos hechos ya un poco lejanos, el caso del obispo de Prato, en el que éste fue condenado por el tribunal local por haber denunciado como pecadores públicos a dos bautizados que se habían casado civilmente, y el asunto de Mineo, donde la profanación de un crucifijo dio lugar a una delicadísima cuestión jurídica, que finalmente tuvo que ser zanjada por el alto Tribunal constitucional.

Más próximo a nosotros tenemos el ejemplo de la politización del referéndum sobre el divorcio. Muchos divorcistas acusan a la Iglesia de invadir el terreno civil con sus presiones.

Al final, lo que era una cuestión de ética social —pues la Jerarquía estimó más conveniente para la moral del pueblo italiano el mantenimiento de la indisolubilidad también en el terreno civil— se ha convertido en un asunto de política electoral.

Mientras el MSI se presenta como el campeón de la Iglesia, una fracción importante de la Democracia cristiana se encuentra en un compromiso, no queriendo dejar en manos de los fascistas esta baza. Los demás partidos hacen cada uno su juego en función de sus propios intereses políticos.

El fondo moral del asunto parece que no interesa a casi nadie. Sin embargo, aunque la decisión compete a las instituciones civiles, nadie puede negar que la misma ha de tener un alcance ético indiscutible en el pueblo italiano.

Esta interferencia entre lo político y lo moral o lo religioso, sobre todo en un país como Italia, parece un hecho inevitable y su constatación nos reconducirá, al tratar más adelante este punto, al terreno de la realidad sociológica.

En Francia, de la que ya hemos hablado antes de pasada, las cosas se presentan de un modo distinto. Los incidentes político-eclesiales, si es que existen, se producen de un modo discreto y, para la mayor parte de los franceses, invisible. Los tiempos de Combes y de Waldeck-Rousseau están ya muy lejos. Nadie piensa hoy en rupturas diplomáticas, en cierres de conventos, en inventarios de bienes eclesiásticos, ni en nada parecido. La historia de la separación es una larga y conocida historia que conviene repasar rápidamente.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado se habían regido en Francia durante más de un siglo por el Concordato concluido en 1801 por el primer cónsul Bonaparte y el Papa Pío VII. Entre los años 1899 y 1904 los incidentes entre los gobiernos anticlericales franceses y la Santa Sede se multiplicaron: el Concordato no parecía ser otra cosa que una fuente de mayores discordias, razón por la cual Clemenceau le aplicaba el remoquete de «discordato».

Francia rompe sus relaciones diplomáticas con Roma y la ruptura del Concordato no se hace tampoco esperar. El Estado francés establece unilateralmente la ley de separación del 9 de diciembre de 1905, la cual sigue vigente todavía y constituye la norma práctica legal en los asuntos político-eclesiásticos.

Setenta años de experiencia de régimen de separación, durante los cuales las relaciones Iglesia-Estado pasan por situaciones muy diversas: de la armonía a la reserva, de la reserva a la tirantez e incluso, en algunos momentos, a la manifiesta hostilidad.

Sin embargo, nadie piensa hoy en Francia que pueda haber nada mejor que el sistema de separación.

Es cierto que la ley de separación fue recibida tempestuosamente por la Jerarquía, sobre todo por el hecho de que el nuevo estatuto hubiese sido establecido sin contar con la Iglesia ni con su jefe, el Papa.

Este publica en 1906 la encíclica «Vehementer», condenando el principio de la separación, considerado como el hundimiento del orden natural establecido por Dios entre las dos sociedades. Aunque algunos prelados, como Mgr. d'Hulst, ven la posibilidad de que un régimen de separación aporte a la Iglesia la ventaja de una mayor libertad e independencia respecto a la sociedad civil, muy pocos obispos participan de esta opinión. Con el transcurso de los años esta misma opinión irá abriéndose paso lentamente, y Francia será el país donde las cuestiones de la libertad religiosa, de la secularización y de la separación entre la Iglesia y el Estado se planteen con mayor apertura. Las dos guerras del 14 y el 39 contribuyen a que la Iglesia vaya adquiriendo un lugar respetable para la mayoría de los franceses.

Es verdad que, al terminar la segunda guerra mundial, el Gobierno provisional de De Gaulle pone en entredicho la actitud de muchos de los obispos durante la ocupación, y que una parte del episcopado, en realidad una mayoría, es acusada de colaboracionismo¹⁰. Se exige la destitución de los obispos vichystas, lo que obliga al entonces nuncio en París, Mons. Roncalli, a desplegar todas sus dotes diplomáticas. Conjurado este peligro se vuelve, sin

embargo, al principio de la separación amistosa y de un *entente cordiale* largamente experimentado.

Con la quinta república la armonía Iglesia-Estado se refuerza. Hay algunas dificultades, ciertamente, como los problemas de las escuelas libres de la Iglesia, pero De Gaulle busca la armonía por el camino de la colaboración. Como alguien ha dicho, el general sustituye el concordato por el «contrato»; la cooperación entre ambos poderes parece así perfeccionarse bajo su mandato.

Algunos se preguntan pocos años más tarde: «¿Cuándo la Iglesia había gozado de una paz como ésta?»¹¹.

Sin embargo, la Iglesia, o una parte importante de ella, empieza al parecer a inquietarse sobre esta paz gauliana. Aparecen extraños conflictos. Obispos, curas y movimientos de seglares comienzan a tomar posiciones que a los políticos del régimen les parecen incongruentes. No se explican el nuevo juego de la Iglesia en Francia.

Durante la crisis de Argelia la actitud de algunos eclesiásticos no pareció responder a los tradicionales criterios patrióticos.

Otros pequeños incidentes denuncian cierta deterioración del clima de amistad. Por ejemplo, la intervención del cardenal Marty, criticando la sentencia contra los jóvenes gauchistas que habían ocupado el «Sacre Coeur», les resulta a algunos desconcertante. («Quién es el cardenal de París para juzgar a los jueces?», se preguntan).

Los obispos muestran su disconformidad con la «force de frappe». («Qué competencia tienen en asuntos militares para poder juzgar del armamento que le interesa a Francia?»).

Una parte del clero manifiesta su solidaridad con los agricultores de Larzac. («¿A qué viene esto de aumentar las dificultades de las autoridades sumándose a un movimiento que no es, en el fondo, sino una campaña antimilitarista?»). Etcétera.

Grandes y pequeñas cosas se entremezclan y son motivo de roces y de desconfianza. En los medios gubernamentales se van formando la idea de que los eclesiásticos se meten en política y que muchas veces lo hacen de modo perturbador.

Especialmente algunos textos pastorales, directorios y manifiestos de los obispos o de organizaciones de Iglesia promueven notable disgusto en las esferas oficiales, así como en determinados sectores sociales. Así, la carta de la comisión episcopal del mundo obrero del año 72 levanta una gran polvareda. Algunos «cristianos de opinión liberal» contestan agriamente a este documento, acusando a la comisión de hacer propaganda socialista. «Contrariamente a lo que dicen los interlocutores de los obispos, afirmamos que hay incompatibilidad entre el Evangelio y cualquier sistema económico y político de tipo socialista». Pero una revista diocesana, *La semana religiosa de Reims*, contesta¹²: «No, el Evangelio no es neutro cuando se trata de la justicia, del respeto y de la libertad y de la dignidad de los hombres [...]. No se puede reprochar a la Iglesia que considere inadmisibles para un cristiano una sociedad cuyos criterios últimos están ligados al dinero».

Todas estas polémicas tienen forzosamente resonancias políticas y repercuten en este terreno. Así el documento de los obispos (Lourdes, 1972) sobre «Política, Iglesia y Fe (Por una práctica cristiana de la política)» es interpretado por mucha gente —no sin razón— como un documento político, que incide en la política y que modifica la idea tradicional de la Iglesia como fuerza conservadora. No faltan quienes consideren asombrosa la afirmación del ponente, Mgr. Matagrín, de que «toda la gama de opiniones políticas se encuentra a la hora actual en el pueblo cristiano». («¿Cómo es posible —dicen— que tenga cabida ahí *toda la gama*, sin contradecir el concepto de 'pueblo cristiano'?»).

Sociológicamente, y sobre todo electoralmente, estas interferencias tienen importancia. Hoy los obispos franceses se abstienen de dar consignas como lo hacían en otros tiempos todavía no lejanos. Pero es inevitable que sus posturas y actitudes, por poco valientes que sean, incidan en la política. El régimen de separación amistosa no basta, pues, para eludir las

tensiones. En cualquier momento puede deteriorarse y empiezan a agitarse de nuevo aquellas cuestiones tempestuosas, de las que ya parecía que nadie había de volver a hablar.

1.7. La estrategia mundial de la Iglesia

Conviene que interrumamos brevemente nuestra exposición para evitar que, en medio de esta desordenada casuística, los árboles no nos dejen ver el bosque.

En los párrafos anteriores hemos expuesto, en efecto, un conjunto de casos y situaciones en los que las relaciones de la Iglesia con las sociedades políticas de nuestro tiempo se producen en un clima de dificultad o de oposición.

No se trata, sin embargo, de casos independientes o aislados que pueden ser examinados, uno por uno, como si no tuvieran nada que ver entre sí. Las cuestiones político-religiosas desbordan, hoy más que nunca, los límites nacionales: pertenecen a lo que pudiéramos llamar la «problemática supranacional» de la humanidad.

La humanidad ha avanzado muy poco aún en la creación de instituciones supranacionales. Cabe preguntarse si existe realmente alguna a la que se le pueda aplicar este nombre.

Pero, en cambio, los problemas sí que han adquirido categoría supranacional. Es una locura pensar que muchos de ellos podrán ser jamás correctamente planteados, ni menos aún resueltos, si ha de pervivir indefinidamente el cuadro rígido de las soberanías estatales, y si algo nuevo no viene a reemplazarlo ahora.

Así, por ejemplo, problemas como el de la contaminación y el equilibrio ecológico, la salud mundial, las fuentes energéticas, la violencia, la guerra, la criminalidad internacional, etcétera, exigen hoy una estrategia mundial de la paz que nunca podrá alcanzarse por el sistema de los acuerdos internacionales.

A la era de las soberanías nacionales debe suceder, pues, una nueva era política, la era de los poderes supranacionales. Es un imperativo del desarrollo humano a escala mundial.

Ahora bien, la Iglesia ha afirmado siempre su carácter universal, definiéndose como un poder espiritual supranacional, cuyo campo de acción es —teóricamente al menos— la humanidad en toda su dimensión. En cierto sentido, puede decirse, por tanto, que ella está mucho mejor preparada que ningún Estado para afrontar los nuevos planteamientos.

En el mundo está ocurriendo algo que tiene también una gran trascendencia: la universalización de las ideologías. Aunque los tecnócratas hablan de la muerte de las ideologías —como si la tecnología pudiese servir para reemplazarlas—, éstas nunca tuvieron, a nuestro juicio, mayor vigencia que ahora. Su implantación empieza a ser auténticamente supranacional. Circulan por encima de las fronteras con toda facilidad y rapidez, y constituyen algo así como grandes plataformas de dimensión planetaria.

Por tanto, si quisiéramos construir un modelo dentro del cual las relaciones de la religión con la política pudiesen ser interpretadas o explicadas, no nos serviría para el caso el esquema clásico de las relaciones Iglesia-Estado.

Es evidente que, también en este sentido —es decir, desde el punto de vista de su localización—, los «conflictos de tipo clásico» van siendo sobrepasados por otros fenómenos de mucho mayor extensión.

En el momento actual la Iglesia no se enfrenta ya con Estados que le sean adversos, sino, sobre todo, con enormes sistemas ideológicos que pretenden desplazarla como poder espiritual. Así el supracapitalismo y el comunismo, empeñados entre sí en una enorme batalla para adueñarse del mundo, nunca podrán reconocer un lugar adecuado a esta tercera fuerza que es la Iglesia y que declara, a su vez, ser una fuerza (espiritual) con jurisdicción mundial. Parece que, en la fase actual de la historia, la Iglesia no tiene más remedio que chocar con esos grandes movimientos imperialistas.

Por otra parte, el mismo desequilibrio que hoy padece la humanidad como consecuencia de la explosión técnica, provoca una reaparición de fuerzas abisales e irracionales, que algunos creían definitivamente expulsadas de la Historia. Una nueva barbarie renace. En una gran parte del mundo los nacionalismos rebrotan con fuerza gigantesca, en parte como consecuencia directa de la explotación económica de que son objeto los pueblos más pobres, y también como una reacción violenta e instintiva contra un mundo unificado, cada día más artificial y antihumano. La última guerra tuvo, sin duda, causas económicas, pero en ella también desempeñó un papel esencial el resurgimiento de un nacionalismo germánico llevado hasta el paroxismo de la locura colectiva.

Los marxistas suelen querer explicarlo todo por las causas económicas y no prestan gran atención a estas corrientes pasionales, terriblemente combativas, que son los racismos y los fascismos, los cuales tienen sus raíces en el fondo de los inconscientes colectivos.

La Iglesia debe, pues, enfrentarse con estos movimientos sísmicos, que son como avalanchas históricas y que amagan con la destrucción de la humanidad civilizada.

En fin, los materialismos de todo tipo van haciendo, a su vez, descender el centro de gravedad de la humanidad, y se hundén valores morales y espirituales seculares que la Iglesia debe mantener a costa de grandes esfuerzos.

Este es el panorama en el que se desenvuelve lo que pudiéramos llamar su estrategia mundial en el momento presente. El objetivo de esta estrategia —ya lo hemos dicho antes— es el hombre: el «hombre profundo», no en el sentido marxiano-feuerbachiano de los Manuscritos parisienses, ni en el de ninguna otra metafísica, sino en el del hombre «carne, espíritu y misterio», tal como fue revelado por Cristo a los hombres.

II. Acusaciones contra la Iglesia

II.1. Pares de acusaciones contrapuestas

Hoy se acusa a la Iglesia por su intervencionismo político. Se la acusa de invadir el terreno civil, social y económico, saliéndose —según se dice— de su propia jurisdicción espiritual y de su competencia técnica.

Pero otros la acusan también de lo contrario, es decir, le echan en cara su apoliticismo, su pasividad, su indiferencia ante los estados de injusticia.

En una situación conflictiva, cualquiera de las que hemos descrito en las páginas anteriores —entre Checoslovaquia y Paraguay hay una amplia gama de posibilidades para la elección de ejemplos concretos—, a la Iglesia sólo le están permitidas dos posiciones. O bien critica y condena los abusos de poder, la insuficiente libertad de los hombres y de los pueblos, las injustas estructuras económicas, políticas o sociales (y entonces se la declarará oficialmente culpable de clericalismo y de subversión); o bien guarda silencio mostrándose sumisa, e incluso servil, hacia los poderes, y en este segundo caso son otros los que la acusarán de conformismo, de coalición con el desorden establecido y de infeudación a los poderes injustos de este mundo.

En la primera situación se dirá que la Jerarquía ha cometido un delito, es decir, un pecado político. En la segunda, muchos cristianos tendrán derecho a hacerle una acusación más grave, a afirmar que ha cometido un pecado de omisión, un auténtico pecado, en el sentido religioso de la palabra, por el hecho de haber incumplido su misión evangélica.

La contraposición de estas dos acusaciones no es un caso único. Hay múltiples pares de acusaciones contrapuestas que hoy se formulan contra la Iglesia, como si detrás de todo esto hubiera una dialéctica esencial a la relación Iglesia-Mundo.

Así la Iglesia contemporánea es acusada de inmovilismo y, al mismo tiempo, de progresismo; de estar aliada a las clases dominantes, a la vez que de ser fermento revolucionario; de temporalismo, por una parte, y de idealismo platónico, por otra; de excesivo teoricismo, o afirmación de principios sin conexión con la realidad y, por el contrario, de oportunismo excesivamente «realista»; de ingenuo utopismo, por un lado, y de maquiavelismo, por otro; etc.

Las intervenciones sociales de la Iglesia suscitan frecuentemente estas reacciones dobles. Por ejemplo, en algunas situaciones, el hecho de que la Iglesia tome partido en favor de unos huelguistas, aunque no sea más que en el terreno benéfico-caritativo, suscita la indignación de los empresarios y, en algunos casos, más aún la de los poderes públicos. Por otra parte, si ante un movimiento huelguístico o de reivindicaciones obreras la Iglesia permanece imperturbable, como si esto no tuviera nada que ver con la justicia social que ella dice defender, esto producirá escándalo en muchos cristianos y la irritación de muchos no-cristianos, que sólo verán en la Iglesia una resistencia pasiva al servicio de la reacción.

«La Iglesia es inconsecuente», dicen todos. «No respeta la autonomía de lo profano, invade el terreno económico social, en el que no entiende nada», dicen los primeros. «No saca las consecuencias de sus propios principios, en los que tantas veces ha afirmado que está con los pobres y que hay que cambiar la sociedad para que la injusticia pueda ser evitada», dicen los segundos.

Así, en 1955, escribía ya Mgrs. Guerry¹³, refiriéndose concretamente a los conflictos del trabajo: «Los unos previenen a la Jerarquía contra el peligro de que permanezca inmóvil en una sociedad que se halla en trance de revolución y no exija una transformación radical de las instituciones y de las estructuras, mientras los otros, por el contrario, la ponen en guardia

sobre los peligros que, a juicio de los patronos, representan las posiciones avanzadas del episcopado francés».

Mientras una revista católica italiana afirma «que ya es hora de que los católicos salgan del *ghetto* teológico y de que los curas aprendan a sacar hasta las últimas consecuencias de las exigencias sociales y temporales de la fe», el periódico *Il Tempo* escribe que, desde la muerte de Pío XII, se han apoderado de la Iglesia «pastores que se ocupan más de política que de religión», «más preocupados de las fuerzas que conducen el mundo —sea al Este, sea al Oeste— que de cuestiones de doctrina teológica».

Todo este sistema de contradicciones merece ser examinado cuidadosamente. En el fondo puede haber mucho de verdad en esas acusaciones, aunque las mismas sean internamente contrapuestas. La unidad de la Iglesia no es una unidad pétreo; su disciplina no es de hierro. Hombres de Iglesia pueden expresarse y comportarse en direcciones distintas, e incluso pueden pecar en sentidos opuestos, dando la sensación de que la Iglesia se embarca en aventuras contradictorias.

Hay, además, en estas contradicciones una fuerza dialéctica que revela la vitalidad de la Iglesia; una vitalidad original, que desborda los límites de cualquier proceso sociológico inmanente. Las mismas muestran también la complejidad del campo de fuerzas histórico-político del momento actual, que no puede reducirse fácilmente a un enfrentamiento entre dos bloques, y, al mismo tiempo, nos hacen ver las dificultades que encuentra la Iglesia en su avance en correlación con un mundo que cambia.

II.2. La Iglesia se ha hecho revolucionaria

Como acabamos de decir, una de las acusaciones más frecuentes y más extendidas hoy en los medios, que pudiéramos llamar conservadores, de la Iglesia es la del progresismo: el excesivo embarque de la Iglesia en las corrientes transformadoras y, como consecuencia de ello, la imprudente actitud intervencionista de muchos curas y obispos en las cuestiones políticas.

«La Iglesia, preocupada por no separarse del mundo moderno en plena evolución, se apresura a renunciar a sus posiciones más tradicionales. Consciente o inconscientemente se deja arrastrar hacia el progresismo, que es la puerta abierta al marxismo, al cual le conducirá inexorablemente». Es una formulación muy corriente hoy que expresaba así hace unos años —para combatirla inmediatamente— un prelado francés, monseñor Stourm, arzobispo de Sens¹⁴.

«Los hombres y las enseñanzas de la Iglesia se han vuelto revolucionarios», dicen algunos. Notemos que esta acusación no es, en realidad, nueva. Como todo el mundo sabe, la «*Rerum novarum*» fue calificada de revolucionaria y en la época de su publicación, en 1891, se dijo que León XIII se había vuelto socialista. (Hoy no faltará quien afirme que Pablo VI se ha vuelto comunita, o que, por lo menos, está haciendo virtualmente el juego de los comunistas).

Según se afirma en un artículo del jesuita americano B.J. Masse, en América, en 1891, algunos poderosos empresarios hicieron gestiones para convencer a los curas de que no leyesen la encíclica en los púlpitos «porque podía inspirar a los trabajadores ideas revolucionarias»; y algo parecido ocurrió cuarenta años más tarde al publicar Pío XI la «*Quadragesimo anno*».

Según parece, cuando Roosevelt preparaba su elección presidencial llamó a un cura para que le asesorase sobre las cuestiones que pudieran interesar a los electores católicos. El sacerdote le sugirió que citase algunos pasajes de las encíclicas sociales. A lo que el futuro presidente contestó: «Las he leído, son demasiado revolucionarias para mí».

En efecto, en aquel entonces, como ahora, puede parecerles revolucionario a muchos que la Iglesia, por boca de pontífices, obispos y curas, diga que ni el capitalismo del *laissez-faire*, ni el capitalismo monopolístico, ni el imperialismo del dinero, ni la explotación de los pueblos pobres por los pueblos ricos, pueden conciliarse con la conciencia cristiana.

La Iglesia había sido —escribe Maurice Druon¹⁵— la armadura espiritual de los pueblos y la fuerza moral de las naciones. «Bien está, si se quiere, que los filósofos se dediquen a dar vueltas perpetuamente a las cosas, y que los sabios se mantengan en constante estado de interrogación; pero la vocación de la Iglesia consiste en dispensar seguridades y no en sembrar dudas». «Hace dieciséis siglos bien contados que la Iglesia dejó de ser revolucionaria, dieciséis siglos desde que consiguió lo que era su ambición: suplantarse a las religiones precedentes sin cambiar la filosofía del Estado. Dieciséis siglos en que la Iglesia no es ya una fuerza de subversión, sino un poder que colabora con otros poderes en una sociedad que ella misma ha contribuido a construir». Es tarde, pues, para tomar la postura revolucionaria: «fue durante la época de la trata de negros cuando la Iglesia hubiera tenido que defender la igualdad sagrada de las criaturas humanas; fue en el siglo XIX, en la época en que los niños trabajaban en las minas y la jornada de los obreros duraba doce horas, todavía ayer, cuando la Iglesia tenía que haberse puesto a favor de la revolución; o aun más recientemente, en la época de Dachau y de Buchenwald, cuando la Iglesia hubiera debido pronunciar sus anatemas contra Hitler». El «progresismo» tardío de la Iglesia, ahora que todos estamos tranquilos y en paz, desconcierta, pues, a Druon. «La Iglesia se ha confundido de siglo». (Nosotros nos preguntaríamos —dicho sea de paso— si no es el propio Druon quien se ha confundido de Iglesia).

Si hemos querido traer aquí esta cita, un poco larga, es porque en ella encontramos expresado, de modo particularmente virulento, la acusación de progresismo. En opinión de Maurice Druon, la Iglesia no sólo se ha vuelto revolucionaria, sino que lo ha hecho completamente a destiempo, en un momento en que debía haber jugado, más que nunca, la carta conservadora, dedicándose a «dispensar» certezas y seguridades, más que «sembrar» intranquilidad y dudas.

II.3. Indiferencia, oportunismo e infeudación

En el extremo opuesto a esta acusación, tan extendida, se presenta otra, también muy corriente: la acusación de indiferencia, de pasividad, de fría neutralidad de la Iglesia ante las injusticias sociales.

Se reprocha a la Iglesia su falta de interés hacia las cosas del mundo. Con frecuencia —dicen— la preocupación por lo sobrenatural desvía la atención de los hombres de Iglesia de las cuestiones temporales en las que viven sumergidas las gentes. Además —dicen asimismo—, esta actitud de despego hacia lo político y social no es, en el fondo, sino un recurso de la Jerarquía para mantenerse al margen de los conflictos peligrosos para su propia comodidad.

La acusación de idealismo es ya antigua. Nietzsche decía que «el cristianismo es el platonismo para uso del pueblo». (Nada digamos a este respecto de la crítica de Marx sobre la religión).

En alguna época, la actitud jansenista, el pietismo, el seudosobrenaturalismo, estaban, sin duda, muy extendidos entre los cristianos, y hoy no puede decirse tampoco que esas mismas desviaciones hayan sido superadas del todo. Como consecuencia de ello, para muchos cristianos la política sigue siendo un quehacer «no santo» y la Iglesia debe evitar a toda costa el mezclarse en él. Según esta teoría, de la que algunos acusan a toda la Iglesia, ésta se envuelve en sus conceptos teológicos y en su finalidad sobrenatural y trascendente al mundo,

para eludir sus responsabilidades temporales y no tener que tomar postura en las batallas políticas y sociales. De esta manera, en cada situación conflictiva en la que Jerarquía tendría que «mojarse» en defensa de la justicia, intenta aquélla salirse por la tangente mediante elevadas consideraciones espirituales que no comprometen y que no llevan a ninguna acción concreta.

Los obispos de Alto Volta, en una carta pastoral colectiva en 1959, expusieron esta misma argumentación en los siguiente términos: «Los enemigos de la religión acusan a los cristianos de desinteresarse del mundo: en la misma medida en que se dedican a pensar en las recompensas eternas, parece que olvidan las dificultades entre las que se debate la vida de los hombres y que aceptan con resignación todas las injusticias, dejando completamente al cuidado de otros la construcción y el desarrollo de la ciudad terrestre».

En resumen, lo que aquí se echa en cara a la Iglesia no es que «se meta en política», sino «que no se meta bastante en política». Que trate de evitar a toda costa interferencias de este tipo y que practique una especie de escapismo sobrenaturalista, completamente fuera de lugar.

Es frecuente que los mismos que cuando están en el poder acusan a la Iglesia de clericalismo y de intervencionismo político, clamen, en otras situaciones menos favorables, contra la Iglesia, porque ésta no actúa en su defensa y en defensa de la justicia.

La acusación de indiferencia, de resignación, de miedo, de *laissez-faire*, de debilidad, de servilismo, ante los poderes políticos injustos, ha sido expresada muchas veces y en muchos tonos en el transcurso de los últimos tiempos.

Al término de la guerra, por ejemplo, algunos quisieron exigir responsabilidades a la Iglesia alemana y al Vaticano por sus silencios y su actitud presuntamente débil ante el nazismo. De una cierta simpatía por el nuevo «campeón de la civilización cristiana», los obispos habían pasado —se decía— a una actitud de miedo y de sumisión servil a Hitler y al brutal estado de fuerza que éste manejaba, y con ello habían incurrido en una enorme responsabilidad.

En una notable carta pastoral de Mons. Conrad Groeber, arzobispo de Friburgo, publicada poco después del fin de la guerra, intentó aquél defender al pueblo alemán y, en especial, a la Jerarquía alemana de la acusación de «culpabilidad colectiva» por los atroces hechos ocurridos durante la contienda, tales como los campos mortíferos de concentración, las matanzas de judíos, etc.

Entre las acusaciones explícitamente formuladas y cuidadosamente numeradas por monseñor Groeber —y al paso de las cuales pretendía salir éste— figuraban las siguientes: «¿Por qué los militares cristianos de la Wehrmacht no se sublevaron a la vista de tantas atrocidades? ¿Por qué los obispos alemanes no reaccionaron más vigorosamente contra la demencia del tercer Reich? ¿Cómo se explica que ni los obispos ni los católicos alemanes hayan intervenido valerosamente para condenar e impedir los crímenes monstruosos del régimen desaparecido? Si los obispos alemanes se hubieran defendido contra Hitler de una manera más clara, más enérgica, más desinteresada, más dispuesta al sacrificio, si alguno o algunos de ellos, o incluso todos, hubieran muerto como mártires, ¿no hubiera sido muy distinta la marcha de los acontecimientos?».

Indudablemente puede ponerse en duda que semejante actitud hubiese cambiado la marcha de los acontecimientos y que Hitler se hubiera dejado intimidar por un puñado de obispos, sobre todo cuando, obtenidas las primeras victorias, se hallaba ya lanzado o arrastrado a su terrible aventura. Pero, de cualquier manera, lo que nos interesa recoger aquí son las acusaciones formuladas de un modo tan vivo cuando los hechos estaban aún presentes en la mente de todos.

Contra Pío XII, y en relación con la guerra, se formularon también denuncias análogas que el Vaticano ha rechazado con energía. Pablo VI dijo en 1964 que «no se puede acusar al Papa Pío XII de cobardía, de indiferencia ni de egoísmo si males, sin número y sin medida, han

devastado la humanidad. El que sostenga esta acusación irá contra la verdad y la justicia. Si los resultados de los esfuerzos de Pío XII no respondieron a sus deseos y a las necesidades de los otros, tuvo al menos el valor suficiente para hacer suyo el drama de iniquidad, de dolor y de sangre del mundo, deshecho por la guerra y sometido al furor del totalitarismo y de la opresión».

La misma acusación de inhibición y de pasividad del Papa Pío XII fue también formulada años más tarde en una obra de teatro de un autor alemán, Rolf Hochhuth, titulada *El Vicario* y en la que, en definitiva, se pretendía transferir al Papa y a la Iglesia una gran parte de la responsabilidad de los hechos monstruosos llevados a cabo por los alemanes —es decir, por los hitlerianos que totalitariamente habían asumido el Estado y el pueblo alemán—.

Toda la pieza se vuelve contra el Papa Pío XII. Aunque su nombre no sea citado, la alusión es tan diáfana que no admite lugar a duda. «El Vicario no es un criminal de guerra: es un *indiferente*». «Se mantiene muy alto por encima de los destinos del mundo y de los hombres. Desde hace cuarenta años no es más que un diplomático, un jurista. Las víctimas, ¿crees tú que las tiene ante su vista? Vuelva la mirada a su propio interés, ¿se ha enterado acaso de las deportaciones?».

Estas terribles palabras, puestas por Hochhuth en boca de uno de sus personajes, no son sino una pequeña muestra del tomo de esta violenta diatriba. En ella se acusa al Papa y a la Iglesia precisamente por su apoliticismo, por su no-intervención. Sin entrar en el fondo de la cuestión damos este ejemplo del tipo de acusación que comentamos, no sin consignar que una amplia documentación ha sido publicada por el Vaticano, de acuerdo con los datos históricos, y muestra la falsedad del papel que se atribuye a Pío XII.

En Francia, al término de la guerra, pudo comprobarse que la mayor parte de los obispos, aplicando los consejos de San Pablo, se había mostrado conciliante con las autoridades alemanas y, en muchos casos, había exigido a los cristianos el respeto a la autoridad de Vichy. En la Asamblea Constituyente, Garaudy, entonces diputado comunista, formuló con gran acritud esta acusación, levantando formidables protestas de los representantes del M.R.P. «Los textos prueban de una manera evidente —dijo Garaudy— el apoyo prestado al régimen de Vichy por la inmensa mayoría de los prelados franceses... El arzobispo de Toulouse, Mons. Saliège, fue el único que no firmó la declaración de fidelidad de los arzobispos y cardenales franceses al Gobierno de Vichy».

Al parecer esta actitud real de los obispos fue reconocida después como un error, como «una profunda equivocación», por prelados tan notables como el cardenal Suhard¹⁶.

La actitud de los obispos citados dio lugar a que muchos cristianos franceses tuviesen que desobedecer a sus propios pastores para poder enrolarse en la resistencia.

Así aprendieron a juzgar en conciencia, por sí mismos, y los hechos vinieron a darles la razón. Puestos a elegir entre un gesto de desobediencia valerosa y una postura de sumisión gregaria y contraria a los dictados de la propia conciencia, los cristianos resistentes adoptaron este camino profético y, en definitiva, acertaron.

La triste experiencia de entonces ha enseñado a los obispos franceses de ahora a vivir más alerta contra los peligros de una excesiva sumisión al Poder.

Una de las acusaciones más graves, o por lo menos más difíciles de deshacer, es la de *oportunismo* o *posibilismo*. La Jerarquía eclesiástica —se dice— tiene una extraordinaria habilidad para adaptarse a situaciones, regímenes y gobiernos sucesivos. «La Iglesia es camaleónica». Da la impresión de que ella también practica una especie de «doctrina Estrada», reconociendo y bendiciendo las situaciones políticas más injustas, como si no se enterase de nada. Pero si el amoralismo de los Estados en el plano de la justicia internacional, que en cierto sentido se manifiesta en esa doctrina, causa a muchos un efecto deplorable, menos admisible, resulta aún una actitud de ese género en el caso de la Iglesia, defensora de

la moral y de la justicia. ¿No se causa así el escándalo y la desorientación de muchos cristianos y la indignación de los mejores?

«Hay quienes se escandalizan —decía monseñor Blanchet¹⁷— de esta facilidad de la Iglesia para adaptarse a sucesivos gobiernos y situaciones... Ven en esto cierta inconsistencia, cierta falta de dignidad y una servil complacencia respecto de amos sucesivos con objeto de obtener los beneficios dispensados por el poder».

La historia de Francia está llena, en efecto, de casos de estos a lo largo del siglo XIX. «No ha habido Jerarquía nacional que haya tenido que tomar posturas diferentes más a menudo —dice el historiador belga Roger Aubert¹⁸.

Estos cambios la Iglesia los realizó en Francia con una indiferencia soberana respecto de las distintas formas de gobierno. A pesar de ciertos conflictos en el terreno propiamente religioso de los derechos de la Iglesia, la fidelidad política de los «prefectos violetas» (los obispos), bajo el Imperio, había sido completa. Pero apenas los Borbones recuperaron el trono, en 1815, se reprodujo la «alianza del trono y el altar» con una fuerza que hasta entonces no se había conocido nunca. Un poco más tarde, al día siguiente de la revolución de 1830, y a pesar de sus simpatías personales, que iban generalmente hacia los Borbones, la mayor parte de los obispos, tras un corto tiempo de perplejidad, se adhieren a la Monarquía de Julio (la monarquía liberal de Luis Felipe); pero apenas se restablece la república en febrero de 1848, se cambia alegremente el «Domine salvum fac regem Francorum» por el «Salvam fac francorum gentem», y todo sigue como si tal cosa. Cuatro años más tarde, y salvo raras excepciones, los obispos se someten sin protesta al régimen autoritario de Luis Napoleón Bonaparte.

Evidentemente, todo esto puede ser explicable por el principio de indiferencia de las formas de gobierno y la regla paulina de la obediencia a la autoridad, principios ambos que serán analizados más adelante. Sin embargo, en todo esto no deja de haber, en la práctica, una enorme confusión y no es extraño que las gentes hablen del posibilismo de la Iglesia.

Esta misma acusación ha vuelto a ser lanzada recientemente por algunos con motivo de la caída del régimen de Allende en Chile. «Las facilidades morales que el episcopado dio a la Junta son injustas»¹⁹.

Se acusa también a la Iglesia —y esto es todavía más grave— de alianza con los poderes injustos. Así, por ejemplo, se la acusa de estar, en las luchas político-sociales, a favor de los ricos contra los pobres. Esta acusación la describía Pablo VI²⁰ en los siguientes términos: «En el mundo del trabajo se piensa frecuentemente que la Iglesia no siente simpatía hacia los trabajadores, los cuales pertenecen a las clases pobres. La Iglesia, dicen, está al lado de los ricos, de los poderosos. Es conservadora; predica los deberes de los débiles y los derechos de los fuertes; habla de valores morales y religiosos, y se desentiende de los valores económicos y temporales; busca sus intereses, sus privilegios, y no se ocupa para nada de los trabajadores explotados y abandonados». Así, pues, según esta acusación —que el Papa recoge y a la que responde en este mismo discurso— la Iglesia estaría del lado de los ricos, sería la aliada de las clases dominantes y su fiel instrumento.

«La Iglesia no sólo no condena con suficiente energía el capitalismo, sino que ella misma es capitalista y está ligada al capitalismo». Así se expresaba una de las personas que interpellaron al P. Daniélou al término de su debate televisado con Garaudy en mayo de 1970.

La respuesta del P. Daniélou a esta acusación de «Iglesia capitalista, Iglesia rica», fue fácil: «¿Cómo podría hacer la Iglesia para vivir actualmente en Occidente, en un Occidente sumergido por el capitalismo, sino empleando los mismos instrumentos económicos capitalistas que los demás? Esto no significa —añadió— que la Iglesia apruebe el régimen capitalista, sino que simplemente se ve obligada a vivir dentro de él. ¿Que el Vaticano es rico? Puede ser. Pero ¿qué se pretende? ¿Que venda San Pedro y que distribuya el dinero entre los pobres del Brasil?».

Evidentemente la acusación más importante no es la de que la Iglesia y el Vaticano manejan grandes cantidades de dinero —cosa inevitable, incluso para los partidos comunistas de Occidente—, sino la de que la Iglesia apoye prácticamente u objetivamente al capitalismo: sin llegar nunca a reprobalo del todo, sino sólo con medias palabras, se convierte de hecho en el máximo apoyo o garantía moral del desorden establecido por él. «El mayor éxito del sistema capitalista —escribe Jules Girardi²¹— en el plano ideológico es el de haber creado en la conciencia del cristiano medio la convicción de que la doctrina capitalista es de derecho natural».

Puesto que el concepto de propiedad que la Iglesia defiende no tiene, en realidad, nada de común con el sistema capitalista, y dado que la misma Iglesia posee plena conciencia de los enormes males morales que el «imperialismo del dinero» (Pío XI) acarrea a la humanidad, debe condenarlo como un sistema injusto y nocivo para el hombre y adoptar asimismo todas las actitudes prácticas consecuentes con esta condenación.

«Pero no lo hace porque ella misma está confabulada con el capitalismo», dicen los acusadores. Algunos de éstos hacen ver la trágica paradoja de esta situación: «El capitalismo no se limita a ser un sistema económico; implica también una interpretación del mundo, hecha desde el punto de vista de los poderosos y de los privilegiados. Puede, pues, ocurrir paradójicamente, como ocurre, en efecto, muy a menudo, que el Evangelio, el anuncio traído a los pobres, sea asimilado por la cultura dominante y aparezca de hecho como el aliado de los poderosos. Así viene a resultar que el que depone a los potentes de su trono y exalta a los humildes, el que colma a los hambrientos y despacha a los ricos con las manos vacías, viene a sostener el trono de los poderosos y a acrecentar la potencia de los ricos. La antigua alianza, siempre amenazadora, del trono y del altar se convierte así de una manera más general en la integración del Evangelio con el sistema. La voluntad de poder es disfrazada como voluntad de Dios».

Esta paradoja a la que alude Girardi, ¿no es en el fondo una manifestación más de la gran paradoja de Dios dirigiendo a su Iglesia a través de la historia por la mano de sus mayores enemigos?

Friedrich Heer aventura esta hipótesis: «Santo Tomás ha afirmado que Dios proclama su verdad incluso por boca de los falsos profetas y de los instrumentos de Satán. El aquinense estaba convencido de que los hombres son muchas veces conducidos más rápidamente y más eficazmente a la verdad por los falsos profetas que por los verdaderos [...]. Los cristianos, que han abandonado y abandonan todavía a sus propios profetas a la irrisión, no pueden escapar, sin embargo, a las cuestiones que se les plantean desde el fondo de la China de Mao y desde tantos otros lugares del mundo»²².

Los falsos profetas marxistas están, pues, obligando, quizá, a la Iglesia a reformarse más rápidamente de lo que ella misma podía suponer.

Houtart dice que los movimientos revolucionarios del Tercer Mundo²³, y en especial los que han nacido en América Latina o en los territorios portugueses de África, es decir, en regiones en las que el catolicismo es dominante, están movidos no sólo por unos impulsos mesiánicos descolonizadores, sino por un proyecto revolucionario en contra del actual orden político-económico mundial. Encuentran frente a sí a una Iglesia que, aunque haya ido tomando sus distancias, está todavía en su mayor parte ligada al régimen político que ellos combaten.

La Iglesia, quiéralo o no, está, pues, comprometida en esa enorme aventura a la que le abocan sus acusadores de dentro y de fuera.

No puede optar ni por la evasión ni por el conservadurismo. «La fe no es la emigración hacia un reino extranjero, el retiro al jardín de las emociones dulces y de los buenos sentimientos, sino un nuevo ataque en dirección de lo real [...]. El proyecto de un nuevo mundo está siempre implicado en ella»²⁴.

No es, pues, posible la evasión, menos aún el conservadurismo.

En particular, se suele acusar a la Iglesia por su «gerontocracia». Una institución gobernada por viejos o por jóvenes con espíritu viejo, se dice.

Por eso «la Iglesia vive siempre con una revolución de retraso. Permaneció romana e imperial bajo los bárbaros; feudalista bajo las monarquías; legitimista en el siglo XIX. Si es verdad que hoy en día, desde Pío XI, se ha hecho demócrata, liberal y pacifista, esto no resulta muy reconfortante porque la revolución de hoy ya no es la revolución liberal del siglo XIX²⁵.

No entraremos aquí en el análisis de estas acusaciones, en la parte de verdad que hay en ellas, ni en las contraverdades que, a nuestro juicio, contienen. Un intento de clarificación de estas cuestiones vendrá en páginas posteriores al tratar de analizar la enorme complejidad de la situación actual y de lo que creemos va a ser, cada vez más, el nuevo talante, el nuevo estilo, de la Iglesia ante la política.

Pero las que acabamos de enunciar no son las últimas acusaciones a las que queremos referirnos. Aún nos quedan otras que reseñar para que el pliego de cargos sea completo.

II.4. La Iglesia, potencia extranjera y beligerante

En algunos países y en algunas situaciones se denuncia a la Iglesia como enemiga del Estado. Se hace contra los cristianos la misma acusación que en otras partes suele hacerse contra los comunistas.

El jesuita inglés P. Bévenot ilustraba así este aspecto del problema de la «neutralidad» de la Iglesia²⁶: «En ciertos países los comunistas son considerados como enemigos del Estado. Este juicio se basa en el hecho de que aunque sean ciudadanos americanos, ingleses, franceses, etcétera, aunque se acojan a todos los derechos que corresponden a los ciudadanos de su propio país, su política no reconoce ninguna lealtad hacia el país natal, sino que, al contrario, su línea de conducta les es dictada por el extranjero. Su objetivo, el principal objetivo que ellos mismos anuncian abiertamente, es el de promover la revolución mundial del proletariado. La fuerza de su posición consiste en que no pueden ser tratados como si fuesen extranjeros porque, al fin y al cabo, son ciudadanos del Estado en que viven».

Pues bien, esta misma acusación se hace en algunos países —en China, por ejemplo— contra los cristianos.

«Los cristianos son también ciudadanos de diferentes países, americanos, ingleses, franceses, etc., y se acogen a los derechos cívicos de sus respectivos Estados». Pero, al mismo tiempo, están sometidos a un «Estado extranjero» (la Santa Sede, el Papa). «De él reciben directivas que difunden en sus periódicos y revistas. Estas directivas tienen a veces un alcance muy importante para las actividades políticas de los Estados a los que esos cristianos pertenecen».

Así, la Iglesia aparece como un Estado extranjero, al estar sometida a un poder exterior, el poder del Papa, y esto proyecta una gran sombra sobre sus actuaciones.

En el caso chino esta acusación fue recogida y criticada por Pío XII en su encíclica: «Ad sinarum gentem» (a la Jerarquía y a los fieles de China, 1954). La supranacionalidad de la Iglesia no puede ser interpretada en el sentido político de la palabra, afirmaba Pío XII en este documento.

La acusación de «extranjería» formulada por Bévenot, late siempre contra los católicos, allí donde los sentimientos nacionalistas, grandes o pequeños, están más exaltados y entran en colisión con las actitudes de la Iglesia. Esto da lugar a que se quieran interpretar muchos actos de ésta bajo el signo de la intromisión de un Estado en otro, acusación, por otra parte, muy eficaz en el terreno práctico para combatir a la Iglesia, ya que penetra muy fácilmente en el ánimo de la gente. Todo el mundo conoce los resultados que la misma ha tenido en China

hasta llegar a una Iglesia nacional completamente desvinculada de Roma, pese a los razonamientos y explicaciones de la Santa Sede.

La acusación toma otro carácter cuando se mira el conjunto del panorama internacional. Aquí también, al producirse las alianzas y bloques de Estados, la Iglesia es acusada de beligerancia, es decir, de tomar partido por uno u otro bloque político. Considerada como un Estado entre los Estados, se le acusa de no respetar una neutralidad que teóricamente alega y a la que pretende acogerse para poder circular libremente por todo el mundo.

Tal es, por ejemplo, la versión búlgara de las alianzas de la Santa Sede con los Estados reaccionarios²⁷.

«Estrechamente unida con el Vaticano, la autoridad católica en Bulgaria ha estado siempre al lado de los regímenes reaccionarios y opresores. Ha socorrido activamente al fascismo y a las clases explotadoras, la dinastía de los Coburgos, la cámara del rey Fernando y del rey Boris... Después de la primera guerra mundial, con la intención de realizar la proyectada 'cruzada' contra el Este, el Vaticano ha favorecido la formación de regímenes fascistas [en tres países que cita], ha apoyado el eje Berlín-Roma y ha facilitado la esclavización de los pueblos de Austria, Checoslovaquia, Holanda, Bélgica, Francia y Polonia [...]. Después de la ruina del nacionalismo y del fascismo [...], el Vaticano se ha apresurado a alinearse en el frente imperialista y antidemocrático y se ha convertido en declarado servidor del imperialismo americano».

Estas frases no son sino el comienzo de este documento, el cual no tiene, dentro de la literatura de su género, nada de excepcional. El mismo documento continúa sosteniendo la tesis de una alianza del Vaticano con los Estados capitalistas en un proyectado ataque a las democracias populares.

Análogas denuncias han sido formuladas en otros países socialistas, culpándose siempre a la Santa Sede de desempeñar un papel político internacional como elemento activo del bloque de países anticomunistas. Así, en un acta de acusación checoslovaca, se afirma que «cuando los nazis perdieron la guerra en Europa, el Vaticano se orientó rápidamente hacia el más poderoso de los Estados capitalistas, los Estados Unidos. Puso su servicio de espionaje a las órdenes de los servicios americanos de información. Hizo planes para una federación de Europa Central colocada bajo la égida de los Habsburgos, etc.».

Pío XII reaccionó enérgicamente contra estas denuncias formuladas repetidamente en los años 50-55.

«Nos vemos obligados —dice en su mensaje de Navidad del año 52— a considerar al mundo cortado en dos campos opuestos; la propia humanidad seccionada en dos grupos, tan netamente separados, que no están dispuestos a reconocer la libertad de ningún otro para mantener entre las dos partes adversas una posición de neutralidad política. Ahora bien, los que equivocadamente consideren a la Iglesia como una potencia terrestre, como cualquier otra, o como una especie de imperio mundial, se ven fácilmente llevados a exigirle, a ella también como a los demás, la renuncia a la neutralidad, la opción definitiva en favor de una u otra parte. Y, sin embargo, no puede en modo alguno tratarse, en el caso de la Iglesia, de renunciar a una neutralidad política, por la simple razón de que ella no puede ponerse al servicio de intereses puramente políticos».

Y continúa exponiendo una doctrina de «no neutralidad política» de la Iglesia que ha sido muchas veces comentada. En la postura de la Iglesia no puede hablarse de «neutralidad» en el sentido político de la palabra, es decir, que, «incluso con referencia a las cosas políticas», «tal postura sería imposible para la Iglesia que ve únicamente los acontecimientos políticos *sub specie aeternitatis*».

«Las potencias y las instituciones puramente terrestres salen de la neutralidad para alinearse hoy en un campo y mañana en el otro. Este juego de combinaciones puede explicarse por las fluctuaciones incesantes de los intereses temporales. Pero la Iglesia se

mantiene alejada de estas combinaciones cambiantes. Si juzga, en ningún caso puede decirse que abandone una neutralidad hasta entonces observada, porque Dios no es nunca neutral». «La Iglesia no juzga nunca con criterios exclusivamente políticos».

Por el tono de estas respuestas vemos la importancia que Pío XII atribuía a las acusaciones de politización de la Iglesia en la época de la guerra fría. La frase «Dios no es neutral», que se ha hecho clásica en este problema de las actitudes políticas de la Iglesia, y que Pío XII repitió también en alguna otra ocasión, debe ser retenida como una fórmula importante para el esclarecimiento de la cuestión.

II.5. *Mixtificación y armonismo*

Veamos ahora una última acusación que está, sin duda, en estrecha relación con algunas de las anteriores. Aparece un poco por todas partes, mezclada con todas las demás acusaciones, como pimienta que sazona la salsa.

Nos referimos a la acusación de «mixtificación» o confusionismo metódico. A ella va unida, casi siempre, la de armonismo o «conciliacionismo» ilusorio. Se culpa a la Iglesia de practicar una especie de ilusionismo *sui generis*, prestidigitación a lo divino, mediante la cual se escamotean los problemas en la oscuridad de fórmulas esotéricas y escatológicas.

Muchos se quejan de que, frente a los problemas políticos, sociales y culturales, la Jerarquía acostumbra a emplear un lenguaje sistemáticamente confuso e incluso sibilino. Pese a la aparente claridad de sus discursos, siempre se descubre en ellos un escotillón o una misteriosa puerta falsa que permita a sus autores salir del paso o retirarse, sea a un lado, sea al otro, en el momento que convenga. En los discursos jerárquicos y eclesiales se practica, pues —al decir de los acusadores—, una ambigüedad característica que, en último extremo, permita defender a aquel al que se condena o condenar a aquel a quien se defiende. El «digo Diego donde dije digo» y el «por aquí no ha pasado» forman parte habitual de la retórica eclesiástica.

Apoyándose en que su mensaje tiene un carácter misterioso, la Jerarquía mixtifica los problemas, los hechos y los juicios sobre los mismos, como si misterio y mixtificación tuvieran en realidad algo que ver. Mediante un léxico convenido, en el que lo sobrenatural se entrevera sabiamente con lo natural, y lo divino con lo humano, los obispos suelen eludir los planteamientos demasiado claros, no llamando jamás a las cosas por sus nombres. Nada hay más temible —se dice— que el eufemismo eclesiástico, el tono melifluo de la Jerarquía y la untuosidad que dispensa a las gentes, aunque sea para condenarlas a la vuelta de la esquina.

Así, cuando ya las cosas se han puesto suficientemente oscuras y cuando ya no se ve salida por ninguna parte, la Jerarquía recurre a una cuarta dimensión: el misterio. Se transporta mágicamente de lo terreno y sociológico, en lo que parecía moverse, a lo sobrenatural y eterno, donde escapa, o parece escapar, a los tiros de sus adversarios. Se envuelve de pronto en lo misterioso y divino, que la hace inatacable: para unos porque, aunque no creen en lo misterioso y divino, esto no deja de inspirarles un supersticioso respeto, como le ocurrió a Pilatos ante la acusación de blasfemo que hicieron los judíos contra Jesús. Para otros, porque aquel dominio les inspira demasiada reverencia para poderse atrever a penetrar en él a fin de continuar la pelea.

Frente a los problemas peligrosos la Jerarquía, y en especial el Vaticano, adopta, pues, un lenguaje ambiguo que le permite, si hace falta, desdecirse con facilidad.

En este sentido recuerda Mons. Grosche²⁸ la situación que se produjo en el catolicismo alemán a principios de siglo, al discutirse la oportunidad de la creación de los sindicatos cristianos en aquel país. El *Osservatore Romano* publicó por aquel entonces algunas palabras del Papa que parecían favorecer las ideas de los partidarios de esta creación, pero presentadas

con la ambigüedad suficiente para poder afirmar al día siguiente que «estaba autorizado» para decir que las palabras publicadas no eran «exactamente» las pronunciadas por el Pontífice, con lo cual se satisfacían los deseos de los enemigos de los sindicatos y todo quedaba sumergido en la mayor confusión. Unos días después el propio *Osservatore* publicaba un artículo de Augusto Pieper favorable a los sindicatos, para contradecirlo casi inmediatamente con otro adverso. Y —curioso colofón— cuando Pieper volvía a Roma, convencido de que su causa estaba en desgracia, se encontró al pasar por Florencia, en su camino de regreso, con la extraña, y para él agradable sorpresa de que había sido nombrado «prelado de Su Santidad». (Nadie ha sabido jamás el verdadero alcance de estas prelaturas, ni tampoco el verdadero alcance disciplinar y dogmático de las notas oficiosas del *Osservatore Romano*, en las que se puede condenar sin condenar y bendecir sin bendecir).

Dentro de esta misma línea se acusa a la Iglesia de hablar demasiado de principios y demasiado poco de hechos; de tratar de encajar los acontecimientos en un lenguaje especial, donde las palabras responden a un código preestablecido que impide todo choque desagradable, y de encerrarse a menudo en el juridicismo y en el formalismo, de tal suerte que la rigurosidad del lenguaje impida tener contacto con la realidad sociológica.

Otros acusan al modo de hablar de la Jerarquía de vaguedad conciliatoria. Así, Mons. Nguyen Kim Dien, arzobispo de Hué, a quien ya hemos tenido el gusto de citar antes, decía en el Sínodo del 71 que «las declaraciones de la Iglesia por la paz y la justicia están redactadas en términos tan generales que hasta los propios responsables de la injusticia pueden dedicarles calurosos aplausos»²⁹.

Vaguedad unida a oscuridad. «Que los obispos pronuncien palabras claras —decía Pierre Debray, voz de los silenciosos de la Iglesia, en un debate radiofónico³⁰—. Pensamos, en efecto, que existe todavía una jerga eclesiástica, una jerga clerical, que las gentes no comprenden ya. Y las gentes están en la turbación y en la angustia preguntándose: ¿Adónde va la Iglesia? ¿Qué va a ser de ella?».

Incluso se dice que algunos obispos eluden francamente los temas que pueden traerles problemas con las autoridades, procurando hablar siempre de otros pueblos o sociedades, cuanto más lejano mejor, y de cargar siempre el mochuelo al ausente.

Aunque se refiere a la Iglesia ortodoxa rusa, puede valer como ejemplo, a este respecto, la acusación que el sobradamente conocido Soljenitsyne le hacía en su carta de cuaresma de 1972 al patriarca de Moscú, Pimeno, quejándose de la falta de energía de éste en la defensa de la Iglesia.

«La Iglesia rusa ortodoxa —escribía el señor Soljenitsyne— reprueba con indignación las injusticias perpetradas en algunos lejanos países de Asia y África, pero cuando se trata de iniquidades que corroen nuestro país jamás pronuncia una sola palabra. ¿Qué quieren decir estos mensajes monótonos y tranquilizantes que nos llegan de las alturas jerárquicas? ¿Por qué todos vuestros documentos eclesiásticos son tan lenificantes, como si fuesen dirigidos a un pueblo exclusivamente cristiano? De mensaje tranquilo en mensaje tranquilo llegará un día en que ya no quede nadie a quién dirigírselo, como no sea a la propia cancillería del patriarcado de Moscú».

En fin, otros, como Houtart³¹, se muestran disconformes con «esa preocupación, ese *souci* de armonía universal» que parece mover a la Iglesia en sus planteamientos, para los cuales el único medio parece ser la conversión de los corazones. La oferta de reconciliación se presta en muchos casos a esta deformación, como si todo pudiera terminar en un gran abrazo litúrgico, en el *pax tecum* de la liturgia, o disolverse en una oración para que todos seamos buenos.

III. El planteamiento teórico del problema

III.1. Los principios teóricos

Para el estudio teórico de las relaciones de la Iglesia con la actividad política, debemos partir de un sistema de postulados o principios fundamentales, los cuales son muy conocidos; pero necesitamos recordarlos y analizarlos brevemente en este momento de nuestra exposición.

La Iglesia dispone, en efecto, de una teoría sobre su propia situación en el mundo y en la historia. Dicha doctrina ha sido construida en el transcurso de los tiempos —a través de horizontes históricos muy diversos— y profusamente expuesta por papas, obispos, teólogos, juristas y tratadistas cristianos. Está, pues, al alcance de cualquiera el saber lo que la Iglesia ha dicho sobre sí misma, sobre la sociedad política, el mundo profano y la moral de las relaciones entre estas realidades. Evidentemente esta teoría no está ni mucho menos inmóvil. Las nuevas situaciones que se presentan obligan a la Iglesia a definirse ante problemas nuevos y a completar y modificar sus posturas. La conciencia de los principios y su forma de aplicación no ha sido siempre la misma en la Iglesia, pero lo más importante y esencial de aquellos fue ya enseñado por el propio Cristo y puesto en práctica por los cristianos desde los tiempos primitivos, como puede verse en los Hechos de los Apóstoles. (Por ejemplo, la doctrina de la obediencia de los cristianos a la autoridad).

Podemos resumir esta teoría en seis principios, que son los siguientes:

1) *El principio de heterogeneidad*: La Iglesia y la sociedad política son de naturaleza esencialmente distinta y pertenecen a mundos diferentes. No es lícito interpretar a la Iglesia como una sociedad política, ni a la Sociedad política como una iglesia.

2) *El principio de no-intervención*: La Iglesia no se mete en política, no se inmiscuye en los asuntos puramente políticos, ni toma partido en este terreno. Reconoce y respeta la independencia de las sociedades políticas en su propio orden.

3) *El principio de la autonomía de lo profano*: Más general que el anterior y más profundo, este principio afirma que el mundo profano, el «mundo del hombre» (el arte, la ciencia, la economía, la política, etc.), tiene entidad y fines propios y no se halla en dependencia directa del orden sacral instituido. Rechaza, pues, todo género de teocracia, tanto en el orden de la cultura y de la ciencia como en el de la creatividad humana.

4) *El principio de la obediencia*: El cristiano debe obediencia a toda autoridad legítima de este mundo, porque la autoridad viene de Dios; pero «antes que a los hombres se debe obedecer a Dios».

5) *El principio de intervención*: La actividad política, lo mismo que las demás actividades todas del mundo profano, están subordinadas a la moral, dependen también de Dios. En este sentido, Cristo ejerce también jurisdicción sobre el mundo profano. La subordinación de lo político a lo moral, negada por el liberalismo, es siempre reafirmada por la Iglesia. Esta tiene, pues, derecho a exponer sus directivas; a presentar «modelos de vida social»; a criticar las injusticias, etcétera. La Iglesia se reserva este género de intervención y no debe ser amordazada por el Estado.

6) *El principio de encarnación*: La Iglesia no vive fuera del mundo, ni en un mundo aparte. La trascendencia de su mensaje no debe ser interpretada en sentido de evasión. Por el contrario, encarna en el mundo y trata de iluminar por dentro y de vivificar todas las actividades humanas. Desde este punto de vista la Iglesia se interesa también en la política, como una actividad humana de importancia fundamental.

Como puede verse fácilmente, entre algunos de estos principios existen oposiciones conflictivas, que en la práctica pueden convertirse en auténticas contradicciones. Así, por ejemplo, mientras el primer principio afirma que la Iglesia no se inmiscuye en política, ni hace política, el quinto le ofrece la posibilidad de inmiscuirse constantemente por medio de sus enseñanzas y sus críticas, lo que da lugar a la acusación de «juego doble». Algunos de estos principios llevan la carga conflictiva dentro de sí mismos. Así, el cuarto principio, el de la obediencia, es al mismo tiempo una llamada a la obediencia y una invitación a la desobediencia. Puede conducir a unos cristianos a la sumisión y a otros a la rebeldía. No sólo afirma el deber genérico de obedecer, sino también el deber singular de desobedecer.

Si la primera de estas dos vertientes (el deber de obedecer) sitúa a los cristianos en el campo conservador³², es decir, entre los que están con la autoridad y con el poder constituido, la segunda (el deber de desobedecer, el deber de obedecer a Dios antes que a los hombres) los llevará a veces al campo revolucionario. La historia está llena de actitudes proféticas de este género.

En cierto sentido, puede incluso afirmarse que los cristianos han sido el fermento de todas las revoluciones que se han producido en la civilización cristiana. En el caso del propio Marx, parece que sus ideas, científicamente revolucionarias, no hubieran podido tomar cuerpo en él si no hubiera existido en su espíritu el fermento revolucionario judeo-cristiano.

La relación conflictiva de estos principios, entre sí o dentro de cada uno de ellos, nos permite calificarlos de principios dialécticos. Y, en efecto, al analizar su aplicación a la práctica, veremos que conducen a una dialéctica permanente en la vida de la Iglesia y de los cristianos en el mundo.

III.2. El principio de no-intervención

En el régimen tradicional de «alianza del trono y el altar» la Iglesia intervenía indudablemente en la política. En Francia, por ejemplo, los eclesiásticos constituían uno de los tres estados —y, sin duda, no el menos poderoso—, el cual ejerció un papel clave en el desarrollo de la revolución. Ahora bien, este género de intervención de la Iglesia o de los eclesiásticos en la política no producía, al parecer, ningún escándalo en los cristianos de aquel tiempo y nadie se extrañaba de estas cosas, que en nuestra época hubieran resultado intolerables.

Pero al romperse definitivamente el viejo sistema de la monarquía de derecho divino y del poder compartido entre el sol y la luna, apareció el estado liberal, fundamentalmente laico y democrático. Como era inevitable, empezaron a surgir conflictos entre la Iglesia y el nuevo orden de cosas. Muchos católicos pensaban que el buen camino debía consistir en el retorno a la anterior situación «armoniosa»: la restauración.

El ensayo borbónico, desde el 14 al 30, en Francia, resultó un gran desastre y terminó en la implantación de la monarquía liberal de Luis Felipe, que difería especialmente de la monarquía borbónica.

Luis Felipe ya no era rey de Francia, sino rey de los franceses, y, por añadidura, sus inclinaciones personales eran racionalistas y anticlericales.

Los acontecimientos obligaron a la Iglesia a fijar su atención en el fondo del problema, y el resultado de esta reflexión fue el *principio de no-intervención* o de independencia de la sociedad política en su propio orden. Una de las primeras veces en que lo vemos afirmado en líneas generales, y por cierto en un momento dramático en el que el autor de esta afirmación estaba lejos de sospechar que la misma había de llevarle, poco tiempo después, a la muerte en las barricadas, como un testigo de la imparcialidad de la Iglesia, es en el documento publicado por monseñor Affre el 3 de marzo de 1848. «Jesucristo, afirmando que su reino no es de este

mundo, ha declarado, por el hecho mismo, que no exigía ni proscribía ninguna forma de gobierno. El clero ha dicho siempre, desde San Pablo, a los reyes absolutos lo mismo que a los presidentes de república: sois los ministros de Dios para el bien común de los hombres».

A partir de León XIII, sobre todo, se afirma constantemente en toda clase de documentos pontificios que las dos sociedades, la temporal y la espiritual, son independientes, y que cada una de ellas debe mantenerse en su esfera propia de actividad sin invadir el campo de la otra. Con clara alusión a los partidarios de la restauración del orden antiguo, León XIII³³ declara que la Iglesia no puede aceptar la opinión de los que «identifican la religión con determinados partidos políticos, hasta el punto de creer separados del catolicismo a los que militan en otros distintos». La Iglesia admite que el Estado es una sociedad perfecta, independiente en su propia esfera; destinada a la realización del bien común temporal. No tiene preferencia por unos u otros regímenes políticos, siempre que la moral y la religión sean respetadas; condena a los que quieren mezclar o confundir las cuestiones políticas con las religiones y el dominio de acción de la Iglesia con el del Estado³⁴. Tampoco se inclina en favor de unos partidos determinados, es «neutral» en las luchas de este género³⁵.

Pío XI, el Papa de la Acción Católica, confirma toda esta doctrina de la no-intervención en la primera de sus grandes encíclicas, la «Ubi arcano dei»: «La Iglesia no se atribuye a sí misma el derecho a inmiscuirse en los asuntos temporales y puramente políticos».

Su sucesor la refuerza, sobre todo en un aspecto muy importante, la no-intervención de la Iglesia en la política internacional. Bajo su pontificado no faltaron quienes intentasen que la Iglesia se pusiera al frente de una gran cruzada contra el comunismo, es decir, contra el bloque de Estados del Este, y en la que, naturalmente, figurarían los Estados Unidos como fuerza más importante. El macartismo fomentó, en cierto sentido, esta esperanza. Algo análogo había ocurrido antes en el caso de Hitler. Se invitó a la Santa Sede a que encabezase una coalición contra el totalitarismo nazi, dando así carácter de cruzada a la lucha de los países democráticos y socialistas contra los regímenes fascistas. Pío XII declara que se guardó muy bien de aceptar este género de proposiciones. Al contrario, apoyándose en el principio de no-intervención, afirmó una especie de neutralidad (por supuesto, de un género distinto al de la neutralidad diplomática de los Estados) o de imparcialidad de la Iglesia en estas contiendas.

Así, en el mensaje de Navidad de 1951, Pío XII criticaba severamente a «los hombres políticos e incluso a los hombres de iglesia que intentan hacer de la esposa de Cristo su aliada, el instrumento de sus combinaciones políticas, nacionales e internacionales..., incluso si con ello tratan de realizar objetivos legítimos o de defender intereses igualmente legítimos».

Ahora bien, el principio de no-intervención —«la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno» («Gaudium et Spes») — tienen una doble vertiente. Al mismo tiempo que afirma la no-intervención de la Iglesia en los asuntos políticos, exige la no inmisión del Estado en los asuntos eclesiales. De esta manera, debe ser interpretado como doble principio de no-intervención.

Como contrapartida de su actitud apolítica, la Iglesia exige, pues, al Estado que se mantenga también en su terreno. En función de este principio la Iglesia exigirá, por de pronto, al Estado el «derecho de predicar la fe en una libertad auténtica; de enseñar su doctrina social; de ejercer sin dificultad su misión respecto a los hombres y de formular un juicio moral en materias que tocan a la organización política cuando lo exigen los derechos fundamentales de la persona o la salud de las almas»³⁶. Respecto de estas exigencias y del modo de interpretarlas, la Iglesia será, en su propio ámbito, el único juez. Por todos los medios a su alcance, y dentro del tipo de acción que le impone su misión espiritual, la Iglesia defenderá tales exigencias, lo mismo en Checoslovaquia que en el Brasil, y no aceptará jamás hallarse sometida a una tutela política ni a ver recortados estos derechos que declara fundamentales.

Por otra parte, para que la Iglesia considere a un Estado como una verdadera sociedad política independiente y no como una situación anárquica o tiránica, hará falta que el mismo

se halle en condiciones de realizar el bien común temporal y esté dispuesto a respetar en el interior de la propia sociedad política otras autonomías esenciales como lo es la autonomía de la persona y, por extensión de ésta, las de los grupos de personas.

Notemos que tales condiciones, que constituyen el segundo tipo de exigencias de la Iglesia, están estrechamente relacionadas entre sí. «Considerando el bien común, no como un fin genérico de toda sociedad, sino como el fin específico del Estado, una directriz que puede servir siempre de guía es la afirmación, varias veces repetida por el magisterio de la Iglesia, de que una exacta definición del bien común requiere la constante referencia a la persona humana»³⁷.

La autonomía de la Sociedad Política exige, por tanto, la autonomía de las personas, de los grupos de personas y de las sociedades intermedias que existen en el interior de aquélla. Para que un Estado merezca el respeto exterior debe asegurar en su interior estas autonomías fundamentales, y principalmente la de la persona humana, que es fuente de las demás.

Pero además, como acabamos de decir, en una Sociedad Política, tal como la concibe la Iglesia, «lo que se ha afirmado de la autonomía de la persona vale también para todas las formas de asociación y para los grupos sociales intermedios, tan íntimamente ligados a la libre iniciativa y a la libre expresión de la persona humana».

Por lo que acabamos de decir se ve que la Iglesia considera en un mismo plano todo un sistema de independencias relativas. De la misma manera que ella no se inmiscuye en los asuntos del Estado, afirma que éste debe evitar el inmiscuirse en los de otras sociedades o grupos de personas subordinados al mismo, como, por ejemplo, la familia.

Cuando la Iglesia presenta a los Estados este «modelo» de sociedad no se mete, pues, en política. No hace sino establecer un sistema de independencias en el que, además de cumplirse el fin primordial del Estado, la propia Iglesia puede desarrollar su vida independientemente sin necesidad de privilegios³⁸.

Pese a estas consideraciones complementarias, que ilustran el principio de no-intervención de la Iglesia, tal como suele utilizarse éste, resulta bastante equívoco.

En efecto, si se le considera aislado de los demás principios, más parece consagrar el Estado liberal tipo (el secularismo tantas veces condenado) que un Estado democrático moderno correctamente secularizado. En efecto, muchas veces se interpreta este principio como una total independencia; el Estado puede hacer *lo que quiera* dentro del orden político, que es el suyo, sin que la Iglesia tenga derecho a criticarle, pues esto equivaldría a «meterse» en el terreno político.

Además, el principio que comentamos tiene, o se le suele dar, un carácter negativo. Que la Iglesia *no* se «meta» en política y que el Estado *no* se «meta» con la Iglesia, y todo irá bien. Más que un principio fundamental de la Iglesia en sus relaciones con el Estado, parece ser un *sistema de garantías mutuas*, un *modus vivendi*. Por desgracia, es así como suele ser interpretado muchas veces, erróneamente por supuesto.

Por eso conviene elegir un modo más amplio y más auténtico de afirmarlo recurriendo a un segundo principio, del cual no sería en el fondo sino una consecuencia, un caso particular: *el principio de la autonomía de lo profano*.

III.3. El principio de la autonomía de lo profano

Este principio afirma «la justa autonomía de la realidad terrena», es decir, la natural y legítima independencia de un mundo profano, dotado de entidad, actividad, medios y fines propios. El mundo profano significa aquí el mundo del hombre, de la ciencia, del arte, de la economía, de la política, el mundo todo en el que se desenvuelve la vida secular de la

humanidad y que es, por definición, un mundo exterior al templo y a la comunidad sacral y eclesial y, por tanto, eminentemente o esencialmente *laico*.

La laicidad que atribuimos al mundo profano no sólo es un hecho sociológico indiscutible, sino que representa también una característica esencial de la sociedad humana que la propia Iglesia reconoce y afirma³⁹.

Sin embargo, la consistencia sustantiva y la autonomía del mundo no han estado siempre presentes, como lo están ahora, en la conciencia cristiana. En realidad, no podían estarlo ni en la cristiandad primitiva, absolutamente deslumbrada por la novedad de lo eterno, ni a lo largo de la Edad Media, cuando la cultura sacral amamantaba, por decirlo así, a la cultura profana, ni en la simbiosis monárquico-eclesiástica del absolutismo en la que impera, en el fondo, una gran ficción colectiva. El problema no aflora en realidad hasta el siglo XVIII; pero entonces no lo hace en forma serena ni objetiva por ninguna de las dos partes, sino bajo el aspecto de una ruptura violenta, lo que conduce a una sucesión de conflictos que retrasan el momento de la clarificación.

Sólo ahora, a partir sobre todo de Juan XXIII, parece presentarse la oportunidad de un planteamiento correcto de la cuestión.

Sin embargo, la afirmación del principio de autonomía de lo profano sigue tropezando hoy mismo con una gran resistencia en el ánimo de muchos cristianos, los cuales se liberan con dificultad de una visión teocrática del mundo.

Durante largo tiempo ha gravitado sobre nosotros la sombra de lo que pudiéramos llamar una concepción teocrática de la cultura.

Según ésta, lo profano no sería sino lo secundario, la excepción o el residuo accidental de lo sagrado; algo que no tendría realmente entidad propia, sino que habría de ser considerado más bien como un *divertimento* o una mera actividad auxiliar. Así la filosofía fue durante siglos la *ancilla theologiae*; el arte sacro, la música sacra, la literatura sagrada eran lo esencial, mientras que la música o la pintura, o las bellas letras profanas aparecieron mucho más tarde, como algo un tanto sospechoso pero tolerado en razón de la debilidad humana. La ciencia experimental y racional no fue acogida tampoco con ninguna clase de simpatía por los teólogos y, durante un largo período, se le negó la entrada en las universidades.

En cuanto a la política debía, según este punto de vista, dejarse dirigir en lo esencial por el magisterio eclesiástico, ya que no se le reconocía una naturaleza y unos fines propios.

En el siglo XIX algunos pretendieron luchar contra esta mentalidad. En la mayor parte de los casos fueron tachados de modernistas, como ocurrió, por ejemplo, en Alemania, hacia finales del siglo, con el teólogo Hermann Schell, quien se apoyaba notoriamente en las notas póstumas del cardenal Manning sobre «los nuevos obstáculos» que se oponían al progreso del catolicismo en Inglaterra.

La mentalidad cultural-teocrática no ha desaparecido del todo y pervive aún inconscientemente en nuestra mentes como una reminiscencia.

Así, la idea tan querida a algunos católicos de que las actitudes políticas deben ser deducidas de la fe religiosa y de que se han de buscar en la Biblia, en la teología o en la enseñanza de los papas y de los obispos justificaciones doctrinales de dichas actitudes, es considerada en algunos de los *rappports* presentados a la Asamblea plenaria del Episcopado francés⁴⁰ no como una ventaja, sino como un error y un inconveniente.

La política pertenece indiscutiblemente al orden profano y la afirmación de la autonomía de éste implica la de la independencia de la sociedad política respecto a la sociedad sacral. «La política es autónoma respecto de la fe», dice el *rapport* Matagrín a la citada Asamblea. Pero esto hay que entenderlo en un sentido que inmediatamente se especifica: «Una decisión política no se inspira precisamente en el Evangelio». «Incluso, si la acción política es emprendida en un espíritu de fe, debe valerse inevitablemente de información y métodos adecuados y recurrir, más o menos conscientemente, a una ideología en curso». «Estos

instrumentos de la acción política no provienen de la fe», y, sin embargo, cuando la misma se aplica al análisis de los hechos políticos, tiene que echar mano de ellos y de lo que las ciencias han descubierto en este terreno. «Despreciar este conocimiento de los hombres y este análisis serio de las situaciones bajo pretexto de aplicar inmediatamente principios sacados del Evangelio o de la doctrina social de la Iglesia, es despreciar tanto el mundo como la significación real del Evangelio o de la propia enseñanza social de la Iglesia».

Afirmar la autonomía de las realidades terrenas consiste en decir que⁴¹ «las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores que los humanos deben descubrir, utilizar y ordenar [...]. Por la propia naturaleza de la creación todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado: el hombre debe respetarlas partiendo del movimiento metodológico de cada ciencia o arte».

Las realidades profanas o terrenas tienen, pues, entidad propia y no son un simple epifenómeno⁴².

Jacques Maritain tienen el mérito de haber sido uno de los primeros que se aplicó a reflexionar sobre lo que podría llamarse la sustantividad del orden profano y su independencia esencial del orden religioso.

La construcción de un mundo nuevo más humano que el actual; el desarrollo de los pueblos; la liberación de la miseria; el progreso incesante del conocimiento científico; la participación de las gentes en la dirección de sus propios destinos terrenales, con plena conciencia y dignidad; la práctica del quehacer político, considerado en toda su grandeza, no son vistos como puros medios para un pasar transitorio de la humanidad hacia un mundo trascendente, sino que constituyen todo un sistema de fines intermediarios que merecen todo el interés y el esfuerzo de los hombres.

Esta teoría de lo que Maritain llamaba el *fin intermediario o infravalente* del mundo temporal, elude a un mismo tiempo la postura pesimista (el mundo es puro medio, pura vanidad y apariencia, lo verdaderamente esencial e importante, lo único que en el fondo debe merecer la atención del cristiano es la salvación: «¿de qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su alma?») y la postura optimista-secularista (el mundo no tiene otra ley que la ley del mundo; la construcción del mundo es un fin en sí; el quehacer profano es todo el quehacer del hombre y la grandeza de éste consiste en entregarse de lleno a la lucha histórica sin evasión ni ficción religiosa alguna).

Se comprende que también la política, como parte de ese orden profano, puede ser vista desde estas dos perspectivas extremas. Tendríamos, pues, por una parte, una política de puro medio, es decir, subordinada a lo espiritual, o sea, el Estado servidor de la Iglesia, y las ideas políticas condicionadas a las ideas religiosas. Esta sería la fórmula teocrática, en la que la autonomía de lo político queda aniquilada. Y, por otra parte, una política que no reconocería más leyes que las que ella misma se dicta, es decir, el fisicismo y el positivismo políticos, que no admiten ley o poder moral alguno por encima del poder político: el principio de la soberanía total y absoluta del Estado, a la cual la Iglesia debe estar sometida como cualquier otra de las actividades sociales. Y ésta es la fórmula del liberalismo radical, del fascismo y del totalitarismo.

La libertad de la persona humana, dueña de sus propios actos, dotada de un enorme poder creador, pero sometida en su propia intimidad a una responsabilidad moral superior, nos da la medida de lo que es, en la mente de la Iglesia, la autonomía de lo profano.

La teoría maritainiana de la sociedad profana como fin intermediario en la vida del hombre atribuye a las realidades terrestres un enorme valor, aunque no el valor último, y justifica asimismo que la Iglesia entable batallas contra los poderes de este mundo para defender la libertad de la persona y la autonomía de todas las esferas propias de su vida social.

III.4. El principio de la obediencia a la autoridad

La Iglesia no sólo garantiza al Estado su no-intervención en los asuntos políticos, sino que le brinda asimismo la especial sumisión de los ciudadanos cristianos, obligados por motivos religiosos —y no sólo por temor o por consideraciones de eficacia política— a obedecer a las autoridades civiles.

Como es sabido, esta doctrina se remonta a los primeros tiempos de la Iglesia y fue enseñada en una época en la que la figura de la autoridad no tenía nada de común con la visión cristiana. «Los intereses de los paganos distaban inmensamente de los evangélicos y, sin embargo, los cristianos eran ejemplares en su lealtad a los césares y a las leyes en cuanto era lícito»⁴³.

Lo que teóricamente da más fuerza y expresión a la obediencia civil de los cristianos es precisamente esta universalidad. Que los cristianos obedezcan a los «príncipes cristianos», protectores de la Iglesia, parece que no tiene nada de particular. Pero la obligación de obediencia enseñada por los apóstoles no presenta esta limitación. Trasladado a los tiempos actuales, este principio permite afirmar, por ejemplo, que los cristianos deben también mostrarse obedientes y excelentes ciudadanos en los regímenes comunistas, sea en China, en Checoslovaquia o en Hungría, como en cualquier otra parte.

En principio, los cristianos yugoslavos deben obedecer y respetar hoy al mariscal Tito, por lo menos tanto como los cristianos romanos respetaban y obedecían al emperador Nerón; y la obediencia a Constantino no era de naturaleza distinta que la que los cristianos habían profesado al propio Nerón.

Los textos en que se funda esta doctrina son bien conocidos: «Mostraos sumisos a toda institución humana por respeto al Señor, ya sea al emperador como soberano, ya sea a los gobernadores como mandados por él para castigo de los que obran mal y para alabanza de los que obran bien, pues tal es la voluntad de Dios...», escribe San Pedro en su Epístola a las jóvenes iglesias de Asia Menor (1.2.13). Y San Pablo: «El que se insubordina contra la autoridad se opone a la ordenación de Dios... Por tanto, debéis estarle sujetos, no sólo por el castigo, sino también por conciencia» (Roma, 13.2.5).

Conviene darse cuenta de que toda esta fraseología, que hoy parece lejana y abstracta, respondía, en el tiempo en que fue utilizada, a un estado de lucha, de preocupación y de conflicto para aquellos primeros cristianos. La cuestión de la sumisión a los gobernadores romanos debía ser, en aquel tiempo, algo muy complicado para los judeo-cristianos. En primer lugar, la misma autoridad romana era muy discutible para ellos. Los hijos del pueblo de Dios no podían dejarse dominar por paganos, completamente extraños a su raza y a su religión. Además, el nuevo reino de Dios parecía exigir la emancipación de todos los poderes de este mundo. Sin embargo, los apóstoles insisten una y otra vez: obedeced.

La misma actitud se prolongará a través de todo el imperio. Así Tertuliano escribirá: «El cristiano no es enemigo de nadie, ni del emperador, a quien, sabiendo que está constituido por Dios, debe amar, respetar, honrar y querer que se salve con todo el romano imperio»⁴⁴.

Durante la crisis del liberalismo, y más especialmente en los momentos en que se exigía a los católicos que se sometiesen a los Estados de nuevo cuño, los papas repiten incansablemente esta doctrina y nunca dejan de ofrecer a las nuevas autoridades la lealtad particular de los súbditos cristianos. En teoría, al menos, esto tenía que ser así, lo cual no quiere decir que lo fuese siempre en la práctica, a juzgar por los datos de la historia.

Porque el principio de obediencia tiene, como ya habíamos anunciado, una segunda vertiente, a través de la cual pueden surgir, y surgen en realidad, innumerables conflictos e incidentes político-religiosos.

Los textos son sumamente conocidos y citados. Cuando los apóstoles son conducidos ante el Sanhedrín por segunda vez, el sumo sacerdote les echa en cara que no han obedecido la

orden que se les había dado de no enseñar en nombre de Cristo. En realidad, ya durante su primera detención los apóstoles habían anunciado que no podrían obedecer esta orden, que no podrían callarse. «Si es razón delante de Dios escucharos a vosotros antes que a El, juzgado vosotros mismos, pero por nuestra parte no podemos dejar de hablar de lo que vemos y oímos».

Es el famoso «no podemos callar» con el que tantas veces han respondido los dirigentes de la Iglesia a los poderes que querían encadenarla.

Pero aquella segunda vez que la policía del Sanhedrín les detuvo, la respuesta de los apóstoles por boca de San Pedro fue todavía más categórica y profunda: «Es obligatorio obedecer a Dios antes que a los hombres».

Santo Tomás desarrolla esta doctrina en la *Suma* (IIª, IIe, 104, 5, c) citando él mismo la Glosa: «Si el procurador romano diera una orden contraria a la del procónsul, ¿la ejecutarías tú? Y si una orden del procónsul fuera en contra del emperador, ¿no es a este último a quien deberías obedecer, despreciando, en cambio, la orden del procónsul? Pues si el emperador ordena una cosa y Dios otra, debes despreciar la ley del emperador y obedecer a Dios».

A partir de estos textos se configura una especie de «deber de desobedecer» a los poderes injustos. Sin embargo, León XIII aclara que en tales casos no se puede hablar propiamente de desobediencia. A los que se comportan de este modo «no se les puede acusar de que quebranten la obediencia, pues si la voluntad de los principios pugna con la voluntad y las leyes de Dios, son los propios principios quienes exceden los límites de su poder y quebrantan la justicia»⁴⁵. Más que de «desobediencia civil», aquella actitud debe ser calificada de «obediencia a Dios».

Esta espinosa doctrina ha sido aplicada muy pocas veces —hay que reconocerlo— y, tal como era planteada en el siglo pasado, hoy en día tendría un alcance muy limitado.

El problema está en saber cuáles pueden ser las causas de desobediencia a los poderes de este mundo. León XIII, en la «*Sapientiae Christianae*» (11), establece un pequeño catálogo que, en realidad, reduce el campo conflictivo a lo que en páginas anteriores habíamos llamado los «conflictos de tipo clásico», es decir, a aquellos casos en que la independencia y la libertad de la Iglesia son violadas y los cristianos deben luchar para defenderlas.

«Si las leyes de los Estados están en abierta oposición con el derecho divino, si se ofende con ellas a la Iglesia, si se contradicen los deberes religiosos o se viola la autoridad de Jesucristo en las personas del Pontífice supremo, entonces la resistencia es un deber y la obediencia un crimen».

En conclusión, conflictos de tipo clásico: defensa de la Iglesia y de la religión; de las personas y los bienes eclesiásticos; de las instituciones cristianas, etc.

Por el contrario, nada que sepamos aparece todavía en aquellos textos que pueda referirse a la conculcación de otros derechos, en realidad no menos importantes que los derechos de la Iglesia: los derechos de la persona humana, los derechos y libertades de los hombres.

¿Significa esto que estos otros derechos y libertades no puedan justificar en ningún caso una actitud de santa rebeldía?

Es evidente que, en la época de León XIII, la conciencia cristiana no se hallaba aún dispuesta a la idea de este género de conflictos de «nuevo estilo». Sin embargo, es también evidente que hoy en día —cada vez más— los dirigentes de la Iglesia no encuentran reparo en «rebelarse» a veces contra la violación de los derechos personales y contra las situaciones sociales injustas, si no con hechos de violencia, sí con palabras severas y críticas públicas. Así lo hemos visto en un capítulo anterior al hacer nuestro recorrido a través del mundo.

En todos estos casos, en efecto, la «rebelión» de la Iglesia parece que debe atenerse a un modelo de no-violencia y de legalidad dentro de la ilegalidad.

Así aparece, por ejemplo, en la encíclica «*Diuturnum*» (21): en la época de las persecuciones romanas los cristianos «no vacilaron en desobedecer a los hombres para

obedecer y agradar a Dios. Sin embargo, a pesar de la dureza de los tiempos, no hubo quien tratase de promover sediciones ni de menoscabar la majestad del César... Se hallaba tan lejos de su ánimo el pensamiento de oponer en ninguna ocasión resistencia, que se encaminaban contentos y gozosos al cruento potro...».

La visión de estos problemas ha cambiado bastante. A muchas gentes el martirio no les parece el mejor camino para resolver los problemas de la justicia social. Un político o un sociólogo moderno pensará, sin duda, de un modo distinto que uno de aquellos sufridos súbditos de Diocleciano.

De cualquier modo, en la situación actual del mundo parece ser que la obediencia a Dios tiene también algo que ver con las situaciones sociales injustas.

III.5. El principio de intervención

Habíamos enunciado antes un principio de no-intervención, en virtud del cual la Iglesia se niega a sí misma el derecho a intervenir en política. Sin embargo, ahora nos encontramos con un *pero* bajo la forma de un segundo principio que se contrapone al primero. Del juego dialéctico entre ambos debe surgir en cada caso la línea de acción de la Iglesia.

El orden o el dominio profano es independiente de la sociedad sacral, pero no es independiente de la ley moral. Es decir, lo profano está también sometido a la moral y, a través de ella, a Dios. En particular, la política es un quehacer eminentemente moral: en él se busca un bien auténtico, que es el bien temporal de los pueblos. Por tanto, el quehacer político propiamente dicho implica una ética. Incluso los que niegan todo carácter moral a la acción política aplican también, aunque sea implícitamente, una diferenciación entre lo que conviene y lo que no conviene a los hombres, lo que es de interés general y lo que debe ser rechazado. Aunque no sea fácil descubrirla y determinarla, existe también una ética marxista de lo social y colectivo.

Frente al secularismo, la Iglesia afirma la subordinación de lo político a la ley natural y a la ley moral. Los políticos deben actuar éticamente, deben someter sus propias decisiones a un análisis moral y no puramente económico o sociológico.

Ahora bien, «la Iglesia es la conciencia del mundo»⁴⁶. Ella misma se declara maestra y experta en moral y costumbres. Está, pues, obligada a hablar y enseñar en todas las cuestiones que conciernen a la moralidad de la vida humana. Y, en este sentido, la Iglesia interviene en política, y en algunos casos puede incluso hacerlo de modo decisivo.

En algunos casos tiene, en efecto, no sólo el derecho, sino también el deber apremiante de condenar ciertas injusticias públicas que son causa de daño para el bien común. Denunciar las injusticias, condenar el mal, exigir la eliminación de todos los procedimientos claramente contrarios a la justicia, es un deber de la Iglesia y la historia está llena de esta clase de intervenciones, mantenidas a veces en situaciones extremadamente difíciles y peligrosas, con riesgo de la propia vida, por cristianos conscientes y por la propia Jerarquía católica.

Condenar la injusticia, condenar el mal público, *¿es meterse en política?*

Recientemente una comisión de la ONU reunida en Madrid ha hecho una encuesta sobre las matanzas de las que algunos misioneros españoles habían sido testigos en Mozambique. «Los misioneros denuncian a este respecto la responsabilidad de la mayor parte de los obispos de Mozambique y señalan que, cuando, el verano pasado, las tropas portuguesas han llegado a aniquilar aldeas enteras», los prelados interrogados por los periodistas observaron un «prudente silencio» y uno de ellos alegó que lo hacía así «porque los obispos no deben mezclarse en política», palabras pronunciadas, al parecer, por el obispo de Tete. («Le Monde», 26-27 mayo 1974). De ser cierta esta información, este concepto de lo que es, o debe ser, para un obispo, el meterse, o no meterse, en política, nos dejaría consternados.

La «neutralidad política» de la Iglesia no puede ser, pues, interpretada como radical neutralidad, inhibición o indiferencia.

La intervención de la Iglesia en la política se realiza sobre todo a través de su magisterio. La «conciencia del mundo» no debe ser ahogada y, el hacerlo, trae siempre graves consecuencias a los pueblos.

Se justifican así muchos documentos de iglesia en los que la Jerarquía se pronuncia sobre una gran diversidad de temas temporales (políticos, culturales, económicos, sociales, etc.). Algunos dicen que esto es clericalismo y preferirían que la Iglesia hablase sólo de religión, con lo cual resultaría mucho menos incómoda su presencia.

El profesor Guix Ferreres cita un abundante conjunto de textos pontificios, en los que se hace afirmación explícita de la competencia de la Iglesia en el aspecto moral de los asuntos temporales⁴⁷. En la «Rerum Novarum», León XIII habla del derecho de la Iglesia a intervenir en la cuestión social. Pío X advierte que las cuestiones que se refieren a la naturaleza y duración del trabajo, al salario, a la huelga, etc., no son de índole puramente económica.

En la «Quadragesimo Anno», Pío XI, después de reconocer la autonomía de la ciencia económica en su vertiente técnica, recuerda que a la Iglesia la corresponden sin exclusión todos los problemas que, de alguna manera, se encuentran vinculados a la ley moral. En un gran texto muy conocido⁴⁸, Pío XII se opone a que la intervención de la Iglesia se reduzca al campo puramente religioso y reivindica el derecho de la misma a expresarse magisterialmente en muchas cuestiones de tipo político.

Asimismo, Pablo VI: «La Iglesia no puede desinteresarse de lo temporal, porque lo temporal es la actividad de los hombres, y todo lo que concierne al hombre concierne a la Iglesia»⁴⁹.

«Todo lo que concierne al hombre concierne a la Iglesia». Se explica así que la Iglesia se interese por las culturas, por las formas de civilización y desarrollo, por el intercambio de primeras materias, por la represión y la tortura, por el racismo, por el derecho de asociación, por la defensa de los grupos humanos más débiles y por una multitud de problemas actuales que conciernen fundamentalmente al hombre y a la dignidad de la persona.

El magisterio moral de la Iglesia en las cuestiones temporales trae, además, otra consecuencia importante: la intervención de los cristianos en los diversos planos de la actividad social. Es lógico que cierto número de cristianos, más conscientes de su misión en el mundo, actúen en el plano temporal en función de las enseñanzas y orientaciones de la Iglesia. Esta ejerce así de modo inevitable una influencia en la política. Los cristianos tenderán a colocarse del lado de determinadas ideas, conformes con la moral, y frente a otras que consideren perjudiciales para el hombre.

Así, por ejemplo, los cristianos se colocarán frente a una política racista; se opondrán a todo lo que signifique opresión o explotación del hombre; rechazarán el colonialismo y las fórmulas neomaltusianas de tendencia capitalista; se opondrán al comunismo en la medida en que éste limite la esfera personal de la vida humana, ahogue la religión, niegue el papel del individuo, etc. Todo esto les conducirá a una serie de actitudes políticas inducidas del propio magisterio eclesial, y podrá dar lugar a que se hable correctamente de una «política de la Iglesia». En muchos casos no será quizá una política de la Jerarquía, pero sí una política del pueblo de Dios en marcha.

En algunos momentos de la historia contemporánea los cristianos se han organizado en partidos que llevaban denominaciones confesionales. Marcel Laloire afirmaba en las Conversaciones de San Sebastián que tal cosa había sido un *mal necesario*. En efecto, en estas circunstancias, los cristianos han intervenido *con este nombre* en la política, y la religión ha sido utilizada como arma o argumento político. No es éste, al parecer, el sentido que hoy debe tener la expresión *política cristiana*.

Sin embargo, la desaparición de estas formas de lucha política poco aconsejable no supondrá en ningún caso la inhibición de las Iglesias o de los cristianos.

El principio de intervención, que hemos tratado de describir a grandes rasgos, reclama, pues, el derecho de la Iglesia a intervenir en la política. ¿Cómo? Con sus normas, sus directivas y los modos de vida política que presenta; las críticas que formula sobre estructuras, sistemas y procedimientos, e incluso sobre acciones concretas de los gobiernos; la acción pública de los cristianos y de las organizaciones cristianas de tipo diverso, etc.

La Iglesia pretende asegurar la presencia de Dios en el mundo profano. En realidad, esta presencia es ya un hecho, un hecho invisible; pero la Iglesia pretende transformarlo en actitudes y gestos visibles. El mundo profano no debe ser abandonado a la muerte de Dios. Si faltan voces morales; si el espíritu no está presente para defender a los hombres del aplastamiento con que le amagan los diversos tipos de materialismo; si no hay alguien que tenga como misión el clamar oportuna e importunamente en favor de la justicia y en defensa de los pobres y los débiles..., el mundo irá rápidamente degenerando hacia un oscuro hormiguero en el que los fuertes oprimirán cada vez más a los débiles y los poderosos adquirirán un dominio cada vez mayor sobre los pueblos y sobre los hombres.

Este modo de ver las cosas no implica, en modo alguno, pesimismo o desconfianza en el hombre, sino todo lo contrario.

Parece como si la Iglesia confiase hoy más que nunca en el hombre: no sólo en el hombre cristiano, sino en la multitud de hombres de todas las razas y religiones, incluso muchos de ellos sin religión alguna, que buscan la justicia y la paz. Esa confianza la comprueban, por ejemplo, ciertos gestos de Pablo VI que tendremos ocasión de comentar más adelante, como, por ejemplo, sus relaciones con la ONU, la UNESCO, la OIT, etc., organismos laicos y, naturalmente, aconfesionales. La Iglesia no renuncia a ser una de las grandes fuerzas morales que animan la vida de la humanidad en la hora actual. Juntamente con las demás Iglesias cristianas, con los creyentes de otras grandes religiones y con instituciones y corrientes de pensamiento que afirman la libertad y la dignidad de la persona humana, la Iglesia quiere estar presente en el mundo político para que éste emprenda el camino de una verdadera paz en la justicia.

Pío XII rechazaba con indignación la idea de encerrar a la Iglesia en la sacristía. Si aquélla aceptase hoy este punto de vista, si renunciase a hablar de economía, de organización social, de derechos del hombre, de sindicatos, de justicia en el reparto de los frutos del trabajo, etcétera, no cumpliría su misión en el mundo.

El principio de intervención que comentamos autoriza y exige estas cosas. Conviene que esto se diga con claridad a muchos cristianos que hoy en día ven con aprensión dicho género de intervenciones de la Iglesia. Se equivocan al creer que la Iglesia se contradice a sí misma al ocuparse de «política».

Sin embargo, no caeremos en la ingenuidad de creer que todo esto sea sencillo y que la intervención de la Iglesia en esos terrenos no esté expuesta a riesgos, choques e incomprendimientos. La Iglesia molesta a veces con sus palabras. Pero no puede imponerse a sí misma el silencio. *Non possumus non loqui*. Esta es siempre su respuesta.

Tampoco creemos que la dinámica de los cinco principios que hemos expuesto hasta aquí sea sencilla y fácil. Al contrario: nos parece complicadísima, y afirmamos que de esta misma complicación salen muchos conflictos y acusaciones, a menudo justificadas, contra la Iglesia. (Justificada hemos dicho con toda conciencia. Y habremos de volver sobre este punto).

En realidad, la complejidad de todo este proceso proviene de la especial posición de la Iglesia en el mundo. La Iglesia no pertenece al mundo, pero tampoco es un ser extramundano. El último de los principios, el principio de la encarnación, va a darnos precisamente esta perspectiva.

III.6. El principio de encarnación

Los cinco principios que hemos expuesto hasta aquí nos conducen a una cuestión más profunda. La Iglesia se manifiesta como una realidad distinta del mundo profano. Reconoce la consistencia propia de éste y fija su relación con el mismo en dos vertientes (intervención y no-intervención). Impulsa a los cristianos a participar en la vida civil y les infunde, en principio, una actitud respetuosa respecto a los poderes de este mundo, pero advirtiéndoles que no les esté permitido entregarse por completo a ellos, «ya que se ha de obedecer antes a Dios que a los hombres».

Ahora bien, se nos presenta aquí la necesidad de buscar una raíz común, una base coherente, a ese sistema de afirmaciones y negaciones, de autonomías y de subordinaciones a que nos hemos referido. En definitiva, debemos interrogarnos acerca del modo peculiar de *estar* la Iglesia en el tiempo y en el espacio. La Iglesia no es del mundo, pero está en el mundo; no pertenece más que en ciertos sentidos a la Historia, pero vive en la Historia.

¿No es todo esto un conjunto de afirmaciones extrañas y paradójicas? ¿En qué consiste este «no ser de», pero sí «estar en» de la Iglesia en el mundo?

Entramos ahora en un terreno, por decirlo así, más sagrado, es decir, en el cual la fe tiene una influencia mayor que en los anteriores. Los principios antes expuestos son fácilmente comprensibles para cualquier espíritu razonable. En cambio, cuando se habla de encarnación, de trascendencia, de gracia, de escatología o de transfiguración del mundo, entran en juego la fe y la esperanza cristianas y se emplea un lenguaje que, a la mayor parte de la gente, debe parecerle ilusorio. Nos imaginamos la sonrisa escéptica y condescendiente de más de uno de nuestros lectores ante todas estas «fantasmagorías» idealistas.

Sin embargo, para el cristiano que vive en la fe estas cosas tienen un sentido, e incluso un sentido profundo y vital. Le permiten dar una significación a su propia existencia en el mundo y, a través de su acción, se le hacen completamente tangibles.

Para poder dialogar con los no-creyentes debemos obtener de éstos que nos concedan, al menos, un margen de verosimilitud, es decir, que admitan en principio que no estamos completamente locos. A quienes ven a la Iglesia desde fuera se les puede pedir que tengan en cuenta lo que la Iglesia dice de su propia realidad, y que este decir lo consideren como un dato objetivo. La Iglesia es un ente histórico extraño que afirma «esto y esto» acerca de sí mismo.

Pío XII⁵⁰ decía que «la Iglesia es un hecho histórico» y que «los juicios que sobre ella se formulan son muy diversos, yendo desde una actitud de aceptación total hasta el completo rechazo». Pero al historiador, lo mismo que al sociólogo, al político o al culturólogo, la Iglesia cree poder exigirles que «se informen de la conciencia histórica que ella posee de su mismo existir, es decir, del modo que ella misma tiene de autointerpretarse como hecho histórico y de entender su relación con la historia humana».

El principio de encarnación afirma que la Iglesia, aunque no pertenezca esencialmente al mundo, está en el mundo, es decir, se encuentra vitalmente interesada por todo cuanto en él ocurre y dispuesta a participar, según su propia naturaleza, en el inmenso quehacer del hombre. El principio que estamos describiendo afirma que la Iglesia vive también en el tiempo; es «un organismo vivo» que camina siglo tras siglo, a través de mil avatares, cayendo y levantándose como todo lo que anda sobre la tierra. No está separada de ese «universo humano» que se va haciendo poco a poco gracias a la inventiva, a la ciencia, la técnica y el esfuerzo re-creador del hombre.

Por otra parte, el principio de encarnación afirma que este mundo no se halla condenado a la destrucción, sino que está llamado a experimentar una transformación, o más bien una transfiguración; que ésta se inicia ya en lo inmediato, en el presente, de suerte que los

luchadores de este siglo que trabajan por la justicia y el bien común empiezan ya a realizar, desde ahora mismo y en algún sentido, ese mundo nuevo que ha de ser perfeccionado al final de los siglos⁵¹.

El principio de encarnación suele ser interpretado en un sentido «escatológico», pero esto puede ser un modo de volver a la posición de indiferencia. El vocablo «escatológico» no debe significar algo que queda relegado al final de los tiempos, sino algo que adquiere realidad ya desde ahora, aunque no sea más que como un germen o un principio de imperfecta realización y que sólo en una transformación final podrá llegar a su perfecto acabamiento. Para el cristiano la obra presente tiene, pues, desde el punto de vista de la acción, una importancia máxima, y ningún futurismo, por grande que parezca, puede dominar el interés del hombre hacia ella.

Pío XII, en el aniversario de la «Rerum Novarum»⁵², utilizó un curioso símil, recordando el episodio de los Hechos (1.11), en el que dos ángeles vestidos de blanco dicen a los apóstoles: «hombres de Galilea, por qué os detenéis en mirar al cielo», es decir —comenta el Papa—, que es como si les invitase «a no permanecer allí con la mirada inútilmente fija en el cielo cuando la tierra les espera y en ella está el camino que debe llevarles al final».

En realidad, el principio de encarnación empieza a introducirse ahora con mayor claridad en la conciencia cristiana. Nunca como hoy se sintió la grandeza de la obra de construcción del mundo, vista desde una perspectiva cristiana.

Esta conciencia no existió, por supuesto, en los primeros siglos. «Los escritos apostólicos reflejan una indiferencia profunda respecto de la cultura, las realidades políticas y sociales como tales, la riqueza o la pobreza»⁵³.

«Nos parece incontestable que su experiencia histórica era demasiado corta para que se les hubieran manifestado todas las posibilidades de irradiación de la gracia en el mundo de los hombres. Demasiado corta cronológicamente; demasiado corta también como contenido y variedad de cosas ofrecidas». «La idea monástica de fuga del mundo ha dominado (también) el cristianismo de la Edad Media, por lo menos hasta el siglo XII». «Pero la época contemporánea parece dar testimonio de Dios, orienta el conjunto de la Iglesia hacia una forma de santidad menos contraria a la vida terrestre».

No ignoramos que una teología de la encarnación o de las realidades terrestres no está exenta de riesgos y dificultades. En un tiempo se oponía la teología de la encarnación a una teología de la cruz, es decir, a una interpretación del mensaje evangélico en la que la mortificación, la evasión del mundo, la espera obsesionante del más allá y el menosprecio de lo temporal debían ocupar todo el escenario espiritual, sin dejar lugar a ninguna clase de apertura al mundo ni a sus realidades terrestres, como la cultura, la política o la economía.

Sin embargo, la primera forma de espiritualidad debe integrar a la segunda.

Ambas son perfectamente conciliables y deben fundirse en una unidad común. En efecto, la transformación del mundo y la batalla generosa por el bien de la humanidad no pueden ser llevadas a cabo sin esfuerzo, sin dolor, sin sufrimientos, sin tribulación, sin enorme trabajo, sin vencer terribles oposiciones y si, como ocurre para el cristiano, toda esta lucha ha de ser llevada a cabo sin pasión y sin odio, por medios pobres y desprovistos de toda violencia, semejante empresa ha de tener forzosamente un carácter doloroso para sus actores.

La teología de la Cruz puede precisamente dar un sentido a esa vía dolorosa del luchador cristiano.

Bajo la perspectiva de este principio de encarnación, la política cobra, evidentemente, una figura nueva para el cristiano. La Iglesia no puede menos de animarle a que se lance a la acción. La propia Jerarquía no ve las cosas del mundo con indiferencia o pasividad. Tiene que interesarse en ellas profundamente, ya que la obra de la transformación evangélica va también profundamente unida a la del desarrollo político, social, económico y cultural de los pueblos. ¿Puede la Jerarquía desentenderse de la acción de los hombres y de los cristianos cuando ésta

se realiza precisamente a impulsos de ella misma? ¿Puede ella decir: «nada tienen que ver conmigo estos señores»?

Es indudable que el principio de encarnación compromete no sólo a los cristianos aisladamente considerados, como si la Iglesia se limitase a decirles: «sed buenos ciudadanos», sino que afecta también en profundidad a la propia Iglesia, en su gran diversidad interior.

La Iglesia puede plantearse, y de hecho se plantea, unos objetivos temporales. Así, por ejemplo, cuando en la época actual se exige el respeto de unas libertades o derechos fundamentales del hombre, cuando se opone a sistemas y procedimientos antihumanos, no hace sino propugnar una realización provisoria, «llena de defectos seguramente, pero llena también de amor»⁵⁴, y realizada según un ideal histórico «en el que las estructuras sociales tengan por medida la justicia, la dignidad de la persona humana y el amor fraterno».

«El cristianismo debe informar, o más bien traspasar el mundo. Esto no significa que ello sea su objetivo principal, sino un fin secundario indispensable. Al realizarse este fin secundario el mundo no se convierte inmediatamente en el reino de Dios, pero se logra que la refracción de la gracia en el mundo sea cada vez mayor y que el hombre pueda vivir mejor su vida temporal»⁵⁵.

Una Iglesia desencarnada sería una Iglesia que no tuviese nada que ver con todo esto, ajena por completo a las ideas y a los problemas políticos, que se mantuviese sistemáticamente al margen de la transformación del mundo actual, y que no ofreciera ninguna respuesta temporal a las aspiraciones del hombre de hoy.

Ahora bien —dice Pablo VI⁵⁶—, «una Iglesia desencarnada, separada del mundo, retirada al desierto, no sería la Iglesia de Jesucristo, la Iglesia «del Verbo encarnado». Por el contrario, la Iglesia se interesa muy de cerca en todo esfuerzo generoso que tienda a hacer avanzar la humanidad, no sólo en su caminar hacia el cielo, sino también en su busca del bienestar, de la justicia, de la paz y de la felicidad de la tierra.

No sólo en nombre de lo moral, sino también en virtud de esta íntima compenetración a que aludimos, la Iglesia se ve, pues, obligada a tomar postura en relación con muchas cuestiones políticas. Un ejemplo: la postura actual de la Iglesia frente a la idea de una revolución violenta. Pablo VI ha afirmado que no puede aprobar el camino de la violencia, porque la acción violenta engendra ordinariamente un cortejo de injusticias, y, porque una vez desencadenada, la violencia no puede ser controlada. No es solamente una cuestión de moral, sino también —si se nos permite emplear esta expresión— una razón de «eficacia política».

Pero esta misma toma de posición «reformista» —si así puede decirse— de Pablo VI, ¿no es, en definitiva, una actitud política?

No faltan quienes consideran la postura de encarnación de la Iglesia como una manifestación de pelagianismo. La Iglesia —según esto— se habría dejado ganar por una excesiva confianza en el hombre, en el mundo profano, en la acción política y social. Sin embargo, Pío XII ha recordado⁵⁷ que, «sobre todo a partir del conflicto espiritual con el protestantismo y el jansenismo, la Iglesia había tomado netamente posiciones en favor de la naturaleza: de ésta ha afirmado que no está corrompida, que ha permanecido interiormente intacta, incluso en el hombre caído; que el hombre antes del cristianismo y aquel que no es cristiano podían y pueden [...] estar bajo la influencia de la gracia de Cristo».

El principio de encarnación es, pues, una pieza clave en el asunto que nos ocupa. Dentro del mismo están en su mayor parte contenidos los otros principios.

Incluso el reconocimiento de los poderes profanos se adscribe a este mismo principio.

La frase de Cristo a Pilatos, «no tendrías poder si no te hubiera sido dado por Dios», tiene ciertamente una gran profundidad. Que Cristo reconociese verdadero poder en Pilatos, gobernador impuesto por el César, representante de una nación ocupante completamente extraña al pueblo judío, es ya una cosa enorme y que, sin duda, debió ser motivo de escándalo

entre alguno de sus compatriotas. Pero mucho más importante es aún la afirmación de que el poder de Pilatos venía del propio Dios.

Así la postura de encarnación de la Iglesia en el mundo reconoce en éste la creación y el poder divinos. ¿Tiene, pues, algo de extraño que la Iglesia deposite su esperanza sobrenatural en esa obra mundana de los que luchan por transformar la humanidad actual en una sociedad más humana?

Esperanza terrestre y esperanza celeste pueden abrazarse entre sí.

El ideal laico podía parecer una antítesis del ideal cristiano. Sin embargo —como recuerda Girardi—, la aparición del ideal histórico laico es el punto culminante de un proceso que la Iglesia no tiene por qué condenar.

«Ciertamente no se trata de identificar simplemente la esperanza cristiana y la esperanza terrestre, de mundanizar el cristianismo haciendo de Cristo el profeta de la tierra y de la Iglesia un movimiento de liberación humano, por noble y rico que fuese».

Pero, en principio, la Iglesia no puede menos de bendecir los esfuerzos de los hombres, aunque nazcan y se desarrollen fuera de ella.

Más adelante, al estudiar lo que podemos llamar la «política» de la Iglesia, estas consideraciones pueden constituir un excelente cuadro para situar tal actividad. La Iglesia está encarnada en el mundo. No es ajena a nada de lo bueno y lo grande que puede hacerse en él. Tampoco a una política mundial que aspire a la liberación de los hombres y de los pueblos de muchas lacras recibidas del pasado.

El punto de vista de la Iglesia respecto de la política no se resume, pues, ni en la actitud de no-intervención (la Iglesia no se mezcla en el quehacer político concreto) ni en el principio de intervención (la política está subordinada a la moral, y en este sentido la Iglesia tiene derecho a enseñar sobre cuestiones políticas y sociales). La Iglesia va más lejos aún que esto al afirmar que la transformación del mundo le interesa internamente, sustancialmente, porque ella misma, aunque no se halle subordinada al mundo, está en el mundo y trata de realizar, sobre éste, una función de levadura espiritual de todo el quehacer histórico.

IV. De los principios a la realidad

IV.1. La Iglesia no es indefectible

En un capítulo anterior hemos expuesto algunas de las acusaciones que suelen formularse contra la Iglesia —y más particularmente contra la Jerarquía eclesiástica— por las actitudes de la misma en relación con la política.

Siguiendo la tradicional estructura de los discursos escolásticos, tras los «praetera», en los que habíamos recogido las dificultades de los «adversarios», y después de algunos juiciosos «sed contra» o «sin embargos» puestos de nuestra parte, parece que ahora debiéramos llegar a unos rotundos «respondeo», en los que declarásemos a la Iglesia refulgente, libre de toda mácula y de toda insuficiencia, e hiciéramos la apología de su actitud ante el mundo profano.

No es ese nuestro propósito, porque, como ya hemos insinuado antes, partimos de la idea de que en las acusaciones denunciadas puede haber, y hay efectivamente, bastante de verdad.

En efecto, *la Iglesia, que es infalible en su doctrina, nunca ha pretendido ser infalible en su conducta sobre el terreno político*⁵⁸.

La Iglesia no es indefectible en el terreno político, como no lo es tampoco en otros terrenos más profundos. Puede cometer fallos, puede mostrarse insuficiente y quedar muy por debajo de lo que se puede exigir, tanto en el campo social y político como en el mismo dominio religioso.

Esta afirmación «escandalosa», Pablo VI la ha confirmado en repetidas ocasiones. «La Iglesia es ciertamente santa en su institución y en la acción santificadora que ejerce; pero está compuesta de hombres de la misma arcilla que Adán, débiles, falibles y pecadores, incluso cuando cultivan el campo de Dios»⁵⁹. «En la medida en que es de Dios, la Iglesia es absolutamente santa, pero ¿no es verdad que esta Iglesia, que nosotros conocemos y constituimos, está llena de imperfecciones y deformidades?»⁶⁰.

También el Concilio se ha expresado en términos análogos: «Aunque la Iglesia nunca ha cesado de ser signo de salvación en el mundo, sabe, sin embargo, que sus miembros, clérigos o laicos, no siempre fueron, a lo largo de su prolongada historia, fieles al espíritu de Dios, y sabe también que aun hoy en día es mucha la distancia entre el mensaje que ella anuncia y la fragilidad humana de los mensajeros a quienes está confiado el Evangelio»⁶¹.

Recuérdese a este respecto la abundante doctrina expuesta por el P. Congar sobre la presencia del mal en la Iglesia y su distinción metodológica entre la *Ecclesia de Trinitate* (la Iglesia santa, la Iglesia indefectible de Dios) y la *Ecclesia ex hominibus* (la comunidad de los fieles pecadores).

Esta es la razón por la cual Pablo VI acepta la idea de la necesidad de una «continua reforma de la Iglesia», citando precisamente como punto de referencia la obra del P. Congar —que en un tiempo estuvo, por cierto, en entredicho—, *Verdadera y falsa reforma de la Iglesia*⁶².

La falibilidad de la Iglesia en diversos aspectos de su existencia y «el gran número de defectos, incoherencias y debilidades que aparecen en su rostro» justifica el hecho de que Pablo VI propugne una Iglesia «humilde y penitente» y pida a los cristianos que no dejen que estas cosas apaguen en su ánimo el amor a la Iglesia, sino que, al contrario, lo aviven⁶³.

Hubo un tiempo en que el respeto a la Iglesia impedía todo género de crítica contra los dirigentes de ésta, a los cuales se consideraba santos por definición. La Iglesia se imponía a los hombres como lo más excelente en todos los órdenes, hasta en el orden cultural y en el orden político.

«Las cosas ocurren de un modo distinto en el mundo moderno, que es un mundo secularizado. Al lado de la Iglesia, e incluso contra ella, se ha constituido un mundo humano que no es puramente material, sino también espiritual, moral y, a veces, incluso religioso a su manera»⁶⁴.

Por este motivo, el problema de la presencia del mal en la Iglesia y la crítica de ésta han adquirido hoy una importancia que no habían conocido en otros tiempos.

Pero la crítica actual no se refiere tanto a las conductas personales de los dirigentes de la Iglesia como al papel histórico de ésta. Lo que es motivo de mayor escándalo para muchos cristianos actuales son «las incomprensiones, los retrasos, las estrecheces de la Iglesia», frente a un mundo al que —según dicen— ya no está ella en condiciones de entender ni de interpretar.

Estos mismos «retrasos y estrecheces» se le echan en cara a la Iglesia en el terreno político por parte de algunos. Otros, en cambio, se indignan y se rasgan las vestiduras cuando los obispos se ocupan, con un mínimo de audacia, de temas políticos y sociales, como si fuese posible que no lo hicieran sin faltar a la misión que les es propia.

La Iglesia —repetimos— no es infalible en el terreno político. Lo es ciertamente en la exposición de los principios morales que deben regir la política, pero no pretende serlo cuando realiza gestos concretos en relación con los gobiernos, las instituciones y los partidos políticos.

Por ejemplo, cuando la Iglesia condena la ciencia o la filosofía marxista, como una teoría materialista que trata de explicar toda la realidad social y humana al margen de cualquier concepción espiritual, moral o religiosa, pone en juego, por decirlo así, su infalibilidad dogmática, y por esta razón un cristiano no puede adoptar el materialismo histórico como ciencia integral, o la dialéctica materialista como filosofía integral, sin contradecir su propia fe cristiana. En cambio, cuando la Jerarquía fije sus posiciones respecto a las organizaciones políticas más o menos influidas por el marxismo, dictando reglas a los católicos en unas elecciones, etc., podrá cometer errores de táctica. En estos casos, sin perjuicio de la obediencia, que obliga, en principio, a los católicos, no funciona la infalibilidad: se trata de unas cuestiones de prudencia política, en las que, evidentemente, la Iglesia puede equivocarse⁶⁵.

IV.2. Prudencia política y eficacia

La palabra «prudencia», que tiene una nobilísima prosapia aristotélica, está hoy muy venida a menos. Se le suele dar el sentido exclusivo de «cautela», de «precaución» o «cálculo», como si la verdadera prudencia consistiese en evitar los riesgos y los peligros en «nadar y guardar la ropa» o «en no dar la cara».

Decir que la Iglesia es «prudente» frente a las cuestiones políticas puede ser interpretado en un sentido peyorativo y, de hecho, suele serlo así muchas veces.

Sin embargo, la prudencia es una gran virtud cardinal, que, en medio de las circunstancias más diversas, ayuda al que la posee a dirigir su conducta, de modo que su acción alcance el mayor bien posible.

Santo Tomás ha estudiado muy minuciosamente los caracteres de la prudencia, pero hemos podido comprobar que sus enseñanzas son casi universalmente desconocidas, incluso por parte de muchos eclesiásticos.

La necesidad de tener en cuenta principios contrapuestos y circunstancias sumamente complejas plantea problemas de decisión muy enrevesados. Aun en el caso de que se tenga una idea muy clara del fin que se persigue, «las maneras de realizar el fin en el dominio de las cosas humanas no están determinadas»⁶⁶.

Pero para que la prudencia sea una auténtica virtud y no una simple técnica, como lo es, por ejemplo, la teoría matemática de juegos y decisiones, hace falta que el fin que se persiga sea un bien moral. En la acción práctica el fin ocupa el lugar principal, del mismo modo que los principios desempeñan el principal papel en la actividad especulativa.

Ahora bien, la idea de prudencia ha sido reemplazada hoy por la de eficacia. También en la eficacia el fin tiene una gran importancia. Es eficaz el hombre que realiza efectivamente el fin que se ha propuesto. En cambio, la prudencia no está condicionada a la realización del fin. Aunque éste no sea logrado, el proceder del hombre prudente no habrá desmerecido desde el punto de vista de la moral.

Los tecnófilos suelen profesar gran admiración hacia los hombres eficaces. Pero la eficacia se diferencia de la prudencia en muchos aspectos. Por ejemplo, la eficacia no siempre se preocupa del carácter moral del fin. Los objetivos que los hombres eficaces buscan en el campo de la política o de los negocios no guardan a menudo ninguna relación con el sentido profundo de la vida humana ni con la verdadera felicidad del hombre. La falta de criterios superiores, morales o políticos, que juzguen las decisiones desde un plano más elevado, constituye un mal enorme de nuestro tiempo.

Así, cuando la meta de una política se concentra en fines puramente económicos y utilitarios, tales como la elevación del nivel de vida y el desarrollo económico, la máxima productividad, la optimización de las inversiones, la rentabilidad de los capitales, la multiplicación hasta el infinito de bienes de consumo, etc., acaba por perderse la noción de lo que sería el verdadero fin moral de esa política. Y lo mismo ocurre con otros muchos casos, como cuando se persigue ciegamente la *grandeur* del Estado, el poderío de la nación, el «interés colectivo» o la «inmortalidad histórica» de los pueblos, etc., con olvido de los hombres individuales y concretos, de sus problemas personales, de sus derechos y de su dignidad.

La eficacia no busca, en general, fines mediatos, sino inmediatos y tangibles, y se desentiende de todo lo complicado y profundo. Por otra parte, se desentiende también muchas veces de la moralidad de los medios. De esta manera, el criterio de la eficacia política, tratando de justificar cosas o acciones injustificables, choca a menudo con los criterios morales y humanitarios que la Iglesia defiende. Un gobernante que para mantener el orden emplee procedimientos contrarios a la moral y a los derechos del hombre, podrá ser un gobernante eficaz e incluso eficazísimo, pero nunca deberá ser calificado de prudente, porque no respeta uno de los principios fundamentales de la prudencia, que es el de la moralidad de los medios.

Ahora bien, cuando la prudencia se refiere al bien común de una sociedad humana recibe, como es sabido, el nombre de «prudencia política», y en este sentido puede y debe también hablarse de la prudencia política de la Iglesia. Pero no debemos olvidar que la prudencia política no se confunde con la cautela ni con las posturas conservadoras y que, por el contrario, la prudencia política puede volverse en algunos casos revolucionaria. He aquí lo que M. Druon, al que hemos citado en páginas anteriores, no parece que acaba de comprender al hablar de los errores actuales de la Iglesia.

Por otra parte, aunque, como hemos dicho, la Iglesia no tenga garantizada su procedencia política y pueda equivocarse en sus juicios práctico-concretos, existen importantes razones teológicas, y también sociológicas, para afirmar que no hay en el mundo otra institución que pueda superarla como fuerza moral de la humanidad. En este sentido, y aun en un mundo secularizado como el nuestro, la Iglesia tiene una gran importancia política: ella debe desempeñar su papel como principal fuerza moral del género humano, y si es suficientemente escuchada, puede evitar a los pueblos muchos tropiezos y errores políticos.

IV.3. Complejidad de la Iglesia

Hemos empleado hasta aquí la palabra Iglesia con la mayor naturalidad, como si ese término tuviese un significado unívoco y perfectamente determinado.

Sin embargo, no es así. Sobre todo, cuando se trata de analizar las relaciones de la Iglesia con la política, se hace preciso adquirir conciencia de la enorme complejidad de las realidades sociológicas que ambas palabras representan. Política e Iglesia son términos notoriamente equívocos y que han de ser utilizados con sumo cuidado si se desea, al menos, que el discurso siga teniendo un mínimo de rigor.

Piénsese, por ejemplo, en la diversidad de personas, instituciones, comunidades y movimientos que constituyen la Iglesia y que están muy lejos de componer un todo rígidamente estructurado.

En principio, la ley de la Iglesia es la de una santa libertad: *In necessariis unitas, in dubilibus libertas*. Para cada cristiano, la propia conciencia es su primera regla de conducta, y esta ley de la primacía de la conciencia es respetada en la Iglesia de un modo más perfecto que pueda serlo en cualquier otro género de sociedad. Piénsese en la naturaleza singular de una sociedad constituida por muchos millones de personas, cada una de ellas actuando según su propia conciencia, pero unidas todas por esos poderosos conectores que son el amor, la fe y la esperanza comunes. La unidad jurídica de la Iglesia no significaría nada sin esta otra profunda unidad teologal.

Ahora bien, la unidad teologal entre los cristianos no impide su enorme diversidad sociológica. Dos cristianos, por ejemplo, que «pertenezcan» a distintas clases sociales —entendida esta expresión en su sentido fuerte— tendrán puntos de vista contradictorios sobre infinitas cuestiones de la vida social. Y algo análogo podría decirse en cuanto a las razas, las nacionalidades, culturas e ideologías y a tantas otras particiones como dividen el género humano.

La misma función eclesiástica o el papel que a los cristianos se les atribuye dentro de la Iglesia es una causa de diversidad entre ellos. Así, cuando se dice, por ejemplo, «la Iglesia hace política», cabe interrogarse sobre el sujeto de esta frase. ¿Qué Iglesia es ésa que hace —o que no hace— política? ¿La Santa Sede? ¿Las jerarquías nacionales? ¿Los obispos por separado? ¿Los curas? ¿Los religiosos? ¿Las órdenes y congregaciones? ¿Los institutos seculares? ¿Los seglares? ¿La prensa oficial u oficiosamente católica? ¿La Acción Católica? ¿Las comisiones semi-oficiales de la Iglesia, como, por ejemplo, «Justicia y paz»? ¿Los sindicatos cristianos? ¿Los partidos confesionales o bien vistos por la Jerarquía? ¿Las organizaciones parapolíticas, como, por ejemplo, los comités cívicos italianos? ¿Los diversos movimientos de seglares? ¿Las comunidades cristianas de base? ¿Los intelectuales católicos? ¿Las universidades de la Iglesia?...

Algunos teóricos —armados de sus bisturís de juristas— pretenderían hacer una vivisección en esa complicadísima realidad, distinguiendo entre lo que actúa bajo el mandato de la Jerarquía y lo que funciona libremente y, más o menos, «proféticamente». Es decir, entre «lo que compromete y lo que no compromete a la Iglesia».

A nuestro juicio, esta vivisección es imposible. No se puede establecer una rígida pared que separe esos dos tipos de actividades.

Todo lo que se hace en nombre de Cristo y con el espíritu del Evangelio compromete, en algún sentido, a la Iglesia. No la compromete —claro está— jurídica o diplomáticamente, pero esto es lo que menos nos importa en nuestro caso.

Los representantes oficiales de la Iglesia podrán decir muchas veces con mayor o menor sinceridad: «Esto no nos concierne, la Jerarquía no tiene parte en este asunto». Y tendrán razón técnicamente hablando.

Pero siempre quedará en el fondo una duda: ¿Teológicamente hablando, la acción de unos bautizados que actúan bajo el impulso del espíritu mismo de la Iglesia, y siguiendo los estímulos y las llamadas de ésta a la acción, y de un modo que quiere ser evangélico, puede en realidad serle indiferente a la Iglesia? ¿Esta no se hallará también, en algún sentido, implicada en esa misma acción?

No cabe duda de que el lenguaje jurídico y el lenguaje evangélico y teológico se refieren en ambos casos a realidades distintas. La palabra Iglesia significará, en el primero, la Jerarquía actuando canónica y pastoralmente, dentro de las atribuciones que la misma legislación de la Iglesia confiere. En el segundo, la misma palabra Iglesia representará la Iglesia en su plenitud, la Iglesia en su totalidad, la Iglesia hecha de hombres, el Cuerpo místico de Cristo.

Debemos reconocer, sin embargo, que este punto de vista teológico no es el que más conviene cuando se trata de estudiar la incidencia político-ecclesial.

En este asunto parece preferible atenerse a la perspectiva sociológica. La Iglesia se nos presenta así como una unidad sumamente diversificada en su interior, cuya influencia sobre la política puede provenir de acciones muy diversas, pero respecto de las cuales la Jerarquía no puede inhibirse por completo.

En efecto, desde el punto de vista sociológico, debe decirse lo mismo que antes habíamos afirmado en la perspectiva teológica, es decir, que toda acción política que lleve de alguna manera la marca cristiana, incluso aunque no sea realizada bajo la autoridad de la Jerarquía, compromete a la Iglesia.

Nada podrá evitar, por ejemplo, que las palabras de un predicador «independiente»; los gestos políticos de un cura de aldea; las actividades de un grupo cualquiera de inspiración cristiana; los editoriales de un periódico reconocido como oficiosamente católico; la actuación de un partido al que la Jerarquía, más o menos explícitamente, bendiga, etc., sean cargados a la cuenta de la Iglesia, en esa contabilidad inexorable que llevan el pueblo y la historia.

El sociólogo tiene que «constatar» esta influencia, independientemente de su alcance teórico.

IV.4. Cuatro planes de la acción «política» de la Iglesia

Ahora bien, para poner un poco de orden en todo ese complejo mundo de acciones eclesio-políticas, Roger Aubert⁶⁷ propone que se distingan cuatro planos dentro de él.

El primero de ellos es, naturalmente, el de la Santa Sede, la cual toma, a veces, decisiones «políticas» obligatorias para la Iglesia universal, como fueron, por ejemplo, la condenación del liberalismo por Gregorio XIV o la del comunismo bajo el pontificado de Pío XII (especialmente el Decreto del Santo Oficio del 1-7-1949), y que en otras ocasiones interviene más directamente en la política interior de un país, como ocurrió, en 1830, cuando Gregorio XVI puso en entredicho la Revolución polaca; en 1892, al propugnar León XIII la política del *ralliement* de los católicos franceses, y en 1926, con la condenación de la Acción Francesa por Pío XI.

Nadie podrá negar la proyección que estas medidas tuvieron en su tiempo —y algunas de ellas aún la tienen— sobre el dominio político. Intencionalmente, es evidente que estas actitudes de la Santa Sede no eran en ningún caso políticas; pero desde un punto de vista objetivo, no cabe duda de que debe atribuírseles una trascendencia política.

Entre estas intervenciones clásicas de la Santa Sede, las hay —como puede comprobarse fácilmente— de dos tipos.

En unos casos se trata de cuestiones de doctrina que sólo secundariamente tienen incidencia política. Así ocurre, por ejemplo, con la postura de la Iglesia sobre el comunismo.

La Iglesia condena la ideología marxista por su ateísmo y por su antihumanismo (es decir, la negación del concepto cristiano de la persona, con todo lo que esta noción implica); pero no deja de ser evidente que esta condenación ha tenido y tiene aún consecuencias importantes en el terreno político.

Otras veces, la Santa Sede interviene para imprimir a la política de un país una dirección determinada, que ella estima más favorable para los intereses religiosos en una situación determinada: así, la movilización de los católicos franceses en favor de la República producida por el *ralliement* no tuvo un carácter doctrinal, sino más bien político, y no cabe duda de que desempeñó un papel en este sentido, al apartar a masas de católicos de la fidelidad cuasi-religiosa que profesaban a la institución monárquica, contribuyendo a consolidar la institución republicana en Francia.

En este último tipo, la intención no deja de ser religiosa, pero la acción resulta más «política» —digámoslo así— que en el primero.

El *segundo plano* al que se refiere Aubert es el de las Jerarquías nacionales, que a menudo adoptan posturas o dan consignas que conciernen muy directamente a la actitud política de los católicos. Un ejemplo, citado por el propio Aubert, es el de los obispos irlandeses condenando el movimiento de los «Sinn-fein» y tomando posición contraria al separatismo irlandés, que al fin debía triunfar.

Podrían citarse, naturalmente, muchísimos casos de intervenciones de este género. Aquí nos referiremos solamente a un ejemplo histórico, que nos parece particularmente significativo, el del famoso «mandamiento» de los obispos holandeses en 1954, exigiendo a los católicos que permaneciesen en las filas del partido popular católico⁶⁸.

Durante la última guerra, las circunstancias habían relegado a un segundo plano las oposiciones confesionales y políticas entre los holandeses. Pero al renacer la vida política democrática se produjeron algunos cambios en la distribución de los partidos. Antes había existido el «partido católico del Estado», y era cosa sabida que todos los católicos, sin excepción, votaban por él, aunque no fuese, en algunos casos, más que por pura obediencia a la Jerarquía. En la postguerra este partido fue sustituido por el «partido popular católico», el cual continuó gozando del apoyo decidido de la Jerarquía.

Pero, por otra parte, después de la guerra nace también un nuevo partido, el partido laborista o «partido del trabajo», integrado por residuos de antiguos grupos socialistas liberales, del que forman asimismo, parte —y aquí está la novedad— algunos equipos católicos.

Este nuevo partido no es marxista. Los mismos obispos lo reconocen en su documento. «Nos regocijamos de todo corazón —dicen— de que este partido se separe cada vez más de los postulados específicos del marxismo y de que adopte una actitud clara frente al comunismo. Vemos también con satisfacción que en este partido se suscriban ciertos principios de derecho natural⁶⁹, y que bajo muchos aspectos realiza una obra constructiva por el bien general especialmente en el terreno social».

Esto dicho, los obispos hacen notar que no ven con buenos ojos que los católicos se orienten hacia el nuevo partido. Temen que se alejen así de los principios cristianos encarnados en el partido popular y que se rompa la unidad política de los católicos. Bien entendido, los obispos afirman la conveniencia de un pluralismo en el que participen todas las familias políticas del país, pero consideran que los católicos deben realizar ese pluralismo no individualmente, *sino a través de su propio partido*. No es, pues, un pluralismo de opiniones, sino de partidos.

Las conclusiones del documento son las siguientes: 1ª Pasar al partido del trabajo equivale a contribuir a deshacer el partido católico. 2ª Las consecuencias de semejante apertura son incalculables para la realización de un programa social católico [...], tanto más cuanto que semejante apertura no se limitará al terreno político, sino que se extenderá, sin duda, al

sindicalismo socialista, a la prensa y a otros sectores de la vida pública. 3ª Este partido no ofrece ninguna base ni garantía para una verdadera política cristiana. 4ª La adhesión de los católicos a este partido arrastra para ellos una grave responsabilidad [...]. Los obispos son de la opinión de que éste no es el camino para construir una sociedad en un espíritu cristiano y para realizar la reforma de costumbres, considerada como tan necesaria por el Papa Pío XI [...].

Evidentemente, los obispos podían sostener que su actitud no era la de «hacer política», dado que les guiaba el propósito puramente religioso de que se mantuviera lo que, a su juicio, convenía más al bien religioso del país, es decir, la unidad política de los católicos. Pero no fue esta la impresión que el «mandamiento» produjo en los medios políticos y sindicales y, como consecuencia de ello, surgieron muchas protestas y complicaciones, que, a su vez, influyeron sobre el proceso ulterior del catolicismo holandés.

El *tercer plano* lo constituyen los curas, lo que suele llamarse el bajo clero: los párrocos y sus coadjutores, desde las parroquias urbanas hasta las de las más pequeñas aldeas.

Hace notar Aubert que la actitud del clero no siempre coincide con la de los obispos. Así ocurrió, según parece, en Bélgica, al plantearse la cuestión real, pues mientras el episcopado guardaba una estricta neutralidad, numerosos curas, sobre todo los de la parte flamenca del país, hacían una propaganda abierta por Leopoldo III. En Francia durante muchos años gran parte de los curas eran de tendencia legitimista y funcionaban como agentes antigubernamentales, independientes de las actitudes más conciliadoras de la mayoría de los obispos.

Ahora bien, como ante los ojos del pueblo —especialmente en las poblaciones pequeñas—, quien representa a la Iglesia, es sobre todo, el clero parroquial, de poco sirve que el Papa diga una cosa si los curas locales profesan precisamente las ideas contrarias. Así sucedía cuando León XIII publicaba sus encíclicas sociales, pues no valía de nada que el Papa tratase de abrir paso a los problemas del mundo obrero, si el cura del pueblo se erigía en «defensor del orden» y condenaba a los obreros y sus sindicatos, sus huelgas y sus exigencias sociales, como diabólica rebeldía, fruto de un inmoderado apetito de bienes terrenales.

Pero lo que acabamos de decir no es sino una observación marginal, que tiene poca importancia en relación con el conjunto del problema: el papel del clero en la actividad «política» de la Iglesia, punto sobre el que habremos de volver inmediatamente.

Finalmente, el *cuarto plano* lo constituyen los seglares. Los laicos cristianos intervienen en política como ciudadanos. La Iglesia desea, naturalmente, que lo hagan de acuerdo con las doctrinas sociales y políticas que ella misma ha expuesto y sigue exponiendo frente a las más diversas coyunturas.

En algunos casos, los políticos cristianos se organizan en partidos confesionales. En otros, las instrucciones electorales se transparentan de tal modo, que no dejan lugar a duda sobre las preferencias de la Jerarquía, y esto es precisamente lo que algunos denuncian como «clericalismo».

La acción política de los seglares, tanto cuando éstos proceden a título individual como cuando actúan asociados en grupos o partidos más o menos confesionales, es también un punto digno de la mayor atención y sobre el cual deberemos, asimismo, detenernos.

Todo cuanto acabamos de exponer muestra la complejidad de la Iglesia y explica, en parte, el carácter aparentemente contradictorio de la actitud de ésta en relación con la política. La Iglesia es una comunidad libre, un cuerpo social, de naturaleza singular, y no debe pensarse que sus miembros estén sujetos a una disciplina militar, como algunos suponen.

Sobre todo en lo que se refiere a la acción temporal, cabe la posibilidad de que estos miembros actúen en direcciones distintas y de que cometan errores contrapuestos, de los cuales se culpará a la Iglesia en su conjunto.

No es del todo injusto que así ocurra: la naturaleza de esa comunidad justifica que haya entre todos sus miembros una comunicación de bienes y de *males*, que constituye al mismo tiempo la grandeza y la miseria de la Iglesia: la cruz de la Iglesia, para decirlo en términos más cristianos.

IV.5. Los curas y la política

Se halla muy extendida la opinión de que los mejores curas son los que no se ocupan de otros asuntos que el culto, la administración de los sacramentos, la asistencia a los enfermos y a la viudas, el fomento de las devociones y de la vida de piedad. Para que a un cura se le atribuya la patente de santidad es menester, sobre todo, que no se ocupe de cuestiones sociales, que no hable (mal) de los ricos —estos pobres ricos tan calumniados— y *que no se meta en política*, como no sea para alabar la acción de las autoridades.

No es ésta, sin embargo, la idea que uno se forma al leer importantes documentos de iglesia, como el discurso de Pío XII a los curas y predicadores de cuaresma, titulado *El sacerdote en el ministerio, la predicación y la vida pública*⁷⁰: «Los curas no deben militar en partidos políticos, pero tienen el deber de orientar a los fieles en materia política, como lo tiene la propia Iglesia». «El cura católico no puede ser simplemente comparado con los funcionarios [...]. Es evidente que el Estado puede dictar disposiciones concernientes a la conducta política de éstos [...]. Pero el sacerdote es ministro de la Iglesia y tiene una misión, que (..) se extiende a toda la esfera de los deberes religiosos y morales, por lo cual, bajo este aspecto, puede verse obligado a dar consejos e instrucciones concernientes a la vida pública [...], sin que los abusos eventuales que puedan producirse en el ejercicio de esta misión queden bajo el juicio de los poderes civiles [...]»⁷¹.

Esta misma doctrina ha sido desarrollada en otras muchas circunstancias y situaciones en documentos episcopales de gran interés.

Así, la conferencia episcopal polaca de octubre de 1946 afirmaba que «los curas no pueden guardar silencio cuando los católicos les interrogan sobre sus obligaciones en materia electoral, sino que, por el contrario, deben mostrar los principios morales que han de regir el cumplimiento de esta obligación política. Respondiendo a estas cuestiones, los curas no intervienen en las discusiones de los partidos, pero sí proporcionan los criterios mediante los cuales los católicos deben formarse ellos mismos una conciencia electoral. La Iglesia no hace campañas electorales por sí misma, pero indica los principios de moral que debe acatar todo partido que quiera hacerse con los votos de los católicos»⁷².

¿Cuáles son los principios morales que deben presidir el cumplimiento de las obligaciones políticas? Sin duda, los obispos polacos pensaban en 1946, sobre todo, en la pervivencia de la misma Iglesia. Ante la avalancha comunista, los católicos debían defender el ejercicio del culto, la enseñanza religiosa y la libertad de la propia Iglesia. Esta era, sin duda, en aquel momento la preocupación principal de la Jerarquía polaca, y el documento responde en este aspecto a lo que hemos llamado el tipo clásico pre-conciliar.

Pero el deber del cura de instruir a los cristianos sobre la actividad política desde un punto de vista moral, reaparece ahora de acuerdo con el nuevo estilo de la Iglesia, alcanzando una mayor extensión todavía.

«El cura, como ciudadano y ministro de la Iglesia —dice el documento, síntesis de 132 intervenciones, presentado el Sínodo de 1971 por el cardenal Enrique y Tarancón— está obligado a tomar posición de manera no equívoca cuando se trata de defender los derechos del hombre, la promoción integral de la persona, la causa de la paz y la justicia. Todo esto debe ser entendido no sólo en lo que concierne al hombre, sino también a la colectividad».

Como se ve, esta doctrina arroja sobre los hombros del sacerdote una enorme responsabilidad y una tarea difícilísima, en la que, en muchos casos, el sacerdote no puede menos de salir mal parado al chocar, sea con los partidarios de otras ideas políticas, contrarias al espíritu del Evangelio, sea con los poderes públicos o con las todopoderosas y tenebrosas potencias económicas.

Ahora bien, nos preguntamos nosotros: ¿asesorar a los católicos en materia política, defender los derechos de los hombres y de las colectividades frente a las situaciones de injusticia, es hacer política? Es, sin duda, «una manera de hacer política» completamente adecuada a la función sacerdotal. Quienes partan de unos supuestos morales tendrán que afirmar la necesidad de esta función directiva de la moral sobre la política. El ejercicio de la misma debe ser reconocido en una sociedad libre, como una condición esencial del bien común. Es una cuestión de principio que debe caracterizar a una sociedad moderna bien ordenada.

Pero, por el contrario, si no se parte de supuestos morales, si se tiene una concepción materialista de la historia y de la política, sea del género que sea —porque hay muchos tipos de materialismo actuantes en la política—, entonces habrá que decir que esos curas que defienden los derechos humanos o los principios morales de la política hacen «objetivamente» política, y que para un régimen totalitario (nazi, comunista o tecnocapitalista), el cura que con sus predicaciones ponga en entredicho los fundamentos morales del sistema o determinados actos y orientaciones políticas que formen parte del mismo, se mete «objetivamente» en política.

IV.6. ¿Qué es hacer política?

«Hacer política», en el sentido amplio de la expresión, es intervenir de un modo o de otro —a condición de que sea un modo *activo*— en la vida política de la sociedad.

Pero esta actividad puede y debe ser concebida de muchas maneras.

Es indudable que un elector francés, al depositar su voto en las elecciones presidenciales en favor de François Mitterrand o de Valéry Giscard d'Estaing, «hace política», ya que interviene de un modo activo en el futuro de la sociedad política francesa, aunque sea en unas dimensiones mínimas, equivalentes exactamente a 0,0379 millonésimas del peso real de la elección.

Pero el cura francés que haya dicho a sus feligreses: «Atención, hijos míos, no podéis, en conciencia votar a un candidato cuya elección implicaría la entrada de los comunistas en el Gobierno», ¿no habrá hecho política? La habrá hecho, sin duda, y con más millonésimas que el simple elector. Pero la habrá hecho de una manera distinta. Se habrá equivocado o no —esto nadie puede saberlo—. En cualquier caso, al formular este género de «instrucciones electorales», ese cura no se habrá apartado teóricamente de lo que, según las enseñanzas de la propia Iglesia, debe ser su intervención en materia política.

Ahora bien, también el cura que haya guardado silencio habrá hecho política, ya que en semejantes circunstancias el silencio no es una simple omisión, sino el reconocimiento de la libertad de cada cristiano para votar en conciencia.

Si partimos de estas ideas, tendremos que afirmar que también la Santa Sede y los obispos hacen política (y, por cierto, con muchísimas más millonésimas que un simple cura de aldea). La hacen «a su manera», en su propio plano, y actuando como conciencia moral de la humanidad; pero no se debe negar, mediante sutiles distinguos, este «hace política» de la Iglesia jerárquica.

Debemos reconocer que en el uso corriente, la expresión «hacer política» se refiere al quehacer de los políticos y de sus partidarios. Hacen política, en sentido estricto, los

gobiernos, los partidos, los parlamentarios, los grupos y camarillas políticas, las organizaciones públicas o clandestinas de oposición, los ideólogos y propagandistas políticos de unas y otras tendencias.

Sin embargo, el uso estricto de la expresión que comentamos no colma las necesidades actuales. En nuestro tiempo, lo político lo ha invadido todo. Ya no quedan apenas esferas autónomas. Los gobernantes modernos, y en especial los de los Estados más autoritarios, no pueden quejarse de que la gente haga política fuera de la política, ya que hoy todo se ha convertido en política.

Así, un Estado moderno se ocupa de cultura, de economía, de cuestiones laborales y sociales, de prospección industrial, de educación, de *planing* familiar y hasta de montañismo... ¿Hay algún terreno de la vida en sociedad en que el Estado moderno no penetre? En otros tiempos estas actividades estaban confiadas a instituciones intermediarias, que eran realmente autónomas respecto del Estado. ¿Se imagina uno quizá a los secretarios de Estado de Carlos I dictando los planes de estudio de la Universidad de Salamanca?

Hoy estamos muy lejos de eso. La penetración de lo político en lo social y cultural tiene una consecuencia importante para nuestro problema. En otras épocas, las dificultades que podían existir entre la Iglesia y el Estado se ceñían a unas cuantas cuestiones, llamadas «cuestiones mixtas»: el culto, la escuela, la familia, la moral pública, la organización eclesial y poco más. Pero en la actualidad, sin que dichos asuntos hayan perdido su importancia, no cabe duda de que el campo de las cuestiones mixtas clásicas ha sido enormemente desbordado. La Iglesia no puede permanecer al margen de otros muchísimos problemas que hoy se han vuelto políticos.

Así, la Iglesia no puede ser indiferente a los derechos de los obreros, a la organización económica de la sociedad, a las culturas y lenguas populares, a los procedimientos de gobierno, a las libertades cívicas, a la vida de las comunidades intermedias y a otras muchísimas cuestiones que no hay lugar para citar aquí. Admitir que la política y la Administración estatal lo invadan todo y, al mismo tiempo, negar a la Iglesia el derecho a expresarse sobre ese mundo de cosas desde su propio terreno, que es el plano religioso, moral y humanitario, es, evidentemente, una pretensión intolerable.

No se trata de defender el clericalismo o un retorno a la teocracia. Por el contrario, debe pretenderse avanzar hacia una sociedad cada vez más humana.

Ahora bien, para compensar la deshumanización y la tecnificación de la política invasora, se hace preciso atribuir un lugar importante a las fuerzas morales de una sociedad. Los poderes deben reconocer a estas fuerzas una función crítica muy particular y que deberá poder ser ejercidas por ellos con toda libertad y amplitud, como un derecho natural, y no en virtud de pactos o de concesiones legales contingentes. La idea de que esas fuerzas morales —las iglesias, los dirigentes religiosos, las instituciones cultas, los senados y asambleas de hombres sabios, etcétera— deben tener una audiencia en la organización del mundo es fundamental para que éste pueda escapar a las catástrofes que le amenazan.

La Iglesia católica es, sin duda, una de estas fuerzas morales y en muchos países la más importante de todas. Ejercer esa función será también para ella un modo de hacer política, es decir, una manera de contribuir activa y públicamente a la vida política de la Sociedad.

IV.7. Los seglares y la política

En la Iglesia, el quehacer secular corresponde propiamente a los seglares⁷³. ¿Quién ha de guiar a los cristianos en la acción política? Fundamentalmente, su propia conciencia⁷⁴. Esto significa que las actitudes de los cristianos en política no siempre serán uniformes. Podrán inclinarse por soluciones distintas y aun contrapuestas. Frente a los problemas político-

sociales, por ejemplo, unos podrán optar por un sistema capitalista, otros por un sistema socialista⁷⁵.

El cristiano que actúa en la política según sus propias opciones no podrá pretender en ningún caso monopolizar el mensaje evangélico ni reivindicar a su favor la autoridad de la Iglesia⁷⁶.

Sin embargo, nadie podrá negar que esta acción multilateral de los cristianos en la política, si se realiza, como indica la *Gaudium et Spes*, «bajo la luz del Evangelio»⁷⁷, y aunque no lleve etiqueta de cristiana, puede ser reivindicada como una política eclesial, aunque no eclesiástica, es decir, como cosa de la Iglesia, en el sentido amplio de esta palabra, al que hemos aludido en un párrafo anterior.

Parece que no hay inconveniente en afirmar que a pesar de la diversidad de opciones políticas concretas que al cristiano se le ofrecen puede hablarse, como hace Paupert⁷⁸, de «un fondo de política evangélica», que, lejos de todo juridicismo, constituiría el espíritu común de la acción pública de los cristianos: primacía del amor, prioridad de los pobres, comunicación de bienes, eliminación de la guerra y de la violencia, presencia de lo espiritual, exigencia de una conducta moral, servicio del bien común, etc.

Si es cierto que algunos cristianos actúan, sea en un campo, sea en otro, de esta manera («inundados por la luz del Evangelio»), en sus acciones objetivamente discrepantes no podemos menos de ver como una especie de difracción de esa misma luz. Desde el punto de vista de la fe, la unidad perfecta de todo ese mundo de actividades sólo puede ser establecida en Cristo y únicamente resplandecerá al final de los tiempos, al término de «la gran tribulación», como en la escena final apoteósica de *La esfera y la cruz*, de Chesterton.

Por otra parte, la acción política de los seculares se desarrolla a distintos niveles, en cada uno de los cuales la conexión con la Iglesia jerárquica puede ser mayor o menor y resultar más o menos comprometedor para ésta.

En el *rapport* Matagrín⁷⁹ se exponen algunos casos en los que la relación de la política con la fe y la pertenencia a la Iglesia, sin ser determinantes, no dejan de ser notorias. No se trata, ciertamente, de una acción política propiamente dicha, como la de los partidos, sino de una acción paralela a la política, y en la que se realizan actividades que tienen una indiscutible resonancia política.

En primer lugar, deben citarse los grupos que tienen un estatuto y un papel oficial en la Iglesia: movimientos de Acción Católica, movimientos cristianos reconocidos por la Jerarquía y que actúan con cierta dependencia de ésta y grupos especializados que se ocupan de tareas apostólico-políticas concretas, como la paz, el hambre, el subdesarrollo, los movimientos migratorios, etcétera. Este tipo de actividades entraña en muchos casos cierta concepción política del orden nacional o internacional y entran, pues, dentro de nuestra cuestión.

Matagrín cita, asimismo, algunos equipos oficiosos de espiritualidad, que al no dejarse encerrar en el pietismo o en un falso sobrenaturalismo, se plantean mil problemas del mundo actual, con lo cual no pueden menos de rozar las cuestiones políticas y sociales más importantes de nuestro tiempo.

Los seculares actúan hoy también en muchos países dentro de organizaciones informales, comunidades de base, equipos cristianos de diverso tipo, que no están sometidos a ninguna dirección eclesiástica.

En cualquier caso, los seculares, si son verdaderamente activos en el terreno político, comprometen a la Iglesia más de lo que suele suponerse, y ésta no puede tampoco rechazar de plano este compromiso. En teoría es relativamente fácil separar las actividades eclesiales de las políticas. Pero en el terreno práctico existe una inevitable influencia entre ambos campos de acción. Es evidente que lo eclesial influye en lo político, y también —como afirmó claramente Pío XII— lo político influye en lo eclesial.

Puesto que ambos tipos de actividades tienden a realizar el bien de una misma multitud, aunque sea bajo aspectos distintos, es inevitable que en una sociedad moderna, en la que el índice de comunicación es muy elevado, se produzca entre ellos una permanente dialéctica y que los regímenes de separación resulten ser más aparentes que reales. Sólo el reconocimiento de este hecho sociológico puede conducir a una política religiosa realista.

El día en que la Iglesia dejase de inquietar a los Estados podría decirse que había muerto históricamente.

V. La política de la Iglesia

V.1. La misión política de la Iglesia

Es para nosotros un hecho evidente que la Iglesia ejerce una influencia y realiza una determinada función en el dominio de la política, y en este sentido decimos nosotros que la Iglesia «hace» política.

Para ser más precisos, creemos poder afirmar que la Iglesia actúa *en* la política y *sobre* la política, aunque no *dentro* de la política. Actúa *en* la política porque —según hemos visto— sus gestos y actitudes tienen frecuentemente inevitables consecuencias políticas. Actúa *sobre* la política porque, por medio de sus enseñanzas y sus doctrinas político sociales, trata precisamente de orientar la política hacia los fines morales de la vida humana. Pero no puede decirse que actúe *dentro* de la política, porque esto constituiría la esencia misma del clericalismo.

La fórmula de separación entre la Iglesia y el Estado, que Cavour había tomado de Montalembert: «Une Église libre *dans* un état libre», se presta a un equívoco de cierta importancia. En francés, como es sabido, la preposición *dans* tiene un significado más fuerte que la preposición *en*. Para ser más fieles a los textos, el *dans* francés habría que verterlo, a veces, al castellano por un *dentro de*. Así, la fórmula de Montalembert se traduciría: «Una Iglesia libre *dentro de* un Estado libre», y es justamente como suelen traducirla de hecho —aunque sólo sea *in mente*— los, más o menos encubiertos, regalistas.

Este matiz semántico lo hizo notar el conocido redactor de la *Civiltà Cattolica*, P. Messineo, en la época en que algunas de estas cuestiones eran controvertidas, antes del Concilio⁸⁰.

La fórmula de Montalembert «suele ser malentendida —decía Messineo— y toda la razón del equívoco proviene de ese pequeño *dans*». En efecto, la Iglesia no está *dentro* del Estado, no es una parte de la sociedad política, un sector de la Administración o del Gobierno, ni siquiera una «corporación intermedia». Decir que la Iglesia está dentro del Estado es pura y simplemente lo que podríamos llamar una herejía⁸¹.

Este mismo matiz debe ser introducido en lo que se refiere a nuestro problema: la Iglesia interviene o hace sentir su influencia en la política y sobre la política; pero si ha de ser fiel a su propia misión espiritual, no debe intervenir en ningún caso *dentro de* la política. No debe entrar en el juego interno de los gobiernos o de los grupos políticos ni valerse de éstos para sus fines: éstos deben ser realizados de un modo más elevado y más adecuado al ser de la propia Iglesia. (Que esta línea de conducta haya sido o no respetada por la Iglesia a través de los siglos, es un problema histórico que no nos corresponde tocar).

La misión de la Iglesia es procurar a los hombres el Reino de Dios, un gran bien, un bien fundamental y decisivo, aunque completamente ignorado de la mayor parte de la humanidad.

Es, pues, una misión espiritual y, además, trascendente, ya que no se realiza *en plenitud*, sino más allá de todas las formas históricas.

Ahora bien, cabe imaginarse el Reino de Dios como una realidad secreta, encerrada en lo más profundo de la conciencia de cada hombre. Dentro de una visión individualística o jansenista del Reino de Dios, cada hombre sería salvado solitariamente, robinsonescamente, mientras que la humanidad estaría condenada al pecado, al fracaso y a la destrucción.

A esta visión pesimista se opone el proyecto actual de una acción colectiva para transformar y «salvar» al mundo, en la medida y de la manera en que éste puede ser salvado.

En realidad, el Reino de Dios, visto desde el lado humano, debe ser concebido como un quehacer colectivo destinado a «transfigurar» la existencia humana en su totalidad. «La

Iglesia de hoy no se dirige a las 'almas', sino a los hombres, y la salvación que ella les aporta en nombre de Jesucristo no es remitida para más allá de la muerte, sino que comienza desde ahora»⁸².

El P. Congar, que se muestra, sin embargo, bastante exigente al enjuiciar la «eficacia temporal del cristianismo», admite⁸³ que existen «reales anticipaciones» o «arras» de esta eficacia en la acción cristiana para transformar el mundo, «aunque sea de modo precario, parcial y mezclado de impurezas».

La promesa del Evangelio es categórica, aunque esté enunciada de modo enigmático: «Buscad el Reino de Dios y su justicia y lo demás se os dará por añadidura».

Ahora bien, sería peligroso confundir el Reino de Dios con ese «lo demás», con ese resto que los hombres deben recibir «por añadidura», o —lo que también puede darse— considerar el fin espiritual como un simple medio para lograr el fin temporal.

Es indudable, por ejemplo, que en ciertos sectores cristianos existe hoy una tendencia a confundir el Reino de Dios con la sociedad desarrollada. Una especie de paraíso técnico y social, en que el hombre y la mujer alcanzarían su plena medida humana y una nueva preternaturalidad. De esta manera, para los que piensan así, la busca del Reino de Dios consistiría en un quehacer político y social, que algunos no vacilarían incluso en identificar con la lucha de clases. El combate espiritual quedaría así subsumido en el combate político y la confusión no podría ser mayor ni más grave.

El P. Arrupe recuerda⁸⁴ que el Concilio Vaticano II quiere, por una parte, que se distinga entre Reino de Cristo y desarrollo humano, pero, por otra parte, afirma también la «mutua compenetración» de ambas cosas. «El desarrollo humano no pertenece en sí a la historia de salvación, pero de hecho el hombre y el mundo son finalizados en Cristo y, por consiguiente, la humanidad, así como la obra del hombre, participan escatológicamente de la gloria de Cristo resucitado»⁸⁵.

Ahora bien, también sería un error, aunque de especie muy distinta, el suponer que ese resto, el «lo demás» que se ha de dar al buscador del Reino, se le dé espontánea o mágicamente, sin necesidad de que él lo busque o lo procure a la vez. Según esto, los cristianos deberían dedicarse íntegramente a la vida de piedad, dejándose de «políticas», etc., y esperando que mientras tanto los quehaceres temporales se fuesen haciendo por sí solos, como parece que le ocurría a San Isidro Labrador.

Cabe preguntarse quién se ocupa, pues, de estos quehaceres. Sin duda, el Estado tiene este fin esencial y nadie puede discutirlo. Sin embargo, la Iglesia ¿es completamente extraña al mismo? Ella, que es la implantadora, por así decirlo, del Reino de Dios y su justicia, ¿no intervendrá ya en lo que viene a ser como el valor añadido o el producto gratuito de aquellos?

Un teólogo español escribió que la Iglesia no tiene nada que ver con esa otra misión, y que la cuestión de buscar eso que se ha de dar por añadidura no le compete a ella, «porque esto equivaldría a invadir la esfera de lo temporal». Así, la Iglesia rezaría mientras los políticos hacían política.

No creemos que esta interpretación sea correcta. Entendiendo —como entendemos— la palabra Iglesia en su sentido integral —no exclusivamente como Jerarquía eclesiástica—, nos parece que la Iglesia interviene también, a su manera, en la búsqueda de lo temporal.

Así leemos en la *Octogesima adveniens*⁸⁶ que «corresponde a las comunidades cristianas en unión con los obispos responsables, en diálogo con los otros hermanos cristianos y con todos los hombres de buena voluntad, discernir las opciones y las decisiones que conviene adoptar para operar las transformaciones sociales, políticas y económicas que en las diversas situaciones se revelan como necesarias e incluso en muchos casos urgentes»⁸⁷.

En esta decisión política, económica y social, «los cristianos deben renovar su confianza en la fuerza y la originalidad de las exigencias evangélicas». Tienen el deber de «indagar entre

las múltiples opciones y de participar, tanto en la vida como en la organización de la sociedad política»⁸⁸.

Ahora bien, se halla muy extendida la opinión de que cuando los cristianos actúan en política, solamente lo hacen como ciudadanos y bajo su exclusiva responsabilidad. Pero esto no es completamente verídico: el cristiano que opera movido por esa fuente de energía de la inspiración evangélica y, siguiendo las grandes líneas de lo que podemos llamar el «programa político» de la Iglesia, es un miembro activo de la Iglesia y compromete a ésta, incluso aunque no lleve en su acción política la denominación de cristiano. Ciertamente no lo hace desde un punto de vista jurídico, pero sí bajo un aspecto más profundo y que pudiéramos llamar eclesial, que es precisamente el que nos interesa en este momento.

Gabriel Marc, presidente de la ACI⁸⁹, repetía que el mensaje evangélico «no es neutro ni política, ni económica, ni socialmente». Todos los miembros de la Iglesia, y en particular los laicos, están llamados a realizarlo en su imperfecta proyección temporal, están implicados en esta empresa.

«La Iglesia no sólo es el obispo —decía Mgr. Huyghe en el ya varias veces aludido artículo—. La Iglesia está en manos de cada bautizado. Porque la Iglesia de Jesucristo no es una estructura vertical de autoridad ni un *quadrillage* horizontal de diócesis y parroquias». «Está siempre renaciendo bajo formas diversas, en múltiples grupos humanos, a diversos niveles de responsabilidad, por la acción de cristianos conscientes y bajo la dirección del espíritu». Y explica su caso personal —el incidente al que hemos aludido en el prefacio— en los siguientes términos: «En los acontecimientos ocurridos recientemente yo no he decidido, una buena mañana, realizar un gasto público, personal y aislado. Cristianos —obreros y *cadres*— se habían mezclado con sus compañeros para la defensa legítima del empleo. *Estos cristianos eran la Iglesia y no me han esperado a mí para hacerla presente*»⁹⁰.

Considerada la Iglesia como un organismo vivo, existe dentro de ella una variedad de vocaciones, funciones y responsabilidades en relación con la obra temporal. Pero la acción político-eclesial que emana de ese complejo no deja de ser la acción de la Iglesia en su conjunto.

La *Octogesima adveniens*, recordando un párrafo de la *Populorum progressio*, dice que si el papel de la Jerarquía es el de interpretar fielmente los principios morales que deben seguirse en la acción temporal, «corresponde a los laicos penetrar de espíritu cristiano las mentalidades, las leyes y las estructuras de las comunidades de vida a que pertenecen, haciéndolo por sus libres iniciativas y sin esperar pasivamente consignas y directrices».

Estos cristianos evangélicos, estos «apóstoles laicos», podrán tal vez equivocarse, cometer errores o imprudencias; pero algo de esto puede también ocurrirles, *mutatis mutandis*, a los propios obispos, sin que nadie tenga derecho a escandalizarse de ello. Por la acción de tales cristianos, la Iglesia podrá merecer alabanza o sufrir descrédito. En el primer caso, los actores habrán contribuido a la gloria de la Iglesia, y en el segundo, a su cruz. Pero lo que la Jerarquía, al juzgar estos hechos, parece que no podrá hacer en ningún caso es encerrarse en una especie de casuismo jurídico, negando que los actos de los laicos cristianos integren también, a su manera, los actos de la Iglesia, pueblo de Dios.

Así, la Iglesia, que enuncia unos principios, que abre unos horizontes, que hace una llamada amplísima a todos sus miembros, no se limita a hablar. Ella quiere que operando de modos innumerables, que van desde el testimonio de vida cristiana al ejercicio propiamente dicho de la política concreta, estos miembros traten de llevar sus doctrinas y sus palabras al terreno de la realidad. «No basta —dice la *Octogesima*— recordar los principios, afirmar las intenciones, poner en evidencia las injusticias y proferir denuncias proféticas: estas palabras no tendrán peso real si no van acompañadas de una conciencia viva de la propia responsabilidad y de una *acción efectiva*»⁹¹.

Sabemos que las anteriores consideraciones se prestan a equívocos, en especial a una interpretación un tanto anárquica de la vida de la Iglesia. No es, sin embargo, éste el momento de introducir en este asunto las precisiones y matices indispensables.

Está muy lejos de nosotros, ciertamente —debemos decirlo una vez más—, el poner en duda el principio de la no intervención o el de la autonomía de lo profano, que habíamos enunciado y explicado a su tiempo. La independencia de las esferas debe ser respetada para no caer en la confusión. La Carta de Pablo VI al cardenal Roy lo afirma categóricamente: en el terreno propiamente político, «las decisiones últimas corresponden al poder político».

Una consecuencia parece desprenderse, sin embargo, en razón de todo lo que llevamos dicho: que no se conciba la acción temporal y evangélica de la Iglesia, de un modo intolerablemente estrecho, exclusivamente como la acción de la Jerarquía; que no se pretenda tampoco amordazar a la Iglesia y encerrarla en la sacristía; que no se intente negar el derecho de la Iglesia a actuar, desde su propio ángulo, *en* la política y *sobre* la política.

V.2. *El «programa político» de la Iglesia*

¿Podemos en realidad hablar de un programa político de la Iglesia? Evidentemente, no tratamos de dar aquí a esta expresión un significado estrictamente técnico, como el que tienen los programas de los gobiernos y los partidos políticos, o los acuerdos, pactos y «contratos de legislatura» entre los partidos dentro de los regímenes democráticos modernos.

Es evidente que, en nuestro caso, no podría tratarse de nada de esto. En primer lugar, porque, como ya sabemos, la Iglesia no tiene una función política directa y específica, y en segundo término, porque los medios y formas de realización de las sugerencias y metas políticas que ella presente al mundo quedan, y deben quedar, en manos de los gobernantes, de los políticos y de las instituciones civiles. Estas formas y modos de realización de las mismas pueden ser muy diversas, según las situaciones y las circunstancias de cada pueblo y el genio o la vocación propia de cada familia política, y la Iglesia siempre ha afirmado la legitimidad y la necesidad de este pluralismo.

Pero sí puede hablarse del programa político de la Iglesia en un sentido más amplio: un sentido adecuado a la naturaleza de la Iglesia y a la función directiva de la Jerarquía respecto del quehacer político bajo el punto de vista de la moral, la fe y las costumbres.

«La acción política debe ser subtendida —escribe Pablo VI en la *Octogesima adveniens*— por un proyecto de sociedad, coherente en sus medios concretos y en su inspiración, que se alimente de una concepción integral de la vocación del hombre y de sus diferentes expresiones sociales».

En lo que vamos a decir se trata, pues, más que de un «programa» político, de uno de esos grandes «proyectos» políticos que subtienden la acción política, y que en nuestro caso no puede ser confundido con una ideología determinada.

Ahora bien, Pablo VI hace a continuación una observación de la mayor importancia: la preparación de ese género de proyectos «no pertenece al Estado, ni siquiera a los partidos políticos». Son los grupos culturales, científicos y religiosos, es decir, lo que pudiéramos llamar las fuerzas morales e intelectuales de la humanidad, quienes libremente, con la libertad de adhesión que ellas suponen, al margen de las exigencias inmediatas, y a menudo acuciantes, de la política, y procediendo, por decirlo así, «de manera desinteresada», deben desarrollar en el cuerpo social estas concepciones últimas o metapolíticas, en las que únicamente puede apoyarse la acción política propiamente dicha.

Pretender que las ideologías que dirigen la política pueden ser impuestas por el Estado o por determinados partidos constituye la forma moderna más útil y peligrosa de la tiranía⁹².

La acción política en una sociedad determinada presupone la existencia de una civilización, de una cultura, de una reflexión colectiva, obra de pensadores, de filósofos y sociólogos funcionalmente independientes de la política.

Al hablar del programa político de la Iglesia nos referimos, pues, a un programa o modelo de sociedad, que en este caso sería el fruto de una inspiración evangélica.

Ahora bien, la Iglesia no ha elaborado precisamente un código en que el contenido de su «proyecto» haya sido presentado en forma sistemática. En cambio, sobre todo en estos últimos tiempos, ha multiplicado sus directrices, sus consejos y sugerencias, puestos completamente al día y que aparecen repetidamente enunciados en un gran número de documentos eclesiales.

Pese a lo que quieran decir sus detractores, la mayor parte de estos documentos, de todos conocidos, son de una notable viveza y actualidad.

Quien se lo propusiera podría recoger en esos mismos textos abundante cosecha de frases y tratar de construir una especie de *sylabus* al revés, es decir, no un *sylabus* condenatorio y destinado a frenar el progreso del mundo profano, sino todo lo contrario, a abrirle ampliamente las puertas.

Sin embargo, no tratamos aquí de hacer semejante enumeración o catalogación, que nos parecería más propia para ser evitada que para ser imitada.

Procediendo, pues, con esta libertad podremos preguntarnos ahora cuáles son en realidad las ideas centrales de ese gran proyecto político actual de la Iglesia, al que queremos aludir.

A nuestro juicio, la Iglesia invita hoy a los hombres a construir una sociedad que esté centrada sobre unos cuantos puntos estratégicos, algunos de los cuales están ya en el ambiente y reciben —por lo menos, teóricamente— el aplauso de gentes de todas las ideologías. Son ideas que hoy tienen amplia «vigencia colectiva» y que la Iglesia reconstruye y consolida a partir de una visión sapiencial cristiana.

Estos puntos podrían ser, por ejemplo, los siguientes: primacía del hombre y de sus derechos naturales, cívicos y sociales; justicia y libertad para los pueblos; defensa de los pobres y de los oprimidos, sean individuos, clases, razas o naciones; igualdad, solidaridad y fraternidad entre los hombres frente a discriminación o explotación clasística; oposición a la violencia y al empleo sistemático de la fuerza; oposición a la guerra y a la política de armamentos; exigencias imperativas del bien común frente a los intereses y apetencias privadas; imperio de la ley y de la autoridad frente a la anarquía y el desconcierto; participación democrática de los ciudadanos en las decisiones y responsabilidades públicas frente a dictadura tecnocrática; modelos de crecimiento genuinamente humanos; objetivos morales, y no meramente económicos y utilitarios, para los hombres y las sociedades; defensa del individuo y oposición al individualismo; estructuras más adecuadas al progreso y a la transformación de la vida social del hombre; mayor equidad en el reparto de los bienes y de los rendimientos del trabajo humano; dignificación del trabajador; necesaria socialización, al mismo tiempo que fomento de la iniciativa privada en todos los órdenes; orden internacional reforzado por nuevos poderes y fundado en una mayor justicia en las relaciones entre los superpoderosos y los infradébiles.

Esta lista no es, en modo alguno, exhaustiva: podría, por el contrario, prolongarse y diversificarse; pero basta para dar una idea de lo que, a nuestro modesto juicio, serían las grandes líneas maestras del programa político de la Iglesia para el mundo de hoy.

Así está para nosotros completamente claro —y ya lo hemos dicho repetidas veces— que la Iglesia ha adoptado hoy una postura decidida en defensa de los derechos humanos, cosa que en otros tiempos no había ocurrido ni podía quizá ocurrir por razones históricas, coyunturales, sociológicas e incluso filosóficas.

Este hecho no constituye una actitud completamente nueva con respecto al pasado inmediato, pues Pío XI y Pío XII habían ya iniciado el camino, y los Pontífices actuales no han hecho sin ensancharlo y perfeccionarlo.

Pero la Iglesia de hoy no se limita a hacer esta defensa en el plano de los principios generales, sino que exige —en la medida en que ella puede hacerlo— que los mismos tengan una aplicación concreta y efectiva dentro del marco de la legislación y de la práctica jurídico-política de cada pueblo.

De hecho —dice Pablo VI—, los derechos humanos son todavía demasiado a menudo ignorados e incluso ultrajados o, en otros casos, el respeto que se les aplica es puramente formal. En muchas situaciones, las legislaciones se encuentran retrasadas respecto a las situaciones reales»⁹³. Pablo VI se interroga sobre los medios para llevar a la práctica de cada Estado el respeto a la Declaración Universal de los Derechos Humanos: «¿Cómo encontrar el medio de dar a las resoluciones internacionales su efecto en todos los pueblos? ¿Cómo asegurar los derechos fundamentales del hombre cuando son escarnecidos? En una palabra, ¿cómo intervenir para salvar a la persona humana en los lugares en que es amenazada? ¿Cómo hacer para que los dirigentes políticos de cada pueblo adquieran conciencia de la necesidad de respetarlos, como un patrimonio esencial de la humanidad? Sería vano proclamar derechos si no se pusiese al mismo tiempo en juego los medios necesarios para hacerlos respetar por todos y en todas partes»⁹⁴.

Y recogiendo las palabras de Juan XXIII en la *Pacem in Terris*, exclama: «Ojalá pueda llegar pronto el momento de que la Organización de Naciones Unidas garantice *eficazmente* los derechos de la persona humana»⁹⁵. En su discurso a la O.I.T., en el Palacio de las Naciones de Ginebra⁹⁶, insiste en esta misma idea de la efectividad: «Luchad valerosa e incansablemente contra los abusos siempre renacientes y las injusticias incesantemente renovadas, obligad a los intereses privados a someterse a la visión más amplia del bien común [...], comprometed a las naciones a ratificar (los derechos) y adoptad las medidas para hacerlos respetar».

Está, pues, bien claro que para el Pontífice la defensa de los derechos del hombre no es una afirmación utópica o platónica, una meta para un futuro lejano, sino un objetivo que puede y debe ser logrado mediante medidas legislativas *eficaces* y de las que ningún Gobierno debería poder escapar sin caer en el descrédito internacional.

Lo que la Iglesia «exige», pues, en su «programa político» es que no sólo se proclamen los derechos del hombre, sino que en cada Estado se pongan en acción los medios necesarios para hacerlos respetar de modo efectivo y real.

Además, en su plataforma política, la Iglesia defiende no solamente los derechos naturales de la persona (el derecho del hombre a no ser tratado como un objeto, a que se respete su vida, su integridad y su dignidad de persona, etc.), sino también los derechos cívicos y los llamados derechos sociales.

Así, en la *Gaudium et Spes* —no debería hacer falta recordarlo una vez más— se aprueba el derecho de libre reunión, el de libre asociación, el de libre expresión de las propias opiniones, así como el de la libertad religiosa en su profesión privada y pública⁹⁷, y «se reprueban todas las formas políticas vigentes que en ciertas regiones obstaculizan la libertad civil o religiosa».

Llegando todavía a un grado mayor de precisión y de exigencia, el mismo documento conciliar afirma que «allí donde, por razones del bien común, se restrinja temporalmente el ejercicio de los derechos, las libertades deben ser restablecidas cuanto antes una vez que hayan cambiado las circunstancias»⁹⁸.

La Iglesia está contra la violencia y contra el uso sistemático de la fuerza por parte de los Estados, ya que el mismo «suscita la aparición de fuerzas adversas, de donde surge, a su vez, un clima de luchas, que abren más y más el camino hacia la violencia»⁹⁹.

Lo que no se puede hacer es desvirtuar o deformar esas mismas exigencias de libertad, tratando de reducirlas a enunciados puramente teóricos prácticamente inoperantes, o afirmando que se respetan auténticamente allí donde en realidad se las conculque, y el espíritu de las mismas esté completamente ausente de la legislación.

Junto al respeto de las libertades cívicas, la Iglesia «exige» también a los poderes públicos la realización de los derechos sociales: el derecho al empleo, el derecho a la emigración sin discriminación por parte del país que acoge¹⁰⁰, así como unas condiciones de trabajo auténticamente dignas y personalizantes.

Ciertas gentes de mentalidad genuinamente neocapitalista dirán quizá que el Papa no entiende de economía y que todo esto no son sino utopías. Se tratará —según ellos— de exigencias que no pueden ser presentadas por nadie que entienda del asunto, por la sencilla razón de que son irrealizables por causa de las leyes económicas, que ellos —naturalmente— declaran tan inalterables como la ley de Newton.

Sin embargo, Pablo VI rechaza este género de fatalismo —más o menos insincero— de los que se limitan a proponer soluciones malthusianas. En el fondo, al afirmar esa pretendida «irrealizabilidad», ¿no pretenden defender secretamente unos márgenes de beneficios, una libertad de acción y unos derechos del capital y, sobre todo, unas estructuras económico-sociales injustas, que serían incompatibles con la moral que defiende la Iglesia?

En efecto, la Iglesia incluye también en su «programa» la necesidad de transformar o cambiar las estructuras para que esas famosas leyes fatales de la economía no sigan impidiendo el desarrollo humano.

Según la *Octogesima adveniens* (43) deben ponerse en tela de juicio los «modelos mismos de la sociedad» o de las sociedades actuales y «los modelos de crecimiento de las naciones ricas», que conducen trágicamente al empobrecimiento o la depauperación de las naciones pobres.

Contra esa opinión, Pablo VI defiende «el establecimiento de estructuras en las que el ritmo de progreso estuviese regulado en función de una mayor justicia, en lugar de acentuar las diferencias»¹⁰¹.

La Iglesia quiere «que se sometan sin vacilación a una severa crítica las estructuras humanas que son tributarias de una época ya pasada». «Transformaciones audaces, reformas profundas», para evitar precisamente que tengan que producirse «cambios arbitrarios y destructivos»¹⁰².

En todo este problema, la Iglesia se sitúa netamente en defensa de los pobres, y en especial de lo que Pablo VI llama los «nuevos pobres».

«Desde la época en que la *Rerum novarum* denunciaba, de manera viva e imperativa, el escándalo de la condición obrera en la sociedad industrial naciente, la evolución histórica nos ha obligado a adquirir conciencia de otras dimensiones y de otras aplicaciones de la justicia social. La mutación industrial ha producido nuevos pobres, disminuidos e inadaptados, viejos, marginales, de orígenes diversos. Hacia ellos se vuelve la Iglesia para reconocerles, ayudarles, defender su lugar y su dignidad en una sociedad endurecida por la concurrencia y por la fascinación del éxito»¹⁰³.

Por otra parte, en el mundo del trabajo «aún queda mucho por hacer» para introducir más justicia y equidad y una mayor participación del obrero en los beneficios del trabajo y en las decisiones sociales. Es necesario un mejor reparto de bienes y de poderes. «El impacto del nuevo orden industrial y tecnológico, si no es cambiado por una acción social y política apropiada, favorece la concentración de riquezas y de poderes y, en particular, del poder de decisión, quedando éste entre las manos de una minoría dirigente privada o pública. La injusticia económica y la falta de participación social privan al hombre del ejercicio de sus derechos fundamentales, humanos y sociales».

Si todas estas palabras son algo más que palabras —y, sin duda, lo son— obligan a los políticos que quieran fundar su acción sobre una base moral a unas posturas muy exigentes. Por otro lado, esas mismas palabras muestran con claridad el talante que adopta la Iglesia en relación con los problemas económico-sociales de nuestro tiempo.

Por otra parte, el «proyecto político» de la Iglesia se sitúa «frente a todas las discriminaciones de derecho o de hecho —étnicas, culturales, religiosas, políticas— siempre renacientes»¹⁰⁴.

En la situación actual, la Iglesia denuncia el individualismo: la iniciativa privada debe quedar sometida de modo efectivo a la realización del bien común de la sociedad. Así, por ejemplo, en la *Octogesima adveniens* se critica el hecho frecuente de que los medios de comunicación social sean explotados al servicio de fines o intereses privados. Otro ejemplo de piratería, denunciado por Pablo VI, en el que las fuerzas privadas actúan desmesuradamente fuera de todo control moral, es el de las superpotencias económicas, es decir, «las empresas multinacionales que surgen bajo la presión de los nuevos sistemas de producción y que pueden realizar estrategias autónomas, en gran parte independientes de los poderes políticos nacionales, escapando, por consiguiente, a todo control del bien común»¹⁰⁵.

Pío XII condenó ya la mentalidad técnica, que de hecho tiende a eliminar de la política los fines más elevados de la vida humana. Pablo VI se vuelve ahora contra el capitalismo tecnocrático y el socialismo burocrático, que toman decisiones políticas muy importantes en función exclusiva de criterios económicos; contra el gigantismo del Estado y la absorción por parte de éste de las sociedades intermediarias, que constituyen la trama humana de la sociedad civil.

La Iglesia defiende la justicia, la paz, la personalidad y el desarrollo de los pueblos y de las culturas, aun de las más pequeñas y, al parecer, más insignificantes. Los pueblos subdesarrollados tienen un auténtico derecho al desarrollo, y pueden hacerlo valer, con toda la fuerza moral que les da la razón, ante las otras naciones y en las organizaciones internacionales. Tienen, además, derecho a realizar ese desarrollo por sí mismos, según su propia concepción o su propia cultura.

La Santa Sede ha realizado un gran esfuerzo doctrinal en este terreno y viene desplegando, además, una actividad creciente en los medios internacionales. Como una de las primeras medidas exige «la equidad en las relaciones comerciales», en especial sobre el comercio de materias primas, en el que los pueblos más pobres son largamente explotados por los más ricos¹⁰⁶.

Aunque no haya llegado a una condenación absoluta y estricta de la guerra, como medio de acción moralmente legítimo en algunos casos, la Iglesia aborrece la guerra y se opone a ella, a la carrera de armamentos, a la fabricación de nuevas máquinas guerreras de poder destructivo incontrolable y a los gastos bélicos, que absorben los recursos de la humanidad¹⁰⁷.

Para superar este estado de cosas, el Papa propone no sólo el mantenimiento, sino el reforzamiento de las instituciones internacionales, la creación de verdaderos poderes supranacionales, todo ello por encima de los egoísmos y soberbias nacionales y de las diferencias ideológicas entre bloques.

Más aún: lejos de permanecer encerrada en el dominio exclusivamente religioso, la Santa Sede exige su inserción en la vida política internacional del modo que le es propio, es decir, como potencia moral¹⁰⁸.

La presencia del Papa Pablo VI en las más altas instancias de la vida internacional, como la O.N.U. o la O.I.T.; las intervenciones en ese mismo terreno de dirigentes de la Santa Sede, como Mgr. Benelli y Mgr. Casaroli, muestran que la Iglesia, con su actitud de presencia, quiere ejercer una influencia importante en la marcha de la política mundial, y esta acción se desarrolla, en último término, con fines religiosos y por motivos éticos.

El Papa, «experto en humanidad», ocupa hoy un lugar relevante entre las grandes fuerzas e instituciones morales que conducen, o deben conducir, la humanidad.

«El Papa no espera ya a que los representantes de los Estados vayan hacia él: él va hacia ellos, a su propia casa, esta casa que se declara constitucionalmente 'neutra'. Ocupa un lugar entre los responsables de las comunidades civiles y lo hace precisamente como Papa, como Jefe de la Iglesia católica, es decir, de una sociedad espiritual. ¿Qué acogida le hicieron estos responsables, en su mayor parte no cristianos o agnósticos? 'Respeto', 'emoción', 'alegría', 'cordial adhesión', 'profundo reconocimiento': tales son las expresiones que he oído el 5 de octubre último en la Unesco, pronunciadas por miembros de su comité ejecutivo. El sabio soviético Sissakian tuvo interés en hacer notar que hablaba en nombre de los ateos, y el profesor Carneiro subrayó vigorosamente el alcance de la visita del Papa en esta 'fecha' histórica, que había visto a los representantes de todas las formas del pensamiento: cristianos, judíos, budistas, sintoístas, librepensadores, reunidos en torno a un líder religioso»¹⁰⁹.

Nadie puede medir la importancia que hechos de esta naturaleza pueden tener para el futuro político del mundo.

Concluyamos: La Iglesia actual está muy lejos de encerrarse en la sacristía. El conjunto de afirmaciones a que hemos aludido, y que necesitaría una exposición mucho más documentada y detallada que la nuestra, parece autorizarnos a hablar de un *proyecto político* de la Iglesia para el mundo de hoy y para el de mañana. Este proyecto, aunque se mantenga en el terreno moral de la justicia y del bien común, tiene indiscutiblemente una carga política y marca unas direcciones bien determinadas en los objetivos que hoy debe perseguir la actividad política propiamente dicha. Está, sin duda, llamado a ejercer una influencia sobre la política. La Iglesia busca conscientemente esta influencia, que nada tiene que ver con la antigua teocracia ni con las formas más modernas de clericalismo, y con ello no se sale de su misión religiosa.

La actitud de presencia espiritual y moral de la Iglesia de hoy en el campo político y social, nacional e internacional —que algunos, fieles a sus prejuicios anticlericales, consideran como una extralimitación, una invasión de la Iglesia en campo extraño—, no la aparta de su misión esencial.

Al contrario, la ha perfeccionado y le ha dado un mayor relieve en el mundo secularizado de nuestro tiempo.

Interpretada en este sentido, no vacilamos en repetir y confirmar, al término de este libro, la frase que nos había servido de punto de partida: *A su modo y según la manera que le es propia, la Iglesia hace política.* Y debe hacerla.

[Notas]

1. Una publicación católica, la revista *Mundo Social*, establecía, en su número de abril, un pequeño catálogo de índices o señales de esta deterioración progresiva. Entre otras cosas citaba la revista las agresiones a eclesiásticos por los llamados «guerrilleros de Cristo Rey»; las pancartas y gritos anticlericales de la masiva manifestación madrileña del 7 de mayo; la secuencia de notas, encierros y protestas a propósito de la cárcel concordataria de Zamora; la inequívoca declaración del cardenal Jubany; los rumores que, a un momento dado, corrieron sobre la querrela contra Mons. Palenzuela, etc.

2. Una primera lista —muy incompleta— de documentos públicos que el lector interesado puede repasar es la siguiente: la carta, del 13 de febrero de 1971, del cardenal Villot a Mons. Dadaglio; las declaraciones formuladas por el arzobispo de Zaragoza en noviembre del mismo año; la homilía del cardenal Enrique y Tarancón en enero del 72, en la Asamblea de la Conferencia Episcopal, y la alocución del nuncio a la misma; la nota de la Comisión permanente del Episcopado en junio; el discurso del cardenal primado en septiembre del mismo año, así como la declaración colectiva «La Iglesia y la comunidad política». Por parte del poder civil son importantes: el discurso del almirante Carrero Blanco ante las Cortes, la alusión del Jefe del Estado a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, en su mensaje de Navidad de 1973, y la reciente declaración en el discurso de presentación del presidente del Gobierno. El *Boletín oficial* de la diócesis de Cuenca ha dado a conocer, hace poco, otros dos documentos interesantes: una comunicación del Gobierno a la Conferencia Episcopal y la respuesta de ésta. Con

motivo del asunto del señor obispo de Bilbao se han publicado numerosos artículos de prensa, la mayor parte de los cuales revelan un notable desconocimiento del fondo teológico del problema y de su carácter universal y permanente en la vida de la Iglesia.

3. En este último país sigue aún funcionando la «Pacem in Terris», organización paraeclesialística oficiosamente apoyada por el Gobierno, nacida después de la primavera de Praga para sustituir a los «curas de la paz», que habían quedado inutilizados.

4. «Gaudium et Spes», IV, 73.

5. *Documentation Catholique*, 1972, 443.

6. *Idem*, 547.

7. «Orientaciones misioneras», por Mons. Maury, antiguo internuncio en África negra, *Seminarium*, 1.

8. *Boletín de la Sociedad de Misiones Extranjeras*, París, diciembre 1955.

9. Como es corriente en la actualidad, llamamos «secularización» al proceso normal de desarrollo y madurez del mundo profano como tal, es decir, libre de la tutela o del control de la Iglesia, y «secularismo» a una ideología sistemáticamente opuesta a la presencia pública de la religión y a la pervivencia de la Iglesia.

10. Véase más adelante la acusación de Garaudy en el Parlamento.

11. MAURICE DRUON: «Une Église qui se trompe de siècle», *Le Monde*, 7 de agosto de 1971.

12. *La Croix*, 23 de junio de 1972.

13. «L'épiscopat français en face de certains problèmes d'actualité», *Doc. Cath.*, 1955, 717.

14. «Quelques problèmes actuels de l'Église», *Doc. Cath.*, 1965, 746.

15. «Une Église qui se trompe de siècle», *Le Monde*, 7 de agosto de 1971.

16. FRANÇOIS HOUTART Y ANDRÉ ROUSSEAU: *L'Église force anti-révolutionnaire?*, París-Bruselas, 1973.

17. «Mons. Affre y su tiempo», discurso en el centenario del célebre arzobispo que pereció en las barricadas de París en 1848.

18. *Documentos de las Conversaciones Católicas*, San Sebastián, núm. 19.

19. Sin embargo, tenemos que hacer constar —y también esto puede servir de ejemplo— que en este caso se confundieron los acusadores, ya que, tras las primeras tímidas reacciones del cardenal de Santiago, el Episcopado ha publicado ahora un documento en defensa de los derechos del hombre que no deja lugar a dudas sobre su postura, lo que ha hecho decir a un miembro importante de la Junta que «tal vez los obispos están desempeñando, sin darse cuenta de ello, el papel de agentes del marxismo internacional». Afirmación tan dislocada confirma la impresión de que los obispos chilenos no son ciertamente oportunistas.

20. «La Iglesia y el mundo del trabajo». Audiencia general del 1 de mayo de 1972.

21. *Amour chrétien et violence révolutionnaire*.

22. F. HEER en vol. col. *La Fin du Ghetto*, pág. 85.

23. HOUTART, *op. cit.*, pág. 107.

24. PAUL RICOEUR en *Les chrétiens et la politique*, pág. 82.

25. DANIEL VILLEY: *Plaidoyer pour le conservateur*, vol. col. «Les chrétiens et la politique», pág. 129.

26. *Documentos de las Conversaciones Católicas de San Sebastián*, número 20, pág. 1.

27. «Acta de acusación contra la organización católica de espionaje y de conspiración en Bulgaria», publicada por el periódico *El trabajo obrero*. *Doc. Cath.*, 1179.

28. *Der Weg aus dem Ghetto*.

29. *Doc. Cath.*, 1971, 1957.

30. *Doc. Cath.*, 1972, 466.

31. *Op. cit.*

32. La palabra «conservador» se utiliza aquí en un sentido universal. Indica la sumisión y adhesión al poder constituido. No olvidemos que en la URSS el partido conservador por excelencia es el partido comunista; el cristiano debe también obediencia a las autoridades comunistas.

33. «Cum multa», 5.

34. Encíclicas «Sapientiae Christianae», 34; «Diuturnum», 6; «Dilectissima nobis», 3; «Per grata», etc.

35. En la encíclica «Per grata» se descalifica particularmente a «los que utilizan la religión para defender los intereses de ciertos partidos», y en la «Sapientiae Christianae» se hace extensiva esta crítica a los partidos que utilizan este procedimiento «para vencer a sus adversarios». León XIII tuvo que librar bastantes batallas contra la politización de la religión. El historiador teólogo Roger Aubert (*Documentos de las Conversaciones Católicas de San Sebastián*, núm. 19, pág. 30) recuerda, entre otros casos, «las consignas dadas a propósito del carlismo en su carta a los obispos españoles el 18 de diciembre de 1882 y las severas advertencias a Nocedal...». Naturalmente todo esto está ya muy lejos, pero en el mundo actual (un mundo, sin embargo, tan secularizado) sigue habiendo problemas de este género. ¿Quién duda, por ejemplo, de que, a pesar de que ni un solo obispo haya declarado nada al respecto, el Decreto del Santo Oficio condenatorio del comunismo no haya sido utilizado *sottovoce*, y en forma un tanto tortuosa, como arma de combate en la propaganda de algunos grupos o partidos contra Mitterrand, durante la campaña de las elecciones presidenciales francesas?

36. «Gaudium et Spes», 76.

37. «El bien común y la persona humana en el Estado contemporáneo». Carta pastoral a la Semana Social de Italia, 1964.
38. Si en las leyes constitucionales de un país la libertad de la persona es debidamente respetada, la Iglesia no necesita ni reclama privilegios e incluso puede renunciar al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos si se reconoce que pueden hacer dudar de la pureza del testimonio de la propia Iglesia. (Véase «La Iglesia y la comunidad política». Declaración colectiva del Episcopado español, 1972).
39. «El Estado y, por consiguiente, la vida política son esencialmente laicos, dado que abarcan exclusivamente el aspecto profano y temporal de la existencia humana, el bienestar terrestre exterior necesario para el perfeccionamiento de la persona humana en el puro orden social y civil», y su subordinación a lo trascendente «no roza en modo alguno su carácter temporal intrínseco». P.A. MESSINEO: *Civiltà Cattolica*, enero 1952.
40. Lourdes, 1972. Véanse págs. 26 y 48 de la ed. Centurión.
41. «Gaudium et Spes», 36.
42. La propia constitución pastoral pone a continuación en guardia contra lo que sería una forma incorrecta de enunciar este principio, y que consistiría en afirmar que la realidad terrestre tiene su principio y su fin en sí misma; que es independiente del Creador y que los hombres pueden hacer con ella lo que quieran, sin referencia alguna a una ley moral superior o trascendente.
43. «Inmort. Dei», 56.
44. «Apolog.», 35, cit. Enc. «Diuturnum», 20.
45. «Diuturnum», 16.
46. Documento de la Federación luterana mundial, 1970.
47. JOSÉ M^a GUIX FERRERES: *La actividad humana en el mundo*, en vol. col. «Gaudium et Spes», BAC.
48. Discurso a los cardenales, noviembre 1954.
49. Discurso al Cuerpo diplomático, enero 1967.
50. Discurso a los miembros del X Congreso Internacional de Ciencias Históricas.
51. Véase, por ejemplo, JOSÉ M^a GUIX FERRERES: *Op. cit.*, 321.
52. Discurso ante varios miles de obreros, mayo 1953.
53. YVES CONGAR: «L'efficacité temporelle est-elle essentielle su message évangélique?», *Documentos de las Conversaciones Católicas de San Sebastián*, 11, 61.
54. JACQUES MARITAIN: *Humanisme integral*, 117.
55. *Idem*, 119.
56. Alocución al Cuerpo diplomático, enero 1967.
57. Discurso citado al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas.
58. Mgr. D'Hulst en 1895. Frase recogida por CHÉNON en la obra *El papel social de la Iglesia* (Ed. Mexicana, 1946, pág. 165).
59. PABLO VI, Discurso en la audiencia general del 5 de noviembre de 1969.
60. PABLO VI, Alocución del 20-10-65.
61. «Gaudium et Spes», 43.
62. Audiencia general del 7-5-69.
63. Audiencia del 10-8-66.
64. *Vraie et fausse réforme de l'Église*, pág. 65.
65. En las elecciones polacas de 1946 el cardenal Hlond dictó disposiciones muy severas que prácticamente impedían a los católicos votar en favor de las candidaturas gubernamentales. En las legislativas italianas de 1948 el margen de libertad dejado a los católicos por las instrucciones electorales del episcopado era tan pequeño que virtualmente se les invitaba a votar por unas candidaturas bien determinadas. En cambio, en las presidenciales francesas los obispos han creído oportuno guardar silencio, a pesar de que el partido comunista apoyaba, como es sabido, decididamente la candidatura de Mitterrand y la elección de éste como presidente había de implicar con certeza la designación de varios ministros comunistas, alguno de ellos, al parecer, en cartera tan delicada como la de Educación, Circunstancias distintas implican modos de proceder diferentes, pero hay un margen de error en la apreciación de los datos y en la medida de las consecuencias.
- Otro ejemplo: la intervención de los obispos en la promoción del referéndum italiano sobre el divorcio y en su desarrollo, ¿no ha sido un error de cálculo? Sin entrar en la cuestión de fondo, vistos los resultados y juzgando *a posteriori*, ¿no hubiera sido más prudente evitar un enfrentamiento que no era rigurosamente necesario y en el que la Iglesia, por lo que se ha podido comprobar después, llevaba las de perder? Se trata de cuestiones opinables y que sólo la Historia podrá juzgar con la debida amplitud.
- Este modo de razonar, ¿es maquiavelismo? ¿Es oportunismo o posibilismo? No lo creemos así. Es simplemente una cuestión de «prudencia política».
66. II.^a, II.e, cuestión 47, art. 15.
67. *Loc. cit.*

68. Se dio el nombre de «mandamiento», y con el mismo solía ser comúnmente designada, a la carta colectiva del Episcopado holandés titulada «Los católicos y la vida pública», un largo y minucioso documento fechado en Utrecht en 1º de mayo de 1954. El mismo puede ser leído en la *Doc. Cath.*, 1954, núms. 1.183, 1.184, 1.185.
69. Los obispos parecen referirse principalmente al reconocimiento del derecho de los padres a elegir para sus hijos la enseñanza libre que prefieran y, en particular, una enseñanza confesional de acuerdo con sus propias creencias.
70. 16 de marzo de 1946.
71. A continuación el Papa alude a las actitudes valerosas de los sacerdotes que se enfrentaron con el régimen nazi, «incluso desde los púlpitos». «Su heroísmo —dice— es hoy admirado por el mundo entero».
72. *Doc. cath.*, 1946, 1.393.
73. Propiamente, pero no exclusivamente, precisa la «*Gaudium et Spes*»: «laicis proprie, etsi non exclusive».
74. «A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena». «No piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poder darles inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan».
75. Para nosotros está fuera de duda que un cristiano puede optar por un sistema capitalista, es decir, un sistema en el que la iniciativa privada tenga un amplio margen de acción y de asociación, a condición de que sean realmente evitadas las enormes lacras esenciales del capitalismo actual; el anonimato y la omnipotencia de las finanzas; sus móviles exclusivamente lucrativos; el siniestro mecanismo de los capitales multinacionales; la despersonalización del trabajo y la apropiación de sus beneficios por unos pocos; la explotación de los pueblos pobres por los pueblos ricos, etc. También consideramos evidente —pese a lo que algunos digan— que un cristiano puede optar por un sistema socialista en el que las grandes fuerzas de producción no queden en manos privadas, sino que sean directamente puestas a disposición de la colectividad, a condición, claro está, de que al hombre individual se le reconozca una esfera de acción propia, un *chez soi*, bajo el signo de una propiedad personal y familiar suficiente, e incluso amplia, de modo que el logro de la misma pueda ser un legítimo estímulo para su trabajo. La concepción cristiana exigirá que en ese socialismo el individuo y la familia no sean aplastados por la colectividad, que el hombre no sea considerado como un producto de la sociedad, que el Estado no pretenda ser el principio y el fin de la vida humana y que se instituya un conjunto de libertades cívicas esenciales, tanto en el orden de la política como de la cultura, la religión, etc.
76. «En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar *en exclusiva* (subrayado nuestro) a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» («*Gaudium et Spes*», 43).
77. «Que toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio».
78. *Pour une politique évangélique*, pág. 80.
79. *Politique, Église et Foi*, Le Centurion, pág. 32.
80. «Estado laico y Estado laicizante», *Civiltà Cattolica*, 19 de enero de 1952.
81. Sin llegar a tanto, este modo de ver las cosas tiene consecuencias en el terreno práctico. Por ejemplo, Mgr. Huyghe escribe: «La Iglesia es muchas veces asimilada e incluso amalgamada con la sociedad humana. (En Francia) la prensa, la radio y la televisión hablan con satisfacción de las 'autoridades civiles, militares y religiosas', pero yo me resisto a aceptar esta estereotipia heredada del pasado. Si me agrada encontrarme con los jefes de las sociedades humanas, no considero a éstos como 'notables', de los que yo sería el homólogo eclesiástico, sino como hombres a los que reconozco la buena voluntad y en los que aprecio el valor de asumir pesadas responsabilidades». La expresión «los notables» tiene en Francia un sentido bien conocido, y sirve para designar las figuras que hacen y deshacen en el terreno político provinciano. Así a Mgr. Huyghe el papel de ser un notable más entre los notables no le resulta aceptable.
82. HUYGHE: *Loc. cit.*
83. *Docs. de las Conv. Int. de San Sebastián*, núm. 11.
84. Conferencia «Fe cristiana y acción misionera hoy», abril 1968.
85. «*Gentium*», 48. Véase «*Gaudium*», 38-41-45.
86. Carta de Pablo VI al cardenal Roy, 14-5-1971.
87. Los subrayados son nuestros.
88. «*Octogesima adveniens*».
89. *Intervención en la semana del pensamiento marxista*, enero 1972.
90. Subrayado nuestro.
91. *Idem*, *íd.*
92. «No pertenece al Estado, ni siquiera a los partidos políticos [...], el imponer una ideología por medios que conducirían a la dictadura de los espíritus, la peor de todas» («*Octogesima adveniens*», 25).
93. «*Octogesima adveniens*», 23.
94. Mensaje de Pablo VI a la Conferencia de Teherán en el vigésimo aniversario de la Declaración universal de los derechos del hombre.

95. Subrayado nuestro.
96. Junio de 1969.
97. «Gaudium et Spes», 73.
98. *Idem*, *id.*, 75.
99. «Octogesima adveniens», 43.
100. «Octogesima adveniens», 17 y 18.
101. *Op. cit.*, 45.
102. «Populorum progressio» y Carta a la LV sesión de las Semanas Sociales de Francia, julio 1968.
103. «Octogesima adveniens», 15.
104. «Octogesima adveniens», 23.
105. «Octogesima adveniens», 43.
106. «La Santa Sede y el desarrollo», declaración de Mons. G. Caprio, jefe de la Delegación de la Santa Sede en la segunda conferencia de las Naciones para el comercio y el desarrollo» (febrero 1968).
107. «Puedan las naciones cesar en la carrera de los armamentos y consagrar en cambio sus recursos y sus energías a la asistencia fraterna a los países en vía de desarrollo. Que cada nación [...] dedique una parte de sus gastos militares a un gran fondo mundial para la solución de los problemas de los desheredados (alimentación, vestido, vivienda, cuidados médicos)». (PABLO VI: «Llamada de Bombay», diciembre de 1965).
108. Véase MONS. BENELLI: *Hacia un nuevo estilo de relaciones entre la sociedad temporal y la espiritual*.
109. MONS. BENELLI, discurso citado.