PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA

INSTITUTUM THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

IV

1966

COMMENTARIA
IN CONSTITUTIONEM PASTORALEM
GAUDIUM ET SPES
CONCILII VATICANI II

DESCLÉE & SOCII - EDITORES PONTIFICII
ROMA — PARIS — TOURNAI — NEW YORK

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS

ACADEMIA ALFONSIANA

INSTITUTUM THEOLOGIAE MORALIS

STUDIA MORALIA

IV

1966

COMMENTARIA
IN CONSTITUTIONEM PASTORALEM
GAUDIUM ET SPES
CONCILII VATICANI II

DESCLÉE & SOCII - EDITORES PONTIFICII
ROMA — PARIS — TOURNAI — NEW YORK

Imprimi potest

G. GAUDREAU, Sup. Gen. C.ss.R.

12 decembris 1966

Imprimatur

Curia Archiepiscopalis Perusina

Perusiae, 29 decembris 1966

DOMINICUS DOTTORINI, Vic. Gen.

I N D E X

HÄRING B., Moraltheologie unterwegs	7-18
MURPHY F.X., Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis. An Introduction	19-41
VERECKE L., « Aggiornamento » : tâche historique de l'Eglise	43-72
CAPONE D., Antropologia, Coscienza, e personalità	73-113
KOCH R., La condition de l'homme d'après l'Ancien Testament	115-139
REGAN A., « Image of God » in the Dialogue with the World	141-166
O'RIORDAN J., The Second Vatican Council's Psychology of Personal and Social Life	167-191
HUMBERT A., L'attitude des premiers chrétiens devant les biens temporels	193-239
ENDRES J., Die Aufwertung der Welt in « Gaudium et spes »	241-261
FORNOVILLE T., La Constitution « L'Eglise dans le monde de ce temps » en face de l'athéisme	263-290
HÄRING B., Grundsatztreue und pastorale Offenheit bezüglich der Ehefragen	291-321
HORTELANO A., El cambio de estructuras socio- economicas y su relacion con la Iglesia	333-356
DE LA TORRE J., Libertad religiosa y confesiona- lidad de Estado	357-371
MURPHY F.X., The Moral Theologian and the Problem of Peace	373-383
SAMPERS A., Noticiae chronicales Academiae Alfon- sianae 1965-1966	385-391

JULIUS DE LA TORRE, C.S.S.R.

LIBERTAD RELIGIOSA
Y
CONFESIONALIDAD DEL ESTADO

SUMMARIUM

Auctor statuit personam fundamentum libertatis religiosae in quantum illa definitur universum spontaneitatis incondicionatae. Haec libertas non est pure interior; universum, enim, illud personale, vulnérable sed sacrum, est nexus relationum personae ad multiplicem valorem ethico-religiosum. Immo, Statui non pertinet personam liberare a malo ethico-religioso contra ipsius libertatem et caret mediis congruis. Statui licet tantum libertatem limitare quum haec contra commune impetit bonum. Radix tamen ultima libertatis religiosae est Ecclesia. Ecclesia reddit Statum laicum. Quaestio ponitur utrum Status confessionalis sit diutius forma possibilis relationis Ecclesiam inter et Statum. Auctor intendit traditionalem formam Status confessionalis superatam esse, novam autem formam Status confessionalis esse necessariam cuius notae describuntur.

Nos encontramos, desde el principio, con el problema metodológico del verdadero punto de partida. De hecho, la doctrina, que podríamos llamar clásica, sobre la presente cuestión, y la moderna, se parecen a dos periplos contrapuestos que se cruzan; cada uno sigue su propia ruta y rumbo, saliendo de puntos de partida diferentes. Los primeros parten de Dios, los segundos de la persona o de su conciencia.

Yo tomaré como punto de partida la persona y su conciencia, no solamente porque ello — la conciencia o acto reflejo — constituye «un hecho de la más amplia difusión y una expresión exquisita de la moderna cultura», como dice la Ecclesiam suam, sino, sobre todo, porque frente al Estado, poseen una innegable prioridad

lógica y ontológica. Sería un estéril temor pensar que con ello incurrimos en el riesgo racionalista o en el relativismo de Protágoras, haciendo al hombre la medida de todas las cosas. En realidad no partimos de la persona pura y solitaria, de la araña, como diría Bacon, sino de la araña, su tela y su presa, es decir de la persona y el ámbito de sus valores objetivos.

El hombre es una persona, es decir, el ser más perfecto de toda la naturaleza, como dice santo Tomás. Su intimidad constituye un secreto inviolable para los hombres y para los ángeles; es un recinto impenetrable y sagrado, es un dominio oculto e inviolable; el intento de penetrar en él se considera exactamente una profanación. La persona constituye por sí sola un universo perfecto y completo, no es un fragmento sino una totalidad, no pertenece propiamente al universo, el universo le pertenece a ella, no es sierva sino señora. Ni la naturaleza con sus leyes ni el Estado con su poder coercitivo pueden tocar en este universo de la espontaneidad incondicionada sin degradarlo y corromperlo. Solamente Dios, ante quien existimos, no viola nuestra intimidad, porque no es un espectador como otro cualquiera, ni siquiera es un otro; Dios no es un mirón, come dice Jean Lacroix.

Sin embargo, la persona no es un universo cerrado sobre sí mismo y enclaustrado. Cuando nos expresamos así podemos ser víctimas de nuestras propias metáforas. Si la persona posee la más alta nobleza, no es por ser persona, sino por ser la cumbre de un espíritu: «es una gran dignidad, decía Cayetano, subsistir en una naturaleza racional». La persona no cierra el espíritu como un cerrojo. Todo lo erróneo del liberalismo procede de haber pensado el dominio privado como un estrecho recinto que lo público acota y circunscribe, de haber tratado de confinar lo personal poniéndole fronteras; así como la raíz amarga del comunismo consiste en la absorción de lo privado por lo público.

La persona es de índole intencional, su desarrollo está supeditado a la conquista de unos bienes que existen fuera de ella. El que la persona sea un universo completo no significa autarquía, la persona es un boceto, un proyecto que debe devenir y realizarse en el decurso de su propia historia. La persona es un plexo de referencias a esos bienes distintos de sí misma y por ello distantes, un universo frágil y vulnerable, pero sagrado. El respeto de la

persona significa conservar inmune la viabilidad de su cumplimiento, la garantía de su ir y venir por el espacio ético a la conquista de los valores ético-religiosos.

A esta conquista de los valores que cada uno realiza en su propia historia, le imprime el hombre el sello de su unidad radical. De esta búsqueda cada hombre es responsable; no es pensable ni la suplencia ni la lugartenencia, ni el relevo. Esta conquista está penetrada de la más profunda seriedad; los bienes de que se trata son absolutamente indispensables para la realización del hombre. Puede ser penosa la carencia de encanto físico o intelectual, pero la injusticia frustra al hombre en su tarea específica y hace recaer sobre él la sanción perfecta y definitiva. Cualquier carencia puede inducir un malestar en el hombre, pero el malestar en forma de mala conciencia por la carencia de un valor moral es la turbación de un espíritu en su propia vida de espíritu. Todo mal empobrece al hombre, pero el disvalor ético-religioso arroja al hombre a aquel estado, antitético de la beatitud, que S.to Tomás suele llamar « miseria ».

Pues bien, esta es la primera razón de la libertad religiosa. Frente a esta índole interiorizada, responsable y libre, nobleza suprema del universo, todo resulta tosco e inconducente. Lo completo de la persona dota a sus comportamientos religiosos de esa calidad que llama autonomía; él es el único responsable y dueño de su propia conducta. Los valores religiosos son valores de la persona en cuanto trasciende al Estado. Lo religioso es dominio privado, no en el sentido liberal de dominio confinado, sino como despliegue libre, independiente de las fuerzas coercitivas del Estado. El derecho a la búsqueda libre de la verdad religiosa, es esencial y constitutivo de la persona. No puede ser impedido por la fuerza sin injusticia, como decía el año 62, quizás el primero, el cardenal Montini. No es privado como otra actividad cualquiera, es sagrado; el Estado no tiene competencia para ordenarla jurídicamente como, por ejemplo, la economía; las cosas que son de Dios, no son del César.

Con ello no reducimos al Estado al materialismo, a la mera preocupación de los valores materiales. No negamos que también los valores éticos pertenezcan a la zona propia del Estado; pero no en cuanto que nacen y se desarrollan en la conciencia, sino en

su exterioridad, al nivel de la intercomunicación social, en cuanto forman lo que Suárez suele llamar la « justicia externa ».

Esta libertad hacia la verdad religiosa es la libertad cristiana. El hecho histórico del Cristianismo tuvo una influencia decisiva sobre el desarrollo de la libertad. El mundo griego no conocía la libertad sino como estatuto jurídico contrario a la esclavitud, o como la victoria política sobre una tiranía. La nueva libertad rescata de una esclavitud interior, del pecado. La fuerza que actúa sin coaccionarla en el dominio de la libertad, la fuerza verdaderamente liberadora, la gracia, es también desconocida por el mundo antiguo. La libertad camina no hacia el Estado, sino hacia la gracia. El Estado es inhábil e incompetente; sólo la gracia fecunda la libertad y la desarrolla. No sólo, pues, por secreta sino por contener una aspiración a la gracia que la realiza perfectamente, con quien entra en armonía, quien la hace querer ser libre, que es lo definitivo. La presencia creadora de Dios y de su gracia, que da consistencia a la misma libertad, exorciza al Estado.

La libertad religiosa frente al poder estatal no está constituida únicamente por la libertad íntima e interior. La conciencia y la libertad viven en el hombre encarnadas, exigen un espacio, se realizan en signos visibles. La conciencia humana es gesticulante, como dice Lacroix; negarle un espacio humano para su expresión es asfixiarla. La maduración del hombre en la verdad se realiza en el diálogo. Otra vez, lo privado no es un recinto acotado, es una manera de ser y de comportarse. Allí donde está la persona crea su propio campo de libertad, afirma su condición de ser libre y plenario. La libertad es una manera de ser y de comportarse, una dignidad y densidad que siempre exhibe y cuya intangibilidad es el origen y el presupuesto de todo lo noble que en el hombre hay.

Esta libertad implica también la triste posibilidad del mal. Y el Estado no está llamado a la represión del error y del mal en la persona. La libertad humana es una libertad finita; trae, en los principios mismos de la acción, una limitación, que con una necesidad cuasiprobabilística o cuasi estadística, se desarrollará y producirá las flores del mal. Como dice S. Tomás, si todos los habitantes de una ciudad son biliosos, es necesario que haya peleas. La libertad del hombre debe ser aceptada tal cual es: infinita en

cuanto abierta al valor infinito, que es su propio pan, finita en cuanto puede afirmarse o negarse, perseguir o huir, ganarse o perderse. No es posible intentar la represión del mal sin negar esta voluntad concreta que es la humana. Llamada ella a las más altas posibilidades, debe asumir también ella sus tremendos riesgos y dolores. Ciertamente, una persona que vive bajo el mal no es libre sino esclava, puesto que se deja desviar de su verdadero bien por un principio extraño que la contradice en lo más íntimo; pero también es verdad, como dice S. Tomás, que una voluntad envilecida sólo es libre cuando obra en la dirección de su actual envilecimiento y es esclava si se retrae de su bien aparente por temor a la ley. Sólo Dios puede mover hacia el bien a la libertad humana sin contradecirla, porque sólo él posee la llave del amor. Los pesados medios estatales son esencialmente desproporcionados e impertinentes. Son aquellos instrumentos mecánicos de defensa de la libertad en el « Celoso extremeño », de Cervantes, ante los cuales decía Leonora: « porque si yo no me guardo, no me guardaréis ». La libertad humana es ambivalente como lo es la historia, como lo es el mismo Reino de Dios: cizaña y trigo. Esta es su gloria: « qui potuit transgredi et non est transgressus... Ese es también su riesgo.

Por eso también resulta impertinente la afirmación de que « el error no tiene derechos ». Es una frase carente de significado, es una falacia de categoría, como dice Eric D'Arcy. El error ni tiene derechos ni deja de tenerlos. Quien tiene derechos es la persona humana concreta y finita históricamente herida. Es ella quien merece siempre el respeto aún cuando desencadenara su patética miseria, como diría Ricoeur, por la cual es inferior a sí misma. El árbitro inmediato insobornable de lo malo y lo bueno es interior, él es el único que puede decidirse por una racionalidad ilimitada o entrar en una perspectiva de muerte. Toda voluntad discordante de la razón, sea errónea sea recta, es siempre mala, decía S. Tomás. La supresión del proceso interior de la libertad es injusta y debe ser tratada como una tentación maquiavélica, consistente en una preocupación de los bienes más nobles que no respeta los bienes menos nobles. El bien supremo de la vida eterna no autoriza a nadie a infringir la justicia natural, en el caso, el derecho a la decisión libre y autónoma.

El derecho a la libertad religiosa no es, con todo, absoluto e ilimitado; la libertad religiosa penetra dentro de la esfera del poder estatal cuando se convierte en un factor perturbador del bien común.

Por sí mismo, el valor religioso es transtemporal e independiente, pero en situaciones históricas dadas puede contradecir y corromper el bien común de la sociedad. El bien común es el modelo estructurante del Estado, su causa y su justificación. Solamente, el Estado no deberá hacer de él un monstruo devorador. No sólo no hay oposición entre el bien de las personas y el bien común sino que una articulación fundamental los enlaza. Esta perspectiva unitaria de ambos fines es la intuición fundamental de la «*Pacem in terris*». La personalización de la vida social en todos sus niveles es una exigencia primordial para el Estado. El mismo bien común, forma y modelo del Estado, dice referencia al bien de las personas y se define como el conjunto de condiciones que dan viabilidad perfecta al desarrollo íntegro de la persona. La libertad de las personas es, pues, uno de los primeros bienes que integran el bien común.

Pero es conveniente insistir en que el valor religioso no es en sí mismo un elemento integrante del bien político. Es una afirmación de largo alcance la que Sto. Tomás hace cuando dice que el hombre no se ordena a la sociedad según todo su ser ni según todos sus valores. El Estado no tiende a la felicidad futura. Y Suárez insiste enérgicamente en que tampoco a la felicidad presente en toda su extensión. El hombre se ordena a la sociedad política en la medida restringida en que es «*membrum talis communitatis*». Maritain dice «en cuanto individuo»; mientras que la persona rebasa al Estado y se sobreordena a Dios por encima de él.

El hombre religioso no es, pues, como tal, miembro de la sociedad política, es ciudadano de otra sociedad que pertenece a un ámbito distinto: La Iglesia.

La existencia de la Iglesia es la razón última de la incompetencia del Estado en materia religiosa, el Estado es la plenitud de los bienes terrestres, la Iglesia es la plenitud de Dios. Lo que había de obscuro e impreciso en la persona y en lo secreto de su ser por el que trasciende al Estado, la revelación lo patentiza. La Iglesia es

la raza de los hombres sobrenaturalmente unificados en Cristo y participando en El de la Plenitud de Dios. La Iglesia es la sociedad perfecta dentro de la cual sólo Dios despliega su poder.

Iglesia y Estado son dos sociedades distintas, cuyos estilos ponen en claro su dualidad: los Estados son sociedades para la opulencia, estimulados por la conquista del bienestar y la sociedad terrestre. El ser misterioso de la Iglesia se desvela en la Cruz, y ésta alcanza todas las dimensiones de plenitud anunciadora del fin de los tiempos en la Eucaristía. El Pueblo de Dios, pobre y desembarazado, posee el sentido de la trascendencia de los bienes de la salvación. El Estado está ausente del misterio, de la entrada del hombre en la vida trinitaria; así como la constitución de la Iglesia es muda con respecto al Estado. « Es necesario optar, como decía Monseñor Colombo: para la difusión y la conservación de la verdad divina y católica, ¿ es necesario poner su confianza en la fuerza de la verdad misma y en la luz del Espíritu de verdad, o bien en los reyes, los parlamentos, los ministros, los senadores y diputados, las leyes humanas con los hombres y los medios que las aplican? » La Iglesia es el exclusivo lugar del encuentro del hombre y Dios; este lugar es uno recinto cerrado para el Estado. Su ausencia es su laicidad. Esta es la ley de la dualidad.

El mayor inconveniente en este momento viene de la palabra. La laicidad del Estado tiene diversos y hasta antagónicos sentidos, debido, sobre todo, a la ambivalencia de la historia y al hecho, que es una constante histórica, de que los progresos en las ideas y en los hechos vienen lastrados por el error. Ese error que las agobia, y que parece identificarse con ellas, es, frecuentemente, quien las estimula en su desarrollo. Es esto lo que ha acontecido de una manera especial a la laicidad del Estado. Pero si purificamos ese hecho de toda confusión parasitaria, la sana y legítima laicidad del Estado debe ser situada, como decía Pío XII en 1958, entre los principios de la doctrina católica.

No llegamos fácilmente a la idea de la laicidad del Estado, especialmente del Estado en régimen cristiano. Nuestros hábitos intelectuales han sido profundamente marcados por civilizaciones anteriores, las cuales, por la fuerza de las condiciones históricas, ciertamente, no realizaban perfectamente esta laicidad. La purificación de nuestros conceptos en la medida en que la laicidad misma

se purifica, parece estar en la línea general del « aggiornamento ». Por otro lado, esta renovación estaría en la línea de un progreso, no propiamente dialéctico, sino orgánico, homogéneo, normal y continuo.

Es importante determinar a continuación el contenido de la laicidad del Estado. Históricamente la idea ha sido introducida como fruto deteriorado, como el momento de deslizamiento hacia el Estado ateo. Una idea justa, la de la laicidad se transformó incoscientemente en una idea falsa, la del Estado ateo. El contenido de esta laicidad es la perfecta neutralidad espiritual, la indiferencia y la ignorancia de la Religión, su aislamiento, la asepsia, y finalmente, la repulsa de lo religioso de la vida social. Son las hojas de viña de que habla Leroi-Beaulieu, con las que el pudor de nuestros padres cubría las estatuas demasiado poco veladas; un parecido extraño pudor de parte de los cuerpos estatales hace que se vayan cubriendo de vocablos ineptos y vacíos de sentido las palabras de Dios, de alma y de vida futura.

Otras veces, quizás siempre, la laicidad está inspirada por la tentación más fuerte que todo Estado experimenta; la del Aristotelismo político. Es decir, la creencia en el sentido orteguiano: idea nunca expresada, siempre latente y siempre básica, la creencia en el Estado como única sociedad perfecta, el desarrollo extremo de la facción gibelina o imperial. El pluralismo de sociedades perfectas repugna totalmente a la concepción aristotélica de la sociedad. El Estado es el todo último frente al cual las demás sociedades son partes que él engloba y somete. El designio de absolutismo laico iniciado en toda su amplitud por Marsilio de Padua lo encarnan hoy en formas concretas casi todos los Estados. Consideran a la Religión benévolamente como una fuerza con la cual es necesario contar; pero al mismo tiempo la piensan como miembro de la comunidad nacional sobre la cual ellos ejercen su soberana independencia. En una palabra, los Estados ignoran su autonomía e inviolabilidad, arrastrados por lo que S. Agustín llamaba la « libido del poder ».

La verdadera laicidad implica un sentido positivo: el reconocimiento de la autonomía de lo religioso y la consiguiente repulsa de toda veleidad totalitaria. El Estado debe reconocer que no es él sólo el que regula su propia concupiscencia de poder, que

hay un agente exterior que determina los límites de su zona de acción. Más, debe reconocer que éste ámbito distinto, cuyo acceso le está vedado, es más noble que él, más excelente, y que esta mayor excelencia debe tener traducción jurídica. La sociedad religiosa traducirá su más alta dignidad por la puesta en marcha de un sistema de medios necesarios para su fin que al mismo tiempo acantonan al Estado dentro de lo temporal pero sobre todo por su libre acceso, por su influencia vivificante sobre las conciencias a las que ilumina y dirige en toda coyuntura, también en las coyunturas político-sociales. La superioridad de la Iglesia no consiste en subordinar al Estado como un instrumento, como si el temor del príncipe pudiera substituir a la ineficacia de la palabra. La verdadera superioridad de la Iglesia consiste en su actitud para actuar como levadura transformante en todo el amplio ámbito de los valores ético-religiosos.

El signo de los tiempos parece dar primordialidad a esta ley de la dualidad y diferenciación de las dos ciudades. Es normal, y por otra parte bueno, que las realidades profanas adquieran conciencia de su propia profanidad, como ha sido un progreso el que la Iglesia haya tomado conciencia de su misteriosa naturaleza y de su vocación profética.

Pero la dualidad irreductible de las dos ciudades no puede ser una solución final. Esta vez también, se distingue para unir. Del hecho de que la Iglesia y el Estado tengan cada uno su autonomía no se sigue, como decía León XIII, que vivan desunidos y menos todavía hostiles. Si la persona, como realidad secreta y sagrada, y la Iglesia, como teniendo un origen en un principio que no es el Estado, hacen del Estado una realidad profana y laica, no es para abandonarlo en su laicidad sino para volver sobre él con la originalidad y libertad de su acción y poder. La Iglesia, como dice el P. Congar, es un poco como el dios de Aristóteles, «*segregatus ut imperet*». La Iglesia y Estado no pueden ser realidades que se ignoren, y menos, dos sociedades hostiles. Las relaciones entre ambas responden a un designio superior de orden.

Partiendo como de un supuesto básico de la necesidad de una cooperación mutua, estableceríamos como segundo principio el de la multiformidad de las formas concretas de relación y cooperación. La laicidad de Estado no significa la nivelación de todas

las formas de cooperación entre la Iglesia y el Estado, como si existiera en alguna parte la monótona necesidad de igualar a todos los pueblos en cuanto a su actitud frente a lo religioso. Hay un amplio abanico de posibles formas concretas. Además, la historia no se vive en balde, prejuzga parcialmente al futuro, y tampoco es indiferente la índole nacional en la adopción de una u otra forma.

El Estado confesional, ¿se cuenta entre las posibles formas? El Estado confesional clásico se caracteriza por las tres notas principales:

1) Es una unidad orgánica de la Iglesia y el Estado cuya teoría fue establecida por los teólogos de los siglos XI al XIII, no de una manera temática, sino registrando simplemente en santa paz los resultados adquiridos.

2) La Religión Católica es la religión estatal. Bajo mandato sacerdotal, un príncipe de derecho divino defiende su unidad, sobre todo contra los herejes:

« Extra vaginam semper sit regia spata
semper ut Ecclesiam defendat ab hoste parata ».

decía Hildebertus.

3) En ese Estado la Iglesia ocupa un lugar preponderante, indiscutible, regulador. En la Edad media esa posición era comparada con la de José en Egipto: desde la prisión, la Iglesia había subido también a la carroza del Faraón.

Repitamos la pregunta: ¿El Estado confesional se cuenta entre las posibles formas concretas de relación entre lo religioso y lo político? Yo respondería, quizás de manera demaniado sibilina: Sí, pero no. Es la fórmula vulgar de la analogía, esa ley imperiosa que rige la realidad existencial, histórica, la ley según la cual en la historia acontece siempre lo mismo, pero de distinto modo; hay en ella simultáneamente un continuidad y una discontinuidad; con la particularidad de que la discontinuidad es siempre más profunda e importante que la continuidad. En realidad habría que decir: no, pero sí. Si por Estado confesional entendemos el ya descrito, la forma concreta que hasta ahora ha vivido,

creo que no es viable el Estado confesional: es una experiencia histórica acabada, rebasada. Si por Estado confesional entendemos sólo y sustancialmente esa forma predominantemente jurídica de relaciones, creo que ha sido superada por ambos flancos por la Iglesia actual, por la nueva fuerza del Espíritu. No puede ser considerada como ideal por una Iglesia que se ha liberado, o trata de liberarse, del hiperjuridismo y quiere ser pastoral. No es viable, tal forma, si por Estado confesional entendemos un Estado que presta su fuerza a la Iglesia para establecer o defender la fe. El autor medieval del « Tractatus eboracensis » había perdido una dosis considerable de sentido evangélico y de esperanza, cuando escribía: « Ecclesia carens regno cito desolaretur »: sin el Estado la Iglesia sería rápidamente barrida. Pero con él han pensado muchos; todos los que han creído que se puede añadir un plus a la fuerza de Cristo. No es la Iglesia quien siente la necesidad del Estado, es el Estado quien tiene perentoria necesidad de la Iglesia, o más incisivamente dicho, con la fórmula de un apasionado defensor de la libertad, Montalambert, « la libertad tiene necesidad de la religión y la religión tiene necesidad de la libertad ».

Pero, si por Estado confesional entendemos un Estado vitalmente influido por la Iglesia, el Estado como objeto del incoercible deseo de la Iglesia que busca todo lo humano para sanarlo, el Estado puede y debe ser confesional. El hombre, sin la gracia, puede hacer muy pocas cosas, además de plantar viñas y construir edificios, para utilizar los ejemplos de santo Tomás. Mucho menos puede poner en marcha esa compleja y sutil realidad humana que es una sociedad política.

Tratemos de configurar brevemente este nuevo Estado confesional según sus características fundamentales:

Primera característica:

El Estado confesional, para ser justo, tendrá como condición previa que salvaguardar en todo caso los derechos de las minorías religiosas y de las personas. Es pensable una situación de privilegio, que las mismas minorías deben comprender, pero ello no debe implicar una limitación del derecho que el Estado confesional tiene que realizar, no debe ser pensado como un orden última y totalmente garantizado por el mismo Estado. El Estado ha podido

ser pensado durante mucho tiempo como la colectividad humana perfecta y definitiva; pero ya no puede ser pensado así. Una organización política regional como es el Estado no puede erigirse en garantía definitiva del haz unitario de los derechos del hombre, que son universales y representan intereses humanos superestatales. También el Estado confesional tendrá que adquirir conciencia de ser un órgano territorial enclavado dentro de una colectividad más vasta y que los derechos de la persona constituyen un bien común de todos los Estados. La *Pacem in terris* abre de manera explícita el horizonte de una ordenación jurídica internacional, de valor supranacional, de protección de los derechos de la persona. Y refiriéndose a la organización de las Naciones Unidas termina: « Ojalá venga cuanto antes el tiempo en que esta Organización pueda garantizar eficazmente los derechos del hombre; derechos que por brotar inmediatamente de la dignidad de la persona humana son universales, inviolables e inalienables ».

Segunda característica :

Confesionalidad popular o sociológica. Los Estados confesionales han encarnado en monarquías absolutas y este origen ha marcado huella en ellos. El prestigio cegador y el poder irresponsable del príncipe procedían de que él era el lugarteniente de Dios. Frente al soberano no les quedaba, según Bossuet, a los ciudadanos, sino su inocencia. El movimiento del poder era un movimiento de sentido único: de arriba a abajo. Las leyes se creaban en lo alto, como la lluvia. El príncipe era la síntesis del poder, un poder paternal y absoluto. En estas condiciones, la decisión sobre la confesionalidad no podía ser sino efecto de un diálogo en la cumbre. La Iglesia no podría tratar sino con quien era la « síntesis » del reino.

Los cambios que se han verificado en los modernos Estados democráticos hacen cambiar el carácter de la confesionalidad. La soberanía, conceptualmente purificada, ha pasado al pueblo, el movimiento del poder tiene una dirección primera y principal de abajo a arriba. La Iglesia tiene, pues, como principal interlocutor y directo destinatario de su mensaje, al pueblo. La primera característica de la confesionalidad sería la máxima libertad dada al Evangelio y a la Predicación, la realidad de una presencia en

todos los estamentos de la sociedad, de una acción eficaz allí donde hoy se fraguan todas las decisiones de largo alcance, el corazón del pueblo. Una confesionalidad efecto de un tratado directamente pactado con la autoridad, puede ser un cortocircuito o una bella fachada con el arco en ruinas. La confesionalidad de hoy no puede ser de superficie o aparente, debe hallarse presente a lo largo del complejo proceso de la vida política, en las profundidades de la vida social.

Tercera característica:

La confesionalidad de las personas. El Estado es naturalmente laico, es una naturaleza constitucionalmente profana. Pero si es verdad que el Estado es esencialmente laico, también lo es que ningún hombre, ni siquiera el gobernante, lo es. La actividad política es una provincia específica del obrar humano, regulada por sus propias leyes; pero no es una provincia maquiavélicamente aislada o cartesianamente separada. Aquí también, como en la Encarnación, la unión se hace en la persona. El Estado, forma perecedera de la existencia, bien terrestre, estructura mundana, forma de cultura temporal, no puede en sí mismo devenir cristiano. Pero los laicos, adoradores de Dios en todo lugar, tienen como misión específica la consagración del mundo, la penetración de lo profano, de toda estructura mundana, por su actividad, elevada desde dentro por la gracia de Cristo. El Estado confesional no consiste tanto en un enunciado constitucional que pone el cote de católico a un pueblo, como la superación de la incoherencia en el corazón de las personas entre el ciudadano y el hijo de Dios. La Iglesia busca hoy al laico encarnado en las comunidades terrestres; no quiere atraerlo a una espiritualidad monástica, sino hacia la santificación de sus funciones naturales en la familia, en la profesión, en la sociedad política. Debe de haber una penetración vital del Estado por la Iglesia en la profundidad de la persona de los laicos. Esta es una más viviente confesionalidad.

Cuarta característica:

Para realizar el designio de Dios de unificar a todos los hombres en un reino que no es de este mundo, la Iglesia pide al Estado, no su brazo o su poder, sino un cuadro acondicionado para su

misión, el respeto de la dignidad del hombre, la libertad efectiva de las personas. El derecho a unas condiciones de existencia y trabajo en responsabilidad es la idea dinámica, maestra, de la *Mater et Magistra*, y la reclama para todos los niveles de la sociedad. Pero estas mismas condiciones las reclama también la Iglesia para el despliegue del Evangelio.

Parece que la Iglesia ha vencido definitivamente la que Cullmann llama «tentación satánica de Getsemaní». En Getsemaní los discípulos, al menos en parte, estaban armados; mas el Señor rechazó toda ambigüedad. Quizás en tiempos pasados una cierta prudencia política pudo inspirar a la Iglesia formas diversas de acción. Hoy, en cambio, es patente su cambio de estilo. Una e idéntica, como expresión del amor trinitario, la Iglesia es, sin embargo, un ser viviente que se revela a sí misma viviendo. Hoy la Iglesia no pide a los Estados nada, sino un campo idóneo para su misión. Más, crece en ella la profunda convicción de que, como Cristo efectuó la Redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación. (Constitución de Ecclesia, n. 8).

Quinta característica :

La situación constante de hipótesis. Las controversias sobre las relaciones de la Iglesia y el Estado se concentraron en el pasado al rededor de la poco afortunada expresión tesis-hipótesis. Con un pequeño margen de libertad podríamos definir la tesis como la situación de la Iglesia triunfante, y la hipótesis como la situación de la Iglesia militante. La situación de la tesis describía la situación ideal y modélica, la hipótesis era una mera situación fáctica. - El Estado confesional descrito no puede considerarse nunca en estado de tesis. Estado e Iglesia, relacionados constantemente en tensa dialéctica, son realidades itinerantes, sometidas al cambio constante. Si la confesionalidad no es tanto una ley escrita en la piedra como una actitud de los corazones, el perfecto equilibrio de las relaciones entre lo político y lo religioso es inasequible en este mundo. La imagen del reposo debe ser sustituida por la imagen de la tarea inacabable de Juan XXIII en la *Pacem in terris*. La tesis se parece a una idea kantiana, principio regulador y foco eurístico de nuestra

actividad, pero nunca verificable en la realidad como forma constitutiva. Mejor, la dualidad Iglesia-Estado, es una dualidad en peregrinación hacia el estado de término. La Iglesia triunfante no es de este mundo; aquí la Iglesia vive siempre bajo la Cruz; solamente, que por ser ella misma un signo escatológico vive ya en la esperanza de otro estado trascendente que la estimula. La tesis pertenece al cielo, cuando todo, incluido el Estado, sea reasumido, en cuanto obra cumplida en la gracia. La noción de equilibrio entre la Iglesia y el Estado es una noción tendencial, en devenir, no estática. La Iglesia siente constantemente el llamamiento a la perfección también bajo este aspecto particular, pero esta perfección, si ha de ser ante todo una animación vital de las estructuras políticas, será siempre precaria y siempre perfectible. La misma fórmula jurídica de esas relaciones no puede aspirar a colocarse encima del tiempo, si ha de salvar lo que santo Tomás tiene como principio: la homogeneidad de la ley. Esta homogeneidad estaría expresada en forma un poco pintoresca, pero expresiva, por una comparación de un obispo francés, Monseñor Mérode: « nadie admira más que yo el Apolo de Belvedere; pero cuando yo encargo un par de zapatos, mi zapatero no va a tomar las medidas sobre el pie de Apolo, sino sobre mi propio pie »: la fidelidad a un máximo posible en un tiempo propicio.

Para terminar: no sólo la persona en sí misma debe confesionalizarse. En una sociedad pluralística, en la que el proceso de socialización está siempre en incremento, todas las sociedades intermediarias y la suprema, la política, deben confesionalizarse en y a través de las personas; que cada fracción de masa porte su cantidad propia y homogénea de energía, de minoría, de élite. El Estado de hipótesis, de dinamismo, debe tener esta manifestación peculiar de masa y minoría que mutuamente se fecundan.

Pío XI tuvo esta intuición para el mundo obrero, que Cardijn ha desarrollado. En esto piensa la Constitución de la Iglesia cuando habla de los dones y carismas de los seglares.

Valladolid (España).