



LA IGLESIA EN EL MUNDO

GEORGES COTTIER

1. Introducción

a) La Comunión

1. *Lumen Gentium* propone una definición de la Iglesia que tiene por objeto guiarnos en el ahondamiento del misterio: *la Iglesia (es) en Cristo como el sacramento, es decir, es a un tiempo el signo y el medio de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano.*

En comunión con el Espíritu Santo, el Concilio, en efecto, toma conciencia, de manera más precisa y detenida, de la naturaleza y la misión universal de la Iglesia. Destaquemos aquí dos puntos. El primero, que no debería sorprendernos, es la referencia inmediata a Cristo, «luz de los pueblos»: la claridad de Cristo resplandece en la faz de la Iglesia¹. El segundo es la insistencia con que se hace hincapié, en esta toma de conciencia, en la universalidad de la misión. Al anunciar a cualquier criatura la buena nueva del Evangelio (cfr. Mc 16, 15), la Iglesia actúa movida por el deseo de difundir esta claridad sobre todos los hombres. Así, pues, cuando explica quién es ella y cuál es su misión, se dirige no sólo a sus fieles, sino también al mundo entero. Es de señalar, a este respecto, que el sentido de la definición que se propone, así como su desarrollo en la Constitución dogmática, se manifiesta en primer lugar a la luz de la fe. Al dirigirse la presentación, más allá de los creyentes, «al mundo entero», cabe presuponer que la Iglesia tiene algo que es perceptible por todos aquellos que persiguen la verdad. Se pensará aquí sin duda en las «notas» de la Iglesia, pero ¿no habría que añadir que la fórmula, por su alcance intrínseco, exige, por así decirlo, la prolongación de *Lumen Gentium* por *Gaudium et spes*?

La universalidad de la misión se desprende de la propia naturaleza

1. Esta claridad participa de la esencia de la Iglesia como sacramento. Pero la fidelidad de los miembros del pueblo de Dios es responsable en parte de su perceptibilidad. El nº 15 precisa, a este respecto, que «la Iglesia, nuestra Madre, no deja de orar, de esperar y de actuar, exhortando a sus hijos para que se purifiquen y se renueven a fin de que resplandezca más claramente el signo de Cristo en la faz de la Iglesia».

de la Iglesia, que es misterio de fe. Ahora bien, la universalidad de la misión se plantea en nuestros días con renovada urgencia, como consecuencia de las condiciones del mundo en que vivimos: es preciso que todos los hombres, ahora más estrechamente unidos que nunca por vínculos sociales, técnicos y culturales, realicen asimismo su plena unidad en Cristo. Dicho con otras palabras, la unificación del mundo, que se está materializando inexorablemente a través de la técnica y en el ámbito de la técnica, constituye un llamamiento todavía más apremiante para la misión. Somos perfectamente conscientes de que la unificación a través de la técnica no va a suprimir los desequilibrios, las desigualdades ni los conflictos. Esta unificación, por tanto, está lejos de traer consigo la unidad; podría decirse incluso que agudiza aún más los antagonismos y aviva todavía más la conciencia del escándalo que constituyen aquéllos. Como sacramento de la unidad de todo el género humano, la Iglesia, al anunciar el Evangelio a todas las criaturas, lo que hace es manifestar su naturaleza y responder a la angustia de los hombres. Por otra parte, la Iglesia sabe que, desde este preciso momento y según grados y modalidades muy diversas, existe entre todos los hombres, incluso si ellos lo ignoran, un nexo, por lo menos potencial, que los une en el misterio de la salvación. Pero también sabe que no puede ceder ni lo más mínimo en su misión, que ésta proseguirá mientras dure el tiempo, porque la Iglesia no podrá descansar tranquila hasta que todos los hombres consigan la plenitud de su unidad en Cristo (Cfr. LG., nn. 13-17).

Como es sabido, la exigencia de universalidad que la Iglesia se plantea a partir de la conciencia que tiene de sí misma es harto controvertida, tanto desde diversas posturas como a base de diversos argumentos. Se necesitaba una temeridad verdaderamente profética, que tiene sus fuentes en el Espíritu Santo para afirmarla y proclamarla con semejante vigor.

2. Pero detengámonos en la definición propiamente dicha, y en sus equivalentes. La universalidad de la misión se desprende de la naturaleza de la Iglesia, «sacramento universal de salvación» (n. 48). En efecto, que la Iglesia es sacramento en Cristo es un misterio de unidad, y esta unidad es ante todo una «unión íntima con Dios». Se puede traducir esta unión íntima, sin traicionar su sentido, por comunión. Así, pues, la Iglesia es Iglesia a través de la vida teologal, don de la gracia, mediante la cual nos convertimos en «participantes de la naturaleza divina», introducidos, pues, en la comunión de las divinas Personas. Y todos los hombres están llamados a esta vida divina. Es así como quedan claramente afirmados la vocación de la Iglesia, su finalidad teologal y el sentido de su peregrinar en el tiempo y hasta la consumación de los tiempos². Cristo nos ha redimido y liberado para que realicemos esta

2. Cfr. *Lumen Gentium*, nn. 9 y 49.

comunidad con Dios; es en esta comunión donde encuentra su sentido la historia entera de la humanidad.

Esta unidad íntima con Dios es la fuente y el principio de «la unidad de todo el género humano». Con esta afirmación, entramos directamente en el tema que nos ocupa. ¿Cuál es esa «unidad de todo el género humano»? En un primer sentido, que es fundamental, significa que Cristo, por su gracia redentora y al comunicarnos la vida divina, nos incorpora a su Cuerpo, que es la Iglesia, pueblo de la Nueva Alianza, de tal manera que la unidad a la que nos referimos es la propia unidad del pueblo de Dios, al que todos los hombres pertenecen, como ya hemos visto, según modalidades y grados diversos. Por añadidura, este sentido debe entenderse en conformidad con el carácter escatológico de la Iglesia peregrina en el tiempo y hasta su plena consumación en la gloria celeste. En ese momento, se renovarán todas las cosas y el género humano, junto con el universo entero, íntimamente unido al hombre y que cumplirá su destino a través de él, hallará en Cristo su definitiva perfección. La misión de la Iglesia se ciñe a este impulso escatológico: «La nueva condición prometida y esperada ha recibido ya en Cristo su primer comienzo; el envío del Espíritu Santo le ha dado su impulso, y a través de Él se continúa en la Iglesia.» El texto conciliar añade que «la fe nos instruye (en ello), incluso con respecto a la significación de nuestra vida temporal, desde el momento en que llevamos a buen fin, con la esperanza de los bienes futuros, la labor que nos confió el Padre en el mundo, asegurando así nuestra salvación»³.

b) *La unidad del género humano*

3. Existe, pues, una significación propia de la vida temporal para el cristiano, que implica un cometido específico. ¿En qué se ve afectada esta significación por la unidad? Convendría explicitar este punto.

Cuando Pablo, al dirigirse a los atenienses (Act 17, 26), afirma que Dios «hizo habitar en toda la faz de la Tierra a todo el género humano, nacido de un principio único», se está refiriendo a la unidad de los hombres por mor de su origen, es decir por mor de su común humanidad tal y como la creó Dios. Ya en virtud de su propia naturaleza, por ser ésta conforme con los planes del Creador, los hombres todos están llamados a vivir unidos y solidarios. Del mismo modo, la experiencia trágica que tiene la humanidad de los odios y las divisiones viene a manifestar la presencia del *mysterium iniquitatis*, del pecado como exclusión de Dios, desobediencia a Dios, y ruptura con Dios⁴. Las quie-

3. *Ibid.*, n. 48.

4. Cfr. Juan Pablo II, Exhortación Apostólica *Reconciliatio et Paenitentia*, del 2 de diciembre de 1984, que desarrolla ampliamente este punto.

bras y los rompimientos de nuestro mundo no son sino reflejos y repercusiones de la ruptura fundamental del pecado, a través de la cual el hombre se apartó de sus orígenes.

Señalemos a este respecto que la dimensión religiosa, en el sentido de vínculo con el Creador, es esencial para la unidad que los hombres están llamados a vivir por mor de su naturaleza humana. En lo que se refiere a la ruptura del pecado, uno de los efectos del don de la gracia consistirá, pues, en la recomposición de la unidad rota.

Se debe destacar, asimismo, que la unidad por la cual los hombres son solidarios en virtud de su origen, tiene ante todo una significación ontológica; ahora bien, ésta da lugar de inmediato a una exigencia ética: los hombres deben asumir, en su deliberación consciente y en su forma de actuar, las intimaciones de su naturaleza, es decir las exigencias de solidaridad, amistad, justicia, paz y concordia.

Se nos manifiestan, pues, dos fuentes de unidad entre los hombres: la primera brota de la creación, la segunda surge de la gracia redentora y santificadora de Cristo, que nos eleva hasta la calidad de hijos de Dios al sanar las heridas del pecado. Los orígenes de estas dos fuentes están perfectamente diferenciados, y no son heterogéneos. En lo que se refiere a la unidad en los planes de Dios, estas dos fuentes nos remiten a una doble profundidad del don de Dios que, basándose en el pecado, no sólo restaura la criatura herida, sino que además la eleva a la vida divina. En consecuencia, el orden y la economía de la creación se ven envueltos y porteados por el orden y la economía de la redención.

c) *La Iglesia y el mundo*

4. Como es bien sabido, el mismo Concilio se ocupó de estos diferentes puntos. Me estoy refiriendo ahora a la Constitución *Gaudium et spes*, a la que no puedo sino remitirme, porque en ella se encuentran los presupuestos y los principios de lo que pretendemos desarrollar. Después de afirmar la calidad de persona de todo individuo humano, creado a imagen y semejanza de Dios⁵, *Gaudium et spes* habla del carácter comunitario de la vocación humana según los designios de Dios. Todos los hombres, por responder al mismo origen, están llamados al mismo fin, que no es otro que Dios en persona. «Dios, que vela como un padre sobre todos nosotros, ha querido que todos los hombres constituyan una sola familia y se traten mutuamente como hermanos». Pero hay más, puesto que esta exigencia toma una importancia absolutamente nueva a la luz del mandamiento evangélico del amor y de las «perspectivas inaccesibles a la razón» que nos abre la oración de Jesús Nuestro Señor:

5. Cfr. GS., nn. 12-18, 22.



que «todos sean uno» (Jn 17, 21-22), sugiriendo «que se da cierta analogía entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y el amor»⁶. Se ponen de manifiesto el valor y las normas de la actividad humana y se precisa el sentido auténtico de «la autonomía de las realidades terrenales» y «la autonomía de lo temporal»: es obvio que una autonomía semejante no podría entenderse «en el sentido de que las cosas creadas no dependieran de Dios, ni de que el hombre pudiera disponer de ellas sin referencia ninguna al Creador. En efecto, la criatura sin Creador se desvanece. Por lo demás, todos los creyentes, sea cual fuere su religión, han oído siempre la voz de Dios y su manifestación en el lenguaje de las criaturas. E incluso el olvido de Dios hace que la propia criatura se torne opaca»⁷.

5. Lo expuesto anteriormente proporciona el fundamento de la relación que existe entre la Iglesia y el mundo, y de la base de su diálogo mutuo⁸. La Iglesia, que camina junto con la humanidad entera y comparte el destino terrenal del mundo, es «como el fermento y, por así decirlo, el alma de la sociedad humana que está llamada a renovarse y transformarse en familia de Dios». Es ésta una afirmación capital; viene seguida de un texto muy denso, que ilustra perfectamente la cuestión que nos ocupa, y que conviene citar en su integridad: «A decir verdad, esta compenetración entre la ciudad terrena y la ciudad celeste sólo puede percibirse a través de la fe; es más, sigue constituyendo el misterio de la historia humana, que siempre se verá enturbiada por el pecado hasta que llegue el momento de la plena revelación de la caridad de los hijos de Dios. Ahora bien, la Iglesia, al perseguir el fin salvador que le es propio, no comunica al hombre sólo la vida divina; también difunde, y en cierto modo lo hace sobre el mundo entero, la luz que irradia esta vida divina, principalmente sanando y elevando la dignidad de la persona humana, consolidando la cohesión de la sociedad humana y procurando un sentido más profundo a la actividad cotidiana de los hombres, es decir penetrándola de un significado más elevado. De esta manera, a través de cada uno de sus miembros y también de la comunidad que todos ellos constituyen, la Iglesia tiene el convencimiento de que puede

6. GS., n. 24. El cap. II desarrolla los principios de la comunidad humana, que es la comunidad de personas (nn. 23-32).

7. GS., n. 36, cfr. 34-39.

8. El capítulo trata de las relaciones mutuas entre la Iglesia y el mundo, de la ayuda que la Iglesia pretende ofrecer a todos los hombres, de la ayuda que procura aportar a la sociedad humana, de la ayuda que, a través de los cristianos, procura aportar a la actividad humana: aprovecha la ocasión, pues, para precisar la vocación propia de los laicos. La Iglesia recibe a su vez una ayuda del mundo de nuestros días. La naturaleza de la Iglesia, «sacramento universal de la salvación», ilumina lo que antecede: Cristo es alfa y omega (nn. 40-45).

contribuir ampliamente a humanizar siempre algo más la familia de los hombres y su historia»⁹.

6. La definición de la Iglesia que inaugura *Lumen Gentium* se repite en el n. 42 de *Gaudium et spes*. Este texto viene a constituir, pues, una explicitación de dicha definición, sobre todo desde el punto de vista que nos ocupa. El primer enunciado relaciona el presente desarrollo con la Constitución relativa a la Iglesia (n. 9): «La unión de la familia humana encuentra su máximo vigor y llega a su culminación en la unidad de la familia de los hijos de Dios, fundada en Cristo.» Se precisa que el fin propio de la Iglesia, de índole religiosa, no debe confundirse en modo alguno con un fin de orden temporal. Ahora bien, precisamente en virtud de esta distinción, se desprenden de la misión de la Iglesia «una función, unas luces y unas fuerzas que pueden servir para constituir y consolidar la comunidad de los hombres según la ley divina». La Iglesia puede incluso, en determinadas circunstancias, suscitar obras «destinadas al servicio de todos, pero principalmente de los indigentes». La Iglesia reconoce todo cuanto tiene de bueno el actual dinamismo social, «en especial el movimiento hacia la unidad y los progresos de una sana socialización y de la solidaridad en los aspectos cívico y económico», porque la promoción de la unidad se armoniza con su misión profunda; la definición de la Iglesia nos aclara el porqué: su misma realidad manifiesta que se desprende una verdadera unión visible de la unión de los espíritus y de los corazones, esto es, de la fe y la caridad, que son los fundamentos, en el Espíritu Santo, de su indisoluble unidad; es en esta vida teologal, y no porque se basara en una dominación exterior ejercida a través de medios estrictamente humanos, donde reside la fuente de la energía que la Iglesia es capaz de infundir a la sociedad moderna. Además, por mor de su naturaleza y de la misión que tiene encomendada, la Iglesia no depende de ninguna cultura en particular, como tampoco de ningún sistema político, económico o social: esta universalidad, transcultural y transpolítica, le permite actuar como nexo de unión muy estrecho entre las comunidades y las naciones, siempre que éstas depositen en ella su confianza y le reconozcan la libertad de cumplir su misión. Por esta razón, la Iglesia «advierde a sus hijos, e incluso a todos los hombres» de que deben superar, «con este espíritu de la familia de los hijos de Dios», las dimensiones entre razas y naciones, consolidando desde dentro las asociaciones humanas legítimas.

7. Hemos partido de la definición inaugural de la Iglesia, que figura en *Lumen Gentium*. La unión íntima con Dios, de la que la Iglesia es el sacramento en Cristo, es la fuente de la unidad de todo el género humano. La elucidación de esta unidad nos ha conducido a *Gaudium et*

9. GS, n. 40, § 3.



spēs, que incluye un extenso comentario de la observación que complementaba la definición: la misión universal de la Iglesia adopta en la actualidad una «nueva urgencia» debido a que se hacen cada vez más estrechos los vínculos, sociales, técnicos y culturales, que unen entre sí a todos los hombres. Dicho con otras palabras, la unidad del género humano se va convirtiendo cada vez más, y no sin tropezarse con terribles obstáculos, en un hecho vivenciado, en un rasgo dominante de nuestra historia o del mundo de nuestro tiempo. Al hablar de la unidad, pues, hemos hablado ya del mundo. Convendría estudiar a continuación la significación propia que tiene el mundo en la problemática conciliar.

2. *El mundo*

a) *El mundo de nuestro tiempo*

1. *Lumen Gentium* se dirigía en primer lugar y principalmente a los hijos de la Iglesia y a los discípulos en Cristo; *Gaudium et spes* se dirige a todos los hombres para explicarles cómo entiende el Concilio la presencia y la actuación de la Iglesia en «el mundo de hoy».

La expresión «el mundo de hoy» (*mundus hodiernus*) requiere una aclaración. Se entiende con ella «el mundo de los hombres», «la familia humana en su totalidad junto con el universo en el seno del cual vive. Es el escenario en el que se juega la historia del género humano, el mundo marcado por el esfuerzo del hombre, por sus derrotas y sus victorias». Es de destacar el carácter universal de la perspectiva, una vez más afirmada, y la introducción de la dimensión histórica, que es efectivamente esencial. La metáfora del escenario no debe entenderse en sentido demasiado estricto, cuando se refiere a su pasado cultural y literario; no significa que el mundo sea sólo un marco exterior en el que se desarrollaría la historia; al contrario, el mundo es parte integrante de esta historia, puesto que el mundo de que se trata es el «mundo de los hombres». Si hago mención aquí de este punto, es para dejar sentado desde ahora que el término *mundo* es un término complejo.

La fe, por lo demás, nos ilumina sobre la realidad del mundo y sobre su destino: «Para la fe de los cristianos, este mundo ha sido fundado y permanece conservado por el amor del Creador; cierto es que cayó en la esclavitud del pecado, pero Cristo, por la Cruz y la Resurrección, quebrantó el poder del Maligno y lo liberó, a fin de que se transformara según los designios de Dios para llegar así al cumplimiento de su destino»¹⁰.

10. GS, n. 2.



Acabamos de recordar en pocas líneas la doctrina escrituraria del mundo. Esta doctrina constituye, pues, el trasfondo y la necesaria referencia a los desarrollos que contiene *Gaudium et spes* y a sus posibles prolongaciones. Pero volveremos a ocuparnos de este punto.

2. Sin embargo, conviene subrayar que esta doctrina, presupuesta, no es como tal el objeto de la Constitución conciliar, que trata del mundo *de nuestro tiempo*. El objeto inmediato de la Constitución viene representado por los problemas específicos de nuestra actualidad histórica; estos problemas conducen, por lo demás, al planteamiento de interrogantes fundamentales, de manera que, en definitiva, de lo que se trata es de salvar al hombre «considerado en su unidad y su totalidad» y de «renovar la sociedad humana»¹¹.

Por esta razón, el texto conciliar no se ha contentado sólo con poner de manifiesto un determinado número de principios, sino que ha propuesto además un diagnóstico relativo a las tendencias y las perplejidades mayores de nuestra época, lo que nos remite a la preocupación que ha tenido la Iglesia en el Concilio, y que no debería dejar de tener, en el sentido de «escrutar los signos de los tiempos, interpretándolos a la luz del Evangelio»¹².

b) *El sentido escriturario*

3. Ahora bien, volvamos por un momento a los sentidos escriturarios del *mundo*. Podemos encontrar en la Sagrada Escritura, en efecto, una serie de afirmaciones contrastadas; la paradoja de estos contrastes no reside en su apariencia, de modo que podrían hacerse desaparecer mediante la consideración de los diferentes contextos. Estos contrastes son la expresión del misterio cristiano en su doble dimensión de drama y esperanza. Esta paradoja se refleja hasta en los diversos sentidos del propio término de *mundo*, que designa tanto el universo considerado globalmente, como su parte más importante, que es la humanidad. Es aquí donde reside el sentido primero, que es positivo: en este sentido, el mundo es objeto del amor de Dios. Pero en otro sentido, más restrictivo, el mundo designa a todos aquellos hombres que niegan a Dios y persiguen con su odio a Cristo y a sus discípulos. Estos últimos hombres, de acuerdo con esta significación, deben morar en el mundo, aun cuando no sean *del mundo* (cfr. Jn 17, 11, 14 s.s.).

Es importante considerar todos estos sentidos juntos, porque no se excluyen mutuamente.

11. *Ibid.*, n. 3.

12. *Ibid.*, n. 4, § 1.

Es preciso, en primer lugar, referirnos a la doctrina de la creación: en su integridad y en su totalidad, el mundo depende de la sabiduría y de la libre voluntad del Dios soberano, de quien es radicalmente distinto. El mundo manifiesta de este modo la bondad de Dios: como reflejo de la bondad del Creador, posee, pues, su propia bondad y consistencia. Por ello, cuando el espíritu del hombre contempla la obra del Creador, se siente sobrecogido de admiración. Además, en este mundo visible, el hombre ha recibido una vocación de regencia; por su actividad, por tanto, se convierte en el colaborador del Dios providente. Este mundo es visible para el hombre, porque es la «única criatura sobre la tierra que Dios ha querido por sí misma»¹³. El Evangelio de Juan nos precisa que Dios ha creado todas las cosas gracias a su Verbo. Este primer sentido del mundo es fundamental, y debe destacarse especialmente desde la perspectiva de *Gaudium et spes*.

La criatura toma su sentido profundo de la relación que mantiene con el Creador. Y es dentro de esta dependencia ontológica donde tiene cabida la ordenación del universo visible para el hombre y según su responsabilidad. Así, pues, al sobrevivir el pecado, que es ruptura en el ámbito de la voluntad libre, la relación originaria del hombre con la creación se ve afectada, mas no destruida. Por este motivo, el mundo, que es la manifestación constante de la bondad y la sabiduría de Dios, va a servir, por así decirlo, de instrumento para castigar al hombre pecador: esta manera de ver las cosas viene desarrollada ya en el Antiguo Testamento (cfr. Gn. 3, 17, Dt. 28, 15-46). Ya desde entonces el mundo se encuentra asociado a la historia de la salvación y las criaturas que lo componen poseen, en este sentido, cierta ambivalencia (cfr. Sb. 11, 5-14).

Ahora bien, la intromisión del pecado en el mundo no sólo es culpa del hombre. Ya en el *Génesis*, el relato de la caída hace hincapié en el papel que desempeñó la serpiente. En el libro de la *Sabiduría* se comenta: «La muerte entró en el mundo por la envidia del diablo: los que pertenezcan a este mundo se darán cuenta de ello.» (Sb. 2, 24). El Nuevo Testamento vendrá a explicitar este aspecto. El mundo está siendo constantemente testimonio de la obra de Dios, pero, en su estado actual, es solidario con el hombre pecador y se halla en poder de Satanás. Detrás de los hombres pecadores que se alzan contra Dios y contra su Cristo, se va perfilando la acción de aquel que el Evangelio de Juan llama el Príncipe de este mundo (cfr. Jn. 12, 31; 14, 30; 16, 11), o que Pablo nombra, en una fórmula equivalente, el dios de este siglo (cfr. 1 Cor. 4, 4). Estas fórmulas, así como otras que les corresponden y que no se trata de minimizar, son muy fuertes: «El mundo entero se encuen-

13. *Ibid.*, n. 24, § 3.

tra en el poder del Maligno.» (1 Jn. 5, 19). Y en el relato que nos hace Lucas de la tentación, podemos leer: «Llevándole aún más arriba, el diablo le hizo ver en un instante todos los reinos del universo y le dijo: ‘Yo te daré todo este poderío y la gloria de estos reinos, porque me ha sido entregada y yo la doy a quien quiero’» (Lc. 4, 6).

«Tanto amó Dios al mundo que entregó su único Hijo» (Jn. 3, 16): es así como se nos revela la inagotable profundidad del amor redentor, pues este mundo, creación de su bondad y asolado por el pecado, no ha sido abandonado por Dios a su tristeza y su pérdida, «que produce la muerte» (2 Cor. 7, 10). Al aceptar, en un acto de amor supremo, la voluntad del Padre (cfr. Jn. 14, 30), Jesucristo, en la cruz, ha salvado al mundo: al haber sido juzgado, lo que implica que su Príncipe ha sido vencido (cfr. Jn. 12, 30), el mundo ha quedado liberado. Jesucristo redimió el pecado del mundo (cfr. Jn. 1, 29) y renovó todas las cosas. Las epístolas del cautiverio subrayan este aspecto. En el Hijo, todo había sido creado (cfr. Col. 1, 16) y se ha convertido ahora en la cabeza de la nueva creación (cfr. Eph. 1, 20 ss.). Así, el *ágape* divino, al arrancar al mundo del pecado y de la muerte, lo ha renovado, y la nueva creación ya está presente, y está actuando a través del don de luz y vida que Cristo hace a los creyentes.

4. Sin embargo —y conviene no perder de vista este aspecto—, si bien es cierto que Cristo ha derrotado ya al pecado, la plena manifestación de su victoria sólo vendrá al término de la historia, con su retorno glorioso (cfr. 1 Cor. 15, 25-28). Desaparecerá entonces el antiguo mundo. La existencia cristiana se verá marcada, pues, por una tensión mientras dure el presente siglo, tensión entre el *ya* de la victoria adquirida y el *aún no* de su plena manifestación. Porque el cristiano accede a la vida nueva al revivir en sí mismo, apropiándose, mediante el don de la gracia, del misterio de la salvación. Reproduce en su propia persona el misterio de la salvación cumplido en la pasión y resurrección de Nuestro Señor, que volvió al lado del Padre, desde donde preside en la gloria (cfr. Jn. 17, 15) y desde donde dirige la historia (cfr. Ap. 5, 9). Desde entonces, los discípulos, al igual que su Señor, serán objeto de ese mismo odio con que le persiguió el mundo (cfr. Jn. 15, 18) y conocerán las persecuciones. Porque el mal, aunque vencido, continúa su obra en el mundo. Por eso deberán guardarse los discípulos de buscar en él algún apoyo, de dejarse atraer por sus codicias (cfr. 1 Jn. 2, 16) o de conformarse a su modelo (cfr. Rm. 12, 2). Se encuentran *en* el mundo, pero no son *del* mundo (cfr. Jn. 15, 19): «No te ruego que los saques del mundo, sino que los preserves del Maligno. No son del mundo, como yo tampoco soy del mundo» (Jn. 17, 15).

La importancia que concede la oración sacerdotal a la separación, según la cual están crucificados para el mundo igual que éste lo está para ellos (cfr. Gal. 6, 14), no es una invitación para huir del mundo,



sino que introduce el concepto de la misión que se les encomienda: «Santificalos en la verdad, porque tu palabra es verdad. Al igual que tú me enviaste al mundo, yo también los he enviado al mundo. Y por ellos me santifico a mí mismo, a fin de que también ellos queden santificados en la verdad» (Jn. 17, 17-19). Lo que se dice aquí de los discípulos se dirige, evidentemente con el mismo sentido, a la Iglesia. A imitación de Cristo, que vino al mundo para dar testimonio de la verdad (cfr. Jn. 18, 37), los discípulos fueron enviados como testigos. Y su testimonio viene amparado por el Espíritu Santo, que es el Espíritu de la verdad (cfr. Jn. 14, 17; 16, 8-11; 1 Jn. 4, 4 ss.).

c) *La impregnación cristiana del mundo en su autonomía*

5. Lo expuesto anteriormente no constituye sino un recuerdo sucinto, que tiene por objeto poner de manifiesto la complejidad y los diversos sentidos —por lo demás articulados entre sí— de la relación de la Iglesia con el mundo. Es en esta pluralidad orgánica de sentidos en la que arraiga la triple función que se reconoce a la gracia: sanar, confortar en su orden propio y elevar. Ciertamente es que esta triple función se suele entender generalmente en relación con la naturaleza. Ahora bien, lo que es válido para la naturaleza, es válido también para el mundo, como creación, con sus finalidades connaturales, de la ruptura y de las heridas que recibió con el pecado.

Cabría recordar, en primer lugar, que la creación implica la autonomía de las realidades terrenales: las cosas creadas y las sociedades humanas tienen sus leyes y valores propios, que responden a la voluntad del Creador. «Es en virtud del hecho mismo de la creación como se han establecido todas las cosas según su consistencia, su verdad y su excelencia propias, con su ordenamiento y sus leyes específicas»¹⁴. Se reconoce así que está inscrita una finalidad en la naturaleza misma de las criaturas, finalidad que es homogénea con esta naturaleza. Por ello, en lo tocante a la actividad humana, debe distinguirse cuidadosamente entre progreso terrenal y crecimiento del Reino de Cristo¹⁵. Esta afirmación no se contradice sin embargo con esta otra: la historia encuentra su sentido en Cristo, alfa y omega. «Cristo, Nuestro Señor, es el término de la historia humana, es el punto hacia el cual convergen los deseos de la historia y la civilización, el centro del género humano, la alegría de todos los corazones y la plenitud de sus aspiraciones»¹⁶. El carácter

14. *Ibid.*, n. 36, § 2.

15. Cfr. *ibid.*, n. 39, § 2.

16. *Ibid.*, n. 45, § 2.

escatológico de la Iglesia, en marcha hacia su consumación en la gloria, nos aclara esta última afirmación¹⁷.

Finalidades distintas, pero no heterogéneas, que van incluidas en el designio único de salvación: se da así una compenetración de la ciudad terrena con la ciudad celeste, que sigue siendo el misterio de la historia humana, el cual sólo puede percibirse a través de la fe. Y, como sabemos, «hasta la plena revelación de la caridad de los hijos de Dios» esta compenetración se verá enturbiada por el pecado¹⁸. Desde esta perspectiva, se comprende que para los fieles sea un deber, en el que «los laicos ocupan el primerísimo lugar», ayudarse entre ellos y actuar de modo que «el mundo se impregne del espíritu de Cristo y cumpla más eficazmente su destino en justicia, caridad y paz»¹⁹.

6. Detengámonos en este punto. Esta impregnación de gracia se refiere al mundo, creación de Dios, marcado por las heridas del pecado y que aspira a la revelación de la libertad de los hijos de Dios: se explica así la importancia de la acción sanadora de la gracia. Para volver a ser él mismo y encontrar de nuevo la rectitud de sus finalidades naturales, el mundo necesita que la gracia le sane. Y como la gracia es un misterio de vida, el influjo regenerador debe penetrarle vitalmente, desde dentro. ¿Cómo debe entenderse, pues, la *impregnación* de que habla el texto conciliar? Es comunicación al mundo, para que éste vuelva a recobrar su autenticidad de la creación, de las energías de la vida divina. El mundo ha de ser santificado, y esta santificación sólo puede acontecer *radicalmente*, por mediación de la santidad de las personas. Sin desde dentro se producirá recurriendo a medios a su vez evangélicos. El documento conciliar sobre la libertad religiosa (n. 1) contiene la observación siguiente, de gran alcance: «La verdad sólo se impone por la fuerza de la propia verdad, que penetra en el espíritu con tanta suavidad como paciencia, *suaviter simul ac fortiter*.» En efecto, existe una homogeneidad entre el fin y los medios; éstos son, en cierto modo, el fin propiamente dicho *in fieri*. Esta afirmación requiere algunos comentarios. El cristiano, que tiene por vocación la santificación del mundo, se guardará mucho de ceder a aquella tentación que consiste en negar a un tiempo la ambigüedad del mundo y la fuente de la santificación. En este primer aspecto, ello equivaldría a adoptar pura y simplemente los medios del mundo, sin advertir que están marcados frecuentemente por el pecado, como si fuera posible alcanzar un fin determinado recurriendo a medios que no están en consonancia con él. Pero hay una segunda tentación, también en la misma línea, pero más sutil,

17. Cfr. LG, n. 48.

18. Cfr. GS, n. 40, § 3. Es preciso destacar la importancia de este texto.

19. LG, n. 36.

que es el naturalismo. Se recurre a medios que son buenos en sí mismos, pero como si por sí solos, en virtud de su propio dinamismo, fueran capaces de procurar el fin santificador. Esto supondría olvidar que los fines connaturales del mundo necesitan de la gracia para recobrar su autenticidad. Esta tentación naturalista es tanto más poderosa hoy en día cuanto que el tipo de acción que se impone primero a la mentalidad contemporánea, cuando piensa en la acción, es la acción técnica, que se caracteriza por una imbricación recíproca de los medios y el fin, fin que se alcanza con tanta mayor seguridad cuanto que los medios son más precisos y poderosos. El desconocimiento de la existencia del mal, el concepto naturalista del mundo y el planteamiento técnico de los problemas espirituales son otras tantas causas que explican porqué tantas energías tan generosamente prodigadas dan a menudo resultados tan pobres. Y es que las cosas del espíritu sólo pueden abordarse por las vías del espíritu.

d) *El bien de la sociedad*

7. Pensemos en la actuación de los cristianos en el ámbito de la moralidad social, en lo que se refiere, por ejemplo, al respeto social, en lo que se refiere, por ejemplo, al respeto de la vida. Este respeto requiere, entre otras cosas, un reconocimiento y una protección jurídicos, por lo que es preciso actuar, con vistas a este fin, siguiendo las vías y procedimientos que brindan las instituciones democráticas. Pero es bien sabido que las leyes, incluso las mejores, carecerán de eficacia si no hallan la debida correspondencia en las costumbres. No pretendo decir con esto que las leyes no son sino el reflejo de las costumbres, en el sentido que entendería el concepto positivista del derecho. Quiero decir que la eficacia de una buena ley puede quedar anulada si no encuentra una respuesta activa en la mentalidad y el comportamiento de un pueblo. Si esta respuesta, que puede darse según diversos grados, viniera a faltar, la ley buena podría surtir un efecto contrario al que se persigue, e irritar en lugar de orientar hacia lo que es justo. Dicho con otras palabras, no se puede soslayar el problema de la receptividad de una buena ley.

¿Pero por qué se evoca aquí este problema? Porque viene a aclarar lo que decíamos anteriormente. La impregnación evangélica de lo temporal resultaría fallida si nos limitáramos a una acción exclusivamente institucional y legal. El carácter extrínseco de semejante acción prohibiría incluso que se pudiera hablar de impregnación. Para que ésta sea real, se requiere una acción en el ámbito de las costumbres, de la vida del pueblo. Una acción de esta naturaleza no podría ignorar ni los recursos de bondad que encierra el corazón humano, ni las tendencias a la degradación que son inherentes a todos los cuerpos sociales. Deberá, a un

tiempo, suscitar los impulsos positivos y remontar a contracorriente las pendientes del mal. ¿Y cómo podría producirse esto sin la presencia de personalidades morales que, por su manera de vivir y por el ejemplo que nos dan, elevan la calidad de la vida en la sociedad a la que pertenecen? La impregnación cristiana del tejido social tiene lugar por mediación de determinadas personas, cuya vida viene inspirada y animada, hasta cierto punto de intensidad, por el Evangelio.

La moralidad social no se reduce a lo que se llama la moralidad pública, sino que designa el tejido moral de una sociedad. Es ella el objeto de la impregnación evangélica. Esta, como ya hemos indicado, se produce por mediación de personalidades morales, pero su fuente se sitúa más arriba que la moral, precisamente porque se trata de santificar la constelación de aquellos valores morales que corresponden a las finalidades connaturales del mundo como creación. La moralidad del mundo sólo recibirá verdaderamente el influjo de la luces y las energías del Evangelio si la vida moral de aquellos que tienen vocación de santificadores, por su bautizo y su confirmación, es la prolongación y la expresión de una vida propiamente teologal. La santificación del mundo supone una vida de auténtica santidad en aquellos en quienes representa la vocación prioritaria. Incluso a los ojos del mundo —que debe recordar su auténtico destino—, el sentido de las exigencias éticas sólo se manifestará plenamente a la luz de la vocación teologal, divina, del hombre, perceptible por el testimonio de los cristianos.

e) *La santificación del mundo*

8. Convendría exponer aquí una nueva precisión. Cuando se habla de la santificación del mundo como de una labor que es incumbencia de los bautizados, y prioritariamente de los laicos, es posible entenderlo de dos maneras, tan válida una como otra. En un primer sentido, se entiende la inserción personal del cristiano en la red de sus actividades familiares, profesionales, sociales y políticas. Obviamente, se presupone que estas actividades, por lo que a él se refieren, no son en sí mismas actividades deshonestas. En este punto, el cristiano está llamado a cumplir con su deber de una manera honrada y concienzuda, ofreciendo a Dios sus esfuerzos, sus penas y sus labores, y prestando atención a las necesidades de sus hermanos en Cristo. Así es el «culto espiritual» de que habla Pablo (cfr. Rm. 12, 1-2). Estamos en la línea de la espiritualidad, de lo que antaño se denominaba el deber de estado. Es ésta una actitud necesaria y que se impone a cada cual. Ahora bien, es de destacar que el problema de la santificación de las actividades mundanas se enfoca aquí desde el punto de vista del fin personal de la persona, a quien se le pide que oriente hacia la finalidad del culto espiritual las

actividades que pudieran incumbirle en virtud de su situación profesional y social.

Pero junto a este primer sentido de la santificación del mundo, tiene cabida una segunda significación. El mundo, que es el mundo de los hombres, no está formado por un conjunto de actividades neutras en sí mismas y que recibirían su calificación según la intención con que las ejercen las personas. Bien es verdad que así ocurre en algunos sectores de la existencia. Pero el mundo, como realidad cultural concreta, lleva en sí mismo sus propias orientaciones, sus objetivos dominantes, sus tendencias, sus aspiraciones y sus desviaciones. Así, pues, si ahora se entiende por mundo, como debe ser, el conjunto complejo de las actividades sociales y culturales que existen en una época determinada, es obligado reconocer en dicho mundo la presencia de finalidades inmanentes, de finalidades que se han dado los hombres, y que no siempre han de coincidir necesariamente con las finalidades connaturales propias del mundo como creación. De aquí que se plantee la siguiente pregunta: estas finalidades, como datos históricos, ¿acaso están en consonancia con las finalidades humanas, tal como podemos conocerlas a la luz de la Revelación? El mundo como civilización, junto con los valores positivos que contiene, encierra asimismo una parte oscura de mal y de pecado. Y también desde este punto de vista, que es el de las finalidades intrínsecas del mundo, como entidad sociocultural particular, se requiere el influjo rectificador, purificador y vivificador del Evangelio. En este sentido, deberíamos hablar de una función crítica del cristianismo con respecto a la sociedad y la cultura. La palabra 'crítica' designa el juicio de confrontación de las estructuras, instituciones y prácticas existentes con los imperativos de la verdad del hombre, así como la acción transformadora cuya exigencia se desprende de dicho juicio. Las modalidades de semejante acción obedecen a su vez a las exigencias del Evangelio. Desde esta perspectiva, no será nunca posible para un cristiano tomar partido por el mundo *tal como es*, y quiero decir del mundo entendido como una realidad histórica concreta. Porque el mundo, tal como es, está también siempre marcado por el «pecado del mundo», quizá no exclusivamente y quizá ni siquiera prioritariamente; y por ello aspira a la liberación. Adquiere aquí su validez la recomendación de Pablo: «Y no conformaros al modelo del mundo presente, sino que la renovación de vuestro entendimiento os transforme y os haga capaces de discernir aquello que es voluntad de Dios, lo que es bueno, lo que le agrada, lo que es perfecto» (Rm. 12, 2). Queda así marcada la necesidad del momento crítico en la obra de santificación del mundo.

El lector habrá advertido que nos hemos deslizado de un sentido a otro del término 'mundo'. Pero este deslizamiento es, efectivamente, conforme con la naturaleza de las cosas. La consideración primera del mundo como creación nos revela su propia consistencia y sus orientacio-

nes connaturales; la consideración de la historia del mundo toma en cuenta las dimensiones existenciales de las actividades humanas implicadas en la aventura del pecado y de la salvación. Es preciso tener bien a la vista tanto uno como otro aspecto.

9. Volvamos a la distinción entre finalidades (cristianas) del cristiano y finalidades intrínsecas inscritas en el curso del mundo. Sería un error, y de graves consecuencias, concebir la santificación del mundo exclusivamente en el primer sentido. En efecto, las finalidades, buenas en sí mismas, que persigue el sujeto singular podrían interpretarse como un pretexto para ignorar deliberadamente la instancia que yo he llamado 'crítica' y que resulta particularmente indispensable en el momento actual, como consecuencia de la crisis por la que atraviesa la humanidad. Que se me entienda bien. Es obvio que, para tal o cual persona, la vocación santificadora podría, en función del llamamiento personal que hubiera recibido de Dios, referirse sólo a este primer aspecto. Pero lo que me parece esencial es que no debería rechazarse o ignorarse *por principio* el segundo aspecto. Cuando una persona se niega a emitir juicios y a actuar en el ámbito de mentalidades, prácticas o estructuras que no satisfacen, por ejemplo, las exigencias de la justicia, se expone a convertirse en cómplice o a darles su aval, lo que no es, en definitiva, sino una forma del pecado de escándalo.

Esta distinción, unida al principio de la autonomía relativa de lo temporal, permite comprender por qué y cómo, con respecto al mundo, las misiones atañerán ora a la Iglesia como tal, ora al cristiano singular actuando bajo su propia responsabilidad. Añadiré además que, cuando se trate de decisiones relativas a materias contingentes, es legítima la pluralidad de alternativas. Me contento aquí con mencionar este punto, porque requeriría un desarrollo entero por sí solo.

3. *Un problema cultural*

a) *La liberación evangélica*

1. La responsabilidad con respecto al mundo está siendo objeto de una profunda toma de conciencia por parte del pueblo de Dios, que constituye uno de los rasgos más característicos de la vida de la Iglesia en nuestra época. No existe absolutamente ningún ámbito crucial en el que no se hayan comprometido cristianos, como tampoco existen problemas decisivos que no hayan suscitado una intervención del Magisterio, en el orden universal o local, o también la reflexión de grupos que se presentan como explícitamente cristianos. Pensemos en las cuestiones que plantean la paz, la justicia, los derechos humanos, la familia y, recientemente, la bioética, por ejemplo; el cristiano no vacila en aden-



trarse en los aspectos más concretos, como podría ser el caso del endeudamiento del tercer mundo. En cada uno de estos casos, la Iglesia emplea su autoridad en nombre de su misión específica y viene a aclarar el aspecto ético de las cuestiones que se discuten. El texto *Evangelii Nuntiandi*, de Pablo VI (n. 30 y ss.), ya había subrayado la integridad de la liberación evangélica, poniendo de manifiesto los vínculos que unen la evangelización y la promoción humana. Se comprende que estos presenciamos, en este contexto, una auténtica renovación de la doctrina social de la Iglesia. Se trataba tan sólo de recordar sucintamente estos hechos. La mayor sensibilización ante las necesidades y las miserias de nuestro mundo marca la conciencia cristiana en la actualidad.

No es excepcional que las tomas de posición de la Iglesia susciten rechazos y resistencias. ¿Cómo podría ser de otra manera en un mundo a un tiempo solicitado por una pluralidad de corrientes de pensamiento, cada vez más carente de certezas y sin embargo tentado por el conformismo de los comportamientos? Más radicalmente, todo aquello que dimana del Evangelio, vivido y meditado en el seno de la Iglesia, como el propio Evangelio, es signo de contradicción.

Así, pues, no deberían sorprendernos ni los rechazos, ni las negaciones, pero no por ello tenemos el derecho de resignarnos, ni de tomar nuestro propio partido. Muy al contrario, tenemos que procurar comprender las razones de la incomprensión. Se trata de un imperativo que es inherente a la propia vocación misionera.

En este sentido, quisiera concluir proponiendo algunos temas de reflexión.

b) *La dimensión cultural*

2. El mundo como creación visible encuentra su sentido y su cumplimiento en el hombre, «creado a imagen y semejanza de Dios, capaz de conocer y amar a su Creador y designado señor de todas las criaturas terrestres para dominarlas y servirse de ellas glorificando a Dios»²⁰; ¿no es acaso el hombre «en su propia condición corporal, un compendio del universo de las cosas, que han encontrado así en él su cúspide y pueden, pues, alabar libremente a su Creador»?²¹ Estas son las luces que, ya desde el Antiguo Testamento, arroja la palabra de Dios sobre el misterio del hombre y su mundo. Lo cual implica una relación fundamental entre el mundo y el hombre: el mundo se cumple a través del hombre y éste, en virtud de su señorío, dispone del mundo. En conse-

20. GS, n. 12, § 3.

21. *Ibid.*, n. 14, § 1, que nos remite a Dn. 8, 57-90 (Daniel).



cuencia, y en última instancia, el problema de las relaciones entre el hombre y el mundo es de índole cultural; ¿cómo concibe el hombre y cómo vive su relación con el mundo? ¿Acaso no se caracterizan todas las grandes culturas por la manera según la cual el hombre se comprende en su doble relación con la trascendencia y con el mundo? El problema cultural va a situarse así necesariamente en el centro de una reflexión sobre la Iglesia y el mundo.

Husserl, ya en la década de los años treinta, había señalado, como una de las causas de la crisis, la existencia de una tensión entre la actividad científica, como saber, y la actividad técnica, tensión que se ejercía en detrimento de la primera, cerrándole el camino de la interrogación vital sobre el origen del sentido. Este diagnóstico llama nuestra atención sobre un aspecto fundamental de nuestra cultura, que se caracteriza por el hecho de que la relación que predomina en el mundo es la de la dominación técnica. El mundo se percibe ante todo, y en ocasiones exclusivamente, como simple objeto de las transformaciones técnicas y como algo de lo que el hombre puede disponer según su voluntad. Se pensó durante mucho tiempo que el hombre haría resaltar tanto más su humanidad cuanto más ejerciera su señorío sobre las cosas. Pero se está reconociendo en la actualidad lo ilusorio de este pensamiento. Un signo de ello lo representa el llamamiento a la ética procedente de los medios científicos y técnicos.

El predominio en el mundo de la relación técnica es una de las principales causas de la secularización, que constituye el más poderoso obstáculo intelectual y ético a la santificación del mundo. En efecto, en la lógica de la actitud técnica, que tiende a convertirse en la actitud humana a secas con respecto al mundo, no interviene en absoluto la referencia a la trascendencia, siendo, ante todo, la actuación del hombre una afirmación de poder. Por añadidura, la manera con que se enfocan las cosas con vistas a la acción técnica implica una perspectiva limitada, pragmatista y positivista.

¿Pero por qué evocar esta problemática? En mi opinión, una de las labores prioritarias que espera hoy a los cristianos llamados a la santificación del mundo es la labor cultural. Porque nuestra época se caracteriza por su mentalidad positivista y secularizada, que busca sus raíces en el predominio, muchas veces exclusivo, de la actitud técnica en el comportamiento con respecto al mundo. No se trata en modo alguno de denigrar la técnica, ni sus más hermosas conquistas. De lo que se trata es de criticar un concepto del mundo que reduce al hombre a su mera dimensión técnica, y que considera que la actividad técnica como tal es la fuente del sentido. ¿Cuál es la significación humana de la técnica? ¿Cómo se inscribe la técnica en la vocación del hombre de ejercer su señorío para mayor gloria de Dios?

Una reflexión detenida y profunda, de naturaleza filosófica y teoló-



gica, sobre estos problemas y otros similares es la condición de la impregnación evangélica de la cultura, es decir, del mundo. Una auténtica cultura es un camino hacia la verdad del hombre, que es preciso ahondar o redescubrir. Es ésta obra de la sabiduría. En la relación de la Iglesia con el mundo, la evangelización de la inteligencia debe ocupar un lugar destacado, pero es un tema que requeriría evidentemente un desarrollo mucho más amplio. Me contentaré con saber que he dejado constancia aquí de su importancia y su urgencia.

G. Cottier
Universidad de Ginebra
SUIZA