



LA REALIZACION DE LO CRISTIANO EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA *

WILHELM WEBER

“La ética tiene que esperar poco del Estado democrático de derecho. Este, a su vez, tiene que perderlo todo en lo que respecta al ethos de sus ciudadanos”. Así se expresaba Josef Isensee, profesor de Derecho público de la Universidad de Bonn, en las “Semanas universitarias de Salzburgo” de 1978¹.

En los últimos 10 años, la Iglesia católica, sobre todo, pero tras ella también políticos de primera fila, partidos políticos y asociaciones, indagan en la República Federal Alemana acerca del responsable o responsables de la decadencia, supuesta o real, de la conciencia ética general y de la pérdida de los valores fundamentales para una convivencia ciudadana saludable. Después de la actitud expectante, con que los obispos y las personalidades y asociaciones dirigentes del catolicismo laico alemán, asistieron al paso de la responsabilidad de gobierno de los cristiano-demócratas/liberales (CDU/CSU-FDP) a los socialdemócratas/liberales (SPD/FDP) en el año 1969 (tras la “gran coalición”, de dos años de duración, entre cristianodemócratas y socialdemócratas [CDU/CSU-SPD]) y de la “equidistancia” mostrada por la Iglesia ante los tres partidos con representación parlamentaria, pronto se acumuló un gran número de temas conflictivos.

* Traducción del original alemán.

1. Tomado de Christian THIEDE, *Die CDU - Vertreterin der katholischen Sozialdoktrin?* Trabajo de reválida para el segundo examen de Teología en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Münster, manuscrito no publicado, agosto de 1978, p. 88.



Fueron o son aún conflictivos los temas siguientes, en parte resueltos ya desde el punto de vista legislativo y en parte sometidos todavía a discusión pública: la reforma del art. 218 del Código penal (modificación y liberalización de la legislación sobre aborto); la reforma del Derecho familiar y matrimonial (liberalización de la legislación sobre el divorcio); la nueva expresión del derecho de los padres a educar los hijos (ampliación de las posibilidades de intervención de la sociedad en el derecho de educación de los padres); y las reformas escolares internas (materiales y de contenido) y externas (de organización) con amplias consecuencias para la idea del hombre y de la sociedad en la República Federal Alemana.

En relación con la discusión de estos proyectos de ley, en parte extremadamente violenta, no han faltado, sobre todo por parte de los obispos católicos, de muchas asociaciones del catolicismo social, del Comité central de los Católicos Alemanes, etc., los reproches contra estadistas y políticos, a quienes se acusa de haber asistido pasivamente y aun haber fomentado la pérdida de los valores fundamentales y de la conciencia moral general.

Así, en la exhortación pastoral dirigida por la Conferencia episcopal de Baviera a sus fieles con motivo de las elecciones para la Dieta bávara en otoño de 1974, leemos:

“La conciencia moral en cuestiones vitales y el respeto de los derechos humanos garantizados en la Ley Fundamental están a punto de desaparecer. La actual política federal sólo se opone a este proceso de degradación con medios insuficientes, si es que se opone a él; en materias esenciales incluso más bien lo fomenta”.

Con el mismo tono crítico se manifestaron los obispos alemanes en su exhortación pastoral con motivo de la modificación del art. 218 del Código penal de 7 de mayo de 1976: “El Estado ya no se considera obligado a proteger la vida y la dignidad del hombre dentro de unos límites necesarios, incluso en el aspecto penal. Esta norma sacude los cimientos de nuestro Estado de derecho ... Destruye la conciencia moral y contribuye a que la sociedad sea más inhumana”.

Resultaba demasiado evidente que los políticos a los que incumbía la responsabilidad de Gobierno, y los partidos que los apoyaban, no aceptarían este reproche sin dejar de replicar a sus autores. Y así, nada menos que el canciller federal Helmut Schmidt en persona, rechazó esta censura de las Iglesias en su



discurso, muy ponderado, en relación con el tema "Ethos y Derecho en el Estado y en la sociedad", pronunciado ante la Academia Católica de Hamburgo. Sus tesis principales fueron éstas²:

"El Estado democrático no ha creado las actividades en relación con los valores y las actitudes básicas de tipo moral. Las encuentra más bien en los individuos y en la sociedad, y en ellas debe apoyar su actuación. Esto significa que es un Estado de libertad, ideológicamente neutral, ya que el Estado democrático vive de valores y de actitudes en relación con los valores establecidos con anterioridad a él. El no los ha creado, no puede garantizar su subsistencia, sin poner en tela de juicio su carácter de libertad ..."³.

"El Estado de la Ley Fundamental, en cuanto Estado, no puede ser sujeto de un ethos propio: no quiere serlo, ni tampoco ha de serlo, no lo quiere la Ley Fundamental. Sólo las actitudes fundamentales éticas que se dan efectivamente en la sociedad pueden tener cabida en el proceso legislativo, y pueden revestir la forma de Derecho"⁴.

"Ahora bien, esto puede aplicarse naturalmente en sentido inverso: si ya no se dan determinadas concepciones éticas en la sociedad, el Derecho pierde en ese caso su legitimación democrática. El Estado no puede tratar de buscar un ethos que ya no existe"⁵.

A continuación se dirigía especialmente a la Iglesia:

"Si he entendido bien las manifestaciones procedentes en estos últimos tiempos de la Iglesia católica, destaca en ellas la queja de que los valores fundamentales están en peligro; el reproche indica, en general, que el Estado ha olvidado los valores fundamentales y los ha dejado a la disposición de cualquiera. Seguidamente se apela a quienes ostentan el poder estatal: Salvad los valores fundamentales. De esta manera se nos da a entender a los políticos que el Estado ha de utilizar todos los medios del orden jurídico y del poder público de que dispone para defender contra cualquiera los valores fundamentales, tal como los entienden los obispos católicos"⁶.

A continuación, el canciller federal establecía una distinción (muchos críticos quieren interpretarla como una separación) en-

2. Tomado de "Herder Korrespondenz", 30, 7 (1976) pp. 356-366 (Extractos de las opiniones de Helmut Schmidt, Helmut Kohl y Werner Maihofer).

3. *Ibid.*, p. 358.

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*, p. 358 ss.

6. *Ibid.*, p. 359.



tre *valores* fundamentales y *derechos* fundamentales, debiendo ser garantizados estos últimos como principios constitucionales de Derecho vigente y, en cuanto tales, protegidos por el Estado, mientras que los primeros se confiarían a la sociedad y a sus fuerzas (individuos o grupos) y no podrían recibir ninguna garantía estatal.

“Ahora bien, si las iglesias ... se ven en la obligación de lamentarse del peligro que corren los valores fundamentales, esto es obviamente señal de que, con su argumentación sobre los mismos, no llegan a una parte muy considerable del pueblo eclesial ...

Si hay que pedir a alguien responsabilidades por esta situación de inoperancia en relación con una gran parte de los miembros de la Iglesia, ¿cómo se puede señalar en primer término al Estado y a los órganos del mismo? El Estado ... tiene que salvaguardar los *derechos* fundamentales del hombre. Tiene que lograr su respeto y validez. Pero, cuando se trata de salvaguardar los *valores* fundamentales, en ese caso, señoras y señores, rige este principio: *Tua res agitur!* Este es asunto tuyo: es asunto de cada uno, asunto de toda comunidad, asunto de la Iglesia...”⁷

“Los derechos fundamentales de nuestra Ley Fundamental no incluyen ninguna garantía, ni salvaguardia de concepciones, de convicciones, de actitudes en relación con valores determinados, ni tampoco de ninguna fe o confesión concretas. Sin embargo, ofrecen a los individuos, como a los grupos, ... la posibilidad de realizar valores fundamentales ...

Me gustaría exponerles este efecto de los derechos fundamentales, basándome en el ejemplo de la *libertas religiosa*, garantizada en el art. 4 de la Ley Fundamental. Aquí no sólo se garantiza al ciudadano la libertad para tener una fe religiosa, una concepción del mundo, sino que se le garantiza también la libertad para *no* tenerla. A pesar de la garantía de la libertad religiosa, *puede* perecer la religión sí, por ejemplo, desaparecen en los hombres las convicciones religiosas, la fe. No es asunto de la Ley Fundamental intervenir en ese caso ...”⁸.

Hacia el final, el canciller planteaba esta cuestión:

“Con respecto a este ámbito de actuación de las iglesias, inusualmente amplio, ... me pregunto cómo se puede apelar tan claramente al Estado. Esta llamada a la actuación del legisla-

7. *Ibid.*, p. 358.

8. *Ibid.*



donde ¿no es en verdad expresión de la propia impotencia, de la propia limitación en cuanto a la capacidad eclesial para proporcionar valores fundamentales?"⁹.

Sírvanse disculpar estas largas citas del discurso del canciller federal. Sin embargo, muestran de forma muy compacta, mejor de lo que se podría lograr con paráfrasis o largas discusiones propias, lo que constituye el núcleo del problema de la realización del cristiano en una sociedad pluralista.

A pesar de algunos tonos polémicos, el discurso se consideró como un duro desafío a causa de su argumentación capciosa. Los obispos alemanes, con excepción del de Augsburgo¹⁰, no se ocuparon detalladamente de él. Quienes lo hicieron, aparte del presidente de la CDU y jefe de la oposición en el Parlamento, Dr. Helmuth Kohl¹¹, fueron sobre todo los órganos de prensa católicos y algunas personalidades, como el ministro de Cultura bávaro, prof. Dr. Hans Maier, en su calidad de presidente del Comité central de los católicos alemanes.

Se censuró, tal como se suponía, la separación de ethos y derecho. En *Herder Korrespondenz* escribía su redactor jefe, David A. Seeber, que es "un contrasentido afirmar, como lo ha hecho el canciller federal, que los valores fundamentales éticos y los derechos fundamentales son "cosas completamente diferentes", privadas de toda relación entre sí. ¡Muy al contrario! Los derechos fundamentales son, en su contenido concreto, valores fundamentales; no se identifican con éstos pero son parte de los mismos"¹².

En términos parecidos se manifestó el obispo de Augsburgo, Josef Stimpfle, en su conferencia ante la asamblea de la Academia Evangélica de Tutzing, en febrero de 1978: "El que pretende separar los derechos fundamentales de los valores fundamentales priva a aquéllos de su fuerza interna y, a pesar de toda posible insistencia en sentido contrario, los degradaría hasta relegarlos a la condición de mecanismo regulador estatal"¹³.

Otra corriente de la crítica se ocupó de especificar la relación existente entre el Estado y la sociedad en el discurso del canci-

9. *Ibid.*, p. 360.

10. Josef STIMPFLE, *Die Grundwerte in der Sicht der katholischen Kirche*, Stuttgart-Dagerloch 1979.

11. Véase "Herder Korrespondenz", l. c.

12. David A. SEEBER, *Was sind Grundwerte?*, en "Herder Korrespondenz" 30, 8 (1976) pp. 381-384; aquí, p. 383.

13. Josef STIMPFLE, l. c., p. 45.



Her federal. Según éste, sociedad y Estado —en oposición a la idea del liberalismo antiguo— están entrelazados entre sí de tal manera que el último aparece como una variable dependiente de la primera, con independencia de lo que sea la “sociedad” en concreto. El Estado se presenta como una agencia de la sociedad. En el fondo de todo este asunto late la disputa en torno a la cuestión de si el diputado elegido y el político ha de someterse al “mandato imperativo” de sus electores, incluso en contra de su conciencia.

Frente a esta concepción, tan difundida actualmente en Alemania, advertía el presidente de la CDU, Dr. Helmuth Kohl, que el Estado “no es sólo el notario de las opiniones mayoritarias, ni el instrumento soberano para imponer las ideas sobre los valores de la mayoría correspondiente —por pequeña que ésta sea— ... El político no sólo tiene la misión de registrar las ideas de la sociedad sobre los valores. Tiene además la obligación de intervenir activamente en favor de los valores fundamentales de la Constitución”¹⁴. De lo contrario, agregaba, la política degeneraría en una mezcla de tecnocracia y demoscopia.

Con respecto a la concepción del Estado advirtió el obispo de Augsburgo: “El Estado tiene un valor propio y una responsabilidad propia incluso frente a la sociedad”¹⁵.

Voces llenas de preocupación se preguntan si, ante tal “socialización del Estado”, no se está produciendo la abdicación o, en todo caso, la indefensión básica de éste frente a las fuerzas y grupos sociales, por el mero hecho de que éstos se apoyen sobre una opinión pública y un poder suficientes. Ernst Feil, profesor de teología sistemática en el departamento de Ciencias Pedagógicas de la Universidad de Munich, ha señalado las consecuencias prácticas que implicaría necesariamente la separación de derechos fundamentales y valores fundamentales y, por tanto, de las responsabilidades correspondientes entre el Estado y la sociedad: “Si el ethos se da exclusivamente en el ámbito de la sociedad, habrá que preguntarse si de esto no se deduce un dominio moralmente legítimo de la sociedad sobre el Estado, en virtud del cual aquélla juzga a éste y lo condena cada vez en mayor grado”¹⁶. La hipótesis de la separación radical plantea el problema

14. Tomado de “Herder Korrespondenz”, véase nota 2; aquí, p. 361.

15. Josef STIMPFLE, l. c., p. 47.

16. Ernst FEIL, *Trennung von Ethos und Recht. Anfragen an Helmut Schmidt Hamburger Grundwerte-Rede*, en “Herder Korrespondenz”, 30, 8 (1976) pp. 419-422; aquí, p. 420.

de que “el Estado, al renunciar a entender del Derecho y del ethos, se procura la posibilidad de rechazar los ataques procedentes de la esfera de éste, que se presentan en nombre de un ethos ideal y elevado, como siempre, contra el Estado (entendido como Estado de los dominantes). Si frente a estas exigencias del ethos se pretende una consolidación del Estado, éste queda situado en la injusticia y se presenta como el Estado que, con la consolidación del Derecho, quiere rechazar exigencias éticas”¹⁷.

Aun cuando análoga en su sentido, la actitud del obispo de Augsburgo era literalmente más clara: “¿El Estado reducido a ayudante en la realización de la sociedad? Y si ésta decidiera suprimir el Estado, porque la dignidad humana pudiera salvaguardarse sin tal institución, aquél abdicaría. Esta consecuencia, sobre la que el canciller alemán no ha reflexionado suficientemente, pone de manifiesto la fragilidad de la argumentación ...”¹⁸.

La altura adquirida por la polémica obligó entre tanto al canciller federal y a su partido, la SPD, a hacer algunas precisiones.

Ante todo, tras una lectura atenta del discurso del canciller se advierte la posibilidad de que diera lugar a algunas confusiones. Si bien la impresión general derivada del mismo hacía sugerir la vehemente suposición de que se separaba excesivamente el Derecho y el ethos, el Estado y la sociedad, el propio canciller señaló cómo había destacado claramente que “ni aun la democracia ‘puede’ salvaguardar en absoluto la dignidad del hombre sin un consenso sobre unos valores fundamentales”¹⁹. En una entrevista concedida a la revista *Evangelische Kommentare*, el canciller admitía la parte del Estado en la responsabilidad de los valores fundamentales: “En todo caso, se ha asentido a mi afirmación de que las fuerzas de la sociedad y especialmente las iglesias —y de ningún modo solo (!) el Estado²⁰— comparten la responsabilidad de los valores fundamentales, así como la afirmación de que éstos, si han de conservarse, deben basarse en un amplio consenso dentro de la sociedad global”²¹.

La Comisión de Valores Fundamentales de la Presidencia del SPD, bajo el título “Teoría y valores fundamentales: valores fun-

17. *Ibid.*, p. 421.

18. Josef STIMPFLE, l. c., p. 46.

19. Véase nota 2, p. 357.

20. Nadie ha afirmado jamás esto.

21. *Funktion der Grundwerte*. Entrevista con el canciller federal Helmut Schmidt, en “*Evangelische Kommentare*”, 7(1977) pp. 241-424; aquí, p. 423.



damentales y derechos fundamentales”, ha matizado todavía más, haciendo incluso ciertas correcciones²². He aquí algunas tesis básicas, que rebasan claramente las afirmaciones del canciller federal:

“En el centro de la disputa sobre los valores fundamentales desarrollada en los últimos años se encuentra el problema de la responsabilidad de la salvaguardia y cuidado de los valores fundamentales: ¿Es competente el Estado o la sociedad?”²³.

“El Estado y la sociedad no son contrarios que puedan separarse limpiamente en la realidad actual y bajo la Ley Fundamental” ... “El Estado moderno no puede por menos de influir sobre el fondo social de valores ...”²⁴.

“Entre el orden jurídico estatal y el círculo de valores social existe una relación recíproca”. ... Por lo tanto, “el legislador puede influir también en cierta medida sobre el círculo de valores social” ... “Concretamente, la legislación puede actuar sobre las transformaciones y modificaciones de valores acelerando o retardando estos cambios” ... “La legislación penal es, por consiguiente, no sólo una técnica social orientada en sentido utilitario, sino, al igual que toda política, una realización de valores”²⁵.

Estas tesis contienen una corrección no sólo redaccional, sino también de fondo, de la tesis del canciller federal, según la cual el Estado y la sociedad deberían separarse estrictamente, con la consecuencia de una “socialización” final del Estado. Por consiguiente, se rechaza también la separación de *ethos* (valores fundamentales) y derecho (*derechos* fundamentales). De ahí las tesis siguientes:

“La Ley Fundamental no es sólo un orden formal, un sistema de reglas de procedimiento, sino un orden material, fundado en valores y orientado al desarrollo de los valores”²⁶.

Existe un “reconocimiento por la Ley Fundamental de derechos fundamentales inviolables”²⁷.

Lo que sorprende en el documento de la Comisión de Valores Fundamentales del SPD es la diligencia con que se entregan valores y actitudes en relación con ellos, valores fundamentales, al

22. COMISIÓN DE VALORES FUNDAMENTALES DEL SPD, *Theorie und Grundwerte-Grundwerte und Grundrechte*, 15 de enero de 1979 (citada como Comisión de Valores Fundamentales).

23. *L. c.*, p. 14.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 14ss.

26. *Ibid.*, p. 12.

27. *Ibid.*

proceso de transformación (llámese desarrollo, apertura, etc). He aquí algunas tesis:

“Los valores fundamentales del SPD no se identifican con los principios constitucionales de la Ley Fundamental, ni tampoco quedan absorbidos en ellos” ... “Por lo tanto, nuestra política no es simplemente realización de la Constitución”²⁸.

“La apertura de la Constitución no se anula por el hecho de que en su texto haya decisiones detalladas y éstas se conviertan en la base de decisiones jurídicas”²⁹ ... “Por tal motivo, la política constitucional de la socialdemocracia deberá subrayar no sólo el contenido de valor, sino también la apertura de la Constitución al cambio político y social y la dialéctica de consenso y conflicto y la vida constitucional”³⁰.

No podemos pasar por alto la perspectiva que se abre aquí de entregar los valores fundamentales a un proceso de evolución que puede terminar en total arbitrariedad. Con ello se pone en tela de juicio la posibilidad de conocer constantes antropológicamente vinculantes en la estructura de los derechos y valores fundamentales, es decir, se confiere carácter programático al agnosticismo en materia de valores.

En una perspectiva de esta clase, los derechos fundamentales se convierten casi necesariamente (en cuanto están enraizados en la Constitución) en recipientes vacíos en los que pueden verse los más diversos y contradictorios contenidos (= valores). Todo esto es especialmente obvio en el caso del art. 6 de la Ley Fundamental, que declara en el ap. 1: “El matrimonio y la familia están bajo la protección especial del orden estatal”.

A este respecto explica con toda ortodoxia la Comisión de Derechos Fundamentales del SPD: “La protección constitucional del matrimonio y de la familia contiene, por ejemplo, además del reconocimiento de la libertad de contraer matrimonio (un derecho fundamental subjetivo), la garantía del matrimonio y de la familia como institución”³¹.

28. *Ibid.*

29. Esta observación apunta claramente a algunas sentencias, delicadas para la coalición gubernamental SPD-FDF, del Tribunal Constitucional Federal de Karlsruhe, en las que éste calificó de incompatibles con la Ley Fundamental importantes leyes de los últimos años (entre otras, la primera modificación del art. 218 del Código penal, en el sentido de la despenalización del aborto hasta el tercer mes de embarazo cumplido —la llamada “solución de plazo”—, sin ninguna indicación).

30. *Ibid.*, p. 13.

31. *Ibid.*, p. 11.



Pero si acudimos a las “Conclusiones sobre política familiar” del Congreso del SPD celebrado en Hamburgo del 15 al 19 de noviembre de 1977, observaremos qué entiende éste por “familia” (y, en consecuencia, por “matrimonio”) ³². En “Tesis y principios” se dice: “El SPD afirma el matrimonio y la familia y ve en ellos formas deseables de convivencia. — Las familias son comunidades de vida duradera de uno o de varios adultos (!) con uno o con varios hijos. — De la unión de los adultos (!) e hijos de una familia resultan derechos y obligaciones mutuos” ³³.

El español que lea esto es posible que al principio no repare en nada y advierta a lo sumo la expresión inexacta (“adultos”), ya que todo el mundo sabe que debe tratarse de dos adultos de distinto sexo. En cambio, quien haya seguido la discusión de los últimos años de la República Federal Alemana, sabe que el documento del Congreso del SPD no considera como elemento constitutivo de la familia ni el que los adultos sean de distinto sexo, ni tampoco el que sean como máximo dos personas. Varios adultos del mismo sexo, con uno o varios hijos, entran perfectamente en el concepto de familia de la SPD. Por consiguiente, no se trata de un descuido de redacción, sino de una afirmación consistente.

La “apertura de la Constitución al cambio político y social”, de que habla la Comisión citada, alcanza aquí su punto culminante. El matrimonio y la familia se constituyen así en tema de discusión. Y el art. 6 de la Ley Fundamental se convierte en papel mojado.

Esta evolución es la que ha conmovido a la Iglesia católica en la República Federal Alemana y la que ha dado lugar a vigorosas iniciativas en forma de exhortaciones pastorales y declaraciones de los dirigentes laicos católicos.

El discurso del canciller federal pronunciado en Hamburgo en mayo de 1976 constituía un intento de respuesta a todo esto. El canciller consideraba que se atacaba sin razón al Estado, es decir, al Gobierno social-liberal. Este no es el verdadero destinatario. No es el Estado el que destruye los valores fundamentales, sino “la” sociedad, que es también responsable de la salvaguarda de aquéllos. Independientemente de la disputa actual, pero en relación íntima y objetiva con ella, en este punto los cató-

32. Presidencia de la SPD (editor), Documentos: *Familia* (Congreso de Hamburgo 15-19. 11. 1977. Conclusiones sobre política familiar), Bonn.

33. *L. c.*, p. 5.



licos acuden en auxilio del canciller, cuando advierten: "Precisamente los cristianos, especialmente los católicos, tienden tradicionalmente a sobreestimar el papel de las instituciones como fuerza éticamente configuradora. Siguiendo también aquí, en forma hasta cierto punto grotesca, una corriente 'moderna', se tiende a delegar la conciencia ética y el poder de decisión en las instituciones: la familia, el Estado, el legislador, etc."³⁴.

Es posible que los obispos y los laicos católicos hayan señalado con alguna inexactitud a los destinatarios de sus iniciativas. Pero no se puede ignorar que, dado el ensamblaje real (con una independencia sólo formal) de la fracción parlamentaria y del gobierno en el conjunto del partido, cualquier censura dirigida a una de estas tres instituciones alude y afecta automáticamente a las otras dos. Por lo tanto, no es muy exacto que el jefe de Gobierno trate de retirar de la línea de fuego "al" Estado, es decir, aun cuando sepa perfectamente que "la" sociedad, desde el punto de vista de la legislación, sólo puede articularse políticamente a través de los partidos representados en el Parlamento, según la Constitución, que no prevé ningún plebiscito. "La" sociedad solamente se manifiesta en el Parlamento de manera muy fraccionada y, por eso, es más que peligroso imponer proyectos de ley relativos a los valores fundamentales y de alta calidad ética con la mayoría parlamentaria relativamente escasa de un partido o de una coalición de partidos en una legislatura. Así no favorece la estructura de derechos y valores fundamentales de un Estado.

Si bien se han logrado así, en las discusiones de los últimos años en la República Federal Alemana, algunas aclaraciones importantes en el aspecto básico y teórico de las relaciones existentes entre ethos y Derecho, entre la sociedad y el estado, en el orden práctico no se ha avanzado ni un solo paso con respecto a lo que el canciller federal dijo en su discurso: "El Estado democrático, que depende de la aprobación de sus ciudadanos y que éstos pueden modificar también por medio del acto electivo, aun cuando no sólo mediante él, no se puede mantener a largo plazo separado del proceso de formación de la opinión dentro de la sociedad. Tampoco se puede mantener durante largo tiempo apar-

34. David A. SEEBER, *Ethos und Institution*, en "Herder Korrespondenz", 33, 1(1979) pp. 1-3, aquí, p. 2.



tado de las opiniones sobre el contenido de los valores fundamentales y de su jerarquización”³⁵.

De aquí resultan graves consecuencias para la Iglesia y para los cristianos. Esto es lo que la Iglesia tenía que enseñar desde el Concilio y lo que ha comprendido con sorprendente rapidez.

Cada vez se reconoce más claramente que la importancia que se dio en el pasado a las garantías institucionales no les corresponde ya, en ese mismo grado, en las circunstancias actuales. Esta tendencia guarda relación con la destacada importancia concedida en el transcurso del proceso de democratización al ámbito social dentro de la sociedad del estado, constituida políticamente. El Estado democrático de libertad —en contraposición con la tesis de la filosofía liberal individualista del Estado— ha de entenderse, no sólo a partir de su relación con los individuos, sino cada vez más a partir de su relación con los grupos intermedios asentados en el ámbito comprendido entre el individuo y el Estado. Asimismo hay que rechazar, tanto la identificación del Estado con estos grupos que forman la “sociedad”, como la antigua concepción de un estricto dualismo³⁶. Para la Iglesia, esto significa que también ella, en la perspectiva del Estado democrático de libertad, es una simple agrupación entre otras muchas. Pero es misión del Estado ofrecer a los grupos y fuerzas sociales ámbitos de libertad para su vida propia.

Ahora bien, a priori la Iglesia no goza de ninguna primacía sobre otros grupos. Puesto que el Estado, en cuanto “comunidad política”, está constituido a partir de los grupos e individuos sociales que lo forman y lo sustentan y en interés del bien común debe integrarlos en una estructura de Derecho y de paz unitaria, considerará a todos estos grupos sociales de igual categoría. “Se limitará en gran parte a integrar los intereses de grupo en una formación de voluntad unitaria —determinada por el bien común y no por el individual— para la salvaguardia del bien común”³⁷. Por lo tanto, “no permitirá que en su decisión se incluyan, como absolutas, ideas de valor del grupo más fuerte, sino que las reducirá a la medida que sea aceptable asimismo para

35. Lc., p. 358.

36. Sobre los conceptos de “Estado”, “sociedad” y “comunidad política”, véase John C. MURRAY, *Das Verhältnis von Kirche und Staat in den USA*, en *Das Verhältnis von Kirche und Staat, Studien und Berichte der Katholischen*, editado por Karl Forster, Würzburg, p. 49s.

37. Paul MIKAT, *Zum Dialog der Kirche mit der modernen Gesellschaft*, en *Volk Gottes* (Miscelánea en honor de Josef Höfer), Friburgo de Brisgovia, 1967, p. 705.



otros grupos y corresponda de este modo a las ideas generales de valor de la sociedad”³⁸.

Otro dato importante que la Iglesia debe tener en cuenta en el Estado democrático de libertad —además de su relativización por parte de los numerosos grupos que compiten con ella— es que ese Estado se considera ideológica y religiosamente neutral. Un Estado secularizado de libertad no puede ya garantizar por sí mismo las bases religiosas o ideológicas de las que vive; en todo caso, no puede hacerlo en forma de coacción jurídica y de prescripciones autoritarias. No hay ya un Estado “cristiano”. La sociedad constituida en el Estado, entre cuyos grupos se incluye la Iglesia como uno más, contribuye a los supuestos de su existencia (y posiblemente también de su ocaso).

Es evidente que todo esto supone una revolución de la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la esencia y las tareas del Estado, tal como se defendió hasta los tiempos de León XIII y, en parte, aún después. La tarea más noble del Estado ya no es, como en la edad media, la de actuar como colaborador y apoyo más importante de la Iglesia en la difusión de la fe eclesial y de la doctrina moral, sino —tal como lo expresó ya santo Tomás de Aquino— la de procurar la *tranquillitas ordinis civilis*, es decir, salvaguardar el orden jurídico y pacífico interior y exterior. Pero esto significa que el Estado de libertad reconoce el pluralismo de las fuerzas y valores sociales y que debe limitarse en gran parte —justamente por mor de la *tranquillitas ordinis civilis*— a integrar las ideas e intereses de los grupos en una voluntad unitaria, dictada por el bien común y no por el individual. En esto reside la función ordenadora del Estado de libertad, que tiende en muchísimos casos a establecer compromisos entre los intereses y opiniones de los distintos grupos.

La Iglesia debe actuar prudentemente mediante la concreción de sus ideas, incluso allí donde piensa que sus exigencias morales son indispensables *in foro interno*. El Estado, que ha de relacionarse con el *forum externum*, sólo podrá conservar en muchos casos la *tranquillitas ordinis civilis* al precio de una considerable desviación respecto de las normas teológico-morales de la Iglesia. Y aquí surge el problema, pues es posible que, en un Estado ideológicamente neutral, las ideas éticas de la sociedad se muevan, en el plano legislativo, en un nivel que la Iglesia estime excesivamente bajo.

38. *Ibid.*



El proceso secular de democratización, en cuya culminación momentánea aparece el Estado democrático de libertad, donde las fuerzas y grupos sociales tratan de perfilarse cada vez más fuertemente con su peso propio, ha puesto asimismo a la Iglesia en tal posición que es su propia actividad en la sociedad lo que determina, en medida cada vez mayor, el grado de su presencia en la vida pública. “Esto significa que la Iglesia debe encontrar ante todo un lugar en la sociedad”³⁹. Para eso no puede contar de antemano con apoyos institucionales. Lo que le está asegurado por la Constitución, a ella como a cualquier ciudadano o asociación, es la garantía fundamental de su libertad, en el marco de los derechos fundamentales vigentes para todos. Tiene garantizadas, en este sentido, la libertad de religión y la libertad de culto colectivo, así como el derecho de reunión y de libertad de opinión. Allí donde están garantizados y donde se realizan estos derechos de libertad, el grado de libertad eclesial es mayor de lo que ha sido en ningún otro estado moderno.

En cambio, en la actualidad y para el futuro la Iglesia podrá contar menos con una garantía jurídica permanente en el ámbito social y estatal, pues el Estado democrático de libertad sólo podrá conservar a la larga en una determinada posición jurídica lo que la sociedad reconozca libremente como tal⁴⁰.

De aquí que la Iglesia no pueda concebirse sólo como participe en el diálogo y en las negociaciones con el Estado, sino que deba mantenerse en contacto constante con otros grupos establecidos en la esfera social y con sus ideas del valor. Y aquí, en la esfera social, la Iglesia como institución aparece necesariamente en un segundo plano, mientras que son los ciudadanos, comprometidos social y políticamente, los que tienen su verdadero campo de actuación. A. Langner advierte atinadamente en este sentido: “Cuando la Iglesia ... asume actividades sociales ajenas al régimen específico estatal en materia de derechos generales, tal como competen a cualquier ciudadano y a cualquier asociación, jurídica y sociológicamente actúa como un grupo entre otros grupos, es decir, como las asociaciones, los partidos o los sindicatos. En esta esfera, su influencia sobre la vida pública se produce a través de los ciudadanos cristianos, no a través de sus propios ministros. Su derecho sobre el público sólo le com-

39. Albrecht LANGNER, *Die politische Gemeinschaft. Kommentare zur Pastoral-Konstitution*, vol. 8, Colonia 1968, p. 134.

40. Véase Paul MIKAT, o. c., p. 705.



pete como institución. Ese derecho supone una influencia *sobre* la comunidad. En cambio, la influencia sobre los ciudadanos cristianos es una influencia *en la* comunidad política”⁴¹.

Puesto que el Estado democrático de libertad se concibe cada vez más a sí mismo a partir de los grupos y actitudes sociales de valor que lo forman y que se mantienen en su marco, es indudable el desplazamiento del peso de la actividad eclesial en el ámbito social. En este campo, las iglesias dependen casi exclusivamente de sus ciudadanos. Aquí está la oportunidad, pero también el peligro de la Iglesia en el Estado democrático de libertad. Este sólo puede reconocer su posición jurídica a la Iglesia mientras la sociedad política en él constituida lo acepte, por estar convencida de que las iglesias son fuerzas vivas que tienen una importancia considerable, incluso para el bien del Estado. Si las iglesias no correspondieran alguna vez a estas ideas, desaparecería asimismo para el Estado la base de legitimación de un tratamiento especial desde el punto de vista jurídico.

La disposición favorable a la puesta en práctica de estas consideraciones no supone, desde luego, que el Estado pueda sustraerse totalmente a su responsabilidad en relación con los valores fundamentales de la convivencia social-estatal. Pero significa que al canciller federal le asiste la razón cuando recuerda a los ciudadanos y a sus agrupaciones sociales, especialmente a las iglesias, su deber primario de sentirse responsables de los valores fundamentales y de su conservación en la sociedad (*Tua res agitur!*). Con esto, como se ha visto, la Iglesia se refleja más que nunca en sí misma. Las libertades garantizadas constitucionalmente, allí donde se den, le ofrecen, a ella y a los cristianos, su oportunidad: no más, pero tampoco menos.

No sé si he tratado el tema hasta ahora como esperaban los organizadores de este simposio. Partiendo de la situación alemana de los últimos años, me he limitado a presentar la posición de la Iglesia y del cristiano en una sociedad moderna pluralista.

Independientemente, se plantea otra cuestión a la que han de responder más bien los teólogos pastorales, los pedagogos de la religión, los homiléticos, etc. Me refiero a los desafíos y dificultades concretas que todo lo dicho plantea para la predicación de la Iglesia y para el compromiso personal de cada uno de los cristia-

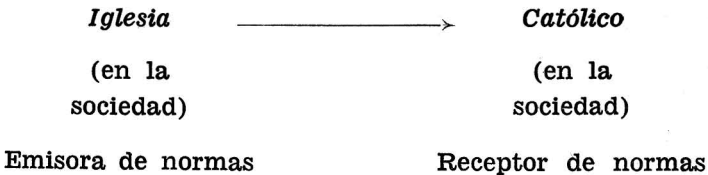
41. Albrecht LANGNER, o. c., p. 145.



nos y grupos cristianos. Como considero que éste desafío es el más importante para la Iglesia y para los cristianos, aunque sólo sea un problema secundario en mi planteamiento concreto, le dedicaré algunas observaciones finales.

Entre los estudiosos de las ciencias sociales hay unanimidad en la idea de que la religión y la sociedad, la Iglesia y ésta guardan actualmente entre sí una relación dialéctica. “La dialéctica de la religión y de la sociedad”, reza el título de un libro del conocido sociólogo de la religión Peter L. Berger⁴². Ya no tiene vigencia, pues —si la ha tenido alguna vez—, la idea de una “calle de una sola dirección”, según la cual la Iglesia aparece como “emisora” totalmente autónoma de normas, es decir, de avisos, preceptos y prohibiciones, mientras la “sociedad” y el individuo se limitan a aceptarlas sin discusión como meros “receptores”.

MODELO 1



Lo que ocurre más bien es que las normas de la sociedad no eclesial, por mediación de los hombres, que son al mismo tiempo miembros de esta sociedad y de la Iglesia, se condensan también necesariamente en la acción y reacción eclesiales. Cuando el mundo empieza a hablar de una “democratización de todos los sectores de la vida”, no cabe poner freno a esta tendencia dentro de la Iglesia simplemente *par ordre de Moufti*. De este mismo supuesto partió la consulta de los católicos alemanes ante el Sínodo de los obispos de la República Federal Alemana, realizada por el Instituto de Demoscopia de Allensbach, bajo la dirección del profesor Gerhard Schmidtschen (Zurich), por encargo de la Conferencia episcopal alemana.

42. Edición original americana: *The Sacred Conopy*, Nueva York 1967.

MODELO 2



(Este sencillo modelo 2 reproduce de manera muy imperfecta las implicaciones reales, ya que la Iglesia es también parte de la sociedad y el cristiano no se encuentra fuera de una y otra, tal como lo insinúa la representación gráfica. Pero se entiende, sin duda, lo que se pretende decir).

Si se da esta dialéctica de religión y sociedad, de Iglesia y sociedad, y nadie duda de ello, los grandes cambios y procesos básicos que se operan dentro de la sociedad global influirán también en la Iglesia, hasta en sus más íntimas estructuras y acciones.

Pero, ¿cuáles son ahora esos procesos y cambios básicos en la sociedad que han contribuido, en general, a debilitar la legitimación de la Iglesia y de la religión, hecho que se percibe y es objeto de lamentación?

Haremos referencia ahora en este contexto a dos conceptos que expresan los procesos y cambios básicos de nuestra sociedad, sobre todo en los dos últimos siglos, aunque también, en parte, en épocas anteriores. Estos conceptos son los de *diferenciación social* y *complejidad social*. La diferenciación es el proceso dinámico que tiene lugar desde la Alta Edad Media, con impulsos cada vez más vigorosos, en parte bajo convulsiones sociales del mayor alcance, tales como la Revolución francesa; la complejidad, en cambio, es el resultado perceptible de este proceso, aparentemente no llegado todavía a su fin.

La componente decisiva del cambio de la sociedad europea de los últimos siglos es la transición del estado de agregación de una sociedad global más o menos homogénea a una serie de sistemas muy especializados y más o menos heterogéneos dentro de ella, entre los que resulta cada vez más difícil la comunicación e interacción, como se pone de manifiesto ya en la "lengua extran-



jera” que cada uno de estos sistemas habla a los oídos de los demás.

El cambio esbozado, el proceso de creciente diferenciación y complejidad, con sus consiguientes problemas, afecta a *todas* las instituciones y subsistemas de la sociedad, de las que no podemos exceptuar a la Iglesia. Una de las consecuencias más importantes es que ningún sistema teológico o teórico parece capaz de formular la “verdad del conjunto”, por decirlo así, una “fórmula interpretativa de toda la sociedad”, de ofrecer a los individuos que viven en esta sociedad compleja relaciones significativas entre los diferentes sistemas que pueden integrarse con la biografía del individuo en un horizonte significativo que sirva de orientación⁴³.

En el proceso de diferenciación creciente, incluso la Iglesia, institucionalizada entre nosotros esencialmente en las dos grandes iglesias, se ha convertido en *un* subsistema social *entre otros*. Pero aquí surge el peligro de que la religión (y la Iglesia) pierda una de sus más importantes funciones, una función que le correspondía, tanto según su propia concepción, como según la concepción que tenía de ella la sociedad de la vieja Europa: la de definir (normativamente) la realidad de la sociedad global y proporcionar a las normas que ella misma ha contribuido a crear una legitimación transcendental (una legitimación que se ha revestido tradicionalmente de la fórmula: “Dios lo quiere así”, ya sea en virtud de la revelación positiva, ya sea en virtud del orden de la creación en la ley natural).

La sociedad global evoluciona desde hace tiempo hacia sistemas particulares de interacción que desarrollan su propio sentido, su propio lenguaje y sus propias leyes. “Ya no se procuran estructuras de sentido generales y superiores en las instituciones públicas; el sentido último sólo se articula en grupos muy pequeños”⁴⁴. Aquí reside también el fundamento teórico de la afirmación tan criticada del canciller federal Schmidt en la Academia Católica de Hamburgo, cuando asignó a la “sociedad”, especialmente a las iglesias, la responsabilidad de la salvaguardia de los *valores* fundamentales, mientras reservaba al Estado la obligación de garantizar la defensa de los *derechos* fundamentales.

En esta distinción del canciller —ethos, frente a Derecho; valores fundamentales, frente a derechos fundamentales; sociedad,

43. Véase en su totalidad Heinrich Ludwig, *Die Kirche im Prozess der gesellschaftlichen Differenzierung*, Munich-Maguncia 1976, p. 13s., p. 110s.

44. *Ibid.*, p. 114.

frente a Estado; privado, frente a público— se pone de manifiesto, paradigmáticamente, todo el dilema en que se encuentran inmersos los cristianos. Tampoco nosotros sabemos muchas veces cómo hemos de combinar nuestra religiosidad “privada” con las estructuras sociales y públicas de nuestra actuación.

Lo que hace que el proceso de la diferenciación social, y el hecho de la complejidad social, se conviertan para nosotros en un problema antropológico, es el carácter cada vez más precario de la posición del individuo y de la coherencia e interacción de los sistemas diferenciados y de los conjuntos de acciones institucionalizados.

La creciente diferenciación social y la elevada complejidad de los procesos de actuación sociales han dado lugar, en ciertos sistemas y subsistemas de la sociedad, a parcelas significativas propias, apenas comunicables con la sociedad global. Cabe designar estos subsistemas, por ejemplo, con conceptos tales como economía, Estado, política, religión, familia, empresa, sistema educativo, etc., para nombrar sólo los más importantes.

Todos ellos, a falta de una fórmula significativa de tipo social que los trascienda, han desarrollado un elevado grado de autonomía. Entre ellos se dan múltiples interacciones, que no se refieren primariamente a personas, sino en gran parte a relaciones, independientes de las personas, entre los sistemas propiamente dichos. Mientras que en la sociedad de la vieja Europa y, sobre todo, en la filosofía social atribuida a ésta, reinaba la idea (no siempre correspondiente a la realidad, pero sí a una parte de ella) de que la sociedad consta de individuos o personas vivas y concretas, —lo que es cierto también en un sentido metafísico, pero sólo en él—, en la actualidad el hombre se siente implicado en una trama, inextricable para él, de actos, interacciones, papeles y estructuras significativas concretas. Cada vez es más difícil para los individuos la comunicación entre estas estructuras, y no sólo para las personas “incultas”, sino, en mayor medida cada vez, para las que tienen una formación superior. Puede, pues, designarse como sociedad compleja aquélla en la que existe una trama de relaciones muy densa entre los individuos, a los que no se les reclama, por lo general, bajo el aspecto global de su individualidad y personalidad, sino bajo el de sus relaciones y posiciones relativas en la multiplicidad de sistemas sociales que coexisten sin comunicarse.



La impenetrabilidad de la diferenciada y compleja sociedad moderna, la incapacidad, en gran parte derivada de ella, de integrar las distintas parcelas significativas, produce, a un número cada vez mayor de personas, un “stress cognoscitivo”, una inseguridad del comportamiento personal cognoscitivo.

El Concilio Vaticano II ha aludido muy claramente al “stress cognoscitivo” del hombre moderno. En su Constitución pastoral leemos: “Una tan rápida mutación, realizada con frecuencia bajo el signo del desorden, y la misma conciencia agudizada de las antinomias existentes hoy en el mundo, engendran o aumentan contradicciones y desequilibrios. Surge muchas veces en el propio hombre el desequilibrio entre la inteligencia práctica moderna y una forma de conocimiento teórico que no llega a dominar y ordenar la suma de sus conocimientos en síntesis satisfactoria”⁴⁵. Y más adelante: El hombre actual siente “en sí mismo la división”, que tantas y tan graves discordias provoca en la sociedad ... Muchos piensan hallar su descanso en una interpretación de la realidad propuesta de múltiples maneras”⁴⁶. El Concilio alude aquí a la elevada susceptibilidad del hombre a las ideologías, teniendo en cuenta el intenso “stress cognoscitivo” a que se ve expuesto.

Lo que he tratado de exponer es un diagnóstico global de nuestra sociedad, una sociedad muy diferenciada y compleja. Diferenciación y complejidad son formas globales de expresar el cambio general de la sociedad de la vieja Europa, más o menos homogénea, más o menos dividida actualmente en sistemas y subsistemas heterogéneos. Del propio diagnóstico surgen datos que permiten conocer qué enorme desafío representa esta evolución, este cambio social global para la Iglesia y para el cristiano. Trataré ahora de elaborar, algo más explícitamente, las consecuencias y desafíos.

En la Conclusión de la Constitución pastoral del Concilio se dice: “Ante la inmensa variedad de situaciones y de formas culturales que existen hoy en el mundo, esta exposición, en la mayoría de sus partes, presenta deliberadamente una forma *genérica*; más aún, aunque reitera la doctrina recibida en la Iglesia, como más de una vez trata de materias sometidas a incesante evolución, deberá ser continuada y ampliada en el futuro”⁴⁷.

45. *Gaudium et spes*, n. 8.

46. *Ibid.*, n. 10.

47. *Ibid.*, n. 91.

Este deberá ser por lo general el estilo de la predicación de la Iglesia en el futuro: dar orientaciones básicas de carácter muy general y mantener una gran reserva y discreción en la concreción. Y esto, además de las razones mencionadas, porque, tal como el Concilio exhorta encarecidamente a los seglares, no piensen éstos que “sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión. Cumplen más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio. Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera”⁴⁸.

La época de los “manuales para el comerciante” compuestos por teólogos y de los “espejos de confesiones” generales confeccionados con un sentido casuístico apunta rápidamente a su fin. Algo en lo que muchas veces no se ha pensado: nuestros espejos de confesión, perfectamente detallados, se crearon en la época del ocaso de la gran teología moral y de la ética católica en los siglos xvii y xviii, bajo la influencia de la pretenciosa pseudo-seguridad de una doctrina iluminista y racionalista de la ley natural, que ya no era, desde hacía mucho tiempo, la doctrina de un Tomás de Aquino († 1274), ni la de los grandes clásicos de la Escolástica tardía española. En la doctrina de la ley natural y en la teología moral católica clásicas no aparecía, en primer término, la casuística, la presunción de saber dar una respuesta concisa y concreta a todo, sino la doctrina de las virtudes y la formación de la conciencia. Las tres virtudes teologales de fe, esperanza y caridad y las llamadas virtudes cardinales de prudencia, justicia, fortaleza y templanza y su apropiación por parte de los cristianos constituían el tema central de la teología moral y de la ética.

Este debe ser también el tema moral y ético del cristiano en una sociedad sometida a un cambio constante. El cristiano no puede esperar seriamente de su Iglesia que ésta le diga si es más justo o más útil para el hombre ésta o aquella distribución de las riquezas, ésta o aquella carga fiscal, ésta o aquella forma concreta de cogestión en la empresa. Pero lo que sí puede esperar —la

48. *Ibid.*, n. 43.



cuestión es si espera en general, ya que a veces las manifestaciones de la Iglesia pueden entrañar consecuencias dolorosas— es que le ayude a desarrollar en sí la virtud de la justicia y la prudencia no sólo como impulso repentino en una “hora buena”, sino como “comportamiento habitual”. “Comportamiento habitualmente bueno” es justamente la definición clásica de “virtud”.

A partir de tal hábito hay que abordar los casos concretos, los problemas concretos. Pues, aun cuando en tal caso se puedan producir ocasionalmente errores y diferencias de opinión y hasta abusos, todo eso no es sino una consecuencia inevitable de la “conditio humana”, de la limitación humana, a la que el cristiano no está sometido menos que los demás hombres. El valor para equivocarse forma parte de la virtud de la fortaleza.

De ahí otro detalle importante: en cuestiones sociales, el cristiano no es en sí más prudente ni inteligente que los demás. Por consiguiente, tampoco cabe esperar de él que conozca lo verdadero mejor y más rápidamente que los demás. Lo que puede pedirse a un cristiano habitualmente consolidado en las virtudes cardinales de la prudencia, justicia, fortaleza y templanza es que defienda ocasionalmente, incluso contra sus intereses individuales, lo que estima justo y trate de llevarlo a la práctica. El cristiano creyente sabe, en efecto, que para eso necesita de la gracia, porque se precisa una generosidad casi sobrehumana, para estimar primeramente como justo lo que contradice a los propios intereses, y luego desprendimiento para llevarlo a cabo.

En los sistemas y subsistemas, aparentemente autónomos, de nuestra sociedad, se invita a los hombres, que viven y actúan en ellos, a hacer lo que es justo. Podemos registrar ciertos indicios satisfactorios en diferentes campos. Así, por ejemplo, hay empresarios y empresas de mente amplia que se marcan códigos de actuación de carácter ético⁴⁹. Hay científicos dedicados al estudio de la naturaleza, y no precisamente teólogos, políticos o sociólogos, que han empezado a discutir la responsabilidad de la técnica en relación con el futuro de nuestra sociedad y de nuestro planeta en serio y antes que todos los demás⁵⁰.

De ahí se desprende una importante tarea para la Iglesia y para el cristiano: alentar a las fuerzas de los distintos sistemas

49. Véase, entre otros, Ernst H. PLESSER, *Ethische Maximen multinationalen Unternehmen*, en “Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften”, 18 (1977) p. 279s.

50. Véase, entre otros, Siegfried NEURER, *Was verlangt die Zukunft einer Welt von dem, der sich verantwortlich fühlt?*, Manuscrito no publicado, 7 de marzo de 1977.



y subsistemas de nuestra sociedad que se dedican a la pesada misión de actuar responsablemente en aquellas esferas; en otras palabras, reforzar y multiplicar las voces de la razón. "Diaconía de la razón", se ha llamado atinadamente a esto. Lo que interesa no es, en primer lugar, que la Iglesia diga algo nuevo, algo nunca visto, sino que diga, y además con insistencia, que es razonable, aun cuando lo hayan dicho otros antes que ella. Podría servirnos de ayuda una expresión de Hans Hermann Walz, secretario general durante muchos años del Congreso de la Iglesia Evangélica Alemana: "Naturalmente, se precisa la máxima prudencia cuando las iglesias dicen de pronto algo que 'todo el mundo' dice. Pero en tales casos las iglesias se pronuncian contra voces cada vez más numerosas y con frecuencia muy poderosas, dominadas por intereses unilaterales, y tratan así de llevar a la victoria a la razón, por lo demás presente en el mundo, pero casi siempre muy necesitada de ayuda. Por otra parte, no debe sobreestimarse en absoluto la importancia de que las iglesias ... no se ocupen de sus asuntos, sino que se integren como colaboradores de un gran conjunto que ellas no determinan por sí solas, ni de forma decisiva en su conjunto ... Lo que se podría reprochar en todo caso a las iglesias no es que hablen, como habla la razón —suponiendo que así sea realmente—, sino que no quieran reconocerlo y que actúen como si también en este terreno tuvieran que decir algo exclusivo de ellas"⁵¹.

Para terminar, una breve advertencia:

Los "sufrimientos de la sociedad", que son los sufrimientos del hombre, producidos por la falta de orientación y la ausencia de un horizonte significativo para la sociedad global, exigen imperiosamente una "reestabilización" del sujeto, de la persona. Los factores estabilizadores no residen en la "sociedad" pluralista, tal como afirman sin interrupción algunos ideólogos, sino esencialmente en la esfera privada, en el ámbito de las instituciones que en la doctrina social católica han sido denominadas así desde siempre, es decir en la familia y en el ámbito de vida y de actuación del individuo, protegido por derechos de disposición privados.

En esta sociedad que contagia la enfermedad, las iglesias y los cristianos se sienten llamados a evocar nuevamente en la conciencia estas relaciones.

51. HANS HERMANN WALZ, *Katholisch-evangelische Zusammenarbeit in der Entwicklung, en Oeconomia humana*, Colonia 1968, p. 386.



Summarium

DE ACTIVITATE CHRISTIFIDELIUM IN SOCIETATE PLURALISTICA

A. inquiritur quomodo Ecclesia suam doctrinam adimpleri possit in societate sic dicta pluralistica, praesertim ante leges quae aliquibus circumstantiis abortum ac divortium concedunt, in Republica Foederali Germanica nuper editae. Ad inveniendum responsum, auctor in examen trahit allocutionem quam Cancellarius Rei publicae foederalis Germaniae protulit in Academia Catholica Hamburgensi. Textus, quos auctor affert, hanc ostendunt principalem thesin: distinctio ponenda est inter valores fundamentales et iura fundamentalia. Iuxta H. Schimidt, Rei publicae est solummodo de iuribus fundamentalibus vigilare, quae speculum quodam sunt societatis et ideo differre possunt a valoribus illis qui hactenus habiti sunt tamquam fundamentales. Ecclesiae autem est hos valores defendere et operam dare ut societas eos servet; quo si illa non perveniat, societatis civilis praesides nullo modo civibus valores imponere debent. Ad Ecclesiae culpam adscribendum quod societas aliquos deperdat valores fundamentales. Res publica morum tantum comperit, evolutionem quam legibus moderat atque statuit, de iuribus unice sollicita. Consilium de valoribus fundamentalibus factionis socialistae (SPD), quae hodie RFA moderat, cum verborum illorum sensum accuratius definire vellet, declaravit Rei Publicae esse non solum iura sed etiam valores fundamentales statuere, qui vero inniti debent in maximo fere civium consensu. Attamen haec opinio perducere potest ad arbitrium absolutum in definiendo quid valores contineant.

Quaeritur igitur quomodo Ecclesia se habeat erga leges iniustas. Patet enim—inquit auctor—Rem publicam sic dictam “democraticam”, si libertate pollet, paulatim unam eandemque rem fieri ac illos societatis coetus, qui in medio sistunt inter individua et Rem publicam ipsam, scilicet illi qui vulgo dicuntur “sindicatos”, “trade unions”, “syndicats”, etc. Haec confusio error et evidens, pariter ac oppositio atque disiunctio radicalis. Ecclesia enim in discrimine videtur quia doctrina socialis liberalismi illam habet velut unam inter ceteras civium societates atque tenet rem publicam omnino indifferentem quoad religionem vel philosophorum systemata. Auctor concludit hanc sententiam subvertere directe Ecclesiae doctrinam circa essentiam et munera societatis civilis, prout usque ad Leonem XIII vulgata atque defensa est. Iuxta liberalismum enim rei publicae moderatores servare debent tantum “tranquillitatem ordinis civilis”, sicut S. Thomas Aquinas dicit. Revera ad Ecclesiam, secundum Weber, pertinet prudenter suam doctrinam defendere atque in praxim redigere. Etenim ex una parte societas civilis ad assequendam “tranquillitatem ordinis sui”, saepe ne quid malum sibi contingat elegit se longe seiuungere a praeceptis theologis vel moralibus Ecclesiae, quam ob rem difficultates atque turbationes civibus oriuntur. Ex altera autem parte opus est Ecclesiam officialem quodammodo occultam manere, dum ad christifideles pertinet, prout cives, sincere fidem ostendere ac doctrinam aperte sequi. Nam Ecclesiae influxus in societate civili per cives christianos exercetur, non per hierarchiae ministros.

Alia quaestio quam A. explicat est de postulationibus seu difficultatibus peculiaribus quas praesens aetas opponit praedicationi Ecclesiae atque actuositati christifidelium coetumque christianorum. Influxus praesens iam non est tantum Ecclesiae in catholicos sed etiam reciprocos: nempe Ecclesiae erga societatem et catholicos atque christifidelium erga Ecclesiam et ad invicem. Nam relatio dialectica datur inter religionem et societatem, atque inter Ecclesiam et so-

cietatem. Ecclesia, Weber inquit, iuxta verba Vaticani II, modum agendi christifidelium determinare non tenetur pro qualibet circumstantia, quia hoc sterile evadit, sed orientationes quasdam tantum proferre quas magna cum cautela perficiet. Ecclesia, v. gr. augere debet in christifidelibus virtutem iustitiae, sed non tenetur semper quae operatio sit iustior declarare.

Summary

THE REALIZATION OF CHRISTIAN VALUES IN A PLURALIST SOCIETY

In view of the laws that liberalized abortion and divorce in the German Federal Republic, the author poses the question of how the Church can implement its teaching in a pluralist society. To this end he analyses the address given by the Chancellor of the German Federal Republic to the Catholic Academy of Hamburg. The central idea in the quotes adduced by the author from this address is the difference between fundamental values and fundamental rights. According to Chancellor H. Schmidt, the State should concern itself with fundamental rights which are a reflection of society and which possibly are not in accord with what up to now have been taken as fundamental values. The Church should concern itself with these values and see to it that society maintains them, but, if it fails to achieve this, the State should not impose them. It is the Church's fault if society loses some fundamental values. The State limits itself to noting social change and reflecting it in its laws, thus concerning itself with rights. In a later qualifying statement on these words, the Commission on Fundamental Values of the SPD, the Socialist party in power, recognises that the State should concern itself not only with rights but also with fundamental values which should be based on a broad consensus within the whole of society. This is an attitude which could give rise to complete arbitrariness in the content of these values.

What is the role of the Church with respect to unjust laws? It is evident, says the Author, that the democratic state of freedom tends to become identified with intermediate groups between the individual and the State. This is as much an error as is strict dualism. It also means that the Church in the context of the democratic state of freedom is simply one grouping among others. The State is considered as ideologically and religiously neutral. All of which, the author concludes, implies a complete turn-around of the traditional teaching of the Church on the essence and function of the state as was held to until Leo XIII. The function of the State at present is solely the tranquillitas ordinis civilis, as St. Thomas Aquinas puts it.

The author upholds that the Church has to act prudently in the specification of its ideas. The State at times deviates considerably from the theological-moral norms of the Church as the price to be paid for bringing about the tranquillitas ordinis civilis. And it is here that the problems lie. However, in the social sphere, the Church as an institution is necessarily in the background while it is here that the citizens have their true field of action. The Church's influence in the public sphere is produced through christian citizens and not through its ministers.

Another problem posed by the author is the question of the specific challenges and difficulties which this situation gives rise to regarding the Church's preaching and the commitment of christians and christian groupings. Here it should be considered not only the influence of the Church on catholics but also the reverse: that of the Church on society and on catholics and of these



latter on the Church and between themselves. All of this because exists a dialectic relationship between religion and society and between Church and society. The Church, says the author quoting Vatican II, should not specify the action of the christian in each particular case. That would be a sterile approach. Rather it should give guidelines of a very general nature and be very wary of specifying. The Church, for example should foster in the faithful the virtue of justice but not say in each case what is the most just action.