

EL MOMENTO HISTÓRICO DE JUAN XXIII Y DE LA “PACEM IN TERRIS”

Cardenal Pietro Pavan

El 10 de marzo de 1984 el Cardenal Pavan, una de las figuras más significativas de la historia de la Doctrina Social de la Iglesia, desarrollaba una comunicación sobre la *Pacem in Terris* en el ámbito del coloquio jurídico sobre “los derechos fundamentales de la persona humana y la libertad religiosa”. Es un texto recogido de viva voz al autor, que volvemos a proponer a los lectores porque conserva una extraordinaria actualidad.

El 11 de abril de 1963, que aquel año caía en Jueves Santo, Juan XXIII publicaba la encíclica *Pacem in Terris*. Desde su aparición el documento papal tuvo una amplia resonancia y una opinión favorable inmediata. Muchos son los motivos de esta acogida general, incluso por las naciones no católicas y no cristianas. Me urge subrayar por lo menos dos: el primero está en que en el documento, a la paz fundada sobre el equilibrio del armamento, la única paz que entonces e incluso también hoy, se consideraba y se considera posible, se le contrapone un horizonte de paz, que es lo que aspiran los seres humanos de todos los tiempos. El segundo motivo está en la atención que el Papa pone en los signos de los tiempos; y de estos signos él sabe elegir el que, según su propio parecer, hay que considerar como fundamento: la mayor conciencia de que los miembros de la comunidad humana tienen ya adquirida, o van adquiriendo, sobre la propia dignidad de persona.

Precisamente de esta dignidad de la persona humana y de los contenidos que constituyen su sustancia, justo por este sentir universal, el Papa extrae el motivo de fondo de toda la Encíclica, motivo que por otra parte vuelve a salir en todas las partes del documento.

La situación mundial que hace de escenario al documento pontificio es conocida por todos, y ciertamente, aunque amortiguada por el recuerdo, cada uno se acordará de los momentos de gran tensión internacional a la que había llegado la guerra fría entre los dos bloques. El 11 de octubre de 1962 el Papa Juan había inaugurado el Concilio Ecuménico Vaticano II; en los meses que siguieron, cuando el problema cubano estaba a punto de desembocar en un conflicto mundial, el Pontífice vivió momentos de angustiosa perplejidad sobre la suspensión o no del Concilio. En él apareció el optimismo congénito vivificado por su gran confianza en la Providencia, hasta tal punto que al medio día del 25 de octubre de 1962, lanza por Radio Vaticana su *vibrante llamamiento a la paz*, en el que entre otras cosas decía: “Renovamos hoy esta llamamiento afligido y suplicamos a los jefes de estado que no permanezcan insensibles a este grito de la humanidad. Hagan todo lo que esté en su poder para salvar la paz: así evitarán al mundo los horrores de una guerra, de la que nadie puede prever las horrosas consecuencias. Continúen negociando. Sí, esta disposición leal y abierta tiene gran valor de testimonio para la conciencia de cada uno y ante la historia. Promover, favorecer, aceptar tratados, en todos los niveles y en todo tiempo es norma de sabiduría y prudencia, que alcanza las bendiciones del cielo y de la tierra”.

En aquella dramática situación llegó la noticia de que las naves soviéticas que se dirigían a Cuba con misiles de cabeza nuclear, habían cambiado de ruta. En los inicios de 1963, en una conversación confidencial, el papa Juan expresaba la convicción de que aquel mensaje suyo había contribuido a la salvación de la paz y concluía que aquello era un signo: cuando él hablaba de paz, los hombres prestaban atención a lo que decía. Para él, pues, era oportuno, más aún un deber, retomar el tema para indicar, a la luz de la razón iluminada por la fe, y con un lenguaje sencillo, esencial, accesible al hombre de la calle, cual era la auténtica paz y los caminos claros y seguros que conduce a ella. En un momento histórico de confusión universal, de miedo y casi de desorientación, la aparición de *Pacem in Terris*, por eso, ha tenido sobre toda la familia humana un efecto como de liberarse de un sueño amenazante. Efectivamente, del documento se desprende claramente que la guerra no es inevitable y que la paz no es sólo un don: guerra y paz son los frutos de una actuación humana; o sea, de un obrar del que los seres humanos son responsables.

La guerra no es una fatalidad, como si fuera un acontecimiento desencadenado por fuerzas ciegas de la naturaleza. La guerra puede evitarse. Para que eso suceda hay que comprometerse seriamente en evitarla. Y la paz auténtica puede construirse. Para eso hay que empeñarse seriamente en construirla.

Examinando brevemente el contenido de la Encíclica, se nota cómo en la primera parte se encuentra un núcleo de los derechos humanos, divididos en tres grupos, derechos que tienen relación con los valores del espíritu (aquí entra también la libertad en materia religiosa), derechos de contenido económico y social, que tienen como objetivo el de crear condiciones de vida que respondan a la dignidad de la persona en cualquier lugar, y derechos que constituyen el contenido de la participación. Esta, a su vez, constituye la razón que califica a cualquier democracia, porque hay democracia allí donde los miembros de una comunidad política participan activamente, con una postura de responsabilidad, en la vida social, y por tanto en la vida económica, cultural y política, naturalmente de acuerdo con el grado de madurez que la comunidad nacional haya alcanzado.

Es conveniente resaltar inmediatamente la relación de este documento con los Documentos Conciliares, y sobre todo con dos, con *Dignitatis Humane*, documento conciliar en el que se reconoce el derecho a la libertad en materia religiosa para todos los seres humanos en cuanto que son personas. Y con otro documento, *Gaudium et Spes*, sobre todo en lo que se refiere al último capítulo del mismo documento, donde se trata el problema de la paz y el problema de la existencia de la comunidad internacional, que va caminando hacia una organización jurídico-política de extensión mundial.

Pero, entre *Pacem in Terris* y *Dignitatis Humanae* existe una diferencia esencial, hay un desarrollo sustancial cuando se trata de la manera de entender este derecho a la libertad en materia religiosa. Porque en *Pacem in Terris* se rompe –por decirlo de alguna manera– la línea tradicional, en la que se afirmaba oficialmente que sólo los católicos tienen el derecho a la libertad en materia religiosa, porque sólo los católicos profesan una religión verdadera. En *Pacem in Terris* se refiere, más que a la religión verdadera, a la rectitud de la conciencia. Se debe afirmar este derecho como inherente a todas las personas que tienen una conciencia recta.

Pero la conciencia recta puede ser recta y verdadera o recta e invenciblemente errónea. Por tanto, en el fondo, comienza ya a abrirse el camino para afirmar que el derecho también es para los sujetos que no son católicos. Pero en éste documento se detiene en el ámbito de la rectitud de la conciencia. En cambio, en el documento *Dignitatis Humanae* se ha dado un paso más, que ha sido decisivo. Si no se daba este paso no se conseguía afirmar el derecho a la libertad en materia religiosa como un derecho inherente a toda persona humana por el hecho de que *es* persona humana, cualquiera que sea su posición respecto a la verdad en el campo religioso.

Tal elemento de novedad consiste en que el derecho, en *Dignitatis Humanae* no se funda en la rectitud de la conciencia, sino que se funda en la misma naturaleza humana, naturaleza humana creada con una capacidad de razonar y dotada de una libertad, y, por tanto, llamada, en virtud de su misma naturaleza, a asumir la responsabilidad, en primer lugar, cuando se trata de establecer su relación, que debe ser esencialmente libre, con Dios. Por tanto, *no es* exacto decir que en el documento conciliar *Dignitatis Humanae* se reproduce cuanto *está* afirmado en *Pacem in Terris*, sino que lo exacto e históricamente válido es sostener que, si no hubiera estado aquella afirmación en *Pacem in Terris*, difícilmente se habría podido llegar a la conclusión a la que se *ha* llegado en el Concilio.

Tenemos, pues, una conexión intrínseca entre *Pacem in Terris* y *Dignitatis Humanae*. En *Dignitatis Humanae* el Estado, que se presupone, *es*, en efecto, el llamado “Estado moderno”, es decir, el Estado de derecho, democrático, social, laico, pluralista, cuyo concepto viene asumido y afirmado por primera vez con claridad en *Pacem in Terris*. La diferencia, pues, sustancial entre la concepción que está presente en *Pacem in Terris* y el modelo de Estado que estaba asumido por la tradición, en la posición oficial y oficiosa de la Iglesia, consiste en que en el ambiente cultural eclesial se consideraban exclusivamente dos modelos de Estado: el Estado anticlerical y el Estado confesional. Pero, en ninguno de estos modelos habría sido posible afirmar que existe un derecho a la libertad en materia religiosa.

Está claro que la Iglesia nunca habría tomado como premisa al Estado anticlerical. Por lo que se refiere al Estado confesional, se había elaborado la teoría de la tesis y de la hipótesis. En la tesis el Estado tenía, respecto a la verdad, el mismo deber impuesto al individuo, que cuando se le presenta la religión verdadera, está obligado a abrazarla. Lo mismo debía hacer el Estado cuando lo permitieran las condiciones sociales. Si eso no fuera posible, el Estado se comportaría de acuerdo con la situación concreta (es decir, según la hipótesis). En este caso a los católicos siempre les era lícito reivindicar la libertad en materia religiosa, porque estaban en la verdad.

Pero en la concepción recogida en la encíclica no se reconoce a los poderes públicos la facultad de emitir juicios válidos sobre los valores del espíritu. Por otra parte, no es tarea del Estado declarar, por ejemplo si una obra de arte es genuina obra de arte o si tiene mucho o poco valor. En cambio corresponde a cada persona, más o menos competentes, valorarla y dejar libertad de juicio a los demás. Lo que se dice del valor “arte” se dice también del valor “religión”: el Estado no tiene la facultad de declarar si una religión es verdadera o no es verdadera, lo que tenga de verdad y lo que no tenga de verdad, porque esto excede a las competencias de un ordenamiento tal como se entiende hoy.

Pero esto no impide que el Estado tenga deberes respecto a los valores: tiene el deber de actuar para crear las condiciones más favorables con el fin de que cada ciudadano pueda y tenga medios suficientes para cultivar estos valores, cultivarlos de la forma en que lo exige la misma naturaleza de los valores. Cuando se trata de religión es necesario que la relación entre los creyentes se funde en la libertad, de manera que quien esté en el error tenga la posibilidad de descubrir la verdad, y quien está en la verdad tenga la posibilidad de comunicarla, partiendo siempre de un presupuesto, que cuando el error y la verdad estén enfrentados será la luz de la verdad, al menos a largo plazo, quien disuelva las nieblas del error, y no serán las nieblas de error las que ofuscarán a la verdad.

Hay que preguntarse si este derecho, en su ejercicio concreto, debiera considerarse ilimitado, de manera que cada uno en el campo religioso pudiera comportarse arbitrariamente. De la Encíclica se deduce de manera clara que los límites existen y deben existir, sobre todo el que brota de la conciencia de los individuos, que deben ejercer su derecho teniendo respeto y miramiento a los derechos de los otros, de forma que el ejercicio del derecho de uno no obstaculice el ejercicio del mismo derecho a los otros.

Por otra parte, como resulta de *Dignitatis Humanae* (n. 7), subsisten criterios fundamentales: la moralidad pública, el derecho de los demás y el bien común, o sea, el orden público. Uno no puede decir: mi religión me dice que en este momento yo debo darte una bofetada, y por tanto puedo darte una bofetada. No, porque tengo el derecho a que tu no me toques.

No creo que pueda aceptarse con simpleza el criterio de la rectitud como límite en el ejercicio de la libertad en materia religiosa, y mucho menos poniéndolo en el mismo plano que el límite constituido por la verdad.

Ahora bien, cuando se dice rectitud, en el campo moral, no se resuelve el problema, porque puede haber una conciencia recta incluso cuando es invenciblemente errónea. Pero eso no quita que esté en el error. La madre que cree, por ejemplo, que hace un acto de caridad cuando elimina a su hijo deficiente tiene conciencia recta: lo quiere eliminar, pero no puede hacerlo, porque él tiene derecho a la vida.

Por tanto, decir sólo que la Iglesia une el ejercicio del derecho a la conciencia recta no resuelve el problema. Por este motivo con el Concilio se ha pasado del fundamento “rectitud de la conciencia” al fundamento “naturaleza humana”. No es sobre la conciencia recta sobre lo que se funda el derecho a la libertad religiosa, sino sobre la naturaleza del ser, de la persona, que es un ser dotado de libertad y que debe asumir en primer lugar la responsabilidad, sobre todo cuando se trata de establecer su relación con Dios. También porque, si sobre esa relación no se establece libremente, esa relación no es aceptada por Dios.

Pero, sin duda, es exacto plantear el derecho a la libertad religiosa en un plano de prioridad respecto a los demás derechos. En todo derecho, ejercido por una persona, está implícita la afirmación del correspondiente deber de que los demás reconozcan ese derecho y lo respeten, y también de cumplir –si se trata del sujeto pasivo de la relación jurídica- el objeto mismo del derecho.

Pero derecho y deber se presentan con un acento de rotundidad, un acento de universalidad. ¿Cómo explicar esta universalidad? El derecho a la libertad en materia religiosa explica directamente el fundamento de esta rotundidad, porque te lleva a Dios, que es el primer principio del que brotan todos los derechos y que es el término último al que tienden los derechos.

Como la persona tiene su primer principio y su término final en Dios, de la igual manera los derechos que provienen de la persona misma tienen las mismas características y el mismo fundamento de esa persona, que es Dios, a quien se refiere directamente el derecho a la libertad en materia religiosa.

Hay que hacer pues una consideración –digamos histórica- que puede asumir valor sustancial, y es que con la Encíclica se ha iniciado un nuevo tratamiento a las relaciones entre la Iglesia y el mundo. Y de eso también estaba convencido el papa Juan, como llegó también a expresar en una conversación privada, personal: la Iglesia ha descubierto cual es el camino a seguir para poder ponerse en relación con el mundo de hoy, o mejor dicho, para suscitar el interés de las personas de hoy por la Iglesia. Y el camino es precisamente éste, proyectar una visión de paz y después usar los propios medios, para que esta visión se traduzca en términos de realidad. Por otra parte, el mundo se ha dado cuenta que la Iglesia lo ha tomado en serio y que no los descuida, precisamente porque es portadora de un mensaje de paz que interesa a todos, porque todos aspiran a la paz.

El principio que ha causado impresión en todos los ámbitos del mundo, diría en todas las culturas, consiste en considerar la libertad como el método de acción propio del ser humano en cuanto persona. El ser humano es... persona, y porque es persona está llamado a asumir la responsabilidad de sus actos y está obligado, pues, porque la persona es intrínsecamente social, a llevar su aportación con el ejercicio del bien común en todos los ámbitos: al seno de la familia, al interior de un grupo social (los grupos sociales deben estar estructurados y funcionando democráticamente), el bien común de la respectiva comunidad política, el bien común universal.

Se piensa que es la primera vez que se habla en un documento del magisterio sobre el bien común universal en términos tan claros y en contraste con personajes que en esta época se consideraban los dueños de la verdad en el campo social y político. En la Encíclica se afirma, por el contrario, explícitamente que cada Estado está obligado a realizar el respectivo bien común como un momento del bien común universal.

También esto es un elemento de democracia importantísimo. El Estado, respecto a la comunidad mundial ya existente como unidad social. Y que intrínsecamente camina hacia una comunidad política, está obligado a asumir una parte activa, Y la comunidad política en vía de creación está obligada a estructurarse, a funcionar de tal forma que cada Estado lleve su aportación hacia la realización del bien común.

De manera que tampoco aquí la comunidad está obligada, como una autoridad que se impone desde lo alto sobre las partes que la componen, sean el Estado, sean las personas singulares. Esta autoridad se ejerce de manera que quienes son los objetos, quienes son los destinatarios sean también los sujetos llamados a participar.

Todo el documento está elaborado y desarrollado teniendo presente el motivo democrático, y no se entiende que concepción de democracia puede tenerse si no se admite este motivo de fondo en el documento.

El pontificado del papa Juan hay que considerarlo, como efectivamente ha sido, un pontificado de cambio histórico, por un motivo muy simple, pero genial como son todas las cosas simples, y es el siguiente: al conocer las relaciones de la convivencia humana en todos los ámbitos, entre cada persona, entre los grupos sociales, entre los Estados, en el plano mundial, es necesario partir de lo que se posee en común, no por lo que unos se distinguen de los otros.

Si se comienza por lo que nos distingue, entonces no se logran encontrar jamás. En cambio, si se comienza de lo que poseemos en común, ya que lo que poseemos en común es mucho y muy importante, podemos hacer mucho camino juntos, y podemos también comunicarnos mutuamente todo lo que de positivo poseamos. Y esto lo ha cambiado todo, ha cambiado las relaciones de la Iglesia con el mundo. El papa Juan, por ejemplo, habría podido escribir una encíclica sobre la paz, presentando el pensamiento de la Iglesia. En cambio, también presentando indudablemente el pensamiento de la Iglesia, ha partido de una constatación de hecho, y es la de la conciencia que los seres humanos habían adquirido de su valor.

Naturalmente, el Papa no se ha parado en la enucleación de los derechos presentes en la conciencia de cada ser humano, sino que también ha puesto de relieve la relación intrínseca entre derecho y deber. Después ha llamado la atención sobre los derechos y deberes como son valores espirituales, y cuando se afirman, nos coloca en el plano de los valores espirituales, y, por tanto, en el plano de la verdad y de la justicia. Y cuando nos encontramos inmersos en tales realidades o se está en estos planos se abre el camino para llegar a Dios.

Este es el núcleo central del cambio, que ha conducido a cambios radicales de las relaciones entre Iglesia católica y otras confesiones cristianas, entre la Iglesia católica y el Islam, entre la Iglesia católica y las grandes religiones del Oriente y, sobre todo, de las relaciones de la Iglesia con todos los movimientos políticos. En *Pacem in Terris* (n. 84) está presente un inciso, el de los movimientos históricos con fines económicos, sociales, culturales, políticos, etc., que también tienen como fundamento una inspiración que, aunque viene de una concepción equivocada de la realidad, no se puede excluir que también contenga elementos positivos. No existe mal que sea exclusivamente mal. Entonces, ¿por qué no pueden acogerse los movimientos históricos?

Por otra parte, se dice (n. 83) que no se extingue nunca en los seres humanos la aspiración a abrirse a la verdad; que un ser humano siempre hay que considerarlo en su dignidad que jamás pierde; que es necesario siempre distinguir entre persona y error, y por último, que en cada ser humano está presente la acción redentora de Dios (de la eficacia universal de la acción redentora de Cristo ya se había ocupado el papa Juan en *Mater et Magistra*): el encuentro de quien está en la verdad con el que no está en ella, tiene que conducir al resultado del descubrimiento de la verdad por quien no la tenía, y en la plena adhesión a la misma.

Pienso, pues, que todos posean la confianza en la verdad; y que esta lleve a levantar la mirada de las cosas terrenas para fijarla en Dios.

Publica *LA SOCIETÀ*
2 (2003) 187-294

Traduce y transcribe:
Juan Manuel Díaz Sánchez
Instituto Social “León XIII”.
Madrid, julio de 2003.