

El *munus regale* del cristiano como fundamento de la moral cristiana: una idea de Karol Wojtyła

Resumen: El Concilio Vaticano II se propuso la renovación de la vida cristiana y de la teología en todas sus expresiones. En el caso particular de la teología moral, hubo diversas propuestas. En el presente artículo nos detenemos en la que fuera presentada por aquél que entonces era un joven obispo, Karol Wojtyła. En su obra "La renovación en sus fuentes" propone considerar el *munus regale* del cristiano como fundamento de la moral cristiana. Analizando el tratamiento de este concepto en el Concilio, resulta claro que la propuesta de Wojtyła abre caminos muy interesantes para continuar la tarea nunca acabada de la expresión de la moral cristiana. Muchos años después, ya como Papa, Juan Pablo II se vale de este mismo concepto para expresar la necesidad de que los cristianos, en todos los ámbitos, promuevan activamente una cultura de la vida.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, *munus regale*, moral cristiana.

Abstract: Second Vatican Council proposed the renovation of Christian life and theology in all its expressions. In the particular case of moral theology, there were various proposals. In the present article we detain in the one presented by the young bishop Karol Wojtyła. In his work "Sources of Renewal" he proposes to consider the *munus regale* of the Christian believer as the foundation of Christian moral ethics. Analyzing the treatment of this concept in the Council, it is clear that the Wojtyła's proposal opens very interesting ways to continue the task never ended of the expression of Christian ethics. Many years later, as Pope John Paul II, he uses the same concept to express the need that Christians, in every field, actively promote the culture of life.

Keywords: Second Vatican Council, *Munus regale*, Christian ethics.

1. La intuición de un joven padre conciliar

Como es sabido, el Concilio Vaticano II fue convocado por el Papa Juan XXIII con la finalidad de renovar la vida cristiana y ofrecer al mundo de una manera nueva, clara y accesible el mensaje perenne de Jesucristo. La teología, como reflexión sobre la fe, no podía sustraerse a este impulso; y aunque no pueda decirse que la renovación haya comenzado con el Vaticano II, sin lugar a dudas el Concilio le dio una fuerza considerable. En este contexto, la renovación de la teología moral constituyó una de las tareas más importantes. En efecto, el Concilio nos dice, en el "Decreto sobre la Formación Sacerdotal", lo siguiente:

“Aplicáse un cuidado especial en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, más nutrida de la doctrina de la Sagrada Escritura, explique la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo, y la obligación que tienen de producir su fruto para la vida del mundo en la caridad”¹.

No es éste el lugar de hacer la historia de la puesta en práctica de esta indicación conciliar ni de evaluar sus resultados. Simplemente vamos a señalar una posible línea de trabajo en este sentido: la consideración del *munus regale* como fundamento de la moral cristiana. Nos la propone el que entonces era un joven obispo polaco, Karol Wojtyla, quien pocos años después del Vaticano II publica un libro llamado “La renovación en sus fuentes”². En este texto, se propone presentar una especie de guía de lectura del Concilio, bajo la premisa de que el objetivo del mismo fue mostrar a nuestro tiempo qué significa ser cristiano hoy, y ayudar a los creyentes a realizar un camino de enriquecimiento de la fe.

En relación con la teología moral, el joven obispo Wojtyla afirma:

“Si la moral, en su significación cristiana y bajo un perfil espiritual, participa asimismo en el *munus propheticum*, sin embargo, su vínculo más propio es el que tiene con el *munus regale* de Cristo”³.

Esta afirmación se encuentra en un apartado que lleva por título “*Munus regale*: fundamento de la moral cristiana”.

Las diversas propuestas de teología moral posconciliar tocan temas como la autonomía del hombre y de su conciencia, el diálogo con el mundo contemporáneo, la felicidad, la llamada y la respuesta, la filiación divina, la santidad, la experiencia de la acción. Algunos de ellos son clásicos, otros responden a la situación del hombre en el mundo contemporáneo. Llama la atención, sin embargo, que en los múltiples intentos de presentar una moral renovada no se haya tenido en cuenta la indicación de quien luego sería

¹ CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre la Formación Sacerdotal *Optatam Totius* (OT), n. 16. Todas las citas del Concilio se toman de esta edición: *Concilio Vaticano II*. Constituciones. Decretos. Declaraciones. Legislación posconciliar, Madrid, BAC, 1966.

² K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes*, Madrid, BAC, 1982 (desde ahora RF y la página).

³ K. WOJTYLA, RF, p. 209.

Juan Pablo II. Una razón probable, pero de peso, hace referencia por la escasa significación positiva de “realeza” y los términos análogos en la cultura del hombre contemporáneo⁴.

Excede absolutamente los límites de este trabajo y aun nuestra propia competencia, el proponer una fundamentación de la moral cristiana desde el concepto de *munus regale*. Sin embargo, nos propondremos: a) descubrir de qué modo se trata el *munus regale* en el Concilio; b) señalar las aperturas a temas fundamentales de la moral que se desprenden del tratamiento del tema *munus regale* de los laicos en *Lumen Gentium* 36; c) mostrar una aplicación concreta del *munus regale* como fundamento de la acción moral en la promoción de una cultura de la vida tal como la propone la encíclica *Evangelium Vitae*. De este modo ilustraremos, aun cuando brevemente, la necesaria unidad entre dogma y moral pedida por el Concilio y ratificada como necesaria por la teología contemporánea⁵.

2. Algunas referencias al *munus regale* en los textos del Concilio

Como es evidente, un detenido tratamiento del oficio de regir se da en *Lumen Gentium*, al desarrollar las tareas del ministerio episcopal. Es tarea capital del obispo el regir o gobernar:

“Los Obispos rigen como vicarios y legados de Cristo las Iglesias particulares que se les han encomendado, con sus consejos, con sus exhortaciones, con sus ejemplos, pero también con su autoridad y con su potestad sagrada, que ejercitan únicamente para edificar su grey en la verdad y la santidad, teniendo en cuenta que el que es mayor ha de hacerse como el menor y el que ocupa el primer puesto como el servidor (cf. *Lc 22,26-27*)”⁶.

La potestad sagrada de regir entraña un verdadero poder que se ejerce, sin embargo, desde la perspectiva del servicio, y para la edificación de la comunidad, con las actitudes que Jesús pondera en el Evangelio como ca-

⁴ Cf. L. BOGLIOLO, “Laici”, en S. Garfalo (dir.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano Secondo*, Roma, Unedi, 1969, cols. 1257-1263, aquí 1261.

⁵ Cf. B. FORTE, *¿Dónde va el cristianismo?*, Madrid, Libros Palabra, 2001, p. 108.

⁶ CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium* (LG), n. 27; cf. Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos *Christus Dominus* (CD), n. 11.

racterísticas del Buen Pastor. Los presbíteros, como es sabido, participan en grado subordinado de esta potestad de los obispos⁷.

Pero esta potestad de regir que es característica de la jerarquía no debe entenderse aislada de la afirmación de *LG* sobre todo el pueblo de Dios como “pueblo sacerdotal y real”⁸. Resulta significativo que *LG* se detenga en ciertos rasgos típicos de este pueblo, que marcan una dirección a la moral cristiana:

“Ese pueblo mesiánico tiene por Cabeza a Cristo, ‘que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra salvación’ (*Rm* 4, 25), y habiendo conseguido un nombre que está sobre todo nombre, reina ahora gloriosamente en los cielos. Tienen por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo mandato de amar, como el mismo Cristo nos amó (cf. *Jn* 13, 34). Tienen últimamente como fin la dilatación del Reino de Dios, incoado por el mismo Dios en la tierra, hasta que sea consumado por El mismo al fin de los tiempos cuanto se manifieste Cristo, nuestra vida (cf. *Col* 3, 4), y ‘la misma criatura será liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios’ (*Rm* 8, 21)”⁹.

El tema del sacerdocio real reaparece en *PO* 2 y en *Sacrosanctum Concilium* (SC) 14. En efecto, todos los cristianos participan del *munus regale*, de tal modo que aparece clara la dimensión analógica del reinar como algo no limitado a la jerarquía, sino derivado del Bautismo y por consiguiente correspondiente a todo fiel.

Ello se ve más claro aún en el Decreto sobre el Apostolado de los Laicos, en el que se nos dice: “Los seglares, por su parte, al haber recibido participación en el ministerio sacerdotal, profético y real de Cristo, cumplen en la Iglesia y en el mundo la parte que les atañe en la misión total del Pueblo de Dios”; y poco más adelante: “los seglares tienen su parte activa en la vida

⁷ Cf. CONCILIO VATICANO II, *LG*, n. 28; CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis* (*PO*), nn. 1 y 6.

⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, *LG*, nn. 9-10.

⁹ CONCILIO VATICANO II, *LG*, n. 9.

y en la acción de la Iglesia, como partícipes del oficio de Cristo sacerdote, profeta y rey”¹⁰.

El *munus regale* entendido como servicio proyecta a la Iglesia hacia su Señor, que es el Cristo que vendrá; la Iglesia ha de sentirse invitada a caminar hacia el Señor, que la llama y la espera, y por eso la moral se entiende en la morada de una Iglesia orientada escatológicamente¹¹.

3. El *munus regale* en *Lumen Gentium* 36

Según Philips, la originalidad de este número de *LG* está dada en la afirmación de que los seculares participan del servicio real de Cristo. Ese concepto de “servicio real” no sólo implica la paradoja evangélica (“el más grande que sea como el más pequeño, el que domina, como el que sirve”), sino que también “hace imposible la dialéctica del amo y del esclavo puesto que es el mismo individuo quien gobierna y quien obedece”¹². Al respecto, afirma Balthasar:

“Sólo teniendo presente esta incomprensible libertad del amor por la que el Señor absoluto toma el lugar del último de sus siervos, se puede comprender la dialéctica evangélica (a diferencia de la filosófica) amo-esclavo [...]. Así pues, para los cristianos no hay otro signo de soberanía al margen de la cruz. Ésta, en efecto, no es sólo un medio pasajero destinado a alcanzar un fin diferente de ella, sino la expresión permanente de lo que es el único fin: la libertad del amor. Por consiguiente, es sólo una verdad a medias decir que el Señor se ha hecho siervo para convertirnos a nosotros de siervos en señores; pues la verdad del Señor es la que nos hace libres; y esta verdad se realiza en el amor, es idéntica al amor, que se ofrece libremente al servicio y a la muerte”¹³.

¹⁰ CONCILIO VATICANO II, Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam Actuositatem* (AA), n. 2; cf. AA, n. 3; AA, n. 10.

¹¹ Cf. J. RATZINGER, *El Concilio en camino. Mirada retrospectiva al segundo período de sesiones del Concilio Vaticano II.*, en *Obras Completas*, VII/1: Sobre la enseñanza del Concilio Vaticano II, Madrid, BAC, 2013, pp. 321-323.

¹² G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, Barcelona, Herder, 1969, t. II, p. 60.

¹³ H. URS VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento*, Madrid, Encuentro, 2008, pp. 320-321.

Este reino de Dios se va desarrollando en el tiempo; aun en Cristo falta que llegue la plena consumación, que sobrevendrá cuando todo sea sometido en Cristo al Padre (1 Co 15, 27-28).

De acuerdo al texto de LG 36, la realeza de los laicos incluye una multiplicidad de facetas. Ellas tienen una gran relevancia para la fundamentación de la moral cristiana. Destacamos las más importantes:

- a) La obediencia y humillación por la cual Dios nos exalta. Cristo entra en su reino por la obediencia. En el fiel cristiano, se trata hacer el mismo camino, participando del misterio pascual que se realiza sacramentalmente en el Bautismo. En efecto, el cristiano participa en la *kénosis* de Cristo, descrita en Flp 2, 6-11, y por ello ejerce un señorío sobre el mundo. Pero esto no se da sin antes haber pasado por la experiencia mística del morir en el Bautismo al pecado para vivir una vida nueva, la vida de los hijos de Dios. La moral cristiana debe reconocer entonces en el Bautismo su fundamento esencial, y descubrir la perspectiva de una nueva existencia en la que paradójicamente el “morir” es el inicio, tal como sucedió con su Maestro. El tema de la *obediencia de la fe* en el inicio de la vida cristiana halla aquí una referencia insoslayable; la *fundamentación de la moral cristiana en el misterio pascual* encuentra aquí una formulación muy clara.
- b) Libertad regia o soberana (“*regali libertate*”) de los discípulos que se ejerce en la abnegación y en la vida santa en la que se vence al pecado. La realeza de Cristo es comunicada a los discípulos, para que ellos gocen también de la libertad, entendida en un sentido pleno. Pues no es una autonomía monológica, sino entrada en una dimensión superior: la libertad regia sólo se alcanza en la abnegación evangélica en la que uno se niega a sí mismo para cargar la cruz y seguir al Señor, en una lucha continua contra el pecado. Según Philips, “los padres de la Iglesia descubren una estrecha relación entre la realeza y la victoria sobre el pecado: en el fondo no hay que buscar nada político, sino el sacerdocio común”¹⁴. En este sentido, cabe citar a San Hilario de Poitiers, que dice: “Que el cristiano se convierta en soberano de su antiguo dueño, el pecado; y que él se ofrezca como oblación viva a Dios”¹⁵; y también:

“Reyes son, sobre quienes ya no tiene ningún poder el pecado; al contrario, tienen ellos el dominio de su propia persona, dominan esta

¹⁴ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, p. 61.

¹⁵ S. HILARIO DE POITIERS, *In Psalmos*, 67, 30, PL 9, 465.

carne que les obedece y les está sumisa. Son reyes y su Señor es el mismo Dios. Son también los dueños, no los esclavos del pecado”¹⁶.

San Ambrosio, por su parte, afirma:

“El que somete su propio cuerpo y rige su alma sin dejarse sumergir por las pasiones, es su propio dueño; a este tal se le puede llamar rey porque es capaz de regir su propia persona; es libre e independiente y no se deja cautivar por una esclavitud culpable”¹⁷.

Los temas de la *libertad* y el *pecado* encuentran aquí su iluminación, *la relación entre ascética cristiana y formación moral del sujeto* aparecen esbozados. Hay aquí un antiguo tópico filosófico, según el cual el hombre justo es el que tiene dominio sobre sí mismo. Pero en perspectiva cristiana se trata de la armonía interior que sólo se consigue en estrecha unión y dependencia respecto a Dios en Cristo¹⁸. Pues el cristiano reina en la medida en que está unido a Cristo y es miembro suyo¹⁹. Todo el tema de la autonomía moral debe tener siempre presente este horizonte; aun cuando se subraye la realeza del hombre sobre el universo, nada más lejos de la visión cristiana del hombre que presentarlo como un ser “autónomo”, autorreferencial, en el que la relación con Dios fuese un añadido más o menos prescindible.

- c) *Servicio y humildad* con las que se conduce a los hermanos a Cristo Rey. Son actitudes eminentemente evangélicas, de las que la moral debe hacerse cargo, sin reducir las a capítulos de la espiritualidad. El tema del *testimonio* y la ejemplaridad evangélica aparecen aquí con toda claridad.
- d) El Reino se dilata por medio de los laicos, que van realizando en el mundo sus principales valores: la verdad y la vida, la santidad y la gracia, la justicia, el amor y la paz. Es decir, que desde el orden interior de la vida personal, en la que el cristiano por la gracia vence al pecado, se proyecta también la *transformación de la realidad*. La realeza cristiana sobre el mundo asume, como dice Congar, las perspectivas del com-

¹⁶ S. HILARIO DE POITIERS, *In Psalmos*, 135, 6; PL 9, 771.

¹⁷ S. AMBROSIO DE MILÁN, *In Psalmos*, 118, serm. 14, 30; PL 15, 1476.

¹⁸ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona, Estela, 1965³, p. 278.

¹⁹ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In IV Sent.*, d. 7, q. 3, a. 3, q. 2, ad 1 (P. Lethellieux, Paris, 1947, t. IV, p. 298); *S. Th.*, III, q. 66, a. 10, ad 2 (Editiones Paulinae, Cinisello Balsamo, 1988, p. 2206); *De Regimine Principum*, I, 14 (Marietti, Taurini, 1971, p. 18).

promiso (por el cual cooperamos al propósito querido por Dios para el universo) y de la renuncia (que no tiene nunca valor en sí misma, sino sólo en tanto es exigencia para la lealtad respecto a Dios y al mundo)²⁰.

- e) Las perspectivas de la realeza se extienden aun a las creaturas que carecen de razón, según la idea de *Rm* 8, 21; lo que implica una realización del mandato del *Génesis* (1, 28) en una más plena perspectiva (cf. 1 *Co* 3, 22-23). Según *Redemptor Hominis*,

“el sentido esencial de esta ‘realeza’ y de este ‘dominio’ del hombre sobre el mundo visible, asignado a él como cometido por el mismo Creador, consiste en la prioridad de la ética sobre la técnica, en el primado de la persona sobre las cosas, en la superioridad del espíritu sobre la materia”²¹.

La radicalidad y el carácter decisivo del punto de vista ético para la interpretación de la relación entre el hombre y el mundo aparecen aquí con toda claridad; asimismo, el cuidado del mundo, una visión cristiana de la *ecología* hallan aquí su fundamentación²².

- f) Los fieles deben conocer y valorar la naturaleza íntima de lo creado, que, como afirma *GS* 36, tiene su propia consistencia y sus leyes propias, que hay que ponderar y respetar. Esta autonomía de lo creado también significa que “la naturaleza no puede ser separada de la obra del hombre ni aislada de la cultura”²³. La *ley natural*, tan cuestionada hoy como concepto ininteligible para el hombre contemporáneo, puede volver aquí, quizá en una perspectiva más dialógica y personalista. La tarea puede ser integrarla en el diálogo entre Dios y el hombre que sugiere *GS* 16 al hablar de la conciencia y de una “ley no escrita”. Así se pueden superar los límites de algunas teorías modernas de la ley natural que han perdido la perspectiva dinámica y analógica que le daba santo Tomás²⁴.

²⁰ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *Jalones*, pp. 279-284.

²¹ S. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptor hominis*, n. 16.

²² FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato Si'*, por ejemplo, nn. 56, 60, 105, 119.

²³ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 64.

²⁴ Cf. A. TONELLO, *El desafío de la ley natural*, Tucumán, UNSTA, 2011²; voz “Ley natural” en *Philosophica. Enciclopedia filosófica* [en línea]: <http://www.philosophica.info/voces/ley_natural/Ley_natural.html> [consulta: 9 agosto de 2015].

- g) La cristificación del mundo: “sin la gracia de Cristo no se llegará a la edificación de una sociedad más justa”²⁵. Cristo es principio, vía y término de nuestra vida; la gracia de Cristo es un principio interior por la que Él mismo va formando para sí su Iglesia²⁶. En esta línea es importante recordar que para santo Tomás la moral alcanza su máximo principio en la ley nueva, que se define como “la gracia del Espíritu Santo que se da por la fe de Cristo”²⁷. Por otro lado, es de notar como el texto conciliar señala que esa cristificación se da a través de los miembros de la Iglesia y no de la institución eclesial como tal. Hay aquí una relación con la “consecratio mundi” de la que habla LG 34, se inscribe en la dinámica de la prolongación de la Encarnación y excluye todo tipo de “clericalismo” de los laicos²⁸. El *crístocentrismo* de la moral²⁹, la *gracia* en la moral cristiana, la *dimensión pneumatológica* de la moral, la *misión* como exigencia intrínseca del ser cristiano, aparecen aquí esbozadas.
- h) Lo moral y lo religioso. GS denunciará como uno de los grandes males de nuestro tiempo “el divorcio entre fe y vida”³⁰. La moralidad aparece en LG 36 como apertura a la dimensión religiosa. Más aún, la moralidad, que es condición del hombre como tal, representa el punto justo de equilibrio entre las exigencias legítimas de secularización y laicidad, por un lado, y el reconocimiento insoslayable de la soberanía divina, por otro. Pues afirma LG 36: “ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede sustraerse al imperio de Dios”. Y GS 36 dirá:

“Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esa exigencia de autonomía [...]. Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia

²⁵ G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el Concilio Vaticano II*, 66.

²⁶ Cf. PABLO VI, *Alocución*, 29.9.63, n. 14 (en el inicio de la segunda sesión del Concilio); AAS 55 (1963), 846-847.

²⁷ S. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I-II, q. 106, a. 1.

²⁸ Cf. M.-D. CHENU, “Los laicos y la ‘consecratio mundi’”, en G. Baraúna (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, Barcelona, Juan Flors Editor, 1996², t. II, pp. 999-1015.

²⁹ Cf. H. URS VON BALTHASAR, *Las nueve tesis*, en Comisión Teológica Internacional, *Documentos. 1969-1996*. Madrid, BAC, 2000, cap. 5: La moral cristiana y sus normas (1974).

³⁰ CONCILIO VATICANO II, GS, n. 43.

al Creador, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La creatura sin el Creador desaparece”.

La *continuidad entre el orden intrínseco de las cosas, la dimensión moral y la perspectiva religiosa* aparece aquí adecuadamente fundamentada³¹.

i) Al laico le corresponde la restauración del orden temporal³², que es parte del ejercicio de su *munus regale*. Esta tarea viene subrayada también por GS 36 y 39, siempre teniendo en cuenta la relación y a la vez cuidadosa distinción entre los valores del Reino y los logros del progreso temporal. LG 36 lo expresa así:

“Así como ha de reconocerse que la ciudad terrena, justamente entregada a las preocupaciones del siglo, se rige por principios propios, con la misma razón se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión”.

La *sana laicidad* del Estado debe integrarse con el *derecho y el deber de una inspiración religiosa de la vida social y política*. Y una *valoración positiva de la ciencia, de la técnica y del progreso*, a la vez que *la necesidad de un juicio moral y aun teológico sobre sus productos y resultados*, resulta otra tarea ineludible de la moral cristiana en nuestros tiempos.

Este brevísimo análisis nos confirma como válida la intuición de Wojtyła: el *munus regale* del cristiano, y específicamente el del laico, incluye múltiples perspectivas dinámicas para una renovación de la moral de acuerdo con la doctrina del Concilio. Y aunque los temas mencionados no están ausentes en los tratados actuales de moral, sin embargo no aparecen fundamentados en la “*realidad filial*” de los cristianos que describe LG y que Wojtyła subraya.

Por otro lado, también es cierto que los temas aquí mencionados no son los únicos de la teología moral; y que ésta, para ser fiel a la imagen que de ella trazó el Concilio, debe incluir también otros contenidos (algunos ya clásicos), como la unidad de la vida cristiana en torno a la Eucaristía, la santidad, las virtudes, los dones del Espíritu Santo, etc.

³¹ Cf. J. M. GARCÍA GÓMEZ-HERAS, “El testimonio de su vida (n. 35-38)”, en C. Morcillo González *et al.*, *Comentarios a la Constitución sobre la Iglesia*, Madrid, BAC, 1966, pp. 674-722; aquí, pp. 701-702.

³² Cf. CONCILIO VATICANO II, AA, n. 7.

4. Un ejemplo concreto de ejercicio del *munus regale*: “servir al Evangelio de la vida”

En la Encíclica *Evangelium Vitae*, Juan Pablo II, frente al avance de la “cultura de la muerte”, propone generar una nueva cultura de la vida humana. Dicha cultura se presenta dinámicamente, en base a los tres ministerios de anunciar, celebrar y servir al Evangelio de la vida.

En lo que se refiere al servicio del Evangelio de la vida, el Papa Juan Pablo II afirma que “en virtud de la participación en la misión real de Cristo, el apoyo y la promoción de la vida humana deben realizarse mediante el *servicio de la caridad*”³³. Esa caridad se manifiesta sobre todo a través de una actitud: el hacernos cargo del otro, como persona confiada por Dios a nuestra responsabilidad. Ese servicio debe ser profundamente unitario, pues “se trata de *‘hacerse cargo’ de toda la vida y de la vida de todos*”³⁴.

Ello implica, concretamente, responsabilidad de los laicos en el terreno de la educación, la animación social y la intervención política.

Asimismo, empeña a los cristianos en la “elaboración de proyectos culturales, económicos, políticos y legislativos que, respetando a todos y según la lógica de la convivencia democrática, contribuyan a edificar una sociedad en la que se reconozca y tutele la dignidad de cada persona, y se defienda y promueva la vida de todos”³⁵.

De esta manera Juan Pablo II invita a vivir la moral cristiana en la dimensión de un decidido compromiso, en el que no bastan las declamaciones contra las leyes inicuas, sino que es preciso adoptar una actitud con la cual sea posible eliminar las causas que favorecen los atentados contra la vida. Es decir, invita a una acción que se comprometa en la creación de una nueva civilización, en el decir de Pablo VI, la “civilización del amor”, con lo cual los horizontes de la moral cristiana, lejos de quedar encerrados en un marco intimista y privado, se dirigen a impregnar el mundo, sus estructuras y su dinámica toda, del espíritu cristiano.

El “servicio al Evangelio de la vida” sugiere una visión pastoral amplia que integre la perspectiva bioética en la dimensión social de la evangelización. No parece sensato un estilo de promoción social que ponga entre paréntesis temas esenciales de moral sexual y bioética, que no son meros re-

³³ S. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Evangelium Vitae* (EV), n. 87.

³⁴ S. JUAN PABLO II, EV, n. 87.

³⁵ S. JUAN PABLO II, EV, n. 90.

sabios marginales de un pasado ya superado de la doctrina y la predicación, sino valores fundamentales inherentes a la dignidad humana. Pero tampoco tiene sentido una predicación moral o bioética centrada en una visión individualista de la fe o de la ética; la mejor manera de promover los valores de una sana sexualidad y del respeto a la vida pasa por la generación de aquella atmósfera humana, cultural, económica y social que haga más accesible su efectiva puesta en práctica. Y eso, en la mente de Juan Pablo II, equivale a vivir a pleno el *munus regale* bautismal; es vivir en plenitud la moral cristiana.

Sirva este pequeño estudio sobre un aspecto de la doctrina del Vaticano II, en el marco de su cincuentenario, como un sencillo homenaje a quien encarnó fielmente para mí y para muchos sacerdotes la enseñanza del mismo Concilio en el Decreto sobre la Formación Sacerdotal:

“Ensénense las disciplinas filosóficas de forma que los alumnos lleguen, por encima de todo, a un conocimiento sólido y coherente del hombre, del mundo y de Dios, apoyados en el patrimonio filosófico de perenne validez [...]. De esta manera, con el recto conocimiento de la mentalidad de la época actual, los alumnos estarán preparados a tiempo para dialogar con los hombres de su época”³⁶.

Amadeo TONELLO

Recibido: 24/11/2015 - Aceptado: 15/01/2016

³⁶ CONCILIO VATICANO II, *OT*, n. 15.