

## **HACIA EL NUEVO PACTO LAICO**

Madrid, 21 de enero de 2010

### **1. Introducción**

No vengo esta tarde a pronunciar una conferencia científica. Es posible que ni siquiera consiga responder de manera convincente a vuestras inquietudes o preguntas. Creo más en el diálogo que en las conferencias, especialmente cuando los interlocutores aman de veras de la verdad y expresan, con toda sinceridad, sus razones.

He preferido ordenar mi intervención en forma de preguntas o cuestiones, indudablemente relacionadas con nuestra situación en España. Mi convicción personal es que es que la evolución de los acontecimientos actuales es favorable al pacto de estas dos posiciones que quebraron la historia de tres siglos en Europa. Dos realidades fundantes de la Iglesia y de la realidad temporal que esperan entenderse entre si y encontrar cada una su sitio apropiado para construir pacíficamente la verdadera modernidad.

El neologismo "laicidad", del que ahora se habla tanto sin que exista una definición científica del mismo, a mi juicio, no tiene por qué hacer las paces con el trasnochado laicismo, no son entre sí enemigos. Como vamos a ver, entre ambos términos no existen diferencias sustanciales de contenido. El prefijo -ismo, que tanto se ha empleado para mal interpretar y fomentar la hostilidad, no indica otra cosa que la tendencia, la acción asociada para lanzar a la acción colectiva una consigna que en nuestro caso trata de organizar la convivencia. Pero los fines son los mismos, y los impulsos que lo mueven proceden de motivaciones semejantes e incluso idénticas. Al "laicismo" no se le bautiza con el fonema abstracto de "laicidad", porque se desentiende de la agresividad antigua y encaja mejor en una trayectoria liberal y progresista. "Laicismo" e Iglesia no se entendieron en el pasado, llegando incluso a la persecución y aun a la guerra de exterminio.

La laicidad nos sitúa ante uno de los cambios más radicales de la cultura y del pensamiento religioso en Europa. El argumento que se invoca en cada momento, que ocupa muchas páginas en la prensa y que divide a la opinión pública es, como escribe Émilie Poulat, *“una idea sencilla, una historia larga y una realidad muy complicada”*.

Para entender el significado de este movimiento, esencialmente religioso, hay que “atreverse a pensar” para “atreverse a creer”, asumiendo el reto de las proclamas kantiana y nietzscheana, es decir laicamente. Todo esto supone un cambio de mentalidad para el que se necesita un marco único común a creyentes y no creyentes. No se trata de un cambio de régimen político. Supone una experiencia social y cultural inédita, como las de aceptar que una sociedad pluralista funcione democráticamente y decida en plena libertad por mayoría, reservando su propio sitio al lugar de la religión, lo mismo que lo hace con otras instituciones colaboradoras.

El pensamiento laico, su fisonomía social y cultural, han sido durante estos tres últimos siglos centro de polémicas, tortura de las conciencias y clave del orden público. La llamada “modernidad” que en amplios sectores públicos se considera como incompatible con la religión, tiene mucho que ver con esta manera nueva de valorar la libertad y el nuevo régimen liberal del derecho civil y del régimen político. Ortega y Gasset, sin duda lo clasificaría entre lo que llamó “el tema al nivel de nuestro tiempo”. Y nos volvería a decir que “No es admisible que las personas obligadas por sus relevantes condiciones a asumir la responsabilidad de nuestro tiempo vivan, como el vulgo, a la deriva, atenuadas a las superficiales vicisitudes de cada momento, sin buscar una rigurosa y amplia orientación en los rumbos de la historia”<sup>1</sup>.

Creo que vuestro presidente, al que quiero, desde el umbral de esta charla, agradecer la ocasión que me proporciona de poder dirigirme a un público tan prestigioso, acertó con el tema de la conferencia. Veremos ahora si tuvo el mismo

---

<sup>1</sup> Ortega y Gasset (1995), El tema de nuestro tiempo, Madrid, Espasa-calpe, p. 69

acuerdo al elegirme como impulsor de este diálogo y de este "pacto" que yo he llamado "laico", porque se trata de impulsar la libertad sin agredir a ninguno de los derechos religiosos.

"Para entender el significado de los movimientos religiosos de Italia, como los de otros países, que se desarrollaron en el siglo XIX –como afirma el historiador italiano Pietro Scoppola– es necesario remontarse a los años de la revolución francesa y preguntarse 'qué aportó de nuevo a la sociedad civil y a sus relaciones con la sociedad religiosa'<sup>2</sup>. La revolución francesa, escribió el historiador liberal Luigi Salvatorelli, "conduce en primer lugar la historia de la Europa cristiana, a la laicización completa del Estado y de la vida pública; la Iglesia realizó por primera vez, desde los tiempos de Constantino, la separación completa, integral, de la Iglesia y del Estado. Después de la Revolución, la sociedad –incluso aquella creyente y católica– se acostumbró a vivir su vida social y política sin dejar intervenir a la Iglesia, sin recurrir a al poder eclesiástico trascendente, ni a sus ministros, frenados por este Estado. Antes de la Revolución, el nacimiento de los hijos, su educación, el matrimonio y la muerte, la organización de la vida colectiva, la constitución y el funcionamiento del poder político, todo en su conjunto, permaneció bajo la tutela de la religión y de la religión confesional y jerárquica. La religión pertenecía a la actividad del Estado y el Estado tenía que estar consagrado por la religión. No solamente no se pensaba en la posible separación de la Iglesia y del Estado; ni siquiera se concebía la posibilidad de esa separación.

Una materia tan vasta nos obliga a respetar los límites temporales de mi intervención, a ofrecer rasgos significativos, a una especie de momentos breves y significativos. Tenemos que incluir a Italia, por su vecindad histórica y porque alberga la Sede de Pedro. A los españoles nos cogió desprevenidos esta ruptura con el "ancien régime", como en otras circunstancias a lo largo de nuestra historia. En España, además, no se habían apagado las brasas, ni se había procedido a purificar la memoria, como estamos experimentando aun en los momentos actuales.

---

<sup>2</sup> Citado por Pietro Scoppola en el estudio mencionado más arriba, 25.

## 2. Las raíces cristianas de la laicidad

Quizá se sorprendan si les digo que en la raíz misma de las primitivas comunidades cristianas, la fe del Evangelio exigía ya un reconocimiento explícito de lo temporal como algo distinto de lo sagrado. Los primeros creyentes en Cristo se negaron a dar culto religioso al Emperador romano. Y se multiplicaron las persecuciones y los mártires. La laicidad hunde sus raíces y sus razones más profundas en el cristianismo: y es un hecho evidente y universal que sólo hubo laicidad allí donde se hizo viva la religión cristiana. "Estoy persuadido –escribe el historiador Pablo Prodi- de que la cultura cívica occidental, en su desarrollo hasta la creación del Estado de Derecho en Europa, pudo realizarse en la medida que tuvo en cuenta la distinción entre la esfera de lo sagrado y la esfera del poder temporal"<sup>3</sup>. Nació así y se desarrolló más tarde, quizá hasta extremos salvajes, el desarrollo del dualismo institucional y la tensión dialéctica entre el Estado y la Iglesia. Permitió especialmente la laicización de la política o, como dijo hace un siglo Max Weber, su misma desacralización".<sup>4</sup> La presencia del cristianismo occidental hizo posible que el poder político fuera despojado de su sacralidad interna, utilizada desde sus comienzos prehistóricos.

Todo esto fue posible a través de un desarrollo envolvente de la Iglesia. Gracias a la obra del cristianismo occidental pudo desarrollarse un doble nivel de normas concurrentes: la norma moral y la norma positiva; las obras de los hombres como pecado y como delito, como desobediencia a la ley moral o como desobediencia a la ley positiva del Estado. A lo largo de tres siglos se ha ido formando una larga frontera discutida, entre el juicio de la religión y el juicio de los humanos que encarnaban el poder temporal.

Es claro que entonces no se utilizaba el término *laicidad*: la palabra laico servía para indicar uno de los tres estamentos internos de la Iglesia, el clero, el de los religiosos y el de los laicos. Benedicto XVI al dirigirse al 56 Congreso Nacional de

---

<sup>3</sup> Prodi, P (1992) *Il sacramento del potere. Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*. Bologna, il Mulino.

<sup>4</sup> Prodi, P (1992) *del potere, il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente*. Bologna il Mulino

Juristas Católicos sobre el desplazamiento semántico que ha tenido el fonema *laicidad* a través de los siglos, dice: "Es preciso tener en cuenta el desarrollo histórico que ha tenido el concepto: La laicidad, nacida como indicación de simple cristiano, no perteneciente ni al Clero ni al Estado religioso, durante la Edad Media adquirió el significado de oposición entre los poderes civiles y las jerarquías eclesiásticas, y en los tiempos modernos ha asumido el de exclusión de la religión y el de sus símbolos en la vida pública mediante su confinamiento al ámbito privado y a la conciencia individual. Así ha sucedido que al término laicidad se la ha atribuido una acepción ideológica opuesta a la que tenía en su origen. [...]"

"Por tanto, todos los creyentes, y de modo especial los creyentes en Cristo, tienen el deber de contribuir a elaborar un concepto de laicidad, que, por una parte, reconozca a Dios y a su ley moral, a Cristo y a su Iglesia, y conceda el lugar que les corresponde en la vida humana, individual y social; además debe afirmar y respetar la 'legítima autonomía de las realidades terrenas', entendiendo con esta expresión - como afirma el Concilio Vaticano II- que las cosas creadas y las sociedades mismas gozan de leyes y valores propios que el hombre ha de descubrir, aplicar y ordenar poco a poco. Esta exigencia de autonomía es absolutamente legítima. No sólo porque la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un orden con leyes propias, que el hombre debe respetar, reconociendo los métodos propios de cada ciencia o arte"( *Gaudium et Spes*, n. 36.)

La historiografía de la época demuestra, según nuestra apreciación, que esa oposición laicista surgió dentro de la Iglesia y fue promovida no pocas veces por personas verdaderamente cristianas. La reivindicación de autonomía de los príncipes cristianos y posteriormente del poder civil o político respecto de la jerarquía eclesiástica constituyó un hecho positivo para la cristiandad, como confirmó claramente el Concilio Vaticano II.

Pasemos ahora a los hechos históricos que ordenan nuestra atención principal en este momento.

### **3. La Revolución francesa y su contexto histórico.**

Luis XVI se sintió obligado a convocar la reunión de los entonces llamados Estados Generales, uno de los cuales estaba formado por la Jerarquía Católica. Los abusos de la Monarquía, la división interna del clero y la bancarrota que se había producido como consecuencia de los gastos en la guerra norteamericana, obligaron al ministro de economía, el banquero Necker, a urgir la convocatoria.

La Asamblea General se inauguró solemnemente con una misa pontifical celebrada el 6 de mayo 1789 por el Arzobispo en la Iglesia San Luís de Versalles y en la que predicó el obispo de Nancy que criticó de forma dura y ambigua los abusos que se estaban cometiendo en Francia, tanto en el campo político como en el eclesiástico, sin dejar de ensalzar los grandes bienes de la libertad. A continuación se abrieron las sesiones en las salas del palacio de la gran ciudad cortesana. No podía pensar entonces el Monarca que había abierto la puerta a una multitud de aspiraciones, retenidas hasta entonces. Estas se expresaban en los memoriales de quejas de cada uno de los tres Estados o Estamentos: Aristocracia, clero y pueblo llano. Todas ellas, de alguna manera, se inspiraban en la nueva lógica del siglo de las luces: exigían el fin del absolutismo y de la arbitrariedad del gobierno monárquico; pedían la igualdad ante la ley, en la administración de la justicia y en la fijación de los impuestos. Los curas exigían un reparto más justo de las rentas eclesiásticas y reivindicaban una mayor consideración frente a los obispos, todo ellos escogidos entre la nobleza. Podían reconocerse las huellas de las corrientes galicanas, richeristas, y jansenistas que venían afectando a la Iglesia de Francia, desde hacía más de un siglo. Las dificultades urgidas en la Asamblea se extendieron a la calle que terminó por imponerse a los debates ambiguos de los reunidos. El mismo ministro, el economista Necker, que había provocado la convocatoria ante el Rey, llegó a aconsejarle que armara el pueblo. Ante el proceso de este acontecimiento, podríamos plantearnos la siguiente pregunta.

### 3.1. ¿Fue antirreligiosa la Revolución Francesa?

Esta cuestión no brota de una simple curiosidad histórica. Trata de penetrar en el núcleo duro de la Revolución, tan divulgada como el nacimiento del laicismo.

En primer lugar tendría que sorprendernos la mención del "ser supremo" que se hace en primer renglón de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789)*, primer documento solemne de la Revolución y, yo diría de la modernidad: *La Asamblea Nacional reconoce y declara en presencia del Ser Supremo y bajo sus auspicios, los siguientes derechos del hombre y del ciudadano.*

No parecen convincentes las razones formuladas por Alphonse Aulard, que formula ya en el siglo XX (1921): 1. "Casi todos los franceses de entonces, incluso lo anticristianos, eran deístas": 2. "La masa del pueblo era sinceramente católica". Ninguna de estas razones explica el silencio de la Declaración sobre la autoría de Dios, origen y fuente divina de estos derechos. La Asamblea Nacional no fue capaz de confesar al Dios creador de todas las cosas. En cambio, los fundadores norteamericanos confesaron claramente que la igualdad de todos los hombres provenía del Creador, que había dotados a todos los seres humanos con los mismos derechos. Dicen en la Constitución anglosajona: *"Todos los hombres son creados iguales y han sido dotados por el Creador de ciertos derechos inalienables"*.

Esta Declaración francesa establece ya en la práctica los derechos fundamentales, que después han ido especificando las Naciones Unidas, el Consejo de Europa y otras organizaciones internacionales. Es inevitable referirse a ella sin tener la impresión del pisar el dintel de la verdadera modernidad. Dentro de la Asamblea General francesa hubo intentos de nombrar directamente al Dios creador. No fueron eficaces por falta mayoría: Así, por ejemplo el Convencionista Virieu y el famoso *abbé* Grégoire. Este último, en su cuarta intervención a favor del Dios creador, el 18 de agosto concluía con la siguiente súplica: "Mostremos al ciudadano la mano invisible, cuya impronta llevan todos los seres, aquella base eterna que sirve de punto de apoyo a la moral y sobre la cual descansa nuestra existencia y la del Imperio. En consecuencia, pido con toda energía que la Declaración de los derechos se abra con una referencia al nombre que resuena en todo el universo y que reclama

una idea más amplia, la más majestuosa, la más apta para hacer crecer el espíritu [...] la referencia explícita a Dios”.

No tenemos tiempo para referirnos a otras declaraciones que en algunos momentos sirvieron para dejar claro que la Asamblea Nacional constituyente albergaba serias dudas sobre el poder de una “iglesia organizada como poder”, y a la que directamente se oponía, no siempre al dictado de la Ilustración, como se afirma con frecuencia. El *abbé* Grégoire se multiplicó y quiso que se hiciera un documento paralelo sobre los deberes del hombre. También tenemos que dejar para otra ocasión la discusión de si fueron propiamente los criterios de la reforma protestante las verdaderas fuentes de la revolución francesa.

Más discutida aún que la mención de Dios en el preámbulo de la declaración de los Derechos del Hombre, resultaba el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa, que, junto con otros derechos subjetivos, había de reconocerse en el artículo 10 de la Declaración. Quedó claro que se trataba de la manifestación de opiniones y por tanto de actuaciones en la esfera pública y no simplemente de una libertad interior de la conciencia. Se pedía, por tanto, al Estado que garantizara la posibilidad de esa actuación pública del ciudadano o de los grupos de ciudadanos que profesaran una misma religión. El texto proclamado en 1789 rezaba como sigue: “Nadie puede ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, a condición de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”. La Asamblea era consciente de que con esta fórmula se reconocían los derechos de la religión o de las religiones y no meramente los llamados subjetivos o individuales.

Las intervenciones puntuales sobre esta cuestión fueron mucho más abundantes. Pison de Gallard quería ir mucho más allá: deseaba introducir otros artículos que incluso reconocieran la prioridad a una forma de culto por encima de las demás. Tal concesión habría limitado de hecho el principio de libertad religiosa. Mirabeau no se conformaba solamente con una actitud tolerante: “La actitud más ilimitada posible –decía– es, a mi juicio, un derecho tan sagrado que si se pretende expresar con la palabra ‘tolerancia’, reduciríamos el derecho a una especie de

tiranía”. Rabaut Saint Étienne explica que la conciencia sólo podía ser obligada interiormente “El error –afirmaba– no es en absoluto un delito: el que lo profesa lo asume como una verdad para él, se siente obligado a profesarlo, y ningún hombre, ninguna sociedad tiene derecho de prohibírselo”.

Un trienio más tarde, en otoño de 1792, una vez que Luis XVI fue sometido a la pena máxima de la guillotina, después de la “purga de los “girondinos”, la Convención se impuso la tarea de redactar una nueva Constitución, ahora republicana conocida como Constitución francesa de 1793. Especialmente notable fue el compromiso con la democracia política, el sufragio universal de los varones con derecho a voto. La Convención determinó, como lo había hecho en 1791 la Asamblea Nacional, que la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano se incorporara orgánicamente a la nueva Constitución. Y para ello desarrolló más explícitamente alguno de sus artículos de 1789 que se convirtieron en 35.

Ya en las primeras palabras del preámbulo se convierte la expresión “los representantes del pueblo francés” por el mismo pueblo francés. “El pueblo francés -dice dicho preámbulo- , convencido del olvido y del desprecio de los derechos naturales del hombre”, proclama en los artículos 10 y 11 “El derecho a manifestar el propio pensamiento y las propias opiniones ya sea por medio de la prensa, ya sea de otra manera; el derecho a reunirse públicamente, el libre ejercicio de cultos; no pueden ser prohibidos. La necesidad de enunciar estos derechos supone o la presencia o el recurso reciente del despotismo”. Esta última consideración critica el poder absoluto del monarca aliado con la Iglesia. El derecho de reunión o el libre ejercicio de los cultos pertenecen a los derechos del hombre. Digamos de paso que este reconocimiento no fue proclamado por la Iglesia hasta nuestros días en 1965.

**3.2. Miremos en primer lugar a Francia.** Desde los primeros días de la Revolución, había quedado envuelta en el proceso general de regeneración de la nación. El clero, según esta lógica, tendría que desaparecer como estado social, tal como lo habíamos contemplado hasta la convocatoria general de Luis XVI. En la noche del 4 de agosto, veintidós días antes de la proclamación de los Derechos del

Hombre (26 de agosto de 1789) la Iglesia renuncia a sus privilegios: derechos generales y diezmos. Dos meses después de esta proclamación, el 2 de noviembre de 1789, entrega sus bienes a la nación. La igualdad y la solidaridad nacional iban a exigir nuevos sacrificios a la Iglesia. Aunque las nuevas medidas no fueron unánimemente aceptadas, es cierto que suscitaron especial oposición entre los miembros del clero. Merece la pena extendernos un poco más aquí dando cuenta especialmente de la llamada

**Constitución Civil del Clero** que constituyó, a mi juicio, el error más grave de la Revolución. La historiografía de la Revolución suele prestar una atención menor a esta ley que dio pruebas del poder institucional de la Iglesia francesa y del Vaticano.

La fiesta de la Bastilla, el 14 de julio, que conmemoraba un acontecimiento de gran trascendencia, había pasado ya a ser una mera conmemoración cortesana. Allí en el Campo de Marte, 300 sacerdotes celebraron misa sobre el altar de la patria. Curiosamente, dos días antes, el 12 de julio, la Asamblea Constituyente había terminado de votar *La Constitución Civil del Clero* que aprobó el aún Luis XVI. Curiosamente, el 30 de octubre anterior, treinta obispos diputados de la Asamblea Nacional firmaban un largo documento crítico, mostrando su deseo de asegurar la paz.

Se buscaba democratizar radicalmente a la Iglesia de Francia. Obispos y curas serían elegidos por los mismos electores que designan a los responsables de la Administración de la Justicia. Las circunscripciones diocesanas debían adaptarse a las nuevas divisiones administrativas de los Departamentos; se atribuía a los metropolitanos de nueva creación la facultad de elegir y ordenar a los nuevos obispos. Todos los cargos religiosos debían jurar "ser fieles a la nación, a la ley y mantener la Constitución votada por la Asamblea Nacional".

Aquí, por primera vez, según Émile Poulat, Francia firmaba el acta de nacimiento de las dos Francias. La reacción de la Jerarquía eclesiástica fue, en su

inmensa mayoría, contraria. La consideraban inaceptable porque ignoraba la autoridad del Papa sobre los obispos y las Iglesias locales . Pío VI, cuatro meses más tarde, promulgó la carta (1791) *Quod aliquantum*, en la que condenaba la Constitución Civil del Clero y en la que se pretendía una reorganización global de la Iglesia de Francia. El Papa no se limitaba a denunciar la intromisión indebida de un organismo político en el ámbito espiritual; afirmaba también que ese intervencionismo era consecuencia necesaria de la proclamación de los derechos de libertad e igualdad; tales derechos insensatos e irrazonables (decía entonces el Papa) , en el plano natural, eran además contrarios a la ley divina y por ello tendían inevitablemente a lesionar a la religión católica.

Dos años después, el Papa, en la alocución al consistorio que conmemoraba, al parecer de manera poco discreta, el aniversario de la ejecución de Luís XVI, dejaba clara su posición de rechazo total de los principios revolucionarios. El pontífice unía estrechamente absolutismo monárquico y catolicismo. A su juicio, la libertad y la igualdad conducían inevitablemente a la barbarie y a la anarquía, en cuanto socavaban la única verdadera base de la vida colectiva que era la religión católica. Para explicar las razones que habían llevado a los responsables del pueblo francés a tal disparate, acudía a la reiterada conjura tramada por los seguidores de la Reforma protestante, en especial por los calvinistas, quienes para alcanzar sus objetivos, se habían aliado con los "perversos filósofos". Este "partido impío", según el pontífice, se proponía, por odio a la Iglesia, "arruinar la religión católica" en Francia y en Europa y abatir a los reyes y a los imperios que los apoyaban. De esta manera, la Revolución francesa salía del marco de los fenómenos políticos e históricos, racionalmente identificables y contrastables, para entrar en el mundo de las calificaciones como *complot*, *conjura*, *conspiración*, etc. ¿Se perseguía a la Iglesia como religión o se buscaba primordialmente liberarse de su excesivo poder temporal? Esta es la gran cuestión.

En el umbral de 1789 era evidente que, fuera de las minorías protestante y judía, Francia entera se creía católica, sin estar de acuerdo en la manera de serlo.

Claude Langlois habla de "el desdoblamiento del catolicismo"<sup>5</sup>, un catolicismo romano "clerical" y un catolicismo ilustrado "laico", inscrito en las querellas religiosas desde Luis XIV y el "partido devoto": "La Constitución Civil del clero –dice Émile Poulat- no fue más que el resultado natural, la borrasca inevitable, la conclusión brutal de negociaciones interminables, polémicas y censuras. Todo esto no consiguió más que dramatizar el antagonismo, sin llegar a resolverlo. La Iglesia romana no ha sabido siempre resolver sus querellas con las "Ilustraciones" modernas. Resulta paradójico, incluso abusivo, afirmar que Cornelio Jansenius (1585-1638) y François Marie Voltaire (1694-1778) hayan militado en la misma trinchera. Y, sin embargo, galicanos, jansenistas y filósofos librepensadores estaban imbuidos de un mismo *complejo antirreligioso* en el que tres palabras se erguían como vigilantes y guía de la modernidad: Estado, conciencia y razón, bajo la bandera de la libertad"<sup>6</sup>

La inmensa mayoría de los miembros de la Asamblea Nacional pensaban que el catolicismo debería seguir figurando como la religión pública y nacional. No se cuestionaba la naturaleza religiosa de la Iglesia, pero se la privaba de todos los medios para llevar a cabo esta misión.

Se puede afirmar que el Episcopado de Francia se opuso en general a este estrambótico intento de secularizar a los representantes de lo sagrado, fuera de alguna de las excepciones individuales. En agosto de 1790, el obispo de Boulogne recogía 40 declaraciones episcopales contrarias al documento; en octubre se hizo público otro manifiesto también contrario, firmado por 30 obispos diputados de la Asamblea, al que luego siguieron 93 adhesiones. Frente a esta oposición Mons. Talleyrand, obispo de Autun que ya se había destacado por su defensa de la *Declaración Constitución Civil*, consagraba el 24 de febrero de 1791 a los dos primeros obispos "constitucionalistas", con el fin, pensaba él, de poder ir sustituyendo a los obispos "refractarios", contrarios a la *Constitución civil*. En dos meses pudieron llegar a unos 60 obispos "constitucionalistas", para las 83 sedes episcopales de Francia.

---

<sup>5</sup> Tackett, T(1986) *La Révolution, l'Église, la France, le Serment de 1791*. Paris: Cerf, 1986) (Préface de Michel Vovelle Postface de Claude Langlois.

<sup>6</sup> É Poulat 2003, *Notre Laïcité publique*, p. 55.

La vigorosa condena de Pío VI en el breve *Charitas* (13 de abril 1791), un mes después de la *Quod aliquantum*, fu decisiva. En este clima era lógico que se enfriaran las relaciones diplomáticas de Francia, todavía monárquica, y la Santa Sede. Pío VI se negó a recibir al nuevo embajador y en nuncio abandonó Paris después de una serie de manifestaciones hostiles de los políticos franceses al Papa. Sin embargo, las relaciones no fueron rotas oficialmente, incluso se mantuvieron en la práctica.

Se intentó suprimir todos los signos religiosos, se propuso que todas las celebraciones cristianas fueran sustituidas por celebraciones civiles. La revolución había reconocido en el Papa solamente a un soberano temporal. Pío VI había tenido que soportar la deportación y la proclamación de la república romana en 1798. Bonaparte, Primer Cónsul, podía intentar la renovación de las relaciones con el nuevo Papa Pío VII, elegido el 21 de marzo de 1800. Por fin la Convención, después de laboriosas discusiones, el 15 de julio de 1801 firmaba un concordato, que respondía a los términos de la Curia romana.

Tengo que excusarme también por no dedicar el espacio que merece la gran obra del Código Civil llamado napoleónico, del que una el gran historiador del derecho, Francisco Tomás y Valiente afirma: "El Código civil francés que entró en vigor en fecha muy temprana, fue motor impulsor de la 'paix bourgeoise'; la naciente sociedad burguesa se amoldó en Francia al esquema dibujado por los autores del Código. En España, por el contrario, nuestro Código fue más bien el colofón de un largo proceso, el punto terminal en que desembocó el orden burgués que vino a ser consolidado más que prefigurado por el Código"<sup>7</sup>

### **3.3. Las actuales relaciones de los obispos franceses con las autoridades civiles**

A poco más de un siglo de la Revolución, la cuestión religiosa ha mejorado notablemente en Francia. Lo confiesan los más altos responsables de la misma. El 11 de febrero de 2005, cuando se cumplía el siglo la famosa Ley de Separación, Juan

Pablo II dirigió una larga carta a todos los obispos de Francia. Nunca un Papa, posterior a la Revolución francesa, había manifestado tal alegría y consuelo por la situación de la Iglesia en aquel país.

El año anterior había conversado personalmente con todos y cada uno de los prelados. Lo recuerda el Pontífice con estas palabras: "En el transcurso de las visitas *ad limina*, queridos hermanos en la fe, me habéis hecho partícipe de vuestras preocupaciones y vuestras alegrías como pastores, exponiendo las relaciones positivas que mantenéis con los responsables de la sociedad civil, de lo cual no puedo por menos de alegrarme. En nuestros encuentros he tenido ocasión de abordar con vosotros la cuestión de las relaciones con las autoridades civiles, ante la perspectiva del centésimo aniversario de la ley de separación entre la Iglesia y el Estado (n.1)". Aquella ley fue un acontecimiento doloroso y traumático para la Iglesia en Francia. Regulaba la manera de vivir en Francia el principio de la laicidad y, en este marco, no tenía más libertad que la de culto, relegando al mismo tiempo el hecho religioso a la esfera de lo privado y no reconociendo a la vida religiosa ni a las instituciones eclesiales un lugar en la sociedad"(n.2.)

"El centésimo aniversario de esta ley puede ser hoy día la ocasión para reflexionar sobre la historia religiosa de Francia a lo largo del siglo pasado, considerando el esfuerzo realizado por las diferentes partes para mantener el diálogo, esfuerzos coronados por el restablecimiento de las relaciones diplomáticas y por el acuerdo de 1924, suscrito por el Gobierno de la República, y descrito después en la encíclica de mi predecesor el Papa Pío XI con fecha de 18 de febrero de ese mismo año, *Maximam gravissemamque*. Este nuevo espíritu de mutua comprensión permite encontrar una salida a algunas dificultades y hacer concurrir todas las fuerzas del país hacia el bien común, cada una en el campo que le es propio". El Papa destaca este acontecimiento porque "abrió el camino a un futuro acuerdo consensuado sobre las cuestiones institucionales de alcance fundamental para la vida de la Iglesia" (n.2). El Papa no pierde de vista la actitud dialogante, que han observado en Francia, tanto los prelados franceses como las autoridades civiles y asegura que "esta paz permite

---

<sup>7</sup> Francisco Tomás y Valiente. *Manual de Historia del Derecho Español*, Tecnos, Madrid, 2003, 536.

a la Iglesia de Francia cumplir su propia misión con confianza y serenidad, tomar parte, cada vez más activa, en la vida social, respetando la competencias de cada uno”(n.2)- Y añade a continuación, *"el principio de laicidad, al que vuestro país está muy unido, si se entiende bien, pertenece a la Doctrina Social de la Iglesia. Llama a la necesidad de una justa separación de poderes, que se hace eco de la invitación de Cristo a sus discípulos: dad al César lo que es del César y a Dios los que es de Dios"* (n.3).

No creo que se pueda dudar sobre la conveniencia de un pacto laico o sobre la laicidad en el momento actual de la Iglesia. Antes de llegar al papado el cardenal Ratzinger, había mantenido un encuentro solemne en la Academia católica de Baviera, el año anterior a la fecha de esta carta. Y allí subrayó su identidad con el filósofo alemán Habermas sobre la disponibilidad para que las dos entidades, la temporal y la religiosa, adopten una nueva postura de mutuo aprendizaje. Ambas deben estar abiertas a la sabiduría que han ido aprendiendo a lo largo de la historia.

El papel importante, se lo juega la Iglesia en la sociedad francesa, tanto en el pensamiento político como en el filosófico, artístico o literario. La Comunidad católica de Francia que ha convivido con el Estado más típicamente laicista del occidente, tuvo que renunciar de raíz al poder político, a la presencia masiva en el espacio público y se hizo, en cambio, mucho más eficiente en el campo del pensamiento. Juan Pablo II reconoce en esta carta que el Cristianismo ha desempeñado y todavía sigue desempeñando un papel importante en la sociedad francesa, tanto en el campo político como filosófico, artístico o literario. La Iglesia de Francia cuenta también en el siglo XX con grandes pastores y grandes teólogos. Se puede decir -y estas son palabras literales del Papa- que este fue un período particularmente fecundo, incluso para la vida social. Henri de Lubac, Yves Congar, Marie Dominique Cheng, Jacques y Raïsa Maritain, Emmanuel Mounier, Robert Schumann, Edmond Michelet, Magdaleine Delbrê, Gabriel Rosset, Georges Bernanos, Paul Claudel, François Mauriac, Jean Lacroix, Jean Guitton, Jérôme Lejeune, son nombres que han marcado el pensamiento y la práctica francesa y que permanecen como grandes figuras, reconocidas no sólo por la comunidad eclesial, sino también por la

comunidad nacional. Estas personas, así como otros muchos católicos, han tenido una influencia decisiva sobre la vida social en vuestro país y, por tanto, en la construcción europea”<sup>8</sup>

¿Tiene algo que ver este cuadro de las primeras figuras católicas y ciudadanas con la implantación de la laicidad pública en Francia? Creemos que la renuncia radical a toda apariencia del poder temporal condujo a la Iglesia de Francia a la verdadera tierra evangélica de la promesa, aquella en la que la libertad y cercanía personal y social empiezan ya a revelar la figura del Jesús del Evangelio. Este hecho, tan sorprendente, forma parte también de la revolución francesa, dentro de la esfera de la Iglesia y acredita una forma ejemplar de comportamiento de la comunidad cristiana.

Dediquemos ahora al menos unas líneas al desarrollo de dos comunidades vecinas y profundamente afectados por la Revolución Francesa como Italia y España.

#### **4. Sociedad religiosa y sociedad civil en Italia después de la Revolución Francesa.**

El Movimiento Católico italiano es una respuesta eminentemente seglar, aunque dirigida día a día por la Jerarquía. La prohibición vaticana, *non expedit* equivalía a una opción política subversiva con un Estado que se había apoderado de los Estados Pontificios. El pontificado de León XIII (1878-1903) estuvo marcado, en Italia más que en otros países, por la llamada “cuestión romana”. Su sucesor Benedicto XV suavizó esta prohibición y llegó hasta permitir, en casos especiales, el voto católico en favor de candidatos liberales.

La aparición de nuevas amenazas radicales y socialistas después de la revolución de 1889 tiende a unir a católicos y liberales italianos en un mismo frente. Más allá de esa alianza clerical-moderada que preside gran parte de la etapa “giolittica” (llamada así por la presencia quintuple en la presidencia de gobierno del

---

<sup>8</sup> Juan Pablo II, Lettre du Pape Paul II a Mgr Jean-Pierre Ricard, Président de la Conférence des Evêques de

famosos político piamontés, Giovanni Giolitti), en seno del Movimiento Católico de los Congresos surgen cuestiones sociales y políticas sindicales y reformistas que desembocarán en el Partido Popular. El tiempo no nos permite recorrer el intrincado camino de esta etapa que desembocaría en la creación del Partido Popular y rápidamente en el fascismo. Pero vengamos a nuestros días como en el caso francés.

Toda la comunidad nacional, obispos, sacerdotes, religiosos y seculares han participado en los *Convenios* nacionales que organiza cada diez años la jerarquía italiana. El último se celebró en Verona bajo la presidencia de Benedicto XVI en junio de 2006. Mons. Angelo Bagnasco, presidente de la Conferencia Episcopal, en su primer discurso de inauguración de la asamblea anuncia claramente el tema de reflexión para este último decenio: *Anunciar el Evangelio en un mundo que cambia*. La prensa notó enseguida el cambio de acento con el nuevo pontífice. Este IV congreso nacional, que se celebraba al comienzo de un nuevo pontificado no podía menos de señalar el comienzo de una nueva etapa de actualización del Vaticano II, como lo hizo notar expresamente el mismo Pontífice que preside por derecho propio la misma conferencia episcopal.

El camino recorrido por la Iglesia italiana después del Vaticano II no ha sido lineal. El fenómeno de secularización que aparecía, fijó la atención central: se trata de un proceso cultural irreversible que puede llevar la comunidad católica a la minoría, allí mismo donde se inició la evangelización. Por eso le parece necesario insistir en la primacía de Dios y de la fe, en la renovación de la fe cristiana y en lo que se ha dado en llamar segunda evangelización. Ya el papa Pablo VI (el Papa Montini) no dudó en renovar la confianza, incrementando el diálogo con la modernidad, reconociendo a la cultura laica el mérito de haber generado la democracia y de haber afirmado y defendido la libertad y los derechos humanos.

Al mismo tiempo, en cambio, combate con fuerza a favor de la concepción laicista de la libertad individual, convencido de que al defender la concepción neoliberal de la vida llegaría a sofocar las exigencias de la ética, de la solidaridad y

---

France et à tous les évêques de France au sujet de la laïcité de France, 11 de febrero de 2005, n.5.

de la justicia. Por eso Pablo VI impulsó a la Iglesia italiana para afirmar de modo nuevo la relación entre fe e historia, entre Iglesia y Estado, entre los católicos y la política. La "scelta religiosa" (elección a favor de la religión) fue el fruto maduro de aquella "cultura de la mediación" que fue aceptado como el método más apropiado para la evangelización en nuestro tiempo.

Karol Wojtyła (1978-200) aportó una sensibilidad nueva, culturalmente diversa. No se resigna a la crisis del mundo católico y al diálogo con la secularización en una nación como Italia, sede del sucesor de Pedro. Y decide pasar de la mediación a la "presencia". Se propone restituir la visibilidad a la Iglesia, con un pontificado itinerante, congregando por todas partes, grandes masas de fieles; no se identifica plenamente con visión de su predecesor. A la crisis de valores de la cultura postmoderna opone el "esplendor de la verdad"; frente a los nuevos desafíos de la manipulación genética, a la inícuca distribución de los recursos mundiales, a una globalización sin solidaridad, reivindica la existencia de los principios y de los valores éticos absolutos que a nadie es lícito transgredir; reacciona, por tanto, contra la errónea interpretación de la "scelta religiosa" de Pablo VI (preferencia por lo religioso) y exhorta a la Iglesia Italiana a hacerse presente como "fuerza social", a hacer valer la propia razón frente al Estado; mientras reclama la unión de todos los católicos en la vida social y política.

Obviamente, la Iglesia y los cristianos, mientras dialogan y caminan juntos con la humanidad, no podrán nunca renunciar al testimonio público de la fe y al anuncio entusiasta e íntegro del Evangelio.

En el convenio de Verona se proponen tres elecciones principales en las conclusiones:

1) Benedicto XVI lo propone como el grande "sí" a la fe. Este gran sí a la fe, propuesto por Verona, según la insistencia de Benedicto XVI, constituyó el punto decisivo y primordial del servicio de la Iglesia al mundo, porque transforma a los cristianos en sembradores de la semilla de la "vida resucitada", como elementos dinámicos y creativos de proyectos que anticipan en la historia el sentido de la nueva

humanidad. Una espiritualidad profunda, estructura también culturalmente. Esta parece ser la impronta específica del pontificado de Benedicto XVI.

2) A la vez, *el gran "sí" de la fe*, se traduce en un testimonio de la caridad en la vida de cada día. Esta es la segunda consigna de Verona. Es significativo que en la nota de la Conferencia Episcopal, después de volver sobre cinco ámbitos de la existencia en los que se debe testimoniar el "sí" de la fe a través de la caridad, entre los términos de amor más importantes, incluye también el "proyecto cultural", orientado en sentido cristiano, señalándolo como primero, para un nuevo encuentro entre la fe y la razón, a través del cual los creyentes puede mostrar a todos "que la vida cristiana es posible hoy, razonable y realizable".

La etapa de Verona, en consecuencia, será de verdad "nueva" en la medida en que los cristianos se preparen para vivir el gran "sí" de la fe a través del testimonio desinteresado del amor. Los cristianos no son llamados para ofrecer el servicio de la caridad, de modo instrumental, en vista a nuevo liderazgo católico en el pueblo, sino con desinterés en orden a la formación de un ethos ampliamente convivido para el bien de todos.

3) En la Iglesia italiana, un sector de mentalidad clerical, no favorece la plena asimilación de las enseñanzas del concilio sobre el laicado y su laicidad. Por tanto, es urgente empeñarse –dice la misma nota de Verona- en una nueva fase formativa que, de un lado, ayude a realizar la "unidad de la persona" y, del otro, alimente "el sentido de la pertenencia y de la comunión" eclesial. En este contexto, importa añadir que es la primera vez que en los documentos postconciliares se menciona expresamente a los laicos, ofreciéndoles espacios en los cuales puedan expresarse libremente.

## **5. El laicado católico en la España postconciliar**

En la famosa homilía que el cardenal Tarancón pronunció en 27 de noviembre de 1975, ante el Rey en la iglesia de los Jerónimos, se proclama un principio general que debería valernos para explicar la nueva época de relaciones de las autoridades eclesiásticas con las civiles. *"La fe cristiana no es una ideología política ni puede ser*

*identificada con ninguna de ellas, dado que ningún sistema social o político puede agotar toda la riqueza del Evangelio, ni pertenece a la misión de la Iglesia presentar opciones o soluciones concretas de Gobierno en los campos temporales de las ciencias sociales, económicas o políticas. La Iglesia no patrocina ninguna forma ni ideología política y si alguien utiliza su nombre para cubrir sus banderías, está usurpándolo manifiestamente”i*

Este famoso párrafo de aquel memorable discurso, apoyado a la letra por más de cinco textos conciliares logró aparecer en las primeras páginas de los periódicos de referencia norteamericanos y europeos. En realidad proclamaba un gran pacto laico después de un largo desentendimiento, en España, entre las autoridades civiles y eclesiásticas. Así lo entendieron gran parte de los exilados políticos españoles más lejanos que le felicitaron los días con cientos de cartas y telegramas. Ahora ya podían volver a la patria, porque la Iglesia les prometía no intervenir en las cuestiones políticas. También insistió en la unidad de consenso, con voz grave y sonora, el máximo representante del Episcopado español: *“Pido que seáis el Rey de todos los españoles, de todos cuantos se sienten hijos de la Madre Patria, de todos cuantos desean convivir, sin privilegios ni distinciones en mutuo respeto y amor. Amor que, como nos enseñó el Concilio, debe extenderse a quienes piensan de manera distinta e la nuestra, pues 'nos urge la obligación de hacernos prójimos de todos los hombres'. Pido también, Señor, que si en este amor hay algunos privilegiados, éstos sean los que más lo necesitan: lo pobres, los ignorantes, los despreciados: aquellos a quienes nadie parece amar”.*

Estas palabras sonaban entonces a la gozosa paz que sigue a las grandes batallas. Fue el propósito firme de un Episcopado que había vivido las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II. Para muchos españoles las palabras del cardenal Tarancón fueron una gran sorpresa e incluso una traición a los llamados Principio del Movimiento franquista.

Un año después de terminado el Concilio en julio de 1966 los obispos españoles habían desautorizado a todos los Directivos y Consiliarios de la Acción Católica que celebraban en la Abadía del Valle de los Caídos sus VII Jornadas

nacionales. La nave de la Iglesia española quedó desarbolada, ante la dimisión de todo su cuerpo directivo. El 4 de marzo del año siguiente, 1967, la Asamblea plenaria de todos los obispos, en su declaración colectiva trató de reconciliarse con las organizaciones de laicos. Los obispos utilizaron algunos textos del Papa, Pablo VI, sobre el riesgo de la colaboración de las asociaciones laicales con algunas asociaciones marxistas: *"invitaciones insidiosas a un entendimiento práctico hoy, ideológico mañana de los movimientos sociales y políticos que toman su origen y su fuerza del marxismo y fomentan el ateísmo y la lucha de clases como sistema"* (n.4).

La Jerarquía católica tuvo que rectificar, siendo ya presidente el cardenal Tarancón, con otra declaración de signo contrario y dirigida a los seculares, fechada el 27 de noviembre de 1972. "Os encontráis actualmente enfrentados con una compleja situación donde inciden los más diversos factores de esperanza y desaliento, difíciles de armonizar y o sencillamente contradictorios". Los obispos reconocen, sin embargo, *"que todos los cristianos seculares participan en la misión e la Iglesia"* que *los seculares han contribuido a mantener viva la esperanza de una auténtica renovación de la vida eclesial y social según las orientaciones del concilio Vaticano II"*, etc. La paz pudo restablecerse, al mismo tiempo que los obispos preparaban otra declaración paralela dirigida a todos los españoles y donde claramente denunciaban el confesionalismo del Estado.

Muchos de estos hechos han sido vividos por ustedes y ya hay tiempo para recordarlos, sin evitar cierta amargura o nostalgia. Digamos para terminar, que muchos laicos o incluso laicistas seguimos creyendo en el beneficio que supone para la Iglesia el despegue total de cualquier poder temporal y como la influencia que se pueda tener en él debe hacerse sin confesionalismo y alejándose de cualquier poder humano. Permítanme que concluya mis palabras con un ejemplo.

Se trata de un sacerdote y político italiano, que recorrió los caminos del "pacto" laico que persigue el que les habla. Fue también sacerdote y se llamaba Luigi Sturzo, nacido en Caltagirone (Sicilia) en 1871, un año posterior al nacimiento del Estado italiano; murió en Roma el año 1959, después de las convulsiones y fracaso del fascismo musoliniano. Fue profesor de Ciencias Políticas en la Universidad de Parma. Su rasgo principal característico fue el de la lucha por un Catolicismo

democrático. Tuvo que soportar el exilio, primero en Gran Bretaña y después en Estados Unidos. Sus discusiones principales fueron precisamente con los Demócratas Cristianos y, lógicamente, con los fascistas. Por una parte se confunde con la mejor tradición de Rosmini a Tocqueville y De Gasperi.

Una convencida profesión de la laicidad de la política acompaña siempre el pensamiento de la acción política de Sturzo; rechaza toda forma de los partidos confesionales. Pío XI publicó la Encíclica *Divini Redemptoris* en la que proponía con toda fuerza el ideal del "*Estado Cristiano*". Tarea de la Iglesia –escribía el Pontífice– era la de "edificar una sociedad cristiana"(n.73) en vista de la cual era indispensable que su pusiera el Estado a su servicio. "El Estado cristiano –precisaba Pío XI– debe ayudar en tal tarea a la Iglesia con medios que le son propios, aunque sean medios externos, mirando ante todo el bien las almas. Derivaba de aquí el deber del –Estado cristiano de combatir la propaganda atea y de convertirse en un "*defensor de la fe*" (n.74). En el pensamiento de Pío XI se establecía una conexión íntima entre la tarea de la Iglesia de construir una "sociedad cristiana" y la "responsabilidad del Estado cristiano" para contribuir, en su estricto ámbito, a la sociedad cristiana de este ideal. El horizonte general de la acción del Estado era precisamente el de concurrir al bien común. Y en vista de ello parecía necesario que el Estado trabajase positivamente precisamente para la promoción de los valores propiamente religiosos.

Por una singular coincidencia, en aquel mismo año 1937 aparecía en París la primera edición de la obra de Sturzo *L'Eglise et l'Etat* en la cual atacaba duramente la constitución de un Estado católico, posición reafirmada en las sucesivas ediciones de Londres (1939) y en la tardía edición italiana, aparecida veinte años más tarde. Consciente del pensamiento y de los pronunciamientos del Magisterio eclesiástico, Sturzo sostiene en contra la tesis de la diarquía, es decir de la existencia de dos poderes distintos y autónomos, actores de una permanente *dualidad social*. La dialéctica entre la Iglesia y el Estado no es para Sturzo algo ocasional o debido a determinadas circunstancias históricas, sino que esas circunstancias son estructurales, porque están ligadas a la misma naturaleza de la sociedad en cuyo interior operan fuerzas distintas y diversas, reconducibles bien a la forma política,

bien a la forma religiosa. La sociedad, sin embargo, es "única" porque en ella habitan los mismos hombres y al mismo tiempo de manera "dual".

Cada una de las dos entidades tiene su propio fin y actúa en campo distinto y lógicamente con procedimientos muy diversos. Los que utilice la Iglesia deben ser absolutamente libres, muy lejos de la coacción y de la propaganda que tiende a degradar al adversario. La Iglesia Española, aun aquella humillada de la Segunda República, siempre hizo profesión de respeto a las autoridades civiles legítimas. La "llamada guerra civil" contribuyó en gran manera a desprestigiar el sentido pastoral de la Jerarquía española.

José M<sup>a</sup> Martín Patino  
Presidente de la Fundación Encuentro