

LAICIDAD Y CRISTIANISMO EN LA EUROPA DEL FUTURO

La motivación de esta reflexión parece más que evidente a quien observa los acontecimientos que se suceden cada día, así como las proclamas que los acompañan y los comentarios que suscitan en los medios de comunicación social. Por todas partes se percibe una premeditada decisión de los cuerpos políticos y legislativos de liberarse de toda influencia del pensamiento religioso sobre la cultura y la sociedad contemporánea.

De hecho, la laicidad se presenta en el llamado mundo occidental como la última frontera para conseguir la autonomía y la libertad política. Muchos movimientos seculares y las llamadas sociedades filosóficas se muestran muy activos en la reivindicación de la laicidad como ideal y como modelo cultural, social y político.

En principio, la laicidad se entiende generalmente como el proyecto de lograr la independencia con respecto a las instancias religiosas. Es cierto que, en la práctica, esa acepción del término encubre otras actitudes y decisiones, que, con frecuencia, se muestran excluyentes de las personas creyentes y de las instituciones religiosas.

Este intento de independencia respecto a la normativa religiosa, tan típico de la cultura occidental, de raíces cristianas, se encuentra también presente, y de forma dramática, en los conflictos que se producen al interior del mundo musulmán, aunque con frecuencia camuflados bajo numerosas presiones étnicas o nacionalistas.

1. NOCIÓN Y SITUACIÓN

Con todo, cuando se habla de “laicidad” no siempre se presta la debida atención a la precisión de los términos empleados. Es preci-

so observar que en el *Diccionario de la Real Academia* ni siquiera aparece el término abstracto “laicidad”. En cuanto al término concreto “laico” se le atribuyen dos áreas de significado. El laico, en efecto, es quien no tiene órdenes clericales. Pero en un segundo momento se observa que se atribuye el calificativo de laico o laica a la escuela o enseñanza en que se prescinde de la instrucción religiosa. En este segundo ámbito de significado se sitúa el “laicismo”, definido a su vez por el *Diccionario* como “Doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad, y más particularmente del Estado, de toda influencia eclesiástica o religiosa”.

1.1. *El modelo francés*

Como es bien sabido, el concepto de laicismo fue acuñado en Francia durante la polémica en torno a la orientación de la Tercera República. En realidad, el término funcionó como signo y emblema de toda la problemática vinculada por entonces a la relación entre la Iglesia y el sistema político. El pensamiento laicista recibió en Francia su expresión clásica que caracteriza el modelo de la separación entre la Iglesia y el Estado¹. Desde su nacimiento en 1875, la III República hizo gala de un racionalismo positivista y de un estatalismo excesivo que habían de dar sus frutos a corto plazo. Después de otras medidas antirreligiosas, bajo la inspiración de la masonería, el 28 de marzo de 1882 se laicizó la enseñanza primaria por medio de la “Ley Ferry”, así llamada en atención a Jules-François-Camille Ferry (1832-1893), bien conocido por su “política educacional anticlerical”². La reforma no terminó ahí. En 1884 se privó de su patrimonio a las órdenes y congregaciones religiosas. En 1886 se las excluyó de la enseñanza pública. En 1901 la Ley de Asociaciones sustituía las congregaciones religiosas por asociaciones de culto que quedaban insertas y controladas por la municipalidad y en 1904 se suprimía a los institutos religiosos dedicados a la enseñanza. El 29 de julio de 1904 el Gobierno francés rompía unilateralmente las relaciones

1 E. NIERMANN, “Laicismo”, en *Sacramentum Mundi* 4, Barcelona, Herder 1973, 201-205, con bibliografía interesante sobre el tema.

2 Así lo presenta el art. “Ferry, Jules (-François-Camille)”, en *The New Encyclopaedia Britannica*, 4, 1987 (15ª ed.) 750.

3 El 14 de noviembre de 1904, Pío X rechazaba la acusación de que la Iglesia hubiese violado el concordato con el Estado Francés: ASS 37 (1904-1905) 301-309. La Secretaría de Estado publicó un amplio informe sobre aquella ruptura unilateral de relaciones: ASS 37 (1904-1905) 36-43.

diplomáticas con la Santa Sede³. Era la culminación de toda una larga serie de medidas tomadas contra “el peligro clerical” por el presidente del Consejo de Ministros, el exseminarista Émile Combes, autor de escritos como *Une champagne laïque* (1904) y *Une deuxième champagne laïque* (1905).

El diputado socialista Aristide Briand (1862-1932) presentó su informe sobre *La séparation des églises et de l'État* que sería determinante en la preparación de la ley que le valdría el cargo de ministro de la educación pública y de la cultura. En la ley de 1905 se dice que “la República no subvenciona ni reconoce ningún culto” (art. 2). El hecho religioso dejó de ser un hecho público, aunque la ley garantizaba de forma nominal la plena libertad de conciencia y el libre ejercicio de los cultos.

El “escándalo de las fichas”, que implicaba al anticlerical ministro de la guerra Gen. Louis André en espionaje a los militares que practicaban su fe, aceleró la dimisión de Combes. El 9 de diciembre de 1905, el ministerio Rouvier, sucesor de Combes, lograba que las Cámaras aprobaran el proyecto de ley de separación entre la Iglesia y el Estado⁴.

El 11 de febrero de 1906 el papa Pío X publicaría su encíclica *Vehementer nos*, en la que se denuncia la violación de un concordato vigente y se recoge la doctrina de la Iglesia sobre la separación y sobre las causas que la originaron⁵.

En 1907 comenzó a suavizarse la legislación sobre las congregaciones religiosas. Restablecidas las relaciones diplomáticas entre Francia y la Santa Sede, entre 1921 y 1924 se firmaron los Acuerdos. Por parte de Francia el firmante fue el sempiterno ministro de asuntos exteriores Aristide Briand –que había sido ponente de la ley en 1905 y recibiría el Premio Nobel de la Paz en 1926- y el nuncio monseñor Ceretti⁶. Las asociaciones de culto pasaron a ser de régimen diocesano. De hecho se suele decir que cien años más tarde se ha

4 Cf. J. HÉRITIER, *Histoire de la Troisième République*, Paris 1939, 1, 260.

5 PÍO X, “*Vehementer nos*. Carta encíclica al episcopado, clero y pueblo de Francia”, en ASS 39 (1906) 3-16; trad., datos históricos y referencias documentales en J.L. GUTIÉRREZ GARCÍA, *Doctrina Pontificia. II. Documentos Políticos*, Madrid, BAC 1958, 379-400; cf. G. CASTELLA, *Histoire des Papes*, Zurich 1945, 3, 314-318.

6 Cf. “Briand, Aristide”, en *The New Encyclopaedia Britannica* 1987 (15ª ed.), 2, 508-509; “Combes, (Justin-Louis-) Émile”, en o.c. 3, 479.

7 A un siglo de diferencia, aquellas cuestiones siguen interesando a la opinión pública, como se demuestra por el reportaje de J.M. BALLESTER ESQUIVIAS, publicado en el semanario *Alba* 2/61 (2-8.12.2005) 20-21.

pasado de una “laicidad-separación” a una “laicidad-neutralidad”. El modelo de la laicidad ha dejado de ser excluyente⁷.

En un siglo han cambiado mucho las cosas tanto en Francia como en el resto de Europa. De todas formas, a esta doctrina de la laicidad apelan hoy muchos proyectos normativos que llegan a ver la luz en este mundo occidental. No deja de resultar paradójico que, desde la óptica de la sociedad musulmana, se continúe insistiendo en percibir y presentar a esta sociedad como cristiana y aun como “cruzada”. La ironía de la situación es llamativa, aunque en este mundo occidental no siempre es unívoca la comprensión y la valoración de la laicidad.

1.2. Valor y antivalor

El recientemente publicado *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* se remite al Concilio Vaticano II para presentar la ‘laicidad’ como la distinción entre la esfera política y la esfera religiosa (GS 79). Es más, reconoce que “esta distinción es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado”⁸.

Es cierto que tal reconocimiento no es incondicionado y suscita unas serias cautelas. En un mundo que ha basado durante siglos los juicios morales sobre las convicciones religiosas, el abandono de éstas puede acarrear una desorientación moral de consecuencias imprevisibles. Por eso añade el *Compendio* que “la doctrina moral católica excluye netamente la perspectiva de una laicidad entendida como autonomía respecto a la ley moral” (CDSI 571). La ley moral, en efecto, precisamente por basarse en la misma verdad última del ser humano, común a creyentes y no creyentes, es anterior a la normativa religiosa. Quien propugna la laicidad de la sociedad, podrá prescindir de las orientaciones de esta o de aquella religión, pero no podrá desentenderse impunemente de la normatividad que brota de la dignidad del hombre como ser-personal y como ser-social. La cultura de la modernidad que tan pomposamente entronizó a la diosa razón en el altar de la fe, no debería divorciarse tan alegremente de la misma razón. Por esto, el *Compendio* añade una precisión sobre

8 PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (en adelante CDSI), 571, Madrid, BAC-Planeta 2005, 291.

la laicidad que debería ser más que evidente para la sociedad occidental:

“La laicidad indica en primer lugar la actitud de quien respeta las verdades que emanan del conocimiento natural sobre el hombre que vive en sociedad, aunque tales verdades sean enseñadas al mismo tiempo por una religión específica, pues la verdad es una. Buscar sinceramente la verdad, promover y defender con medios lícitos las verdades morales que se refieren a la vida social –la justicia, la libertad, el respeto de la vida y de los demás derechos de la persona- es un derecho y un deber de todos los miembros de una comunidad social y política”⁹.

1.3. *Modernas suspicacias*

Sentadas estas afirmaciones, no se puede ignorar que nuestra sociedad europea se muestra especialmente alérgica a las orientaciones que se derivan de la fe cristiana. Dentro del amplio abanico de las confesiones cristianas, hay que reconocer que las suspicacias se multiplican sobre todo ante las directrices de la Iglesia Católica, bien porque se la considera todavía como un poder fáctico o bien porque las otras ramas cristianas, tanto las orientales como las surgidas de la reforma, no cuentan con un organismo magisterial que unifique las valoraciones morales y las orientaciones prácticas de la fe. Por eso el Magisterio de la Iglesia Católica es considerado con frecuencia como un peligro para la reivindicación de la laicidad de los países que han hecho de ella un ideal.

Por otra parte, es preciso reconocer con honradez que tales suspicacias no sólo se dan en el mundo “laico”, sino que se encuentran también entre algunos pensadores cristianos. Como si tuviera en cuenta ambos frentes, el *Compendio* trata de aclarar los límites negativos y la intención positiva del Magisterio en sus intervenciones sobre la realidad socio-política:

“Cuando el Magisterio de la Iglesia interviene en cuestiones inherentes a la vida social y política, no atenta contra las exigencias de una correcta interpretación de la laicidad, porque no quiere ejercer un poder político ni eliminar la libertad de opinión de los

⁹ CDSI 571; estas palabras son una cita expresa de CONG. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y conducta de los católicos en la vida política* (24.11.2002), 6, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2002,12.

católicos sobre cuestiones contingentes. Busca en cambio –en cumplimiento de su deber– instruir e iluminar la conciencia de los fieles, sobre todo de los que están comprometidos en la vida política, para que su acción esté siempre al servicio de la promoción integral de la persona y del bien común. La enseñanza social de la Iglesia no es una intromisión en el gobierno de los diferentes países. Plantea ciertamente, en la conciencia única y unitaria de los fieles, un deber moral de coherencia”¹⁰.

Estas declaraciones de intenciones tienen un valor epistemológico importante, en cuanto que, de forma indirecta, señalan la legitimidad de una laicidad entendida como estatuto de la sociedad secular y, por otra parte, recuerdan que la independencia respecto a la autoridad eclesialística no puede identificarse con el olvido o menosprecio de los valores éticos percibidos por la razón natural.

2. RECORDANDO EL PASADO

Las suspicacias de las instituciones políticas ante los cristianos se centraron a veces en el contenido de los dogmas que proclamaban, pero con más frecuencia pusieron objeciones a la normativa moral que decían seguir o pretendían imponer a los demás. Tales suspicacias y rechazos tienen una larga historia, aunque ésta no sea uniforme ni unívoca.

Con frecuencia los gobernantes han tratado de servirse de la fe para afianzar su propio gobierno o unificar a los pueblos gobernados. En otras ocasiones, la fe ha sido considerada como un grave obstáculo para la consecución de los proyectos políticos o militares propuestos por el poder. Del cesaropapismo a la persecución no hay más que un paso: el que es marcado en cada momento por los intereses políticos, económicos o étnicos.

Estas tensiones se remontan a los orígenes de la fe cristiana y recorren su historia de dos mil años de presencia en el mundo. Baste aquí evocar de forma abreviada ese largo recorrido de encuentros y desencuentros

2.1. *El mensaje evangélico*

10 CDSI 571.

En el amplio ámbito de las relaciones entre la religión y el poder político pocos pasajes evangélicos serán tan conocidos como el relato en el que los herodianos y los fariseos preguntan a Jesús si es necesario pagar el tributo al César. La respuesta de Jesús ha sido citada una infinidad de veces, con motivaciones muy diversas: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios” (Mt 22,21). La historia de la interpretación de este texto es larga y compleja. Con mucha frecuencia desvela los intereses de los comentaristas que trataron de fundamentar sus opciones políticas en esta expresión profética de Jesús¹¹.

En los orígenes de la comunidad cristiana, los apóstoles son detenidos por anunciar el nombre y el mensaje de Jesús. Guiados por el Espíritu de su Señor, bien pronto hubieron de reconocer que hay ocasiones en las que habrán de decir a las autoridades: “Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios” (Hch 4, 19)¹².

En un momento en que Roma ha dejado de creer en sus dioses y se ha divinizado a sí misma, los cristianos son considerados como enemigos de la seguridad del imperio. El libro del Apocalipsis evoca el testimonio de los que, por fidelidad a su fe, no se han doblegado para adorar al imperio divinizado (cf. Ap 13, 11-18).

Entre los padres apostólicos de la Iglesia, el autor del discurso o *epístola a Diogneto* hace una admirable presentación del talante con el que los cristianos participan en la vida civil: “Los cristianos no se distinguen de los demás hombres ni por su tierra ni por su habla ni por sus costumbres (...) Habitando ciudades griegas o bárbaras, según la suerte que a cada uno le cupo, y adaptándose en vestido,

11 Cf. U. LUZ, *El evangelio según San Mateo*, III, Salamanca, Sígueme 2003, 335-338.

12 W. SCHRAGE, *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1987, 192-194: “A Lucas le interesa mucho demostrar que el cristianismo no es ninguna religión peligrosa para el Estado, y que no puede ser sospechosa de subversión o de faltar al respeto a los órganos del *Imperium Romanum*. Por eso, en sus dos obras se pueden encontrar huellas evidentes de apologética política en todas partes, hasta incluso en la última frase de los Hechos de los apóstoles, en la cual, como se sabe, se habla de ‘no prohibido’ (Hech 28,31). El interés candente de Lucas se centra en que el Estado romano continúe permitiendo esta predicación sin poner trabas (...) A este respecto, no debe ciertamente tenerse la impresión de que Lucas persigue, a toda costa, una ambigua vía media o una solución no conflictiva. También transmite frases críticas (cf. Lc 3,19; 13,32s), tiene conocimiento de lo que, en ocasiones, es preciso declarar delante de los reyes y gobernadores (Lc 12,11), pone en boca de Pedro que hay que obedecer a Dios más que a los hombres (Hech 5,29; cf. 4,19) e incluso recalca la necesidad del seguimiento hasta la entrega de la propia vida (cf. Lc 14,26 frente a Mt 10,37)”.

comida y demás género de vida a los usos y costumbres de cada país, dan muestras de un tenor de peculiar conducta, admirable y, por confesión de todos, sorprendente (...) Toman parte en todo como ciudadanos y todo lo soportan como extranjeros (...) Obedecen a las leyes establecidas; pero con su vida sobrepasan las leyes”¹³. Esa es su traducción de la constatación evangélica de que los seguidores de Jesús están en el mundo sin ser del mundo (cf. Jn 17,14-15).

Mientras tanto, Tertuliano confiesa de forma todavía más explícita el respeto que a los cristianos les merece la autoridad, así como la raíz religiosa de su aceptación: “Nosotros veneramos en los emperadores el juicio de Dios que los puso al frente de los pueblos. Sabemos que en su mano está lo que Dios quiso y, por tanto, queremos se salve lo que Dios quiso” (*Apol.* 32). En el mismo contexto, subraya la postura política de los cristianos: “Es menester que respetemos a aquel a quien eligió nuestro Señor” (*Apol.* 33)¹⁴.

También entre los apologetas griegos, San Justino había ya expresado abiertamente la voluntad de los cristianos de pagar los tributos establecidos y de obedecer a las autoridades, al tiempo que sutilmente sugería la necesidad de un gobierno justo y prudente:

“En cuanto a tributos y contribuciones, nosotros procuramos pagarlos antes que nadie a quienes vosotros tenéis para ello ordenados por todas partes, tal como fuimos por Él enseñados (...) De ahí que sólo a Dios adoramos; pero, en todo lo demás, os servimos a vosotros con gusto, confesando que sois emperadores y gobernantes de los hombres y rogando que, junto con el poder imperial, se halle que también tenéis prudente razonamiento”¹⁵.

Las persecuciones sufridas de parte del imperio, a las que hace alusión inmediatamente el citado texto de San Justino, harán más que evidente esa situación difícil ante el poder político. Al menos, mientras el poder político no esté en manos de cristianos.

2.2. De San Agustín a la Reforma

13 *Ep. Ad Diognetum*, V: PG 2, 1173; trad. D. Ruiz Bueno en *Padres Apostólicos*, Madrid, BAC, 1950, 850. Cf. J. TOUCHARD, *Histoire des idées politiques*, Paris, I, 1959, 92-118. Es interesante ver la colección de textos recogidos por H. RAHNER, *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, 1964.

14 TERTULIANO, *Apologeticus* 33 y 33: PL 1, 508-510.

15 S. JUSTINO, *Apologías*, 1, 17, 1-3: PG 6, 353; trad. D. Ruiz Bueno, *Padres Apologetas Griegos*, Madrid, BAC 1979, 200.

Con el edicto de Milán y, sobre todo, con el edicto de Tesalónica, una nueva situación se presenta en el imperio. El cristianismo ha dejado de ser perseguido y se ha convertido en religión oficial.

a. San Agustín, que ha pensado la dignidad del hombre en términos de vocación a la felicidad, considera que también para los pueblos y la comunidad política resulta normativo el principio de la búsqueda de la felicidad, de la paz y de la concordia. Según él, el príncipe debe siempre gobernar teniendo presente el bien público. En realidad, ninguna ley obliga, si no se deriva de la ley eterna (*De lib. arb.*, 1,15; *De Civ Dei*, XIX, 21; *De ver. rel.* 31). Hasta tal punto se puede decir que el bien social es la ley suprema que, si él lo exige, se podría tratar de cambiar el gobierno establecido, y derribar una democracia injusta y violenta para establecer un poder aristocrático o monárquico (*De lib. arb.* I, 6,14)¹⁶.

b. El pensamiento de Santo Tomás con relación a las leyes positivas ha sido muy estudiado. En realidad, puesto que a ella se orientan, quien estableciera las leyes habría de ser la colectividad o quien haga sus veces y cuide de ella (*S.Th.* 1-2, 90,3). En virtud de su fundamentación en la ley natural y su ordenamiento al bien común, el cumplimiento de las leyes justas obliga en conciencia, puesto que toda potestad humana viene de Dios y el que resiste a la autoridad humana resiste a la disposición de Dios, como sugiere la carta a los Romanos 13,1-7 (1-2, 96, 4, ad 1). Es cierto, sin embargo, que las leyes pueden dejar de obligar, creando un verdadero conflicto de conciencia¹⁷.

Para santo Tomás, el valor obligante de la ley no depende de la cualidad religiosa del gobernante, cuya autoridad no se legitima por su fe, sino por el derecho natural. Es así como un soberano, aun no creyente, puede dictar leyes justas que obligan en conciencia a los que confiesan que toda autoridad viene de Dios¹⁸.

16 E. PORTALIÉ, "Augustin (Saint)", en *DThC*, 1, 2440.

17 *S.Th.* 1-2, 96, 4. Más adelante dirá que "Como el legislador no puede tener en cuenta todos los casos particulares, propone la ley de acuerdo con lo que más frecuentemente sucede, poniendo siempre su intención en la utilidad común. Por eso, si llega un caso en que el cumplimiento de tal ley es perjudicial al bien común, no ha de cumplirse esa ley". Aunque habría de ser el soberano el que señalara los casos de dispensa de la obligación de la ley, puede haber situaciones de emergencia en los que los ciudadanos han de tomar una decisión: en esos casos la necesidad lleva aneja la dispensa, porque la necesidad no está sujeta a la ley": *S.Th.* 1-2, 96,6; cf. J.R.FLECHA, *Teología Moral Fundamental*, Madrid, BAC 2003, 262-267.

18 *S.Th.* 2-2, 10, 10; 12, 2; 104,6.

c. La cuestión se hace más aguda con Guillermo de Ockham (1290-1349). Para él, el derecho natural se identifica con el dominio de la fe. Cuando bien pronto la religión se convierta en asunto privado, tampoco habrá ya espacio para el derecho natural, al que él todavía apela para negar validez a todas aquellas leyes civiles que repugnen a la ley divina o a la razón. En cuanto al problema de la autoridad, tan típico de la Edad Media, Ockham trata de demostrar que la autoridad pontificia no es ilimitada.

Aunque Guillermo de Ockham no adivinaba todavía los regímenes democráticos y se limitaba a reivindicar para el emperador y los príncipes una mayor autonomía respecto al papa, sus ideas eran la chispa que habría de encender la hoguera de un mundo nuevo.

Un mundo que, ya con Marsilio de Padua (1290-1342), anunciará la revolución de la política entendida como fin absoluto y la denegación de todo poder temporal a la Iglesia. Según él, es el Estado el que ha de regir toda la sociedad, incluso la sociedad misma de la Iglesia. Los que contravienen el poder temporal, aunque sus titulares sean incrédulos o perversos, merecen la condenación eterna. Y cuando no haya que obedecerlo, no es la autoridad espiritual quien ha de determinarlo, sino los hombres prudentes, los escritores sabios y hasta en caso necesario aun los herreros, los peleteros y los artesanos. La Edad Moderna, adoptará las ideas de Ockham y de Marsilio de Padua hasta unos límites que ni ellos mismos habrían sospechado¹⁹. En realidad estos maestros contribuyeron al nacimiento del espíritu laico a fines de la edad media, como ha escrito Georges de Lagarde²⁰.

d. Seguramente el año de 1532 pronunciaba Francisco de Vitoria en Salamanca su primera *relección* sobre la potestad de la Iglesia²¹. En ella se pregunta si el Papa es superior a todos los príncipes y potestades temporales. No está él con los que ven a los príncipes como meros vicarios del Papa, ni con quienes ensalzan su independencia hasta hacerlos jueces de las causas espirituales.

19 Cf. E. AMANN, "Occam, Guillaume d'", en *DThC* 11, 864-904; B. TIERNEY, "Marsilius of Padua", en *The New Catholic Encyclopedia*, 9, New York 1967, 296-298.

20 LAGARDE, G. de, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge*, Louvain-Paris 1956-1963 (2ª ed.): un volumen de esta obra está dedicado a Marsilio de Padua y otro a G. de Ockham; cf. L. VEREECKE, "Individu et communauté selon Guillaume d'Ockham (+1349)", en ID., *De Guillaume d'Ockham à Saint Alphonse de Liguori*, Roma 1986, 169-192.

21 T. URDÁNOZ, *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*, Madrid, BAC 1960, 246-327.

Afirma Vitoria que el Papa no es señor del orbe. Según él, la idea de que el Papa puede constituir emperadores o reyes no es propia de los teólogos sino sólo de los juristas, “tan pobres de bienes como de doctrina” (n.3).

Por otra parte, la potestad civil no está sometida a la potestad temporal del Papa, al modo como lo estaban los condes o señores territoriales al emperador en un sistema que todavía tenía mucho de feudal. En consecuencia, “al Papa no le toca juzgar, al menos por vía ordinaria, las causas de los príncipes, las cuestiones de jurisdicción y de títulos de los reinos, ni se puede apelar a él en las causas civiles” (n.5), como tampoco corresponde al Papa deponer a un príncipe secular, ni aun con justa causa ni le compete confirmar las leyes civiles ni derogarlas.

El Papa no tiene potestad alguna puramente temporal y civil que se ordene a un fin material. El suyo es un fin espiritual. La potestad temporal no depende absolutamente de la espiritual, sino en cuanto que el fin de la potestad temporal está subordinado al fin de la potestad espiritual: la felicidad humana, siendo imperfecta, tiene que ordenarse a la bienaventuranza perfecta que es la sobrenatural. La cuestión es muy importante, tanto para aquel momento como para el presente. Ahí está en juego tanto la autonomía de lo temporal como la unidad y complejidad del ser humano, objeto de ambas potestades.

Vitoria matiza su pensamiento. El Papa no tiene autoridad para decidir que un acto de administración no conviene al gobierno temporal, pero si la tiene para decir que es opuesto a la salvación espiritual o que cierta ley no puede cumplirse sin pecado mortal o es contra el derecho divino o fomenta los pecados. Apela Vitoria, sin mencionarlas, a las categorías de la ley natural, la libertad religiosa, la vocación profética del ministerio apostólico y la defensa de los derechos humanos. Su discurso es a la vez político y eclesiológico, pero es sobre todo ético, tanto en el fondo como en la forma

e. Habría de pasar mucho tiempo para que tal reflexión encontrara eco en la sociedad. Toda la *relección* nos sumerge en el mundo de la baja Edad Media, atravesado por las disputas sobre la preeminencia del Papa y del emperador. Pero nos ayuda también a asomarnos al mundo del renacimiento, en el que aparecen los estados nacionales y desde todas partes surgen preguntas sobre la soberanía de los príncipes.

En el trasfondo continúa vigente la doctrina de los dos poderes y de las dos sociedades jurídicamente perfectas y completas. Sin

duda, se trata de armonizar un dualismo corpóreo-espiritual, reflejado en las dimensiones temporales y espirituales de la autoridad, con la afirmación de la unicidad y dignidad de la única persona y, en consecuencia, del único pueblo que vive, por una parte, su deseo de felicidad intrahistórica y, por otra, su vocación a la felicidad eterna.

La *relección* plantea muchas cuestiones que no han encontrado una solución satisfactoria hasta la afirmación de la autonomía de lo creado en el Concilio Vaticano II. Sus principios pueden ser aplicados hoy a la defensa de los derechos humanos y la libertad religiosa.

2.3. *Un siglo de Doctrina de la Iglesia*

El mundo de la reforma se volvió insistentemente a la clásica respuesta de Jesús: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. Es interesante observar cómo en el siglo XIX se acentúa la interpretación habitual, que se basa en la doctrina de los dos reinos. De todas formas, se ha subrayado tanto la primera parte de la frase que se ha desatendido la segunda parte, como si se tratase de un anexo incongruente²².

a. Precisamente a final del siglo XIX, el papa León XIII, en su encíclica *Inmortale Dei* (1.11.1885) recuerda que “Dios ha distribuido el gobierno del género humano entre dos potestades: la eclesiástica y la civil; una está al frente de las cosas divinas; otra al frente de las humanas”. El Papa propugna una coordinación de ambas potestades, semejante a la que existe entre el alma y el cuerpo del ser humano. Y añade: “Todo lo que en las cosas humanas es de algún modo sagrado, todo lo que pertenece al culto de Dios y a la salvación de las almas, ya sea por su naturaleza ya por razón de la causa a que se refiere; todo eso está en la potestad y arbitrio de la Iglesia; todo lo demás, que comprende el género civil y político, es claro que está sujeto a la potestad civil, puesto que Jesucristo mandó que se diera al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”.

22 Cf. U. LUZ, *El evangelio según San Mateo*, III, 337, donde recoge esta calificación que se encuentra en un estudio de E. Hirsch sobre el evangelio de Marcos.

23 DH 3168-69. Los principios del laicismo moderno eran ya denunciados por el mismo León XIII en su encíclica *Quod apostolici muneris* (28.12.1978) y por el papa Pío XI, en la encíclica *Quas primas* (11.12.1925). Por lo que se refiere a España, es oportuno leer la carta *Dilectissima nobis* (3.6.1933) en la que Pío XI se refiere a la separación del Estado y de la Iglesia que había sido sancionada por la

Con todo, el Papa no dejaba de señalar la injusticia y la temeridad de querer que la Iglesia esté sujeta a la potestad civil aun en el desempeño de sus deberes²³.

El 11 de febrero de 1906, como ya se ha dicho, el papa Pío X publica su encíclica *Vehementer nos*, en la que denuncia la nueva situación creada en Francia como consecuencia de una larga trayectoria legislativa anticristiana. El documento recogía la doctrina vigente, según la cual la teoría de la separación entre la Iglesia y el Estado es falsa y nociva. Aparte las matizaciones que hoy pudieran hacerse sobre la articulación de las relaciones entre ambas instituciones, la razón fundamental de orden antropológico merece un gran respeto, al subrayar la necesidad de tutelar el bien integral de la persona.

La encíclica analiza detalladamente la situación francesa para denunciar que el Estado ha ignorado la libertad de la Iglesia y el derecho de propiedad de la Iglesia y la voluntad de los ciudadanos por el hecho de ser cristianos. La encíclica concluía con una exhortación a los católicos para que mantuvieran la fe y la unidad.

Si la historia es maestra de la vida, la fe nos enseña también que, a través de los acontecimientos históricos, Dios revela su voluntad y nos invita a la revisión de nuestros puntos de vista y a la conversión de nuestras actitudes. Es así como, años más tarde de estas declaraciones, el Papa Pío XII se refería a una “legítima y sana laicidad”²⁴.

b. Como se sabe, ya en la segunda mitad del siglo XX, el Concilio Vaticano II no tuvo reparo en reconocer la justa autonomía de la realidad terrena. En la *Constitución sobre la Iglesia en el mundo de hoy* se deja constancia de los recelos que se observan en la cultura contemporánea. En consecuencia se analiza su aspecto positivo y se rechaza una falsa concepción de la misma:

constitución española y actuada por la ley del Gobierno de la República referente a las *Confesiones y Congregaciones religiosas*: cf. P. GALINDO (ed.), *Colección de Encíclicas y documentos pontificios*, Madrid 1962, I, 129-135.

²⁴ *Discurso a la colonia de Las Marcas en Roma* (23.3.1958), citado por JUAN PABLO II, *Mensaje a monseñor Jean-Pierre Ricard, Arzobispo de Burdeos, Presidente de la Conferencia episcopal de Francia y a todos los obispos de Francia* (11.2.2005), 6: Archivo informático de la Santa Sede.

El mismo papa Pío XII se había referido previamente (6.10.1940) al “laicismo”, definiéndolo como “el esfuerzo del hombre para pasarse sin Dios; tendencia vana e impía empresa, que toma, según los tiempos y los países, los más variados aspectos y nombres: indiferencia, negligencia, desprecio, revolución y odio”: P. GALINDO, o.c. II, 2006.

“Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad 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 esta exigencia de autonomía. No es sólo que 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 propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte. (...)

Pero si autonomía de lo temporal quiere decir que la realidad creada es independiente de Dios y que los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, no hay creyente alguno a quien se le oculte la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece. Por lo demás, cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación. Más aún, por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida” (GS 36).

Tras dejar constancia del auge del sentido de la autonomía en el mundo actual (GS 55), el Concilio traza las líneas generales de la relación entre la comunidad política y la Iglesia, afirmando su diferencia:

“La Iglesia, que por razón de su misión y de su competencia no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno, es a la vez signo y salvaguardia del carácter trascendente de la persona humana. La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre.

Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo. El hombre, en efecto, no se limita al solo horizonte temporal, sino que, sujeto de la historia humana, mantiene íntegramente su vocación eterna.

La Iglesia, por su parte, fundada en el amor del Redentor, contribuye a difundir cada vez más el reino de la justicia y de la caridad en el seno de cada nación y entre las naciones. Predicando la verdad evangélica e iluminando todos los sectores de la acción humana con su doctrina y con el testimonio de los cristianos, respeta y promueve también la libertad y la responsabilidad políticas del ciudadano” (GS 76).

Aunque se muestra dispuesta a renunciar “al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición”, la Iglesia reivindica el derecho a “predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y solos aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones” (GS 76).

c. A estos principios se ha referido en numerosas ocasiones el Papa Juan Pablo II. Poco después de la celebración de la cumbre de Laeken, el Papa Juan Pablo II manifestaba sus sentimientos y su opinión ante la ausencia de referencias al cristianismo y a toda confesión religiosa en los proyectos que habrían de conducir a la futura *Constitución Europea* :

“No sin cierta pena he visto que entre los miembros que deberían contribuir a la reflexión sobre la ‘Convención’ instituida durante la cumbre de Laeken el mes pasado, las comunidades de creyentes no han sido mencionadas explícitamente. La marginación de las religiones que han contribuido y todavía contribuyen a la cultura y al humanismo, de lo que Europa está legítimamente orgullosa, me parece que es al mismo tiempo una injusticia y un error de perspectiva. ¡Reconocer un hecho histórico innegable no significa en absoluto ignorar toda la exigencia moderna de una justa laicidad de los Estados y, por tanto, de Europa!”²⁵.

Como se sabe, el texto del preámbulo del Tratado ha sido levemente modificado. Pero en él aparece tímidamente una mención global a la herencia religiosa, sin más concreción y sin referencia al cristianismo.

Al año siguiente, Juan Pablo II firmaba su exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in Europa*, (2003), en la que manifiesta su deseo de que este continente no se vea enzarzado en un “tipo de lai-

25 JUAN PABLO II, Discurso pronunciado ante el Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede (10.1.2002), en archivo informático de la Santa Sede; puede verse también en la obra publicada por el Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Juan Pablo II y la familia de los pueblos. El Santo Padre al Cuerpo Diplomático (1978-2002)*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2002, 320.

cismo ideológico o separación hostil entre las instituciones civiles y las confesiones religiosas” (n. 117).

En un contexto muy diferente, en la carta apostólica *Mane nobiscum Domine* (2004), con la que invitaba a los fieles a la celebración del año dedicado a la Eucaristía, recordaba que “la *cultura de la Eucaristía* promueve una cultura del diálogo, que en ella encuentra fuerza y alimento. Se equivoca quien cree que la referencia pública a la fe menoscaba la justa autonomía del Estado y de las instituciones civiles, o que puede incluso fomentar actitudes de intolerancia”²⁶.

Finalmente, el día 11 de febrero de 2005, el Papa Juan Pablo II dirigía al Presidente de la Conferencia Episcopal de Francia un interesante mensaje a propósito del centenario de la ley francesa de separación de la Iglesia y el Estado, que, en 1905 denunciaba el Concordato de 1801. “Esa ley, dice el Papa, regulaba el modo de vivir en Francia el principio de laicidad y, en ese marco, sólo mantenía la libertad de culto, relegando al mismo tiempo el hecho religioso a la esfera privada, sin reconocer a la vida religiosa y a la institución eclesial un lugar en el seno de la sociedad. La vida religiosa del hombre sólo se consideraba entonces como un simple sentimiento personal, desconociendo así la naturaleza profunda del hombre, ser a la vez personal y social en todas sus dimensiones, incluida su dimensión espiritual”²⁷. Es verdad que, desde 1920, el Gobierno francés comenzó a reconocer, en cierta manera, el lugar del hecho religioso en la vida social, la actividad religiosa personal y social, y la constitución jerárquica de la Iglesia, que es constitutiva de su unidad.

Con este motivo, recuerda el Papa que, “la no confesionalidad del Estado, que es una no intromisión del poder civil en la vida de la Iglesia y de las diferentes religiones, así como en la esfera de lo espiritual, permite que todos los componentes de la sociedad trabajen juntos al servicio de todos y de la comunidad nacional” (n. 3). Más allá de este aspecto negativo, caben muchas formas de colaboración entre la Iglesia y el Estado en beneficio de los ciudadanos y del bien común.

Tras recordar a grandes personajes católicos de la vida reciente, ampliamente reconocidos por sus aportaciones a la cultura francesa y universal, recuerda el Papa que “no se puede olvidar el papel

26 JUAN PABLO II, *Mane nobiscum Domine*, 26.

27 JUAN PABLO II, Mensaje a monseñor Jean-Pierre Ricard.

tan importante que han desempeñado los valores cristianos en la construcción de Europa y en la vida de los pueblos del continente. El cristianismo ha modelado en gran parte el rostro de Europa, y a los hombres de hoy les corresponde edificar la sociedad europea sobre los valores que presidieron su nacimiento y que forman parte de su riqueza” (n. 5).

En consecuencia, el Papa anima a los católicos a hacerse presentes en las diversas instancias de la sociedad para dar testimonio de los valores religiosos, morales y espirituales, que forman parte del patrimonio del país, que han modelado su identidad y han forjado a generaciones de personas desde los primeros siglos del cristianismo.

Al mismo tiempo, y en virtud de ese mismo derecho a la laicidad, recuerda al Estado su obligación de garantizar a las familias que lo deseen la posibilidad de hacer que se imparta a sus hijos la educación y hasta la catequesis que necesitan, elaborando especialmente horarios convenientes para ello (n. 7)²⁸.

d. A estas cuestiones se ha referido ya varias veces el nuevo Papa Benedicto XVI durante el primer año de su pontificado.

Ya en el discurso que pronunció en el Quirinal (24.6.2005), con motivo de su visita al presidente de Italia, recordaba que el anuncio del Evangelio “no sólo está al servicio del crecimiento del pueblo en la fe y en la vida cristiana, sino también de su progreso por los caminos de la concordia y la paz”. La demostración de esta tesis no se apoyaba en razones de estrategia política, sino en la misma fe de la Iglesia. En efecto, añadía el Papa que “Cristo es el Salvador de todo el hombre, de su espíritu y de su cuerpo, de su destino espiritual y eterno, y de su vida temporal y terrena. Así, cuando su mensaje es acogido, la comunidad civil se hace también más responsable, más atenta a las exigencias del bien común y más solidaria con las personas pobres, abandonadas y marginadas”.

Tras recordar las aportaciones de la Iglesia al servicio de la persona y el fundamento jurídico de las relaciones entre ella y el Estado

28 En este contexto es oportuno recordar la instrucción pastoral publicada por la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española, *Los católicos en la vida pública* (22.4.1986), esp. nn. 167-171, donde se exponen algunas sugerencias y criterios sobre la presencia de los católicos en el campo de la política. Por otra parte, en la instrucción pastoral “*La verdad os hará libres*” (Jn 8,32), publicada por la Conferencia Episcopal Española (20.11.1990), se incluían unas notas interesantes sobre las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos (n. 60).

italiano, el Papa enuncia una conclusión oportuna, retomada del pensamiento del Concilio Vaticano II:

“Así pues, es legítima una sana laicidad del Estado, en virtud de la cual las realidades temporales se rigen según sus normas propias, pero sin excluir las referencias éticas que tienen su fundamento último en la religión. La autonomía de la esfera temporal no excluye una íntima armonía con las exigencias superiores y complejas que derivan de una visión integral del hombre y de su destino eterno”.

Esta afirmación, realmente fundamental, se continúa en la renovación de los deseos de colaboración por parte de la Iglesia con vistas al crecimiento espiritual y moral del país y con la evocación de los valores cristianos que impregnan la historia y la herencia cultural de la nación. No falta en el discurso una alusión a Europa, a la que Italia puede ayudar a “redescubrir las raíces cristianas que le han permitido ser grande en el pasado y que aún hoy pueden favorecer la unidad profunda del continente”.

Meses más tarde, al recibir a los obispos de la República Checa en visita *ad Limina Apostolorum* (18.11. 2005), Benedicto XVI ha insistido en algunas de esas ideas que resumen la adecuada relación entre la Iglesia y el Estado. De hecho, afirma que, en el nuevo contexto de aquella sociedad, “el Estado no debería tener dificultad en reconocer a la Iglesia como un interlocutor que no perjudica sus funciones al servicio de los ciudadanos. En efecto, la Iglesia realiza su acción en el ámbito religioso, para permitir a los creyentes expresar su fe, pero sin invadir la esfera de competencia de la autoridad civil. Con su compromiso apostólico y también con su contribución caritativa, sanitaria y escolar, promueve el progreso de la sociedad en un clima de gran libertad religiosa. Como es sabido, la Iglesia no busca privilegios, sino sólo poder cumplir su misión. En realidad, cuando se le reconoce este derecho, toda la sociedad se beneficia”.

Ya al comienzo del nuevo año, en su habitual discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede (9.1. 2006), afirma el Papa que *el compromiso por la verdad da fundamento y vigor al derecho a la libertad*. Por tanto, “ningún Gobierno puede desentenderse de la tarea de garantizar a los propios ciudadanos unas condiciones adecuadas de libertad, sin perjudicar por eso mismo la propia credibilidad como interlocutor en las cuestiones internacionales”. Ahora bien, observa el Papa que, “por desgracia, en algunos Estados, incluso entre los que pueden alardear de tradiciones culturales pluriseculares, la libertad, lejos de ser garantizada, es más

bien violada gravemente, particularmente respecto a las minorías”. Entre los derechos afirmados en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre tiene un lugar preeminente el derecho a la libertad de religión, porque concierne a la relación humana más importante, la relación con Dios. Por eso, recuerda “a todos los responsables de la vida de las Naciones: ¡si no teméis la verdad, no debéis temer la libertad! La Santa Sede, cuando por doquier pide condiciones de verdadera libertad para la Iglesia católica, las pide igualmente para todos”²⁹.

En consecuencia, la legitimidad de la pretensión de la laicidad por parte de los modernos Estados, reconocida explícitamente por el magisterio reciente de la Iglesia, se entiende en estrecha vinculación con la promoción y defensa del valor y derecho de la libertad y, en concreto de la libertad religiosa. Un derecho que los Estados y las organizaciones internacionales tienen buen interés en aceptar e incluir en sus ordenamientos normativos.

3. ACORDANDO EL FUTURO

La nueva Europa, si es que sobrevive a sus propias tensiones e intereses, habrá de recordar el pasado para poder acordar el futuro³⁰. Y en su pasado puede encontrar los elementos necesarios para establecer los criterios éticos, para valorar el bien y el mal, para educar moralmente a las futuras generaciones.

Para ello habrá de reflexionar sobre tres dilemas ineludibles: el que se establece entre lo bueno y lo santo, el que se extiende entre la laicidad y el laicismo, el que la orienta a sus raíces para que pueda ofrecer los frutos que se esperan.

3.1. *Lo bueno y lo santo*

29 Todos estos textos pueden encontrarse fácilmente en el archivo informático de la Santa Sede: www.vatican.va.

30 Cf. J.R.FLECHA, “Identidad y evangelización en Europa. El pensamiento de Juan Pablo II”, en INSTITUTO TEOLÓGICO COMPOSTELANO, *Fe cristiana y futuro: Fundamentos y horizontes de la cultura europea*, Santiago de Compostela 2005, 301-332.

Al analizar el laicismo de la sociedad contemporánea, el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* apunta a un peligro que con frecuencia pasa inadvertido, como es el de la pérdida de las referencias morales racionales:

“Se llega incluso a la negación más radical de la misma ética natural. Esta negación, que deja prever una condición de anarquía moral, cuya consecuencia obvia es la opresión del más fuerte sobre el débil, no puede ser acogida por ninguna forma de pluralismo legítimo, porque mina las bases mismas de la convivencia humana”³¹.

Es preciso detenerse un momento sobre esta observación. Muchos siglos de convivencia y familiaridad con las orientaciones morales propuestas por la Iglesia han llevado a muchos a pensar que lo moral se fundamenta en lo religioso y lo bueno en lo santo. En consecuencia, una persona que hubiera perdido la fe se vería dispensada de las responsabilidades morales que la misma fe comportaba. Evidentemente, tal pretensión no se sostiene en pie. De ahí la necesidad de articular mediaciones educativas para formar a los ciudadanos en las exigencias mínimas de una ética cívica, basada en la dignidad del ser humano.

Esta percepción de la necesidad de la ética, incluso para el no creyente, parece más difícil cuando se trata de la sociedad en general. Y, sin embargo, también ésta habrá de repensar las bases y el alcance de una ética secular.

La sociedad misma ha de comprender que la calificación de lo ético no depende de la profesión religiosa. Un asesinato o una violación no reciben su carácter moral –es decir, inmoral– de la fe del que asesina o viola. Tampoco lo reciben del ordenamiento legal de un país, fácilmente modificable por los gobiernos de turno.

Pues bien, la reivindicación de la laicidad no puede convertirse en un motivo para el abandono de la moralidad. Y, sin embargo, las leyes que algunos países europeos están promulgando, sobre la manipulación de la vida humana o la configuración del matrimonio y de la familia, no solamente contradicen la moral cristiana, sino que atentan contra toda ética natural. Europa no puede olvidar su larga tradición moral que, anterior a la llegada del cristianismo, se remonta a la cultura griega.

31 CDSI 572.

32 Sobre el relativismo como filosofía dominante, véase J. RATZINGER, *Fe, verdad y tolerancia*, Salamanca, Sígueme 2005 (2ª ed.) 105-106; cf. G. DE ROSA, “El relativismo moderno”, en *La Civiltà Cattolica* 3726 (2005/III) 455-468.

El deseo de independizarse de la Iglesia no justifica la pretensión de anular los valores morales fundamentales. La sociedad habrá de comprender que no se puede arrojar al bebé con el agua de la bañera. La laicidad no puede identificarse con el relativismo moral o el positivismo ético dictado por las leyes o el pragmatismo más burdo³². El precedente de los abusos cometidos por los totalitarismos del siglo XX supone una seria advertencia.

3.2. *Laicidad y laicismo*

En contra de lo que se pudiera temer, y a pesar de la observación crítica sobre la pérdida de las referencias morales “naturales”, el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* ofrece una interpretación altamente positiva de la laicidad:

“El principio de laicidad conlleva el respeto de cualquier confesión religiosa por parte del Estado, que ‘asegura el libre ejercicio de las actividades del culto, espirituales, culturales y caritativas de las comunidades de creyentes. En una sociedad pluralista, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diversas tradiciones espirituales y la nación’³³.

Efectivamente, la laicidad puede ser entendida como la otra cara de la libertad religiosa. Otros países, como los Estados Unidos de América entendieron la laicidad como una oportunidad para la convivencia religiosa. De la mano de Francia, Europa parece haber optado por un modelo muy diferente. Un modelo que no puede tener mucho éxito si se tiene en cuenta la moderna configuración del continente. La nueva situación creada por la globalización de bienes y servicios y por los flujos migratorios está configurando un nuevo rostro de la sociedad europea. Muchos de los recién llegados se muestran escandalizados de la frivolidad con la que este continente ha tratado de prescindir de la dimensión religiosa del ser humano.

Medidas sociales y políticas que hoy parecen liberales, progresistas y defensoras de la dignidad de la persona parecerán muy pronto como absolutistas y reduccionistas. No hace falta más que recordar la diversa valoración que hoy alcanza la negativa a apoyar la construcción o a subvencionar con recursos públicos una iglesia y la negativa

33 CDSI 572; en el texto se cita expresamente a JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* (12.1.2004), 3, en *L'Os.Rom.* (ed. esp. 16.1.2004) 6.

a construir o subvencionar una mezquita. Si en el primer caso, la medida es una muestra de la libertad del Estado, en el segundo parecerá una prueba del poco respeto que le merece la libertad de los ciudadanos. Los límites entre la libertad y la discriminación por motivos religiosos están siendo revisados cada día que pasa.

b. Por otra parte, la laicidad no puede confundirse con un laicismo a ultranza que se convertiría a su vez en una nueva forma religiosa. De hecho, el laicismo europeo está adoptando peligrosamente los gestos y las iniciativas de una nueva persecución anticristiana. Los fantasmas del fundamentalismo o del antisemitismo son evocados con un oportunismo interesado. En realidad, no son perseguidos el Judaísmo o el Islam. Es perseguido solamente el Cristianismo.

La sociedad de la modernidad, que nació al amparo de los ideales de la libertad, la igualdad y la fraternidad, ha hecho del laicismo el criterio absoluto de su ser y de su hacer y la negación práctica de aquellos valores.

El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* añade, además, una nota sobre la intolerancia de que hacen gala algunas sociedades democráticas:

“Por desgracia todavía permanecen, también en las sociedades democráticas, expresiones de un laicismo intolerante, que obstaculizan todo tipo de relevancia política y cultural de la fe, buscando descalificar el compromiso social y político de los cristianos sólo porque éstos se reconocen en las verdades que la Iglesia enseña y obedecen al deber moral de ser coherentes con la propia conciencia”.

No se puede ignorar que el ideal de la tolerancia ha significado un avance innegable para el entendimiento entre los pueblos. Es verdad que estuvo afectado de ambigüedad desde sus orígenes. La promulgación que de él hiciera Locke admitía en plan de igualdad social a todos los creyentes excepto a los católicos romanos. Pero en los últimos tiempos las ambigüedades no han hecho más que aumentar. La tolerancia ha terminado por significar la aceptación indiscriminada de valores y antivalores, con tal de que nazcan de la libertad individual o sean impuestos por la propaganda subvencionada por los poderes fácticos. La tolerancia sanciona lo políticamente correcto. Se tolera todo menos lo que pueda recordar una fundamentación religiosa de la existencia y de la moralidad.

3.3. Raíces y frutos de Europa

Una y otra vez se ha escrito que los mismos ideales de la modernidad hubieran sido impensables fuera de la tradición cristiana. La libertad, la igualdad y la fraternidad no hubieran podido brotar fuera del suelo regado por el cristianismo. Esta Europa de raíces cristianas pretende vivir olvidando su pasado. Si muchas de sus instituciones sociales, educativas o sanitarias nacieron del tronco de la fe, habría de tratar de preservar lo mejor que de ese tronco ha recibido.

La legítima laicidad de las instituciones no puede significar el abandono de los valores que nacieron de la matriz religiosa de la cultura o que, al menos, la confesión religiosa ayudó a clarificar y transmitir.

La memoria de sus raíces la ayudará a producir frutos de paz y de justicia. Por recordar una vez más el texto del *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, se inserta aquí una de sus previsiones más sombrías:

“A la luz de este estado de cosas, ‘la marginalización del Cristianismo [...] no favorecería ciertamente el futuro de proyecto alguno de sociedad ni la concordia entre los pueblos, sino que pondría más bien en peligro los mismos fundamentos espirituales y culturales de la civilización’³⁴.

Frente a este diagnóstico específicamente cristiano no estará de más recordar la opinión de un pensador judío contemporáneo que ha observado los miedos y prejuicios de Europa sobre el Cristianismo:

“Una Europa cristiana no sería, por tanto, una Europa exclusivista o necesariamente confesional. Sería una Europa que respetase por igual de forma plena y completa a todos sus ciudadanos: creyentes y laicos, cristianos y no cristianos. Una Europa que, incluso celebrando la herencia noble de la Ilustración humanista, abandonara su cristofobia, y no le causara miedo ni embarazo reconocer el cristianismo como uno de los elementos centrales en el desarrollo de su propia civilización”³⁵.

34 CONG. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política* (24.11.2002), 6 (Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 2002) 14-15.

35 J.H.H. WEILER, *Una Europa Cristiana. Ensayo exploratorio*, Madrid, Ed. Encuentro 2003, 30-31.

Quien así escribe no es un “integrismo católico” sino un intelectual judío, como Weiler, que ha introducido la palabra “crisofobia” para resumir su extrañeza ante la actitud que muestra la Europa contemporánea. Este catedrático de Harvard y Nueva York considera que la ausencia del pensamiento cristiano en el debate sobre Europa nos empobrece a todos.

Si lograra entender que la laicidad puede significar respeto a la identidad y la libertad religiosa de las personas y los grupos, esa Europa daría pruebas convincentes de haber superado sus crisis de adolescencia y de haber entrado en una madurez de juicio y de compromisos. Juan Pablo II ha tranquilizado a esta sociedad diciendo: “Que nadie tenga miedo de la actividad religiosa de las personas y de los grupos sociales. Realizada en el respeto de la sana laicidad, no puede menos de ser fuente de dinamismo y promoción del hombre”³⁶.

Ahora bien, si Europa ha de aprender a vivir la tolerancia y el respeto a la libertad religiosa, también los creyentes han de aprender a superar toda tentación de ucronía y de fundamentalismo. En efecto, como ha dicho Andrea Riccardi, existe un cierto fundamentalismo en ignorar la historia y tratar de volver a la “Iglesia de los Hechos de los Apóstoles”, como si el paso de los tiempos no nos hubiera enseñado a vivir en una sociedad como la nuestra³⁷.

JOSÉ-ROMÁN FLECHA ANDRÉS

SUMMARY

In European society and politics a movement towards intolerance as well as a policy of exclusivism seem to be growing. The author of this study analyses both concepts, and follows the historical outlines of modern secularism. After a short resumé of the Church’s teaching, some perspectives are considered in order to make a necessary relationship between Church and Political authorities possible.

36 JUAN PABLO II, *Mensaje a monseñor Jean-Pierre Ricard*, 8.

37 Así se expresaba A. Riccardi en una breve intervención en el V Forum del Proyecto Cultural Italiano: *Di generazione in generazione. La difficile costruzione del futuro*, l.c.