

Algunas claves para entender el papel de la Iglesia en el mundo moderno*

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO
(C.S.I.C. Madrid)

Resumen

El autor ofrece unas líneas reflexivas alrededor del papel jugado por la Iglesia en su relación con el Estado surgido de la revolución liberal, así como de las interpretaciones historiográficas, eclesiológicas y teológicas que han surgido del seno del propio pensamiento católico alrededor de este espinoso asunto. Se centra específicamente en el área hispano-americana (es decir, España y los países americanos de habla castellana), que comparten numerosos elementos comunes en el modo en que se produjo el proceso de secularización y establecimiento de los nuevos sistemas de relación entre ambas instancias.

Palabras Clave

Iglesia Católica – España – Latinoamérica – edad contemporánea – historiografía – Estado

Abstract

The role played by Catholic Church in the development of the liberal State, its relations with it, and the historiographical, ecclesiological and theological meanings created by Catholic thinking during XIX and XXth centuries, is the main axe of this article's reflexions. It is centred in hispanic-american area (Spain and American countries in which spanish language is spoken), because all this region lived a similar historical process in this field.

Key Words

Roman Catholic Church – Spain – Latinamerica – contemporary age – historiography – State

ANDRÉS-GALLEGO, José "Algunas claves para entender el papel de la Iglesia en el mundo moderno", *prohistoria*, Año VI, número 6, 2002, pp. 253-259.

* Este estudio se inscribe en el Proyecto BHA2000-1232-C02 del Plan Nacional de Investigación del Estado español, Dirección General de Investigación Científica; proyecto que se desarrolla en el Instituto de Historia, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, en Madrid. En colaboración con Antón M. Pazos, hemos intentado entender de este modo la historia de la Iglesia en España en el libro *La Iglesia en la España contemporánea*, Encuentro, Madrid, 1999, 2 volúmenes. Una versión preliminar de este texto fue pronunciado como conferencia en la Universidad San Pablo-CEU el 12 de mayo de 2002.

La evolución de las relaciones entre Estado e Iglesia

Para entendernos: históricamente, el Estado laico es el que surgió de la Revolución liberal, que tuvo lugar en los países católicos entre 1789 y 1824 (aunque, en más de uno, como España, hubo de repetirse años adelante). Ahora bien, para entender el impacto de la Revolución liberal en los países católicos, hay que saber cómo eran hasta entonces, en esos países, las relaciones entre la Iglesia y el Estado (generalmente, monarquías absolutistas). Pues bien, tal como llegan a 1789, las relaciones se caracterizaban por estos rasgos:

- Primero, la mayoría de los príncipes —católicos y no católicos— de 1789 creían que la autoridad procedía de Dios, de quien ellos la habían recibido directamente. Esto nos parece hoy una solemne tontería, pero entonces era doctrina común, basada además en la interpretación de la historia bíblica.

- Eso quería decir que el príncipe sólo era responsable ante Dios y que, como delegado de Dios, tenía una plena autoridad jurisdiccional. O sea que también abarcaba a todo lo eclesiástico (personas, cosas, instituciones) de su respectivo país.

- Con mayor o menor claridad, todos se inclinaban por ello hacia la formación de una iglesia nacional propia, dentro de la Iglesia católica; iglesia nacional donde correspondía al príncipe el nombramiento de todos los cargos (también los eclesiásticos), la regulación de su derecho de propiedad y la de todas las facetas de su vida que no correspondieran a lo que se llamaba (y se llama) el fuero de la conciencia (en la práctica, los sacramentos).

- En 1789, era general la preocupación, entre los príncipes católicos, por estas dos cosas: el exceso de eclesiásticos, especialmente religiosos (a quienes tendían a considerar inútiles, en contraste con los sacerdotes seculares), y el enorme monto alcanzado por la propiedad eclesiástica (de todo tipo: rústica, urbana y mobiliaria). Consecuentemente, ellos (los príncipes católicos y no los liberales) comenzaron la desamortización de los bienes eclesiásticos y ellos fueron quienes empezaron también a poner cortapisas al libre desarrollo de las órdenes religiosas.

Visto así, lo que hizo la Revolución liberal fue, paradójicamente, continuar y llevar a término todas estas cosas que habían echado a andar antes de 1789. Digo paradójicamente porque el punto de partida era el opuesto: para los liberales, la autoridad no procedía de Dios, sino de los hombres; todos los gobernantes tenían que responder, por lo tanto, ante los representantes del pueblo y sólo ante éstos. Y, en los propios representantes del pueblo, radicaba la plena jurisdicción sobre todas las cosas y personas (también las eclesiásticas).

Sin embargo, a partir de aquí, todo lo que los príncipes absolutistas consideraban suyo lo consideraron suyo, asimismo, los representantes liberales del pueblo: partían de la base de que también su autoridad jurisdiccional sobre los eclesiásticos era tan omnímoda como sobre los laicos; propendían de facto a concebir la respectiva cristiandad como una iglesia nacional. Y aseguraban que les correspondía a ellos el nombramiento de las personas apropiadas para todos los cargos, la regulación del derecho de propiedad y la de todas las facetas de la vida eclesiástica, excluido el fuero de la conciencia.

Consecuentemente, los liberales llevaron a término las desamortizaciones de la propiedad eclesiástica que habían comenzado los príncipes absolutistas; mantuvieron el derecho

de presentación, para los cargos eclesiásticos, en la mayoría de los Estados (no fue cosa únicamente española), ejerciéndolo como lo ejercían los príncipes absolutistas: vieron con reticencia a los religiosos y, donde pudieron, extinguieron las órdenes y congregaciones o redujeron su número...

Pero hubo una diferencia: para convertir el Estado monárquico absolutista en Estado liberal hubo, en casi todos los casos, una o varias revoluciones. Y, consecuentemente, la legislación eclesiástica, como las demás, se impuso con violencia, a veces sangrienta. En algunos países (Francia primero y principalmente) hubieron verdaderas matanzas de católicos por el hecho de serlo.

Por otro lado, la Revolución liberal llegó asimismo a los Estados Pontificios, que eran los territorios donde el papa ejercía la autoridad también civil, como un príncipe más. En los años sesenta del siglo XIX, los Estados Pontificios fueron ocupados por tropas de los unionistas italianos y el papa Pío IX quedó reducido a la Colina Vaticana, donde hoy sigue. Se convirtió en *el prisionero del Vaticano*, como se decía durante muchos años. Y todo eso (la violencia en general y la ocupación de los Estados Pontificios en particular) contribuyó a que los propios pontífices romanos y los obispos de todo el orbe católico rechazaran en adelante al liberalismo como pecado. El razonamiento teológico era prístino: el liberalismo, precisamente al tutelar la libertad, tutela el error, siendo así que el error es el no ser, o sea la nada, y la nada, por ser nada, no puede ser sujeto de nada; no puede ser, por tanto, sujeto de derechos. No cabe, pues, derecho al error ni, consecuentemente, cabe admitir la libertad de pensamiento, la libertad de conciencia, la libertad religiosa, la libertad de expresión, en fin cualquiera de las libertades públicas tuteladas por el Estado liberal.

Como resultado de esto, las relaciones entre la Iglesia y el Estado liberal fueron sumamente difíciles: hubo lugares y períodos de violencia y persecución religiosa por parte de esos Estados y hubo períodos en que se buscó un *modus vivendi*, que se concretó, desde 1804 en Francia (en 1851 en España), en la firma de un concordato en el que se optaba por una solución híbrida, cediendo un poco cada cual. Pero la actitud del Magisterio de la Iglesia ante el liberalismo siguió siendo condenatoria (lo fue desde la publicación de la encíclica *Mirari vos* en 1832 por Gregorio XVI y, sobre todo, desde la publicación del *Syllabus* por Pío IX en 1864.)

Esto no quiere decir que los católicos permanecieran al margen de la vida política. Al revés, no tardaron en darse cuenta de que, en definitiva, cabía vencer al Estado liberal con sus propias armas, las de la representación popular, y se propició por eso, desde una parte de la jerarquía eclesiástica, la formación de un Partido Católico en cada país, partido en el que pudieran encuadrarse los católicos para tomar parte en las elecciones y luchar en el parlamento por la defensa de la Iglesia. Desde 1919, esa línea cuajó en la creación de partidos *democristianos*.

Cierto que muchos otros católicos no optaron por este camino; su sensibilidad y, en algunos casos, sus ideas les inducían a pensar que, en todo esto, había un inmenso y trascendental error; que cabía defender un régimen de libertades desde el punto de vista católico y que, por tanto, había que tomar parte en la vida pública de los Estados liberales de

forma constructiva, no sólo defensiva. Pero, como no había una doctrina que apoyase un criterio así, de hecho se vieron sumidos en una especie de esquizofrenia: querían ser buenos católicos y, a la vez, buenos súbditos del Estado liberal y, en la práctica, sólo les era posible serlo dividiendo íntimamente su vida, cumpliendo por un lado los preceptos sacramentales y votando, por otra, a favor de los partidos liberales más moderados.

A finales del siglo XIX, esta actitud fue tutelada doctrinalmente por algunos teólogos que recordaron la doctrina del *mal menor*. Pero, hasta el pontificado de Juan XXIII y el Concilio Vaticano II, las libertades públicas continuaron considerándose, en el Magisterio de la Iglesia, como un mal, por menor que fuese. Desde Juan XXIII y el Concilio, no. Desde ese momento (años sesenta del siglo XX), la doctrina de la Iglesia cambia al respecto: empieza a advertirse que, en efecto, el error no puede ser sujeto de derechos, pero que el principal sujeto de derechos no es aquello que se piensa, sino quien lo piensa, o sea la persona, y toda persona es imagen y semejanza de Dios, dotada por ello de una dignidad tal que la hace acreedora del máximo respeto y, con ello, de plena libertad, incluso para defender el error. Es, en definitiva, la doctrina sobre la libertad religiosa que se desarrolló en la declaración *Dignitatis humanae* (1965) del Concilio Vaticano II. No se dice en ella—como luego se afirmaría—que, consecuentemente, sea indistinto practicar una u otra religión, sino que nadie puede ser molestado por el hecho de practicar una religión que no sea la verdadera.

La eclesiología

Esta fue la primera gran contribución del Concilio Vaticano II: la adopción—como parte del Magisterio— de la libertad religiosa y, consecuentemente, de las libertades públicas (porque, en definitiva, se derivan de ella). Pero no fue ésta la única aportación del Concilio a la manera de concebir las relaciones entre los católicos y el mundo en el que viven. La otra gran aportación fue la que concernía a la forma de concebir la propia Iglesia.

En el siglo XVI, en el Concilio de Trento, se había impuesto una eclesiología que tendió de hecho a que se redujera la forma de ver la Iglesia como institución fuertemente jerárquica. Para rectificar la situación—enormemente pluriforme doctrinal y organizativamente, y no siempre ortodoxa— a que se había llegado en la organización eclesiástica, se reforzó la vieja idea de que la Iglesia no sólo era jerárquica, sino que tenía que organizarse de la manera— también jerárquica— que se deducía del Evangelio: no había en ella más gobernantes que el papa y los obispos, porque ellos eran (son) los sucesores de los apóstoles; ellos constituían, por tanto, la Iglesia *docente*, la única que tenía el encargo de enseñar. Incluso los párrocos y los eclesiásticos en general no eran más que auxiliares del respectivo obispo y del papa. Los demás—los fieles comunes— constituían tan sólo la Iglesia *discente*, la de los discípulos, la de quienes escuchan y llevan a la práctica lo que los docentes enseñan.

Consecuentemente, la organización de la Iglesia tenía que sujetarse a ese esquema: todo el poder residía en el papa y, transmitido por él, en cada obispo sobre su diócesis. Diócesis que se articulaba en parroquias, donde el delegado del obispo—el párroco— tenía toda la autoridad. Fuera de este marco, no debía haber vida religiosa en el mundo. Cabía únicamente *salirse del mundo*, es decir ser religioso y enclaustrarse en un monasterio o convento.

Todos los demás fieles tenían que encauzar su actividad por los cauces jerárquicos.

A finales del siglo XIX, cuando se puso de manifiesto la necesidad de que los católicos laicos actuaran con mayor eficacia y cuando de facto empezaron a multiplicarse las acciones caritativas, asistenciales, educativas y devocionales de todo género, sacadas adelante por laicos, se vio la necesidad de crear un cauce en el que se acogiera todo esto sin que dejara de ceñirse al marco jerárquico institucional y ésa fue la razón del nacimiento de la Acción Católica. Sobre todo desde 1922, a raíz de la encíclica *Ubi arcano* de Pío XI, la Acción Católica, en cada país, se articuló como un edificio enorme, integrado en la jerarquía eclesiástica: la regía una Comisión Nacional, encabezada por un prelado—generalmente el primado—se ramificaba en Comisiones Diocesanas—presididas por los obispos o sus delegados—y, por último, en células parroquiales, presididas por el párroco o quienes él dijera. La forma de justificarlo era terminante: muy entrado el siglo XX, seguía siendo magisterio común de los obispos la afirmación de que el *id y enseñad* el Evangelio había sido un mandato dado a los apóstoles, que, por tanto, heredado sólo por ellos—los obispos— a quienes competía, por tanto, con el auxilio de los demás eclesiásticos y con el de los seglares encuadrados en la Acción Católica.

Todo esto no sólo era cierto sino que sigue siéndolo. Pero no era ni es lo único cierto. Por sí solo, implicaba una reducción de la estructura jerárquica de la Iglesia a mera institución, y la actuación de los prelados, a mero ejercicio de la jurisdicción canónica. Olvidaba o relegaba el carisma (el ejercicio de la autoridad como fuente de inspiración, exhortación y ánimo, y no sólo de órdenes y de relaciones de dependencia). Y no se planteaba algo en lo que empezaban a insistir algunos teólogos: que, si el *id y enseñad* se había dirigido sólo a los apóstoles, el *ser perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto* se refería a todos los cristianos.

Por eso, en la teología que recogió el Vaticano II, se abrió paso una eclesiología que concebía la Iglesia como *pueblo en formación*, por decirlo así. Desde su creación hasta el fin de los tiempos, la Iglesia consiste en un *Pueblo*, o sea una comunidad de hombres y mujeres vinculados por una convivencia benevolente, fraterna; de manera que todos y cada uno de ellos—eclesiásticos y laicos— tienen que participar y participan en su formación, o sea en su construcción o en su debilitamiento. Lo hacen o dejan de hacerlo según cuál sea la medida de su virtud. Lo cual quiere decir que *todo quehacer* de cualquier cristiano es una forma de construir o de debilitar la Iglesia. Todo quehacer: cualquier tarea. No sólo las eclesiásticas; también la del zapatero en sus zapatos o la del químico en su laboratorio.

Así, el laico ya no se concebía sólo como discípulo (como Iglesia *discente*), sino que era además, en lo suyo y por medio de lo suyo, agente activo, constructor de la Iglesia. La concepción de ésta seguía siendo jerárquica. Pero no sólo ni principalmente institucional, sino además carismática.¹ Y es que la jurisdicción del párroco o del obispo no podía llegar a

¹ Empleo los términos—*carisma e institución*— a que han recurrido Juan Pablo II y el cardenal Ratzinger para hablar de estas cosas, concretamente al referirse al papel de los "movimientos".

todas las actuaciones de cada laico, por más que todas ellas fueran constructoras de Iglesia. Al zapatero, en su tarea de zapatero, el obispo o el párroco podían *exhortarle* a cristianizar su obra, pero no podían encuadrar esa tarea en una organización jerárquica y carecían de potestad para decirle cómo había de trabajar.

Más aún: carecían de potestad incluso para negarle la posibilidad de construir la Iglesia con su trabajo. La distinción entre Iglesia *docente* e Iglesia *discente* nunca se negó, simplemente cayó en el olvido. El *apostolado* laical ya no hubo de reducirse a la Acción Católica. La Acción Católica siguió siendo una institución efficacísima. Pero gran parte de la construcción de la Iglesia se encauzó por medio de *movimientos*, esencialmente abiertos desde el punto de vista jurídico y, en muchísimos casos, fue tarea de cualquier fiel, sin necesidad de que se encuadrara en organización alguna.

¿Y la política (puesto que hablamos de relación entre Iglesia y Estado laico)? La política, en esa nueva eclesiología, no era más que una de las tareas que los laicos podían desarrollar y con la que construían la Iglesia. Desde el punto de vista humano, era un quehacer especialmente importante porque podía ser especialmente eficaz. Desde el punto de vista ontológico, no era una tarea más digna ni más relevante que la del zapatero. Y, como tarea cristiana sin más, no tenía por qué encuadrarse en partidos *católicos*; podía hacerse en cualquier partido en el que el cristiano concreto creyera que podía llevar a cabo una labor política conforme a sus creencias.

Dos equívocos conciliares

En suma, el Concilio Vaticano II fue importante por su apertura al mundo actual (lo que se llamó *aggiornamento*) pero lo fue también por la nueva eclesiología que surgió en él y de él. Y esto es importante decirlo y subrayarlo porque, en los años siguientes, se creó un equívoco enorme, que aún sigue vivo. Un grupo muy importante de católicos, sobre todo eclesiásticos, incluidos algunos obispos, tendió a reducir el Vaticano II a lo primero (el *aggiornamento*): acentuaron por eso la apertura a los no católicos (en el plano político, a la izquierda) así como la organización y el funcionamiento de la Iglesia los abrieron a los laicos. Pero no se dieron cuenta de que mantenían la eclesiología preconiliar: no es que hablaran de Iglesia *docente* y *discente*; hablaban simplemente de *la Iglesia*; pero, cuando hablaban de *la Iglesia*, se referían únicamente a ellos –los obispos, el clero y los laicos que participaran en tareas eclesiásticas–. Tendieron a reducir la colaboración de los laicos en la construcción de la Iglesia haciéndolos participar en las tareas eclesiásticas (la administración parroquial, a veces la diocesana, la colaboración en la distribución de la Eucaristía...). Esto estaba muy bien. Pero reducirse a ello equivalía a desconocer o a no valorar el papel constructor del laicado como tal, en sus tareas específicas, no sólo en las eclesiásticas. Reducirlo a éstas equivalía a clericalizar a los laicos.

El equívoco se hizo enorme porque, además, algunos de los eclesiásticos que concebían así el *aggiornamento*, manteniendo la vieja eclesiología preconiliar, llevaron su deseo de apertura de la Iglesia a extremos contrarios al Magisterio (sacerdocio femenino, Comunión de los divorciados, relaciones prematrimoniales, relaciones homosexuales...). Se presenta-

ban y eran considerados, de este modo, como los *progresistas*, siendo así que, en lo eclesiológico, eran plenamente preconciarios. No terminaban de entender, en último término, que, en este orden de cosas, el cambio impulsado por el Concilio iba mucho más allá: iba al reconocimiento de la dignidad y de la eficacia eclesial de toda tarea humana, por prosaica y *laica* que sea; que esto implicaba desde luego la apertura a todos, incluida la *izquierda*, pero no por razones estéticas y estratégicas (para ofrecer un cristianismo bello y fácil), sino por el afán de que todos y cada uno seamos expresión de la Presencia del Otro entre los demás o, si se prefiere, de *Cristo que pasa* junto a nosotros. No se daban cuenta de que lo bello y lo verdadero son una misma cosa.

No creo exagerar si digo que hay toda una generación de católicos –incluidos no pocos sacerdotes y quizás algunos obispos– que no se han dado cuenta de esto (de ese reduccionismo al que han sometido el Concilio) y que a la Iglesia le va en ello parte de su futuro; digo *parte* y no *todo* su futuro, porque, afortunadamente, el futuro depende del Otro.