HACIA UNAS NUEVAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO (*)

POR

MIGUEL AYUSO

Las relaciones Iglesia-Estado constituyen uno de los aspectos de necesaria consideración para delinear adecuadamente el nuevo tipo de orden internacional que parece despuntar entre desconciertos y desasosiegos y que los católicos querríamos conducir por determinados senderos, huyendo —por el contrario— de otros hoy universalmente transitados.

Son muchas las cosas que se podrían decir, desde el punto de vista doctrinal, sobre el recto orden social según la enseñanza de la Iglesia; son también muchas las incidencias entre las «dos espadas» tradicionales, de las que, desde un ángulo histórico, cabría dejar constancia.

Si hacemos caso de Louis Salleron, la historia del cristianismo en sus relaciones con la política comprende tres fases:

— la primera va de la muerte de Cristo a Constantino;
— la segunda, de Constantino a la Revolución francesa;
— la tercera, de la Revolución francesa hasta nuestros días.
— una cuarta fase, indecisa, estaría actualmente esbozándose.

La primera fase se caracteriza por la incomunicación entre el cristianismo y la política. No podía ser de otro modo, pues el

(*) Publicamos el texto de la conferencia pronunciada por nuestro amigo Miguel Ayuso en la Universidad de Cracovia el 19 de septiembre de 1991, dentro del Coloquio Internacional «Une culture pour l'Europe de demain», del que ya hemos dado cuenta a nuestros lectores.

núcleo de creyentes apenas pasaba de una «pusillus grex». Pequeña comunidad que, además, se movía por la espera escatológica de una Parusía inminente y que sólo ante el desmentido de los hechos evolucionó hacia una escatología de la perfección transhistórica y sobrenatural.

En estas circunstancias de marginalidad, y con la tentación de indiferencia respecto de todo lo que atañe al momento presente, no se trata de «participar» en la vida pública, sino de «obedecer» las leyes, como acredita la teología paulina.

Con la conversión de Constantino y el Edicto de Milán del 313 se inaugura una segunda fase, en la que el cristianismo pasa a ser religión oficial. En esa situación, hoy tan denostada por «triunfalista», que se extiende durante cerca de mil años, el principal problema de la Iglesia es distinguir —pero no para *separar* sino para *unir*— sus competencias de las de la comunidad política, lo espiritual de lo temporal. Porque el verdadero peligro en una sociedad cristiana, como lo fue la que estamos describiendo, es la teocracia. A la que si pudieron ceder en ocasiones algunos eclesiásticos con su conducta, nunca dejó de contemplarse como errónea por la doctrina de la Iglesia.

La Revolución francesa da inicio al tercero de los períodos, en el que la persecución —vestida de neutralidad— del Estado va a desarrollarse en grados diversos según los países, para desembocar en la secularización general de la sociedad. Es una época en la que el poder social de la Iglesia retrocede constantemente: pierde, por de pronto, su poder temporal en Italia; pierde después la mayoría de sus zonas de poder de hecho en las instituciones y, finalmente, pierde su influencia sobre la legislación en materia de familia y costumbres.

Entiendo, sin embargo, que la naturaleza de este Coloquio, más que a realizar evocaciones de la Cristiandad medieval —constelación de pueblos, en palabras de San Bernardo de Claraval, que giraban en torno del sol del Papado y la luna del Imperio—, o a registrar las consecuencias demoledoras para la fe que ha tenido la política revolucionaria, nos obliga a apuntar algunos criterios que sirvan de base para una reconstrucción del Derecho

Público Eclesiástico, un tanto «descolocado» a consecuencia no sólo de los cambios sociales ocurridos, sino sobre todo por la ausencia de un *corpus* de doctrina política católica que venga a llenar en nuestros días el vacío dejado por el aparente abandono de la predicación de Pío IX, León XIII, Pío X, Pío XI y Pío XII.

Empezaré precisando esto último. El hecho de la desaparición de las sociedades cristianas —indagar cuáles sean las causas nos llevaría muy lejos aunque sería revelador, por lo que algo diré luego— no puede pasar sin consecuencias para el Magisterio de la Iglesia. Y esa variación de la realidad le ha obligado a adaptar su prisma, aunque el hecho no cree derecho, pues una doctrina pensada para defender las sociedades y los restos de las instituciones cristianas insertas en el Estado liberal —en el fondo opresor de la conciencia de éstas— no es absolutamente trasladable a sociedades ya secularizadas. El acento que Juan Pablo II pone en la *nueva evangelización* revela ya ese impacto y se compadece perfectamente con esta nueva situación a la que se enfrenta la Iglesia de hoy.

Los cambios del Este, sin embargo, han introducido en este esquema un factor nuevo, y en este sentido nos han abierto un horizonte que finalmente ha terminado por alcanzar la propia comprensión de la realidad occidental, sometiéndola a un análisis renovado. Bien es cierto que la lectura más socorrida de los acontecimientos de 1989 aparece cuando menos como superficial, de modo que no es del todo injusto resumir contrariamente —con *30 Giorni*— que en tal fecha «se pasó del comunismo a la masonería», mostrando su falsedad en todas partes el juicio corriente de que el estado de la Iglesia era resultado casi exclusivamente de la incoherencia o coherencia con que los cristianos vivían su fe, y adquiriendo evidencia una corrupción mucho más profunda.

En cualquier caso, las sociedades cristianas del Este —caso de Polonia ejemplarmente— han resistido los asaltos de otro tipo de Estado diferente del liberal. Sin embargo, su incorporación a los parámetros de este último, en su particular estadio de evolución, pone delante de nuestros ojos el papel determinante que el

Estado laico ha desempeñado en el proceso descristianizador. ¿No será preciso el recordatorio ante el riesgo de que quienes han resistido al enemigo declarado se rindan ante el enemigo encubierto bajo un árbitro neutral?

Hemos escuchado tantos panegíricos del pluralismo como valor cardinal de nuestras sociedades, hemos desacreditado indiscriminadamente la necesidad de una base común y unidad última para cualquier comunidad, hemos repudiado por activa y por pasiva la nostalgia de la «confesionalidad», que quizás hayamos perdido el sentido nuclear de las relaciones entre el hecho religioso, el orden moral y la convivencia política. Juan Pablo II, en un texto sencillo y desprovisto de toda pretensión, lo dijo claramente hace casi diez años dirigiéndose a los obispos de Milán y la Lombardía: «Ninguna experiencia política, ninguna democracia puede sobrevivir si menosprecia la moralidad común de base... Ninguna ley escrita garantiza suficientemente la convivencia humana si no extrae su fuerza íntima de ese fundamento moral». Dejando, por el momento, a un lado la referencia a la democracia, el Papa, en el texto anterior, parece cuestionar que sea legítima —o incluso sencillamente factible— la convivencia de los diversos opinantes sin referencia a un absoluto moral. Otra cosa distinta es cómo se concreta esa subordinación claramente como profesión de principios, cómo se asegura por los insrumentos de acción política e incluso cómo se cuida en la dimensión educativa de la atmósfera social. Pero por encima de estas problemáticas —propias en parte del Derecho constitucional y en parte del civismo— la opinión más extendida, o niega ese fundamento moral común, o, aun reconociéndolo, obra como si no existiera. Por lo mismo se ha disuelto el Derecho Público Eclesiástico —que estructuralmente precisa del alimento que los principios del llamado Derecho Público Cristiano le servía— en un simple Derecho Eclesiástico del Estado como parte de un Derecho constitucional avalorativo.

En esta situación, y trascendiendo todo tipo de prejuicios semánticos y conceptuales, se hace preciso repensar este agregado de aspectos, tanto en su vertiente política como en estratos más

hondos de los que ésta no resulta sino expresión. Estamos —ha escrito el doctor Guerra Campos en un texto ejemplar— en que hay un cambio en las circunstancias históricas, que exige variaciones en la acción de la Iglesia para responder a las mismas. Es precisamente el momento de atender a la ley de todo lo vivo y verdadero: que las variaciones funcionen como exigencia y aplicación de algo permanente. No vale desentenderse, como quien suelta lastre, de «pedazos» de la doctrina tradicional. Para muchos es tentador simplificar, como si todo se resolviese con decir que la Iglesia no necesita apoyarse en el *poder* civil ni debe hacerlo, y que le basta gozar de la *libertad común* en un Estado democrático. Pero la cuestión permanente —donde radica el eje, fijo en su misma movilidad, en torno al cual han de girar todas las variaciones pensables en la relación entre la Iglesia y la comunidad política— es otra, en la que «poder» y «libertad» quedan subsumidos en algo más radical: la *predicación* de la Iglesia acerca de los deberes del poder civil y los ciudadanos. La cuestión, por tanto, no es sólo cómo ha de tratar el Poder a la Iglesia, respetando su libertad en la sociedad civil, sino cómo debe ejercer *el Poder su propia misión* en el orden moral y en relación con la vida religiosa.

La Congregación para la Doctrina de la Fe, y personalmente el Cardenal Ratzinger, vienen advirtiendo acerca del condicionamiento moral de la democracia. El propio Juan Pablo II, últimamente en *Centesimus annus,* al aludir a la «crisis de las democracias» no ha hecho sino prolongar las instrucciones en que Pío XI y Pío XII —recuérdese especialmente de este último el Radiomensaje de Navidad de 1944— indicaban la sumisión a la ley de Dios que ha de observar la democracia para que sea «sana». Los números 46 y 47 de la encíclica conmemorativa del centenario de *Rerum novarum* pretenden sentar las bases de una *auténtica* democracia y tienen un reconocimiento no ajeno a lo que vengo sosteniendo en estas líneas: «Hoy se tiende a afirmar que agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y

se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que si no existe una verdad última, la cual guía la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia».

Y es que, en relación con cualquier comunidad política, y quienquiera que sea el titular de la soberanía, la misión de la Iglesia —sigue Guerra Campos— es predicar en nombre de Dios que, no sólo los actos y comportamientos de los ciudadanos, sino además la misma *estructura constitucional* de la «ciudad» ha de estar subordinada eficazmente al *orden moral*. De lo contrario, es la misma fe, especialmente la de los «pobres», la que queda a la intemperie, desguarnecida. El Cardenal Dánielou lo explicó magistralmente en su libro *L'oraison problème politique*.

Esta es una realidad insobrepasable para la genuina doctrina católica. Y tomarla en serio obligaría a transformar los presupuestos ideológicos y constitucionales del Estado moderno. Sea como fuere, en esta comunicación me he ceñido a un aspecto concreto —el de *Dieu et César aujourd'hui*—, que es el que se me había encomendado. No pienso por ello que sea el único enfoque, ni siquiera el principal. La desvitalización del catolicismo es más honda y su oposición con el mundo moderno infinitamente más radical, como Péguy ha explicado en todos los registros. Abrámonos, pues, al comienzo gratuito de la fe, al encuentro en el que la unidad entre la gracia y la libertad, la fe y la vida, está ya incoado y presente. Pero no perdamos de vista la virtualidad y el dinamismo propios del orden natural. Así no tendremos que echar por la borda ningún tesoro.