ECCLESIA Y POLIS*

José T. Martín de Agar

1.- Libertas Ecclesiae

Sería interesante saber cuándo fue la primera vez que la palabra del Señor "dad a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios" (Mt 22, 21) se interpreta como definidora de una distinción entre el orden político y el religioso, sentido que la tradición desde antiguo le atribuye.

Es obvio que el contexto escriturístico en que aparece remite directamente a la cuestión capciosa de la licitud del tributo a Roma, estableciendo sin duda una distinción que en resumen viene a decir que hay que dar a cada cual lo suyo; dando indirectamente a entender al mismo tiempo, que los deberes hacia César non son incompatibles con los para con Dios.

Una de las primeras fuentes que citan el pasaje es la Apología de Justino para distinguir la adoración, que se debe sólo a Dios, del servicio que es lo que se debe a César (*adoramos sólo a Dios, pero en todo lo demás os servimos de grado*: Ap I, 17). La línea es la misma: se distingue lo que a cada cual es debido.

Quizá el recurso constante y reiterado, por más que legítimo, a la frase del Maestro sobre el pago del tributo, ha acabado por mitificar y hacer tópica la idea de que Jesucristo quiso en aquel momento instaurar (definitivamente, se añade) el nuevo modo dualístico de entender las relaciones entre el orden político y el religioso. Habría que verlo. Sin duda, la sentencia evangélica ha servido para defender la libertad de la Iglesia con más eficacia que otras citas e imágenes de las Escrituras, pero no parece que sea su sentido original. La frase de S. Pablo a los Romanos, "dad a cada uno lo debido: a quien tributo, tributo; a quien impuestos, impuestos; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor" (Rm 13, 7), que es como un eco de la réplica de Jesús, no hace sino reiterar el sentido directo de 'a cada cual lo que le corresponde'; así ha sido interpretada por la doctrina: el cristiano no es un asocial rebelde que se extraña de este mundo sino más bien un ciudadano ejemplar.

---

* Conferencia pronunciada en la Jornada Académica en honor del Prof. Eloy Tejero (20 de mayo de 2008, Universidad de Navarra). En «Ius Canonicum» (2008) p. 399-413.

El dualismo, si bien luego encontrará su síntesis en la célebre respuesta del Maestro, tiene su raíz en el concepto bíblico *Pueblo de Dios*: una nación santa, separada –por la elección divina– de los demás pueblos. En el caso de la Iglesia, nuevo Israel, esa idea se hace plena en su disparidad con los reinos de este mundo, esto sí se lo dijo el Señor a Pilatos (explicándole porqué ninguna fuerza iba a venir en su defensa: Ioh 18,36). La Iglesia, desde el principio, se presenta como el grupo de los discípulos de Jesucristo que ha recibido de Éste la misión de predicar el Evangelio por todo el orbe y celebrar la Eucaristía.

A esta realidad remiten los argumentos inmediatos que nos consignan las Escrituras; son aquellos en los que Pedro y los otros apóstoles responden (a los *jefes del Pueblo*) que es necesario obedecer a Dios antes que a los hombres, que por tanto no pueden dejar de predicar lo que han visto y oído (cf. Act 4, 19-20). Predicar en primer lugar precisamente a los judíos, a *los del Pueblo*. Esta predicación *con libertad* de la Buena nueva, es la que conduce en breve a su expulsión de *la Sinagoga*, a la separación de la comunidad y a la primera persecución de la que es víctima Esteban y en la que Saulo toma parte con ardor juvenil.

Parece pues que es la misión que el Maestro Resucitado encomienda, *enseñar y anunciar el Evangelio de Cristo Jesús* (Act 5, 42), su contenido y también su amplitud, la que poco a poco hace que Iglesia se entienda y estructure como distinta de cualquier otra comunidad. El dualismo cristiano es original pero no totalmente nuevo; atisbos de distinción (y de pugna) entre la casta sacerdotal y la política se habían dado en la historia de otros pueblos. Lo que lo hace original es su radicalidad, que deriva del carácter personal y universal de la religión cristiana; porque cristiano no se nace, se viene a ser por la conversión, por adhesión consciente, además cualquiera puede serlo, sea cual sea el pueblo o nación de origen, porque *Dios no hace acepción de personas* (Act 10, 34).

Sobre esta base, el dualismo será formulado doctrinalmente y tras el edicto de Milán se usará para ello el texto evangélico citado.

Mas lo que la Iglesia reivindica primariamente siempre es su libertad de acción; que necesariamente comporta la distinción, la no confusión, con los reinos de este mundo (desde Ioh 18,36 a GS 76b). Cualquier teorización histórico-práctica del dualismo cela un modo determinado de entender las exigencias concretas de la libertad de la Iglesia en un momento dado.

El *no podemos dejar de hablar lo que hemos visto y oído* que nos consignan los Hechos de los Apóstoles (4,20), bien puede entenderse –en ese contexto– como la primera reivindicación expresa de la *libertas Ecclesiae*. Hoy como ayer, la Iglesia sigue afirmando che esta libertad es su *bien más precioso*, "principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil", ya que "por divino mandato le incumbe el deber de ir a todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda criatura" (DH 13).

Es el mandato apostólico el que, hoy como ayer, determina el alcance de esta libertad. La medida: "tanta libertad de acción cuanta requiera el cuidado de la salvación de los hombres" (DH 13); su contenido: "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" (GS 76j); su límite: el uso de "todos y solos aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos" (ibíd.).

No voy a intentar trazar aquí un resumen, siquiera breve, de las diversas, sucesivas maneras en que se ha presentado este dualismo. Quisiera más bien señalar algunas constantes o elementos de continuidad en la historia de las relaciones Iglesia-Estado (uso la palabra Estado como sinónimo de estructura político-jurídica de la sociedad civil).

2.- Figura jurídica de la Iglesia: inevitable mímesis

Una de estas constantes de las relaciones Iglesia-Estado es que la imagen, por decirlo así, terrenal de la Iglesia varía en función de cómo ella misma se conoce, pero también de la organización política de la sociedad civil en la que vive; hay una suerte de adaptación mimética, especular se podría decir, que de algún modo dura hasta nuestros días. Eclesiología y configuración de la *polis* determinan la figura jurídico-política de la Iglesia: esta se presenta al mundo, en buena medida, según el mundo se le presenta a ella.

Apenas conseguida la libertad y reconocida como institución, "en virtud de lo que se ha llamado 'principio de acomodación', la Iglesia tomó las estructuras administrativas del Imperio como norma de su propia organización" (Orlandis): provincias, diócesis, etc. hasta hoy. La configuración administrativa de la Iglesia particular, más allá del concepto

teológico, varía mucho, sobre todo entre la Iglesia latina y las Iglesias orientales.

Según las épocas, la Iglesia ha sido calificada como imperio, reino, *civitas* (polis), república. Gregorio Magno la llama 'reino celestial' que existe junto al terrenal, iniciando con la famosa frase *ut terrestre regnum cælesti regno famuletur* (Reg. Epist. lib. III. indict. XI. ep. LXV. ad Mauritium Aug.) una serie de parangones sobre la excelencia que se prolongaría por siglos (cf. William of Ockham, *Dialogus*, part 3, tract 2, lib. 1, cap. 18-31). Es bien conocida la comparación de Belarmino con el reino de Francia o la República de Venecia (*De Controv. Christ. Fidei adversus huius temporis haereticos*, III,2.), citada prácticamente hasta el Concilio Vaticano II y Suárez dirá que la Iglesia *tam in temporalibus quam in spiritualibus est vera monarchia* (*Defensio fidei*, lib. III, c.VI).

El hecho de que 'Reino de los cielos' o 'Jerusalén (ciudad) celeste' son imágenes que la misma escritura atribuye a la Iglesia, ha podido dar pié a alguna de esas asimilaciones, en la medida que estas figuras adquieren un significado terreno. Pero me refiero ahora a que esas configuraciones responden también a la necesidad de encontrar un parangón con la forma de la *polis* en cada momento, para poderse confrontar con ella, a menudo mejorándola.

Al concepto iuspublicista de Estado como 'sociedad perfecta', responde la paralela construcción del *Ius Publicum Ecclesiasticum* que presenta la Iglesia como sociedad perfecta en lo espiritual. Con la división de poderes, esta pretendida simetría pierde necesariamente intensidad, el Estado deja de ser alguien (el monarca) y se convierte en aparato; pero no desaparece: el influjo de la *polis* adquiere nuevas formas, como la recepción de la técnica codificadora que conduce al Código de 1917 y trasluce también en el Código vigente con la aparición de elencos de derechos en analogía a las declaraciones internacionales y enunciados constitucionales de derechos civiles. Entiendo que el actual recurso a la personalidad internacional de la Santa Sede responde a este mismo esquema: ya Pío XII en el famoso discurso *Ci riesce* (6 de diciembre de 1953) compara la Iglesia a una Comunidad internacional de pueblos.

Este careo, esta homogeneidad más o menos artificial, parece que facilita la relación, el trato; al mismo tiempo abre casi inevitablemente la cuestión de quién 'es más', quién debe prevalecer, quien tiene la última palabra o,

como suelen decir los autores, la competencia de las competencias. Según Ratzinger, frente al monismo cesaropapista bizantino, el dualismo gelasiano "recalcó que la unidad de poderes residía exclusivamente en Cristo… Con ello se introduce una separación y diferenciación de poderes que alcanzó la mayor importancia para el ulterior desarrollo de Europa y, por así decirlo, sentó las bases de lo específicamente occidental. Pero, dado que en contra de tales delimitaciones se mantuvo viva por ambas partes el ansia de totalidad, permaneció la exigencia de predominio de un poder sobre el otro. Este principio de separación se convirtió también en fuente de infinitos padecimientos" (*Europa, política y religión*, Berlín, 28.XI.2000).

Algunos se escandalizan todavía hoy de esta continua asimilación de la Iglesia a las formas de la sociedad civil; me parece que hasta cierto punto es inevitable, de otro modo no sería posible el diálogo. Ciertamente en ocasiones este mimetismo ha podido ir más allá de lo que nuestra sensibilidad actual considera necesario, en buena medida debido a la existencia de los Estados pontificios; pero en los últimos tiempos, la reflexión sobre su propio ser ha conducido a la Iglesia a poner más de relieve la heterogeneidad, la alteridad, la distinción de planos –si se quiere– en que se mueven ella y el Estado; pero ello no quita –ni podría, salvo que se desencarne– que, dejando atrás apropiaciones inadecuadas que oscurecen su verdad, se sirva de otras que no la empañen tanto, y con mayor conciencia de la relatividad intrínseca de esos recursos. Ya he aludido a la subjetividad internacional.

3.- Ratio peccati

Otro concepto que representa una constante en las relaciones Iglesia-Estado y al que me quiero referir, no es de orden formal sino que atañe al contenido de la *libertas Ecclesiae.* Es la *ratio peccati*, el título en el que la Iglesia funda su derecho a intervenir en las cosas temporales: desde el *non enim intendimus iudicare de feudo,… sed decernere de peccato* de Inocencio III (*Novit ille,* X 2.1.13) en 1204, hasta la competencia propia y exclusiva de juzgar *omnibus in quibus inest ratio peccati* del actual c.1401. Cambian en el tiempo el modo y las consecuencias de esta intervención, pero el motivo es siempre el mismo.

Efectivamente, de la *Novit ille* se sigue que el Papa puede juzgar sobre las cosas temporales *ratio peccati;* sobre este juicio se apoyará la teoría de la *potestas indirecta*, que ensanchará el *decernere de peccato* a la prevención

del mal *(ad vitandum periculum)* y trasladará en sentido positivo la *ratio peccati* a la *ratio boni perficiendi* (F. Suárez, *Defensio fidei*, lib. III, c. XII). Y el Ostiense, seguido luego por otros, deduce de la misma decretal la potestad del Romano Pontífice sobre todo el orbe. Son bien conocidas, por otra parte, las consecuencias políticas de la excomunión en la edad media, no indirectas ciertamente sino expresas en la misma bula de irrogación: "privo al rey Enrique… que se ha rebelado contra tu Iglesia con audacia nunca oída, del gobierno de todo el reino de Alemania y de Italia, y libro a todos los cristianos del juramento de fidelidad que le han dado o pueden darle, y prohíbo a todos que le sirvan como rey" (Bula de excomunión de Enrique IV por Gregorio VII, febrero 1076: E. GALLEGO BLANCO, *Relaciones entre la Iglesia y el Estado en la Edad Media*, Madrid 1973, pp. 147. Vid. *Dictatus papae*, sentencias VI, XII y XXVII). Mientras el Código canónico limita expresamente las consecuencias del pecado al ámbito eclesiástico.

Pero la más importante traza actual de la *ratio peccati* se encuentra en la *Gaudium et spes*. Si se leen seguidos los textos sobre la autonomía de las realidades temporales, donde se afirma que "la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no es de orden político, económico o social" sino "de orden religioso" (42b) y los referentes a su misión de "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" (76j), no es posible que no venga a la mente el famoso *non intendimus iudicare de feudo, sed de peccato*. La *ratio,* título y límite de la intervención de la Iglesia en cuestiones temporales es la misma, la eficacia ciertamente distinta, con la diferencia que va de la jurisdicción al magisterio. Es lo que se ha dado (o se dio) en llamar 'denuncia profética' (de la que la Iglesia no puede prescindir, le va en ello la autenticidad de su presencia en el mundo), que tanta prudencia requiere y que tantos sufrimientos y malentendidos fatalmente ocasiona, pues es difícil que esos juicios no sean interpretados políticamente y tengan consecuencias en este campo.

4.- Del dualismo cristiano a la dualidad de órdenes

El hiato que determina este paso (de la jurisdicción al magisterio social) en la historia de las relaciones Iglesia-Estado, se produce con el triunfo del liberalismo y la caída del Antiguo Régimen. Como bien ha señalado Lombardía, hasta ese momento las más o menos equilibradas interpretaciones del dualismo, también las de matriz cesarista, parten de

una visión común de esas relaciones basada en la ley divina, desumida a partir del dato revelado. El Estado constitucional que surge de las revoluciones, contiene en sí mismo un cambio radical, en cuanto no se confunde más con la persona del monarca, sino que consiste en la personificación unitaria del conjunto de poderes, instituciones y órganos que estructuran política y jurídicamente la sociedad; además se propone como ideales la libertad de cultos y su separación de las confesiones, lo que implica "la desvinculación del Estado de las exigencias de la ley divina" (Lombardía).

Junto a las consecuencias negativas, sobre todo iniciales, que estos planteamientos tuvieron de hecho, también han servido para recuperar las exigencias prácticas de la distinción de órdenes, natural y sobrenatural, que respectivamente encarnan el Estado y la Iglesia. Ello ha consentido definir con mayor claridad los ámbitos de sus relativas competencias, pero sobre todo incompetencias, y la complementariedad o, mejor dicho, la continuidad de los objetivos que persiguen con vistas a la perfección, bienestar o felicidad del hombre.

Como también señala Lombardía, si se consideran las relaciones con la Iglesia "desde una perspectiva estatal, aún desde la óptica de la fe de la Iglesia, más que utilizar los datos de Derecho divino positivo, hay que aplicar los de Derecho divino natural". En este plano la respuesta del Señor sobre el tributo, mejor, sus interpretaciones, así como la doctrina paulina sobre el origen (y legitimación) del poder, dejan de ser el punto de partida necesario y compartido. Pero en el orden natural se puede hablar de un dualismo que no se refiere específicamente a la Iglesia, sino a la religión, que deja de ser una cuestión política en todos los sentidos: ni lo religioso determina la política, ni ésta manipula lo religioso.

Esto no quita que siga siendo verdad lo que dije de que las relaciones Estado-Iglesia están mediatizadas en cada momento por la eclesiología y la configuración política de la sociedad. En mi opinión, el planteamiento de esas relaciones entre la Iglesia y la comunidad política desde una mayor conciencia de la diversidad de órdenes (natural, sobrenatural) a que cada cual pertenece, de su distinta naturaleza y misión, unido al hecho de la organización constitucional democrática, hoy corriente, de la comunidad política, permiten ver con mayor claridad que la disparidad entre la Iglesia y los reinos de esta tierra implica también que ella no adopte formas ni se

sitúe en posiciones de emulación que oscurezcan aquélla distinción, porque si a primera vista facilitan su misión, terminan por comprometer su libertad.

Trae consigo también la conciencia de que es la Iglesia la que, sin pertenecer a este mundo, vive y actúa en la ciudad terrena, por esto ha sido constituida por Jesucristo como una comunidad visible, estructurada, dotada de organización, por tanto debe ser ella la que se sitúe en el plano de las comunidades temporales, adaptándose a las posibilidades del momento en la forma más apropiada a su naturaleza. Es ella la que tiene que conseguir un *status* en la sociedad civil, asumiendo que ésta, por pertenecer al orden natural, difícilmente podrá considerar sus características de comunidad espiritual dotada de bienes celestiales; más bien, de esa realidad compleja pero una que es la Iglesia, tendrá en cuenta los elementos visibles y terrenos, el elemento humano y no tanto el divino (cf LG 8a).

Esta es la perspectiva que adopta el Concilio Vaticano II cuando enseña que la Iglesia reclama su libertad como "autoridad espiritual constituida por Cristo Señor" para que anuncie el evangelio, y a la par "en cuanto sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil de acuerdo con las prescripciones de la fe cristiana" (DH 13b).

5.- La libertad religiosa y la Iglesia

Inmediatamente, el Concilio añade que esta su libertad (por ambos títulos) la encuentra la Iglesia allí donde se respeta cumplidamente la libertad religiosa. Lo que nos sitúa en el último tema al que me quisiera referir.

La libertad religiosa ha hecho un largo camino antes de ser admitida y defendida por la Iglesia. Nació sobre fundamentos iluministas (agnosticismo, laicismo, indiferentismo) opuestos a la doctrina cristiana sobre el hombre y la sociedad; además implicaba el separatismo o al menos el abandono de la confesionalidad y una cierta igualdad civil de las confesiones. El *Syllabus* es muy claro respecto a estas instancias. Se han tenido que encontrar mejores fundamentos y argumentos que llevaran a poder aprobar la libertad religiosa como derecho civil y aceptar sus consecuencias prácticas.

Hasta la mitad del siglo XX, la evolución del magisterio sobre este problema, transcurre por la vía de la tolerancia que el Estado cristiano puede practicar respecto a las confesiones no católicas, lo que supone una neta distinción entre la verdadera religión y las falsas por parte del Estado, con

base en la enseñanza de la Iglesia. Según este planteo la *libertas Ecclesiae* requiere que el Estado no conceda libertad a otras confesiones aunque las tolere.

La vida iba por otro lado. La Iglesia, ya desde Pío IX, había aceptado cada vez con más convicción el sistema democrático, que ineludiblemente acarrea libertades y derechos civiles, límites al poder. Sobre estos postulados, además, los católicos recuperaban libertad y plena ciudadanía en países donde habían vivido relegados por motivos religiosos. Como el constitucionalismo hacía cada vez más formal la confesionalidad y más imaginario dirigirse al 'Estado católico', se repliega sobre los ciudadanos católicos para que se movilicen en el marco de una sociedad con esas características, y formen partidos 'católicos', sindicatos 'católicos', que estarían bajo la guía de los pastores a los que corresponde dirigir la actividad política o social de todo lo que se llame católico, también del estadista 'católico'.

En tema de derechos de la persona, la misma Iglesia se había adelantado en la defensa de los obreros: por unas condiciones de trabajo dignas, la retribución suficiente para ellos y sus familias, etc., en definitiva para que fueran considerados como personas y no como simple medio de producción, poniendo así las bases de la doctrina cristiana sobre los derechos del hombre. ¿Cómo es que no se reconocieron los derechos civiles si se propugnaban los derechos sociales?

A mi juicio el escollo era la libertad religiosa. No se encontraba para ella una justificación que no tuviera sabor a indiferentismo, a sincretismo: se abordaba el tema con las categorías teológico morales del *Ius Publicum Ecclesiasticum,* que atribuye derechos a la verdad y al bien, que la Iglesia enseña, y no puede menos de negárselos al error y al mal. El Estado cristiano no puede confundirlos y ponerlos en el mismo plano, la religión verdadera es una y sólo a ella corresponde la libertad civil, las demás confesiones pueden ser toleradas en la medida que lo exija la pacífica convivencia social.

Pero la vía de la tolerancia resultaba estrecha, por ella solo se podía progresar en cantidad. Pío XII, en diversas intervenciones, apoya una organización democrática del Estado e invoca el respeto de los derechos humanos, que enumera a veces con detalle, pero al llegar a la libertad religiosa, como ya Pío XI con la *libertad de las conciencias*, no puede menos

de poner la verdad como condición de la libertad política. Confieso mi perplejidad al leer su famoso discurso *Ci riesce,* de 1953, a los juristas católicos, dos años después de firmada en Roma la *Convención Europea de Derechos Humanos* (1950), ante el desarrollo previsible de lo que hoy es la Unión Europea en cuyo nacimiento tanto intervinieron estadistas sinceramente católicos (Schuman, De Gasperi, Adenauer). Se figura el problema de la libertad religiosa en vista de la libre circulación de personas dentro de una Comunidad internacional, y lo resuelve según los esquemas propios del *Ius Publicum*: proyecta que cada Estado trate a sus nacionales según él sea oficialmente cristiano, no cristiano, indiferente, laico, o ateo (improbable persistencia del *cuius regio…*); pero que permita a los ciudadanos de los otros Estados miembros practicar su religión mientras ello no constituya delito. En este escenario –que ya entonces para mí que era irreal– es donde repropone la clásica doctrina de la tolerancia: el error y el mal no tienen derechos pero puede ser conveniente no reprimirlos en aras de un bien mayor. Y la extiende todo lo posible, admitiendo que el jurista, el estadista o el Estado católicos pueden pactar de antemano esa tolerancia recíproca con los demás Estados miembros de la Comunidad en ciernes.

Hacía falta un salto de calidad y, como es sabido, es Juan XIII quien lo da en la *Pacem in terris* (1963), cuando asienta el fundamento de toda convivencia justa en "el principio de que todo hombre es persona, esto es, naturaleza dotada de inteligencia y de libre albedrío, y que, por tanto, el hombre tiene por sí mismo derechos y deberes, que dimanan inmediatamente y al mismo tiempo de su propia naturaleza; derechos y deberes que son, por ello, universales e inviolables y no pueden renunciarse por ningún concepto".

Una verdad sencilla, perfectamente conforme con el sentir cristiano de siempre, pero el hecho es que sus consecuencias prácticas no se explicitaron hasta ese momento. De ahí partirá el Concilio (no sin trabajo) y desde entonces la Iglesia se ha convertido en la principal defensora de los derechos del hombre de los que la libertad religiosa es principal. Era necesario descubrir que fundamento verdadero de los derechos llamados del hombre por la declaración francesa y civiles por la norteamericana, no es otro que la misma persona humana cuya dignidad natural no varía en función de sus actitudes religiosas.

Los maestros al comparar el antes y el después, la tolerancia y la libertad religiosa, nos dicen que se trata de un cambio de perspectiva: la tolerancia –ya lo hemos visto– parte de la distinción entre verdad y error, bien y mal, mientras la libertad se sitúa en el plano de la persona. Este es el cambio cualitativo que sin negar la doctrina de la tolerancia la pone en sus términos, que son los de la moral (también la moral pública en la tolerancia civil). Debe ser claro: *lo que se tolera nunca es un derecho*, en ambos sentidos de la frase. Igualmente debe ser claro que conceptos como la verdad, el error, el bien, el mal sólo figuradamente pueden personificarse y tener o no derechos: el único sujeto de derechos y deberes es el hombre (y en función de él, los entes morales).

Lo digo porque después que la Iglesia ha proclamado la libertad religiosa como derecho civil, con todas sus consecuencias de igualdad etc., ha habido como dos reacciones de tipo contrario que sintéticamente enuncio.

Una propone la continuidad casi directa entre la libertad del acto de fe (que la Iglesia siempre ha considerado necesaria) y la libertad religiosa, como si en realidad esta hubiera pertenecido siempre al acervo cristiano. Esto me parece verdad sólo en pequeña medida. Que la Iglesia no haya admitido desde antiguo que alguien sea bautizado contra su deseo es una cosa; que a la Iglesia le haya parecido bien, incluso obligado, que en toda comunidad política cada cual pueda practicar la religión que escoja y que las diversas confesiones puedan constituirse y actuar libremente, sin más límite que el orden público, me parece una muy otra cosa, aunque algo tenga que ver con aquella. La inmunidad de coacción en que, según la *Dignitatis humanae*, consiste la libertad religiosa, no es sólo la negativa de no obligar a nadie "a obrar contra su conciencia" sino también que no "se le impida que actúe conforme a ella" (n.2). Ya es dudoso que la primera proposición equivalga a "que a nadie sea bautizado contra su voluntad", la segunda desde luego (y gracias a Dios) es mucho más amplia. Las raíces cristianas de los derechos humanos, de las que no dudo, hay que buscarlas más hondo.

La otra, más conocida, se refiere al dramático problema de quienes rechazan el magisterio conciliar sobre la libertad religiosa considerándolo una ruptura con el anterior, el de la tolerancia. Para salir al encuentro de esta actitud, se han realizado múltiples esfuerzos (algunos muy meritorios)

por demostrar que la libertad religiosa, tal como la proclama el Vaticano II, está en continuidad y no en quiebra con la doctrina pontificia precedente.

Se debe notar sin embargo, que algunos estos intentos, con ser bien intencionados, en el fondo consisten, a mi entender, en negar de un modo u otro el cambio de perspectiva que nace con la *Pacem in terris* y se desarrolla a partir del Concilio, que se puede definir como *centralidad de la persona*.

Prácticamente tienen en cuenta sólo el texto de la *Dignitatis humanae* (no el magisterio posterior) que diseccionan a conveniencia: minimizan o ignoran pasajes fundamentales pero conflictivos, a los que contraponen otros en los que se habla de 'deber de adherirse a la verdad encontrada', de 'orden moral objetivo' o 'leyes justas' refiriendo éstos a la doctrina católica sobre la única religión verdadera; por esa vía se restituye al Estado, a propósito de límites y 'justas exigencias del orden público', la obligación de distinguir la verdad del error, la Iglesia de las demás confesiones, etc.: sólo así se promueve el 'verdadero' bien común; se atribuye intención de continuidad lineal y vigencia actual a los confronta en nota que remiten a los antiguos documentos… Resumiendo: se acaba insinuando que la tolerancia que salió por la puerta ha sido acogida por la ventana, que la libertad conciliar es algo así como una versión muy amplia de la tolerancia, acorde con las circunstancias. Se añade a veces, que esta visión reductiva responde a la hermeneútica de renovación en la continuidad, solicitada por el Papa frente a la de la 'discontinuidad y la ruptura' (Discurso a la Curia, Navidad de 2005).

Ese método es más que discutible, pienso que siguiéndolo se corre el riesgo de hacer un flaco servicio a la causa de la unidad. Se puede tratar de explicar el actual magisterio a quien tiene dificultad para entenderlo, pero no a costa de tergiversar la doctrina, dando a entender que el cambio es mínimo y aceptable, siempre en línea con la doctrina anterior. Para rebatir estas que me parecen lecturas desequilibradas del magisterio sobre nuestro tema, bastaría recordar que del orden moral objetivo, de esa justicia verdadera, de ese bien común, del mismo justo orden público objetivo y del derecho divino a los que tanto se apela, forman parte los derechos humanos, entre ellos la libertad religiosa. La misma Declaración abunda en pasajes que lo afirman (DH 3d p. e.).

La cuestión, como el mismo Concilio advierte, debe enfocarse a partir de la distinción entre las obligaciones morales (que persisten y pueden ser

canónicas para el católico) y los derechos civiles. Esta distinción nos lleva (aunque no corresponda exactamente) al cambio de perspectiva que entraña el magisterio sobre la libertad religiosa en relación con la doctrina sobre la tolerancia civil: de los derechos de la verdad y del bien, etc. a los derechos que comporta el hecho de ser persona.

El cambio, la novedad, la apertura, están aquí; por lo que a fuer de parecer simplista, diría que si hay continuidad o ha habido ruptura, depende de cómo se interprete este nuevo enfoque. Hasta cierto punto es como decir: "todo depende de lo que se entienda por continuidad o por ruptura"; o se quiera entender, que el querer también tiene su parte en el entender.

Cambio de plano, de perspectiva, de orientación, ha habido en la doctrina católica sobre la competencia e intervención de la autoridad civil en la vida religiosa, personal y colectiva, de los ciudadanos: título, alcance, contenido, límites. La calificación de este evidente giro y de sus consecuencias prácticas no deja de tener una componente subjetiva.

Ciertamente, una aplicación generosa de la tolerancia civil y el respeto de la libertad religiosa podrían parecerse mucho en la práctica, pero nunca igualarse; se da entre ambas una diferencia cualitativa, de principio, que no se puede ignorar y las hace inconfundibles. Aunque fuera sólo porque la una define competencias y la otra incompetencias de los poderes públicos en cuestiones religiosas.