



QUIÉN TRAICIONA LA TRADICIÓN. LA GRAN DISPUTA

Se enciende la discusión sobre cómo interpretar la novedad del Concilio Vaticano II, sobre todo respecto a la libertad de religión. Los tradicionalistas contra Benedicto XVI. Un ensayo del filósofo Martin Rhonheimer respaldando al Papa

Fuente: Chiessa <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/1347670?sp=y>

Por Sandro Magister

En el memorable discurso que Benedicto XVI dirigió a la curia romana el 22 de diciembre de 2005, sobre cómo interpretar el Concilio Vaticano II, hay un punto que sigue todavía hoy siendo fuente de conflicto.

Es la libertad de religión.

Sobre este punto el Concilio innovó de manera decisiva. Afirmó lo que anteriormente varios Papas habían negado: la libertad de todo ciudadano de practicar la propia religión, aunque sea "falsa".

La encíclica "Quanta cura" de Pío IX del 1864 había condenado explícitamente tal libertad. Sólo a la única verdadera religión, la cristiana católica, le corresponde el pleno derecho de ciudadanía en un estado. La práctica de otros credos podía ser sólo tolerada, dentro de ciertos límites.

El Concilio Vaticano II, en cambio, puso al centro de los deberes de un estado no la verdad sino la persona. Y afirmó que a cada persona debe ser plenamente reconocido el derecho de practicar su religión, cualquiera que sea.

Esta innovación del Concilio fue inmediatamente vista por muchos como una drástica ruptura respecto a la tradición de la Iglesia.

Con grande júbilo para quien veía en el Vaticano II un radiante "nuevo inicio" epocal.

Con gran consternación para quien veía en él un nefasto abandono de la recta doctrina.

Para el arzobispo Marcel Lefebvre y sus seguidores, esta innovación - junto a otras realizadas por el Concilio - portó inclusive al cisma.

Pero también dentro de la Iglesia católica había quien consideraba este vuelco errado e inaceptable.

No sorprende pues que Benedicto XVI haya dedicado toda la parte final de su discurso del 22 de diciembre 2005 precisamente al análisis de esta innovación conciliar. Que no fue de "ruptura" - dijo - pero de "reforma en continuidad".

El Papa Joseph Ratzinger explicó que el Concilio, afirmando la libertad de religión, acogía "un principio esencial del estado moderno" que varios Papas habían anteriormente obstaculizado. Pero haciendo ello no habían roto con "el patrimonio más profundo de la Iglesia". Más aún, se había vuelto a poner "en plena sintonía" no sólo con la enseñanza de Jesús sobre la distinción entre Dios y César, sino "también con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos", ya que estos murieron precisamente "por la libertad de profesión de la propia fe: una profesión que no puede ser impuesta por ningún estado, sino que en cambio puede ser hecha propia sólo con la gracia de Dios, en la libertad de la conciencia".

Luego de casi seis años, ¿qué efecto ha tenido aquel discurso de Benedicto XVI, que apuntaba a interpretar no sólo la declaración sobre la libertad religiosa sino todo el Concilio Vaticano II a la luz del criterio: "reforma en continuidad"?

En el campo progresista, los partidarios del Concilio como "nuevo inicio" epocal - en particular los autores de su historia más leída en el mundo - han concluido que el Papa Ratzinger les ha dado razón, aunque con toda cautela. Esto, al menos, es cuanto han sostenido los italianos



Alberto Melloni y Giuseppe Ruggieri, el americano Joseph A. Komonchak, el francés Christoph Theobald, el alemán Peter Hünermann y otros, en una obra suya colectiva publicada en el 2007:

Confirmado: el Concilio fue un "giro epocal". La escuela de Bolonia incorpora en sus filas al Papa (11.12.2007)

En el campo tradicionalista, en cambio, la reacción ha sido negativa.

Los lefebvrianos persisten en su cisma, no obstante la revocatoria de la excomunión de sus cuatro obispos, realizada por Benedicto XVI en el 2009.

Y los católicos más ligados a la tradición, aunque profesándose en comunión con la Iglesia, ser presentan también siempre más incómodos.

Habían apostado por la acción restauradora de Benedicto XVI y ahora se sienten abandonados. En los últimos meses algunos de sus exponentes principales - desde Brunero Gherardini a Roberto di Mattei y a Enrico Maria Radaelli - han puesto por escrito su desilusión, como www.chiesa ha documentado: Los grandes desilusionados por el Papa Benedicto (8.4.2011), Los desilusionados han hablado. El Vaticano responde (18.4.2011)

La crítica última que algunos de los mayores pensadores tradicionalistas dirigen al actual Papa es de obstinarse en defender en bloque el Concilio Vaticano II, cuando es la causa de todos los males de la Iglesia presente.

Algunos errores dogmáticos - escriben - se fundan precisamente en los textos del Concilio, y no solamente en sus sucesivas interpretaciones y aplicaciones.

La "ruptura" con la tradición realizada por el Vaticano II en materia de libertad de religión sería, a su juicio, una prueba patente.

La Iglesia - dicen - no puede enseñar hoy lo que tantos Papas han condenado tantas veces como contrario a la fe. Está de por medio la infalibilidad de su magisterio.

¿Pero es así? ¿Cuál es la "tradición" de la cual el Concilio se ha separado, en la declaración "Dignitatis humanae" sobre la libertad religiosa?

¿Y cuál es la tradición perenne de la Iglesia - i su "patrimonio más profundo - a la cual el Concilio si ha vuelto a enlazar, como ha dicho Benedicto XVI en su discurso del 22 de diciembre del 2005?

A esta pregunta responde el profesor Martin Rhonheimer en un ensayo en el último número de "Nova et Vetera", la revista publicata en Suiza, en Friburgo, bajo la dirección del cardenal Georges Cottier, ex teólogo de la casa pontificia, y de Charles Morerod, rector de la Pontificia Universidad Santo Tomás.

El artículo publicado en "Nova et Vetera" en francés, se continúa con un amplio apéndice que responde a las críticas que llovieron sobre él después de una anterior difusión en alemán y español.

Tanto el artículo como el apéndice muestran cómo la hermenéutica de la "reforma en continuidad" sostenida por Benedicto XVI sea la única capaz de explicar la indudable novedad señalada por el Vaticano II en materia de libertad de religión sin que con ello se comprometa la infalibilidad de la Iglesia en la doctrina de la fe.

Y muestran también qué cosa había de caduco y de perenne en la condena de la libertad de religión por parte de Pío IX y otros Papas.

El elemento caduco, histórico, que el Vaticano II abandonó, era la concepción de la religión de estado, del estado como garante de la verdad religiosa. Mientras el elemento perenne, dogmático, que el Concilio mantuvo firme, era la condena del relativismo, de la idea de que todas las religiones sean igualmente válidas y verdaderas.

El profesor Rhonheimer, suizo, sacerdote del Opus Dei, enseña ética y filosofía política en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, en Roma.

A continuación un amplio extracto del artículo y del apéndice publicado por el profesor Rhonheimer en "Nova et Vetera".

Se espera que las mejores mentes, entre los tradicionalistas, recojan el desafío y continuarán la discusión.



“HERMENÉUTICA DE LA REFORMA” Y LIBERTAD RELIGIOSA

por Martin Rhonheimer

Como es sabido, en el notable discurso de Navidad que pronunció ante la Curia romana el 22 de diciembre de 2005, el Papa Benedicto XVI puso en guardia frente a una interpretación del Concilio Vaticano II, ampliamente extendida, según la cual la Iglesia que salió del Concilio sería diferente de la Iglesia “preconciliar”. Benedicto XVI llamó esta manera errónea de interpretar el Concilio “hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura”.

La advertencia fue asumida con ímpetu por católicos fieles al Papa. Se extendió entre algunos la idea de que Benedicto XVI proponía una “hermenéutica de la continuidad”, frente a esa “hermenéutica de la discontinuidad”. [...] Sin embargo, considero que ese planteamiento es claramente infundado. En su intervención, el Papa no planteó, de ninguna manera, una “hermenéutica de la continuidad”, frente a la equivocada hermenéutica de la discontinuidad. Lo que explicó fue que “frente a la hermenéutica de la discontinuidad, se alza una hermenéutica de la reforma...”. ¿En qué consiste la “naturaleza de la verdadera reforma”? Consiste, dijo el Santo Padre, “en el juego recíproco de la continuidad y la discontinuidad, en distintos planos”.

La relación con el estado

Por consiguiente, la categoría hermenéutica para entender el Concilio Vaticano II no es únicamente la “continuidad”, sino la “reforma”. La reforma comprende ambos aspectos: elementos de continuidad y de discontinuidad. Pero, como subraya el Santo Padre, continuidad y discontinuidad están “en distintos planos”. Lo decisivo es identificar esos planos y distinguirlos correctamente. [...]

Como si hubiera previsto el debate actual, a continuación Benedicto XVI ejemplifica la “hermenéutica de la reforma” en la doctrinal conciliar sobre la libertad religiosa. El Papa realiza aquí esa separación de los “distintos planos” que el magisterio preconciliar no había podido aún llevar a cabo, a causa de precisos motivos de orden teológico e histórico. Gregorio XVI y Pío IX – por mencionar sólo a estos dos Papas– entendieron que el derecho fundamental moderno a la libertad religiosa, de conciencia y de culto iba necesariamente unido a la negación de la existencia de una religión verdadera. No podían concebir que, de haber una verdad religiosa y una Iglesia verdadera, ésta no hubiera de recibir también el apoyo del orden político-estatal y del ordenamiento jurídico civil. Es cierto que para defender la libertad religiosa, en la práctica, muchos de sus adversarios liberales usaban el argumento contrario: esa libertad debe existir, porque “no hay” una verdad religiosa.

La Iglesia del siglo XIX consideró que la opinión “liberal” que negaba que el Estado tuviera la obligación –y la competencia– de procurar la vigencia social de la religión verdadera (y, como resultado, de no conceder a las demás religiones el derecho a existir, sino todo lo más de tolerarlas dentro de ciertos límites), así como la opinión de que el Estado no debía limitar las libertades de prensa y de expresión mediante la censura para servir a la verdadera religión, equivalían a negar la verdad única de la religión cristiana y, por tanto, a expresiones de “indiferentismo” y de “agnosticismo”.

Así, en el Magisterio preconciliar, la doctrina sobre la verdad única de la religión cristiana iba unida a una teoría sobre la función del Estado y sobre su deber de procurar el predominio de la verdadera religión y de proteger a la sociedad contra la difusión del error religioso. Esto suponía el



ideal de un “Estado católico”, en el cual la religión católica debía ser la única religión del Estado, y el orden jurídico debía servir siempre a la protección de la verdadera religión.

Es precisamente aquí donde se encuentra la discontinuidad con la doctrina de los Papas del siglo XIX, que, sin embargo, permite a la vez advertir una continuidad más profunda y esencial. Así lo explicó Benedicto XVI en su intervención: “El Concilio Vaticano II, en el Decreto sobre la libertad religiosa, ha reconocido y asumido un principio fundamental del Estado moderno, al mismo tiempo que enlazaba con una herencia profundamente arraigada en la Iglesia“. Este principio fundamental del Estado moderno y herencia profundamente arraigada que se ha retomado es, para el Santo Padre, el rechazo de la religión de Estado. “Los mártires de la Iglesia primitiva murieron por su fe en el Dios revelado en Jesucristo y, así, murieron también por la libertad de conciencia y por la libertad de confesar la propia fe”.

Para la concepción moderna, la “libertad de conciencia” era sobre todo una libertad de culto, es decir, un derecho del individuo y de las diversas comunidades religiosas a vivir de acuerdo con la propia fe sin impedimentos, en el marco del orden público y de la moral, y también a profesarla pública y comunitariamente sin que el Estado pudiera intervenir e introducir obstáculos. Esto exactamente es lo que pedían los primeros cristianos en los tiempos de persecución. No exigían que el Estado fomentara la verdad religiosa, sino que pedían la libertad de profesar su fe sin impedimentos estatales. Desde el Concilio Vaticano, se enseña ahora que éste es un derecho fundamental de la persona en el orden civil, es decir, un derecho de todos los hombres, con independencia de su confesión religiosa.

Como consecuencia, delante de este derecho ha de ceder la antigua exigencia de que lo que se llamaban los “derechos de la verdad” contaran con una garantía político-jurídica, y de que el Estado reprimiera el error religioso. Por muchas vueltas que le demos, no se puede evitar una conclusión: esta doctrina concreta del Concilio Vaticano II es lo que Pío IX condenó en la Encíclica “Quanta cura”.

Benedicto XVI termina con una llamativa constatación su ejemplificación de la “hermenéutica de la reforma” a partir de la doctrina sobre la libertad religiosa: “El Concilio Vaticano II, con su nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y determinados elementos básicos del pensamiento moderno, ha reelaborado o corregido algunas decisiones tomadas en el pasado...”. Esta corrección no implica una discontinuidad en el nivel de la doctrina católica sobre fe y moral, que es competencia del Magisterio auténtico y en la que existe infalibilidad, también como Magisterio ordinario. Por eso el Papa Benedicto habla, en esta perspectiva, de una discontinuidad sólo “aparente”, pues a pesar de haberse rechazado la vieja carga de una doctrina acerca del Estado superada, la Iglesia “ha preservado y profundizado su naturaleza verdadera y su identidad. La Iglesia era y es, antes y después del Concilio, la misma Iglesia una, santa, católica y apostólica, que peregrina a través del tiempo”.

Dicho en pocas palabras: la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa no significa una nueva orientación dogmática, pero sí supone una nueva orientación en el ámbito de la doctrina social de la Iglesia o, expresado con exactitud aún mayor, una corrección de su doctrina sobre la misión y las funciones del Estado. En una constelación histórica nueva se aplican de otro modo los mismos principios, iguales e invariables. Sobre el Estado no hay una doctrina católica supratemporal y dogmática, ni puede haberla, a excepción de los elementos anclados en la Tradición apostólica y en la Sagrada Escritura. Y a éstos le es extraña la idea de un “Estado católico” como brazo secular de la Iglesia; más bien apuntan en la dirección de una separación entre la esfera religiosa y la esfera estatal-política.

Las disoluciones parciales del dualismo, genuinamente cristiano, entre poder civil y poder espiritual, y su mezcla, surgieron más tarde, y fueron resultado de situaciones históricas



contingentes. Primero, como consecuencia de la elevación del cristianismo a religión estatal del imperio romano y del combate contra el arrianismo (que, una vez más, reclamaba la divinización del Estado). Después, en el curso de la temprana Edad Media, debido a la vinculación de la Iglesia con las estructuras imperiales de gobierno; y finalmente, como reacción contra aquella en la doctrina político-canónica medieval de la "plenitudo potestatis" del Papa, de la que surgiría más tarde la idea moderna del Estado principesco confesional y católico, en la que todavía está preso Pío IX, y para la que, naturalmente, había también la correspondiente versión protestante.

Aquí encontramos una clara cesura en la enseñanza del Vaticano II. Éste abandonó definitivamente un peso histórico. La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa es, en esencia, una doctrina acerca de las funciones y los límites del Estado, así como acerca de un derecho civil fundamental –derecho de la persona, y no de la verdad- que implica una limitación de la soberanía y la competencia del Estado en cuestiones religiosas. En segundo lugar, es una doctrina sobre la libertad que tiene la Iglesia para ejercer sin obstáculo su misión salvífica, también en un Estado secular, a partir del fundamento del derecho corporativo fundamental de libertad religiosa, exactamente igual que todas las demás religiones. Y, en tercer lugar, la doctrina del Concilio es asimismo una doctrina sobre la responsabilidad que el Estado tiene de ayudar, de modo neutral y no partidista, a crear los presupuestos necesarios para ello y para que todos los ciudadanos puedan cumplir sus deberes religiosos, siempre dentro del marco de la preservación del orden público y de la moral.

¿Intentos de reconciliación: un fracaso?

Esta nueva doctrina político-jurídica que ya no erige al Estado en brazo secular de la Iglesia ni representante de la verdad religiosa, es precisamente la que rechazan los tradicionalistas de hoy. [...]

Aunque la Iglesia siempre ha rechazado la idea de una conversión forzada, no siempre rechazó de modo general la coacción en materia religiosa. Al contrario. La encíclica "Quanta cura" de Pío XI no estaba dirigida contra liberales negadores de Dios, sino contra el influyente grupo de los liberales católicos reunidos en torno al político francés Charles de Montalembert. Eran católicos ortodoxos, defendían incluso la existencia de los Estados pontificios (de Montalembert procede el lema "una Iglesia libre en un Estado libre", asumido luego por Cavour en un sentido diverso), y en agosto de 1863 exigieron en el congreso de Malinas que se reconociera la libertad de reunión, de prensa y de culto.

Pero esa exigencia chocaba con la posición "tradicional", heredada de la Alta Edad Media, que atribuía a la Iglesia el derecho a ejercer la coacción para proteger a los católicos de la apostasía, con ayuda de medidas estatales de tipo jurídico-penal. "Aceptar la fe es cosa de la libertad", enseñaba Santo Tomás de Aquino; "pero se está obligado a conservar la fe una vez abrazada" (Summa Theol. II-II, 10, 8, ad 3). Los teólogos que prepararon la "Quanta cura" apelaron a este principio. Se entendió que era tarea del Estado, en cuanto brazo secular de la Iglesia, preservar a los fieles de influencias nocivas para la fe y de la apostasía sirviéndose de la censura y del derecho penal.

Por este motivo ya había condenado Pío VI en su Breve "Quod aliquantum" (1791) la "Declaración general de los derechos del hombre y del ciudadano", de la Revolución francesa. Era la apostasía pública de toda una nación. La libertad religiosa puede exigirse para los católicos, en un Estado de no creyentes o de judíos; pero Francia era una nación cristiana, y los franceses eran cristianos bautizados. En ese marco no puede haber una libertad civil general para adherirse a otra religión que a la verdadera, o sea, a la católica. Pío VI lo expresaba bien: a los no bautizados



“no hay que obligarles a obedecer a la religión católica; a los demás, en cambio, hay que obligarles ('sunt cogendi')”.

En su discurso de 2005, Benedicto XVI defiende precisamente la primera fase, la fase “liberal”, de la Revolución francesa. La distingue de la segunda, la fase jacobina, plebiscitaria y radical-democrática que trajo el terror de la guillotina. Así rehabilita la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, nacida del espíritu del parlamentarismo representativo y del pensamiento constitucionalista americano.

La perspectiva del Concilio

El mérito del Concilio Vaticano II está en haber superado la identificación entre libertad religiosa e “indiferentismo” y “agnosticismo” típica de la doctrina preconiliar. En el contexto del Magisterio eclesiástico, se trata de un paso epocal, que sólo puede entenderse con la “hermenéutica de la reforma” que requiere Benedicto XVI.

Vale la pena aceptar este reto, y no aguarlo con esfuerzos equivocados de continuidad que, en último término, falsearían la continuidad verdadera y, con ella, la sustancia de la Iglesia una, santa, católica y apostólica.

¿Y “la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo”, que de acuerdo con la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa ha de permanecer “íntegra”? Esta formulación a menudo se repite para sugerir una “continuidad” ininterrumpida en la doctrina tradicional de la Iglesia también en el tema de la libertad religiosa, pues, en efecto, parecería demostrar que el Concilio sigue siendo ambivalente.

Pero esta formulación no es tan ambivalente. Esos deberes –dice inmediatamente antes la frase citada– tienen como presupuesto “la inmunidad de coacción en la sociedad civil”. Parece que, cuando se habla de los deberes “de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo”, se ha superado ya la antigua doctrina sobre las funciones del Estado como brazo secular de la Iglesia.

Sabremos cuáles son esos deberes, si acudimos a una interpretación que podemos considerar auténtica de la frase debatida. La recoge el número 2.105 del Catecismo de la Iglesia Católica, un documento del Magisterio eclesiástico. Allí se explica que se trata del deber del individuo y de la sociedad de “rendir a Dios un culto auténtico”. Eso se realiza cuando “al evangelizar sin cesar a los hombres, la Iglesia trabaja para que puedan informar con el espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en la que cada uno vive”. A los cristianos, en cuanto individuos, se les exige “dar a conocer el culto de la única verdadera religión, que subsiste en la Iglesia católica y apostólica”.

Esta, termina el apartado, es el modo en que la Iglesia “manifiesta la realeza de Cristo sobre toda la creación y, en particular, sobre las sociedades humanas”. Es decir: la perspectiva del Concilio Vaticano II es la del anuncio del Evangelio por parte de la Iglesia, y el apostolado de los fieles cristianos para informar las estructuras de la sociedad con el espíritu de Cristo. No se dice una palabra sobre el Estado como brazo secular de la Iglesia, que deba amparar los “derechos de la verdad” recurriendo a la coacción, o imponer en la sociedad humana el reinado de Cristo. La discontinuidad es patente. Y aún más patente es la continuidad, donde es necesaria, por ser realmente esencial.



(Traducción al castellano de Alfonso Riobó, en M. Rhonheimer, "Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja", Rialp, Madrid, 2009).

APÉNDICE. CONTINUIDAD Y DISCONTINUIDAD: ¿QUE HAY RESPECTO A LA INFALIBILIDAD DEL MAGISTERIO?

Las reacciones de algunos teólogos a las reflexiones expuestas antes han manifestado que mi interpretación estaría poniendo en duda la infalibilidad del magisterio de la Iglesia, y que esta no es aceptable ya que mis observaciones sugerirían una real ruptura en la continuidad del magisterio ordinario universal. [...]

Con el fin de demostrar por qué considero tal crítica como equivocada y sus relativos temores como infundados, procederé [...] en cinco etapas.

1. La cuestión de la infalibilidad

La infalibilidad del magisterio – afirma el Compendio del Catecismo de la Iglesia católica en el n. 185 – "se da cuando el romano pontífice, en virtud de su autoridad de supremo pastor de la Iglesia, o el colegio episcopal, sobre todo reunido en un concilio ecuménico, proclaman con acto definitivo una doctrina respecto a la fe o a la moral". Del mismo modo, la infalibilidad del magisterio universal del colegio de obispos se da "cuando el Papa y los obispos, en su magisterio ordinario, están de acuerdo en proponer una doctrina como definitiva". Esta infalibilidad incumbe no sólo al dogma en sentido estricto, sino a la totalidad de la doctrina de la fe y de la moral, incluida la interpretación de la ley moral natural y cualquier otra proclamación que tenga una relación histórica o lógica intrínseca con la fe, sin la cual el dogma no podría ser correctamente comprendido o conservado.

El primer caso - definición "ex cathedra" o concilio ecuménico - manifiestamente no se verifica con la cuestión de la libertad de religión. En efecto, el primero y hasta ahora el único concilio que se haya expresado sobre este asunto ha sido el Concilio Vaticano II. Le corresponde justamente a este concilio el haber reconocido la libertad de religión. Del mismo modo, ni el magisterio ordinario universal parece estar actuando aquí, ya que antes de esto jamás el Papa y los obispos habían condenado la libertad religiosa y proclamado esta condena como una doctrina definitiva de la Iglesia. Esto ha sido más bien el caso de algún Papa aislado, en un lapso de tiempo de un centenar de años, y no sido jamás una reivindicación explícita que quería presentar una doctrina definitiva en materia de fe o de costumbres (aunque esto haya sido implícitamente comprendido así por los Papas del siglo XIX).

De buenas a primeras, pues, parece por lo menos muy improbable que la discontinuidad antes evidenciada en la doctrina de la Iglesia sobre la libertad de religión puede poner de alguna manera en cuestión la infalibilidad del magisterio, incluido el magisterio ordinario universal. Esta primera constatación debería ser confirmada por lo que sigue.

2. La sustancia doctrinal de la condena de la libertad religiosa por parte de Pío IX

Si se le considera bajo el perfil de su condena al indiferentismo o al relativismo religioso, de la opinión según la cual no hay una verdad religiosa exclusiva, así como de la opinión de que todas las religiones son en principio iguales y que la Iglesia de Cristo no es la única vía de



salvación, es innegable que la condena de la libertad religiosa emitida por Pío IX tocaba efectivamente un aspecto central del dogma católico. Esa parecía ser en todo caso la verdadera apuesta en aquella época. Si digo que "esa parecía" es porque - como el Vaticano II ha mostrado - la doctrina de la verdad exclusiva de la religión cristiana y de la unicidad de la Iglesia de Jesucristo como vía de salvación eterna no es en realidad mínimamente afectada por la aceptación de la libertad de religión y de culto.

Como enseña el Vaticano II, el derecho a la libertad de religión y de culto no implica de ningún modo que todas las religiones sean equivalentes. Este derecho es en efecto un derecho de las personas y no concierne la cuestión de saber en qué medida lo que las personas creen contradiga a la verdad. En otras palabras, reconocer que los fieles de todas las religiones gozan del mismo derecho civil a la libertad de culto no significa que, ya que es un derecho de todos, entonces todas las religiones deban ser "igualmente verdaderas".

Que esto era lo que significaba la libertad de religión o la libertad de culto, era precisamente, como se ha mostrado antes, la convicción de los Papas del siglo XIX y de la teología dominante en aquella época. Para ellos ello quería decir además que abandonar el principio según el cual el estado de un país católico tiene por tarea y por deber proteger y favorecer la verdad católica, de negar el derecho de existir a toda confesión religiosa que lleve al desvío, o a lo más, de tolerarla dentro de ciertos límites y en la medida de lo razonable, terminaba admitiendo "ipso facto" que no hay una sola religión e Iglesia verdaderas, sino que todas las religiones son equivalentes. Ahora, se da por descontado que en aquella época la Iglesia no podía aceptar tal visión de las cosas, y por otra parte no lo puede tampoco hoy. Sin embargo, hoy la Iglesia ha modificado su concepción de la función del estado y de sus deberes hacia la verdadera religión, una concepción que en realidad no es para nada de natura puramente teológica ni tiene que ver con la naturaleza de la Iglesia y su fe, sino que concierne a la naturaleza del estado y su relación con la Iglesia. Se trata pues, a lo más, de una cuestión concerniente a un aspecto de la doctrina social de la Iglesia.

Así, cuando Benedicto XVI afirma que el Concilio Vaticano II "con el decreto sobre la libertad religiosa reconoció e hizo suyo un principio esencial del estado moderno", manifiesta claramente una concepción de la naturaleza y de los deberes del estado muy diferente y opuesta a la concepción del estado de Pío IX, como también a la visión tradicional de la sumisión del poder temporal al poder temporal al poder espiritual. Tal discontinuidad no significa ruptura con la Tradición doctrinal dogmática de la Iglesia, ni una desviación del "depositum fidei" y del "quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est", de lo que se cree en todas partes, siempre y por todos, según el canon de Vincenzo di Lérins. En consecuencia, no puede haber contradicción, aquí, tampoco con la infalibilidad del magisterio ordinario universal de la Iglesia, desde el momento en que tal contradicción no es de per se posible.

Es verdad que la doctrina sobre el poder temporal elaborada a partir de la Tradición apostólica, y especialmente de la Sagrada Escritura - que comprende las cartas de san Pablo - contiene elementos esencialmente de derecho natural que por esto son también objeto del magisterio infalible de la Iglesia. Se trata en particular de la doctrina que enseña que todo poder viene de Dios, que los gobernantes y las autoridades civiles hace parte del orden de la creación, y que en conciencia, y por razones morales, cada uno debe obediencia a la autoridad civil y debe reconocerle a ella también el derecho de adoptar medidas penales. Sería sin embargo excesivo afirmar que estos principios contengan también indicaciones sobre la relación entre la Iglesia y el estado, sobre los deberes del estado hacia la verdadera religión o sobre el derecho de la Iglesia de hacer valer sus pretensiones sobre el brazo secular del estado, como instrumento de condenas puntuales así como de sus consecuencias civiles. No fue sino en el curso del tiempo y bajo el influjo de diferentes situaciones y necesidades históricas que tales posiciones o doctrinas se constituyeron, principalmente en relación a la batalla de la Iglesia por las "libertades eclesiales", la



libertad de la Iglesia respecto al control y a la tutela civil y política. Esto fue un proceso extremadamente complejo, de cuyas diferentes etapas he tratado en otras publicaciones.

Al respecto es necesario también subrayar que la discontinuidad explicitada por Benedicto XVI a nivel de la aplicación de los principios no implica ninguna ruptura en la continuidad de la inteligencia del misterio de la Iglesia. Al contrario, Benedicto XVI constata que "la Iglesia es, tanto antes como después del Concilio, la misma Iglesia, una, santa, católica y apostólica en camino a través de los tiempos". Me parece que aquí se entiende la verdadera preocupación de Benedicto XVI por una "hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura" que ve en la Iglesia del Vaticano II otra Iglesia, una nueva Iglesia. Según el Papa, los sostenedores de una "hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura" habrían considerado el Concilio "como una especie de constituyente, que elimina una constitución vieja y crea una nueva". En realidad, explica Benedicto XVI, los padres conciliares no habían recibido un mandato así. Hablando de continuidad y de discontinuidad a diferentes niveles - por una parte el del dogma, de la inteligencia del misterio de la Iglesia y, por otra, el nivel de los modos siempre concretos y contingentes de su aplicación - "la hermenéutica de la reforma" defendida por Benedicto XVI no constata ninguna ruptura en la comprensión de la Iglesia. La Iglesia está comprendida más bien como "un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo único objeto del pueblo de Dios en camino".

3. ¿Derecho natural o derecho civil? El corazón de la doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa

Como argumenta otra objeción, [...] el Vaticano II proclama en su declaración "Dignitatis humanae", en el n. 2, que "el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la misma dignidad de la persona humana como la da a conocer la palabra de Dios revelada y la misma razón". Ahora, ello significa que para el Concilio Vaticano II también la libertad religiosa es un derecho natural. Haciendo eso, el magisterio infalible de la Iglesia se extiende hasta la interpretación de la ley moral natural y del derecho natural. En consecuencia, concluye la objeción, no puede haber aquí ni discontinuidad ni contradicción, y sería pues falso afirmar que el Vaticano II ha explícitamente enseñado lo que Pío IX ha condenado, es decir el derecho a la libertad de religión y de culto.

En efecto, el Catecismo de la Iglesia católica, en el n. 2106, lo dice claramente: "Tal derecho [a la libertad religiosa] se funda en la naturaleza misma de la persona humana". Es pues ciertamente justo decir que el Concilio Vaticano II considera la libertad religiosa como parte del derecho natural. Pero es igualmente verdadero decir que "Dignitatis humanae" en el n. 2 reivindica que "este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido y sancionado como derecho civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad". La perspectiva del Vaticano II no es pues simplemente y únicamente la del derecho natural, sino que siempre es también la de la libertad religiosa "como derecho civil", es decir, a final de cuentas, como derecho a la libertad de culto. De hecho, tal era también la perspectiva de Pío IX, ya que la libertad de religión que él condenaba no era otra cosa que el derecho civil a la libertad de culto reivindicada, entre otros, por el ala católica-liberal. Es pues correcto decir que la reivindicación por parte del Vaticano II de la libertad religiosa como exigencia propia del derecho natural, vale decir, el derecho civil a la libertad de culto, no era otra cosa que lo que había sido condenado en la encíclica "Quanta cura" de Pío IX y en su adjunto, el "Syllabus" de los errores.

El derecho natural en cuanto tal no es pues afectado por la discontinuidad que está en cuestión aquí. La contradicción no salta sino a nivel de la reivindicación del derecho civil, y es por lo tanto de orden político. La doctrina del Vaticano II y la "Quanta cura" con su "Syllabus errorum" no se contradicen pues a nivel del derecho natural, sino a nivel de su aplicación jurídico-política en



las situaciones y de frente a problemas concretos. Por otra parte, la novedad introducida por el Vaticano II no se apoya solamente en la enseñanza de la libertad religiosa como derecho natural, sino también sobre la necesidad de que esta sea reconocida como un derecho civil, como libertad de culto. En otras palabras, de la concepción bien documentada de la libertad religiosa como derecho natural, el Vaticano II ha sabido extraer una nueva consecuencia concerniente al orden jurídico positivo del estado. Pues bien, Pío IX no había sacado esta misma consecuencia; él la consideraba al contrario como nociva y falsa ya que - según su parecer - implicaba necesariamente el indiferentismo religioso y el relativismo, tanto desde el punto de vista doctrinal como en sus consecuencias prácticas. Viceversa, si el Concilio Vaticano II ha podido hacerlo es porque partía de una concepción diferente del estado y de su relación con la Iglesia, lo que le permitió mover el acento del "derecho a la verdad" al derecho de la persona, del ciudadano considerado en cuanto a individuo y de su conciencia religiosa.

Así, una vez más, no está aquí en juego la infalibilidad del magisterio ordinario en su interpretación del derecho natural, porque decir "aplicación" no es lo mismo que decir "interpretación". En efecto, esta última apunta esencialmente a lo que concierne a la ley moral natural y la norma moral correspondiente, pero no se pronuncia sobre la manera en que la ley natural o el derecho natural deben ser aplicados, ni se preocupa de las consecuencias que es necesario extraer de ello a partir de una situación histórica dada. Que el magisterio se exprese a veces sobre una tal aplicación es inevitable y puede ser también útil. Dicho esto, no se puede sin embargo afirmar que se trataría en estos casos de "interpretaciones" magisteriales del derecho natural o de la ley moral natural susceptible de ser objeto de infalibilidad. Se trata de realizaciones y aplicaciones concretas que, en la época en la que son hechas, pueden comprometer a los fieles católicos, y exigirles obediencia. Pero no se trata de ningún modo de enseñanzas que no podrían ser recusadas por decisiones magisteriales posteriores.

4. ¿Discontinuidad en la doctrina o únicamente en relación a la orientación práctico-político, disciplinar?

Para escapar al supuesto peligro de una contradicción doctrinal, se podría sin embargo refugiarse tras el argumento que las condenas de Pío IX no han sido condenas doctrinales, sino únicamente disciplinares. En cuyo caso no habría pues una discontinuidad doctrinal.

Ahora, en primer lugar, en el discurso del Papa del 2005 no se trata de una oposición entre, por una parte, afirmaciones doctrinales y, por otra parte, decisiones de carácter práctico y disciplinar. En realidad, Benedicto XVI distingue mucho más entre "principios" y "la manera de ponerlos en práctica". En segundo lugar, considero esta objeción como errada también del punto de vista histórico, ya que en el s. XIX tal cuestión era claramente de naturaleza doctrinal. En efecto, Pío IX comprendía su condena de la libertad religiosa como una necesidad de orden dogmático y no solamente como una medida disciplinar (como será el caso más tarde del "Non expedit", un documento con el cual el Papa prohibía a los católicos italianos comprometerse políticamente en la Italia laica). Como ya dijimos, la reivindicación de la libertad religiosa o la afirmación de que la Iglesia no tiene el derecho de imponer a los fieles, con la ayuda del "brazo secular", penas o medidas coercitivas temporales era percibida en la época como una herejía, o al menos como una manera de desviarse hacia ella. Me parece, pues, tanto históricamente como objetivamente errado interpretar la condena de la libertad religiosa por parte de las autoridades de la época como una simple medida de orden práctico-disciplinar.

En efecto, para Pío IX estaba en peligro la salvaguarda misma de la esencia de la Iglesia, de su reivindicación de ser la única verdad y causa de salvación. Así, reconocer la libertad de religión significaba para él negar esta verdad; significaba igualmente indiferentismo y relativismo religioso. Es precisamente en esto que reside también la grandeza de este Papa, que a partir de las



posiciones teológicas de su tiempo - de las que sin embargo no ha sabido discernir el carácter histórico - ha actuado ciertamente en un espíritu de fidelidad heroica a la fe y ha resistido como una roca en la tempestad de un relativismo desencadenado. Los tiempos no eran evidentemente maduros todavía, para que la Iglesia se pusiese en esta batalla defensiva en modo nuevo y diferenciado.

Es en el rechazo del indiferentismo y del relativismo religioso que se encuentra el corazón siempre válido hasta ahora de esta condena del siglo XIX. Sin embargo, que esta batalla contra el indiferentismo y el relativismo religioso se haya vuelto una batalla contra el derecho civil a la libertad de religión y de culto, ha sido debido a la concepción según la cual el estado es el garante de la verdad religiosa y la Iglesia posee el derecho a servirse del estado como de su brazo secular para asegurar sus responsabilidades pastorales. Ahora, una concepción así del estado no reposaba en lo más mínimo sobre principios de la doctrina de la fe y de la moral católica sino más bien sobre las tradiciones y las prácticas del derecho eclesiástico de origen medieval así como sobre sus justificaciones teológicas.

A esto es necesario agregar que la discontinuidad magisterial en cuanto tal no está en juego aquí. Para Benedicto XVI no se trata en primer lugar de la continuidad del magisterio, sino de la de la Iglesia y de la comprensión de la Iglesia. Él se opone a la idea de una ruptura entre la Iglesia "preconciliar" y "postconciliar", como la presentan los que partidarios de una "hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura". En las declaraciones magisteriales - en particular en las ateniéndose a cuestiones políticas, económicas y sociales - se encuentran muchos elementos que dependen de coyunturas históricas. El magisterio de la Iglesia en el campo de la enseñanza social contiene también, junto a principios inmutables y fundados en la doctrina de la fe, una masa de concretizaciones que son frecuentemente, retrospectivamente, más bien dudosas. No se trata aquí de un tipo de "enseñanza" semejante a la enseñanza católica en materia de fe y de costumbres, donde la Iglesia interpreta la ley natural también de manera obligante, como en los casos de las cuestiones concernientes a la anticoncepción, al aborto, la eutanasia y otras normas morales en el campo bioético. En estos últimos casos, no se trata de simples aplicaciones de la ley natural y situaciones concretas, sino de la determinación de lo que pertenece precisamente a la ley natural y de la norma moral correspondiente. En este campo, el magisterio ordinario universal es también infalible.

Las concepciones dominantes en el siglo XIX respecto al rol y a los deberes del poder temporal hacia la verdadera religión - concepciones fundadas sobre unos modelos medievales y sobre la antigüedad cristiana, pero que adquirieron su forma definitiva solamente al interior del mismo estado confesional moderno - pueden reivindicar sólo con extrema dificultad para ellas mismas el privilegio de reposar sobre la Tradición apostólica o de ser un elemento constitutivo del "depositum fidei".

Del mismo modo, estas concepciones por poco ni pertenecen a las verdades que poseen una relación histórica o lógica necesaria con las verdades de la fe o del dogma, verdades que en caso de necesidad habría que mantener con el fin de conservar y de interpretar correctamente el "depositum fidei".

Más aún, parecería que en el origen el cristianismo haya incluso adoptado una posición un tanto opuesta. Nació y se desarrolló en un ambiente pagano; se concibió, a partir del Evangelio y del ejemplo de Jesucristo, como fundado esencialmente sobre la separación entre religión y política, y no requirió del imperio romano sino la libertad de poder desarrollarse sin obstáculos. Reconociendo y haciendo suyo a través de su decreto sobre la libertad religiosa un "principio esencial del estado moderno", afirma Benedicto XVI en su discurso, el Concilio Vaticano II "ha retomado nuevamente el patrimonio más profundo de la Iglesia. Ella puede ser conciente de



encontrarse con ello en plena sintonía con la enseñanza de Jesús mismo (cf. Mt 22, 21), como también con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos".

Sin embargo, la referencia al Evangelio y a los primeros cristianos es un tema que no es mencionado únicamente por Benedicto XVI. Ello constituye aún antes el corazón de la argumentación de "Dignitatis humanae", que dedica dos párrafos, el 11 y el 12, a una reflexión sobre los orígenes. El Concilio explica lacónicamente: "La Iglesia por lo tanto, fiel a la verdad evangélica, sigue el camino de Cristo y de los apóstoles cuando reconoce como correspondiente a la dignidad del hombre y a la revelación de Dios el principio de la libertad religiosa y la favorece". Es precisamente la referencia al Evangelio, a la Tradición apostólica y al testimonio de los primeros cristianos los cuales, como subraya Benedicto XVI, han "rechazado claramente la religión de estado", lo que caracteriza verdaderamente la doctrina sobre la libertad religiosa del Vaticano II. Así, la concepción de las tareas y de los deberes del estado hacia la verdadera religión, que tenía por autoridad a Pío IX, ha sido tácitamente archivada del acto de magisterio solemne de un concilio ecuménico.

5. Fidelidad a la fe. Tradición y modernidad política

El Concilio Vaticano II libró a la Iglesia de un lastre histórico secular, cuyos orígenes no se remontan a la Tradición apostólica y al "depositum fidei", sino a decisiones concretas de la época post-constantina del cristianismo. Estas decisiones al final se cristalizaron en tradiciones canónicas y en sus interpretaciones teológicas correspondientes, gracias a las cuales la Iglesia ha buscado defender su libertad, la "libertas ecclesiae", de los ataques incesantes de las potencias temporales: piénsese en especial en la doctrina medieval de las dos espadas, que entonces buscaba justificar teológicamente y bíblicamente la comprensión de la "plenitudo potestatis" del Papa. Sin embargo, en el curso de los siglos, estas tradiciones canónicas y sus formulaciones teológicas han cambiado la función y el tono. A continuación y en la tradición de los estados soberanos confesionales modernos, estas se convirtieron en una justificación del estado católico ideal, en el cual "el trono y el altar" existían en estrecha simbiosis y el hombre de estado católico con celo sostenía la causa de los "derechos de la Iglesia" en vez de los derechos civiles a la libertad religiosa. Esta simbiosis y esta visión unilateral que llevaban al clericalismo y a una sociedad clerical no han dejado de oscurecer el rostro auténtico de la Iglesia.

El Concilio Vaticano II en esto ha osado dar un paso que ha marcado una época. Sin embargo, ello no ha cambiado la comprensión que la Iglesia tiene de sí misma, ni la doctrina de la fe y de la moral católica. Sólo ha sido redefinida la manera como la Iglesia concibe su relación con el mundo y en particular al poder temporal del estado, una redefinición que en realidad se remite a los orígenes, por decir así, al carisma cristiano fundador, y en particular a las mismas palabras de Jesús que invita a dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Ni la infalibilidad del Papa ni la del magisterio ordinario universal del colegio episcopal han sido golpeados o disminuidos por un paso como este. Al contrario, a través de la doctrina del Vaticano II sobre la libertad de religión se manifiesta todavía más claramente la identidad de la Iglesia de Jesucristo y cuánto el magisterio de la Iglesia en materia de fe y de moral posee una continuidad, a pesar de todas las discontinuidades históricas: cosa que constituye por otra parte el fundamento y el argumento más convincente de la posibilidad de su infalibilidad. Por esto me parece que toda interpretación que quiera volver a allanar, por medio de expedientes argumentativos complicados, cualquier discontinuidad a este cuadro de conjunto, no sirve para nada para defender la infalibilidad del magisterio de la Iglesia. Aunque sea motivada por razones pastorales en sí mismas comprensibles y válidas, pero - según la prueba de los hechos - errada, una interpretación como esa complica inútilmente las cosas. Por la evidencia de sus intenciones concretas referentes a la política eclesiástica, puede incluso tener un efecto contraproducente y así hacer daño a la credibilidad del magisterio.



En cambio, a los que, como tradicionalistas reunidos en torno a la Fraternidad Sacerdotal San Pío X del arzobispo Lefebvre, no ven más en la Iglesia del Vaticano II "la Iglesia una, santa, católica y apostólica" de la Tradición y hablan de ruptura desastrosa con el pasado, se puede refutar que efectivamente hay aquí una disputa insanable sobre la concepción de la Iglesia, así como del estado y de sus deberes. Es por esto que estos tradicionalistas, para quienes manifiestamente "la tradición en cuanto tal" y "la tradición eclesial" son más importantes que la Tradición apostólica, la única que en el fondo es la normativa, difícilmente aceptarán los intentos de mediación arriba mencionados, ya que estos pasan junto al corazón del problema, que no es otro que la discontinuidad realmente existente. [...]

El Concilio Vaticano II nos pone efectivamente frente a una elección: escoger, por una parte, una Iglesia que trata de afirmar y de imponer su verdad y sus deberes pastorales por medio del poder civil y, por otra parte, una Iglesia que reconoce - lo que sostiene "Dignitatis humanae" en el n. 1 - que "la verdad no se impone sino por la fuerza de la misma verdad, la cual se difunde en las mentes suavemente y juntamente con vigor". No se trata aquí de dos Iglesias distintas en el sentido dogmático constitutivo, sino de dos Iglesias que comprenden de manera diferente su relación con el mundo y con el orden temporal. El Vaticano II no se pronuncia ni por un estado estrictamente laico - en el sentido de la "laïcité" francesa tradicional - ni por la prohibición de la religión en la esfera privada, sino por una Iglesia que ya no pretende imponer la realeza de Cristo por medio del poder temporal y que por este mismo hecho reconoce al estado moderno secular - no militante - su laicidad política.

Es precisamente esta la perspectiva del Vaticano II. Esta ha sido confirmada por la nota doctrinal a propósito de algunas cuestiones sobre el compromiso y el comportamiento de los católicos en la vida política, de la congregación para la doctrina de la fe, del 21 de noviembre del 2002. [...] La misión de la predicación del Evangelio por parte de la Iglesia y por obra del apostolado de los fieles laicos que en ella están, consiste en penetrar del espíritu de Cristo las estructuras de la sociedad, y por esta vía favorecer la manifestación de la realeza de Cristo. El reino de Cristo no comienza con la confesión pública de la verdadera religión, sino con el anuncio de la Iglesia al corazón de los hombres, hasta hacerlo penetrar con la acción apostólica de los fieles comunes en toda la sociedad humana, así como en todas las estructuras y realidades humanas.