



CRISTIANISMO Y LIBERALISMO: ACTUALIDAD DE UNA RELACIÓN HISTÓRICA COMPLEJA

Por Mario Šilar

"A fuerza de luchas por metas excesivas,
se frustra la vía de lo posible y de lo necesario"
(Ratzinger, 1984)

"The attempt to make heaven on earth
invariably produces hell"
(Karl Popper, 1945)

1. INTRODUCCIÓN: MARCO CONCEPTUAL DEL PROBLEMA

- ✓ La relación Cristianismo-Liberalismo se subsume dentro de un problema más amplio, el de la relación entre poder temporal y poder divino; y en términos modernos: el de la relación entre Iglesia y Estado liberal de derecho.
- ✓ Tesis operativa: El Cristianismo introduce una clara separación entre política y religión.
- ✓ *La paradoja cristiana:*
 - *Reconocimiento de autonomía* (intrínseca bondad) de los poderes de esta tierra y la simultánea...
 - *Afirmación de dependencia*, ya que están *necesitados* de redención y salvación.
- ✓ *Dos Principios con indeterminación original:*
 - i. *Primado* de las realidades espirituales.
 - ii. *Ordenación* de lo terreno y temporal a lo celestial y eterno con la consiguiente enjuiciabilidad del poder temporal por parte del poder divino.
- ✓ Estos principios han permitido que el cristianismo se presente como la *condición de posibilidad* para el desarrollo de una cultura auténticamente laica.
- ✓ También son causa de las ambivalencias, conflictos, complejidades que envuelven a esta relación.
- ✓ La fe cristiana tiene la capacidad y la misión de influir en el ordenamiento de la ciudad terrena y en sus instituciones sociales, legales, etc., pero el cristianismo *no se define* a partir de ese cometido de establecer un orden social. Caso paradigmático opuesto: el *Islám*.

2. HITOS HISTÓRICOS DE LA RELACIÓN

- ✓ Primeros siglos: Persecuciones. Tertuliano/Lactancio. Los cristianos no veían el poder temporal como un instrumento para promover o incluso institucionalizar una agenda religiosa, lo único que reivindicaban del poder político era la *libertad* y la plena *igualdad* como ciudadanos. **Lo que el cristianismo necesita para poder realizarse y ser vivido es la libertad. Libertad es, por tanto, lo que el cristianismo exige a los poderes de este mundo.**
- ✓ Conversión del Imperio: Influencia de la mentalidad romana –de unidad político-religiosa– sobre la conversión del Imperio al Cristianismo. Lectura política-intrahistórica de la conversión de Constantino: *In hoc signo vinces* (312). *Imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam* (San Ambrosio, 340-397). Lucha por la *libertas ecclesiae* vs. el cesaropapismo.
- ✓ Evolución postconstantiniana: Invasión de Alarico (410): shock político-religioso.
- ✓ De civitate Dei: Disolución del peligroso nexo entre Imperio e Iglesia. Abandono de la *lógica imperial romana* (aunque el 'agustinismo político' al inicio de la EM originaría una interpretación que legitimaría la tendencia contraria: la fusión entre religión y política).
- ✓ Caída del Imperio: Nuevo rol de la Iglesia como garante del orden público y el mantenimiento de instituciones jurídicas en el extinto Imperio. La autointerpretación de la evangelización como propuesta cultural y civilizadora integral.



- ✓ Fórmula gelasiana (492-496): “Dos son los poderes en esta tierra: la sagrada autoridad (*auctoritas sacrata*) de los pontífices y la potestad regia (*potestas regalis*). *Potestas* como poder coercitivo-terreno. *Auctoritas* como poder sagrado de tipo dogmático, pastoral, moral. Aplicaciones problemáticas. Subordinación moral no equivale necesariamente a subordinación *jurídica y política*, aunque esa sea precisamente la línea que tomará la aplicación medieval del principio gelasiano. Relación no de *yuxtaposición* sino de *subalternación*. Gelasio = dos poderes *en la tierra*.
- ✓ Republica Christiana: Gregorio Magno (590-604): “a quien gobierna, el Cielo le ha concedido el poder sobre todos los hombres a fin de que el reino terreno sea un servicio que se subordina al reino celestial”.
- ✓ Imperio carolingio (768-814): La *regalis potestas* y la potestad del emperador se vuelen un instrumento para alcanzar el supremo objetivo de la Iglesia. La consagración real se le considera como un sacramento y el emperador se apropia el título de *Vicarius Christi*, que utilizaban los obispos en la antigüedad. Agustínismo = dos poderes *en la Iglesia*, perteneciendo en el fondo a la misma esfera eclesiástica.
- ✓ “Revolución pontificia” y dualismo medieval (s. XI): El yugo atenuador del emperador revestido de funciones sagradas y eclesiásticas. Lucha de las investiduras. Doctrina de la *potestas indirecta* del Papa sobre los asuntos temporales. Doctrina de la *plenitudo potestatis* como teoría de la soberanía: “el Romano pontífice no es el sucesor de Constantino, sino de Pedro” (San Bernardo) (no *potestas directa* = hierocracia). La revolución pontificia constituyó, paradójicamente, el punto de partida de la emancipación moderna del sistema medieval y el presupuesto de la laicidad del Estado moderno.
- ✓ Sistema gregoriano: (s. XI) *Per venerabilem* (Inocencio III): “*rex est imperator in regno suo*”.
- ✓ Pérdida de la unidad cristiana y nacimiento del ethos político moderno: con el constitucionalismo moderno, enraizado en la idea del derecho natural, se inicia por tanto una forma laica de control moral y jurídico del poder. Mérito del constitucionalismo liberal: que el Estado moderno se someta a las limitaciones y controles legales, que el poder se subordine al derecho; y ello conforme a la idea anglosajona del *rule of law*, proveniente de una tradición más antigua, medieval, que se ha convertido en el fundamento de nuestras democracias modernas.
- ✓ Paz de Augsburgo – Guerra de los 30 años: Principio “*cuius regio, eius religio*”. Si en la EM fue característico el primado de lo espiritual, en la modernidad lo será el primado de lo político. En la primera fase, este primado de lo político, en virtud de la experiencia histórica, se hace realidad de forma monista: a la religión se la trata como un elemento de orden político. **En cierto sentido, antes de la Revolución francesa y de la Restauración borbónica, la modernidad recayó en la mentalidad ‘romana’ de concebir la religión como garante de estabilidad del orden social y de la prosperidad política.** Esta mentalidad se hizo presente en los Estados surgidos al amparo de la reforma protestante (cristianismo como “religión de Estado”), pero también en el galicanismo francés y en las demás versiones, católicas, de fusión de nacionalismo y religión. **Hecho histórico de gran relieve y a veces olvidado: el movimiento laicista-liberal no se organizó contra el sistema medieval –en esa época ya caído en el olvido–, sino contra el sistema moderno de unión entre ‘trono y altar’.** Y conviene recordar que, en su lucha contra la modernidad tras la Revolución francesa, el sistema que defendió la Iglesia no era propiamente el medieval, sino el del Estado absoluto confesional moderno.
- ✓ Estado constitucional democrático: triple *ethos*. *Ethos* de la paz (Estado moderno), *ethos* de la libertad (Estado constitucional), y *ethos de la igualdad de libertad y justicia* (Estado constitucional democrático) = esencia del Estado laico moderno.



3. EL DRAMA DEL S. XIX: EL CHOQUE Y RECONOCIMIENTO DE LA CULTURA POLÍTICA MODERNA

- ✓ A partir de la Revolución francesa, en el análisis de la cultura política moderna, a la Iglesia le costaba distinguir entre lo *irrenunciable* desde el punto de vista de la fe y lo históricamente contingente. El *quid* de esas dificultades residía en la autoconciencia eclesial, enraizada no sólo en principios provenientes del pasado medieval, sino también del Estado territorial, monárquico y confesional moderno.
- ✓ Se produjo también una confusión entre **laicismo (-)** y **lacidad (+)**.
- ✓ El oponente decimonónico asociaba y equiparaba el apoyo al Estado laico con el anticlericalismo, el subjetivismo y el relativismo en materia religiosa.
- ✓ También se produjo una equiparación (errónea) entre **Iluminismo (-)** y **Modernidad (+)**.
- ✓ La actitud negativa de la Iglesia hacia el movimiento liberal y democrático del siglo XIX no sólo respondía al modo agresivo y estrictamente anticlerical que este último empleaba, sino también al hecho de que la Iglesia se concentraba unilateralmente en determinadas versiones de ese movimiento; en concreto, en las preponderantes en los países católicos y de tradición latina, como Francia e Italia (que propiciaban ideas de soberanía *absoluta*).
- ✓ El magisterio y la teología de la Iglesia del siglo XIX ignoraban una tradición que se convertiría en el origen de la cultura política actual: **la tradición anglosajona del Estado constitucional, de la *rule of law*, y la correspondiente concepción de una democracia parlamentaria, representativa, sometida al derecho y a las restricciones constitucionales, basada en la separación de poderes y sensibles a la protección de las minorías.**
- ✓ El constitucionalismo liberal, elitista y anti-igualitario en su primera fase, así como el posterior constitucionalismo democrático, estaban más en consonancia con la tradición antigua y medieval – tal como se había formulado en la teoría del *regimen mixtum*– que con la visión del Estado cristiano –siempre monárquico, con un monarca cristiano más o menos absoluto– promovida por la Iglesia del siglo XIX (no sin cierta nostalgia de los tiempos anteriores a la Revolución francesa, cuando el Estado era un apoyo seguro de la Iglesia y de su tarea pastoral).
- ✓ **La evolución dentro de la Iglesia durante los últimos dos siglos se caracteriza por una lenta, pero continua y progresiva, toma de conciencia de los condicionamientos históricos y por una creciente liberalización respecto de ellos.**
- ✓ La Iglesia no podía aceptar ninguna propuesta política que pretendiese disolver el nexo jurídico –y, por tanto, también político– entre **verdad religiosa, poder temporal y derechos del ciudadano**, tal como de hecho lo entendían el liberalismo y el constitucionalismo laico.
- ✓ La Iglesia no podía aceptar un Estado, un poder político, indiferente ante la verdad religiosa. Ni tampoco le resultaba aceptable una concepción de libertad y de derechos civiles que los reconociera como independientes de la verdad religiosa; sin importar que el uso de uno y de otros fuese “verdadero” o “erróneo”, pues se sostenía que **“únicamente la verdad tiene derechos, no el error”**.
- ✓ Conforme a estas premisas, las **“libertades modernas”** aparecían como una suerte de **imposibles doctrinales y dogmáticos**, visto que la libertad de los modernos comportaría lógicamente la **indiferente equiparación de todas las creencias religiosas**.
- ✓ Desde esta perspectiva, situar **los derechos de la persona por encima de los “derechos de la verdad”**, suponía el **indiferentismo religioso, la negación de la verdad de la religión cristiana.**
- ✓ **El gran problema consistía en hallar la manera de conciliar la reivindicación moderna del primado de lo político, y de la consiguiente autonomía y laicidad del poder político, y de la consiguiente autonomía y laicidad del poder político, así como las ideas de la soberanía popular, de la democracia y del principio de mayoría, con la pretensión cristiana del primado de lo espiritual sobre lo temporal y con la autocomprensión de la Iglesia como voz de una verdad, que no sólo constituiría la medida última para el destino eterno de la persona humana, sino también para los asuntos humanos –para el bien común de la ciudad terrena.**



4. EL PRESENTE DEL PROBLEMA: CUESTIONES CONCEPTUALES

- ✓ La declaración *Dignitatis humanae* (CVII) sobre la libertad religiosa desliga, a nivel doctrinal, el nexo entre derecho a la libertad religiosa y verdad. El nuevo planteamiento implica que la Iglesia ya no pise su derecho a la libertad religiosa, tanto para los fieles católicos individuales como para la institución eclesial, en virtud de la afirmación de que la religión cristiana es la verdadera, ni, por tanto, concede como mucho una tolerancia a los miembros de otras religiones o confesiones “para evitar males mayores”. Según la doctrina del Vaticano II, dicho derecho más bien se reivindica hoy basándolo en la común obligación de todos los hombres de buscar la verdad religiosa de adherirse libremente a ella. A lo cual se añade que el poder temporal es incompetente en materia de religión –es más, ha de abstenerse– de emitir un juicio acerca de la verdad de cualquier religión, ni de convertirla en norma pública.
- ✓ *Dignitatis humanae* NO hace depender el derecho a la libertad religiosa de la verdad de la religión que se confiesa. Atribuye igualmente ese derecho a quienes no buscan la verdad de ningún modo ni manera. Como derecho civil, pues, el derecho a la libertad religiosa posee un carácter formal, procedimental y negativo –es decir, antiestatal–, en cuanto protección de un espacio personal de libertad en el que el poder público NO debe entrar.
- ✓ Los límites de este derecho no se formulan según criterios religiosos, sino únicamente políticos, ya que el citado derecho se refiere a ese aspecto del bien común que se llama ‘orden público’, que incluye la moralidad pública.
- ✓ Con DH la Iglesia no pide la libertad en virtud de un presunto deber del Estado -de los poderes de este mundo- de reconocer su calidad de única religión verdadera, sino en virtud de un derecho a la libertad religiosa, que compete a “todos” los creyentes de cualquier tipo, en razón de su dignidad de seres racionales y libres.
- ✓ Dos concepciones de laicidad:
 - Concepción meramente política y congruente con la autocomprensión del cristianismo (laicidad).
 - Concepción esencialmente a-religiosa y antirreligiosa *totalizadora* o *comprehensiva* (Rawls) (laicismo).

5. EXCURSUS: EL DEBATE ACTUAL EN TORNO A LA INTERPRETACIÓN DEL CONCILIO VATICANO SEGUNDO. EL CASO DE LA DECLARACIÓN “*DIGNITATIS HUMANAЕ*”.

- ✓ En una parte del importante discurso de Navidad que pronunció Benedicto XVI ante la Curia romana el 22 de diciembre de 2005 se ofrece un balance con motivo de los 40 años de la clausura del Concilio Vaticano II¹.
- ✓ El discurso dio pie a una serie de debates sobre el recto modo de entender los cambios acaecidos con motivo del Concilio. Se trata de un debate a varias bandas que hace que el análisis sea muy complejo.
- ✓ Frente a quienes propician una interpretación del Concilio **como ruptura y discontinuidad con lo anterior** (sea para optar por lo anterior al Concilio y rechazar lo nuevo, como los tradicionalistas, sea para optar por lo nuevo y rechazar lo anterior al Concilio, progresistas), el Papa propone una **hermenéutica de la reforma**. Sin embargo, ello no supondría una continuidad aproblemática (como algunos otros autores quieren hacer ver) sino la necesidad de distinguir, en esta hermenéutica de la reforma en la continuidad, el juego de “continuidad y discontinuidad” que opera en distintos planos.

¹ http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_sp.html



- ✓ Por simplificar las bandas de un debate complejo, se pueden señalar las siguientes posturas:

Posturas encontradas: Falsa dialéctica - moderno/antimoderno, donde 1 y 5 son las posturas extremas de un arco en el que ninguna de las perspectivas logra romper el dilema (la referencia a autores es en aras de la claridad, si bien pueden haber casos en los que no se ajusten completamente).

Extremo 1: Ruptura/discontinuidad como hecho negativo.

- 1) Tradicionalismo lefebvrista (Fellay, Schmidberger, Gaudron, etc.).

Posición moderada próxima a E1:

- 2) Católicos tradicionales (Romano Amerio, Brunero Gherardini, De Mattei, etc.).

Posición moderada que intenta mostrar la continuidad pero aproblemática entre pre y post concilio.

- 3) Católicos (Spaemann, Valuet, Klutening, de Margerie).

Posición moderada próxima a E2:

- 4) Interpretación del CVII-Evento. "Escuela de Bologna": 1995-2001 (Dossetti, Alberigo, etc.).

Extremo 2: Ruptura/discontinuidad como hecho positivo.

- 5) CVII ruptura y novedad absoluta (teología de la liberación, etc.). *Casi inexistente en la actualidad.*

Frente a estas posturas enfrascadas en un falso dilema, otros autores defienden una **"hermenéutica de la reforma" en el mutuo juego de continuidad-discontinuidad como el mejor marco para entender la relación del CVII en el seno de la Tradición y del Magisterio: Martin Rhonheimer, Agostino Marchetto, Francesco Arzill, Stefano Ceccanti, Pietro Cantoni.**

6. CONCLUSIONES

- ✓ Frente al poder del Estado, la Iglesia continúa legítimamente concibiéndose como un "poder": un poder espiritual independiente, que representa una verdad superior y definitiva, salvífica e iluminadora incluso de las cosas de este mundo.
- ✓ **Liberalismo como concepto multívoco, con un principio analógico.**
- Liberalismo como expresivo del indiferentismo religioso, del relativismo moral y del rechazo a la legítima acción cultural de la Iglesia en la vida pública, es incompatible con los principios del cristianismo.
 - Liberalismo como expresivo del
 - legítimo marco de autonomía relativa del poder temporal respecto del eclesial,
 - sana distinción Iglesia-Estado (poder civil-poder eclesial),
 - respeto de las libertades individuales individuales y de no forzar la conciencia y dignidad humanas en aras de la verdad (derechos fundamentales),
 - defensa de la limitación del poder y aliento de la participación ciudadanaes compatible, y puede ser parte incluso, de una cosmovisión cristiana de mayor calado.
- ✓ **Liberalismo y ética social.** A nivel de ética social el Magisterio ha ido distinguiendo cada vez con mayor claridad dos niveles:
- Un nivel de principios básicos (v. gr.: los "principios irrenunciables" que los políticos y legisladores católicos deben seguir.
 - Un nivel de cuestiones opinables en materia temporal de mayor nivel de contingencia, que pueden variar en función de las circunstancias de tiempo y lugar. Se suponen mediaciones básicas teórico-conceptuales, técnico-conceptuales, de interpretación de circunstancias históricas y criterios prudenciales de aplicabilidad (v. gr.: si una ley de salarios mínimos es la mejor defensa del salario



de los trabajadores, si la existencia de sindicatos es la mejor defensa de los derechos laborales, si una política de precios máximos es la mejor defensa contra la escasez o el aumento excesivo de precios. Todas estas son cuestiones OPINABLES y, en principio la afirmación o negación de estas no supondría un conflicto con cuestiones de nivel de principio respecto del magisterio pontificio)

- ✓ La laicidad política moderna restablece valores auténticamente cristianos pero a la vez entra inevitablemente en conflicto con la esencia del proyecto cristiano y con la Iglesia como institución. **La tensión y el conflicto, como tales, son inerradicables y es bueno que así sea. Lo contrario implicaría afirmar que es posible concebir un “sistema social perfecto” en el cual todas las tensiones podrían neutralizarse. La deriva ideológica de ese tipo de planteamiento es incuestionable.**
- ✓ Carácter positivo del conflicto: “este conflicto constituye la expresión de lo que en la Iglesia se considera una verdad teológica: la condición caída de este mundo y la misión que corresponde a la religión cristiana de ser testigo de la verdad, luz para las conciencias y remedio contra el pecado” (Rhoneimer).
- ✓ “El *ethos* de la paz, de la libertad y de la igualdad del Estado constitucional moderno, así como su laicidad y secularidad, constituyen adquisiciones culturales **que no sólo deberían conservar su valor en una sociedad nuevamente ‘cristianizada’, sino que en ésta adquirirían aún más importancia, para evitar que esa sociedad ceda a la tentación de pisotear los derechos de libertad de los ciudadanos y el legítimo pluralismo de la sociedad**”.
- ✓ Respecto de los textos magisteriales en la materia: es clave comprender la *continuidad* y la *discontinuidad* que opera en *distintos planos*. **Hermenéutica de la reforma en el juego de continuidad-discontinuidad (ni ruptura –lefebvrismo–, ni radical novedad magisterial –concilio-evento–, ni continuidad aporética).**



7. MARTIN RHONHEIMER: REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- RHONHEIMER, MARTIN. *Cristianismo y Laicidad*, Madrid, Rialp, 2009 (texto de referencia del que se ha tomado la base textual-argumental).
- _____. "Benedict's XVI's 'Hermeneutic of Reform' and Religious Freedom". *Nova et Vetera*, 9(4) (2011), 1029-1054 (texto de referencia del que se ha tomado la base textual-argumental).
- _____. "Rawlsian Public Reason, Natural Law, and the Foundation of Justice: A Response to David Crawford." *Communio: International Catholic Review* 36, nº 1 (2009): 138-67.
- _____. "Laicidad política vs. Laicidad integrista." *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte* 125, (2009): 97-107.
- _____. "Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos." *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte* 118, (2008): 49-66.
- _____. GREGORY B. SADLER, and MICHAEL ZUCKERT. "Forum: Hobbes on Laws of Nature and Moral Norms." *Acta Philosophica* 1, nº 16 (2007): 125-42.
- _____. "Christian Secularity and the Culture of Human Rights." Paper presented at the Symposium "A Growing Gap - Living and Forgotten Christian Roots in Europe and the United States", Vienna, 26-29.4.06, 2006.
- _____. "The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's 'Political Liberalism' Revisited." *American Journal of Jurisprudence* 50, (2005): 1-70.
- _____. "Laici e cattolici: oltre le divisioni. Riflessioni sull'essenza della democrazia e della società aperta." *Fondazione Liberal* 17, (2003): 108-16.
- _____. "La imagen del hombre en el liberalismo y el concepto de autonomía: más allá del debate entre liberales y comunitaristas." En *Más allá del liberalismo*, editado por Jr. Robert A. Gahl, 23-54. Madrid: EIUNSA, 2002.
- _____. "Is Christian Morality Reasonable? On the Difference Between Secular and Christian Humanism." *Annales Theologici* 15, nº 2 (2001): 529-49.
- _____. "Une éthique politique universelle est-elle possible?" In *Colloque «Les droits de la personne humaine & l'éthique chrétienne»*, 1998.
- _____. "Lo Stato costituzionale democratico e il bene comune." En *Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea*, editado por E. Morandi and R. Panattoni, 57-122. Padova: Il Poligrafo, 1997.
- _____. "La realtà politica ed economica del mondo moderno e i suoi presupposti etici e culturali. L'enciclica *Centesimus annus*, en Giovanni Paolo teólogo. Nel segno delle encicliche (ed. Graciano Borgonovo – Arturo Cattaneo, Prefacio del Card. Camillo Ruini), Arnoldo Mondadori, Roma, 2003, pp. 83-95.