

“HERMENÉUTICA DE LA REFORMA” Y LIBERTAD RELIGIOSA

Autor MARTÍN RHONHEIMER

viernes, 30 de octubre de 2009

Modificado el domingo, 01 de noviembre de 2009

El Cardenal Bertone ha dicho que el discurso del 22 de diciembre de 2005

es uno de los textos clave del actual pontificado. El profesor suizo Martin Rhonheimer rechaza en este artículo la interpretación que hizo de ese discurso Robert Spaemann, destacado filósofo alemán, quien descubre en él una defensa del criterio de continuidad. Un debate interesante entre dos figuras de primera importancia en el panorama intelectual europeo. El texto será incluido en un próximo libro de Ediciones Rialp.

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 a 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”. Parece que también Robert Spaemann lo entendió así, pues esa idea le parece adecuada en referencia a los temas –que vuelven a ser actuales- de relativos a los esfuerzos de armonización en materia de libertad religiosa que defienden la existencia, en este punto, de una continuidad sin interrupción entre la doctrina conciliar y la preconciliar (cfr. Die Tagespost, 25 de abril de 2009). 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 este conjunto de continuidad y discontinuidad, en diferentes niveles.” 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 diferentes niveles”. Lo decisivo es identificar esos niveles y distinguirlos correctamente. A esos efectos, el Papa constataba en primer lugar que el Concilio tenía que “definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y el estado moderno”. Y esto, desde dos perspectivas. La primera es la de las modernas ciencias naturales. Y, “en segundo lugar”, había que definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concedía espacio a ciudadanos de varias religiones e ideologías, que actuaba con neutralidad hacia esas religiones y que sólo asumía la responsabilidad de garantizar una convivencia ordenada y tolerante de los ciudadanos, y su libertad de practicar la propia religión”. Es claro que, en relación con la doctrina del Concilio –continuaba el Papa- “en todos estos sectores, que forman en su conjunto un problema único, podría emerger una cierta forma de discontinuidad, y que, en cierto sentido, de hecho se había manifestado una discontinuidad”. Por eso, “precisamente en este conjunto recíproco de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma”. Como si hubiera previsto el debate actual, a continuación Benedicto XVI ejemplifica la “hermenéutica de la reforma” en la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa. El Papa realiza aquí esa separación de los “diferentes niveles” 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, reconociendo y haciendo suyo en el decreto sobre la libertad religiosa, un principio esencial del Estado moderno, recogió de nuevo el patrimonio más profundo de 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 II 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, ante este derecho ha de ceder la antigua exigencia de que contaran con una garantía político-jurídica los que se llamaban entonces los "derechos de la verdad", y la pretensión 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 constatación llamativa su ejemplificación de la "hermenéutica de la reforma"; a partir de la doctrina sobre la libertad religiosa: "El Concilio Vaticano II, con la nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y ciertos elementos esenciales 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 "mantuvo y profundizó su íntima naturaleza y su verdadera identidad. La Iglesia, tanto antes como después del Concilio, es la misma Iglesia una, santa, católica y apostólica, en camino a través de los tiempos";. 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 les es extraña la idea de un "Estado católico" como brazo secular de la Iglesia; más bien apuntan en la dirección de una separación de la esfera religiosa y la esfera estatal-política. Las disoluciones parciales entre el 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 ese ligamen, 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. 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. De hecho el P. Matthias Gaudron, encargado de la Fraternidad San Pío X para el diálogo con las instancias católicas, se ha referido al núcleo de la cuestión en una carta publicada en *Die Tagespost* el 6 de junio de 2009. Algunas posiciones armonizadoras, como la de H. Klüeting (30 de mayo de 2009, en el mismo periódico), reducen la doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa a una "libertad frente a conversiones forzosas"; y así sugieren falsamente una continuidad ininterrumpida. Por su parte, el P. Gaudron pone el dedo en la llaga cuando afirma que la disidencia no se refiere a la cuestión del rechazo de las conversiones forzosas "en lo que reina unanimidad", sino a la de "si y hasta qué punto se puede limitar el ejercicio pública y la propaganda de una fe errónea";. Así, constata una ruptura de la continuidad o, por decirlo con palabras de Benedicto XVI, una discontinuidad: y con razón. Todavía con más claridad se lee en el Memorándum que el P. Schmidberger envió a todos los obispos alemanes en octubre de 2008, con el título "Las bombas de relojería del Vaticano II";. Para él (superior de la Fraternidad de San Pío X en Alemania), la doctrina del Concilio significa la "laicización de los Estados y de la sociedad";, además de un "agnosticismo estatal";. Esa doctrina niega el derecho y el deber del Estado de "impedir en el ámbito público que los partidarios de religiones erróneas pongan por obra sus convicciones religiosas por medio de manifestaciones públicas, trabajo misionero y la construcción de edificios para su falso culto";. En resumen, el Concilio ha abandonado con su doctrina sobre la neutralidad religiosa del Estado "léase "secularizad";- la doctrina tradicional sobre el Estado católico y el reinado social de Jesucristo. Y en realidad, dice Schmidberger "que no hace más que seguir aquí al arzobispo Lefebvre-, "Jesucristo es el único Dios y su Cruz la única fuente de salvación";, por lo que "esta pretensión de representación única debe hacerse valer todo lo posible en la sociedad, dentro de la apreciación prudente de los dirigentes estatales";. Aquí no hay comunidad ni continuidad con la doctrina del Vaticano II. Considero que apelar a intentos de armonización como los de Basil Valuet "que Spaemann considera

ejemplar- o Bertrand de Margerie –a pesar de su elogiado esfuerzo por reconciliar a los fieles de pensamiento tradicionalista con el último Concilio-, no tiene posibilidad de éxito y es equivocado en el contenido. En último término, diseminan el error, porque esas apelaciones ocultan el verdadero problema, además de la originalidad de la doctrina del Vaticano II. Los argumentos utilizados son erróneos, porque esos intentos de armonización no toman en consideración el contexto político-jurídico ni la distinción de planos exigida por Benedicto XVI. Así, no se puede afirmar –como hace B. De Margerie- que la libertad de prensa no es “ilimitada” para Gregorio XVI o para el Vaticano II, y que por eso hay una continuidad entre la condena de la libertad religiosa por parte de Gregorio y la doctrina del Vaticano II. Concretamente, Gregorio pedía una censura estatal de prensa bajo el control eclesiástico, al servicio de la verdadera religión; mientras que el Vaticano II –como los liberales del siglo XIX- sitúa los límites de la libertad de opinión y de la libertad de prensa en los derechos de los conciudadanos, definidos por la ley y exigibles judicialmente, y en las exigencias del orden y la moral públicos. Y esos límites se corresponden plenamente con la lógica del Estado constitucional liberal y democrático, que es un Estado secular, neutro respecto de las pretensiones religiosas de verdad. No tienen nada (absolutamente nada) que ver con la “protección de la religión verdadera” ni con la protección de los ciudadanos frente a la “peste del error religioso”; ni tampoco, por esa misma razón, con la censura estatal ejercida al servicio y a la medida de la Iglesia (censura que en los Estados pontificios del siglo XIX, en los que el derecho canónico tenía también vigencia civil, ejercía el propio Santo Oficio, precedente de la actual Congregación para la Doctrina de la Fe). Igualmente hay que decir que no conduce al derecho a la libertad religiosa el camino que arranca de la tolerancia que aún enseñaba Pío XII en la alocución *Circesce*, de 6 de diciembre de 1953. Tal tolerancia podía ser ejercida en materia religiosa “en determinadas circunstancias” y según el criterio discrecional del “estadista católico”. Pero el derecho civil fundamental de la persona a la libertad religiosa lo que hace es, precisamente, limitar la competencia del poder estatal en cuestiones religiosas. En consecuencia, hace imposible, y también antijurídica, la concesión de espacios de tolerancia por discrecionalidad de los “estadistas católicos”. No puede darse, pues sería contradictorio, el supuesto “derecho a la tolerancia” que según Basil Valuet se encontraría en Pío XII y se correspondería con la doctrina del Vaticano II. Por estos motivos, no estamos aquí, en absoluto, ante una “batalla acerca de principios, carente de consecuencias” como escribe Robert Spaemann, sino ante cuestiones básicas, referentes a la relación de la Iglesia con el mundo moderno y, en particular, con el Estado constitucional democrático liberal. Todavía más, se trata de un problema de autocomprensión de la propia Iglesia y de su relación con la cuestión de la coacción en cuestiones religiosas. 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 IX 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 verdaderas, 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. 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 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 una 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”. Éste, 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. n

ANEXO PALABRAS DE BENEDICTO XVI A LA CURIA EL 22 DE DICIEMBRE DE 2005 (EXTRACTO) […] Surge la pregunta: ¿por qué la recepción del Concilio en grandes zonas de la Iglesia se ha realizado hasta ahora de un modo tan difícil? Pues bien, todo depende de la correcta interpretación del Concilio o, como diríamos hoy, de su correcta hermenéutica, de la correcta clave de lectura y aplicación. Los problemas de la recepción han surgido del hecho de que se han confrontado dos hermenéuticas contrarias y se ha entablado una lucha entre ellas. Una ha causado confusión: la otra, de forma silenciosa, pero cada vez más visible, ha dado y da frutos. Por una parte existe una interpretación que podría llamar hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura”; a menudo ha contado con la simpatía de los medios de comunicación y también de una parte de la teología moderna. Por otra parte, está la “hermenéutica de la reforma”, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia, que el Señor nos ha dado; es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo, único sujeto del pueblo de Dios en camino […] Aquí quisiera citar solamente las palabras muy conocidas del Papa Juan XXIII, en las que esta hermenéutica se expresa de una forma inequívoca cuando dice que el Concilio “quiere transmitir la doctrina en su pureza e integridad, sin atenuaciones ni deformaciones”, y prosigue: “Nuestra tarea no es únicamente guardar este tesoro precioso como si nos preocupáramos tan sólo de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temor, a estudiar lo que exige nuestra época […] Es necesario que esta doctrina, verdadera e inmutable, a la que se debe prestar fielmente obediencia, se profundice y exponga según las exigencias de nuestro tiempo. En efecto, una cosa es el depósito de la fe, es decir, las verdades que contiene nuestra venerable doctrina, y otra distinta el modo como se enuncian estas verdades, conservando sin embargo el mismo sentido y significado”. Cuarenta años después del Concilio podemos constatar que lo positivo es más grande y más vivo de lo que pudiera parecer en la agitación de los años cercanos al 1968. Hoy vemos que la semilla buena, a pesar de desarrollarse lentamente, crece, y así crece también nuestra profunda gratitud por la obra realizada por el Concilio. […] Se podría decir que ahora, en la hora del Vaticano II, se habían formado tres círculos de preguntas que esperaban una respuesta. Ante todo, era necesario definir de modo nuevo la relación entre la fe y las ciencias modernas […] En segundo lugar, había que definir de modo nuevo la relación entre la Iglesia y el Estado moderno, que concedía espacio a ciudadanos de varias religiones e ideologías. […] En tercer lugar, con eso estaba relacionado de modo más general el problema de la tolerancia religiosa, una cuestión que exigía una nueva definición de la relación entre la fe cristiana y las religiones del mundo […] Es claro que en todos estos sectores, que en su conjunto forman un único problema, podría emerger una cierta forma de discontinuidad y que, en cierto sentido, de hecho se había manifestado una discontinuidad en la cual, sin embargo, hechas las debidas distinciones entre las situaciones históricas concretas y sus exigencias, resultaba que no se había abandonado la continuidad en los principios; este hecho fácilmente escapa a la primera percepción. Precisamente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma.