

LIBERTAD RELIGIOSA: CONCIENCIA, RESPONSABILIDAD Y LAICIDAD. UN APUNTE SOBRE LA “DIGNITATIS HUMANAЕ” Y SAN JOSEMARÍA

Raquel Lázaro*

1. RELIGIÓN Y POLÍTICA EN LA “DIGNITATIS HUMANAЕ”

Como es conocido uno de los textos más esperados y discutidos del Concilio Vaticano II fue la Declaración sobre libertad en materia religiosa. La *Dignitatis humanae*¹ se aprobaba finalmente el 7 de diciembre de 1965, tras varias redacciones, sendas discusiones de los padres conciliares y después de haber clarificado lo más posible las cuestiones doctrinales contenidas en este documento. Su lectura no estaba exenta de dificultad, de una parte, por el lenguaje moderno que empleaba para referirse a conceptos clásicos del derecho natural y de la metafísica realista² y, de otra parte, porque había *cierta novedad* en cuanto al modo de expresar los principios de siempre, pues la *perspectiva jurídica* que se adoptó fue la de los derechos humanos, lo cual propiciaba cierto *desarrollo doctrinal* en atención al propio devenir histórico³.

* Prof. Titular de Filosofía. Depto. de Filosofía. Universidad de Navarra.

¹ Cfr. CONC. VATICANO II, Declaración *Dignitatis humanae*, BAC, Madrid 1993, pp. 658-673. A partir de ahora nos referiremos a la Declaración con las siglas DH.

² Cfr. TH. HEILKE, *The Promised Time of Dignitatis Humanae. A radical protestant perspective*, en: K.L. GRASSO – R.P. HUNT (eds.), *Catholicism and Religious Freedom. Contemporary Reflections on Vatican II*, Rowman & Littlefield Publishers, Boston 2006, p. 105; y también K.L. GRASSO, *An Unfinished Argument: Dignitatis humanae, John Courtney Murray, and the Catholic Theory of the State*, en: *Ibid.*, p. 166.

³ Cfr. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, 22-12-2005. Cfr. también T. SHAH (ed.), *Libertad religiosa. Una urgencia global*, Rialp, Madrid 2013, pp. 157-158.

La doctrina sobre libertad religiosa que aparece en la *DH* está en continuidad con el Magisterio de la Iglesia en cuanto a su esencia y principios: el acto de fe es libre y no cabe coacción externa para violentar la conciencia en materia de religión, ni a favor ni en contra de creencia alguna. También es una cuestión doctrinal perenne del magisterio la exigencia de libertad que reclama la Iglesia para llevar a cabo su misión entre los hombres. Sin embargo, las orientaciones pastorales, adoptadas por la Iglesia, por relación a aquellos principios habían discurrido por distintos cauces a lo largo de la historia; es notable, por ejemplo, la impronta que toman en el siglo XIX con los pontificados de Pío IX y León XIII⁴. Esto se debía fundamentalmente a que sin variar los principios, la concreción real de estos no se podía efectuar al margen de las estructuras temporales de gobierno y poder en la sociedad de los hombres, y esas estructuras –afectadas de suyo por la contingencia– no se habían configurado siempre del mismo modo, por tanto, la prudencia de los pontífices dictaba orientaciones pastorales adecuadas a cada momento histórico.

La Iglesia no le daba forma al poder político, pero siempre había de relacionarse con él al convivir juntos en un mismo espacio y tiempo. Iglesia y Estado –gobierno político– eran de hecho en la historia dos instituciones sociales que legislaban sobre algunas cuestiones comunes: educación, familia y matrimonio. Por ello habían incurrido en conflicto en más de una ocasión y solo sobre la base de un derecho natural común a ambas instituciones las tensiones se reducían. De otra parte, la historia ofrecía además algunas formas de relación entre la esfera política y religiosa no del todo sanas: absorción política de lo religioso y su viceversa, donde lo que se comprometía de fondo era la libertad misma del acto de fe.

La libertad en materia religiosa está enraizada en el antiguo y actual problema de las relaciones entre religión y política⁵: ¿puede el gobierno

⁴ Para un estudio detallado de la cuestión recomendamos la lectura de JOHN COURTNEY MURRAY: *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, en AA.VV., *La libertad religiosa*, Taurus, Madrid 1969, pp. 143-188. En este libro se recogen los comentarios de quiénes fueron la Comisión para la redacción de la *DH*. De ellos destacan como expertos del Concilio John Courtney Murray, Jerónimo Hamer y Pietro Pavan.

⁵ Cfr. R. NAVARRO VALLS – R. PALOMINO, *Estado y Religión. Textos para una reflexión*

político inmiscuirse en los asuntos de conciencia que se refieren al destino último y al culto a Dios?, ¿hay límite jurídico y político para la práctica de una creencia religiosa en el ámbito público de la sociedad? El Magisterio de la Iglesia volvía una vez más sobre estas cuestiones en la *DH* y la respuesta aportaba novedades, no en cuanto a los principios –insistimos–, pero sí en cuanto al modo jurídico de afrontarlos y de expresarlos. La Iglesia en la *DH* asume, de una parte, que la forma de gobierno político contemporánea es un Estado de Derecho⁶ y, de otra parte, que ya no se habla de derechos por relación a la verdad, sino por relación a la persona⁷. La *dignidad humana* había de ser el fundamento sobre el que la Iglesia defendía el *derecho civil* de los ciudadanos para practicar su religión⁸, lo cual debía ser, de una parte, salvaguardado y favorecido por el gobierno político y, de otra parte, limitado en su práctica cuando supusiera una lesión al *orden público justo*⁹. La Iglesia entendía y entiende por *dignidad humana* la de una criatura racional creada a imagen de Dios, y capaz de conocer y adherirse a la verdad. Por *orden legítimo justo*, aquel que respeta el orden natural moral, común y anterior a toda configuración jurídica y política. Este último punto tenía su propio desarrollo histórico y había sido notablemente ignorado por el liberalismo y el laicismo anticlerical francés del siglo XIX¹⁰.

La *DH* expresaba un *desarrollo doctrinal*¹¹ que fue visto por algunos padres conciliares –la llamada minoría tradicionalista– al inicio de las sesiones con cierto recelo, por miedo a que pudiera parecer que la Iglesia admitía en el siglo XX lo que había sido condenado por los Pontífices en el siglo XIX: libertad de conciencia y de culto, indiferentismo religioso y, finalmente, separación de Iglesia y Estado, con el consabido sometimien-

crítica, Ariel Derecho, Barcelona 2000, pp. 9-17.

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 240.

⁷ «Ese derecho no está constituido por el contenido de las creencias religiosas. No se refiere a las condiciones de los seres humanos con la verdad o con Dios; se refiere a las relaciones entre ellos en la vida social», P. PAVAN, *El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales*, en AA.Vv., *La libertad religiosa*, cit., pp. 193 y 203.

⁸ Cfr. *DH*, n. 2.

⁹ Cfr. *ibid.*

¹⁰ Cfr. P. FORIERS, *Le Droit Naturel, évolution d'une notion*, en *Histoire de la Laïcité*, La Renaissance du Libre, Bruselas 1979, pp. 310-311 y 315.

¹¹ Cfr. AA.Vv., *La liberté religieuse. Exigence spirituelle et problème politique*. Centurion, Paris 1965, pp. 89-106.

to de la primera al segundo. Pero no era ciertamente este el punto de discusión en la *DH*, ni había contradicción alguna en el Magisterio por relación a esas cuestiones. Más bien, el punto central estaba en reconocer que la estructura temporal de gobierno había adquirido una forma nueva en la segunda mitad del siglo XX y que un estado confesional no era propiamente una cuestión doctrinal¹², sino histórica, de modo que podía darse o no para reconocer una identidad nacional por relación a una religión mayoritaria, siempre y cuando quedasen salvaguardados los derechos de aquellos que no profesaran la religión del estado confesional; lo que sí era doctrinal era salvaguardar la libertad del acto de fe y la libertad de la Iglesia. El magisterio se encontraba en la segunda mitad del XX con ciertas novedades históricas: el pluralismo religioso era un hecho y la falta de libertad religiosa en que vivían muchos hombres –católicos o no– también. La Iglesia debía dialogar con ese pluralismo religioso y ver cuál era su papel en medio de esa diversidad. Además, la Iglesia no podía callar ante la falta de respeto a las conciencias que sufrían católicos y no católicos por parte de gobiernos totalitarios o confesionales que no respetaban el derecho civil de la libertad religiosa¹³. De ahí que la *DH* plantease la cuestión sobre la libertad religiosa en un plano jurídico y quisiera hacer explícita la doctrina sobre esa forma de libertad.

La declaración reclama el derecho civil para cualquier ser humano a practicar la religión que uno en conciencia estima honradamente como verdadera, y recordaba el deber que tiene el Estado de no estorbar ese derecho. Lo cual no siempre se había respetado. Basta recordar brevemente cómo se han dado las relaciones entre religión y política a lo largo de la historia para saber también cómo se había afrontado el problema de la libertad religiosa:

1. La política asume la religión para configurar la unidad del pueblo y dar un carácter sagrado al gobernante y a su tarea. Un modelo bastante común entre los pueblos antiguos y en el Imperio Romano. El Estado tenía carácter sagrado y exigía un culto por encima de cualquier religión distinta de la del Estado¹⁴. La libertad religiosa

¹² Cfr. J.C. MURRAY, en AA.Vv., *Libertad religiosa*, cit., p. 157.

¹³ Cfr. *DH*, n. 15.

¹⁴ Cfr. J. RATZINGER, *La sal de la tierra*, Palabra, Madrid 2006, pp. 258-259.

no existía, pues el Estado decía lo que había de creerse y a quién dar culto.

2. Con la llegada del cristianismo aparece la distinción entre religión y política, que trabajan armónicamente y en orden al bien común, a saber, el destino último sobrenatural al que todos están llamados. La Cristiandad medieval encarna este modelo: la institución espiritual –la Iglesia– cuenta con un brazo temporal –el gobierno político– que le ayuda en la tarea de difundir el evangelio y hacerlo respetar. Como señala Alvear: «El poder político no estatalizaba la religión, sino que se sometía a la invariante moral del orden público»¹⁵. La libertad religiosa estaba salvaguardada para los cristianos.
3. Con la aparición del protestantismo aparece el estado confesional y poco a poco una política que no quiere contar con la religión –especialmente la católica– para configurar la sociedad. La política moderna erige al Estado como único garante de la paz social y del derecho de los hombres. El ejercicio del poder por parte del Estado no necesita ser justificado por ninguna autoridad trascendente o representativa de lo trascendente. Los ilustrados diseñan una sociedad sin contar con la presencia del clero, ni sus enseñanzas. El más claro ejemplo de ello son los intentos totalitarios del liberalismo y del laicismo francés del siglo XIX¹⁶. La libertad religiosa queda relegada al ámbito de la conciencia privada y subjetiva, al tiempo que negada en su manifestación pública.
4. Finalmente, tras la II Guerra Mundial, aparece una nueva forma del Estado de Derecho, que si bien arranca del estado moderno, no quiere ser tan totalitario como aquel. El Estado es una institución política distinta de la religión. Entre ambas esferas debe haber el respeto y la colaboración que exige el derecho natural en orden a alcanzar el bien común de la sociedad. El Estado garantiza los derechos fundamentales de los ciudadanos y la religión se practica sin que necesariamente haya de estar privilegiada por el Estado,

¹⁵ J. ALVEAR, *Libertad moderna de conciencia y de religión*, Marcial Pons, Madrid 2013, p. 40.

¹⁶ Cfr. J. BAUBÉROT, *Les laïcités dans le monde*, Puf, París 2009.

pero sin que su presencia en el espacio público societario sea reprimida o sancionada jurídicamente como algo negativo de suyo. La libertad religiosa aparece como un derecho que ha de ser respetado y salvaguardado siempre que no amenace el orden público justo.

En esta última forma de configurar y articular la estructura social se da por sentado que el pluralismo religioso es un hecho y que el gobierno político es un estado laico, no como sinónimo de laicismo cerrado y beligerante contra el fenómeno religioso, sino como sinónimo de laicidad abierta y positiva¹⁷. Según afirma Pavan, la Declaración está escrita en diálogo con una estructura temporal e histórica de este último tipo¹⁸, si bien sería muy larga la discusión sobre si un Estado de Derecho tal como lo concibe la *DH* a día de hoy es una realidad¹⁹, o más bien, el ideal de lo que tendría que ser.

La *DH* recoge en cierta medida una herencia: «En el período entre las dos guerras mundiales, y más aún después de la segunda guerra mundial, hombres de Estado católicos habían demostrado que puede existir un Estado moderno laico, que no es neutro con respecto a los valores, sino que vive tomando de las grandes fuentes éticas abiertas por el cristianismo. La doctrina social católica, que se fue desarrollando progresivamente, se había convertido en un modelo importante entre el liberalismo radical y la teoría marxista del Estado»²⁰. Estas palabras de Benedicto XVI dan una importante pista: cabe organizar el Estado

¹⁷ «El principio de laicidad tiene un contenido positivo y no beligerante o excluyente de las manifestaciones propias de las religiones. Se trata de no desvincular a las religiones del tejido social; manteniendo siempre la cláusula del orden público». Cfr. M. BLANCO, *Libertad religiosa, laicidad y cooperación en el derecho eclesiástico*, Comares, Granada 2008, pp. 18-19.

¹⁸ Cfr. P. PAVAN, en: AA.VV., *Libertad religiosa*, cit., p. 237.

¹⁹ Cfr. D. CASTELLANO, *¿Es divisible la Modernidad?*, en: B. DUMONT – M. AYUSO – D. CASTELLANO (eds.), *Iglesia y Política. Cambiar de paradigma*, Itinerarios, Madrid 2013, pp. 234 y ss. El meollo del problema está en lo que señala Jiménez Urresti: «No son pocos los que hoy identifican Estado y Derecho. Según ellos el Estado no elabora el Derecho ni está sujeto al Derecho (se entiende al positivo), ni tiene un Derecho, sino que es el Derecho, es el Ordenamiento Jurídico mismo existente en una sociedad política. Al Ordenamiento Jurídico considerado en su aspecto estático y normativo se le llama *Derecho*; y considerado en su aspecto dinámico y ejecutivo, se le llama *Estado*». T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Estado e Iglesia. Laicidad y Confesionalidad del Estado y del Derecho*, Editorial del Seminario, Bilbao 1958, p. 400.

²⁰ BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, 22-12-2005.

moderno de un modo que no sea totalitario, ni beligerante con la religión, ni ajeno a un orden moral común, ni al modo de un laicismo “supuestamente neutro” que en realidad resulta militantemente ateo. En aquel Estado la religión tiene su sitio, como no podría ser de otro modo al tratarse de un aspecto esencial en la vida humana, pues conecta ésta con su destino último y las cuestiones más trascendentes del existir humano. Su exclusión sería una mutilación notable.

2. LAICIDAD VERDADERA: NI CLERICALISMO, NI CESARISMO

Algunos de esos hombres católicos, defensores de un estado moderno laico y no laicista, eran franceses²¹. Francia había sido la nación que promovió el laicismo anticlerical del siglo XIX y lo exportó a otros países. Los revolucionarios ilustrados franceses reivindicaron un orden social nuevo, sin clero y organizado según la única supervisión del Estado. Es Francia el país –católico por tradición– donde se secularizan cementerios, hospitales y escuelas²². La secularización –creación sociológica y filosófica– ideaba programáticamente que la religión desaparecería con el tiempo. Sin embargo, esa tesis secularista, no sólo no se ha cumplido, sino que la religión hoy cobra nuevo protagonismo²³. Por todo ello no deja de ser paradójico que sea también en Francia donde en los años veinte del pasado siglo se inicia un debate nuevo sobre la laicidad²⁴ para distinguirla del laicismo. En la década de los cuarenta la discusión no la llevan a cabo anticlericales laicistas ni librepensadores liberales, sino intelectuales católicos que ven en la forma del estado moderno laico una enorme ventaja para la práctica de la fe, a condición que se entienda bien qué sea una *laicidad abierta y auténtica*. Bastarán dos décadas más para que las aportaciones de aquel debate aparezcan recogidas en el Concilio.

²¹ Cfr. T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Estado e Iglesia*, cit., p. 14. Entre los franceses mencionados están Maritain, Vialatoux y Latreille.

²² Cfr. H. PENA-RUIZ, *Histoire de la laïcité. Genèse d'un idéal*, Gallimard, Paris 2005, pp. 48-55.

²³ Cfr. T. SHAH (ed.), *Libertad religiosa. Una urgencia global*, cit., pp. 139-140.

²⁴ «No se trata propiamente ni solamente de discernir lo que es sagrado y lo que es profano para aplicar tal discernimiento a la vida política; se trata de discernir qué clase de autonomía compete a lo temporal, y, por lo tanto, al Estado frente a lo religioso, y, en consecuencia, frente a la Iglesia», en T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Estado e Iglesia*, cit., p. 189.

La discusión favorece a la vez un desarrollo doctrinal notable en torno al papel y la figura de los fieles laicos. Son estos propiamente, no el clero, quienes han de hacer presente a la Iglesia en las estructuras temporales, llamadas en aquel momento profanas.

En octubre de 1949, aparece en *Esprit* un artículo titulado: “Christianisme et laïcité”²⁵. Los autores, dos profesores católicos de la Universidad de Lyon, Vialatoux y Latreille –filósofo uno e historiador el otro– exponen en qué consiste la *auténtica laicidad frente al laicismo cerrado*. Según Jiménez Urresti el artículo fue calificado como el más importante sobre el tema publicado en Francia en aquellos años y suscitó una gran controversia en el momento²⁶. El artículo, que a lo largo de sus páginas avisa de los desórdenes del clericalismo e igualmente condena el cesarismo, se centra en lo esencial: la libertad que exige el acto de fe queda salvaguardada en un estado moderno laico bien entendido.

Según los dos profesores de Lyon, la laicidad del Estado ofrece una sana distinción entre Iglesia y Estado. Éste no es mediador para el acto de fe, por tanto, inmiscuirse en las cuestiones religiosas es algo que excede al Estado, quien, a su vez, no puede dificultar que la pregunta por el destino último y por Dios –esencia del problema religioso– sea expuesta a sus ciudadanos por la institución correspondiente. De otra parte, la Iglesia que tiene como misión ayudar a los hombres en la salvación, no ha de ocuparse de las cuestiones “profanas” mediante su clero, sino que corresponde a los laicos hacer presente la fe en las estructuras temporales y contingentes de la vida social y pública, y no necesariamente al modo confesional, lo cual podría ser entendido por los no cristianos, o bien, como una amenaza para aquellos que piensan de modo distinto, o bien, como un apartamiento por parte de los cristianos de las tareas ciudadanas comunes.

Tampoco la fe se hace más firme o sólida porque esté reconocida por un Estado como su religión oficial, de hecho esas mixturas, en ocasiones no han estado exentas de lamentables desórdenes, como la historia muestra. El católico ha de ver la laicidad no con recelo, o añorando la

²⁵ Cfr. J. VIALATOUX – A. LATREILLE, *Cristianismo y laicidad*, en: *Documentos. Conversaciones católicas internacionales*, San Sebastián 1950, pp. 27-62.

²⁶ Cfr. *La libertad religiosa. Declaración del Concilio Ecuménico Vaticano II*. Presentación y notas de T.I. JIMÉNEZ URRESTI, Propaganda Popular Católica, Madrid 1965, pp. 161-162.

fórmula sociológica medieval de la Cristiandad, sino como un verdadero logro y progreso. La libertad religiosa, parte integrante del patrimonio cristiano, puede ser mejor afirmada y salvaguardada si se distinguen bien las tareas de la Iglesia y del Estado, y si a su vez la Iglesia deja a los laicos los asuntos profanos y temporales, mientras que su clero se dedica a responder a las necesidades espirituales de las almas, sin la máscara del hombre atareado y volcado en una actividad externa; mejor que el clérigo se presente como el hombre religioso recogido²⁷.

Ahora bien, ¿qué problema ven Latreille y Vialatoux para que esa *auténtica laicidad* se pueda llevar a cabo? «Esta laicidad abierta no existe todavía; . . . muchas almas educadas en una atmósfera totalmente confesional no podrían soportar el aire de la laicidad abierta. Una política que no toma en cuenta esto y opera según otra época lleva a catástrofes políticas y religiosas. . . Hace falta que los católicos entren a fondo en la vida pública en todos sus dominios, al grito de la libertad. . . y bajo el signo de la laicidad»²⁸. Esta laicidad exige a los católicos una fuerte personalidad, una fe más fuerte y cargar sobre sí la responsabilidad de la propia fe: «La Iglesia ha de exigir a sus fieles una entrega más ilustrada y más libre. No se trata de formar a sus hijos para preservar su fe, sino para hacerla más fuerte, audaz, consciente del mal y del amor»²⁹.

Los autores ven que el fruto de esa *laicidad auténtica*, que pasa por la participación responsable de los fieles laicos bien formados en los asuntos de la vida pública, es que la Iglesia sea sal y levadura en todas partes, sin aislarse y dejando que sean los laicos los que precisen el modo concreto de las actividades profanas en sintonía con la fe: «La laicidad –continúan los autores– es condición para que la Iglesia se desarrolle en el mundo según su modo de ser. El cristiano, mezclado con sus conciudadanos para trabajar con ellos en la elaboración, conservación y desenvolvimiento de todas las instituciones profanas, impedirá por su fe que las instituciones profanas laicas se corrompan. . . Este cristiano no compromete a la Iglesia como institución, no forma parte de un movimiento católico, sino que se introduce él mismo, y algunas veces peligrosamente, en medio del mundo y su manera de actuar exige un

²⁷ Cfr. J. VIALATOUX – A. LATREILLE, *Cristianismo y laicidad*, cit., p. 55.

²⁸ *Ibid.*, p. 53.

²⁹ *Ibid.*, p. 57.

organismo de formación religiosa propio»³⁰. Los autores apuntan a algo que había visto también San Josemaría Escrivá de Balaguer desde 1928: la formación que hay que dar a los laicos no es una simple adaptación –más o menos simplificada de la ascética y mística de los religiosos–, sino una sólida formación doctrinal, que sin rebajar las exigencias de santidad derivadas del bautismo, tome en cuenta las circunstancias del mundo moderno donde viven y trabajan la mayor parte de los fieles corrientes, a fin de que con una conciencia bien formada hagan un ejercicio responsable de su libertad en medio del mundo y sin dejar la fe solo para sus horas de rezo en el templo, o aparentemente protegida bajo la bandera de lo confesional³¹.

3. LOS LAICOS Y LA LIBERTAD RELIGIOSA EN SAN JOSEMARÍA

Latreille y Vailatoux son sin duda predecesores del desarrollo doctrinal que el Concilio presenta en la cuestión sobre libertad religiosa y el papel de los laicos en la vida social. Bien podrían ser de esos hombres modernos a los que Benedicto XVI se refería en su discurso del 22 de diciembre del 2005. Pero no eran los únicos, buena parte de las ideas arriba expuestas había aparecido en España de la mano de un sacerdote que desde los años 30 avanzaba con un mensaje, con su vida y con una institución nueva en la Iglesia esos desarrollos eclesiológicos y doctrinales que treinta años más tarde recogería el Concilio en las Constituciones dogmáticas *Lumen gentium* y *Gaudium et spes* y en la Declaración *DH*, a la que nos hemos referido repetidamente. Por querer de Dios, San Josemaría Escrivá de Balaguer funda en la Iglesia en 1928 el Opus Dei, institución que trae un mensaje tan viejo como el Evangelio: que todos los bautizados han de ser santos, no sólo los religiosos, o los sacerdotes; y el ámbito mismo para esa santidad y la materia a santificar es el trabajo y las obligaciones co-

³⁰ *Ibid.*, p. 60. Latreille y Vailatoux veían en la Acción Católica la encarnación de ese plan de formación para que los laicos no se ausentasen de la vida pública.

³¹ Es notable el paralelismo de ciertas ideas que aparecen en el artículo de Latreille y Vailatoux, y las que se encuentran en la homilía “Amar al mundo apasionadamente”, que pronunció San Josemaría en el campus de la Universidad de Navarra el 8 de octubre de 1967. Cfr. *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, nn. 113-123.

tidianas donde transcurre la vida ordinaria de la mayor parte de los hombres.

San Josemaría conoce los errores filosóficos derivados de la modernidad, pero no veía en todos los avances e ideas de la sociedad moderna una amenaza en conjunto para la salvaguarda de la moral y la fe, sino verdaderos avances técnicos, científicos, económicos, políticos, filosóficos, etc., que no solo estaban en consonancia con la fe, sino que iluminados desde ella comportaban una tarea para los fieles laicos. ¿Qué tarea? La de santificar las realidades temporales donde se daban esos avances, cuya sana dirección había de ser emprendida por los fieles mismos, promotores auténticos de los cambios sociales.

Como ha señalado Sanguineti, desde el siglo XVIII la civilización cristiana abandona progresivamente su anterior estructura social, fruto de contingencias históricas, para desarrollar formas más seculares que favorecen una concepción positiva del *saeculum*, del mundo. Entre las formas concretas de la “secularización” positiva figuraban la independencia de la política del gobierno eclesiástico, la profesionalización civil de ciencias y artes, etc. Todo ello propició una pregunta: «de qué modo una cultura concreta y secular debía encarnar los valores cristianos»³². El carisma fundacional que recibe San Josemaría va encaminado a prestar una solución a este problema y lo hace ahondando en las riquezas de la fe. Cristo –Señor de la historia ahora y siempre– y su doctrina no son ajenos a los avances humanos que se dan en aquella. La fe del cristiano que vive los siglos modernos, ilustrada con hondura teológica, filosófica y científica, es capaz de ver que ciertas aportaciones modernas no son ajenas al plan divino de salvación³³ y que el protagonismo que la libertad adquiere en la modernidad, no es menor que el que le da la fe, si bien, esta depura a aquella de ciertas notas que no se corresponden con su naturaleza, a pesar de lo que difunden ciertas ideas modernas³⁴.

³² Cfr. J.J. SANGUINETI, *La libertad en el centro del mensaje del Beato Josemaría Escrivá*, en: A. MALO (ed.), *La dignità della persona umana*, Edusc, Roma 2003, p. 89.

³³ El propio JUAN XXIII se expresaba en esta línea el 11 de octubre de 1962 en el Discurso de apertura del Concilio Vaticano II, refiriéndose a los tiempos modernos dice: «En el presente momento histórico, la Providencia nos está llevando a un nuevo orden de relaciones humanas que, por obra misma de los hombres pero más aún por encima de sus mismas intenciones, se encaminan al cumplimiento de planes superiores e inesperados».

³⁴ Cfr. L. CLAVELL, *Personas libres*, en: A. MALO (ed.), *La dignità della persona umana*,

Nada hay propiamente profano una vez que Cristo se ha encarnado³⁵, el Verbo ha divinizado con su presencia y su obrar el trabajo, el descanso y todas las relaciones sociales. Al cristiano laico corriente, incorporado a Cristo por su bautismo, le corresponde la misma misión: divinizar sus tareas y relaciones humanas, esto es, llevarlas a Dios al realizarlas con perfección humana y sentido sobrenatural. Cuando el cristiano, bien formado profesional, humana y doctrinalmente, va con este espíritu al mundo además de contribuir a su mejora y perfección, él mismo encuentra la materia que le perfecciona y le acerca a Dios, lo cual no excluye la *materia* política. Ahí los fieles laicos están presentes precisamente para contribuir a hacer de este mundo un espacio de fraternidad³⁶ donde reina la paz y donde el respeto y la comprensión, derivadas de la caridad, sean una realidad en medio de un legítimo pluralismo³⁷ para solucionar las cuestiones temporales –económicas, políticas, etc.– y en medio de una sociedad donde conviven personas que profesan distintos credos.

San Josemaría «había expresado [...] en una nota de sus Apuntes íntimos, entre abril y junio de 1930: es necesario luchar “contra el laicismo, con un aparente laicismo: contra el indiferentismo; con un aparente indiferentismo” [Apuntes íntimos, n. 32]. Un año más tarde, en julio de 1931, recogerá la misma idea, aunque con términos algo diferentes: “laicismo sano – anticlericalismo sano” [Apuntes íntimos, n. 206]. Una y otra frase indican no sólo el mal o crisis que es necesario superar, sino también el camino: no ya una reacción meramente reactiva a la crisis espiritual y a las actividades laicistas, sino una profundización en la fe cristiana que, precisamente por ser honda y auténtica, está en condiciones de captar y asumir cuanto de positivo implica el proceso histórico moderno. En suma y con terminología algo posterior, no laicismo, ni clericalismo, sino laicidad; no secularismo ni sacralización, sino secularidad, que podrá parecer laicismo a mentes clericales, pero es en realidad vivencia cristiana auténtica, coherente con la realidad de un Dios creador, al que debe

cit., p. 107.

³⁵ Cfr. *Es Cristo que pasa*, n. 112.

³⁶ Cfr. SAN JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Las riquezas de la fe*, artículo publicado en ABC, Madrid 2-11-1969.

³⁷ Cfr. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *La formación de la conciencia en materia social y política según las enseñanzas del Beato Josemaría Escrivá*, en: «Romana» 24 (1997) 162-181.

orientarse todo lo creado, pero sin instrumentalizaciones ni manipulaciones, sino de acuerdo en cada caso con la naturaleza con la que Dios ha dotado a los diversos seres»³⁸. Contiene este párrafo en esencia el mensaje que Dios le pedía difundir entre los hombres desde 1928 hasta que el mundo acabase y que entronca con el núcleo de nuestro estudio.

En una sociedad laica y secular –no laicista y secularizada– la religión tiene su sitio, y no cabe prescindir de ella, pues enfrenta a interrogantes existenciales que configuran plenamente la vida de los hombres. La libertad para ejercer la propia religión exige que esta sea respetada también en sus manifestaciones externas y públicas, y es desde esa defensa de la propia libertad que el fiel laico aprende a respetar y defender la libertad de los demás creyentes, sean católicos o no. Pues lo que no cabe es privatizar la creencia religiosa como afirmaba el laicismo bajo la excusa de ser superstición, o manipulación clerical, o algo exclusivo de la conciencia individual. Ocurre que al ahondar en la doctrina cristiana, el creyente descubre que la fe para que sea auténtica ha de ser *fe ilustrada*, de una parte, fe alimentada desde la filosofía, desde la ciencia, desde la historia, desde la teología para desentrañar lo más posible su mensaje y, de otra parte, esa fe ilustrada ha de traducirse en obras de servicio concreto que mejoran la sociedad en la que el creyente trabaja y en la que convive con otros credos. La formación lleva a una acción social comprometida fruto de la contemplación de lo divino.

Se trata de respetar la realidad tal como ha salido de Dios, conforme a la naturaleza de cada cosa. En ese sentido, no es que los laicos tengan que penetrar o introducirse en la vida pública, o parapetarse en un partido político único para defender la doctrina de la fe, ni violentar a otros para que se adhieran a la fe verdadera. Sino que los laicos ya están por su propia vocación en la vida social y han de participar en ésta con libertad y responsabilidad sin dejar de lado la fe –eso es propiamente la secularidad³⁹–; pero sabiendo que en los asuntos temporales, afectados por la contingencia histórica, las soluciones concretas son múltiples, variadas y que no hay un único modo para afrontarlas. El testimonio

³⁸ A. DE FUENMAYOR – V. GÓMEZ-IGLESIAS – J.L. ILLANES, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, Eunsa, Pamplona 1990, p. 53.

³⁹ Cfr. J.J. SANGUINETI, *La libertad en el centro del mensaje del Beato Josemaría Escrivá*, cit., p. 89.

de fe de tantos cristianos en la vida corriente –mediante un trabajo bien hecho, una conducta moral recta, una convivencia afable con todos, etc.–, será ocasión para que muchos otros despierten la suya o se acerquen por primera vez a ella. Pero lo que no cabe es que el cristiano por serlo sea expulsado de la vida pública, o sea relegada su fe al ámbito privado como pretenden los laicistas, quienes desconfían ideológicamente de que aquella pueda aportar algo bueno y valioso al desarrollo, mejora y libertad de los pueblos y de la sociedad.

San Josemaría sabe que en todo error hay algo de verdad, así lo expresaba en 1972: «Sucederá con frecuencia que la parte de verdad que se defiende en cualquier ideología humana, encuentre en la enseñanza perenne de la Iglesia un eco o un fundamento; y eso es, en cierta medida, una señal de la divinidad de la Revelación que ese Magisterio custodia»⁴⁰. En el laicismo y el indiferentismo hay algo de verdad, en el sentido de que a los laicos le corresponde un papel determinante para configurar la estructura social y el clero no debe inmiscuirse en asuntos económicos ni políticos, pues no son su campo de acción. De otra parte, algo hay de verdad en el indiferentismo, en el sentido de que se han de respetar todos los credos, más sabiendo que la verdad de la fe no se puede imponer ni por la violencia, ni por coacción política, sino que, como todo don de Dios, exige ejercitar la libertad. Uno no es católico o protestante o judío por herencia, o porque es la religión oficial en el país que habita, menos por simple opinión, sino porque el hombre que busca la verdad se adhiere a ella cuando la encuentra completa o parcialmente en una religión con la ayuda de la gracia.

Al mismo tiempo, el sacerdote español no ignora los errores profundos derivados de un insano laicismo y de un insano indiferentismo. Los conoce también en la práctica, pues como tantos otros católicos ha sufrido persecución religiosa en la década de los 30 en España⁴¹. Sabe que la mentalidad laicista no considera que el cristiano sea un hombre entero y pleno⁴², pues según los laicistas «las exigencias del Evangelio sofocarían las cualidades humanas»⁴³. Nada más erróneo, pues siendo

⁴⁰ Homilía *Lealtad a la Iglesia*, en: *Amar a la Iglesia*, Palabra, Madrid 1986, p. 28.

⁴¹ Cfr. T.I. JIMÉNEZ URRESTI, *Estado e Iglesia*, cit., p. XXV.

⁴² Cfr. *Amigos de Dios*, n. 74.

⁴³ *Ibid.*

Cristo verdadero Dios y verdadero Hombre, el cristiano cabal aspira a esa misma plenitud que no podría darse al margen del mejor aprovechamiento y desarrollo de sus potencialidades humanas, las cuales alcanzan su máxima nobleza cuando además son puestas al servicio de la comunidad política en la que ese hombre vive. El cristiano no va a imponer a nadie su fe, pero exige que se la respete; no va a esconderla ni prescindir de lo que le aporta para defender el derecho natural y el destino último común a todos los hombres.

El término libertad religiosa no está propiamente en los escritos de San Josemaría⁴⁴ publicados hasta la fecha, pero sí el concepto. Usa la referencia habitual en el Magisterio antes del Concilio Vaticano II: «no es exacto hablar de *libertad de conciencia*, que equivale a avalorar como de buena categoría moral que el hombre rechace a Dios. Ya hemos recordado que podemos oponernos a los designios salvadores del Señor; podemos, pero no debemos hacerlo... Yo defiendo con todas mis fuerzas la *libertad de las conciencias*, que denota que a nadie le es lícito impedir que la criatura tribute culto a Dios. Hay que respetar las legítimas ansias de verdad: el hombre tiene obligación grave de buscar al Señor, de conocerle y de adorarle, pero nadie en la tierra debe permitirse imponer al prójimo la práctica de una fe de la que carece; lo mismo que nadie puede arrogarse el derecho de hacer daño al que la ha recibido de Dios»⁴⁵. Está contenida aquí en esencia la doctrina perenne de la Iglesia en materia de libertad religiosa: la libertad del acto de fe, el límite de no admitir alguna coacción externa y la obligación inherente a todo hombre de buscar la verdad, adherirse a ella y el derecho a que sea fe sea respetada. San Josemaría tiene una formación doctrinal exquisita, no menor que su formación jurista. Sabe que es de derecho natural –dimensión pre-política de la articulación societaria–, el deber de adorar a Dios y rendirle culto así como «el no impedir la libertad de las conciencias respecto a ese modo de cumplir el deber moral primario de adorar a Dios, es decir, la propia religión»⁴⁶.

⁴⁴ Cfr. E. BURKHART – J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, vol. 2, Rialp, Madrid 2011, p. 260.

⁴⁵ *Amigos de Dios*, n. 32.

⁴⁶ Cfr. A. D'ORS, *Derecho y sentido común. Siete lecciones de derecho natural como límite*

El derecho a la libertad religiosa no tiene entraña liberal en la doctrina de la Iglesia –que es la de San Josemaría–, no se da al margen del deber de buscar la verdad, ni queda referido a la persona en tanto que individuo autónomo⁴⁷, sino que se inserta en los deberes de la ley natural, aunque *de facto* no se emplee ese lenguaje en la *DH*⁴⁸. El cristiano no ve en los demás simples individuos o iguales ciudadanos cuyos derechos ha de respetar, sino que ve hermanos iguales y libres como él, pues todos tienen a Dios como Padre común. Sin embargo, ese origen común, que pasa oculto para muchos que no profesan la verdadera religión –la fe católica– no comporta que el cristiano acuda a la violencia o a la constricción para hacer conocer esa verdad. El respeto a las conciencias de los demás ha de llevar a que el cristiano esté dispuesto a dar la vida por el otro, antes que violentar ese tabernáculo íntimo y último, la propia conciencia. Así lo vivió San Josemaría y lo enseñó. Sin dejar de manifestar su convicción de estar en la fe verdadera, daba siempre al interlocutor que practicaba otra fe, pruebas manifiestas de respeto y afecto. Estaba convencido que la doctrina auténtica cristiana enseña que para salir del error se precisa la gracia, estudio serio y oración⁴⁹, y siempre una práctica heroica y exquisita de caridad fina que lleva en primer lugar a respetar y a comprender a quienes no piensan como nosotros, sea por lo que toca a diferencias en lo temporal o a diferencias de credo. En ningún caso se debe emplear la violencia.

San Josemaría no solo va por delante del Concilio en sus desarrollos doctrinales en materia de libertad religiosa y en cuanto a la genuina vocación de los laicos, sino que ilumina también lo que en la *DH* por prudencia no se ha querido tratar, a saber, la *libertad dentro de la Iglesia*: la libertad que los laicos tienen para tomar a la luz de los principios enunciados por el Magisterio las decisiones concretas de orden teórico o práctico en cuanto a opiniones filosóficas, económicas o políticas, problemas de la vida profesional y cultural, etc., según lo que en conciencia –una vez bien formada– cada uno considere más conveniente: «Este

del derecho positivo, Civitas, Madrid 1999, p. 58.

⁴⁷ No comparto el modo de argumentar sobre esta cuestión de M. RHONHEIMER por parecerme confuso. Cfr. *Transformación del mundo*, Rialp, Madrid 2006, pp. 97-100.

⁴⁸ Cfr. AA.VV., *La libertad religiosa*, p. 83. Se consideró que la discusión sobre el derecho natural distraería del tema relevante de la *DH*.

⁴⁹ Cfr. *Conversaciones*, n. 44.

ámbito de autonomía que el laico católico precisa para no quedar *capiti-diminuido* frente a los demás laicos, y para poder realizar con eficacia su peculiar tarea apostólica en medio de las realidades temporales, debe ser siempre cuidadosamente respetado por todos los que en la Iglesia ejercen el sacerdocio ministerial»⁵⁰. ¿A qué se refiere San Josemaría? El laico no es una mano larga del clero que ha de limitarse a hacer lo que este piense, disponga u organice. Eso sería *clericalismo malo*, y limitaría enormemente las posibilidades mismas de la vida apostólica de los laicos al no respetar las exigencias mismas que su vocación de laico ya comportan, así como el legítimo uso de su libertad.

Es consciente el sacerdote santo español de la novedad que entraña este desarrollo doctrinal. Sabe que para tantos clérigos, religiosos y fieles laicos acostumbrados a ciertos ambientes clericales y confesionales –más en la España que le tocó vivir– esa defensa de la libertad personal y responsable, la apuesta por un pluralismo deseable y sano en lo temporal y, finalmente, la exigencia de no inhibirse de participar en los asuntos de la vida pública⁵¹ conforme a las propias cualidades, gustos y aptitudes para ello, puede resultar chocante y en algunos casos –por falta de formación teológica y doctrinal– escandaloso. «Uno de los mayores peligros –escribía en 1968– que amenazan hoy a la Iglesia podría ser precisamente el de no reconocer esas exigencias divinas de la libertad cristiana, y, dejándose, llevar por falsas razones de eficacia, pretender imponer una uniformidad a los cristianos. En la raíz de esas actitudes hay algo no solo legítimo, sino encomiable: el deseo de que la Iglesia de un testimonio tal, que conmueva al mundo moderno. Mucho me temo, sin embargo, que el camino sea equivocado y que lleve, por una parte, a comprometer a la Jerarquía en cuestiones temporales, cayendo en un clericalismo diverso pero tan nefando como el de los siglos pasados; y, por otra, a aislar a los laicos, a los cristianos corrientes del mundo en el que viven, para convertirlos en portavoces de decisiones o ideas

⁵⁰ *Ibid.*, n. 12.

⁵¹ «Dès les années trente, le Bienheureux Josemaría Escrivá ressent fortement comme l'une des causes de la déchristianisation de la vie publique dans nombre de pays européens et du déclin de l'Église, la passivité des catholiques face aux responsabilités sociales et politiques». J.-L. CHABOT, *Liberté et politique dans les écrits du Bienheureux Josemaría Escrivá*, en: A. MALO (ed.), *La dignità della persona umana*, cit., p. 145. La misma idea aparece en el artículo de Vialatoux y Latreille ya mencionado.

concebidas fuera de ese mundo»⁵². Argumenta San Josemaría que sería un error considerar que para que la Iglesia sea tomada en cuenta y oída es necesario que el clero hable o se haga presente. Todo católico necesita la ayuda espiritual de un sacerdote, pero este, a su vez, ha de ofrecer el mayor respeto a la legítima libertad de las conciencias: «cada hombre debe libremente responder a Dios»⁵³.

Este modo de expresarse no obedece a una táctica, ni a una estrategia. El amor profundo de San Josemaría a la libertad tiene entraña teológica. Es el mayor bien que Dios ha dado al hombre entre las cosas creadas, pues hace falta ejercitarse en ella para lo más alto y noble que el hombre puede hacer: responder a Dios y amar. Su defensa a ultranza de la libertad le hace parecer un moderno, y verdaderamente lo es, con la ventaja de que su “modernidad” –si se puede decir así– no deja de lado la fe para que la razón progrese, sino más bien, solo en la perfecta conjunción de fe y razón –también atendiendo a los verdaderos progresos que esta ha llevado a cabo en los tres siglos precedentes– la libertad aparece con todas las exigencias que comporta⁵⁴.

Pero San Josemaría es consciente de que el mensaje que por Voluntad de Dios trae al mundo moderno, ampliamente acogido por el Concilio necesita aún tiempo y maduración en la Iglesia. Así se expresaba al respecto en octubre de 1967: «Hay a la vez otros aspectos del mismo proceso de desarrollo eclesiológico, que representan estupendas adquisiciones doctrinales –a las que Dios ha querido que contribuyese, en parte quizá no pequeña, el testimonio del espíritu y la vida del Opus Dei, junto con otras valiosas aportaciones de iniciativas y asociaciones apostólicas no menos beneméritas–, pero son adquisiciones doctrinales que quizá pasará todavía bastante tiempo antes de que lleguen a encarnarse en la vida total del Pueblo de Dios»⁵⁵.

⁵² *Conversaciones*, n. 59.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ Cfr. E. BURKHART – J. LÓPEZ, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de San Josemaría*, vol. 2, p. 280.

⁵⁵ *Conversaciones*, n. 21.

4. CONCLUSIONES

San Josemaría siempre sacerdote y pastor de almas, jamás habló de política, pero era consciente que la convivencia humana comporta esta dimensión como tarea y que su configuración está precedida de ciertos deberes y obligaciones derivados de la ley natural, entre ellos el debe de adorar a Dios expresado en la religión. La política, por tanto, ha de respetar y favorecer ese deber que es también un derecho, tal como se recoge en la *DH*.

Es misión de los laicos informar la realidad política, sin hacer dejación de sus derechos de ciudadanos, trabajando codo a codo con sus iguales para mejorar la sociedad, respetando la legítima libertad de las conciencias y llevando la caridad de Cristo a todos. En el estado político laico la religión no ha de ser excluida, ni relegada al ámbito privado de la conciencia como afirma el laicismo. Se ha de descubrir que el sentido auténtico de la laicidad y de la secularidad está en consonancia con el Magisterio de la Iglesia en doctrina social, que atiende siempre a la naturaleza de las cosas creadas.

El clero no debe inmiscuirse en los asuntos temporales, lo cual equivaldría a un clericalismo malo, pero igualmente malo sería lo contrario, un cesarismo que ignorase el respeto que merece la práctica de la religión, no solo la verdadera, a saber, la católica, sino aquel credo al que una conciencia se adhiere tras buscar con honradez la verdad sobre Dios y la adoración que merece. Respetar esa libertad de las conciencias es doctrina perenne del magisterio de la Iglesia y no cabe que varíe ese principio aún cuando lo hagan las estructuras temporales afectadas por la contingencia histórica.

San Josemaría, en sintonía con otros hombres católicos, desde la década de los años 30 vislumbra que corresponde a los laicos la configuración de la sociedad en sus asuntos temporales y que la dejación de ese deber supone un peligro también para la fe, pues el laicismo cerrado impide –con su acción beligerante contra la religión– el ejercicio de un derecho, a saber, la práctica religiosa, que no es exclusivo de los católicos, sino de todos los hombres, también de aquellos que sin profesar la verdadera fe, siguen con rectitud moral su conciencia para adorar y dar culto a Dios.