

# ¿Cómo ve el intelectual cristiano el papel de la Iglesia en la actual sociedad española?

---

**JOSE MARIA DIEZ-ALEGRIA**

*Catedrático de Doctrina de la Iglesia  
en la Universidad Gregoriana (de 1961 a 1973)*

## 1. DIFICULTAD DE LA PREGUNTA

He aceptado escribir un artículo breve, respondiendo a esta pregunta. Pero soy consciente de la dificultad que ello entraña. Más aún, de la incapacidad en que yo me encuentro para poder responder adecuadamente.

Desde luego, no estoy en condiciones de poder hacerlo desde un punto de vista científico sociológico.

Por tanto, voy a decir lo que a mí me parece, a partir de mi propia experiencia (de mí mismo y de los demás a través del diálogo), desde la altura de mis ochenta años de vida.

Con mucha sencillez.

## 2. ¿COMO VE EL INTELLECTUAL CRISTIANO LA IGLESIA?

Podríamos distinguir entre los teólogos y los intelectuales no teólogos (en este sentido «profanos»), pero cristianos.

Tanto los intelectuales teólogos como los no teólogos tienen (tenemos) una cierta dificultad en «ver» a la Iglesia.

La Iglesia (concretamente la católica romana) sigue siendo tremendamente «piramidal». Esto conduce a una tendencia muy fuerte a identificar a la Iglesia con la jerarquía episcopal. Y luego a reducir a los obispos a meros altavoces o ejecutores de las enseñanzas y determinaciones del Papa.

Esta concepción aparece en toda su crudeza en la encíclica *Veheementer Nos* de San Pío X (11-2-1906), donde este Papa describe así a la Iglesia:

«Esta sociedad es, por tanto, en virtud de su misma naturaleza, una sociedad *jerárquica*; es decir, una sociedad compuesta de diversas categorías de personas: los pastores y el rebaño, esto es, los que ocupan un puesto en los diferentes grados de la jerarquía y la multitud de los fieles. Y estas categorías son de tal modo distintas unas de otras, que sólo en la categoría pastoral reside la autoridad y el derecho de mover y dirigir a los miembros hacia el fin propio de la sociedad; la obligación, en cambio, de la multitud no es otra que dejarse gobernar y obedecer dócilmente las directrices de sus pastores»<sup>1</sup>.

Pero, en realidad, en la concepción que proviene de una lectura sesgada del Concilio Vaticano I (y que apenas ha sido

---

<sup>1</sup> Cf. *Doctrina Pontificia*, vol. II: *Documentos políticos*, ed. preparada por J. L. Gutiérrez García, Edit. Católica, Madrid, 1958, pp. 389-390.

hasta ahora contrapesada en la práctica por el II), el Papa tiende a absorberlo todo. Todavía en un documento catequético canadiense, editado en 1980, se da esta definición, que (si se tomase en serio) podría considerarse objetivamente blasfema:

«Papa: sucesor de Dios, pastor de todos los fieles y enviado para velar por el bien común de la Iglesia universal y el bien de cada una de las Iglesias»<sup>2</sup>.

De aquí que lo que dice el Papa se tome como lo que dice la Iglesia. Y se considere que sólo lo que dice el Papa es algo que dice la Iglesia.

Es absolutamente urgente superar y corregir esa perspectiva, verdaderamente antieclesial y totalitaria, y que se opone a la recta concepción de la Iglesia como pueblo de Dios y comunión fraterna de creyentes.

En realidad el Papa de Roma solo (por mucho que viaje) y los obispos solos no pueden influir casi nada en la sociedad española. Es la Iglesia viva, como comunidad de comunidades de creyentes, la que puede tener algún influjo, dentro de los designios misteriosos de Dios, en esta compleja sociedad nuestra.

Pero las mismas comunidades eclesiales, que se van engarzando en comunidades de comunidades, no son (no deben ser) grupos sectarios hacia fuera y gregarios hacia dentro, sino «comunión» de personas creyentes, cada una de las cuales ha dado un paso decisivo y personal, ha experimentado una vivencia existencial de fe (esperanza, amor, convicción), ha entrado en relación con Jesús, el Enviado, el ungiendo, y por Jesús con el Padre en el Espíritu Santo.

---

<sup>2</sup> Commission Scolaire Régionale de l'Outaouais, 49, ed. mayo 1980. Citado por J. M. R. Tillard, *El obispo de Roma. Estudio sobre el papado*, Santander, Sal Terrae, 1986, p. 50.

### 3. DEL REGIMEN DE «CRISTIANDAD» AL DE UNA IGLESIA LIBRE EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA Y UN ESTADO DEMOCRATICO

Los regímenes de «cristiandad» se caracterizaban por una dependencia de la autoridad estatal respecto de la autoridad eclesiástica. Esta tenía derecho a dirigir autoritativamente la política, cuando así lo exigía el bien de las almas. Se reconocía una autonomía de lo temporal, pero solamente en tanto que no entraba en juego el bien superior de las almas (y de la Iglesia). Y la autoridad eclesiástica era la que determinaba cuándo se interponía ese bien pastoral superior y hasta dónde podía ella intervenir. El presupuesto de esta concepción era que el Estado de los cristianos formaba parte de la Iglesia, y la acción de los «príncipes cristianos» era una acción eclesial. Esta concepción parece originarse en la monarquía hispano-visigótica, después de la conversión de Recaredo al catolicismo, y se encuentra ya expresada con bastante claridad en San Isidoro de Sevilla<sup>3</sup>. Con diversas matizaciones llega hasta el Concilio Vaticano II<sup>4</sup>. Este sometimiento del Estado a la disciplina de la jerarquía eclesiástica iba ligado a la negación de la libertad de conciencia en materia religiosa.

La doble intuición de la libertad religiosa y de la separación de funciones de la Iglesia y el Estado fue históricamente una aportación original y originaria del cristianismo. Ya en el siglo II la hacían presente San Justino<sup>5</sup>, San Ireneo<sup>6</sup> y Tertuliano<sup>7</sup>. Pero era muy tentador recurrir a la coacción civil para mantener a las ovejas en el redil, para suprimir disidencias y para

---

<sup>3</sup> San Isidoro de Sevilla, *Sententiae*, lib. 3, c. 51, nn. 3-6; PL 83, 723s.

<sup>4</sup> Cf. (en el ocaso del siglo XVI y el inicio del XVII) San Roberto Belarmino, *Controv. 3, De Summo Pontifice*, lib. 5, c. 6; Francisco Suárez, *De legibus*, lib. 3, c. 6, n. 5 y (especialmente) lib. 4, c. 9, nn. 2-3. Impresiona encontrar todavía esta concepción en un hombre tan abierto para su tiempo como Suárez.

<sup>5</sup> San Justino, *Apologia I*, 17 (PG 6, 353).

<sup>6</sup> San Ireneo, *Adversus Haereses*, 5, 24, 2 (PG 7, 1.187).

<sup>7</sup> Tertuliano, *Apologeticum*, 24, 6 y 38, 2s. (CSEL 69, 69 y 90; PL 1, 418 y 464ss.). \*

asegurar el crecimiento de la Iglesia. San Agustín acabó cayendo en esta tentación, después de algunos años de vacilaciones y reticencias. Hacia el año 406, en su obra *Contra Cresconium*, da un paso decisivo y funesto, negando la libertad religiosa y dando pie a una concepción totalitaria del Estado.

«Los reyes —dice—, cuando están en el error, dan leyes en favor del propio error contra la verdad, cuando están en la verdad, de manera semejante, dan decretos contra el error en favor de la propia verdad (...). Porque este es el modo con que los reyes sirven a Dios en cuanto son reyes, si en su reino prescriben los bienes, prohíben los males, no ya sólo los pertenecientes a la sociedad humana, sino también los (pertenecientes) a la religión divina»<sup>8</sup>.

A partir del año 412, Agustín elabora definitivamente su nueva teoría, sobre todo en la carta al conde Bonifacio, escrita hacia el año 417<sup>9</sup>.

Pero la doctrina (totalitaria) del último Agustín es, en todo caso, distinta de la doctrina del poder civil al servicio de la Iglesia, que apunta en Isidoro de Sevilla. Para San Agustín, el emperador, en sus actuaciones religioso-políticas, no está sometido a la dirección de la jerarquía eclesiástica, sino que obra como soberano absoluto al servicio de la verdad. La doctrina de «cristiandad», con la supremacía jerárquica de la Iglesia sobre el Estado queda elaborada a partir de la segunda mitad del siglo XIII, después de las lamentables luchas del pontificado y del imperio<sup>10</sup>.

El Concilio Vaticano II superó, por fin, los errores y equívocos que entrañaba la negación de la libertad de conciencia y liber-

<sup>8</sup> San Agustín, *Contra Cresconium* 3, 51, 56 (PL 43, 527).

<sup>9</sup> Id., Epist 185, n.º 11 (CSEL 57, 10; PL 33, 797).

<sup>10</sup> Cf. J. M. Díez-Alegría, *La libertad religiosa en el despliegue histórico de la vida de la Iglesia*, en Universidad Pont. de Comillas, *La libertad religiosa*, Madrid, Razón y Fe, 1966, pp. 467-537. Sobre San Agustín ver pp. 481-487. Sobre la correctísima postura del Papa Gelasio I el año 495 y la posterior y lamentable evolución hasta la paz de Westfalia, ver ibíd., pp. 489-516.

tad religiosa (en su Declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa, del 7-12-1965) y el concepto de supremacía de la Iglesia sobre el Estado propio del régimen de «cristianidad» (en la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, de la misma fecha).

Ya antes se había producido en el mundo occidental el proceso llamado «secularización», y la sustitución de los Estados confesionales por Estados laicos. Los conceptos de «secularidad» y «laicidad» se solapan. En su base está una conciencia cada vez más clara de la autonomía de lo temporal respecto de lo religioso: la ciencia, la técnica, la filosofía, la política no están ya bajo el vasallaje de la autoridad religiosa. La política, basada en el principio de la soberanía popular, se emancipó de cualquier tutela religiosa de autoridades monárquicas (papado) u oligárquicas (episcopado), con pretensiones de autoridad para-políticas para imponer directrices, vetos, exigencias concretas. No que se niegue (por parte de quienes propugnan la secularidad sin incurrir en «secularismo») una instancia moral, que está en la base del orden jurídico y que permite hacer juicios de valor sobre la marcha de la acción política. Pero esa instancia moral se revela en las conciencias y actúa socialmente en el libre diálogo de éstas. No es función autoritaria y dirimente de un poder jerárquico que, situado por encima de la Sociedad y del Estado, los coarta y tutela.

Esto vale también de los ciudadanos católicos. Estos tienen la misma libertad y la misma responsabilidad personal que los no católicos en sus opciones sociales y políticas y en su compromiso histórico. Es verdad que el Concilio Vaticano II afirma que «el oficio de la jerarquía eclesiástica es enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que hay que seguir en los asuntos temporales»<sup>11</sup>. Pero ahí hay un equívoco. Porque, en el orden jurídico positivo, la autoridad para interpretar auténticamente la norma es autoridad para «crear» derecho (la interpretación auténtica es por sí misma normativa). Pero una

---

<sup>11</sup> Conc. Vat. II, Decreto *Apostolicam actuositatem*, n.º 24 g.

«autoridad de interpretación auténtica» (entendida en sentido propio) respecto de la «ley moral natural» carece de sentido. La ley moral natural (concepto por lo demás bastante problemático), en el sentido en que existe, es algo totalmente independiente de la autoridad de los papas y obispos. Los grandes teólogos escolásticos la consideraban una ley divina, cuyo heraldo promulgador era la conciencia del hombre.

Lo que puede corresponder a la jerarquía eclesiástica, respecto de los católicos, es una función oficial (en este sentido «auténtica») de magisterio moral. Pero no «crea» las normas morales, sino sólo «informa» sobre ellas. Y la información puede estar equivocada, porque la posible infalibilidad del magisterio eclesiástico no se extiende más allá de lo que abarca «el depósito de la revelación de Dios»<sup>12</sup>. Y la «ley (moral) natural» no es revelada, sino que se manifiesta «en lo hondo de la conciencia» y es una voz de Dios que «resuena llegado el caso» a los oídos del corazón del hombre. Este tiene que buscar la verdad (los cristianos junto con los demás), «para resolver verdaderamente tantos problemas morales como se plantean tanto en la vida de los individuos como en la comunidad social»<sup>13</sup>.

El católico, en materia de moral personal y social, debe escuchar respetuosa y sinceramente la enseñanza del magisterio eclesiástico, que por su carácter de oficio pastoral («auténtico» aunque no infalible) lleva consigo un cierto argumento de probabilidad extrínseca. Pero tiene que pensar por cuenta propia<sup>14</sup>, y para cada uno, en último término, la conciencia sincera que ha buscado de veras la verdad es la voz de Dios. Para la formación de esa conciencia, el cristiano ha de usar su recta razón, que para discernir en materias de concreta vida personal y social humana puede estar mejor informada y más enriqueci-

<sup>12</sup> Id., *Constit. Lumen gentium*, n.º 25 c.

<sup>13</sup> Id., *Constit. Gaudium et spes*, n.º 26.

<sup>14</sup> Cf. en este sentido D. Palmieri, *Tract. de Romano Pontifice*, Prato, 1877, p. 632; Ch. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* I, n.º 521; S. Schiffini, *De virtutibus infusis*, Friburgo de Br., 1904, p. 215. Son tres sólidos teólogos de época inmediatamente posterior al Concilio Vaticano I (1869-1870).

da (por una adecuada experiencia) en los hombres y mujeres seglares, que en los clérigos y religiosos/as. Hará muy bien, al mismo tiempo, en atender a la Sagrada Escritura, especialmente a los Evangelios, como fuente de inspiración. Podrá finalmente el católico recibir ayuda esclarecedora de un correcto magisterio de ética personal y social de la jerarquía eclesiástica, pero en un plano de plena libertad y responsabilidad de su conciencia, y a condición de que ese magisterio esté a la altura de las circunstancias, como servicio, no como imposición.

Los ciudadanos no católicos no tienen por qué conceder autoridad magisterial a la jerarquía eclesiástica de nuestra Iglesia. La jerarquía tiene derecho a hablar y exponer su punto de vista y sus razones. Tiene que tratar de convencer, como los cristianos de a pie y como los no cristianos. Si no convence, tiene que tener paciencia. Y tiene que continuar el diálogo, no con dogmatismo y monolitismo, porque esto destruye las condiciones de posibilidad de la razón comunicativa, sino con apertura, continua reconsideración de las razones propias y talante respetuoso para los puntos de vista contrarios. Pero han de ser conscientes los agentes del magisterio jerárquico (entre ellos el Papa) de que cuando hablan a los no católicos no son maestros «auténticos» (portadores para ellos de un carácter *oficial*), sino simples conciudadanos de la «aldea global» que es el mundo. No tienen ahí autoridad de oficio, sino la autoridad puramente moral que puedan ganarse por su capacidad de convencer (y por su mansedumbre), como creo que la tuvo, entre otros, el Papa Juan XXIII, con su encíclica *Pacem in terris* (11-4-1963).

#### **4. SECULARIDAD, PERO NO SECULARISMO**

La secularidad de la Sociedad y la laicidad del Estado implican la autonomía de lo temporal respecto de una pretendida autoridad religiosa externa y dominadora con referencia al sistema político-social democrático; la Sociedad civil es pluralista, basada en una convivencia ciudadana, en que reinan la libertad de conciencia y de opinión, y es reconocida la autonomía de las diversas esferas: ciencias, técnicas, política, religión, filosofía, etc.

La necesidad y legitimidad de esta secularidad, aunque sin emplear el vocablo, ha sido admitida por el Concilio Vaticano II en la Constitución sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (*Gaudium et spes*).

Pero distinto de la secularidad es el *secularismo* o *laicismo*.

El laicismo es una de las tendencias que pueden competir libremente dentro del entramado sociopolítico e institucional (jurídico) de un país secular y laico. Pero en un país democrático y respetuoso de los derechos humanos no debe regir ni una «confesionalidad» *cristiana* ni una *laicista*.

El laicismo (aunque presente diversos matices) implica en conjunto cientifismo, irreligiosidad militante, eventualmente —no siempre— rechazo de la metafísica o de una ética que apunte a valores absolutos. El cientifismo consiste en una absolutización del modo de conocimiento empírico-matemático, con exclusión, como ilegítimo y rechazable, de cualquier otro tipo (filosófico, religioso, de experiencia existencial) de acceso a (captación de) otros (posibles) niveles de realidad. Un purismo metodológico que no parece posible mantener ni siquiera en el ámbito de las ciencias físico-matemáticas, como lo demuestra el modo de producirse las revoluciones científicas y los cambios de paradigma en la evolución histórica de la ciencia.

Las instituciones sociales, políticas y jurídicas de la sociedad democrática deben edificarse sobre la secularidad y la laicidad del Estado, sobre la convivencia y mutuo respeto (la tolerancia no como concesión, sino como un derecho de cada uno a que se respete su libertad), sobre el pluralismo de opciones que conviven pacífica y cívicamente en la Sociedad. El Estado no debe tratar de imponer, directa o indirectamente, ni una cosmovisión religiosa ni una *laicista*, sino dejar libre el juego del diálogo social y tratar de salvaguardar (dentro de lo que son sus funciones de mantenimiento del orden público y de tutela de los derechos humanos) las condiciones de «honestidad» que hacen posible el verdadero diálogo social.

El Concilio Vaticano II afirma:

«Si en atención a las peculiares circunstancias de los pueblos, una comunidad religiosa es especialmente reconocida en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa de todos los ciudadanos y comunidades religiosas»<sup>15</sup>.

Este texto admite la posibilidad de una cierta «confesionalidad» del Estado, con tal de que se salvaguarde la libertad religiosa de todos. Pero parece que es más consecuente con la doctrina de la libertad religiosa la plena y sincera laicidad del Estado. Pues el mismo Concilio, en la *Gaudium et spes*, afirma que «toda forma de discriminación en los derechos fundamentales de la persona, ya sea social o cultural, por motivos de (...) religión, debe ser vencida y eliminada, por ser contraria al plan divino»<sup>16</sup>. Ahora bien, parece que todo desequilibrio del Estado desde el fiel de la balanza de una sincera laicidad (sin laicismo) hacia una larvada o descubierta «confesionalidad» implica casi necesariamente una discriminación (aunque no sea grave e hiriente) por razón de religión de los adeptos a otras religiones, los irreligiosos y los antirreligiosos. Noblemente el Concilio Vaticano II redujo sus exigencias frente al Estado a estos términos:

«Es de justicia que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con auténtica libertad, enseñar su doctrina sobre la sociedad y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salud de las almas, utilizando todos y solos aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y situaciones»<sup>17</sup>.

Produce cierto malestar comparar el tono de esta declaración del Concilio con el nerviosismo de que han dado muestras los

---

<sup>15</sup> Conc. Vat. II, *Dignitatis humanae*, n.º 6c.

<sup>16</sup> Id., *Gaudium et spes*, n.º 29b.

<sup>17</sup> Ibíd., n.º 76e.

episcopados de Italia y España al pretender limitar la libertad de opción de asistir o no a las clases de religión impartidas en las escuelas públicas, tratando de imponer a los que opten por no asistir otros deberes escolares sustitutorios. En Italia finalmente la Corte Constitucional ha dado una sentencia que garantiza el derecho de salir de la escuela a los estudiantes que no se sirven de la enseñanza de la religión (sent. n.º 13 publicada en la G. U. del 18-1-1991).

Podemos decir, si no me engaño, que en algunos países de vieja «cristiandad» las autoridades eclesiásticas católicas tienen la tendencia a exigir para la Iglesia privilegios parecidos a los que exigían en el antiguo régimen. Dicen que, sobre la base de la situación sociológica de una población en su inmensa mayoría católica, esas ventajas le deben ser otorgadas por un Estado laico que no sea *laicista*. De este modo tienden a acusar de laicismo a un Estado laico que se resista a mantener privilegios de la época de «cristiandad», sin negar ni obstaculizar aquella libertad que para la Iglesia reclamaba en términos tan justos el Concilio Vaticano II.

## **5. POSIBLES MODOS DE REALIZACION DE LA PRESENCIA DE LA IGLESIA EN LA SOCIEDAD DEMOCRATICA Y PLURALISTA**

Hay fundamentalmente dos posibilidades de presencia de la Iglesia en una sociedad democrática moderna.

Una, que responde a un catolicismo más o menos nostálgico del régimen de cristiandad, consiste en organizar la Iglesia hacia dentro de una manera muy autoritaria y monolítica (todos piensan lo mismo y son dirigidos por los obispos, fieles ejecutores de las consignas del Papa), y luego establecer sobre esa base una serie de asociaciones e instituciones confesionales católicas (sindicatos, partidos, cooperativas, periódicos, escuelas, universidades, hospitales y al final incluso casas de banca e instituciones de crédito), que aseguren una presencia y un influjo público de la Iglesia en la Sociedad.

Otra, que responde mejor a una sincera aceptación de la secularidad de la Sociedad, de la laicidad del Estado y de las libertades democráticas, parte de que una Iglesia libre hacia dentro (profundamente una en la fe y en la caridad, pero multiforme en tantas cosas en que hay que ir buscando la verdad —sobre todo la que llamaba Santo Tomás de Aquino «*verum intellectus practici*»— como a tientas) no puede «cerrar cuadros» y presentarse como una ciudad situada y fortificada, que ataca y se defiende frente a un mundo hostil.

El primer modo de presencia, cuando se generaliza y tiende a absolutizarse, no sólo no ayuda a un progreso moral y humano de la Sociedad civil y a una profundización de la democracia política, sino que propende a crear un belicismo y exacerbación sociales, que puede llevar a los no católicos (incluso a muchos bautizados en la Iglesia católica) a hacerse anticatólicos, y a los que aspiran a la secularidad y laicidad del mundo civil a inclinarse hacia un laicismo y secularismo beligerantes.

Sin negar la posibilidad o conveniencia de asociaciones o instituciones (especialmente culturales o benéficas) confesionales, supuesto que guarden todas las exigencias del respeto a la libertad de conciencia y que eviten toda discriminación social por razón de religión, creo que en general la tendencia de los cristianos debe ser estar entre los demás y con los demás en las tareas del mundo, buscando juntos y en diálogo las verdades humanas y sociales, que ninguno posee en exclusiva y en propiedad inmutable de una vez para siempre.

El Concilio Vaticano II se pronunció en contra del monolitismo y la uniformidad de las «soluciones» católicas. Afirma que los pastores no son siempre «tan entendidos, que puedan tener a mano la solución concreta a cualquier cuestión, incluso grave, que surja»<sup>18</sup>. Y reconoce que incluso los que se sienten inclinados a una determinada solución en función de su concepción cristiana, deben reconocer que puede ocurrir con frecuen-

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, n.º 43b.

cia que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera.

«Aunque en estos casos de soluciones divergentes, incluso al margen de la intención de ambas partes, muchos tiendan fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico, conviene que recuerden que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre iluminarse mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común»<sup>19</sup>.

Entre «encerrar a la Iglesia en la sacristía» y dar a la Iglesia relevancia oficial pública, y, al final, un «poder» político más o menos embozado, hay un término medio.

Evidentemente ser cristiano no es sólo rezar y asistir a cultos y celebraciones litúrgicas o paralitúrgicas. Ser cristiano es tener una fe, una esperanza y un amor, que tienen mucho más de sociales que de individuales, de comunitaria (y comprometidas) que de «espiritualistas» (y ausentes). Por tanto un cristiano tiene (o puede y debería tener) fuertes convicciones éticas respecto al dinero, a la violencia, a la cooperación social, a la opción preferencial por los pobres, a la necesidad de combatir discriminaciones por motivos de sexo, raza, color, condición social, lengua o religión, a la urgencia de modificar el hecho de las excesivas desigualdades económicas y sociales que se dan entre los miembros y los pueblos de una misma familia humana, al empeño de conseguir que las instituciones (privadas y públicas) se pongan de veras al servicio de la dignidad del hombre, que es siempre un fin y nunca un puro medio para el provecho de otros<sup>20</sup>.

Realmente, si los católicos fueran un rebaño dócil que sigue sin crítica, también en lo social y político, las consignas de una

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, n.º 43c.

<sup>20</sup> *Cf. ibid.*, n.º 29b-d.

autoridad despótica, la presencia social de la Iglesia sería un obstáculo para el funcionamiento de la democracia y del diálogo social, y quedarían justificadas las reservas del laicismo. Pero Pío XII, al menos sobre el papel, condenaba que la Iglesia pudiese funcionar como un Estado totalitario o autoritario (en que sólo puede hacerse oír la voz de los que detentan el poder), y propugnaba la necesidad en ella de una genuina opinión pública, formada en cauces de libertad y diálogo <sup>21</sup>.

Acerca de la cuestión de si la religión debe ser considerada como un asunto puramente privado o debe ser reconocida y respetada como un hecho público, me atrevería a distinguir entre «privado», «público en sentido social-cultural-benéfico» y «público en sentido jurídico-político». La fe es fundamentalmente privada, porque es personalísima y esencialmente libre. La acción de los creyentes en el seno de la Sociedad civil es, por una parte, plural y nada monolítica, por tanto no es una acción de la Iglesia concebida como un bloque totalitario, pero es (o puede y debería ser) fecunda y viva en el plano «público-social». En cambio, en el plano jurídico-político es privada, como otras sociedades y movimientos culturales, benéficos y religiosos. Hay que renunciar a un sistema larvado de cristiandad en favor de la Iglesia. La aceptación de la laicidad es el único modo de superar, a la vez, la «cristiandad» y el «laicismo».

---

<sup>21</sup> Pío XII, Alloc. de 17-2-1950, párr. 5 y 22 (no numerados en el texto original); AAS 42(1950) 251 y 256.