

EL EPISCOPADO ESPAÑOL Y SU DOCTRINA SOBRE EL NACIONALISMO

Por el Académico de Número

Emmo. y Rvdmo. Sr. Cardenal Antonio M^a Rouco Varela*

Arzobispo Emérito de Madrid

I. INTRODUCCIÓN

1. El problema político-jurídico que ha planteado el nacionalismo cultural y sociológico en la historia moderna y contemporánea de Europa ha vuelto a recobrar una nueva, incluso una concreta actualidad, en la peculiar forma política con la que se produjo la extinción jurídico-internacional de la Unión Soviética y en la desintegración constitucional de la antigua Yugoslavia después de la caída del Muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989. Con una historia y una tipología propias, por otra parte, la problemática nacionalista en la realidad sociopolítica española de las tres últimas décadas se ha mantenido y sigue agudamente viva aunque haya quedada derrotada y vencida su versión terrorista ETA que acaba de anunciar su disolución.

2. La pregunta por la posición de la Iglesia ante esta nueva actualidad político-jurídica del nacionalismo no se ha hecho ni se hace esperar tanto en Europa —incluida, por supuesto, la Europa situada fuera de la Unión Europea— como en España. Una posición que se pone de manifiesto, en primer lugar, por la misma naturaleza teológica de la Iglesia, en su magisterio o doctrina antes que en su modo de proceder y actividad diplomática en las relaciones con los Estados implicados en los procesos nacionalistas¹. Porque, además, sea cual sea la perspectiva científica desde la que se quiera tratar y se trate de hecho el fenómeno político-jurídico del nacionalismo, no se podrá soslayar nunca su innata

* Sesión del día 20 de marzo de 2018.

¹ Véase el bien conocido texto de la Constitución "Gaudium et Spes II, 4, 76: "Pero la Iglesia debe poder, siempre y en todo lugar, predicar la fe con verdadera libertad, enseñar su doctrina social, ejercer sin impedimentos su tarea entre los hombres y emitir un juicio moral también sobre cosas que afectan al orden político cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, aplicando todos y sólo aquellos medios que sean conformes con el Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y condiciones" Cfr. WILLIAMT. CAVANAUGH, *Imaginación Teo-política*, Granada 2007:12 ss.; JOSEPH RATZINGER, *Die Einheit der Nationen*, Salzburg-München 2005.

dimensión ética o moral². De ahí que lo que significa como interpelación pública a la Iglesia le afecte antes que nada a su responsabilidad doctrinal “ad intra” de la Iglesia misma y, muy especialmente, “ad extra”, en relación con la sociedad en la que está inserta. Preguntarse, por lo tanto, por la doctrina del Episcopado español en el momento actual de la problemática nacionalista en España deviene un imperativo eclesiológico y pastoral inaplazable si se quiere dar una respuesta histórica y teológicamente sólida a la cuestión de su viabilidad ética.

En el enunciado de la pregunta se utiliza el término “Episcopado”. No se trata ni de una expresión técnico-jurídica ni de una categoría jurídica, usada en el ordenamiento canónico, sino de una palabra descriptiva del conjunto de Obispos que ejercen su Magisterio episcopal en un territorio determinado, sobre todo dentro de los límites territoriales de un Estado. Pueden hacerlo individualmente como Obispos, Pastores y Cabezas de sus Diócesis, las Iglesias Particulares, o, conjuntamente, a través de actuaciones o declaraciones colectivas, muy frecuentes en los dos últimos siglos de historia de la Iglesia. A partir de la reforma del Concilio Vaticano II y de su plasmación en el nuevo Código de Derecho Canónico para la Iglesia Latina de 1983 se ha creado la figura institucional de “las Conferencias Episcopales” con personalidad jurídica propia, dotadas de estructura colegial, y con tareas y competencias tanto en el campo de la acción pastoral como también en el magisterial o doctrinal. Nuestro estudio se referirá a esa modalidad colegial del ejercicio del ministerio y de “la *potestas*” episcopal, bien en la forma usual previa al Concilio Vaticano II —de “Declaraciones colectivas”—, bien en la modalidad de Instrucciones, Decretos y Declaraciones de la Conferencia Episcopal, erigida en España el 1 de marzo de 1966³. Su precedente “formalizado” más inmediato había sido la Junta de Metropolitanos Españoles presidida por el Arzobispo de Toledo, Primado de España, instituida por vía de hecho en virtud del acuerdo tomado por los Arzobispos Metropolitanos en su reunión de Madrid de 7 de febrero de 1923. Reuniones que se celebrarían en adelante periódicamente; dos veces al año. El Reglamento aprobado por la Santa Sede en 1929 otorgaría a la que pronto se la conocería como Conferencia de Metropolitanos Españoles cierta autoridad pastoral para encauzar la actuación conjunta de los obispos españoles, especialmente en sus relaciones con el Gobierno y los órganos de la Administración del Estado. En el trasfondo pastoral de esa iniciativa operaba la preocupación de los Obispos por asegurar la unidad de presencia y acción de los católicos en la vida pública, nunca del todo lograda en las ya largas décadas de la Restauración de la Monar-

² Cfr. HELMUT KUHN, *Der Staat*, München 1967:11; HANNS-GREGOR NISSING (Editor), *Was ist Wahrheit?*, München 2001:221 ss.; *Akten des Symposiums über Möglichkeiten und Grenzen einer Nationalen Geschichtsschreibung*, Görres-Gesellschaft, Madrid 1983:455-539.

³ ANTONIO VIANA, *Conferencia Episcopal, Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, III:484-490; AYMANS-MÖRSDORF, *Kanonisches Recht II*, Paderborn-München-Wien-Zürich 1997:297-298; PABLO MARTÍN DE SANTA OLALLA-JOSÉ FRANCISCO SERRANO OJEDA, *Cincuenta años de la Conferencia Episcopal Española*, Madrid 2016.

quía en 1874. El ejemplo de las Asambleas de los Cardenales de Francia y, sobre todo, la experiencia vivida por los Obispos y los seglares católicos alemanes a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX en su lucha cultural y política por la libertad de la Iglesia les aleccionaba y les alentaba. También en España apremiaba la necesidad de unidad de acción apostólica y de presencia organizada de la Iglesia en el mundo ante el reto histórico de las nuevas realidades sociales y políticas que confluían en una configuración ideológica de la sociedad moderna cada vez más influenciada por el activismo político y por unos medios de información —la prensa diaria— dominados en su mayor parte por un liberalismo doctrinal muy alejado del confesionalismo de los siglos de la Reforma y de la Ilustración y, en no pocas ocasiones, tentado de un radicalismo anticatólico —cuando no antirreligioso— que estaba impregnando con sus ideas político-religiosas la sociedad europea moderna y contemporánea⁴.

Para la adecuada lectura e interpretación que nos proponemos de los textos del Episcopado Español relacionados con el Nacionalismo resulta intelectualmente imprescindible conocer previamente, aunque sea de forma esquemática, sus antecedentes históricos y su “sitio en la vida” en el doble contexto de la Iglesia Universal y de la Iglesia en España.

II. LOS ANTECEDENTES HISTÓRICOS

En la actuación de la Iglesia —que no siempre fue reacción— ante el proceso histórico del nacimiento y desarrollo del Estado moderno en clave nacional a partir de la crisis de la Cristiandad en el Medievo tardío se pueden fijar momentos jurídico-canónicos y doctrinales que la conforman y justifican inequívocamente tanto en el marco universal de la Iglesia, en cuyo centro canónico y magisterial se sitúa el Romano Pontífice y su Curia —la Santa Sede—, como en el plano territorial de la Iglesia en España regida por sus pastores, los Obispos diocesanos, en comunión con su Cabeza, el Sucesor de Pedro.

1. Ante la crisis de la Cristiandad y el surgir política-jurídicamente poderoso del Estado Moderno

La crisis de la Cristiandad —“la universitas christiana”, “la civitas christiana”, la “res publica christiana” que son sus típicas y más frecuentes denominaciones— tiene una fecha y unos protagonistas que, ya latente, la ponen de

⁴ JESÚS IRIBARREN, *Documentos Colectivos del Episcopado Español 1870-1974*, Madrid 1974:28-48; VICENTE CÁRCCEL ORTÍ, *Actas de las Conferencias de Metropolitanos Españoles (1925-1965)*, Madrid 1994:31-54. WERNER MÜNCH, *Freiheit ohne Gott*, Illerstissen 2017; ROMANO GUARDINI, *Das Ende der Neuzeit*. Die Macht, München 1986:30 ss., 79 ss. y 144 ss.

manifiesto y aceleran irreversiblemente: el Papa Bonifacio VIII y su Bula “Unam Sanctam” de 18 de noviembre de 1302 y Felipe IV el Hermoso de Francia que agrede y hace prisionero al Papa en la residencia de Anagni el 1 de septiembre de 1303 y a la que sigue pocas semanas después, el 10 de octubre, su muerte. En 1309 se consuma la decisión del traslado de los Papas a Avignon, en donde residirán hasta 1377⁵.

Quedaba así debilitada y en una decisiva medida cuestionada no sólo la tesis de la “Unam Sanctam” sobre “la potestas plena ¿directa? in temporalibus” del Papa, nunca planteada en esa rotundidad expresiva por sus predecesores en la silla de Pedro, sino, además, la mantenida desde el Papa Gelasio (492-496) hasta los grandes Papas del Medievo clásico: la de “la potestas indirecta in temporalibus racione peccati”. Pero quedaba también debilitado el reconocimiento de la supremacía de la jurisdicción del Emperador frente al poder territorial de los Señores de los territorios del Imperio, laicos y eclesiásticos, en ascenso imparable; sobre todo, frente al de los que se van constituyendo como soberanos de los “Reinos” sobre la base de poblaciones cada vez más homogéneamente configuradas por grupos familiares, linajes, costumbres, lengua, etc., como es el caso de los Reinos de la Península Ibérica —Castilla, Portugal y Aragón—, de Francia, Inglaterra, Venecia...; sin que significasen excepción alguna el “Patrimonium Petri” —los dominios territoriales del Papa— y los territorios patrimoniales de “los Augsburgo”. Sus Monarcas no vacilarán en reclamar para sí “un poderío real absoluto” que no reconoce por “Superior” —“neminem habet superiorem sui”— ni al Emperador ni tampoco al Papa: las dos cabezas, temporal y espiritual, de la Cristiandad. A lo sumo, accederán a reconocer al Papa la superioridad de su “potestas” “in spiritualibus”.

La reacción de la Iglesia en general y de los Papas en especial desde Avignon hasta el Concilio de Constanza (1414-1418) y Lutero (1517), ante este incipiente si bien firme surgir institucional de la figura política del Estado territorial con ingredientes culturales “nacionales”, no consistirá en el enfrentamiento diplomático, tampoco en el rechazo canónico, jurídico o doctrinal, sino en la de un reconocimiento condicionado⁶. La Santa Sede, apoyada en su Curia, y los Obispos y sus Curias tratarán, por una parte, de defender la vigencia intacta del Derecho Canónico (del “Corpus Iuris Canonici”) en los nuevos ámbitos de soberanía política nacidos y constituidos en torno a las grandes Monarquías europeas, tardo-medievales y renacentistas, y, por otra, de mantener sin ninguna debilidad doctrinal a la hora del discernimiento y de la orientación moral de los nuevos “Estados” la enseñanza sobre la ley, el derecho y la justicia brillantemente ela-

⁵ BONIFATIUS VIII, *Herder Lexikon: Päpste und Papstum*, Freiburg im Breisgau 2016:41-42.

⁶ H.E.FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte, Die Katholische Kirche*, Köln-Graz 1964:233-244, 294-311; W.M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts II*, Wien-München 1955:31-38, 70, 76, 95-102; ALOIS DEMPFF, *Sacrum Imperium. Geschichts- und Staats- Philosophie des Mittelalters und politischen Renaissance*, München 1962; Eutimio Sastre Santos, *Storia dei Sistemi di Diritto Canonico*, Roma 2011, 286 ss.

borada por la Teología escolástica clásica, muy especialmente, por Santo Tomás de Aquino en la *Summa Teológica* (STh, 1-2 q. 90-108; 2-2 q. 57-80). Lo que importaba principalmente al Papa y a la jerarquía episcopal era la conservación incólume de “las inmunidades eclesiásticas” establecidas “canónicamente” a favor de las personas y de los bienes de la Iglesia: competencias exclusivas de los Tribunales eclesiásticos sobre los delitos de los clérigos, su exención de oficios y cargos temporales, exenciones fiscales, derecho de asilo de los lugares sagrados, el derecho a la prestación del “brazo secular” para la efectividad disciplinar y penal de las decisiones de gobierno interno de la Iglesia tomadas por las autoridades eclesiásticas sobre clérigos y laicos en cumplimiento de las normas del derecho canónico. Pero, sobre todo, se pugnaba para que no se deteriorase el nivel de la libertad interna de la Iglesia alcanzado por el Concordato de Worms (1122) muy principalmente en materia de provisión de oficios-beneficios mayores (Obispados y Abadías) y menores (Parroquias y Capellanías). Las pretensiones de los Reyes y de sus siempre más poderosas Cancillerías de controlar los nombramientos de Obispos y Abades de los grandes Monasterios con jurisdicción eclesiástica se generalizan y en sus procedimientos para obtener éxito político no se detienen ante el uso de la imposición y de la fuerza. El método más empleado, por ejemplo, en Castilla y Aragón es el de forzar el cambio en la norma que rige la libre elección de Obispos y Abades que habría de confirmar el Papa para su validez canónica. El cambio consistiría en introducir la cláusula de que a la nominación de candidatos para la elección habrá de preceder el consentimiento real: sólo podrán ser elegidos “las personas gratas” al Rey. Casi paralelamente en el tiempo se quiere establecer por el camino jurídico de las pragmáticas reales la norma general de que todos los beneficios eclesiásticos, no sólo los “mayores” sino también los “menores”, habrán de ser provistos solamente con candidatos “naturales del Reino”. En este aspecto de la problemática de la libertad de la Iglesia para constituirse y organizarse internamente sin dependencias del poder político es en el que “el factor nacional” se presenta como más perturbador para la Curia Romana y los Obispos Diocesanos. No se albergará, no obstante, mayor reparo ni teórico ni práctico en admitir, por ejemplo, que en las deliberaciones y en las votaciones del citado Concilio de Constanza se procediera no “per capita singulorum”, individualmente, sino “per capita nationum”, es decir, por el voto de “las naciones” a las que pertenecieran los participantes en el Concilio: la nación española, la italiana, la inglesa, la francesa, la alemana. Lo que más preocupaba a la Curia Romana y al Papa junto a un sector muy importante del Colegio Cardenalicio, del Episcopado europeo y de las Universidades era la amenazadora posibilidad de la alianza de las ideas “conciliaristas” —victoriosas en los Concilios de Basilea (1431-1449) y de Ferrara-Florenia (1438-1442)— con los proyectos de posibles Iglesias nacionales alentados desde el poder real, incluido el del Emperador para sus territorios de Alemania y Austria. Los Papas del Renacimiento procurarán contrarrestar esas corrientes político-eclesiásticas hacia una posible formación de “Iglesias Nacionales” con el instrumento de la negociación concordataria. Así, a la Pragmática Sanción de Bourges del Rey Carlos IV de Francia, de fecha del 7 de julio de

1438, en que se asientan las llamadas “antiguas libertades de la Iglesia Galicana” (fundamento del futuro “Galicanismo” de los siglos de la Ilustración francesa) se responderá recurriendo a las negociaciones con el Rey Francisco I que conducirán a la firma del Concordato con el Papa León X en 1516. Se seguía el ejemplo del Emperador Federico con el que el Papa Nicolás V logra firmar el conocido como “Concordato de Viena”, el 17 de febrero de 1448, rectificando el curso nacional-conciliarista de tres décadas de la vida de la Iglesia en Alemania. Concordato que estará vigente hasta “la secularización” de 1803⁷.

El fortalecimiento de la soberanía de los Reinos europeos, detentada y encarnada en sus titulares, los Monarcas, se consolida en el siglo XVI de forma prácticamente definitiva desde el punto de vista jurídico-político con una claramente detectable influencia de una todavía insuficiente “conciencia nacional”. Contribuirían decisivamente a ello “el peligro turco” —tan agobiante después de la caída de Constantinopla en 1453— y el apasionado acento alemán y antiromano que puso Lutero a toda su actividad y obra reformadoras. La fuerza política que se atribuye a “lo nacional” se percibe igualmente en la línea de defensa político-jurídica y doctrinal de la libertad de la Iglesia que los Papas de la Pre-reforma y de la Reforma de Trento —¡de la Reforma Católica!— se afanaban por sostener y renovar aunque con resultados manifiestamente mejorables. La intervención “real” en las provisiones de los beneficios “mayores” se transforma en un “Real Patronato” con derecho a la presentación vinculante de los candidatos por parte del Rey, salvada naturalmente su idoneidad canónica. Se “estataliza” el Tribunal de la Inquisición. Las limitaciones impuestas a la práctica de “las inmunidades eclesiásticas” se institucionalizan mediante fórmulas procesales y administrativas reguladas por “la legislación real” que se aplican sin mayores miramientos: por ejemplo, “el placet” o “pase regio” para las Bulas Pontificias —en España, la retención de Bulas en virtud del principio “de Papa male informato ad papam melius informandum”— el recurso “ab abusu” —o el hispánico “recurso de fuerza”— para los decretos y sentencias de los Tribunales eclesiásticos, sin exclusión de los asuntos “espirituales”. La ética política se desvía llamativa, cuando no escandalosamente, de las normas y principios de la moral cristiana. Ni siquiera sería posible llevar a buen término un decreto “de Reforma Principis” en las sesiones conclusivas del Concilio de Trento (1562/1564)⁸.

Tampoco el joven Emperador Carlos V, apoyado en la no pocas veces heroica generosidad espiritual y material de los súbditos de sus Reinos de

⁷ H.E. FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, o.c.:465-502; ANTONIO TRUYOL Y SERNA, *Historia de la Filosofía del Derecho y del Estado*, Madrid 1998:390-409; MARTIN RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat*, Freiburg-Basel-Wien 2012:62-116; SASTRE SANTOS, *Storia dei Sistemi*:324 ss. y 355 ss.

⁸ ANTONIO M. ROUCO VARELA, *Staat und Kirche im Spanien des 16. Jahrhunderts*, München 1965:9-54, 220-277 y 297-324. En la traducción española: ANTONIO M. ROUCO VARELA, *Estado e Iglesia en la España del siglo XVI*, Madrid 2001:7-57, 233-294 y 317-342; HUBERT JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient IV*, 2^a, Freiburg 1988:122-139.

España, conseguiría revertir la dirección particularista —¿“nacionalista” “ante litteram”?— adoptada unánimemente por los Reyes y Príncipes europeos de la época. Su visión política de un Imperio renovado en base a una recuperación de los ideales de una nueva “universalidad cristiana” no sería ni compartida ni comprendida por “los Soberanos” y por las élites europeas de la época, a pesar del inmenso significado político del hecho histórico del descubrimiento del “Nuevo Mundo”. Paradigmas de esa actitud de cerrado particularismo político serían, sobre todo, los Reyes y Príncipes protestantes de Alemania y de los países del Norte de Europa⁹.

El caso de la España del siglo XVI y de la política eclesiástica de sus Reyes reviste características únicas, como lo ha captado y definido muy bien R. Menéndez Pidal: “La monarquía española, a partir de Fernando el Católico, y durante dos siglos, es concebida como un estado nacional renacentista, pero en apoyo de la universalidad católica medieval”¹⁰. Los Reyes de la España del siglo XVI consiguen el Real Patronato para el nombramiento de todos los Obispos de su Reino en la península y en ultramar —las Islas Canarias, Puerto Real y “las Indias”—, controlan el uso de “las inmunidades eclesiásticas” con efectividad disciplinar; intervienen el Tribunal de la Inquisición. Felipe II se declarará Patrono del Concilio de Trento y de su aplicación en las Iglesias de sus Reinos imponiendo sus reformas con los medios coercitivos de la autoridad real, donde fuese preciso. Los Papas “reaccionan” aceptando las demandas reales dentro de los límites y en las formas determinadas por el principio de la suprema autoridad del Papa en los asuntos internos de la Iglesia y en los que conciernen a la fe y a la moral de todos sus fieles sin que se exceptúe a los Reyes. El recurso jurídico a la fórmula del “Privilegio” pontificio allana las dificultades y desactiva tensiones en las mutuas relaciones. En Roma se tenía conciencia clara de que en la España de “la Monarquía Católica” no había lugar doctrinal y existencial para la inclinación de caer en la tentación de un particularismo eclesiástico, nacional-conciliarista.

2. El Absolutismo regalista de la Ilustración

La evolución política del concepto de soberanía en la teoría y, muy acusadamente, en la práctica de las Monarquías europeas católicas de los siglos XVII y XVIII sobrepasará los límites jurídicos últimos con los que el derecho canónico clásico —el de las Decretales perfeccionado por su desarrollo post-tridentino— trataba de salvaguardar “el *mínimum*” básico de la libertad de la Igle-

⁹ CONSUELO MARTÍNEZ SICHENA, *El Pensamiento Político del Emperador*, Madrid 2017; ERWIN ISERLOH-JOSEF GLAZIK-HUBERT JEDIN, *Handbuch der Kirchengeschichte. IV*, Freiburg-Baseñ-Wien 1967:290-312; MARÍA ELVIRA ROCA BAREA, *Imperiofobia y Leyenda Negra*, Madrid 2017:14:161 ss. y 231 ss.; *Akten des Sympositums*, o.c.:59-137

¹⁰ RAMÓN MENÉNDEZ VIDAL, *Historia de España. I*, Madrid 1954, Introducción, XXII.

sia: su competencia exclusiva “in spiritualibus” —“en las cosas espirituales”—. Los Reyes de Francia —con el excepcional protagonismo de Luis XIV (1638-1715): “L’État c’est moi”—, los Príncipes Católicos de Alemania, el Emperador... (España representará, como veremos más adelante, una clara excepción) se atribuirán en virtud de su poder absoluto (“a lege solutus”), por tanto, como sujetos exclusivos de la soberanía política, no sólo una competencia ilimitada “in temporalibus” —en “las cosas temporales”—, sino también el poder de última decisión en las espirituales. Es verdad que no darían el paso institucional de considerar a la Iglesia como parte integrante de la organización y administración del Estado (“*Staatskirchentum*”), ni se atreverían a definir su “poder eclesiástico” con fórmulas canónico-litúrgicas (“*Notbischof*” —“Obispo de urgencia”— o titular único del “*Summum Episcopatum*”) al estilo de los reyes, príncipes y ciudades protestantes. Su reconocimiento básico del Primado del Obispo de Roma se lo impedía. También se hallaban cualitativamente lejos de la famosa máxima del Duque de Kleve: “*Dux Cliviae est Papa in territorio suo*”. Sin embargo, concibieron e impusieron férreamente su práctica de control de los nombramientos eclesiásticos y de la regulación de asuntos tan sensiblemente “espirituales” como la catequesis, la formación de los clérigos, la enseñanza religiosa, junto con los de la organización parroquial y de la vida monacal de monjes y de monjas, amén de todo el rico entramado de piedad y devoción que articulaba la vida cristiana de los fieles laicos —Cofradías, Hermandades, Fundaciones y Capellanías—. Lo hicieron con tal conciencia de superioridad jurídica y con tal acribia reglamentista que la evocación del modelo protestante (anglicano, luterano y calvinista), primero en la vida diaria y, luego, en la teoría, se hizo y se hacía inevitable. ¿En qué se diferenciaba la definición por parte de los legistas reales al servicio del Rey de las atribuciones que se arrogaba el Monarca en los asuntos eclesiásticos como “regalías” —derechos innatos de “la Corona”— de la fundamentación que los juristas eclesiásticos protestantes proporcionaban al sistema estatalizador de la vida religiosa de los súbditos cristianos de los Señores de aquellos territorios calificados como países (“*Länder*”) de la Reforma después de la Paz de Westfalia? En la doctrina, es decir, en la parte teórica, la diferencia era ciertamente esencial. Para la eclesiología subyacente a la enseñanza de los autores protestantes, la Iglesia en su realidad externa era un simple producto de la iniciativa y de la acción humanas. Para los teólogos y juristas autores del Regalismo católico, en cambio, la Iglesia y su Constitución eran de fundación divina. La estructura episcopal con su Cabeza, el Obispo de Roma, Sucesor de Pedro, el Papa, eran reconocidos como de derecho divino positivo. Lo cual no dejaba de repercutir a la hora de modular jurídicamente la práctica de “las Regalías” en la que, aún en su minuciosidad controladora, procura observarse un mínimo de respeto a las normas canónicas y a la autoridad del Romano Pontífice. Lo que no impidió, no obstante, que en las Monarquías Católicas —en Francia y los territorios Católicos del Imperio; en Austria especialmente— se construya todo un sistema de derecho eclesiástico del Estado elaborado y fundamentado teóricamente en obras de teólogos y juristas famosos —desde París a Viena— que

quisieron abrir la puerta a la idea de “Iglesia nacional” y a su consecuente realización en todos los ámbitos de la vida eclesial.

El “Galicanismo” teológico-pastoral y canónico llega a su máximo esplendor con la redacción y promulgación real de los cuatro artículos de la “*Declaratio cleri gallicani*” en el Reinado de Luis XIV. En la “*Reichs-Kirche*” — en los territorios católico-eclesiásticos no sujetos a la Casa de Austria—, se haría valer en términos eclesiológicos y jurídico-canónicos de inspiración pronunciadamente conciliarista, episcopalista y eclesiástico-nacionalista “el Febronianismo”: una construcción teológico-jurídica, intelectualmente refinada, del Regalismo absolutista de “Febronio”, su autor, seudónimo del canonista “lovaniense” Zeger Bernhard van Espen (+1728), en su obra “*Tus universum ecclesiasticum*” (Lovaina 1700, Colonia 1702). En Austria, el sistema regalista de la ordenación jurídico-administrativa de los asuntos eclesiásticos alcanzará una detallista perfección con “el Josefinismo” iniciado por la Emperatriz María Teresa (1717-1780), autotitulada “*suprema advocata ecclesiae*”, y consumado por su hijo el Emperador José II (1741-1790). El dominio estatal de la organización territorial de la Iglesia y del sistema de nombramientos a través de un exhaustivo ejercicio del derecho de Patronato colmó en “el Josefinismo” todas las expectativas del “regalismo” político-eclesiástico de los siglos de la Ilustración. Se llega a consolidar por la vía de los hechos consumados el uso —¿abuso?— de un pretendido “derecho de exclusiva” de los Reyes de Francia, del Emperador y del Rey de España en la elección de los Papas¹¹.

El regalismo en la España de los siglos XVII, y muy significativamente en el s. XVIII, siguió una línea doctrinal más moderada teológica y canónica y, para su realización práctica, el camino jurídico bilateral de la renovación de la tradición concordataria. En 1753, tras dos intentos fallidos en 1717 y 1737, se firma el Concordato de 1753 por el Rey Fernando VI y por el Papa Benedicto XIV, que convalida y amplía el derecho de Patronato de la Monarquía española hasta convertirlo en un “Patronato universal”: la provisión de beneficios “mayores” y “menores” en todos los territorios del Reino quedará en las competencias del Rey, salvo muy modestas y limitadas excepciones. El Papa se reserva la provisión de 52 beneficios. La norma canónica de la provisión a cargo de los Obispos diocesanos de los beneficios “menores”, vacantes en los llamados “cuatro meses ordinarios”, será respetada. De todos modos, y aunque en el Número 1º del Concordato se diga que “la Santidad de Nuestro Beatísimo Padre Benedicto XIV... no ha dejado de dar continuamente señales de seguridad segurísimas y bien particulares de esta su viva voluntad hacia la esclarecida, devota y piadosa *Nación Española* y hacia los Monarcas de las Españas, Reyes Católi-

¹¹ Cfr. H.E.FEINE, *Kirchliche Rechtsgechichte*:557-592; W.M. PLÖCHL, *Geschichte des Kirchenrechts III*, o.c.:25-60; E. SASTRE SANTOS, *Storia dei Sistemi di Diritto Canonico*, o.c.:382, 386, 423-430, 433-435; MARTIN HECKEL, *Martin Luthers Reformation und das Recht*, Tübingen 2016:341 ss., 757 ss.; HARM KLUETING, *Das Konfessionelle Zeitalter*, Darmstadt 2007:109-118 y 339-360.

cos por título y firme religión...”, la Santa Sede no avalará el intento de una manipuladora interpretación del Patronato universal de la Monarquía española en su aplicación para América, convirtiéndolo en “un Vicariato regio” de “las Indias”, como lo pretendían algunos autores de derecho eclesiástico de la época de la época y altos funcionarios reales. En todo caso, el Papa no tuvo motivo para temer una implantación mínimamente seria y compartida del Regalismo europeo de signo “conciliarista”, “episcopalista” y, menos, eclesial-nacionalista “ad intra” y “ad extra” de la Iglesia en España. La decisión de Carlos IV, oficializada en el Real Decreto de 5 de septiembre de 1799, de asumir el supremo gobierno de la Iglesia en sus reinos tras la muerte de Pío VI en su destierro de Francia, el 29 de agosto de 1799, y en previsión de seguras dificultades para la convocatoria del cónclave de elección de su sucesor no pasó de ser un episodio efímero que concluye con su anulación expedida inmediatamente después de la elección de Pío VII el 14 de marzo de 1800. El objetivo político-eclesiástico del Ministro Urquijo de avanzar un hipotético proyecto de Iglesia Nacional fracasaría estrepitosamente. Ni entre el episcopado y el clero ni entre las personalidades políticas y universitarias de la Ilustración española se encontró nunca una base intelectual y popular mínimamente sólida para la construcción político-jurídica de una Iglesia Nacional¹².

3. El liberalismo político-eclesiástico entre la revolución y la restauración

La filosofía política de la Ilustración, pensada y estructurada en torno al principio de la total independencia intelectual de la razón, llevaba en su germen la fuerza culturalmente más efectiva de la disolución del “Antiguo Régimen”, el de las Monarquías de los siglos XVIII y XIX, absolutas y “despóticamente ilustradas”. Bastó la conmoción social revolucionaria de la Francia de la última década del XVIII, iniciada con el asalto popular a “la Bastilla” el 14 de julio de 1789, para que el edificio político del absolutismo monárquico se desmoronase desde su mismo cimiento jurídico: la atribución exclusiva al Rey de “la soberanía política”. La titularidad de la soberanía pasará al pueblo, a la nación, integrada por individuos libres e iguales. En “la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” se plasmará la fórmula jurídica de la nueva constitución y organización del Estado como República de ciudadanos sin dependencia y subordinación estamental alguna. El bien de la nación y/o del pueblo será su razón de ser y su postulado social y político supremo. En orden a su logro efectivo, la soberanía del poder nacional y popular no conoce límites jurídicos —¿tampoco morales?— es absoluta. Su última e inapelable fuente de legitimación: el dictado de la pura razón afirmada como la última instancia de la verdad. De esa fundamentación lógica y ontológica de la comunidad política radicalmente inmanentista no podía extraerse respecto a la política eclesiástica no tanto el principio de la libertad religiosa cuanto, más

¹² A. M. ROUCO VARELA, *Teología y Derecho*, Madrid 2002:559-579; RICARDO GARCÍA VILLOSLADA (Dir.), *Historia de la Iglesia en España*, IV, Madrid 1979:739-743; *Akten des Sympostums*, o.c.:207-331.

o menos explícitamente, el de una concepción atea del Estado. Se “endiosa” filosóficamente la razón, se “endiosa” consecuentemente la razón política. La consecuencia jurídica no será el reconocimiento de la libertad religiosa al estilo de la Constitución de los Estados Unidos de América (1787), que se “estrenaba” como “nación” independiente en el mundo político moderno, sino el de llevar al paroxismo anti-eclesiástico el más viejo y anticuado “regalismo borbónico”, estableciendo una organización estrictamente estatal de la Iglesia a través de “la Constitución Civil del Clero” (12.07.1790) que habrían de jurar bajo penas severísimas todos los Obispos, sacerdotes y religiosos de Francia. A ello se añadiría una regulación estrictamente impía de la enseñanza de la religión y, esquizofrénicamente, del ejercicio ateo de su culto. Al final de ese camino de sectarismo anti-católico, se hallará el capítulo de persecución religiosa más cruel y masiva de toda la Europa del siglo XIX, sin precedentes en la historia de los siglos posteriores a la Reforma protestante. El cambio —irreversible— de esta situación social y políticamente insostenible se produciría con la dictadura del Primer Cónsul, Napoleón Bonaparte, afinada y sublimada con su cosmovisión de un renovado Imperio para una Europa moderna, del que él sería su titular como Emperador de los franceses, consagrado por el Papa Pío VII (1800-1823). El Concordato firmado el 15 de julio de 1801 servirá tanto para la pacificación religiosa y social como para el restablecimiento de las relaciones con la Iglesia Católica, si bien en clave rigurosamente “regalista”. La herencia político-eclesiástica del Regalismo borbónico condiciona y caracteriza el contenido político-eclesiástico del Concordato y del azaroso curso de su aplicación hasta 1814. Permanecerá vigente a lo largo de todo el siglo XIX como el hilo jurídico conductor de las relaciones Iglesia-Estado en Francia a través de todas sus vicisitudes político-constitucionales: desde el período de la Restauración monárquica, antes y después del Congreso de Viena en 1815, y del nuevo Imperio de Napoleón III, entre los dos intermedios revolucionarios de 1848 y 1871, hasta la III República que retorna con métodos ciertamente menos agresivos, si bien implacablemente laicistas, a un sistema radical de sometimiento jurídico-administrativo de la Iglesia. Con las leyes de separación, especialmente con la ley de asociaciones de 1 de julio de 1901 conocida como “la ley Waldeck-Rousseau”, se intentará hacerla desaparecer no sólo de la escena pública —política, social y cultural— cuando no controlarla en el mismo ámbito de su libertad interna: en la catequesis, el culto y el apostolado. El Concordato napoleónico quedaría definitivamente derogado en 1905 (Ley de Separación de la Iglesia y del Estado, 11.XII.1905). La política eclesiástica de los Gobiernos franceses, concluida la 1ª Guerra Mundial en 1918 con la victoria de “los Aliados”, rectificaría moderadamente los excesos laicistas de la legislación anterior a 1914 abriendo espacios de libertad para la Iglesia y su presencia en la sociedad y, sobre todo, para su autonomía de vida y de gobierno interno¹³.

¹³ ANTONIO TRUYOL SERRA, *Historia de la Filosofía del derecho y del Estado 2*, o.c.:368-372, 377 ss.; MARTIN RHONHEIMER, *Christentum und säkularen Staat*, o.c.:134 ss.; ERIC HOBBSBAWM, *Das lange 19 Jahrhundert*, Darmstadt 2017, I:177-192; II:105-123; III:181-207; HANS-ULRICH, *Nationalismus*, München 2001; *Akten des Symposiums*, o.c.:335-374.

La concepción liberal y democrática del Estado, inspiradora y fruto a la vez de la Revolución Francesa, triunfaría en la vida política de toda Europa. Su mapa geopolítico quedaría profundamente alterado y remodelado como consecuencia de las invasiones y dominio “napoleónico” y de los acuerdos del Congreso de Viena. Desaparecen los Principados y Señoríos eclesiásticos en los territorios católicos del “Reich” —del Imperio— a favor de los Principados y Señoríos hereditarios, sobre todo, de “los grandes”: Austria, Prusia, Baviera... Desaparece el mismo Imperio en su forma constitucional tradicional —de dimensiones universales o, al menos, europeas—, confinándose en Austria y en la dinastía de los Augsburgo que la rige. La resolución principal de la “Diputación del Imperio”, formada “ad hoc”, de 22 de febrero de 1803 (el famoso “*Reichsdeputationshauptschluss*”) dispone la “secularización” general de los bienes eclesiásticos que sume a la Iglesia en un estado de ruina económica y cultural sin precedentes en los países católicos antes, durante y después de la Reforma protestante aunque, también, tendrá el efecto indirecto de alejar de ella, hasta disiparse, todas las tentaciones de proyectos de “Iglesias nacionales” de estilo “febroniano” —es decir, “conciliarista”— en beneficio de una purificación espiritual, apostólica y misionera de la conciencia de la unidad universal de la Iglesia, visibilizada en el oficio y la persona del Papa, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia universal. El “calvario” sufrido por los Papas Pío VI y Pío VII en manos de los revolucionarios franceses y de Napoleón había reforzado la devoción al Papa en los sentimientos y en el aprecio de los fieles como nunca había sucedido en toda la historia anterior de la Iglesia. Para lo que no fue óbice el crecimiento del sentido nacional y del de pertenencia a una nación (o “pueblo”) en el alma popular que en Alemania e Italia alimentaría y sostendría los procesos de unidad política que cristalizaron en la constitución del 2º “Reich”, liderada por Prusia (1870), y en la fundación del Reino de Italia, liderada por Piamonte (1861). En medio de esta revolucionaria conmoción de los pueblos y de la sociedad europea a lo largo de todo el siglo XIX hasta la 1ª Guerra Mundial, la preocupación principal de “Roma”, de la Santa Sede, será la de mantener y recuperar, aún en las circunstancias más graves y dramáticas, el derecho al libre ejercicio de sus competencias irrenunciables en los asuntos propios y específicos: la determinación de las circunscripciones eclesiásticas, su organización interna, los nombramientos episcopales, la ordenación de su actividad y vida religiosa: doctrinal, catequética, litúrgica, pastoral... Tratará, igualmente, de reafirmar su derecho a hacerse presente y a actuar con libertad en la sociedad, o lo que es lo mismo, en la proyección y aplicación pública de su misión espiritual: teórica y práctica a la vez. No objeta “in toto” —en su totalidad— la doctrina liberal del Estado democrático ni tampoco la de su formulación y fundamentación “nacional”. Aprovechando la doctrina de “los iuspublicistas” eclesiásticos sobre “la Iglesia como sociedad perfecta en lo espiritual” y “el Estado como sociedad perfecta en lo temporal”, dialogada y debatida con los filósofos y juristas racionalistas de la Ilustración, conjuga con éxito desigual el principio innegociable de su libertad con el reconocimiento de la soberanía del Estado: comunidad política de ciudadanos libres e iguales. El razonamiento político-jurídico del primado del dere-

cho de la verdad y a la verdad en la regulación constitucional del Estado la guía a la hora de defender el criterio de “la confesionalidad” en las situaciones de mayorías católicas y de “tolerancia” para las minorías no católicas, aceptando en la práctica el mismo criterio para situaciones inversas de mayorías no católicas y de minorías católicas. Reconoce el valor moral del “factor nacional” en la configuración constitucional del Estado como “alma” de la sociedad y del pueblo que lo sustenta y, por consiguiente, como legitimador de los movimientos liberadores de aquellos pueblos que han sido subyugados y dominados por otros más poderosos, siempre que no se recurra a métodos violentos, especialmente a los terroristas, y que no se cuestione el deber moral del reconocimiento de la autoridad legítimamente establecida. Su comportamiento en los casos tan dolorosos para la Iglesia, como fueron los de Irlanda y Polonia, resulta extraordinariamente esclarecedor al respecto. Se opone, sobre todo, a que pueda esgrimirse “la razón nacional” como factor suficiente y moralmente decisivo para que “la nación” tenga derecho a constituirse como Estado propio e independiente. La posición de la Santa Sede ante las exigencias de los nacionalistas italianos de que aceptase en bien de la unidad política italiana la desaparición de los Estados Pontificios es su prueba elocuente. Hasta qué grado de grave valoración moral de lo sucedido llega la Santa Sede por la injusticia cometida y sufrida por parte del movimiento de unidad nacional con la invasión de los Estados Pontificios, la toma militar de su capital, Roma, y con la anexión forzosa al nuevo Reino de Italia, lo ponen de manifiesto dos hechos: el “Papa prisionero del Vaticano” y el “non expedit” de la colaboración política de los católicos italianos con el nuevo Estado que declaran y exigen el Papa y los Obispos de Italia hasta las vísperas mismas del estallido de la guerra en Europa en agosto de 1914. En cambio, los Papas del siglo XIX no opondrían reservas doctrinales ni reparos en la práctica de su diplomacia al admitir y favorecer la incorporación libre de los católicos a otro gran empeño de unidad política en Europa: la de la Alemania encabezada por la Prusia vencedora, primero de Austria en 1866 y, luego, de Francia en 1870. Sin que representase un obstáculo insalvable para la Santa Sede el plan de asimilación cultural y sometimiento institucional de la Iglesia Católica diseñado jurídicamente y aplicado administrativa y judicialmente con férrea dureza por el Canciller Bismarck que implicó la imposición de penas de cárcel para muchos Obispos —incluido el Arzobispo de Colonia—, muchos sacerdotes, religiosos y fieles laicos y a pesar de que se trataba de una política de persecución a la Iglesia Católica, estrenada al comienzo histórico del nuevo “Reich” (1874), conocida como “*Kultur-Kampf*”, y que solamente iría aliviándose muy poco a poco hasta desaparecer en 1918, el año de la finalización de la 1ª Guerra Mundial, con la total derrota de la Alemania imperial. El papel desempeñado por el Papa León XIII, seguido por San Pío X y por Benedicto XIV, en el apoyo a la lucha tenaz y casi martirial de los católicos en la Alemania “prusiana” y, después, en las cesiones político-eclesiásticas de los Gobiernos del “Reich” (más en concreto, de los sucesores de Bismarck en la Cancillería berlinesa) fue valeroso, clarividente y eficaz. La lealtad al nuevo Estado —a la Alemania de “modelación” cultural protestante y prusiana— observada y guardada

por los Pastores y fieles de la Iglesia Católica en esos años de persecución y, más tarde y muy sintomáticamente, en los años de la guerra y de la derrota no pudo ser más generosa y ejemplar¹⁴.

El final de la guerra en 1918 desveló en el curso de las negociaciones de las potencias vencedoras las enormes dimensiones morales y políticas de la crisis europea. El apasionado nacionalismo de los pueblos que habían constituido el Imperio Austro-húngaro —la otra potencia derrotada— y de la antigua Rusia de los Zares encontró eco en los “Aliados”, singularmente en el Presidente de los EE.UU. Th. Wilson (1913-1921) y en sus planes de re-ordenación geopolítica de los Estados europeos y, consiguientemente, de sus fronteras. Nacen “de facto” y “de iure” un tanto artificialmente nuevos Estados por divisiones y combinaciones. La Santa Sede asume la nueva realidad del mapa geopolítico europeo y la transformación constitucional de Alemania y de Austria-Hungría en Repúblicas. Lo hace preferentemente por la vía concordataria. Cuidada con esmero diplomático (los autores hablan de “una nueva era de Concordatos”), la Santa Sede busca y logra en gran medida asegurar un amplio espacio jurídico para su libertad en sus asuntos propios y para su presencia espiritual y culturalmente activa en la sociedad. Acepta el principio de “nacionalidad” en el uso político y jurídico del que es objeto por parte de las potencias vencedoras y condesciende en la práctica con el principio constitucional de los Estados europeos, según el cual a la soberanía del Estado le corresponde la superioridad jurídica incluso en su relación con la Iglesia: la “Staatskirchenhoheit” de los teóricos del derecho público alemán de la época del liberalismo moderado. El problema ético del “nacionalismo” como elemento definidor de la esencia pre-política del Estado y de sus fines y objetivos sociales, culturales y jurídicos se le va a plantear al Magisterio de la Iglesia, sin embargo, con los totalitarismos comunista, fascista e, inigualablemente, con el nacional-socialista alemán: con la Alemania hitleriana del III Reich.

En la Encíclica “Mit brennender Sorge” de 14.III. 1935, Pío XI se enfrentará con la ideología nacionalista del “Nazismo” alemán con una contundente argumentación filosófico-teológica que, al hilo lógico de sus contradicciones con las verdades fundamentales sobre Dios, Jesucristo, la Iglesia y, muy específicamente, sobre el ser del hombre y de la sociedad, concluye con la tesis de su diametral incompatibilidad no sólo con los postulados fundamentales de la fe cristiana, sino también con los principios éticos más elementales de la razón humana. El lenguaje de la Encíclica es de una claridad conceptual y de una

¹⁴ H.E.FEINE, *Kirchliche Rechtsgeschichte*, o.c.:628-658, 669; W.M. PLÖCHL III o.c.:187-199; E. SASTRE SANTOS, *Storia dei Sistemi di Diritto Canonico*, o.c.:490-507 y 540-544; FRANZ SCHNABEL, *Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert*, Freiburg-Basel-Wien 1964; ANTONIO M. ROUCO VARELA, *Ecclesia et Ius. Escritos de derecho canónico y concordatario*, Madrid 2014:309-338. MARTIN LÄTZEL, *Die katholische Kirche im ersten Weltkrieg*, Regensburg 2014, especialmente 62-97; ERWIN ISERLOH, *Handbuch der Kirchengeschichte*, o.c., VI/1:696 ss. y 738 ss.

expresividad tan valiente y directa que resulta difícil encontrarle semejanza en el Magisterio Pontificio anterior y posterior al Pontificado de Pío XI. Valga la cita de su Nº 12 para apreciar toda la gravedad de la condena del nacionalismo o de cualquier otra forma de totalitarismo político como razón apodíctica del valor absoluto del Estado: “Si la raza o el pueblo, si el Estado o unas formas determinadas del mismo, si los representantes del poder estatal u otros elementos fundamentales de la sociedad humana tienen en el orden natural un puesto esencial y digno de respeto, con todo, quien los arranca de valores terrenales elevándolos a suprema norma de todo, aún de los valores religiosos, y, divinizándolos con culto idolátrico, pervierte y falsifica el orden creado e impuesto por Dios, está lejos de la verdadera fe y de una concepción de la vida conforme a esta”¹⁵. El Papa Pío XI condenaría al Comunismo, pocos días después, el 19 de marzo de ese mismo año, en la Encíclica “Divini Redemptoris”.

Terminada la 2ª Guerra Mundial con sus trágicas secuelas de ruinas físicas y morales incalculables, que hirieron especialmente a la vieja Europa de raíces cristianas, el totalitarismo nacional-socialista y racista de la Alemania derrotada y repartida entre las cuatro potencias vencedoras (junto con el fascismo de su aliada Italia) quedaba reprobado y proscrito como una de las páginas más negras de la historia de la humanidad. No así la ideología comunista con la que la Unión Soviética, una de las cuatro potencias de la alianza ganadora, sometió y subyugó despiadadamente a media Europa, a la que divide con “el telón de acero” que se extiende desde el Mar Báltico al Adriático. Otras dos de las potencias, que ganan la guerra, Inglaterra y Francia, acceden al proceso descolonizador de sus posesiones en África y Asia que las Naciones Unidas impulsará como uno de los prioritarios e insoslayables presupuestos para alcanzar el objetivo y la razón ética de ser de su creación: un futuro de paz universal. De ahí que el derecho de autodeterminación de los pueblos sea deducido como consecuencia necesaria para la re-constitución de un orden jurídico internacional justo. Derecho que se reconoce a los pueblos colonizados y a los sometidos por la fuerza militar o similar a una ordenación estatal ajena. Éste será el caso de “la zona soviética” del territorio de la Alemania vencida y, cuatro décadas más tarde, el de los países o “nacionalidades” que integran la República popular de Yugoslavia. El Magisterio de los Papas, Pío XII y San Juan XXIII, acoge y apoya éticamente la doctrina de la autodeterminación de los pueblos: uno de los ejes centrales de la política internacional sostenida y programada por la ONU. Luego, el Concilio Vaticano II y el Magisterio de los Papas del Postconcilio la mantienen, pero desarrollándola y precisándola al ritmo de los acontecimientos que

¹⁵ “Wer die Rasse, oder das Volk, oder den Staat, oder die Staatsform, die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsgestaltung – die innerhalb der irdischen Ordnung einen wesentlichen und ehregebietenden Platz behaupten – aus dieser ihrer irdischen Wertskala herauslöst, sie zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gotteschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge. Ein solcher ist weit von wahren Gottesglauben und einer solchem Glauben entsprechenden Lebensauffassung entfernt”, AAS IV (1937):168 ss.

van enhebrando la historia del mundo —“aldea global”— de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del siglo XXI. San Juan Pablo II, “hijo de la Nación Polaca”, “eslava entre los latinos” y “latina entre los eslavos”¹⁶, pulirá el análisis del problema de la relación “nacionalismo”-“derecho de autodeterminación de los pueblos” en varios de sus discursos, entre los que destacan el de 1980 en París, en la sede de la Unesco, y el de 9 de octubre de 1995, en la Asamblea General de las Naciones Unidas. El Papa defiende la teoría de “la soberanía espiritual” y/o de “la soberanía cultural de las Naciones”, pero no como “inclusiva” del derecho a la soberanía política. De “la soberanía espiritual o cultural” no se sigue necesariamente el derecho a la independencia y, menos, el derecho a la secesión unilateral. La “soberanía espiritual o cultural” no dice relación intrínseca con el derecho de autodeterminación de los pueblos, aunque sí con el derecho a mantener y preservar dentro de la unidad de la comunidad política, pacífica y legítimamente establecida a la que pertenezcan, su identidad cultural y espiritual en el marco de un orden intra-estatal y constitucional jurídico justo¹⁷.

III. EL MAGISTERIO DEL EPISCOPADO ESPAÑOL SOBRE EL NACIONALISMO. SU MOMENTO HISTÓRICO Y SU CONTENIDO

El primer documento colectivo del Episcopado español data de 1 de enero de 1870. Los Obispos españoles presentes en Roma para participar en el Concilio Vaticano I se dirigen al Congreso de los Diputados que se disponía a discutir el proyecto de Ley sobre la introducción del matrimonio civil obligatorio en la legislación española. Piden que sea desechado. Se suceden otros escritos de distintos “género literario” que se dirigen al Papa y al Gobierno en asuntos puntuales de diversa índole político-eclesialística o religiosa, sobre todo a partir de 1896, entre los que prevalecen aquellos que tienen que ver con la salvaguarda de la confesionalidad católica de la Nación Española, reconocida por el Estado en el Art. 1 del Concordato de 1851 y confirmada por el art. 11 de la Constitución de 1876, que la matiza con la aceptación del principio de tolerancia para la profesión de otras religiones que no sean la católica y para el ejercicio privado de

¹⁶ Cfr. su discurso sobre Europa en la Catedral de Santiago de Compostela el 9.XI.1982: “Por eso, yo, Juan Pablo, hijo de la nación polaca...eslava entre los latinos y latina entre los eslavos...Yo, Obispo de Roma y Pastor de la Iglesia Universal, desde Santiago, te lanzo, vieja Europa, un grito lleno de amor: Vuelve a encontrarte. Sé tú misma. Descubre tus orígenes. Aviva tus raíces...” en: *Juan Pablo II en España*, ed. por la Conferencia Episcopal Española, Madrid 1983:342.

¹⁷ Cfr. JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, *El Hecho nacional y el Derecho de autodeterminación: una aclaración*, Madrid 2004:48-61; JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL-JOSÉ RICO PAVÉS (dirs.), *Terrorismo y Nacionalismo. Comentario a la Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal Española: Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias*, Madrid 2005:207-259; Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid 2005, Nrs. 384-392. Vid. WERNER LINK, *Die Neuordnung der Weltpolitik*, München 2001.

su culto. Pero no será hasta el 15 de diciembre de 1917 cuando los Obispos Españoles se sientan obligados a dirigirse a la Nación con un documento que titulan “Sobre deberes en las presentes circunstancias”. La gravísima situación de crisis económica-social, política y religiosa con la que se enfrenta Europa por efectos de la 1ª Guerra Mundial y de la revolución bolchevique en Rusia alcanza también a España a pesar de su neutralidad en la contienda. El año 1917 fue el año de su primera gran huelga revolucionaria. Los Obispos españoles saldrán de nuevo a la opinión pública el 1 de marzo de 1922 con la publicación de una “Carta colectiva del Episcopado a la Nación” en la que se anuncia la puesta en marcha de una gran campaña social de los católicos como contribución de la Iglesia a la superación de una crisis que amenaza a los fundamentos mismos del Estado y que se manifiesta y agrava día a día. Crisis a la que parece rendirse como fatalmente irrevocable una buena parte de la opinión pública nacional. Una crisis cuya superación requería previamente una profunda renovación moral y espiritual de la sociedad. A los pocos meses, en septiembre, se implantaría la Dictadura del General Primo de Rivera. Habría que esperar, luego, a 1931 para encontrarnos de nuevo con documentos del Episcopado español de una relevante significación para la historia contemporánea de las relaciones de la Iglesia con la Nación Española. Son dos. Uno, del 9 de mayo de 1931, “de los Metropolitanos Españoles a los fieles”, en el que se les recuerda —mencionando expresamente la conformidad de todo el Episcopado— el deber de acatamiento del nuevo régimen político constituido, la República, y, particularmente, el deber de cooperar con las autoridades establecidas al bien común de “la nación”. El otro, de diciembre del mismo año (sin fecha exacta), firmado, en este caso, por todos los Obispos Españoles. Documento muy extenso, “construido” con una muy buena sistemática de fondo doctrinal y muy bien redactado. En él se explica y argumenta detalladamente la postura de los Obispos ante la reciente promulgación de la Constitución de la República el 9 de diciembre de 1931. La tachan no sólo de ajena y hostil a la tradición católica de la Nación, sino también de unilateral y vejatoria para los católicos en general y para la Iglesia como institución en particular. Más aún, afirman que resulta contradictoria con los mismos preceptos constitucionales en los que se sostienen y se garantizan las libertades y derechos fundamentales de los ciudadanos. Citan al “más alto magistrado de la nación, en su noble afán de volverla justa y conciliadora, (que) proclamó ante el Parlamento que no era la fórmula de la democracia, ni el criterio de libertad, ni el dictado de la justicia”. Se referían a la intervención del Presidente de la República, D. Aniceto Alcalá Zamora. Añade, a continuación, el documento: “Ni los derechos internacionales del hombre y del ciudadano que la conciencia jurídica del mundo civilizado considera inviolables para los Estados, han sido aplicados a los que profesan la religión católica, ni colectivamente a la Iglesia se le ha concedido siquiera el trato de minoría religiosa que los tratados internacionales otorgan aún a grupos confesionales sin posible comparación con lo que ha sido y es la Iglesia en nuestro país, a la cual pertenecen la mayoría de los españoles como religión única profesada por sus ciudadanos”. La protesta pública y notoria se había hecho inevitable. Con todo, el documento concluye recordando a los fie-

les que “la Iglesia vence al mal con el bien, que responde a la iniquidad con la justicia, al ultraje con la mansedumbre, a los malos tratos con beneficios, y que en definitiva también la ciencia cristiana del sufrir es un poder de victoria: Somos maldecidos, y bendecimos; sufrimos persecución y la soportamos; somos calumniados; y oramos”¹⁸.

En esos años treinta del pasado siglo hasta el final de la Guerra Civil, el 1de abril de 1939, años tantas veces dolorosos y, en su final, tan dramáticos, las declaraciones colectivas de los Obispos Españoles (de los Metropolitanos de 25 de julio de 1932 acerca de la ley “sobre matrimonio civil y canónico” y de 25 de mayo de 1933 “Con motivo de la ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas”; leyes en las que se aplica con radicalidad “anticatólica” el ya de por sí radical Art. 26 de la Constitución) estarán impregnadas de la convicción de ser pastores de una Iglesia, la Católica, en cuya fe y criterios morales y espirituales de vida personal, social y política se enraíza el sentido más profundo de la cultura y del ser histórico de la Nación española. Esa conciencia de responsabilidad pastoral respecto al bien de España será también la que se trasluce, turbada y conmovida, en la Carta Colectiva del “Episcopado Español a los Obispos de todo el mundo” de 1 de julio de 1937 elaborada y enviada en pleno conflicto civil cuando el desenlace militar se mostraba todavía incierto. La Carta se propone informar con objetividad sobre la posición de la Iglesia en relación con las causas y el origen inmediato de la contienda y, además, valorar lo que en ella se ventila: “la Guerra de España es producto de la pugna de ideologías irreconciliables, en sus mismos orígenes se hallan gravísimas cuestiones de orden moral y jurídico, religioso e histórico”. Y, a pesar de que el ataque “al Espíritu nacional” que se había producido “ruda e incomprensiblemente” desde 1931 y de que el Episcopado español respondiera dando “altísimos ejemplos” de “prudencia apostólica y ciudadana” y, más aún, aunque “la Iglesia no ha querido esta guerra y ni la buscó, y no creemos necesaria vindicarla de la nota de beligerante... quien la acuse de haber provocado esta guerra o de haber conspirado para ella, y aún de no haber hecho cuanto en su mano estuvo para evitarla, desconoce o falsea la realidad”. Denunciando la persecución crudelísima —sin precedente en la historia de la Iglesia Católica— y el gravísimo peligro de negación y de eliminación del espíritu cristiano que está amenazando el devenir y el ser de la Nación española, los Obispos se deciden a hacer referencia al problema del nacionalismo vasco. Muy significativa no sólo históricamente, sino también espiritualmente: “Dos palabras sobre el problema del nacionalismo vasco, tan desconocido y falseado y del que se ha hecho arma contra el movimiento nacional. Toda nuestra admiración por las virtudes cívicas y religiosas de

¹⁸ JESÚS IRIBARREN, *Documentos Colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* o.c.:169-170, 181 con 61-65, 105-111, 112-115 y con 17-41. Vid. FRANCISCO MARTÍN GILBERT, *Política Religiosa de la Restauración 1875-1931*, Madrid 1991; CHIYAKI WATANABE, *Confesionalidad Católica y militancia política. La Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la Juventud Católica de España (1923-1936)*, Madrid 2003; VICENTE CÁRCCEL ORTÍZ, *Pío XI entre la República y Franco*, Madrid 2008:3-158.

nuestros hermanos vascos. Toda nuestra caridad por la gran desgracia que les aflige, que consideramos nuestra, *porque es la de la Patria*. Pero toda nuestra reprobación por haber desoído la voz de la Iglesia y tener realidad en ellos las palabras del Papa en su Encíclica sobre el comunismo”, en la que rechaza la colaboración de los católicos con él y alerta de lo que puede implicar de causa de división entre ellos mismos. La Carta finaliza conmovedoramente: “Consentidos una declaración última. Dios sabe que amamos en las entrañas de Cristo y perdonamos de todo corazón a cuantos, sin saber lo que hacían, han inferido daño gravísimo a la Iglesia y a la Patria. Son hijos nuestros. Invocamos ante Dios y a favor de ellos los méritos de nuestros mártires, de los diez Obispos y de los miles de sacerdotes y católicos que murieron perdonándoles, así como el dolor, como de mar profundo, que sufre nuestra España. Rogad para que en nuestra país se extingan los odios, se acerquen las almas y volvamos a ser todos unos en los vínculos de la caridad”¹⁹. En su trasfondo histórico-espiritual, (como en el de todos los documentos colectivos anteriores desde 1870) está presente y operante, más o menos explícitamente, la convicción de la verdad —y de la verdad histórica— del bien que representa para España la unión multisecular de la Religión Católica con la Patria y la Nación españolas: ¡el bien de la unidad católica que no se debe de perder! El breve y emocionado final de la Carta de 1937 parte del supuesto implícito (que subyace a toda ella) de la posibilidad ética de armonizar “un nacionalismo” particular de una parte de la Patria, de España, con el bien indiscutido de la unidad de la Nación Española. Esta tesis doctrinal del valor primordial y cuasi-constituyente de la profesión de la religión católica para la Nación Española era, por lo demás, la que parecería hermenéuticamente obligado deducir de lo que la Constitución de 1812 afirmaba en su Art. 12: “La Religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, *única verdadera*...”. La identificación con esta tesis representa uno de los criterios más decisivos que guiaron desde entonces la actuación del Episcopado español en sus relaciones con la sociedad y con el Estado hasta 1973²⁰. Tesis que define confesionalmente la justa configuración pre-política de la Nación española y que, consiguientemente, conlleva un principio básico de la constitución política del Estado mismo.

El Concordato de 27 de agosto de 1953 reafirmará el principio de la confesionalidad católica de la Nación Española en su Art. 1: “La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la Nación Española y gozará

¹⁹ JESÚS IRIBARREN, *Documentos Colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* o.c.:222, 223, 224, 239, 241 con 181-189 y 189-219 y con 17-41. Vid. Cfr. ANTONIO MONTERO, *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*, Madrid 1961; JOSÉ ANTONIO ESCUDERO (Director), *La Iglesia en la Historia de España*, Madrid-Barcelona-Buenos Aires-Sao Paulo 2014:1091-1105; RICARDO DE LA CIERVA, *Historia Total de España*, Madrid 2010:1001-1006.

²⁰ JOSÉ MANUEL CUENCA, *Estudios sobre la Iglesia Española del XIX*, Madrid 1973; LUIS SUÁREZ FERNÁNDEZ-DEMETRIO RAMOS PÉREZ-JOSÉ LUIS COMELLAS-JOSÉ ANDRÉS GALLEGU, *Historia General de España y América, T. XIX-1*, o.c., 97 ss. y 131 ss.; JOSÉ ANTONIO ESCUDERO, *La Iglesia en la historia de España*, o.c.:1107-1118.

de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico”. La incidencia jurídica de este principio en la realidad institucional del propio Estado y de su ordenamiento jurídico interno y de sus consecuencias prácticas para la presencia y acción de la Iglesia dentro de la sociedad se puede columbrar de lo afirmado en su Art. 2,1, sin paralelismo en la historia moderna del derecho concordatario comparado: “El Estado Español reconoce a la Iglesia Católica el carácter de sociedad perfecta y le garantiza el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción, así como el libre y público ejercicio del culto”. Es cierto que el nuevo Estado, por su parte, en el Fuero de los Españoles de 17 de julio de 1945 había asumido el carácter confesional, si bien en términos más sobrios que en los empleados más tarde en el Concordato. Su Art. V se limitaba a establecer que: “La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado Español, gozará de la protección oficial”. En una nueva redacción del Artículo se incorporará un segundo párrafo sobre “la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público”. A la modificación se procede como consecuencia lógico-jurídica de la aprobación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 28 de junio de 1967. Será después de la firma del Concordato, cuando en “La Ley de principios del Movimiento Nacional” (II), de 1958, la confesionalidad católica de la Nación Española se verá formulada con expresiones de máxima compenetración con la conciencia nacional (superior a la supuesta en el Art. I del Concordato) y con sus consecuencias normativas para la legislación del Estado: “La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación”. ¿Una utopía política y jurídica, sobre todo, en el orden práctico de la realidad social de la España de la segunda mitad del siglo XX? Sólo el simple hecho de la modificación a la que tuvo que ser sometido el Fuero de los Españoles en esta materia, recibiendo la doctrina de Concilio Vaticano II sobre libertad Religiosa, probaba inequívocamente que la respuesta a la pregunta, la respuesta históricamente verosímil, no podía ser otra que Sí.

Esa innegable tensión entre realidad normativa y realidad socio-religiosa de la sociedad española del último tercio del siglo XX demandaba una respuesta pastoral a la altura de los tiempos en conformidad con los postulados doctrinales del Concilio Vaticano II concernientes al campo teológico de la relación Iglesia-Mundo. La Conferencia Episcopal Española asume el reto histórico, que implicaba esa respuesta, con un amplio y clarividente documento de 23 de enero de 1973 que titula “La Iglesia y la Comunidad Política”²¹. El objetivo teológico-práctico en torno al que se articulan las dos partes de ese escrito magisterial de la Conferencia es el de re-formular y de re-constituir las relaciones Igle-

²¹ Vid. el Comentario de los Profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca: Sal (1974):219 ss.

sia y Estado sobre el principio del derecho fundamental a la libertad religiosa, sustituyendo al de la unidad católica vigente hasta el momento y al que se le reconoce, no obstante, un positivo valor histórico. No se ignora tampoco lo que pudiera significar para el presente a modo de una llamada a la conciencia evangelizadora de los católicos en un medio y contexto social reconocido como plural ideológica y religiosamente. La Constitución de 1978 y los Acuerdos de 1976 y de 1979 —el Acuerdo básico de 28 de julio de 1976, ratificado el 28 de agosto, y los cuatro Acuerdos de 3 de enero de 1979, ratificados el 4 de diciembre del mismo año— consagrarán el trueque del imperativo constitucional de la Unidad Católica como principio pre-político medular de la configuración jurídico-política del Estado por el del derecho a la libertad religiosa bajo el supuesto sociológico y político implícito de que la propia Nación Española en su vertebración social y cultural había dejado de ser homogéneamente católica. ¿Se le daba así la razón a los que habían cuestionado el llamado “Nacional-Catolicismo” como la forma característica del “catolicismo español” y nota pastoral típica de la Iglesia en España después de 1939? A los que habían defendido la tesis de la existencia y la fuerza cultural y política de un Nacionalismo español laico, parece que sí. En cambio, a los que habrían enjuiciado el papel de la Iglesia en ese período histórico como de servidora a-crítica del Estado, no necesariamente. La Iglesia había mantenido siempre su libertad interna a pesar de las reales posibilidades jurídicas de intervención del Estado en aspectos tan delicados de su vida como el del nombramiento de sus Pastores —los Obispos diocesanos— a través del derecho de presentación del jefe del Estado, y, con ella, también la libertad de ejercer su misión de conciencia crítica de la sociedad y de la comunidad política²².

El período histórico del Estado libre, social y democrático de derecho, que inaugura la Constitución de 1978, significará para la Iglesia Católica y el Magisterio del Episcopado Español desde el punto de vista religioso, social y político el tiempo de una nueva perspectiva para enfocar y concebir teoría y praxis teológica-pastoral en el campo de su relación con la Nación Española y con el Estado-Comunidad Política: la del Concilio Vaticano II. Sus consecuencias doctrinales y pastorales devendrán decisivas en orden a la reformulación de su juicio sobre el valor del “factor nacional” como su condicionante principal, pre-político, social, cultural y religioso. Si a ello se añade el fenómeno del terrorismo de ETA y del intento de su autojustificación, en buena medida nacionalista, se podrá comprender el giro nuevo, y hasta entonces desconocido, que se produce en el punto de mira del magisterio del Episcopado Español respecto al nacio-

²² Cfr. JOSÉ MANUEL CUENCA TORIBIO, *Nacionalismo, Franquismo y Nacional catolicismo*, Madrid 2008; *Historia General de España y América, T. XIX-1*, o.c.:97 ss. y 131 ss.; JOSÉ ANTONIO ESCUDERO, *La Iglesia en la historia de España*, o.c.:1171-1186. No se debería olvidar al respecto lo que enseña la Declaración sobre la Libertad Religiosa “*Dignitatis Humanae*” del Concilio Vaticano II, 2: “Además, la libertad religiosa, que los hombres exigen en el cumplimiento de su deber de dar culto a Dios, se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil; por ello, esta libertad deja íntegra la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y de las sociedades respecto a la religión verdadera y a la única Iglesia de Cristo”.

nalismo. La atención pastoral, más concretamente la magisterial, deja de centrarse en la valoración doctrinal de “la Nación” como principal sujeto pre-político, cultural y sociológico del Estado y de la Religión Católica como el elemento constituyente principal de la Nación Española y determinante de su realidad histórica y de su vigor espiritual, mirando a su presente y a su futuro, sin desconocerlo; para pasar a fijarse en la ponderación eclesial y moral de lo que supone “un nacionalismo”, llamémosle particular, dentro del conjunto de un Estado (Estado-Nación o simplemente Estado) y de su inserción legal y ético-jurídico en el mismo, y lo que supondría concretamente para España. La Constitución Española de 1978, en su Artículo 2 junto con el 3, había dado ya el paso del reconocimiento de la existencia legítima de “nacionalidades” con lengua y patrimonio cultural propios “en la indisoluble unidad de la Nación Española”. Ante el desarrollo socio-político y jurídico ulterior del principio constitucional de “nacionalidad”, aplicado a las Vascongadas, a Cataluña y a Galicia, que en tantas ocasiones se mostrará conflictivo, le resultaba imposible al Episcopado español sustraerse a una toma de postura doctrinal y pastoral respecto a esta nueva forma de “nacionalismo” intra-español que causaba tanto dolor y sacrificios a la sociedad y al pueblo en la España democrática²³. Conflictividad, que en el País Vasco se manifestaba, además, en la forma de un terrorismo tenaz e implacable, y del que fueron víctimas mortales aproximadamente un millar de personas, incluidos niños. La Conferencia Episcopal Española se expresó por primera vez a propósito del terrorismo vasco en el documento “Constructores de la paz” de su Comisión Permanente del 28.2.1986. En su cuarto apartado, dedicado al estudio de “Nuestros problemas internos y la paz”, se ofrecen los criterios del “Magisterio eclesial contemporáneo” que permitan superar “la lacra moral y social del terrorismo”. Y, aunque se afirma como tesis clave del texto que “el terrorismo es intrínsecamente perverso” y en él se hace alusión a “ideologías radicalizadas y absolutizadas” como su causa principal, ni se alude a su posible relación con el nacionalismo ni se menciona expresamente a ETA²⁴. Los Obispos españoles individualmente, antes y después de la publicación de “Constructores de la paz”, siempre que se producían los atentados terroristas de ETA, se pronunciaron condenándolos con palabras firmes e inequívocas. Desde los años finales del siglo XX, se sumaron a estas condenas individuales “las Notas” de la Conferencia Episcopal Española que se hacían públicas indefectiblemente ante cada acto terrorista de ETA. Su redacción no dejaba ningún margen para una interpretación del terrorismo dudosa o vacilante cristiana y/o moralmente²⁵. De todos modos, las iniciativas políticas y la actuación del Estado para la erradicación legal del terrorismo de Eta a comienzos del siglo XXI —Pacto antiterrorista, Ley de Partidos Políticos, Declaración, crítica con la Ley, de los Obis-

²³ Cfts. FERNANDO GARCÍA DE CORTÁZAR, *La Iglesia y el Nacionalismo*, en: JOSÉ ANTONIO ESCUDERO, *La Iglesia en la Historia de España*, o.c.:1323-1333; JOSÉ-ANDRÉS GALLEGO (Coordinador), *Diez años de reflexión sobre el Nacionalismo. El Estado, la Nación, la Soberanía y lo Histórico*, Valencia 2008:467 ss.; ROBERTO L. BLANCO VALDÉS, *El laberinto Territorial Español*, Madrid 2014, 264-418.

²⁴ *Documentos de la Conferencia Episcopal Española*, 1 (1983-1990), Madrid 2003:345/346.

²⁵ JOSÉ FRANCISCO SERRANO. *La Iglesia frente al Terrorismo de ETA*, Madrid 2001.

pos de las tres diócesis vascas, etc.— y, muy determinadamente, el desconcierto y las dudas suscitadas entre los fieles católicos y los ciudadanos en general sobre la naturaleza moral del terrorismo y sobre sus posibles justificaciones ideológicas, sobre todo, las derivadas del “nacionalismo”, urgían a la Conferencia Episcopal a dirigirse a la opinión pública tanto a la interna de la Iglesia como a la de toda la sociedad española con el ejercicio de su magisterio aclarando los elementos básicos de la doctrina moral católica sobre el terrorismo y su aplicación al fenómeno terrorista de ETA. La Conferencia Episcopal Española cumple con su deber magisterial con la publicación de la Instrucción Pastoral “Valoración Moral del Terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias”, aprobada en la LXIX Asamblea Plenaria de 22.IX.2002²⁶.

Los Obispos, después de enunciar un juicio moral sobre el terrorismo “como intrínsecamente perverso, nunca justificable”; más aún, de calificarlo como “estructura de pecado” que intenta extender el odio y el miedo sistemático, constatan que éste es el caso de ETA; analizando seguidamente de forma minuciosa la pretensión de su justificación política —y moral?— que recurre para ello al argumento nacionalista de que se trataría de conseguir la independencia de “la nación” y/o “del pueblo euskaldún”. La Instrucción estudia detalladamente, primero, el argumento en sí mismo, y, seguidamente, aplica el juicio moral resultante a ETA. Bajo el epígrafe “El nacionalismo totalitario, matriz del terrorismo de ETA” se expone toda una doctrina sobre los límites político-jurídicos en que se debe mover, concebir y actuar el nacionalismo si ha de poder ser considerado como moralmente legítimo²⁷. En el fondo de la exposición se encuentran, además, de hecho, las líneas maestras de una doctrina teológico-moral y teológico-jurídica sobre el Nacionalismo “in se ipso”: “en sí mismo”. Las líneas maestras de su razonamiento quedan bien reflejadas en los textos siguientes: “Las naciones, en cuanto ámbitos culturales del desarrollo de las personas, están dotadas de una “soberanía” espiritual propia y, por tanto, no se les puede impedir el ejercicio y cultivo de los valores que conforman su identidad. Esta ‘soberanía’ espiritual de las naciones puede expresarse también en la soberanía política, pero esta no es una implicación necesaria. Cuando determinadas naciones o realidades nacionales se hallan legítimamente vinculadas por lazos históricos, familiares, religiosos, culturales y políticos a otras naciones dentro de un mismo Estado no puede decirse que dichas naciones gocen necesariamente de un derecho a la soberanía política”. “Resulta inaceptable que las naciones pretendan unilateralmente una configuración política de la propia realidad y, en concreto, la reclamación de la independencia en virtud de su propia voluntad”. Lo excluye “la virtud” política de la solidaridad, o, si se quiere, “la caridad social”. La autodeterminación política es reconocida solo “en el caso de una colonización o de una invasión injusta, pero no en el de una secesión”. De otro modo, la reclamación de la independencia sería “equiparable a una idolatría de la pro-

²⁶ *Documentos de la Conferencia Episcopal Española 4* (2001-2008), Madrid 2016:294-316.

²⁷ *Documentos de la Conferencia Episcopal Española 4*:307-312.

pia nación que pervierte gravemente el orden moral y la vida social”. Esto es lo que sucede con el “nacionalismo totalitario de ETA”. Se debe de tener en cuenta al respecto que “por ser la nación un hecho, en primer lugar, cultural, el Magisterio de la Iglesia lo ha distinguido cuidadosamente del Estado. A diferencia de la nación, el Estado es una realidad primariamente política; pero puede coincidir con ser una sola nación o bien albergar en su seno varias naciones o entidades nacionales. La configuración propia de cada Estado es normalmente fruto de largos y complejos procesos históricos. Estos procesos no pueden ser ignorados ni, menos aún, distorsionados o falsificados al servicio de intereses particulares”. Este es el caso de España: “Poner en peligro la convivencia de los españoles, negando unilateralmente la soberanía de España, sin valorar las graves consecuencias que esta negación podría acarrear, no sería prudente ni moralmente aceptable”. Como tampoco, en consecuencia, lo sería el pretender alterar unilateralmente el ordenamiento jurídico vigente: la Constitución de 1978.

A la Instrucción, acogida muy favorablemente dentro y fuera de la Iglesia, no le faltaron algunas críticas intra- y extra-eclesiales muy significativas²⁸. De aquí que, años más tarde, en los años 2005-2006, la Conferencia, a la vista de la nueva situación política, vuelva a ocuparse del juicio moral no sólo del terrorismo, sino también, y separadamente, del nacionalismo en una nueva Instrucción Pastoral: “Orientaciones morales ante la situación actual de España”, aprobada en la LXXXIII Asamblea Plenaria el 23 de noviembre del año 2006. Una nueva situación política, que había quedado condicionada muy decisivamente, por los atentados cometidos en la Estación de Atocha de Madrid el 11 de marzo del 2004 y por otros problemas ético-sociales del momento²⁹. La Conferencia reafirma su juicio moral sobre el terrorismo y su imbricación con “el nacionalismo totalitario” —como de causa y efecto— en el mismo marco de las ideas de la Instrucción del 2002. Reitera substancialmente las mismas tesis y conclusiones aplicadas al terrorismo de ETA y a la justa comprensión de la unidad de España; concretándolas, por una parte y, precisándolas, por otra, sin dejar de subrayar los mismos principios doctrinales sobre el nacionalismo en cuanto tal: “En todo caso, habrá de ser respetada siempre la voluntad de todos los ciudadanos afectados, de manera que las minorías no tengan que sufrir intromisiones o recortes de sus derechos, ni las diferencias puedan degenerar nunca en el desconocimiento de los derechos de nadie ni el menosprecio de los muchos bienes comunes que a todos nos enriquecen”. Por supuesto, para la Instrucción, por principio, no sólo no es admisible moralmente reclamar un derecho de secesión en el caso de España, ni en cualquier otro caso similar, si no que, además, desde el punto de vista de la moral cristiana, inspirada en el

²⁸ JOSÉ M^a SETIÉN ALBERRO, *De la Ética y el Nacionalismo*, Donostia 2003; JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL, *El Hecho Nacional y el Derecho de Autodeterminación: Una aclaración*, Madrid 2004; JUAN JOSÉ PÉREZ-SOBA DÍEZ DEL CORRAL-JOSÉ RICO PAVÉS (dirs.), *Terrorismo y Nacionalismo*, Madrid 2005.

²⁹ *Documentos de la Conferencia Episcopal Española* 4:887-921, especialmente, 914-918.

mandamiento de la caridad, habría que evitar todo movimiento de disgregación política, aunque se basase en un consentimiento de todas las partes implicadas: “Si la coexistencia cultural y política, largamente prolongada, ha producido un entramado de múltiples relaciones familiares, profesionales, intelectuales, económicas, religiosas y políticas de todo género, ¿qué razones actuales hay que justifiquen la ruptura de estos vínculos?”³⁰. En el planteamiento de la pregunta y, teniendo en cuenta su contexto, se insinúa ya la respuesta en la hipótesis de España y en cualquier otra hipótesis semejante: no se justifica la ruptura de esos vínculos ni unilateralmente ni por acuerdo de todos los implicados.

La Conferencia Episcopal Española vuelve a retomar el problema del juicio moral sobre el nacionalismo en la Nota final de la CCXXV de su Comisión Permanente del 4 de octubre de 2012 que lleva el título: “Ante la crisis, solidaridad”. Entre los aspectos críticos que vive la sociedad española en ese momento se alude también, citando a la Instrucción Pastoral de 2006, muy reveladoramente, al nacionalismo totalitario como a uno de los factores más perturbadores de la caridad social que debe inspirar e, incluso, conformar “las relaciones políticas” desde el punto de vista de la doctrina cristiana. Los ecos radicalizados de las manifestaciones del nacionalismo catalán, con su reclamación del derecho de autodeterminación, resonaban todavía. La Comisión Permanente renueva las enseñanzas del 2006 remitiendo al trasfondo doctrinal de la Instrucción del 2002 y recordando que “una de las formas de caridad social para el fortalecimiento de la moral de la vida pública” tiene que ver con el juicio moral del nacionalismo en España: “Reconociendo, en principio, la legitimidad de las posturas nacionalistas verdaderamente cuidadosas del bien común...ninguno de los pueblos o regiones que forman parte del Estado español podrían entenderse, tal y como es hoy, si no hubiera formado parte de la larga historia de unidad cultural y política de esa antigua nación que es España. Propuestas políticas encaminadas a la desintegración unilateral de esta unidad nos causan una grave inquietud. Por el contrario, exhortamos encarecidamente al diálogo entre todos los interlocutores políticos y sociales. Se debe preservar el bien de la unidad, al mismo tiempo que el de la rica diversidad de los pueblos de España”³¹.

“La Declaración de la Comisión Permanente ante la situación en Cataluña” de 22 de septiembre de 2017, la última toma de posición de la Conferencia Episcopal Española ante las situaciones socio-políticas creadas por la teoría y praxis del nacionalismo radical, no conecta argumentalmente con la doctrina

³⁰ *Documentos de la Conferencia Episcopal Española* 4:917. También se citan palabras del “Mensaje a los Obispos Italianos sobre la responsabilidad de los católicos ante los desafíos del momento histórico actual” de San Juan Pablo II (6.I.1994):917-918: “Es preciso superar decididamente las tendencias corporativas y los peligros del separatismo con una actitud honrada de amor al bien de la propia nación y con comportamientos de solidaridad renovadas”. El problema de “la Padania” es la ocasión y motivo del Mensaje del Papa.

³¹ *Documentos de la Conferencia Episcopal Española* 5, Madrid 2016:471-476, especialmente 474-475.

de las dos Instrucciones de la Asamblea Plenaria del 2002 y del 2006. No se las cita explícitamente; tampoco se alude a ellas; aunque no se las contradice ni explícita, ni implícitamente. Es doctrina, por lo tanto, que no ha perdido ni un ápice de su vigencia doctrinal y pastoral.