

IGLESIA Y REVOLUCIÓN: PÍO VI ANTE LA DECLARACIÓN DE DERECHOS DEL HOMBRE Y DEL CIUDADANO DE 1789

Rafael D. GARCÍA PÉREZ*

SUMARIO: I. *De la supresión de los diezmos a la Constitución Civil del Clero.* II. *El Breve Quod Aliquantum.* III. *Conclusión.*

La celebración en 2015 del cincuenta aniversario de la Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa, aprobada por el Concilio Vaticano II, constituye un motivo de reflexión histórico-jurídico especialmente apropiado para el merecido homenaje al profesor José Luis Soberanes. En efecto, en la polifacética figura del doctor Soberanes destacan dos dimensiones que tienen que ver con nuestro tema: su condición de historiador del derecho y su firme compromiso con los derechos humanos; mismo que le llevó a presidir la Comisión Nacional de los Derechos Humanos en México.

El presente trabajo no se inscribe, frente a lo que pudiera parecer, en ninguna historia de búsqueda de precedentes de la *Dignitatis Humanae*. Tampoco pretende mediar en el debate teológico acerca de la correcta hermenéutica del Vaticano II.¹ Busca únicamente contribuir a clarificar el alcance del primer pronunciamiento público de un Papa sobre los modernos derechos consagrados en la Declaración francesa de 1789.² Su objetivo es devolver a este espinoso tema la complejidad que su estudio propiamente histórico plantea.

Para valorar la diferencia de planteamientos entre la crítica de Pío VI a la Declaración de derechos de 1789 y el reconocimiento del derecho de libertad religiosa en la *Dignitatis Humanae* no basta con comparar lo escrito

* Facultad de Derecho del Instituto Cultura y Sociedad Universidad de Navarra

¹ Un sugerente planteamiento del problema en Rhonheimer, Martin, “Benedict XVI’s ‘Hermeneutic of Reform’ and Religious Freedom”, *Nova et Vetera*, 9-4, 2011, pp. 1029-1054.

² Pío VI se refirió en otras ocasiones a los derechos consagrados en la Declaración y, en general, a los ideales de libertad e igualdad de la Revolución. Sin embargo, el análisis de todos sus pronunciamientos exigiría un desarrollo mucho mayor del que es posible ofrecer en el marco de este homenaje al profesor Soberanes.

en ambos documentos como si de dos textos coetáneos se tratara. Resulta preciso determinar el sentido del Breve *Quod Aliquantum*, de 10 de marzo de 1791, redactado en un tiempo que no es el nuestro. Sólo a partir de aquí será posible descubrir la interpretación que el Papa realizó de la Declaración y, en concreto de las libertades consagradas en sus artículos 10 y 11, y el objeto real de su “condena”. Esta operación exige analizar las palabras de Pío VI en su marco apropiado, esto es, la crisis abierta o, más bien consumada, en las relaciones entre la Iglesia y la monarquía francesa con motivo de la aprobación de la Constitución Civil del Clero (en adelante CCC); una crisis en cuya gestación jugó un papel importante la legislación eclesiástica aprobada por la Asamblea Nacional desde el verano de 1789. El tema es demasiado extenso como para que podamos detenernos en él, pero resulta imprescindible para comprender la respuesta del Papa, recordar someramente los decretos más relevantes. El lector interesado en el estudio de la relación entre la Iglesia católica y la Revolución y, particularmente, de las consecuencias que se derivaron para ambas de la aprobación de la CCC y la imposición del juramento puede acudir a la extensa y sólida historiografía existente sobre estos temas.³

I. DE LA SUPRESIÓN DE LOS DIEZMOS A LA CONSTITUCIÓN CIVIL DEL CLERO

Las primeras medidas revolucionarias contrarias a los intereses de la Iglesia fueron de tipo patrimonial. En la famosa noche del 4 de agosto, junto a la supresión de las jurisdicciones y derechos señoriales, se decidió la supresión del diezmo. Se trataba de un derecho inmemorial que procuraba a la Iglesia importantes recursos para el sostenimiento del culto y de los establecimientos que regía de enseñanza, sanidad, atención a necesitados, etcétera. Para algunos autores, las medidas adoptadas la noche del 4 de agosto marcaron el comienzo de una reorganización eclesiástica que concluiría con la aprobación e implantación de la CCC.⁴ Quizá la continuidad entre estos dos eventos sea algo forzada, pero parece claro que las reformas introducidas por la Asamblea desde esta fecha crearon las condiciones para la definitiva alteración de la organización de la Iglesia en Francia que impuso la CCC.

³ Para una aproximación detallada al tema puede consultarse el magnífico libro de Pelletier, Gérard, *Rome et la Révolution Française. La théologie et la politique du Saint-Siège devant la Révolution Française (1789-1799)*, Roma, 2004; y la extensa bibliografía recogida en las pp. 685-754.

⁴ Tackett, Timothy, *La Révolution, l'Église, la France. Le Serment de 1791*, París, 1986, p. 19.

El 11 de agosto de 1789, el clero renunció tanto a los diezmos como al rescate previsto por los decretos aprobados en este sentido los días 4 y 6 de agosto. De esta manera, el clero perdía su fuente principal de ingresos.⁵ Con carácter provisional se mantuvo hasta el 1º de enero de 1791 una subvención del Estado.⁶

Sin embargo, el ataque patrimonial más grave a la Iglesia vino meses después, con la aprobación, el 2 de noviembre de 1789, de un decreto que ponía los bienes eclesiásticos a disposición de la nación.⁷ En la aprobación de esta medida influyeron factores tanto económicos como políticos. El Estado francés se encontraba prácticamente en la bancarrota, con un enorme déficit heredado, cuyo intento de solución había sido el desencadenante de la Revolución. El expediente de acudir a los bienes de la Iglesia para paliar el problema sería también utilizado por otras monarquías europeas, entre otras, por la muy católica monarquía española. Sin embargo, el planteamiento de la Asamblea sería mucho más radical en su fundamentación teórica y en su ejecución.

En efecto, la Nación revolucionaria difícilmente toleraba la existencia de un cuerpo público no sometido a ella, como era la Iglesia: una corporación de derecho público con jurisdicción soberana en su ámbito, que se proyectaba sobre el mismo territorio. Como defendería Talleyrand, obispo de Autun y administrador de los bienes temporales de la Iglesia en Francia, en la sesión de 10 de octubre 1789, la nación ostentaba la soberanía sobre todos los cuerpos que había en su seno y, por tanto, también sobre el clero. Por este mismo motivo, se hallaba legitimada para disponer de una parte de los ingresos de los beneficiados.⁸

En el mes de septiembre, la Asamblea había debatido ya algunas opciones menos radicales para enjugar el déficit estatal, como emitir 400 millones de deuda nacional garantizada con los bienes de la Iglesia. Sin embargo, la intervención de Talleyrand situó el debate en otros términos, cuyas implicaciones iban más allá del problema económico. Como De Viguerie ha puesto de manifiesto, tras la medida finalmente adoptada el 2 de noviembre se hallaban en juego otras cuestiones de mayor calado político e ideológico. La primera de ellas era la subsistencia del clero como estamento o grupo social diferenciado y, en última instancia, de la Iglesia como institución dotada de

⁵ Duvergier ,J. B., (ed.) *Collection complète des Lois, Décrets, Ordonnances, Reglemens et Avis du Conseil-d'État*, I, Paris, Guyot et Scribe, 1824, pp. 39-41

⁶ Viguerie, Jean de, *Cristianismo y revolución. Cinco lecciones de historia de la Revolución Francesa*, Madrid, 1991, p. 69.

⁷ Duvergier, *op. cit.*, pp. 64 y 65.

⁸ *Gazette Nationale ou le Moniteur Univérsel*, núm. 71, 10 octubre 1790, p. 291.

autonomía económica y, por tanto, de libertad de actuación frente al Estado. El famoso diputado Le Chapelier lo había comprendido bien al afirmar en el debate sobre los bienes eclesiásticos que “si el clero continúa siendo propietario, continuará también siendo un estamento en nuestra nación”. Con esta medida, como denunció el abate d'Eymar en la sesión del 18 de octubre, se suprimiría “un cuerpo político esencial a la nación”.⁹

El decreto de 2 de noviembre fue seguido por otros que pusieron en práctica lo que allí sólo se hacía posible. En efecto, mediante decretos de 24 y 26 de junio y 9 de julio de 1790 se ordenó la enajenación de los bienes de la Iglesia. Las primeras ventas tuvieron lugar el 18 de octubre siguiente en París, si bien se exceptuaron de esta medida algunos bienes como los palacios episcopales o los bienes de las instituciones de caridad y enseñanza; excepciones que se anularon progresivamente en los años siguientes.¹⁰

La otra gran medida contra la Iglesia que precedió a la CCC fue la abolición de la mayor parte de las órdenes religiosas. Un Decreto de 13 de febrero de 1790 dispuso en su artículo primero que la ley ya no reconocería “los votos solemnes monásticos de cualquier persona de uno u otro sexo”. La consecuencia, expresamente establecida en el decreto, era la supresión de “aquellas órdenes o congregaciones regulares que hayan pronunciado tales votos”. Un decreto posterior de 19 de ese mismo mes fijó las pensiones para los religiosos que renunciaran a sus votos y a su vida en comunidad, poniendo así a prueba su fidelidad a los compromisos asumidos.¹¹

La lógica que latía detrás de estos decretos no era muy distinta de la que había inspirado la confiscación de los bienes de la Iglesia, esto es, el progresivo triunfo de una idea de nación que no toleraba competencia alguna en el ámbito público;¹² una nación capaz de coexistir sólo con individuos a quienes decía representar. Las órdenes religiosas, en cuanto corporaciones, no tenían cabida en el nuevo orden político; y los religiosos solo en la medida en que renunciaran a su condición de tales para convertirse en meros ciudadanos franceses.

⁹ De Viguerie, *op. cit.*, pp. 73 y 74.

¹⁰ *Ibidem*, p. 75.

¹¹ Duvergier, *op. cit.*, pp. 118 y 119.

¹² Poner de relieve esta lógica política no impide afirmar la existencia de imperiosas exigencias económicas detrás de la nacionalización de los bienes de la Iglesia. Para Tackett fueron estas necesidades hacendísticas, y no una animadversión religiosa, el motivo de las medidas económicas adoptadas por la Asamblea francesa. Tackett, Timothy, “The French Revolution and religion to 1794”, en Brown, Stewart J. y Tackett, Timothy, *The Cambridge History of Christianity, VII. Enlightenment, Reawakening and Revolution 1660-1815*, Nueva York, 2006, p. 542.

La CCC llevó hasta sus últimas consecuencias estos planteamientos ideológicos. Aprobada por la Asamblea el 12 de julio de 1790, fue sancionada y promulgada por el rey el 24 de agosto de 1790.¹³ No procede aquí realizar una exposición detenida del contenido de esta ley, pero sí resulta necesario, para comprender su alcance y la respuesta del Papa, que sintetizemos los puntos más relevantes.

La CCC negaba al Papa la jurisdicción suprema sobre la Iglesia en Francia, negándole cualquier intervención tanto en la designación como en la investidura canónica de los obispos (que como tal desaparecía). El sistema de elección de obispos y sacerdotes sería el mismo utilizado para las asambleas departamentales y de los distritos, respectivamente. Antes de ser consagrados, los Obispos debían prestar juramento ante los funcionarios municipales “de velar con esmero sobre los fieles de la diócesis que le ha sido confiada, de ser fiel a la nación, a la ley y al rey y de apoyar con todas sus fuerzas la Constitución decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por el Rey” (artículo 21).

Además, la jurisdicción de los obispos quedaba sustancialmente mediatisada por su consejo ordinario. Al mismo tiempo, la Constitución reducía notablemente el número de diócesis en Francia para hacerlas coincidir con los departamentos, extinguiendo el resto de obispados. También limitaba el número de parroquias (una por cada seis mil habitantes).

En resumen, podría decirse que mediante la CCC el Estado absorbía institucionalmente a la Iglesia, convirtiendo a los eclesiásticos en funcionarios, y reservando al Papa un papel meramente espiritual u honorífico, sin ningún tipo de jurisdicción sobre la Iglesia en Francia.

Por otra parte, la Asamblea no se conformó con aprobar la Constitución. Además, estableció la obligación de jurarla a todos los funcionarios eclesiásticos bajo pena de destitución. De esta manera, se pretendía asegurar la obediencia incondicional de sus destinatarios. En la práctica, con esta medida la Asamblea se ganó la animadversión de una parte importante del clero francés y de la población católica.

La aprobación de la CCC encontró la oposición de casi todos los obispos diputados de la Constituyente. Estos firmaron una *Exposición sobre los principios de la CCC*, redactada por Boisgelin, arzobispo de Aix, que le llegó al Papa el 10. de diciembre de 1790.¹⁴ Los obispos defendían en la *Exposición* la jurisdicción original de la Iglesia, recibida directamente de Cristo, que incluía

¹³ Se puede consultar el texto en: Duvergier, *op. cit.*, pp. 283-290.

¹⁴ Fiorani, Luigi y Rocciolo, Domenico, *Chiesa romana e rivoluzione francese, 1789-1799*, Roma, 2004, pp. 180-183. Pelletier, *Rome et la Révolution*, p. 164.

la potestad de hacer leyes y reglamentos. Esta jurisdicción que se calificaba de puramente espiritual había sido reconocida por las leyes francesas, pero no establecida por ellas, por lo que no podían ahora destruirla. Partiendo de estos principios, la *Exposición* apelaba a la tradición de la Iglesia desde los primeros siglos para impugnar las medidas introducidas por la CCC en detrimento de la jurisdicción del Papa y sobre todo de los obispos y concilios, cuya convocatoria había sido denegada por la Asamblea Nacional.¹⁵

II. EL BREVE *QUOD ALIQUANTUM*

1. La condena de la Declaración de Derechos de 1789

El Breve *Quod Aliquantum* no fue el primer pronunciamiento de Pío VI sobre los acontecimientos revolucionarios, pero sí el primero que hizo público. El 29 de marzo de 1790 había expresado en un consistorio secreto de cardenales su inquietud por las graves interferencias de la legislación de la Constituyente francesa en asuntos eclesiásticos. Insistía entonces en un punto sobre el que volvería después en el Breve *Quod Aliquantum* y en otros documentos posteriores: la invasión por parte del legislador francés de espacios que excedían su ámbito natural de competencias, y la impunidad para publicar y difundir falsas doctrinas como causa de las desgracias que aquejaban al país y a la religión en Francia.¹⁶

El problema para el Papa no era que en la revolución se hubiera dado una nueva Constitución Política, sino que pretendía también regular la religión y someterla a intereses políticos. La causa de ello había que encontrarla en la misma fuente que había provocado movimientos violentos, sediciosos y sangrientos, esto es, las falsas doctrinas que alimentaban los principios revolucionarios y que circulaban libremente de mano en mano. Precisamente para asegurar la más amplia difusión de estas ideas perniciosas y contagiosas, —según Pío VI— los primeros decretos de la Asamblea habían ido dirigidos a asegurar la impunidad de su publicidad, otorgando a cada uno la libertad de pensar como quisiera, incluso en materia religiosa, e imprimir estas opiniones.

¹⁵ *Exposition des Principes sur la Constitution Civil du Clergé, par les Évêques députés à l'Assemblée Nationale, suivie de la lettre des memes Évêques en réponse au Bref du Pape, en date du 10 mars 1791*, Paris, Chez Le Clere, 1801.

¹⁶ “Discours du Papa en consistoire secret, le 9 Marz 1790”, Guillon, M. N. S. *Collection Générale des Brefs et Instructions de Notre Très Saint Père le Pape Pie VI, relatif a la Révolution Française*, t. I, Paris, 1798, pp. 2-13.

Frente a las *doctrinas de los filósofos*, sobre las cuales la Revolución pretendía construir una nueva sociedad, Pío VI reivindicaba el papel de la religión como fundamento de los reinos. Adoptando una doctrina que había articulado las relaciones entre la Iglesia y la monarquía francesa durante siglos, el Papa veía en el monarca un ministro de Dios obligado a servir y defender los derechos de la Iglesia en bien de sus súbditos.

Ya entonces, meses antes de la aprobación por la Asamblea de la CCC, Pío VI establecía una conexión que interesa a nuestro tema: la existente desde su perspectiva entre las libertades de expresión y de imprenta en materia religiosa, y los ataques en Francia a la religión; ataques que se materializaban en el sometimiento de la Iglesia al Estado y en la negación del catolicismo como religión dominante en Francia. El Papa hacía referencia, en concreto, a la tolerancia mostrada hacia los no católicos para que accedieran a empleos municipales, civiles o militares, así como a la negación por el Estado de los votos solemnes, la supresión de los diezmos y la puesta a disposición de la nación de los bienes de la Iglesia.

Apenas un año después, el Breve *Quod Aliquantum* retomaba y desarrollaba estos mismos temas, dotándolos de una argumentación más elaborada y extrayendo todas sus consecuencias.¹⁷

En efecto, ya en las primeras páginas del Breve, Pío VI denunciaba que la mayoría de la Asamblea Nacional, la misma que había votado a favor de la CCC, se había excedido en sus funciones. Constituida para regular el ámbito civil, había irrumpido en el religioso: ordenaba tanto cuestiones disciplinarias como dogmáticas; violaba derechos del Papa, de los obispos, de los sacerdotes, de las órdenes religiosas y, en general, de todos los católicos, además de consumar la confiscación de bienes y rentas eclesiásticas. El Papa se defendía de las acusaciones de querer volver a la situación anterior a la Revolución. No era su intención pronunciarse sobre las medidas civiles adoptadas por las autoridades revolucionarias, sino defender la distinción de potestades y, en particular, la independencia de la Iglesia respecto del Estado.

Por otra parte, la obligación que imponía a los eclesiásticos de jurar la Constitución bajo penas graves los situaba en una posición difícil, forzándoles en definitiva a optar por la Iglesia o por el Estado. Como síntesis de todos estos males, Pío VI no dudaba en afirmar que la consecuencia necesaria de la CCC sería “anular la religión católica y con ella la obediencia a los reyes”.¹⁸ Desde el primer momento el Papa ligaba el bien común de

¹⁷ Manejo la edición bilingüe latín-francés de Guillon, *Collection Général*, pp. 104-262.

¹⁸ *Ibidem*, p. 125.

la nación a la conservación de la religión. Como veremos más adelante, un argumento similar había servido a los defensores de la CCC para justificar sus disposiciones.

Con este preámbulo y en el contexto de condena de una ley revolucionaria que, efectivamente, atentaba contra la autonomía de gobierno de la Iglesia en cuestiones fundamentales, Pío VI se refería a la Declaración de derechos de 1789 en términos nada favorables. Resulta relevante para nuestro tema la conexión que Pío VI realizaba entre las disposiciones aprobadas por la CCC en contra de los derechos de la Iglesia, las libertades consagradas en la Declaración de Derechos, y la ruina de la religión y de la monarquía, es decir, del orden político establecido. Para Pío VI existía una conexión íntima, de causalidad se podría decir, entre el concepto de libertad “absoluta” que —desde su perspectiva— inspiraba la Declaración, particularmente los artículos 10 y 11, y el fin que perseguía la CCC que no era otro que anular la religión y la monarquía.

En documentos posteriores, Pío VI seguiría insistiendo en esta relación. Así, en la carta de 10 de julio de 1790 al arzobispo de Burdeos para que intercediera ante el rey, Pío VI denunciaba la intención de justificar los abusos de la CCC apelando a una libertad que no era tal, sino más bien licencia con todos sus excesos “prætexentes libertatis vocem, sed fugacis atque instabilis, et in omnem licentiam erumpentis.”¹⁹ También en su carta al obispo de Sens, de 23 de febrero de 1791, Pío VI establecía una estrecha conexión entre la aprobación de la CCC, que el obispo había jurado, y la libertad de pensar y escribir lo que a cada uno le pareciera en materias de religión.²⁰

Establecida esta conexión, Pío VI encontraba justificado incluir en las primeras páginas del Breve, y antes de esgrimir los argumentos teológicos e históricos que justificaban su condena a la CCC, una crítica clara a la Declaración de 1789. La pregunta que lógicamente cabe hacerse es ¿Qué lectura de los derechos consagrados en la Declaración llevaba a Pío VI a dar por justificada esta conexión con la filosofía moderna (en la acepción empleada por el Pontífice), por un lado, y con la legislación eclesiástica aprobada por la Asamblea Nacional, por otro? Y la respuesta la daba directamente el Papa en su análisis de los artículos 10 y 11 de la Declaración.

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

²⁰ *Ibidem*, p. 98. Sin embargo, no parece que en la redacción de la CCC, ni mucho menos en su ejecución, los principios liberales consagrados en la Declaración desempeñaran un papel principal. Los argumentos esgrimidos apuntaban más bien a los derechos de la Nación y a los intereses del Estado, a cuyo servicio se entendía la religión. De ahí también la escasa atención a la libertad de conciencia que la exigencia del juramento revelaba; contradicción que paradójicamente los enemigos de la CCC y también de la Revolución no dejarían pasar por alto.

Para Pío VI lo que la Declaración consagraba era un concepto de libertad equivocado, desligado de cualquier contenido de bien o de verdad; una libertad que atribuía a la voluntad humana la creación del orden moral. Una consecuencia de ello era situar la verdad religiosa en el plano de la pura opinión, negando cualquier tipo de racionalidad en este ámbito. Asegurar el derecho absoluto a no ser molestado por opiniones religiosas e incluso reconocer la licencia de pensar, decir, escribir e imprimir impunemente lo que la imaginación más desorientada deseara en materia de religión, carecía de sentido para el Papa. En palabras de Pío VI, se trataba de “un derecho monstruoso que a la Asamblea le parece que deriva de la igualdad y de la libertad natural de todos los hombres”. Sin embargo, para el Papa esta libertad no era tal, y terminaría por ahogar la propia razón, “el don más precioso que la naturaleza ha concedido al hombre, que lo distingue de los animales”.²¹

Para comprender el alcance de las palabras de Pío VI conviene no perder de vista el horizonte en el cual se movía su discurso, que no era principalmente político, sino teológico.²² La afirmación de una libertad desligada de cualquier referente de verdad o de bien objetivo resultaba contraria a la tradición cristiana. Otra cuestión diferente es que la interpretación que Pío VI hizo del concepto de libertad consagrado en la Declaración fuera acertada, o la única posible. De hecho, desde las filas católicas se defendieron otras lecturas de la libertad en materia religiosa. No me refiero solo a los eclesiásticos, obispos y presbíteros, que en la Asamblea francesa votaron a favor de los artículos 10 y 11, bastante restrictivos, por otra parte, desde el punto de vista de la garantía de las libertades religiosas y de expresión. Cabe pensar también en otros países y contextos donde la condición de minoría religiosa contribuyó a alimentar una actitud más tolerante frente al pluralismo religioso y más favorable a la libertad en este ámbito.²³

Dicho de otra manera, cabe preguntarse si en aquel contexto histórico no cabía esperar del Papa otra lectura de la Declaración compatible con el dogma católico. Quizá sea una pregunta sin respuesta. Lo que en cualquier caso parece claro es que precisamente el contexto histórico dificultó otras lecturas más favorables a la libertad de los ciudadanos en materia religiosa. Pío VI leyó la Declaración a través de unas lentes graduadas con los decretos revolucionarios en materia eclesiástica e interpretó estos decretos en el

²¹ *Ibidem*, p. 125.

²² Esta diferenciación no niega los trasvases de un ámbito al otro, ni pretende separar ambos mundos como si no tuvieran relación alguna entre sí.

²³ Plongeron, Bernard, “L’Église et les Déclarations des droits de l’homme au XVIII^e siècle”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 3/1979, pp. 368-372.

contexto más amplio de las reformulaciones sobre la naturaleza de la Iglesia y su relación con las autoridades civiles a las que tuvo que hacer frente desde el comienzo de su Pontificado. No es casualidad que en la curia romana trabajasen durante estos años en paralelo las congregaciones encargadas de resolver las doctrinas del Sínodo de Pistoia y de dar respuesta a las medidas aprobadas por la Asamblea Nacional francesa, en particular a la CCC.²⁴ En ambos casos lo que se hallaba en juego era la naturaleza misma de la Iglesia y, ligado a ello, sus relaciones con el poder político.

En medio de estas transformaciones culturales e institucionales, Pío VI vio en la Declaración de derechos una amenaza no sólo al orden político entonces vigente, sino también a la misma noción de un orden moral dado al hombre y no susceptible de ser creado por él. En este sentido, resulta sumamente reveladora la referencia en el Breve a la prohibición impuesta por Dios a Adán y Eva de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, relatada en el primer capítulo del Génesis. El hombre traspasó los límites de su libertad, y aunque Dios lo dejó a su libre arbitrio, lo rodeó de mandatos, como los de Moisés, para que pudiera salvarse. Para el Papa, la libertad de pensar y de escribir que decretaba la Asamblea era contraria a los derechos del Creador supremo, por cuanto —en su lectura de la Declaración— negaba la existencia de cualquier límite.²⁵ Para Pío VI reconocer esta libertad era tanto como reconocer que no había distinción entre el error y la verdad, entre el bien y el mal. Ahora el hombre se ponía sus propios límites y, por ello, dejaba de castigar los atentados a la verdad, pues ésta había dejado de existir como tal. Parafraseando las palabras de la serpiente, el hombre se había convertido en dios, conocedor del bien y del mal, es decir, creador y no descubridor de los límites morales de su propia actuación.

La lectura que Pío VI realizó del concepto de libertad entronizado por la Declaración encontraba cierto anclaje en algunas de las posturas que durante su elaboración se defendieron, e incluso en algunas de las opciones que en la redacción final del texto se eligieron. En este sentido resulta revelador el debate sobre una de las enmiendas al artículo 4 “La libertad consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a otro...”. En lugar de la fórmula *La libertad consiste*, presentada por el diputado Lameth, se propuso introducir la expresión “La libertad civil consiste...”; de esta manera se pretendía distinguir con mayor claridad el orden civil del natural y evitar así la consagración de un liberalismo absoluto que proyectara sobre el orden

²⁴ Fiorani y Roccio, *Chiesa romana...* cit., p. 170. Sobre el trabajo de estas dos congregaciones véase Pelletier, *Rome et la Révolution*, pp. 77-101.

²⁵ Breve *Quod Aliquantum*, Guillon, *op. cit.*, p. 127.

moral la capacidad de autodeterminación humana propia del orden político. Con la enmienda se quería, además, proteger el ámbito religioso de las interferencias del poder político.

Consciente de los problemas de fondo que la fórmula escogida podría plantear, otro diputado sugirió recuperar una fórmula antigua: *Libertas est non solum quod liceat, sed etiam quod honestum*. Se buscaba de esta manera evitar que la libertad fuera comprendida como sinónimo de “licencia” o “anarquía”. En este punto el diagnóstico de Pío VI coincidía con el de estos diputados. Otra cuestión distinta es que esta lectura fuera la única posible, estuviera motivada por una concepción demasiado estrecha de la libertad, o que fuera efectivamente la defendida por los partidarios de dejar la propuesta de Lameth en sus términos originales, como finalmente sucedió.²⁶

Por otra parte, si del artículo 4 pasamos a los artículos en los que Pío VI cifraba sus ataques, lo cierto es que en su formulación definitiva intervino con éxito el sector más “conservador” de la Asamblea, que intentó precisamente evitar la consagración de una libertad religiosa sin límites, como había pedido Mirabeau. El orden público establecido por la ley actuaba como valladar frente a cualquier exceso, dejando para el futuro la fijación del contenido de este “orden público”, susceptible de interpretaciones muy diversas.²⁷ En contrapartida y logrando así no contentar a nadie, la inclusión de la religión en el campo semántico de la opiniones se traduciría en los meses posteriores en un paradójico doble efecto, de privatización de la religión, por un lado, y de sometimiento de la voluntad de la Nación, por otro. La CCC era la más clara expresión de lo segundo.

Para Pío VI, la cuestión de los límites, que la Declaración —desde su perspectiva— había anulado, se hallaba estrechamente ligada, además, a la naturaleza social del hombre. Pasaba así el Papa a criticar otro de los aspectos de la Declaración que entendía contrarios a la doctrina católica, esto es, la antropología individualista que latía en su articulado. El hombre —escribía Pío VI— había sido creado “no para sí mismo, sino para ser útil a sus semejantes”. La razón y la palabra habían sido recibidas de Dios para reclamar la asistencia de los demás y, a su vez, para ayudar a los que le piden socorro. Por tanto era la misma naturaleza la que había reunido a los hombres en sociedad: su razón le debía llevar a reconocer a su autor soberano y

²⁶ Sicard, Germain, “Les députés ecclésiastiques à l’Assemblée constituante et la Déclaration des droits de l’homme et du citoyen”, *L’Église catholique et la Déclaration des droits de l’homme*, Anjou, 1990, pp. 38 y 39.

²⁷ Fauchois Yann, “La difficulté d’être libre: les droits de l’homme, l’Église catholique et l’Assemblée constituante, 1789-1791”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, núm. 48-1, 2001, pp. 74 y 75.

a darle el honor y admiración que merecía. Por ello, desde su nacimiento, el hombre debía dejarse guiar por otros mayores en edad para aprender a regular su vida según las reglas de la razón, la sociedad y la religión. Por esto mismo, afirmar la libertad e igualdad desde el nacimiento era un sinsentido: se trataban de derechos quiméricos.²⁸

A la visión idealista de la sociedad que latía en la declaración, dependiente en este extremo de los modelos teóricos de sociedad construidos por el racionalismo ilustrado sobre el postulado del pacto social, Pío VI oponía la experiencia ordinaria, esto es, la dependencia del ser humano como factor necesario para su educación y crecimiento. En el fondo, no sólo se estaban contraponiendo modelos de pensamiento distintos, sino también lecturas distintas de los derechos consagrados en la Declaración. Cómo entendieran los revolucionarios franceses o norteamericanos la afirmación de la igualdad y libertad originarias de los hombres es algo difícil de precisar, pues también en ellos confluyán corrientes de pensamiento diferentes. Tampoco las consecuencias institucionales que de estos principios se derivaron en la práctica permiten afirmar la existencia de un único modo de concebir la libertad originaria o de la igualdad.

En cualquier caso, para el Papa la afirmación de estos derechos no sólo era una empresa utópica, sino que fácilmente conduciría a la anarquía y al desorden social. Los hombres —recordaba Pío VI— no podían vivir en sociedad sin formar una asociación civil, establecer un gobierno, restringir esa “libertad” y sujetarse a las leyes y a la autoridad de los gobiernos.

Aplicando las doctrinas de San Pablo sobre la obediencia debida a la autoridad, y de San Agustín que definía la sociedad humana como una “convención general de obedecer a los reyes”, Pío VI deducía que la autoridad del rey recibía su fuerza de Dios y no de un contrato social. De la cita de San Agustín parece deducirse que lo que Pío VI estaba negando no era que los reyes pudieran ser elegidos por sus súbditos, sino que el origen, el

²⁸ Breve *Quod Aliquantum*, Guillon, *Collection Général*, p. 127. Un argumento similar había utilizado el obispo de Amiens para criticar la Declaración de derechos. En su declaración sobre el juramento cívico, Machault, juzgaba la declaración contrario al Evangelio y a la sana razón. Más que iguales y libres, los hombres nacen débiles y dependientes, sometidos a la autoridad natural de sus padres. Nacen también sometidos a la autoridad pública y permanecen siempre bajo la dependencia de su Creador y obligados a sus leyes. Para el obispo de Amiens, el artículo 6 de la declaración al reconocer la ley en cuanto expresión de la voluntad general como único límite de la libertad, en realidad estaba negando la existencia de cualquier límite más allá de la libertad de los hombres, lo cual conducía al deísmo y al ateísmo. *Déclaration de M. L'évêque d'Amiens, au sujet du Serment civique*, Paris, Chez Chapart, s.f., p. 12.

principio en su sentido propio, de su autoridad viniera del mismo pueblo y no de Dios.²⁹

La argumentación del Papa retomaba motivos de una determinada tradición de pensamiento que unía principios efectivamente consagrados en los textos sagrados con otros derivados de lecturas más bien contingentes de la Sagrada Escritura o de los Padres de la Iglesia. En lo relativo a la tolerancia de cultos diferentes del católico, el peso de esta tradición parecía especialmente gravoso. Así, siguiendo a Santo Tomás, Pío VI distinguía entre los pueblos ajenos a la Iglesia, como los judíos, y aquellos que habiendo sido bautizados renegaban de la verdadera fe, como era el caso de los calvinistas o luteranos (aun cuando el Papa no los citase expresamente). A diferencia de los primeros, los segundo sí debían ser sometidos por la ley a la obediencia de la fe. Con estos presupuestos, la igualdad y libertad establecidas por la Asamblea en materia religiosa solo podía obedecer al deseo de atacar la religión católica. Por eso, entendía el Papa que los constituyentes se habían negado a declararla religión dominante.³⁰

En efecto, como es sabido, el 12 de abril de 1790 se planteó por tercera vez en la Asamblea la posibilidad de declarar la religión católica como religión de la nación. El 13 de abril la mayoría optó por no pronunciarse sobre la cuestión, rechazándola así de hecho, con el argumento de que las creencias religiosas eran demasiado importantes para que sobre ellas recayese el peso de la ley.³¹ La izquierda pretendía por un lado no desperdiciar el capital social representado por la religión en la construcción del nuevo orden social y, por otro, mantener esa misma religión en la esfera privada, relegada al ámbito de las opiniones. Se trataba de un difícil equilibrio cuya contradicción última se pondría de manifiesto con la aprobación de la CCC y el juramento cívico; una contradicción que sería utilizada para atacar la propia obra de la Revolución en materia religiosa.

Con el decreto del 13 de abril, que el Papa no dejaba de denunciar, se había abierto una brecha profunda en el seno de la Asamblea.³² Peor aún, se

²⁹ *Ibidem*, pp. 125-131.

³⁰ *Ibidem*, p. 133.

³¹ Plongeron, Bernard “Affirmations et contestations du chrétien-citoyen (1789-1792)”, *Histoire du christianisme des origines à nos jours. X. Les défis de la modernité (1750-1840)*, Lonrai, 1997, p. 314.

³² El 19 de abril de 1790, un grupo de trescientos diputados firmaron una declaración pública de protesta contra la negativa de la Asamblea Nacional a proclamar la religión católica como religión de Estado. Los firmantes afirmaban que habían recibido de sus representados el mandato de declarar como artículo de la Constitución francesa que la religión católica, apostólica y romana era la religión del Estado y solo ella debía continuar disfrutando de

rompía el consenso más o menos frágil mantenido hasta entonces en cuestiones religiosas. Para muchos franceses, la catolicidad de la nación francesa era un dato de hecho, algo que se sobreentendía pues pertenecía a la misma definición de la nación y de la monarquía francesa. Para el Papa se trataba además de una muestra inequívoca de las intenciones de los incrédulos de atacar la religión. Así se lo había hecho saber al Arzobispo de Vienne en la carta que le remitió el 10 de julio de 1790 para que aconsejase a Luis XVI en contra de la aprobación de la CCC.³³

Desde la perspectiva de Pío VI, las diferentes medidas tocantes a la religión que la Asamblea había aprobado desde el verano de 1789, incluida la Declaración de Derechos, se inscribían en un proyecto más amplio dirigido a extirpar la religión católica del corazón de la nación francesa. De esta manera, la Declaración de Derechos, como las sucesivas negativas a reconocer el catolicismo como religión de la nación, adquirían un nuevo significado, como etapas sucesivas de un camino que terminaba en la CCC, con su violenta invasión de la libertad de la Iglesia.

En el conjunto del Breve, el espacio dedicado a la Declaración de Derechos era más bien reducido y su tratamiento incidental —aunque relevante— al tema que verdaderamente preocupaba a Pío VI: la aprobación de una ley que desgajaba a la Iglesia galicana de su unión con Roma y amenazaba con crear un cisma de enormes consecuencias para el catolicismo en Francia. Sin embargo, desde las primeras páginas se buscaba establecer con claridad las conexiones entre ambos temas y su relación con las principales herejías condenadas por la Iglesia desde los siglos medievales. En particular, el Papa identificaba las doctrinas de los seguidores de los Vaudois, Beguars, Wiclef, Marsilio de Padua y, sobre todo, Lutero y Calvino, con esa idea de libertad absoluta que veía en la Declaración y con los principios eclesiológicos que informaban la CCC.³⁴ Desde el punto de vista de las ideas parecía, pues, que se trataba de una misma corriente de pensamiento cuyas consecuencias se proyectaban en las diferentes medidas adoptadas por la Asamblea contra los bienes de la Iglesia, las órdenes religiosas y su libertad de organización y disciplina.

la solemnidad del culto público. *Déclaration d'une partie de l'Assemblée Nationale sur le Décret rendu le 13 avril 1790 concernant la Religion*, Paris, Chez Gattey, s.f.

³³ Guillon, *op. cit.*, pp. 24-31.

³⁴ *Ibidem*, pp. 117 y 131. A lo largo del Breve, Pío VI establecía numerosos paralelismos entre lo dispuesto en la CCC y las doctrinas calvinistas, luteranas o de herejías anteriores a estos reformadores. Por ejemplo, en lo relativo al modo de elección de los eclesiásticos, el rechazo a los votos religiosos o en el establecimiento de un gobierno donde los sacerdotes son equiparados en jurisdicción a los obispos.

El Breve *Quod Aliquantum* fue seguido el 13 de abril de 1791 de otro, denominado *Charitas*, dirigido a todos los fieles donde Pío VI exigía a los juramentados su retractación en un plazo de cuarenta días y la anulación de las nuevas diócesis. En este Breve, Pío VI insistía en algunas de las contradicciones de la política eclesiástica de la Asamblea Nacional, que al tiempo que atacaba la religión católica, respetaba la libertad y bienes de otras confesiones religiosas. Al mismo tiempo, arremetía de nuevo contra la filosofía del siglo como causante de los desastres que Francia estaba padeciendo.³⁵

2. La respuesta de los obispos al Breve

Un documento contemporáneo que arroja interesantes luces sobre el alcance de la condena de Pío VI a la CCC, y su actitud de rechazo de la Declaración de derechos, es la respuesta al Breve *Quod Aliquantum* de los obispos franceses, de 3 de mayo de 1791. Su estudio no solo permite abordar la “condena” papal desde una perspectiva privilegiada, sino también percibir la variedad de matices e incluso de posiciones diferentes existentes en la jerarquía eclesiástica ante la legislación revolucionaria en materia de derechos.³⁶

En su escrito, los obispos, encabezados por el Cardenal de la Rochefoucauld, trataban de justificar su actuación ante la política llevada a cabo por la Asamblea, incidiendo en la distinción entre los órdenes espiritual y temporal, así como entre sus poderes como ciudadanos y sus deberes como obispos. Frente al rechazo en bloque que el Breve del Papa realizaba de los derechos y libertades proclamados por la Asamblea, por su pretendida conexión con la CCC, los obispos trataban de diferenciar en la medida de lo posible los problemas de orden político de los propiamente religiosos. En este sentido, reconocían la libertad de los ciudadanos en aquellas cuestiones que Dios había dejado a la libre discusión de los hombres. Entre estas cuestiones políticas que se podían discutir figuraban la extensión y límites de la igualdad social, dentro de una libertad ordenada, o el origen de los poderes. Habían pretendido establecer el “verdadero imperio de la libertad pública en una monarquía hereditaria” y reconocer la igualdad natural de los ciudadanos para ocupar los cargos a los que la Providencia les había destinado a través de la concesión de determinados talentos y virtudes.³⁷

³⁵ *Ibidem*, pp. 289-342.

³⁶ Seguimos la edición la “*Lettre des évêques députés à l’assemblée nationale en répons au bref du Papa, en date du 10 mars 1791*” publicada por Guillon, *op. cit.*, I, pp. 346-400.

³⁷ *Ibidem*, p. 353

Al mismo tiempo, los obispos recordaban la verdadera libertad como algo opuesto a la independencia respecto de las leyes. La negación de esta sujeción conducía a la esclavitud. Citando a Bossuet, los obispos incidían en la situación de anarquía y de falsa libertad en que se encontraban los hombres en su estado natural, antes de que fuera instituido todo gobierno; una situación donde la razón y el derecho eran sustituidos por las pasiones y la guerra. La igualdad y la libertad de ese estado, posibles solo a costa de la ley, eran las que el Papa condenaba por no ser sino el derecho de la fuerza y de la violencia. Esta era la interpretación que los obispos hacían de las palabras de rechazo del Papa a la libertad y a la igualdad. Desde su punto de vista, Pío VI no se estaba refiriendo a la libertad política y a la igualdad civil de los ciudadanos en un régimen de derecho, sino a esa otra libertad entendida como independencia de todo condicionamiento jurídico y moral previo.³⁸ Por eso, —decían los obispos— el Papa había recordado que el primer mandato de Dios, el que impuso a nuestros primeros padres, iba dirigido a restringir esta “ciega y salvaje independencia”. En cualquier caso, —afirmaban— el Papa no había querido atacar las leyes de la autoridad civil, cuyo cumplimiento era ordenado por Dios.

Igualmente interesante, aunque bastante más intrincada, es la lectura del Breve que hacían los obispos para reinterpretar los principios de intolerancia religiosa presentes en las palabras de Pío VI relativas a los cristianos no católicos y, sobre todo, para salvar su propia posición y la de la Asamblea en el establecimiento de un régimen de tolerancia religiosa. Para los obispos, las penas a las que los bautizados podían ser sometidos no eran civiles sino canónicas, y solo con estas segundas se podía “obligar” a los herejes a volver a la fe verdadera. El caso de los judíos, en cuanto no bautizados, era diferente, como el propio Santo Tomás había señalado. En esta misma línea, los obispos defendían la concordancia de la tolerancia civil en materia religiosa con la doctrina católica expuesta por autores como San Agustín, Tertuliano o, muchos siglos después, Bossuet. El objetivo era afirmar —siguiendo una distinción común en su tiempo— que la tolerancia que la Iglesia no admitía era la relativa a las cuestiones espirituales, para alejarse así de toda posible lectura de la tolerancia en clave de indiferencia teológica.³⁹ Casi al final de su carta, los obispos apuntaban a la indiferencia religiosa como causa principal de la corrupción de las costumbres y opiniones de su tiempo.

A lo largo de su extensa carta, los obispos diputados de la Constituyente se alineaban con Pío VI en la defensa de la jurisdicción eclesiástica frente a

³⁸ *Ibidem*, p. 357.

³⁹ *Ibidem*, pp. 358-361.

la civil, incidiendo con más fuerza que el Papa en la distinción entre los órdenes religioso y político como base de esa duplicidad de poderes. También las lógicas de gobierno de ambas esferas debían ser diferentes, impidiendo que el principio de igualdad tal como se entendía en el orden político se aplicase al religioso, como hacía la CCC al regular el procedimiento de elección de obispos y presbíteros.

Sin embargo, distinción no implicaba absoluta separación, y mucho menos oposición. La conexión entre la religión y la autoridad política se encontraba en las enseñanzas de justicia, humanidad y búsqueda del bien común que la religión dirigía a los mandatarios de las naciones, y de obediencia a las leyes que establecía para todos. En este punto, los obispos parecían desmarcarse de la doctrina imperante desde hacía siglos en Europa, tanto en los países católicos como protestantes, que veían en las leyes civiles un instrumento idóneo para imponer en la sociedad algunos mandatos de la disciplina eclesiástica o religiosa. Esta mezcla de principios religiosos y civiles —explicaban los obispos— era algo accidental. Con ello querían destacar su carácter contingente e histórico y, sobre todo, la legitimidad de la autoridad civil para cambiar ese estado de cosas. Lo que no estaba en manos del poder político era negar a la Iglesia el derecho a organizar internamente, a regular su propia disciplina, alegando que sus atribuciones solo alcanzaban a la enseñanza y administración de los sacramentos.⁴⁰

Además, los obispos no dejaban de llamar la atención acerca de la incoherencia de la Asamblea al negar al catolicismo su condición de religión de Estado y, al mismo tiempo, pretender regular su funcionamiento interno, algo que no había intentado siquiera con otras confesiones religiosas, como los judíos o los protestantes.⁴¹ En esta misma línea argumentativa, los obispos lamentaban que no se les hubiera permitido realizar un concilio nacional para resolver las cuestiones relativas al gobierno de la Iglesia en Francia. Se les negaba así el derecho de asociarse libremente que se reconocía para otras cuestiones a cualquier ciudadano.⁴²

Como ya adelantamos, resulta significativo que la Declaración de derechos y, en particular, lo dispuesto en sus artículos 10 y 11, fuera más utilizado para atacar la CCC y la obligación del juramento, que para fundamen-

⁴⁰ *Ibidem*, p. 363-371.

⁴¹ “Si les deux puissances sont distinguées par leur objets, comment est-il possible que la puissance civile règle des objets qui lui sont étrangers? Si l’assemblée n’a point voulue reconnaître la religion catholique comme la religion de l’état, comme l’état peut-il lui donner des règles plutôt qu’à la religion des protestants ou des juifs?”. *Ibidem*, p. 373.

⁴² *Ibidem*, p. 393.

tar sus disposiciones.⁴³ No se trataba solo de una estrategia retórica. En esta aparente contradicción jugó un papel destacado la intención de algunos de los más distinguidos representantes del episcopado francés, como Boisgelin o La Luzerne, de conciliar las nuevas libertades con la religión católica,⁴⁴ así como la dificultad de armonizar la soberanía de la Nación expresada a través de la ley, presente en la CCC, con los derechos proclamados en la Declaración de 1789.

En su respuesta del Breve del Papa, los obispos trataban, pues, de clarificar su posición, alineándose por un lado con la condena firme de Roma a la CCC, pero tratando de salvar aquellos principios de la legislación revolucionaria, que desde su perspectiva, no presentaban oposición alguna con la doctrina de la Iglesia. Y en esta tarea realizaron una lectura del Breve de Pío VI bastante favorable a la tolerancia religiosa. Además, intentaron conciliar la igualdad de los ciudadanos con el reconocimiento de unos límites que impidieran consagrar una libertad entendida como independencia de cualquier tipo de orden moral o jurídico. Por último, y en sintonía con el Papa, insistieron en la necesidad de respetar los ámbitos respectivos de jurisdicción del Estado y la Iglesia, reconociendo el derecho de ésta a su organización y gobierno.

3. El verdadero tema de debate: la Iglesia y la Nación frente a la religión

La lectura de las discusiones que precedieron la aprobación en la Asamblea francesa de la CCC, así como las diferentes intervenciones de los obispos, antes y después de la publicación del Breve del Papa, permiten localizar con más precisión las coordenadas del debate. Y esto resulta esencial si se

⁴³ Como ya hemos podido comprobar, el propio Pío VI acudió en varias ocasiones a los derechos proclamados por la Asamblea para atacar las medidas adoptadas por esta. En su carta de 10 de marzo de 1791, Pío VI acusaba al rey de haber violado por debilidad su compromiso más sagrado: defender la religión como habían hecho sus antepasados. Después de insistir de nuevo en la necesidad de separar las leyes civiles (“gubernationis politicae”) de las eclesiásticas, el Papa explicaba que por un lado se exaltaba una libertad sin límites y, por otro, no se respetaba a los propios ciudadanos la libertad de conciencia imponiéndoles el juramento. Se podría ver aquí una estrategia política del Papa, que acudía a un texto rechazado por él mismo para defender los intereses de la Iglesia. Pero se puede también ser fiel a los textos y tratar de comprender el significado que para Pío VI tenía la libertad de conciencia. Se puede por último, y quizás esta sea la posición más razonable habida cuenta de las fuentes de que disponemos, entender que el Papa estaba solamente tratando de poner de manifiesto la incoherencia de la postura de la Asamblea al consagrar en el texto de la Declaración unos derechos que ella misma no respetaba. Guillon, *op. cit.*, I, pp. 269-273.

⁴⁴ Yan Fauchois, *op. cit.*, pp. 87-91.

quiere comprender en sus propios términos la actuación de Pío VI y el lugar que en este contexto desempeñó la crítica de la Declaración de Derechos, especialmente de sus artículos 10 y 11.

Nadie duda de la importancia de hacerle a los textos históricos las preguntas adecuadas. En muchos casos, estas preguntas no son las nuestras, sino las que en nuestro tiempo más preocupan. En el tema de los derechos y de su historia, el riesgo de olvidar la alteridad del texto, intentando buscar respuestas a interrogantes que no puede responder, es alto. La tentación de establecer conexiones demasiado directas entre aquellos tiempos y los nuestros es demasiado real y el peligro, con ello, de confundir el juicio histórico con el ético o religioso también. No pretendo defender una alteridad histórica total y absoluta que haga imposible el acceso del historiador a textos antiguos, pero sí la conveniencia de adoptar una cierta distancia que haga posible recuperar las cuestiones de fondo que los contemporáneos trataron de resolver. Y preguntar desde ellas a las fuentes que se han conservado, que son muchas.

Si algo se desprende de los debates políticos y teológicos que rodearon la publicación del Breve *Quod Aliquantum*, con su rechazo a la Declaración de derechos, es que el tema de fondo, el centro de atención, no eran los derechos de los hombres y ciudadanos en cuanto tales, aunque desde una perspectiva moderna así lo pudiera parecer. El tema de fondo era el papel de la Iglesia en el nuevo orden político fundado por la Revolución y la sujeción o no de aquella a la actuación del Estado. Lo que se discutía, en definitiva, era la definición tanto del Estado como de la Iglesia y, en consecuencia, de las reglas que presidirían en adelante las relaciones entre estos dos sujetos históricos. Aquél había nacido o, al menos, adquirido una nueva configuración teórica e institucional con el movimiento revolucionario, marcando una ruptura con el mundo político corporativo del Antiguo Régimen. La Iglesia no parecía dispuesta a dar el paso, apelando a la existencia de una diferencia de órdenes, espiritual y temporal, con unas lógicas de funcionamiento también distintas.

Esta es, en mi opinión, la perspectiva adecuada para comprender los pronunciamientos de Pío VI sobre los derechos. No se pretende afirmar con esto que las palabras del Papa sobre la declaración carecieran de relevancia o de entidad por sí mismas. Tampoco deseo reconciliar a Pío VI con la Declaración de derechos. Ha quedado claro que su rechazo fue explícito, aun cuando no se pueda hablar de una condena formal y tampoco del lanzamiento de un anatema, en el sentido estricto de la palabra. Se pretende más bien encuadrar sus palabras en un contexto más amplio donde puedan adquirir su sentido histórico. Se trata, en definitiva, de respetar el foco de

atención de los contemporáneos y, en particular, de Pío VI. Si la libertad de religión y de expresión en materia religiosa le preocupaba, era porque veía en ella una de las causas de los ataques a la constitución misma de la Iglesia. Por este mismo motivo preocupaban también los “filósofos”. En ellos veía la vanguardia de un ataque contra la presencia de la religión católica en la vida de las naciones europeas según el modo en que lo había hecho durante siglos.

Tampoco en el caso de los redactores de la CCC, los Derechos interesaban por sí mismos. Como ya ha sido puesto de manifiesto, el debate no radicaba aquí, sino en la potestad de la nación para regular la “disciplina exterior” de la Iglesia, es decir, para poner la religión a su servicio.

El informe de presentación del proyecto de CCC, elaborado por Martineau, no dejaba lugar a dudas acerca de las cuestiones de fondo implicadas en la reforma que se pretendía aprobar. La primera de ellas era, en efecto, el papel de la religión en el nuevo orden político y ligado a ello, la supeditación del gobierno eclesiástico al Estado. Para Martineau, la religión era fundamentalmente un instrumento para la regeneración de la Nación.⁴⁵ Era precisamente su utilidad pública la causa que legitimaba la intervención del Estado en su regulación. Por un lado, la religión actuaba como freno de los atentados contra la sociedad, en la medida en que infundía el temor a Dios como “juez severo”. A la vez estimulaba las buenas acciones al prometer el premio eterno. Donde no llegaba el control de las leyes, llegaría —en palabras de Martineau— el control de la religión, es decir, hasta los pensamientos más sagrados. Por último, la correcta actuación de los oficiales públicos, incluido el rey, así como de los ciudadanos, se garantizaba a través del juramento, cuya fuerza procedía de la religión.⁴⁶

Con estas premisas, y afirmando que el legislador solo estaba actuando sobre la “disciplina exterior” de la Iglesia, Martineau justificaba las diferentes medidas propuestas en el proyecto de CCC. La Asamblea actuaba en el fiel cumplimiento de su obligación de “regenerar todas las partes del Estado.”⁴⁷ La Iglesia quedaba así encuadrada en la estructura institucional del Estado y la labor de los clérigos reducida a su dimensión moral, de instrucción del pueblo, dejando a un lado su dimensión más estrictamente religiosa o cultural.

⁴⁵ Sobre la regeneración como motivo nuclear de la Revolución, me remito al ya clásico trabajo de Ozouf, Mona, *L'homme régénéré. Essais sur la Révolution française*, Gallimard, 1989, especialmente el capítulo “La Révolution française et la formation de l'homme Nouveau”, pp. 116-157.

⁴⁶ *Rapport fait à la Assemblée Nationale, au nom du Comité Ecclesiastique par M. Martineau, député de la ville de Paris, sur la Constitution du Clergé*, Paris, 1790, pp. 4-6.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 17.

El informe de Martineau no dejaba demasiado espacio a la erudición histórica, pero no por ello la historia quedaba marginada. Antes al contrario, la conexión de cada una de las medidas adoptadas con la disciplina de la primitiva Iglesia enlazaba su discurso y la CCC con un debate bastante anterior a las medidas revolucionarias.⁴⁸

El papel reservado a la historia, como tradición legitimadora en el Breve de Pío VI era también central y, como en el caso de Martineau, se encontraba íntimamente relacionado con la naturaleza de los temas que se discutían. Conectaba, en efecto, con el debate teológico desarrollado en Francia y en otros territorios europeos a lo largo del siglo XVIII sobre la reforma de la Iglesia.⁴⁹ La misma naturaleza de la Institución sobre la que se discutía imponía esta aproximación desde la historia; una aproximación que contrastaba con la dimensión, en cierta medida, *a-histórica* que caracterizaba la Declaración de derechos. El problema era, una vez más, que lo que estaba en juego no eran tanto los derechos de los individuos, cuanto de la nación en sus relaciones con la Iglesia. Y aquí la historia, su interpretación, no se podía obviar como elemento legitimador de poderes.

No es extraño, por ello, que los términos del debate en la Asamblea Constituyente se movieran también en buena medida en este plano histórico. Los dos primeros discursos que recogen las fuentes de la época, en contra y a favor del proyecto presentado por el Comité Eclesiástico, marcaron el tono posterior del debate, centrado en cuestiones jurisdiccionales, teológico-canónicas y, por tanto, históricas. En este sentido, los diputados que sacaron adelante la CCC, sean cuales fueren sus motivos, no dejaron de argumentar históricamente sus propuestas, llevando hasta sus últimas consecuencias algunos de los motivos típicos del discurso jansenista y galicano del siglo XVIII, en particular, la recuperación de la pureza primitiva de la Iglesia y la defensa de los derechos de la autoridad civil en cuestiones disciplinares de la misma.

Para Boisgelin, el Comité eclesiástico ignoraba los límites de la jurisdicción civil y, en particular, de la jurisdicción episcopal; unos derechos que el mismo Cristo había concedido a los apóstoles y a los pastores, y que se traducían en enseñar sus dogmas, administrar sus sacramentos y gobernar su Iglesia. Estos poderes no se habían confiado a reyes o magistrados. Citando a Bossuet, afirmaba que en estos ámbitos, las leyes en lugar de mandar, de-

⁴⁸ Sobre el tópico de la Iglesia primitiva en el discurso jansenista del siglo XVIII véase Monique Cottret, “Aux origines du républicanisme janséniste: le mythe de l’Église primitive et le primitivisme des Lumières”, en *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, 31-1, 1984, pp. 99-115.

⁴⁹ Véase Pelletier, *op. cit.*, pp. 209-234.

bían servir y someterse. Su función se reducía a secundar las disposiciones de la autoridad eclesiástica. En este sentido, Boisgelin trataba de proteger la jurisdicción episcopal marcando su independencia respecto de la autoridad civil: ni los obispos eran una creación del poder civil, ni éste podía disponer la jurisdicción eclesiástica sin concurrencia de las autoridades implicadas, ni la lógica de elección propia del mundo civil, de los ciudadanos, era aplicable a la esfera religiosa, la de los creyentes. Tampoco la estructura jurisdiccional de la Iglesia podía ignorarse, rompiendo la comunión de las diferentes iglesias en su jefe común, el Papa. La solución que Boisgelin proponía era la convocatoria de un concilio nacional que permitiera reformar los abusos del clero respetando la jurisdicción espiritual de la Iglesia.⁵⁰

Por el contrario, para Treishard, presidente del Comité Eclesiástico de la Asamblea que había redactado el proyecto de CCC, la jurisdicción espiritual comprendía únicamente la predicación y administración de los sacramentos, careciendo de toda dimensión disciplinaria externa. Los argumentos justificadores de la potestad de la Asamblea para aprobar la CCC buscaban también su anclaje en la historia; una historia diferente a la de Boisgelin, donde la acentuación de la dimensión democrática en la organización de la Iglesia prácticamente difuminaba cualquier tipo de supervisión jerárquica. Las potestades de los obispos que excedían de la pura enseñanza y administración de sacramentos, así como la delimitación de las diócesis, eran presentadas por Treilhard como concesiones de la autoridad civil a la Iglesia. A todo lo anterior, se unía un motivo económico: aliviar las cargas del Estado ahora que el sostenimiento del culto recaía sobre él.⁵¹

El tipo de autoridades citadas por uno y por otro era similar: textos sagrados, Padres de la Iglesia, Concilios, pragmáticas de los reyes. La antigüedad de las fuentes incrementaba su autoridad, pues ambos cifraban en la primitiva Iglesia el modelo a seguir.⁵² Sin embargo, las diferencias eclesiológicas y políticas entre ambos planteamientos eran insalvables. La postura que finalmente triunfó, representada por el presidente del Comité Eclesiástico, veía en la conservación de la autonomía jurisdiccional de los obispos y,

⁵⁰ *Archives Parlementaires*, XV, Du 21 avril au 30 mai 1790, pp. 724-731.

⁵¹ “Opinion du M. Trehillard sur le rapport du comité ecclésiastique concernant l’organisation du clergé, imprimée par ordre de l’Assemblée Nationale, 30 mai 1790”, en *Collection ecclésiastique ou recueil complet des ouvrages fait depuis l’ouverture des états généraux, relativement au clergé, a sa constitution civile, décrétée par l’Assemblée Nationale, sanctionnée par la roi*, II, París, Chez Chapart, 1791, pp. 158-196.

⁵² Sobre este tópico véase M. Cottret, “Aux origines du républicanisme janséniste : le mythe de l’Église primitive et le primitivisme des lumières”, in *Revue d’Histoire Moderne et Contemporaine*, XXXI, 1984, pp. 99-115.

en general, de la Iglesia en Francia una pretensión de mantener en el nuevo orden de cosas las diferencias del Antiguo Régimen que la Revolución había superado. La regeneración, término mágico en el contexto revolucionario, exigía garantizar la unidad de la nación y la Constitución Civil era el instrumento para su logro. Con la reforma propuesta se perseguía eliminar cualquier privilegio o distinción de manera que entre los franceses solo existiera “un corazón, un alma, una voluntad; la voluntad de establecer la felicidad pública sobre fundamentos inquebrantables”.⁵³ De aquí la negativa a convocar un concilio nacional, pues rompería la unidad interna de la nación reconociendo la existencia de un cuerpo distinto. Una nación así entendida solo podía coexistir con una Iglesia celestial, ajena a cualquier dimensión estrictamente institucional.

La impresión de extrañeza o “ajenidad” que lo relatado en las actas de las sesiones de la Asamblea Nacional puede causar en el lector actual, tanto por el objeto de la discusión, como por el tipo de argumentos empleados, es una señal inequívoca de la necesidad de ser cauto a la hora de establecer conexiones demasiado directas entre aquel tiempo y el nuestro. El debate sobre la CCC se planteó, como hemos visto, en términos primariamente teológicos, aun cuando las motivaciones de la CCC fueran también políticas. O más bien habría que decir que la comprensión de lo político, de lo teológico y de las relaciones entre estos dos ámbitos eran entonces bastante diferentes. Y ello no sólo en la Curia, sino también en la Asamblea Constituyente francesa. En este marco conceptual, difícil de reconstruir a doscientos años de distancia, Pío VI redactó su Breve y también en este contexto deben ser interpretadas sus críticas a la Declaración de derechos. Lo que discutía no era únicamente la extinción de privilegios jurisdiccionales propios del Antiguo Régimen o, aunque el asunto fuera grave para el sostenimiento del clero y su libertad de actuación, la conservación de las propiedades eclesiásticas. El debate alcanzaba a la raíz misma del modo de concebir la Iglesia y la Nación, y el papel que a partir de ahora desempeñaría la religión en este nuevo escenario. Con la CCC el Estado pasaba en cierto modo a constituirse en Iglesia, lo cual cuadraba bastante bien con la dimensión salvífica con que la Revolución se dotó a sí misma. Desde esta perspectiva, la misión regeneradora que inspiraba a los revolucionarios más radicales no se alejaba mucho de la tentación de autoredención que el pasaje del Génesis citado por Pío VI relataba. Lo que resulta cuestionable es que la raíz de esta deriva revolucionaria se encontrase en las libertades consagradas en los artículos 10 y 11 de la Declaración de derechos. Históricamente parece más acerta-

⁵³ *Opinion du M. Trehillard*, p. 195.

do pensar que su origen hay que buscarlo en otra parte: en la operación de sacralización o absolutización de la Nación revolucionaria, a cuyo triunfo, todo debía subordinarse.⁵⁴

III. CONCLUSIÓN

El contraste entre las palabras *condenatorias* de Pío VI de la Declaración de derechos de 1789 y el reconocimiento de la libertad religiosa como derecho de la persona realizado por la *Dignitatis Humanae* en 1965 es patente. Sin embargo, de una manera probablemente insuficiente, en las páginas anteriores hemos intentado ir más allá de esta mera confrontación de textos para preguntarnos por el sentido de la “condena” de Pío VI en el contexto histórico de su tiempo. Para ello, hemos partido de una realidad obvia, y es que todo texto puede recibir lecturas diferentes, con significados también variados, en función de diferentes factores, entre los que ocupa un lugar principal el contexto histórico en que es leído y la tradición de pensamiento desde la que opera el lector.

En el caso que nos ha ocupado, el contexto que condicionó la lectura papal de la Declaración vino fuertemente marcado por legislación eclesiástica aprobada por la Asamblea Nacional, que culminó con la CCC. No en vano el primer pronunciamiento público del Papa sobre la Declaración de derechos tuvo lugar en las páginas del Breve condenatorio de la CCC. El centro del debate, tanto en Roma como en la Asamblea francesa, no lo ocuparon los derechos de los individuos sino la soberanía de la nación y su capacidad para redefinir en Francia la naturaleza y estructura de la Iglesia.

Las palabras de condena de Pío VI se dirigieron principalmente contra una libertad entendida como independencia de cualquier orden moral superior; como capacidad de determinación absoluta por parte del hombre de los propios límites morales de su actuación. Como hemos puesto de relieve, entre los factores que contribuyeron a esta lectura de la Declaración ocupa un primer lugar el contexto de lucha por la libertad de la Iglesia en que se escribieron y la experiencia de otros intentos, como el del Sínodo de Pistoia, por alterar la disciplina y naturaleza institucional de la Iglesia. Desde la perspectiva papal, las actuaciones de la Asamblea en esta materia desarrollaban las doctrinas jurisdiccionalistas, jansenistas, y *richeristas* que habían ya

⁵⁴ En este sentido resultan ilustrativas las páginas que Tocqueville dedicó en el capítulo III del Libro I de su *Antiguo Régimen y la Revolución* a la cuestión de “cómo la revolución francesa fue una revolución política que procedió según el modo de las revoluciones religiosas y por qué”.

ocupado su atención al comienzo de su pontificado. Por tanto, solo en este contexto más amplio, de oposición a que el Estado ocupase el lugar de la Iglesia en el gobierno del culto católico, es posible interpretar las palabras de Pío VI. Y este contexto no favoreció ciertamente un análisis más sereno y matizado de los derechos reconocidos por la Declaración y de su compatibilidad con la doctrina católica.

En la interpretación pontificia de la Declaración influyó también la existencia de una tradición de colaboración entre la Iglesia y la monarquía que se remontaba a los siglos medievales, y que en un país como Francia se había traducido en el soporte otorgado por las leyes civiles a la implantación del catolicismo en el territorio. La religión católica había pasado así a constituirse en elemento definitorio de la propia monarquía, dificultando de hecho y de derecho cualquier política de tolerancia religiosa. El bien común temporal parecía exigir la unidad religiosa, dificultando en la teoría y en la práctica un adecuado discernimiento de las diferencias entre los órdenes espiritual y temporal. En este sentido, las doctrinas relativas al tratamiento de la herejía en autores como Tomás de Aquino no facilitaron en la Edad Moderna una concepción positiva de la libertad en el ámbito político, fundada en la dignidad de la persona y no en su disposición subjetiva hacia la verdad, como haría la *Dignitatis Humanae* dos siglos más tarde.⁵⁵ Tampoco la legislación revolucionaria creó el ambiente propicio para distinguir ambas esferas, ni los propios diputados franceses parecen que la tuvieran muy clara, como algunos fragmentos del debate sobre la Declaración de derechos arriba referidos y, sobre todo, la aprobación de la CCC y la imposición del juramento pusieron de manifiesto.

Por el contrario, como hemos visto, a los ojos de Pío VI, los intentos de alterar la disciplina eclesiástica, la introducción de los principios de tolerancia religiosa y libertad de expresión, y la negación de la condición del catolicismo como religión dominante, aparecían como eslabones de una misma cadena; la misma con la que —desde la perspectiva del Papa— se quería aherrojar la libertad de la Iglesia en Francia y en otras naciones europeas.

⁵⁵ Declaración *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa, 7 de diciembre 1965, núm. 2, edición electrónica, en www.vatican.va