

LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL MAGISTERIO ACTUAL DE LA IGLESIA CATOLICA

SUMARIO: 1. Interés y actualidad del tema. 2. El condicionamiento histórico-político del magisterio católico sobre la libertad religiosa. 3. Las primeras condenas del liberalismo y la intolerancia total en el magisterio de Pío IX. 4. Los motivos de esa intolerancia total. 5. La mitigación de hecho de la misma con la distinción entre tesis e hipótesis. 6. La transformación de la sociedad civil después de la primera guerra mundial y el nacimiento del Estado totalitario. 7. El nuevo magisterio de los Pontífices más recientes y la nueva orientación del Concilio Vaticano II. 8. Los tres principios fundamentales del nuevo magisterio y de las nuevas orientaciones: a) la libertad de la fe. 9. (Continuación) b) el respeto y la tutela de la persona humana. 10. (Continuación) c) la incompetencia del Estado en lo referente a la opción religiosa. 11. Consideraciones finales.

1. El tema que me propongo desarrollar tiene por objeto la apasionante cuestión de la libertad religiosa en el magisterio actual de la Iglesia Católica y consiste en aclarar cuales sean, a la luz de ese magisterio, la medida y los límites dentro de los cuales un Estado Católico está autorizado a asegurar una libertad de religión a aquellos ciudadanos que profesen una fe diversa y formen parte de comunidades confesionales que existan y actúen dentro de su ordenamiento.

El tema ofrece un interés tanto mayor si consideramos que, precisamente en nuestro tiempo, el pensamiento tradicional de la Iglesia sobre el particular pasa por una fase de sensible evolución, que ha de repercutir inevitablemente sobre la concepción católica, tanto de las relaciones entre Iglesia y Estado, como, sobre todo, del comportamiento estatal en materia religiosa.

Un especial relieve presenta esa cuestión aquí en España. Es bien sabido que hasta hoy ha sido motivo de legítimo orgullo del Estado español haber sabido realizar en este campo el ideal del Estado católico, rechazando rotundamente la orientación doctrinal y el régimen jurídico tanto del moderno Estado agnóstico liberal y democrático de Occidente, cuanto, *a fortiori*, los del Estado totalitario y marxista del Oriente, y preocupándose por adecuar fielmente sus directrices políticas y su legislación y *praxis* jurídica en materia de libertad religio-

sa a las enseñanzas tradicionales de la doctrina católica, tal como habían sido expuestas y sancionadas solemnemente por el magisterio pontificio de finales del siglo XIX y principios del XX.

La evolución experimentada por ese magisterio tradicional implica el riesgo de que deje de existir aquella antigua conformidad de criterios y de legislación entre vuestro Estado y la Iglesia, o mejor, exige una nueva adecuación de los mismos, que le permita seguir conservando inalterada su condición de Estado confesional y continuar respetando y realizando en el futuro aquellos que deben ser los "*Deberes del Estado católico para con la religión*".

2. Quiero declarar ante todo como, —a diferencia del problema de la llamada *tolerancia o libertad eclesiástica*, que en su formulación y aplicación constituye un problema esencialmente teológico y dogmático, cuya solución permanece siempre inmutable, abstrayendo de cualquier circunstancia de lugar y tiempo—, el problema de la *tolerancia o libertad civil* en materia religiosa, es decir de las condiciones de existencia y de actuación que un Estado católico deba conceder a los demás cultos, se nos ofrece, por el contrario como un problema típicamente histórico y político, y que como tal ha sido afrontado y resuelto a lo largo de los siglos por el magisterio de la Iglesia.

Se trata, pues, de un problema cuya solución, —como la de los demás problemas relativos a las relaciones con el Estado—, ha sido siempre condicionada y graduada por la Iglesia, en su formulación teórica, de acuerdo con la variable situación religiosa, social y política de una determinada época; y esos principios ideales han sido luego llevados a la práctica con más o menos rigor, según las necesidades y posibilidades ofrecidas por cada momento histórico.

Esa consideración es de capital importancia, pues nos da la clave de por qué, este tema, si bien estuvo siempre presente en la doctrina de la Iglesia, tan sólo se convirtió en un problema de palpitante actualidad hacia la segunda mitad del siglo pasado, —coincidiendo con el triunfo del liberalismo estatal agnóstico y separatista—, y fue entonces cuando llegó a ser objeto de apasionadas polémicas entre los mantenedores de diversas y aún contradictorias posiciones.

Es evidente que hasta esa época —cerrado el paréntesis de la Revolución francesa y de la epopeya napoleónica—, todos los Estados habían más o menos conservado aquella típica fisonomía jurisdiccio-

nalista y confesional que les había caracterizado en el curso de los dos siglos precedentes. Partiendo del presupuesto de que la unidad de fe constituye una garantía de la unidad política y la ortodoxia un reforzamiento del vínculo nacional, esos Estados habían mantenido celosamente el sistema de la íntima unión entre el *sacerdotium* y el *imperium* que les llevaba, hay que reconocerlo, a tener a la Iglesia vinculada a sí y gravemente coartada por la pesada carga de sus tradicionales *iura maiestatica circa sacra*, pero que a la vez permitía a la Iglesia beneficiarse de la confesionalidad y de la protección del Estado, en un régimen en el cual ella constituía, no solamente su religión oficial, sino incluso la única religión a la que se permitía vivir y actuar dentro del ámbito territorial del Estado, mientras se reservaba a los demás cultos una absoluta intolerancia o en todo caso una tolerancia modestísima.

El triunfo de las doctrinas liberales y con ellas del agnosticismo y separatismo estatal en materia religiosa, removió desde su misma base esta construcción multisecular, haciendo perder a la Iglesia aquella protección de que hasta entonces había disfrutado, —aunque a costoso precio—, por parte de las autoridades civiles, y dejándola en adelante sola e indefensa en una convivencia y concurrencia de igual a igual frente a las otras confesiones religiosas, las cuales en nombre de la nueva libertad de conciencia y de culto, habían reivindicado y conseguido el pleno derecho a existir y actuar en el ámbito de los ordenamientos estatales.

Era evidente que la Iglesia debía reaccionar decididamente frente a estas concepciones revolucionarias, que constituían otras tantas "*inhordinatae omnium errorum phalanges*" (empleo la gráfica expresión de Gregorio XVI) y que podrían convertirse, en su realización, en peligrosas y nefastas para su propia vida. Y la reacción fue, en efecto, inmediata: el magisterio pontificio rechazó y condenó todas estas nuevas libertades fundadas sobre aquellas nuevas ideologías filosóficas y políticas, rehusando en particular la libertad civil en materia de religión, con una intransigente y formal reivindicación de la tradicional postura católica.

3. En efecto, desde su primer enfrentamiento con tales doctrinas en la primera mitad del siglo XIX, los Papas León XII y Gregorio XVI en sus respectivas encíclicas "*Ubi primum*" y "*Mirari vos*", se habían pronunciado resueltamente contra la reivindicación de tal

presunta libertad, calificándola de "*absurda ac erronea sententia, seu potius deliramentum*", de "*puteum abyssi*" y "*pestilentissimus error*" que "*novi et audaciori modo nostris hisce temporibus adversus catholicæ fidei firmitatem et integritatem debacchatur*"¹.

A partir de este momento, sobre el presupuesto teológico de "*extra Ecclesiam nulla salus*" y sobre el axioma político de que "*la potestad del Estado no es solamente conferida para gobierno del mundo, sino especialmente para salvaguardia de la Iglesia*"², la reprobación y condena de las libertades de conciencia y de culto se hicieron corrientes en los documentos pontificios, especialmente en los de Pío IX.

Así pues, se repitió reiteradamente en los mismos, y en especial en el famoso "*Syllabus errorum*", que puesto que la libertad es válida tan sólo dentro de los límites de la verdad, no debía admitirse una libertad fuera de esos límites, ni debía reconocerse ningún derecho al error, ni podía asignarse a la conciencia errónea ningún valor jurídico externo. Y desde el momento en que la Religión católica era la única verdadera religión, la única que poseía la verdad, —y no una verdad humana y opinable, sino sobrenatural y revelada—, la Religión católica debía ser en los Estados católicos la "*sola religio*" de la nación, "*quocumque alio cultu excluso*" y así debía continuar "*cum omnibus iuribus et prærogativis quibus potiri debet iuxta Dei legem et canonicas sanctiones*"³. De ahí la condena de las doctrinas y principios del liberalismo, y en especial de aquel según el cual "*todo hombre es libre de abrazar y profesar aquella religión que, con ayuda de la luz de su razón, estima verdadera*", para llegar a la conclusión de que "*la libertad civil de cultos llevaba a corromper más fácilmente los sentimientos y la vida de los pueblos y a propagar la peste del indiferentismo*"⁴.

Estas enseñanzas pontificias, que como es natural fueron objeto de apologéticas exégesis por parte de los teólogos y iuspublicistas eclesiásticos de la época, llegaron a aparecer como la doctrina oficial de

1. LEÓN XII, *Encicl. «Ubi primum»* del 5.5.1824 (en Bull. Rom. contin., VIII, Prati, 1854, p. 53). GREGORIO XVI, *Encicl. «Mirari Vos»* del 15.8.1832 (en Cod. iur. can. Fontes, II, p. 748, sg.).

2. Pío IX, *Encicl. «Quanta cura»* del 8.12.1864 (en Acta Pii IX, III, p. 678).

3. Pío IX, *Alloc. «Nemo Vestrum»* del 26.7.1855 (ibid. p. 136).

4. Pío IX, *Alloc. «Numquam fore»* del 15.12.1856 (ibid. p. 156 sg.); *Syllabus errorum*, prop. XV; prop. LXXIX.

la Iglesia sobre la materia, cristalizando en una neta postura de intransigencia religiosa.

4. Es evidente que cuando se pretende enjuiciar esa doctrina con la mentalidad de hoy y en el clima democrático de nuestra época, no puede menos de experimentarse una cierta desazón; puede producir la impresión de que tal doctrina haya sido la resultante de un anacrónico inmovilismo, atrincherado en posiciones de privilegio, insostenibles frente a las nuevas exigencias de la sociedad moderna. Sin embargo hay que reconocer que no faltaron razones que, por lo menos para su época, justificaban aquella doctrina y que se fundaban en una serie de diversos motivos, radicados en la misma esencia del liberalismo y que derivaban de sus principios, de sus doctrinas y de sus aplicaciones.

a) El primer motivo residía en el hecho de que, históricamente, pasados los tres primeros siglos, el Cristianismo había siempre vivido y se había organizado, desarrollado y difundido bajo la égida del poder civil y con su colaboración y protección, hasta el punto de hacer pensar que ese apoyo era indispensable para la vida misma de la Iglesia y para el triunfo de la fe cristiana. Ahora bien, era precisamente ese régimen tradicional de unión y apoyo recíproco entre los dos poderes lo que el liberalismo pretendía abolir —en nombre de una libertad que degeneraba en perniciosa licencia— privando así a la Iglesia de la protección del Estado y dejándola sola e inerme frente a la propaganda atea y materialista y al proselitismo religioso acatólico.

b) El segundo motivo provenía del hecho de que la Iglesia, a lo largo de los siglos, se había encontrado siempre y por doquier frente a un Estado típicamente confesional que, si era católico, se convertía en su defensor y, si acatólico, en su enemigo y perseguidor; pero jamás había topado con la nueva figura liberal del Estado agnóstico e indiferente en materia religiosa, el *mirabile monstrum* de un estado neutral, que no estaba ni con Dios ni contra Dios y que pretendía resolver el problema ignorando simplemente su existencia. No es de extrañar, en estas circunstancias, que las esferas eclesiásticas oficiales vieran en esta novísima forma de poder civil la ruina inevitable de todo orden constituido o, por lo menos, un temible *salto en el vacío*, del que podían derivarse las más funestas consecuencias.

c) El tercer motivo, en fin, consistía en el hecho de que existían

en realidad fundadas razones para sentir temor ante aquel *salto en el vacío* y sus consecuencias, por cuanto las doctrinas del liberalismo, no tan sólo habían nacido y crecido al margen de la Iglesia y en una atmósfera en gran parte hostil a ella, sino que de ordinario se presentaban encarnadas en gobiernos que, bajo la etiqueta liberal se hallaban en realidad inspirados e impregnados por un típico radicalismo ateo y anticlerical, con expresos designios de opresión y limitación de la vida de la Iglesia y de sus instituciones.

Era cierto que la idea liberal se había abierto camino en determinados ambientes católicos, inspirando con sus máximas a espíritus penetrados de una inquebrantable fe religiosa y animados de las más limpias intenciones, como había ocurrido en Francia con la corriente liberal católica. Pero este fenómeno, en fin de cuentas, no hacía sino agravar todavía más la situación, exigiendo con urgencia una decidida reacción, que disipara cualquier equívoco y cortara de raíz toda ulterior posibilidad de difusión de esta "*detestable y mortífera peste*".

d) A estos tres motivos de orden general se sumaba todavía un cuarto motivo histórico contingente, pero cuya influencia no fue menos importante: los Pontífices de aquella época no podían dejar de ser especialmente sensibles al grave peligro que la agitación liberal hacía correr a su misma soberanía temporal, provocando revoluciones y turbulencias en los Estados de la Iglesia. No debe olvidarse que la encíclica *Mirari Vos* de Gregorio XVI sigue inmediatamente a las insurrecciones de 1830 en los Estados de la Iglesia, y las diversas encíclicas condenatorias de Pío IX, hasta su famoso *Syllabus errorum*, vienen a continuación de aquellos desórdenes revolucionarios de 1848, que le obligaron a huir de Roma y que le impresionaron profundamente haciéndole ver en ellos una consecuencia lógica de los principios de la Revolución francesa.

Por otra parte, las incidencias de la "Cuestión romana" habían necesariamente de prevenir cada vez más al Papa y a la Curia frente a los principios liberales y sus aplicaciones civiles. Era en efecto evidente que, acogiéndose en buena parte a los principios de 1789, el Piamonte llevaba a cabo su campaña contra los Estados de la Iglesia y recogía simpatías y adhesiones en Italia y en Europa, invocando contra el principio de legitimidad, el derecho de los pueblos a disponer de sí mismos por medio de plebiscitos. De frente pues a tan inquie-

tantes consecuencias como el sistema liberal parecía llevar aparejadas, incluso en el terreno político, era inevitable que la reacción no pudiera ser otra que una condena total por parte de los Pontífices.

5. Conviene sin embargo observar que, si los Pontífices no dudaron en condenar formalmente con la mayor dureza las doctrinas liberales en el plano de los principios, por otra parte los mismos Papas, al menos en el terreno de los hechos, no mantuvieron esa actitud de intransigencia en lo que se refería a sus realizaciones concretas. Por el contrario, con aquella sensible ductilidad política que fue siempre una de las características de la diplomacia vaticana, y amparándose en la clásica institución canónica de la *dissimulatio*, permitieron que se experimentasen en la práctica las concepciones liberales, con la aplicación de la libertad religiosa y de la separación entre los dos Poderes, sin fulminar condenas contra aquellos, incluso católicos, que promovieron esas realizaciones.

Así pues, aún condenando en principio las doctrinas teóricas del liberalismo católico francés, los Papas, al mismo tiempo, en el terreno de los hechos, no solamente no desaprobaban, sino que implícitamente aprobaron aquella famosa Constitución belga de 1831, que estaba toda ella fundada sobre las nuevas doctrinas y venía por vez primera a realizarlas prácticamente, iniciando el nuevo régimen de separación entre Iglesia y Estado, en las relaciones concretas entre ambos Poderes. Cuando, años después, bajo el pontificado de León XIII, ante la creciente difusión de las doctrinas liberales y la multiplicación de regímenes políticos inspirados en las mismas, se hizo evidente que era preciso mitigar el anterior rigorismo y hacer ciertas concesiones, se recurrió precisamente a esa tolerancia *de facto*, que llegó a consagrarse de manera oficial.

En efecto, en sus famosas encíclicas "*Immortale Dei*", del 1 de noviembre de 1885, y "*Libertas*", de 20 de junio de 1888, el nuevo Pontífice, aún reafirmando siempre el principio de que la Iglesia no podía dejar de considerar ilícito el equiparar las varias clases de culto a la verdadera religión y atribuir a todos los mismos derechos, añadía sin embargo que no pretendía con ello condenar a aquellos gobernantes que, con vistas a la consecución de un *magnum bonum* o a evitar un *magnum male*, tolerasen en sus respectivos Estados la existencia y la actividad de otras distintas confesiones religiosas.

Como se ve, esto significaba la autorización formal y expresa con-

cedida al Estado católico para otorgar una condición, por lo menos de tolerancia, a las demás confesiones existentes en su ordenamiento; pero precisando siempre que tal permiso se concedía, no solamente de manera provisional y en el terreno de los hechos, en consideración a una contingente y particular situación histórica, sino, sobre todo, como consecuencia de un efectivo estado de necesidad, o por lo menos de gran utilidad para el *publicum bonum* social de la misma Iglesia.

Fue precisamente con esa formulación como terminó por entrar oficialmente en la doctrina católica sobre la libertad religiosa aquella famosa distinción entre *la tesis* y *la hipótesis*, que había sido ya propuesta por los escritores del catolicismo liberal francés, pero que, recogida ahora en declaraciones del magisterio, no podía menos de parecer insatisfactoria y poco afortunada. En efecto, esa distinción parecía autorizar a los católicos a mostrarse tolerantes hacia las otras confesiones religiosas cuando se encontraran en la imposibilidad práctica de aplicar la doctrina de la intolerancia, cerrándoles el camino a realizar concesiones en el caso de haber sido los más fuertes y de poder imponer un régimen de exclusivismo religioso con la ayuda del Poder civil.

Se comprende, pues, que esta distinción diera lugar a acerbos críticas y a irónicos comentarios. Así, mientras en París se divertían con la historieta de que "*la tesis es cuando el Nuncio dice que hay que quemar a los judíos y la hipótesis cuando almuerza en casa del señor Rotschild*", en Alemania, Bluntschli reprochaba ásperamente a la Iglesia el adoptar una solución oportunista y por todas partes, tanto los ambientes liberales y radicales como los miembros de otras confesiones religiosas, encontraban buen pretexto para acusar a los católicos de desenfadado maquiavelismo político, en cuanto que rehusaban como vencedores a los demás cultos la misma libertad que reclamaban de estos cuando se hallaban en posición de inferioridad.

La justificación doctrinal de esta postura fue la misma con que anteriormente se había justificado el precedente magisterio eclesiástico, es decir el hecho de que la Iglesia es la depositaria exclusiva de la verdad en materia religiosa y que la verdad tiene unos derechos que, por su propia naturaleza, prevalecen necesariamente cuando entran en conflicto con los derechos de la libertad. Es el mismo razonamiento que recogía no hace muchos años la autorizada voz del Cardenal Ottaviani en una discutida conferencia sobre "*Deberes del Esta-*

do Católico para con la Religión" explicando que en este comportamiento de los católicos no debe verse ninguna "embarazosa duplicidad", puesto que son precisamente "dos los pesos y las medidas que se deben usar; el uno para la verdad, el otro para el error. Los hombres que se saben en segura posesión de la verdad y de la justicia no transigen con ellas, sino que exigen el pleno respeto a sus derechos. Aquellos, en cambio, que no se sienten seguros de poseer la verdad, ¿cómo podrán formular exigencias absolutas, sin conceder una igualdad de trato a quien reclama el respeto a sus propios derechos, basándose sobre otros principios? El concepto de paridad de cultos y de tolerancia es el producto del libre examen y de la multiplicidad de confesiones... La Iglesia, en esos países, quisiera hablar y reclamar en nombre de Dios; pero la exclusividad de su misión no es reconocida por esos pueblos. Y entonces se contenta con reclamar en nombre de aquella tolerancia, de aquella paridad y de aquellas garantías comunes, sobre las que se inspira la legislación de los mencionados países" ⁵.

6. En estos términos se había, pues, mantenido hasta época reciente el magisterio eclesiástico sobre la libertad religiosa y a esta enseñanza tradicional siguieron ateniéndose tanto Pío X, en su famosa bula "Pascendi" de 8 de septiembre de 1907, contra el Modernismo ⁶, como Benedicto XV, como sobre todo Pío XI, en su conocida carta del 30 de mayo de 1929, dirigida al Card. Gasparri tras la firma de los Pactos lateranenses ⁷; y en pos de ellos, todos los tratadistas de Teología y Derecho Canónico, hasta los más modernos.

Como puede adivinarse, esta concepción tradicional se presentaba íntimamente condicionada a las circunstancias de los tiempos, en la propia mente de los Pontífices que la propugnaban. Había aparecido como la doctrina católica perfectamente adecuada para contraponerse a la específica concepción del Estado liberal y agnóstico de finales del XIX y al peculiar sistema de relaciones entre Iglesia y Estado que había instaurado. Pero, en cambio, aparecía como poco adecuada y cada vez menos justificada frente al nuevo tipo de Estado que había ido surgiendo en las primeras décadas de nuestro siglo y espe-

5. OTTAVIANI, «Doveri dello Stato cattolico verso la religione». Conferencia del 2.3.1953 en el Pont. Ateneo Lateranense de Roma (en Dir. eccles. 1954, p. 500 ss.).

6. Pío X, Bula «Pascendi» del 8.9.1907 (en A.S.S. 1907, p. 593 ss.).

7. Pío XI, Quirógrafo del 20.5.1929 (en A.A.S., 1929, p. 201 ss.).

cialmente después de la primera guerra mundial; al tipo de Estado, no tan sólo autocrático y totalitario, sino plenamente vinculado a un determinado ideal político y materialista, en una palabra al denominado "*Estado idea*", del que el Estado soviético era la más destacada y sintomática expresión.

En ese Estado, se había superado resueltamente el odiado liberalismo, pero no por una reviviscencia de los antiguos regímenes absolutistas y sacrales del siglo XVIII, sino por una autocracia radicalmente materialista y anticristiana que subyugaba al Estado todas las personas e instituciones, y que subordinaba a sus fines totalitarios la existencia de cualquier otro objetivo o ideal, incluso espiritual y religioso, tanto de los individuos como de los grupos sociales confesionales, según la famosa fórmula mussoliniana: "*Todo por el Estado, nada fuera del Estado, nada contra el Estado*".

Dentro de la rigurosa lógica de este principio, negador de toda trascendencia y de cualquier ley moral superior, el valor religioso, si no era pura y simplemente condenado y desconocido, se toleraba tan sólo como mero elemento de una determinada cultura y era incorporado a la estructura política como una creación directa de la misma, cuando no como mero "*instrumentum regni*", subordinado totalmente a la *razón de Estado*.

Ya no se trataba, pues, para el magisterio eclesiástico, de poner un dique a aquellos "*recentiora affrenatae libertatis capita*", que durante el siglo XIX, con las doctrinas liberales, y en los albores del XX, con el Modernismo, habían constituido las grandes pesadillas de la Iglesia. No se trataba tampoco de preocuparse ya por contener el irreparable desmoronamiento del ideal del Estado católico del siglo XVIII, ni luchar contra la instauración de un régimen de tolerancia religiosa, perseguidor del catolicismo y promotor de la descristianización de la sociedad. Ni se trataba ya, en fin, de seguir combatiendo estas doctrinas en nombre de la tradicional simbiosis entre religión, moral y derecho y del consiguiente sistema confesional de unión y colaboración entre Iglesia y Estado, sobre la base del axioma legitimista de que en un Estado deba siempre haber "*un solo rey, una sola ley y una sola fe*".

Las preocupaciones eran ahora de otro orden. Se trataba más bien de reivindicar el derecho de la persona humana a sus legítimas

libertades individuales, que el nuevo Estado totalitario (fascista, nazi o comunista), como nuevo Moloch, había radicalmente conculcado. Se trataba, a la vez, de reaccionar contra la amenaza, cada día más acuciante, de negación de todos los valores espirituales y de la misma dignidad de la persona humana, en aras de una “*estadolatría*” despiadadamente materialista, al servicio, además, de una idea universal, puramente terrena y pagana, de conquista hegemónica de la humanidad, en el intento descabellado de hacerle lograr un bienestar y una felicidad exclusivamente temporales, como supremo y último fin del individuo y de la sociedad.

A hacer frente a este nuevo peligro, —en cierto sentido todavía más grave que el que hubo que combatir durante el siglo pasado—, se han aprestado en estos últimos tiempos amplias corrientes doctrinales católicas y los más recientes Pontífices y el Concilio Vaticano II. El resultado ha sido replantear todo el problema de la libertad civil en materia religiosa y someter a revisión aquella tradicional doctrina católica, que parecía ya definitivamente estabilizada, tanto en sus principios teóricos como en sus aplicaciones prácticas.

7. Los primeros indicios de esa evolución habían aparecido ya durante el pontificado de Pío XI, tanto en su encíclica “*Non abbiamo bisogno*” del 29 de junio de 1931, publicada a raíz del conflicto con el Estado fascista italiano en torno a las organizaciones de la Acción Católica⁸ como en la posterior “*Mit brennender Sorge*”, del 14 de mayo de 1937, contra las doctrinas nazis del Estado alemán de entonces⁹. Y si en la primera encíclica, el Papa reivindicaba la “*libertad de las conciencias*” frente a la coacción estatal, en la segunda declaraba solemnemente que “*cualquier hombre creyente tiene el derecho inalienable de profesar su propia fe y practicarla con medios adecuados. Las leyes que impiden o dificultan la profesión y la práctica de esta fe, contradicen a la ley natural*”.

Esta doctrina experimentaba más tarde un ulterior desarrollo, por obra del nuevo Papa Pío XII, en paralela correspondencia de la acrecentada presión y opresión del Estado sobre la naturaleza hu-

8. Pío XI, Encicl. «*Non abbiamo bisogno*» del 29.6.1931 (en A.A.S., 1931, p. 301 ss.).

9. Pío XI, Encicl. «*Mit brennender Sorge*», del 14.3.1937 (en A.A.S., 1937, p. 159 ss.).

mana. En sus sucesivos mensajes radiofónicos, el Papa asumía la misión de "*defender y proteger*" los *inviolables derechos del hombre* contra cualquier atentado perpetrado por la autoridad civil, y entre esos derechos incluye expresamente el "*derecho al culto a Dios, privado y público, incluida la acción caritativa religiosa*"¹⁰. Años después, en su Alocución a la Unión de juristas católicos italianos del 6 de diciembre de 1953, el Papa admitía incluso la posibilidad de que, en determinadas situaciones político-jurídicas, al Estado pudiera llegar a faltarle, no tan sólo el deber, sino incluso el poder (el *derecho* es la palabra que usa el Papa) de reprimir lo que es erróneo y falso, es decir que llegara a faltarle su propio poder institucional de represión y coerción del error religioso¹¹.

El último y natural desarrollo de la nueva enseñanza apostólica tuvo lugar con el Papa Juan XXIII, sobre todo en su famosa encíclica "*Pacem in terris*", del 11 de abril de 1963, toda ella consagrada a la plena reivindicación de la dignidad de la persona humana y de la libertad del hombre¹².

En ella, el Papa, sobre la base de su conocida distinción entre el error y la persona que yerra, no vacilaba en reconocer a todos y cada uno de los hombres que siguen en materia de religión el dictamen de su propia conciencia un verdadero y propio "*ius naturale*" a gozar de una efectiva libertad religiosa, estableciendo estos dos principios fundamentales:

a) que, *iure naturale*, la persona humana tiene, en la sociedad, el derecho de libre ejercicio de su religión según el dictamen, —en buena fe—, de su propia conciencia y ello, tanto si está en la verdad como si se halla viciada por el error o por un inadecuado conocimiento de las cosas sagradas;

b) que a tal derecho corresponde, por parte de los demás hombres y de las autoridades públicas, el deber de respetarlo, de tal manera que la persona humana en la sociedad se mantenga inmune de cualquier suerte de coacción.

10. Pío XII, *Nuntius radiophonicus* del 1.6.1941 (en A.A.S., 1941, p. 200); *Nuntius radiophonicus* del 24.XII.1942 (en A.A.S., 1943, p. 19).

11. Pío XII, *Alloc. «Nazioni e comunità internazionali» a los participantes en el V Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos italianos del 6.12.1953* (en A.A.S., 1953, p. 794 ss.).

12. JUAN XXIII, *Encicl. «Pacem in Terris» del 11.4.1963* (en A.A.S. 1963, p. 229 ss.).

Para todo el género humano, por tanto, —bien se trate de individuos o de grupos religiosos, tanto en calidad de derecho individual, como de derecho colectivo e institucional, igual si se trata de católicos como de acatólicos—, se reivindicaba de tal modo y de manera solemne la existencia y el respeto de la libertad religiosa, fijando (y eso en concepto de tesis) el principio general de que *“ninguna persona humana puede ser objeto de coacción o intolerancia”*.

El Pontífice advertía que, al lesionar la libertad religiosa, se lesionaría la misma libertad de la persona humana en una materia de fundamental importancia y en su propia ordenación a su fin último y supremo, de tal suerte que sería suma injuria querer impedir a cualquier hombre el creer y el adorar a Dios según el dictamen de su propia conciencia. Pero es evidente —añadía todavía el Papa— que tal libertad religiosa sería vana y vacía de contenido, si no se consintiera a los hombres traducir los dictámenes de su conciencia en actos externos, tanto en su vida privada individual como en la pública y social, o si se les impidiera constituir grupos religiosos, cuyos miembros puedan rendir culto divino con actos externos y comunes y llevar una vida religiosa. Así se reivindica para toda humana criatura el fundamental e irrenunciable derecho-deber a la plena libertad de profesión externa de la propia religión.

Sobre estas bases, en fin, aparece fundada, esa orientación del Concilio Vaticano II, que ha sido llamada el *“clima conciliar en materia de libertad religiosa”*. Como es bien sabido, los textos del *“Schema declarationis de libertate religiosa, seu de jure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa”*, no solamente no han recibido hasta ahora la menor publicidad, sino que, deliberadamente, se han mantenido hasta ahora, en cuanto es posible, secretos y reservados; por eso, las noticias oficiosas que a propósito de ellos han corrido, podrían ser inexactas y, desde luego, no ofrecen plena garantía. Tampoco es seguro, por otra parte, que el texto actual haya de pasar a ser el definitivo, y que no será objeto de nuevos retoques sustanciales antes de ser sometido en la IV Sesión a la discusión y aprobación de la Asamblea conciliar.

Sin embargo, de lo que puede deducirse de los precedentes documentos pontificios, de declaraciones semioficiales de personas y órganos respetables de la Curia y de indiscreciones de última hora recogidas en ambientes más o menos cualificados, parece poder pensarse

con fundamento que también en el esquema conciliar se reafirma de modo explícito el derecho del hombre a no ser obstaculizado por la autoridad estatal en la práctica de su religión y en su caminar hacia Dios, para llegar luego a la consagración oficial del pleno derecho de libertad religiosa, extendido a toda la humanidad y a todas las religiones, proclamado, no ya como mera hipótesis excepcional y contingente, sino como verdadera tesis general y de principio.

8. Los principios teóricos que constituyen las razones justificantes de semejante cambio de orientación del magisterio de la Iglesia pueden resumirse en los tres siguientes:

a) *El principio teológico-dogmático de la libertad de la fe.*

Así como el magisterio pontificio del siglo XIX había fundado su doctrina rigorista sobre el principio teológico "*extra Ecclesiam nulla salus*" el reciente magisterio apoya la nueva doctrina de la tolerancia y libertad religiosa sobre otro principio teológico, "*ad amplectendam fidem catholicam nemo invitus cogatur*" (C.I.C. can. 1351) y sobre la célebre máxima agustiniana: "*credere non potest homo nisi volens*".

La tolerancia civil de cultos, e incluso la libertad, reviste así la naturaleza de un lógico corolario emanado del principio teológico según el cual la aceptación de la fe debe ser el fruto de un acto plenamente libre, quedando superada de modo definitivo aquella distinción entre tesis e hipótesis, sobre la cual —como veíamos—, construía hasta hace poco la ciencia teológico-canónica la doctrina católica de la tolerancia religiosa de los demás cultos. En consecuencia, la concesión de la libertad religiosa se considerará en lo sucesivo, no como un mal menor o un bien relativo que haya que tolerar mientras se viva en el estado de hipótesis, sino como una cuestión de principio y como una nueva y verdadera tesis, a la cual el Estado cristiano, que se inspira en la doctrina católica, tendrá el deber de acomodar su propia legislación y la praxis política y jurídica.

9. b) *El principio moral-jurídico del derecho fundamental de la persona humana.*

Es bien sabido que el reconocimiento de tales libertades de la persona humana es patrimonio moral y jurídico de gran parte de la humanidad, y fue consagrado solemnemente en el art. 18 de la "*Decla-*

ración universal de los derechos del hombre", de 10 de diciembre de 1948.

Efectivamente, hoy todo el mundo está de acuerdo en que la libertad religiosa, considerada bajo todos sus aspectos (libertad de fe, de culto, de propaganda religiosa, de asociación, etc.) es una exigencia natural y por tanto un derecho fundamental de la persona humana. Incluso aquel que, como católico, no puede admitir que, especialmente en materia religiosa y moral, puedan configurarse diversas y aún contradictorias verdades objetivas, debe aceptar el hecho de que, en tales materias, puedan darse en concreto, en cada individuo en particular, diferentes verdades subjetivas, que es preciso respetar.

"Ninguna autoridad social —ha advertido recientemente el P. Rosa S. I.— tiene el poder de impedir que una persona abraza libremente su verdad en materia religiosa y practique libremente sus enseñanzas. El bien común, considerado en la totalidad de sus aspectos, exige, hoy sobre todo, que tal libertad sea plenamente reconocida y garantizada, incluso porque con ello, los ciudadanos, sintiéndose respetados en aquello que tienen como más íntimo y precioso, aceptan de mejor voluntad insertarse activamente en la vida del cuerpo social..."

"Actualmente —prosigue— los países de democracia tradicional, por lo menos en sus documentos constitucionales, dan pruebas de querer ser sinceramente respetuosos para con todos los valores de la "democracia". Esto significa, entre otras cosas, que esos países, dentro de la variedad de fórmulas usadas por los respectivos legisladores constituyentes, se proponen reconocer y garantizar en la mayor medida posible, todos aquellos derechos fundamentales de los ciudadanos, sin los cuales quedaría comprometida la misma realidad de un Gobierno auténticamente "popular"; y ante todo los derechos de igualdad y de libertad" ¹³.

10. c) *El principio político-jurídico de la incompetencia del Estado en materia de opciones religiosas.*

Se ha observado, con razón que la competencia del Estado se halla fundada sobre el derecho natural y determinada por el bien común

13. ROSA, S. I., *«Libertà di coscienza e libertà religiosa, Annotazioni storico-giuridiche e riflessioni»* (en Iustitia, 1963, p. 143 ss.).

civil de la colectividad. Sobre estas bases, no puede tener poder alguno sobre las opciones religiosas de sus propios ciudadanos, que entran de lleno en el orden sobrenatural y, en consecuencia, pertenecen a un dominio que escapa automáticamente a la competencia del Estado, en cuanto que este es una institución incapaz *a priori*, por su propia naturaleza, cometidos y fines, de cualquier valoración y enjuiciamiento acerca del objeto de la fe divina.

Según esta norma, la intervención restrictiva del Estado en nombre del bien común debe tan sólo producirse para salvaguardar la paz pública y aquellos otros fines temporales que son de su competencia. Pero, por razón del bien común, no puede ni debe juzgar la verdad de una determinada religión, incluso si es la de la mayoría de su población, por cuanto es siempre una autoridad profana, cuya competencia se limita solamente a los asuntos temporales y terrenos de los hombres, que deben convivir en justicia, paz y libertad.

El Estado, por tanto, obraría *ultra vires*, es decir, más allá del ámbito de su competencia, si tuviera que preocuparse de juzgar si esta religión es verdadera y aquella falsa. Y obraría aún más abiertamente *ultra vires* si hubiera de imponer a los ciudadanos, por medio de sus leyes, cualquier tipo de juicio teológico, esto es, si hubiera de afirmar por ley que una determinada religión —por ejemplo la católica— debe ser la religión de la comunidad nacional, en cuanto y porqué es la religión verdadera.

No significa esto que el Estado haya de situar en un mismo plano el error y la verdad, la religión falsa y la verdadera, recayendo así —para usar la dura expresión de Pío IX— en la “*detestable y mortífera peste del indiferentismo*”. Lo único que sucede es que se trata de un orden de ideas y de relaciones que excede de su competencia y rebasa los límites de su propia función. Civilmente, y en relación con él, igual derecho tiene a la libertad jurídica —no moral—, tanto el fiel como el que yerra. Y, como se ha puesto agudamente de relieve, “*si religiosamente la fe es un derecho, porque es un deber, políticamente es solamente un derecho, y no un deber*”¹⁴.

En efecto, según la enseñanza clásica de Suárez, el poder del antiguo príncipe absoluto cristiano, y *a fortiori* el de un Estado demo-

14. GOFFI, *Laicità politica e Chiesa*, Roma 1961, p. 106.

crático moderno, “no se extiende al acto de castigar a los súbditos por el pecado de no recibir la fe, que les haya sido suficientemente propuesta, porque aquel poder suyo, derivado próximamente de los hombres, se ordena a un fin natural y especialmente a la conservación de la paz en el Estado, de la justicia natural y de la honestidad adecuada a aquel fin” ¹⁵.

La eventual confesionalidad católica de un Estado, no puede por tanto tener el carácter de un acto de fe, porque el Estado, como persona moral, es radicalmente incapaz de semejante acto, siendo de por sí una realidad que no puede ser intrínsecamente elevada al orden sobrenatural. Hablando estrictamente, y desde un punto de vista cristiano, no puede darse una “*confesionalidad estatal*” en sentido propio, como no puede existir una verdadera “*religión estatal*”, porque estos términos, en su sentido preciso e integral, son conceptos paganos y totalitarios.

Allí donde existan las condiciones sociológicas necesarias, es decir un Estado en que los católicos sean la totalidad o la gran mayoría de la población, ese Estado podrá ciertamente, por razón de la fe religiosa de sus ciudadanos, reconocer formalmente a la Iglesia católica como su religión oficial y atribuirle aquellos derechos que, en cuanto tal le corresponden e incluso una posición de privilegio frente a las otras confesiones profesadas tan solo por exiguas minorías. Pero este reconocimiento de los derechos de la Iglesia es una simple disposición pragmático-jurídica, fundada sobre la fe de los ciudadanos y no un acto de fe del propio Estado ni una afirmación suya de valor especulativo, que quedaría fuera de su ámbito peculiar. Este es el máximo de *confesionalidad* a que puede llegarse.

No podría ser de otra manera. Porque si el Estado tuviera competencia en la determinación de la verdad religiosa, tendría también el poder de juzgar y costreñir a los ciudadanos a aceptar los esquemas de verdad trazados por él; no sería ya el tutor de las libres opciones realizadas por los hombres, con autonomía y responsabilidad personal, sino que se alzaría como árbitro absoluto y despótico del bien y del mal, de la verdad y del error. El ciudadano no podría entonces regirse ya por el dictamen de su propia conciencia; se hallaría en un

15. SUÁREZ, *De fide*, disp. XVIII, § 3, n. 7.

intolerable estado de esclavitud interior. Y —como advertía con razón el card. Lercaro—, en tal caso “*la verdad tendería a convertirse en un instrumento en las manos del político, que es el rasgo típico de toda forma de paganismo, y que hoy se encuentra llevado a sus últimas consecuencias en los regímenes totalitarios*”¹⁶.

11. Hemos llegado al final de nuestro examen histórico-jurídico y podemos ahora sacar las conclusiones.

Lo primero que a mi parecer se deduce de todo lo dicho es que, en este campo, no nos encontramos frente a una doctrina dogmática, —y en consecuencia irreformable por su propia naturaleza—, ni tampoco frente a una doctrina fija e inmutable en sus formulaciones de principio, susceptible, como tal, de ser modificada o derogada solamente por vía de hipótesis y como efecto de una mera *tolerantia* o *dissimulatio* por parte de la Iglesia, “*magni alicuius aut adipiscendi boni aut prohibendi causa mali*”¹⁷.

El magisterio pontificio, por el contrario, al determinar la actitud y el comportamiento del Estado católico en relación con las diversas confesiones acatólicas existentes en su ordenamiento, y al fijar, por tanto, la solución que haya de darse al problema político de la libertad religiosa, se presenta siempre como una típica enseñanza “*conditionné par l'époque*”, es decir, como una enseñanza condicionada y subordinada a la efectiva realidad histórica de los tiempos en que se imparte y a la sociedad civil en que haya de actuarse.

Y así, si ante la vieja imagen del Estado absoluto católico del siglo XVIII, basado sobre la íntima unión y colaboración entre el trono y el altar y regido por un estricto exclusivismo político-religioso, era perfectamente lógico y adecuado mantener la tradicional doctrina de la intolerancia, y si valía todavía la pena propugnarla mientras quedó esperanza de mantener en pie ese tipo de Estado y oponerse a la difusión de las nuevas doctrinas políticas liberales, aquella postura no tenía ya derecho a existir, ni en el Estado liberal, agnóstico y separatista de finales del XIX ni, menos todavía, en los Estados totalitarios o democráticos de nuestro siglo, inspirados en un laicismo a ultranza y caracterizados por un manifiesto pluralismo religioso de sus pro-

16. LERCARO, *Tolleranza e intolleranza religiosa* (en Dir. eccles. 1958, p. 97 ss.).

17. LEÓN XIII, *Encicl. «Immortale Dei»*, cit., § 18.

pías poblaciones. Esta nueva situación postulaba la doctrina de la tolerancia y de la libertad, que se encuentra solemnemente proclamada en la enseñanza de los últimos Pontífices.

Tanto más que este nuevo impulso de libertad dado por el magisterio pontificio aparece hoy para la Iglesia católica casi como una necesidad, tanto para la reconquista de los países de más allá del telón de acero como para el acercamiento de las Iglesias separadas. No será, ciertamente, en nombre del rigorismo y de la intransigencia, sino de la tolerancia y de la libertad, que la Iglesia podrá abrigar la esperanza de que se alivie la suerte de las comunidades católicas en los países marxistas o llegar a un mayor acercamiento a los otros cristianos, que es una de las metas más importantes del actual Concilio ecuménico.

Podría pensarse que el abandono de la clásica distinción leoniana entre la tesis y la hipótesis, —que dio lugar a aquella acusación de que *“los católicos vencedores rehusan a los otros las mismas libertades que reclaman los católicos vencidos”*—, y el repliegue del magisterio eclesiástico hacia el principio de la libertad religiosa y el dogma teológico de la libertad de la fe, sería prueba de que la Iglesia se siente en peligro y adopta una postura defensiva. Lejos de esto, —al menos en mi opinión—, no nos hallamos ante una Iglesia vencida que reclama libertad, sino ante una Iglesia en plena vitalidad, que se dispone a dar un nuevo salto hacia adelante y que piensa servirse de esa nueva orientación para avanzar en dos direcciones y poner por obra dos nuevos programas de acción:

a) como arma de defensa y de lucha contra los regímenes totalitarios que, con su materialismo ateo, han privado de libertad religiosa a la mitad, por lo menos de la humanidad; la Iglesia intenta reconquistar a través de la libre aceptación por parte de los individuos aquellas posiciones de las que se vio despojada a la fuerza por la autoridad estatal.

b) como arma de unión entre las varias confesiones, o por lo menos de lucha en común contra el ateísmo y el materialismo de los sin Dios, con el fin de restituir a Dios la humanidad entera.

Si, como es de esperar, en la próxima sesión del Concilio Vaticano II, estas nuevas orientaciones de libertad son consagradas solemnemente como principio normativo positivo del derecho público de la

PIETRO AGOSTINO D'AVACK

Iglesia o, al menos, como directriz fundamental de su magisterio y de su actividad social y política, podrá verse en ello el principio para la Iglesia Católica de una nueva era religiosa, rica en fecundas perspectivas e interesante en extremo por cuanto hace a sus desarrollos y realizaciones futuras, tanto en las relaciones con los Estados y autoridades civiles, como en las que se establezcan con las demás confesiones religiosas, como, por último, en las manifestaciones de su magisterio a los propios fieles católicos.

PIETRO AGOSTINO D'AVACK