

MAGISTERIO ECLESIASTICO Y LIBERTAD RELIGIOSA *

Pretendemos en las líneas que siguen afrontar en un primer intento, que no puede ser definitivo, el problema que plantea la Declaración conciliar "Dignitatis humanae" sobre libertad religiosa en relación con la existencia en la Iglesia católica de un magisterio autorizado con facultad para imponer una regla de fe a los súbditos del ordenamiento canónico. Dando por supuesto el poder de jurisdicción en la Iglesia y la existencia en ella de un magisterio infalible, expondremos brevemente la obligación de aceptar ese magisterio, la doctrina canónica de la libertad, especialmente de la libertad del acto de fe, para señalar al fin el alcance de la potestad magisterial en un contexto de libertad religiosa tanto con respecto a los no bautizados como con respecto a los bautizados súbditos de la Iglesia.

a) *Obligación de aceptar el magisterio eclesiástico y de atenerse a él.*

No cabe duda de que, supuesta la revelación hecha por Dios a los hombres, la Iglesia tiene el derecho de predicar la verdad revelada y los hombres tienen el deber de recibirla, si bien estas categorías de derecho y de deber no pueden ser concebidas en un horizonte cerrado de derecho puro, sino que están moduladas y esclarecidas por la caridad que es el objetivo último de la revelación cristiana. Conocemos la diferencia que en este campo del deber y del derecho paralelo, corresponde a la doble hipótesis derivada de la doble misión que tiene la Iglesia en cuanto a la predicación de la verdad; es decir, la que corresponde a la misión de heraldos que proponen una verdad a los no creyentes y la misión de doctores autorizados con respecto a aquellos que pertenecen a la Iglesia católica en virtud del bautismo. El deber de los hombres correspondiente a este doble anuncio y proposición de la verdad revelada es distinto en uno y en otro caso como abajo veremos. Ahora bien, para comprender el alcance o sentido de este derecho de la Iglesia a imponer su verdad en relación con la libertad religiosa, es imposible dejar de referirse a las posturas de origen protestante que en parte pretenden entrar hoy en los ambientes de la Iglesia católica.

La realidad de un magisterio eclesiástico ha sido puesta en duda ya desde los primeros siglos de la era cristiana. Sin duda la formulación clásica que a

* Este artículo está compuesto con los párrafos principales de un trabajo más extenso realizado para el Instituto "S. Raimundo de Peñafort"; lo advertimos para que el lector no se extrañe si encuentra interrupciones ilógicas o alusiones a conceptos que aquí no se explican.

través de diversos avatares llega hasta el protestantismo se debe a Tertuliano, el cual la formuló cuando ya era montanista. Afirmó Tertuliano la oposición irreductible entre la *Ecclesia Spíritus* y la *Ecclesia numerus Episcoporum*, concluyendo que el mismo divino Espíritu "erit solus a Christo Magister et dicendus et verendus"¹. Esta oposición entre iglesia del espíritu e iglesia de potestad, germinará después en las revueltas de los donatistas, la aceptarán los protestantes y la mantendrán hasta nuestros días con la célebre distinción de Iglesia de caridad o carisma e Iglesia de derecho. El espiritualismo medieval de los cátaros waldenses y albigenses, no son sino exageraciones extremas destinadas a poner en práctica las doctrinas montanistas de Tertuliano, y productoras de un ambiente doctrinal que preparará el terreno a las ideas iluministas de Lutero y de Calvino. Uno y otro, lo mismo que Tertuliano montanista hacen venir directamente de Dios toda acción justificante e iluminadora, con decidida exclusión de intermediarios humanos jerárquicos y de magisterio autorizado². Por eso rechazan como incompatibles con la auténtica Iglesia de Jesucristo, que es su Cuerpo Místico, toda jerarquía, incluso de derecho divino, y todo magisterio que pueda llamarse autorizado o auténtico, porque en el Cuerpo Místico que es la verdadera Iglesia, no existe más influjo que el del mismo Cristo, el cual es su cabeza, a quien únicamente corresponde el poder soberano, y que es la única fuente y el único foco activo de la verdad y del dinamismo vital que la hacen verdadero órgano viviente.

No es necesario hablar de la pervivencia de éstas en los últimos cuatrocientos años y de su actualidad presente en la doctrina y en la práctica de las iglesias protestantes. Bastaría recordar, por citar sólo nombres de gran relieve, un teólogo, el calvinista Carlos Barth, cuyas obras han sido objeto de una gran atención y de comentarios por los católicos, y un jurista, Rodolfo Sohm, luterano, nombre de sobra conocido en los ambientes de la canónica.

Refiriéndonos en especial a este último, por su condición de jurista, diremos que Sohm, fiel a Lutero, admite como principio inconfuso y punto de arranque el espiritualismo exclusivo y excluyente, puesto que para él el pueblo de Dios, reunido por Cristo en la tierra, no tiene otra cabeza que al mismo Cristo y solamente puede ser dirigido por la verdad divina con exclusión de todo intermediario humano³.

Ahora bien, de lo que no puede dudarse es de que la Iglesia, concedora indiscutible de sus propios derechos y competencias, se ha manifestado siempre como poseedora de un magisterio auténtico e infalible. Son innumerables los textos que pertenecientes a todas las épocas históricas, partiendo incluso

¹ Tertuliano, *de Pudicitia*, 21; n. 2, II, 889.

² SALAVERRI: *El Derecho en el ministerio de la Iglesia*, "Revista Española de Derecho Canónico", 14 (1954) 211 ss.

³ R. SOHM: *Kirchenrecht*, I, p. 456; v. también Ch. JOURNET: *L'Eglise du Verbe incarné* (1951) II, pp. 1129 ss.

desde los textos bíblicos, registran los teólogos como pruebas de esta actividad magisterial de la Iglesia, distinta de esa actividad carismática de que habla Sohm, desligada de órganos humanos del magisterio. Especialmente aparece la plenitud inapelable del magisterio en los concilios ecuménicos, desde el primero de Nicea celebrado en el año 325 hasta el último Concilio Vaticano II cerrado en 1966. El Concilio de Trento, p. e., redacta sus decretos de manera absoluta y nos dice que actúa congregada legítimamente en el Espíritu Santo y que define “*edocta Spiritus Sancti illustratione*” y otras frases parecidas, frases que se repiten también en los dos concilios vaticanos. Una persuasión análoga de la Iglesia existe con respecto a las enseñanzas emanadas del pontificado supremo. Son innumerables los escritos en los que los Papas han afirmado prácticamente su potestad magisterial por medio de decisiones auténticas encaminadas a resolver los problemas doctrinales de la Iglesia en todo el orbe. Persuasión tan firme y constante de la Iglesia tiene sus fundamentos en las mismas fuentes de la revelación y difícilmente se podría señalar una verdad teológica cuya base en las fuentes sea más amplia y sólida que esta del magisterio auténtico e infalible de la Iglesia y del Papa⁴.

En los últimos siglos de la Iglesia la doctrina sobre el magisterio y sobre la adhesión que se le debe ha sido objeto constante de las enseñanzas pontificias. Tampoco podemos hacer aquí un recuento de los principales documentos que al tema se refieren, pero no podemos menos de mencionar algunos de los más destacados. En 1854 el Papa Pío XI pronunció la alocución ante el Consistorio “*Singulari quadam*” en la que denunció la vana opinión de quienes, rechazando la autoridad de la Iglesia presumían tratar las disciplinas teológicas con la misma libertad e independencia con que pueden tratarse las cuestiones de ciencia humana o meramente filosóficas⁵. La doctrina sobre el magisterio eclesiástico a partir de esta fecha ha ido siempre en aumento. Las solemnes definiciones del Concilio Vaticano I van dirigidas contra el racionalismo y el semiracionalismo⁶; San Pío X da solución auténtica en su encíclica “*Pascendi*” al problema del modernismo⁷. De los documentos de San Pío XII, abundantísimos, se deben citar al menos la encíclica “*Humani generis*” de 1950 dirigida a los profesionales de la teología deseosos de liberarse de la tutela del magisterio para trabajar sin cortapisas de ningún género; dicha encíclica sienta el principio doctrinal de que “en las cosas de la fe y la moral la norma próxima y universal de verdad para el mismo teólogo es el sagrado magisterio, por ser aquel a quien Cristo encargó de la custodia, defensa e interpretación del depósito de la fe”⁸. Otro do-

⁴ Los textos esenciales pueden verse en DENZINGER (Cf. índice); en especial los nn. 782, 783, 787, 893, 929, 930, 937, 1781, 1836. v. SALAVERRI: *Sacrae Theologiae Summa*, Madrid, Biblioteca Autores Cristianos, vol. I, nn. 609-622.

⁵ DENZINGER, 1642-45.

⁶ DENZINGER, 1781 y 1840.

⁷ DENZINGER, 2001 y 2015.

⁸ DENZINGER, 3013.

cumento, también de Pío XII es la Alocución dirigida a 500 obispos que asistieron a la canonización de San Pío X. Trata en ella de los derechos y deberes de la potestad magisterial de la Iglesia que por derecho divino corresponde al Papa y a los obispos; recuerda las enseñanzas de la encíclica arriba referida "Humani generis" y extiende la necesidad de atenerse a la obediencia a los seglares o laicos que en nuestros días, dice el Papa, "pretenden constituir una categoría especial de teólogos independientes, distinta de los que ejercen el magisterio público en la Iglesia"⁹. En estos documentos y en otros del Papa aparece evidente el celo con el que Pío X afirma la autoridad imprescriptible del magisterio de la Iglesia y exige una subordinación verdadera de todos, clérigos y laicos, al magisterio jerárquico.

Resulta pues que el magisterio en la enseñanza de los últimos Pontífices es autorizado. Nada se resuelve con el intento de algunos modernos, llevado hasta el extremo, de separar la potestad de jurisdicción de la potestad de magisterio. Tampoco resolveríamos nada con decir que los Padres del Concilio Vaticano I y, en general, los teólogos de tendencia católica, discurren con categorías jurídicas. En la potestad de magisterio como en la potestad de orden se da el misterio de unión de lo divino y de lo humano en los poderes de la Iglesia, poderes que no a todos se conceden sino solamente a los jerarcas. La potestad magisterial de la Iglesia no corresponde a los laicos. Así se comprende que podamos afirmar que el magisterio es autorizado, potestativo e impositivo de la verdad, aun cuando admitamos que la potestad magisterial no es parte de la potestad de jurisdicción, sino que debe considerársela como distinta de esta.

Como consecuencia el poder magisterial reclama por su naturaleza misma un asentimiento interno de aquellos a quienes se dirige la proclamación oficial de una verdad. La autoridad que el magisterio auténtico e infalible tiene, es verdadero poder doctrinal otorgado por Dios a los jerarcas de la Iglesia concediéndoles a la vez el derecho de exigir que nuestro entendimiento acepte y haga suyo el contenido de esa doctrina que el jerarca nos propone.

El grado de asentimiento que exige el magisterio eclesiástico, no puede ser otro que el que corresponde al grado de autoridad o autenticidad doctrinal con el que las enseñanzas se proponen. La Iglesia ha reclamado constantemente el asentimiento de la mente a sus decisiones doctrinales. Los últimos Pontífices son muy explícitos en exigir el asentimiento interno de la mente a sus enseñanzas auténticas no ya sólo cuando se trata de declaración "ex cathedra" sino también en las enseñanzas que no alcanzan ese sumo grado de infalibilidad; tal es la doctrina clara de Pío IX, León XIII, Pío XI y Pío XII¹⁰.

⁹ AAS, 46 (1954) 314-317.

¹⁰ J. SALAVERRI: *Valor doctrinal de las encíclicas a la luz de la "Humani generis"*, en "Miscelánea Comillas", 17 (1951) 162 ss.; CIAPPE: *Il magistero della Chiesa*, en "Divinitas", 3 (1961) 552 ss. Los textos principales pueden verse en DENZINGER, nn. 1684, 1880, 3013.

Esta doctrina de los Pontífices anteriores al Concilio Vaticano II ha encontrado plena confirmación en el texto de la Constitución *Lumen gentium*, en la que encontramos las siguientes palabras:

“Cuando, o el Romano Pontífice o con él el cuerpo episcopal definen una doctrina, lo hacen siempre de acuerdo con la revelación, a la cual deben sujetarse y conformarse todos, la cual, o por escrito o por transmisión de la sucesión legítima de los obispos, y sobre todo por cuidado del mismo Romano Pontífice, se nos transmite íntegra y en la Iglesia santamente se conserva y se expone con fidelidad, gracias a la luz del Espíritu de la verdad”¹¹.

Como se ve, la doctrina conciliar no aparece compatible con las afirmaciones protestantes según las cuales la Iglesia no es más que el “suceso” (*l'événement*) por el que la Sagrada Escritura, como testimonio profético y apostólico de Cristo, provoca la manifestación del espíritu y así da prueba de su intrínseca verdad, de suerte que solo Cristo es Maestro en la Iglesia lo cual supone el que los hombres no podemos ser otra cosa que meros agentes de la Palabra, sin posibilidad alguna de un magisterio eclesiástico oficial.

En cuanto a la extensión o contenido del asentimiento que corresponde a la potestad de magisterio, diremos que por ser una actitud social exigida por los poderes de la Iglesia en uso de su autoridad legítima, alcanza ante todo al acatamiento externo, de modo que cuando el magisterio de la Iglesia impone con su autoridad alguna doctrina, ya no es lícito al fiel cristiano profesar, defender ni propagar la doctrina contraria. No cabe duda de que esta afirmación resulta como conclusión ineludible de la índole social de las potestades eclesiásticas que por su naturaleza reclaman al menos el acatamiento externo; ya hemos dicho que, si bien la misión profética y el carisma de infalibilidad que existen en la Iglesia no pueden reducirse a categorías exclusivamente jurídicas, tampoco pueden ejercitarse en el marco social de la Iglesia sino como poderes sociales de la misma Iglesia a los que corresponden una obligación de sumisión, aceptación y acatamiento.

Además de ese acatamiento externo la naturaleza misma del poder magisterial exige una sumisión de la voluntad y del entendimiento, parecida a la que corresponde al acto de fe. Dice a este propósito el Concilio Vaticano I; “Cum homo a Deo tamquam creatore ac Domino suo totus dependeat, el ratio creata increatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur”¹².

Algo semejante se ha de decir del magisterio jerárquico establecido por Dios para que el hombre reciba con seguridad la verdad revelada. Para satisfacer a ese deber de asentimiento no es bastante el llamado *silentium oris* que consiste en no expresar doctrina contraria, ni el *silentium mentis*, que se abstiene de juzgar diversamente; ni tampoco un mero conformismo práctico

¹¹ Constitución *Lumen gentium*, n. 25.

¹² DENZINGER, 1789 y 1810.

que, sin asentimiento interno verdadero, se limita a actuar en la práctica como si efectivamente se tuviera por verdadero lo que el magisterio dice, aun cuando en la realidad no se le considere como verdadero¹³.

Esto supuesto la adhesión mental debida a la potestad de magisterio corresponde gradualmente al grado de autoridad con la que el magisterio proclama la verdad y exige su cumplimiento. Ya hemos dicho que en el misterio de la potestad magisterial interviene junto al elemento divino un elemento humano el cual de suyo es falible. A una mayor intervención del elemento humano corresponde un menor grado de exigencia en la adhesión o asentimiento exigido por la potestad magisterial¹⁴.

El *grado supremo* corresponde al magisterio infalible en cuanto tal, lo mismo si ese magisterio infalible se ejerce en forma solemne o en forma ordinaria, ya que en todo caso la autoridad es la misma. El asentimiento requerido en este caso excluye toda posibilidad de error pues la verdad de la enseñanza proclamada por la Iglesia en uso de su infalibilidad está garantizada por el mismo Dios.

Un *segundo grado* de acatamiento y adhesión es el que se debe al magisterio del Papa cuando adoctrina a la Iglesia universal sin poner en juego su infalibilidad. Tal es el caso de las encíclicas doctrinales de los Papas. Las garantías de verdad que en estas enseñanzas existen son sólidas e indudables pero no son absolutas. De ahí que el asentimiento requerido tiene que ser el que corresponde a una certeza moral, certeza que excluye no la total posibilidad de un error, pero sí la probabilidad de error. No nos pararemos aquí a explicar detalladamente, como lo hacen los teólogos, el sentido de esta probabilidad y la conducta consiguiente de los destinatarios de las enseñanzas de las encíclicas pontificias; este asunto pertenece más bien a la casuística moral, pero no tiene, según creemos, una aplicación directa al tema de la libertad religiosa.

Un *tercer grado* de asentimiento corresponde al magisterio que no es supremo sino subordinado al Papa. En este grupo entrarían dos clases de magisterio eclesiástico: el de las congregaciones romanas y el de los obispos en sus diócesis particulares. Las congregaciones romanas dan decretos universales aprobados a veces por el Romano Pontífice en *forma específica* y en este caso tienen el mismo valor que las decisiones del Romano Pontífice, a las cuales hay que aplicar la doctrina señalada en el párrafo anterior. Cuando la aprobación del Romano Pontífice no es específica, el grado de asentimiento es inferior, y podría asimilarse al asentimiento debido al magisterio de los obispos con relación a los fieles cristianos de su diócesis. En efecto, en ambos casos el magisterio es subordinado, con la diferencia, sin embargo, de

¹³ J. SALAVERRI, trabajo citado en nota 57, pp. 162 ss.; E. DUBLANCHY, DTC 7, 1714; Juan de TORQUEMADA: *Summa de Ecclesia*, lib. II, cap. 108 (ed. de Salamanca 1560, p. 377).

¹⁴ Sobre el asunto v. SALAVERRI, obra citada en la nota 4, n. 674, donde puede verse referencia bibliográfica sobre esta materia.

que los dicasterios dan decretos de validez universal mientras que el magisterio de los obispos es particular, diferencia que queda compensada por el hecho de que los dicasterios romanos no tienen otro poder que el delegado del Papa mientras que el obispo no ejerce sus poderes como delegado del Papa sino como mandatario del mismo Cristo. Uno y otro magisterio es auténtico y el cristiano, dócil al imperativo de su condición de subordinado, debe hallarse en una actitud habitual de prestar su asentimiento interno a dichas enseñanzas, con las limitaciones que derivadas de la circunstancia de que dicho magisterio no es ni infalible ni tampoco doctrina expuesta por el jerarca supremo de la Iglesia que adoctrina a todos los fieles del universo mundo.

b) *La libertad es un dogma.*

Resulta realmente extraño que la Iglesia haya sido acusada de enemiga de la libertad precisamente desde los tiempos de la reforma y más particularmente a consecuencia de la filosofía del Iluminismo. Precisamente fueron los protestantes, Lutero y Calvino, quienes inventaron una nueva doctrina acerca del pecado original, la cual venía a destruir sencillamente el libre albedrío, y la Iglesia en el Concilio de Trento se vio precisada a salir por los fueros de la libertad definiendo solemnemente que “el libre albedrío no se perdió ni se extinguió en el hombre por causa del pecado original, y que no es solamente un título vacío o una palabra sin contenido, o una invención del demonio introducida por este subrepticamente en el seno de la Iglesia”¹⁵. Es cierto que la potestad de magisterio de la Iglesia constituye un elemento basilar en la Iglesia católica desde los primeros siglos de la era cristiana, como también es verdad que las normas de este magisterio vinculan fuertemente las conciencias individuales, pero eso es una ineludible consecuencia de la verdad, la cual por su misma naturaleza es intolerante en el sentido de que no puede sufrir contradicción ni compromiso sin negarse a sí misma. La Iglesia, mensajera de la verdad divina, nunca podrá pactar con el error y exigirá a sus súbditos una obediencia sin condiciones en materia de fe.

Por eso la afirmación de San Pedro ante el Sanedrín “hay que obedecer a Dios antes que a los hombres”¹⁶ debió resonar como una herejía en aquel ambiente: era la primera vez que se sentaba tal principio que seguirá siendo eterno en la Iglesia; a saber, que el legislador de un estado no puede ordenar cuando le apetezca, sino que por encima de todo poder humano está el poder superior de Dios al que todos los jefes y legisladores del mundo deben acatamiento y obediencia. Por eso, “ellos cuando oyeron esto se partían de rabia y trataban de acabar con ellos”¹⁷. Ese principio daría lugar a una gue-

¹⁵ Sobre el asunto y sobre las posteriores implicaciones doctrinales en la controversia “de auxiliis” Cf. A. BONET: *La Filosofía de la libertad en las controversias teológicas del siglo XVI y primera mitad del XVII*, Barcelona 1932.

¹⁶ Act. Ap. V, 29.

¹⁷ Act. Ap. V, 33.

rra de casi tres siglos y el resultado sería que los cristianos conquistaron la libertad de conciencia aunque a costa de las célebres persecuciones del primitivo cristianismo. Podemos afirmar sin duda que fue el cristianismo el que presentó a los hombres la libertad como una cuestión de conciencia. En la primera página de la Biblia¹⁸ aparece el hombre como "imagen y semejanza" de Dios; esta semejanza es por su ser espiritual, por su razón y por su libre albedrío que le permiten determinar sus actos distinguiéndolo radicalmente del bruto irracional. Abajo indicaremos las afirmaciones dogmáticas de la libertad correspondientes a momentos cumbres en la historia de la Iglesia en los cuales se han producido intentos o doctrinas encaminadas a socavar esta libertad. Antes de ello nos parece conveniente citar un pasaje de la encíclica de León XIII "Libertas praestantissimum" en el que se expone esta doctrina con admirable claridad y se afirma explícitamente que la libertad constituye un dogma de fe. Dice así León XIII:

"Ahora bien, así como ha sido la Iglesia católica la más alta propagadora y la defensora más constante de la simplicidad, espiritualidad e inmortalidad del alma humana, así también es la Iglesia la defensora más firme de la libertad. La Iglesia ha enseñado siempre estas dos realidades y las defiende como dogmas de fe. Y no sólo esto. Frente a los ataques de los herejes y de los fautores de novedades, ha sido la Iglesia la que tomó a su cargo la defensa de la libertad y la que libró de la ruina a esta tan excelsa cualidad del hombre. La historia de la teología demuestra la enérgica reacción de la Iglesia contra los intentos alocados de los maniqueos y otros herejes. Y, en tiempos más recientes, todos conocen el vigoroso esfuerzo que la Iglesia realizó, primero en el concilio de Trento y después contra los discípulos de Janseño, para defender la libertad del hombre, sin permitir que el fatalismo arraigue en tiempo o en lugar alguno"¹⁹.

En el anterior pasaje establece León XIII el dogma de la libertad física, es decir, inmunidad de toda necesidad e inmunidad de la posibilidad de contradicción, por usar la terminología recibida por los escolásticos. Esta doctrina debe completarse con la referente a la libertad moral que sería la inmunidad de toda ley y el señorío absoluto del libre albedrío. En las palabras siguientes a las copiadas, León XIII explica las relaciones entre esa libertad física que ha establecido y la libertad moral. El pasaje es enormemente interesante. Sólo su longitud nos disuade de la idea de copiarlo íntegro. La libertad moral es, en la mente de León XIII una derivación de la libertad natural, de suerte que el hombre es responsable porque es libre. Esa libertad consiste en la facultad de elegir medios aptos para lograr un fin determinado y, por su misma naturaleza, prerrequiere la luz del entendimiento iluminador que señala ventajas, posibilidades e inconveniencias de los fines. La libertad

¹⁸ Génesis I, 26.

¹⁹ León XIII, encíclica "Libertas praestantissimum", traducción de J. L. GUTIÉRREZ, en *Doctrina pontificia*, vol. II, *documentos políticos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1958, pp. 227 ss.

del hombre es imperfecta y para remediar esta imperfección Dios ha provisto al hombre de dos socorros, la ley y la gracia. La ley porque el hombre es libre y podría desviarse del orden recto para evitar lo cual se le imponen preceptos indicativos y obligatorios de la razón. La ley principal de esa ley natural que es expresión a su vez de la razón eterna de Dios. Y la gracia es un auxilio sobrenatural dado por Dios a la voluntad del hombre el cual facilita y garantiza el ejercicio recto de la libertad humana.

Este dogma de la libertad es la base del individualismo cristiano y el cimiento solidísimo de la libertad frente a cualquier error, o coacción, o intento de masificación amorfa. La fuerza física tiene poder sobre el cuerpo, pero nunca podrá forzar el santuario del alma, "no temáis a los que matan el cuerpo, pero no pueden matar el alma; temed más bien al que puede sepultar alma y cuerpo en el infierno".

San Pablo considera de menos importancia la situación concreta o la profesión o la clase social de los hombres. Cada alma, si vive en gracia de Dios, es morada de la Santísima Trinidad²⁰, sagrario del Espíritu Santo y templo vivo de la divinidad²¹ y todas ellas están llamadas a la bienaventuranza en la contemplación viva de Dios uno y trino²². La "figura de este mundo" es así cosa secundaria. El esclavo es un "liberto del Señor"²³ y debe ser considerado como "un hermano querido". A todos sin distinción nos rescató Cristo con su sangre y nos llamó a la "libertad de los hijos de Dios"²⁴. No hay más esclavitud verdadera que la del pecado porque por él renuncia el hombre a su noble libertad y se hace siervo de las criaturas. Esta esclavitud se da siempre que un cristiano teme más a los hombres que a Dios. "Habéis sido comprados a gran precio, no os hagáis esclavos de los hombres"²⁵.

Fiel al espíritu y a la letra de los textos revelados precedentes, la Iglesia a lo largo de su historia ha sido asertora invicta de la libertad del hombre. Las intervenciones del magisterio han sido ocasionadas principalmente por los problemas de la coherencia dentro de un sistema antropológico cristiano de dos tendencias opuestas; las posturas pelagianistas y semipelagianistas que atribuyen a la naturaleza unos poderes que corresponden en realidad al auxilio de la gracia, y por otro lado la dirección de raíz protestante que acentúa el valor de la gracia hasta aniquilar los valores de la libertad. Ya en el año 529 el Concilio Arausicano II, cuyas conclusiones aprobaría el Papa Bonifacio II señala la postura de la Iglesia frente a los semipelagianos²⁶. Las

²⁰ Jn. XIV, 23.

²¹ I Cor. III, 16.

²² I Cor. VII, 22.

²³ Filemón, 16. Esta breve carta de San Pablo es de especial interés en el tema a que nos estamos refiriendo.

²⁴ Rom. VIII, 21.

²⁵ I Cor. VII, 23.

²⁶ DENZINGER, 199.

controversias predestinacionistas de la época carolingia darán ocasión a una nueva intervención en el Concilio de Quierzy (a. 853), en el que resultó condenado Gottschalk; sostenía este autor, lo mismo que los predestinacionistas, que la libertad de la voluntad humana había quedado perdida en Adán, si bien fue recuperada por Cristo por medio de los auxilios de la gracia que a El debemos²⁷. A mediados del siglo XII el Concilio de Sens condena los errores de Pedro Abelardo²⁸. En el siglo XVI aparece en toda su virulencia la doctrina protestante negadora de la libertad. Ya León X en la bula "Exsurge domine" de 15 de junio de 1520, condena esta proposición de Martín Lutero: "después del pecado el libre albedrío es *res de solo título*"²⁹, condena que encontramos repetida en el Concilio de Trento sesión VI, can. 5, que suena así: "si alguien dijera que el libre albedrío del hombre después del pecado de Adán fue perdido y extinguido o que es cosa de solo título, o peor aún, título sin realidad, sea anatema"³⁰.

Las dificultades planteadas más tarde a propósito de las relaciones entre libertad y gracia llevarán a nuevas precisiones del magisterio. La bula "Ex omnibus" de S. Pío V condenará diversas interpretaciones erradas de Miguel du Bay³¹, y un decreto del Santo Oficio de 24 de enero de 1647, dado bajo Inocencio X declarará herética la proposición de Cornelio Jansenio según la cual para merecer o desmerecer no se requiere en el hombre libertad verdadera "a necessitate"³². La afirmación de la libertad humana será también un punto básico cuando aparecen un poco más tarde los problemas teológicos ampliamente debatidos de las prescencia divina, la predestinación, la eficacia de la gracia, y el concurso divino.

c) *La libertad del acto de fe.*

Una vez establecido que la libertad del hombre, con las matizaciones expuestas, constituye un dogma en la Iglesia católica, debemos avanzar un paso más para determinar un punto de capital importancia en nuestro asunto, la libertad del acto de fe y de la adhesión a la Iglesia por la aceptación del mensaje revelado y por la recepción del bautismo.

Nos serviremos para ello en primer lugar de razones dogmáticas, para señalar a continuación la doctrina canónica que aparece en la Iglesia desde tiempos inmemoriales, práctica reveladora de una constante "lex agendi" derivada de la doctrina o "lex credendi".

En las fuentes de la revelación la fe se nos presenta como algo que se ofrece y a la vez como algo preceptuado que debemos aceptar y cumplir, por cuya aceptación seremos juzgados. "Y su precepto es que creamos en el

²⁷ DENZINGER, 317.

²⁸ DENZINGER, 373.

²⁹ DENZINGER, 776.

³⁰ DENZINGER, 815.

³¹ DENZINGER, 1039 y 1066.

³² DENZINGER, 1094.

nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos mutuamente conforme al mandamiento que nos dio”³³. El mismo San Juan a quien pertenece el texto precedente, en su evangelio nos advierte que “Dios no ha enviado a su Hijo al mundo para que juzgue al mundo, sino para que el mundo sea salvo por El. El que cree en El no es juzgado; el que no cree ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del unigénito Hijo de Dios. Y el juicio consiste en que vino la luz al mundo, y los hombres amaron más las tinieblas que la luz”³⁴.

Este es pues el mensaje que trae Jesucristo y que hay que aceptar bajo precepto; “cumplido es el tiempo, y el reino de Dios está cercano; arrepentíos y creed en el Evangelio”³⁵. El sentido de ese juicio impuesto a los hombres a cerca de la aceptación de la fe está expresado en el evangelio de San Marcos cuando se describe la aparición a los once apóstoles; “y les dijo: id y predicad el evangelio a toda criatura. El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará”³⁶. La simple lectura de estos conocidos textos sugiere que no se trata aquí de una libertad moral (libertas ab obligatione) sino de una posibilidad física de elección entre la luz y las tinieblas; se habla de una obligación que trae como consecuencia un juicio y una obligación que puede traer como consecuencia una condenación señalándose así la obligación impuesta al precepto de creer, pero no una imposición o coacción física inferida a la persona para que crea. La fe se nos presenta y se indica la obligación moral de aceptarla incluso bajo la amenaza de un juicio que puede ser condenatorio; juicio en el que implícitamente pero claramente queda señalada la posibilidad de no aceptar, si bien bajo la amenaza de un juicio que puede ser condenatorio.

Si ahora consultamos la práctica de la Iglesia, veremos que las normas de siempre establecidas coinciden con lo que acabamos de decir. En nuestro Concilio IV de Toledo del año 663, notable por la asistencia de 66 obispos de España y de la Galia, los Padres se preocuparon del problema en relación con los judíos. En el canon 57 del Concilio se dice lo siguiente:

“Acerca de los judíos manda el santo Concilio que en adelante nadie les fuerce a creer, pues Dios se apiada de quien quiere, y endurece al que quiere, pues no se debe salvar a los tales contra su voluntad, sino queriendo, para que la justicia sea completa... por lo tanto se les debe persuadir a que se conviertan, no con violencia, sino usando del propio arbitrio y no tratar de empujarles”³⁷.

Una carta de San Gregorio al obispo de Nápoles, recogida por Graciano³⁸, se preocupa también del asunto de los judíos, los cuales se habían quejado de que eran objeto de persecución y coacción porque celebraban sus fiestas y solemnidades. El Pontífice ordena que se les deje en paz porque ¿de qué

³³ I Jn. III, 23.

³⁴ Jn. III, 16-19.

³⁵ Mc. I, 15.

³⁶ Mc. XVI, 15-16.

³⁷ *Concilios visigodos e hispano-romanos*, ed. de J. Vives, Madrid 1963, p. 210.

³⁸ c. 3, D. XLV; Cf. c. 5 de la misma Distinción.

nos sirve prohibirles que obren según su costumbre antiquísima, si eso no aprovecha nada para su fe y su conversión?”.

La doctrina antigua no solamente insiste en la prohibición de bautizar a quien no lo desea libremente, sino que se plantea el problema de la validez de un bautismo que esté viciado de coacción. En su carta “*Maiores Ecclesiae causas*”, el Papa Inocencio III señala la diferencia entre el caso del bautismo conferido a quien se ha opuesto palmariamente a recibirlo y el de aquel que consiente bajo la influencia de una amenaza. El que por evitar un mal, consiente en el bautismo no deja por ello de recibir el carácter sacramental, base de su anexión a la Iglesia y de su sujeción a los poderes eclesiásticos (es el voluntario *secundum quid* de los escolásticos); en cambio el que no quiere consentir, ese no solamente no recibe la gracia sino tampoco el carácter sacramental³⁹.

Este problema de la libertad del acto de fe, ha pasado a la doctrina con el tecnicismo de “intención requerida para recibir el bautismo” y ha dado lugar a una abundante casuística, según que se trate de adultos normales o de aquellos que se encuentran en circunstancias especiales tales como el peligro de muerte pero sin la instrucción requerida, o en imposibilidad de pedir el bautismo por cualquier caso, p. e., por trastorno mental o por enfermedad que menoscaba fundamentalmente sus posibilidades, etc. A esta casuística han respondido las normas canónicas y las decisiones de los Papas y del Santo Oficio⁴⁰; buen número de esa casuística aparece en las notas del Cardenal Gasparri a los cánones 750 y 752. Su exposición nos llevaría muy lejos. Sólo cabe añadir que ese principio de libertad que hemos descubierto desde el principio de la Iglesia, aparece en la legislación actual formulado explícitamente en el texto del canon 752, § 1 en el que se prohíbe bautizar a un adulto “*nisi sciens et volens*”.

Por último es ineludible mencionar las palabras de la declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, en su número 10; este pasaje será clásico en la materia que nos ocupa. Dice así la Declaración:

“Es uno de los principales capítulos de la doctrina católica, contenido en la palabra de Dios y enseñado constantemente por los Padres que el hombre, al creer, debe responder voluntariamente a Dios, y que por tanto, nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad, porque el acto de fe es voluntario por su propia naturaleza”.

d) *Con respecto a los no bautizados la libertad religiosa se cifra en el reconocimiento de la libertad de la Iglesia para predicar la fe.*

Esta enunciación viene a ser un corolario de lo que hemos venido exponiendo acerca de la libertad del acto de fe. En el mensaje dirigido a la

³⁹ c. 3, X, III, 42; DENZINGER, 410; Cf. c. 3, V, 2 in VI^o.

⁴⁰ BENEDICTO XIV, letras *Postremo mense*, 28 febrero 1747, nn. 45 y 47; *Fontes* II, n. 377; Santo Oficio, 18 septiembre 1850, *Fontes* IV, n. 912; ib. al obispo de Québec, 25 enero 1703, *Fontes* IV, n. 764.

humanidad por los Padres del Concilio Vaticano II se expresa esto con suma claridad en las siguientes palabras dirigidas a los gobernantes:

“En vuestra ciudad terrestre y temporal construye Dios misteriosamente su ciudad espiritual y eterna; su Iglesia. ¿Y qué pide Ella de vosotros, esa Iglesia, después de casi dos mil años de vicisitudes de todas clases en sus relaciones con vosotros, la potencia de la tierra, qué os pide hoy?. Os lo dice en uno de los textos de mayor importancia de su Concilio; no os pide más que la libertad: la libertad de creer y de predicar su fe; la libertad de amar a Dios y de servirle; la libertad de vivir, de llevar a los hombres su mensaje de vida. No la temáis; es la imagen de su Maestro cuya acción misteriosa no usurpa vuestras prerrogativas, pero salva a todo lo humano de su fatal caducidad, lo transfigura, lo llena de esperanza, de verdad, de belleza”.

El texto aludido en las líneas anteriores del mensaje final del Concilio es sin duda el n. 13 de la Declaración *Dignitatis humanae*, en el que se dice entre otras cosas; “la libertad de la Iglesia es principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil. En la sociedad humana y ante cualquier poder público, la Iglesia reivindica para sí la libertad como autoridad espiritual, constituida con Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir a todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda criatura. Igualmente, la Iglesia reivindica para sí la libertad en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana”. La doctrina conciliar no significa en lo referente a este punto concreto ninguna novedad. No solamente recoge la doctrina y la práctica antiquísima de la Iglesia en orden a la libertad del acto de fe tal como ha sido expresada arriba, pero además esta doctrina encaja plenamente en el plano del Concilio sobre la libertad religiosa. Según resulta de los textos conciliares esta libertad no es actitud de indiferentismo religioso o de inhibición ante el primer deber del hombre que es la búsqueda de la verdad religiosa (*Dignitatis humanae* n. 1). El Concilio repite que el hombre tiene “obligación moral de inquirir la verdad” y afirma la obligación de adherirse a la verdad conocida y de ordenar toda su vida conforme a las exigencias de la verdad (ibid., nn. 2 y 3). Pero junto a este principio objetivo de la obligación de atenerse a la verdad religiosa, afirma el Concilio que “la verdad debe buscarse de un modo apropiado a la dignidad de la persona humana y a su naturaleza social” y que “el hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina, conciencia que tiene obligación de seguir fielmente en toda su actividad para llegar a Dios que es su fin” (n. 3).

Todo lo cual viene a quedar confirmado en varios otros textos conciliares paralelos que pueden encontrarse en la Constitución “*Gaudium et Spes*” sobre la Iglesia y el mundo de hoy, en el n. 7 del Decreto “*Apostolicam actuositatem*” sobre el apostolado de los seglares, en el n. 7 del Decreto “*Gravissimum educationis*” sobre la educación cristiana y en el Decreto “*Ad gentes*” sobre la actividad misionera de la Iglesia. En el n. 13 de este último documento hallamos las siguientes palabras notables no sólo por su con-

tenido, sino por las citas bíblicas que coinciden con las que nosotros hemos alegado arriba:

“Donde quiera que Dios abre la puerta de la palabra para anunciar el misterio de Cristo a todos los hombres confiada y constantemente, hay que anunciar al Dios vivo y a Jesucristo enviado por El para salvar a todos, a fin de que los cristianos, bajo la acción del Espíritu Santo que abre sus corazones, creyendo se conviertan *libremente* al Señor y se unan con El sinceramente, quien, por ser camino verdad y vida, colma todas sus exigencias espirituales.

Por último podemos alegar en este punto en consonancia con todo cuanto venimos exponiendo, la conocidísima doctrina canónica, derivada de la afirmación de San Pablo, según la cual la Iglesia carece de jurisdicción con respecto a los no bautizados; sólo puede dirigirse a ellos para predicar la fe en orden a que la acepten voluntariamente y voluntariamente se anexionen a la Iglesia. Pero con respecto a ello no cabe otra actividad jurídica.

- e) *Con respecto a los católicos, súbditos de la Iglesia, los dogmas están impuestos autoritativamente, y no se opone a ello la declaración conciliar sobre libertad religiosa.*

Sabido es que la Declaración *Dignitatis humanae* fue el texto más discutido y más enmendado de cuantos salieron de la última reunión ecuménica de la Iglesia. El 20 de septiembre de 1965 el moderador hizo notar que habían hablado sobre la declaración religiosa más de 60 Padres y sometía al dictamen de la Asamblea si no procedía dar ya por terminado el debate oral. Los Padres decidieron efectivamente darlo por terminado y el Cardenal moderador dio la palabra al Relator Mons. De Smedt el cual en su redacción advirtió “es preciso que dejemos los puntos aun no maduros a ulteriores disquisiciones de los teólogos y al magisterio ordinario”.

Tal vez sea el punto enunciado en este apartado uno de los que andan necesitados de esas ulteriores disquisiciones de que hablaba Mons. De Smedt. En efecto, a primera vista parece existir un evidente contraste entre las afirmaciones generalísimas que se hacen en el decreto *Dignitatis humanae*, sobre todo en los primeros números y por otra parte la doctrina común en la Iglesia del derecho de imponer dogmas mediante un magisterio que, con respecto a los católicos, no es una mera facultad de enseñar, sin obligación ninguna de imponer la admisión de la doctrina y su profesión pública, sino un magisterio autoritativo en el que se incluye el derecho de preceptuar la obediencia de la fe con respecto a las doctrinas que se definen y que se enseñan.

En efecto, el Concilio rechaza como sabemos el indiferentismo religioso, pero en cuanto a la obligación de inquirir la verdad y de atenerse a ella, la Declaración establece de una manera general que el hombre ha de alcanzar la verdad no mediante un acto de la autoridad social que impone una creencia, sino “mediante la libre investigación, por medio del magisterio o enseñanza (“ope magisterii seu institutionis”), de la comunicación y del diálogo

por medio de los cuales los hombres se exponen mutuamente la verdad que han encontrado o que juzgan haber encontrado para ayudarse unos a otros en la búsqueda de la verdad" (n. 3). No es necesario decir que la palabra "magisterii" no alude en el texto copiado al magisterio autorizado de la Iglesia, ya que el Concilio por medio de la partícula "seu" hace equivaler la palabra magisterio a la palabra instrucción, refiriéndose por tanto a cualquier magisterio y a cualquier procedimiento de instrucción que esté al alcance del hombre que busca la verdad. Por otra parte es idea básica del mismo documento que la libertad religiosa se funda en la naturaleza humana, que no otra cosa significa la frase "dignidad humana" empleada repetidamente por el Concilio. Es más, en el n. 2 de la Declaración se añade que el derecho a la libertad religiosa no depende de una disposición subjetiva de la persona, sino de su misma naturaleza, de donde parece desprenderse que el derecho a la libertad en materia religiosa permanece íntegro en el caso de aquel cuya actitud no es la búsqueda sincera de la verdad, sino que, al contrario, actúa de mala fe. Ello nos llevaría a la consecuencia de que un católico malintencionado y recalitrante contra las enseñanzas de la Iglesia está usando de un derecho cuya existencia el Concilio declara, el derecho de la libertad religiosa, frente al cual la Iglesia no puede intervenir autoritativamente sin violar el derecho fundado en la naturaleza de la persona humana. Todo esto parece estar en contraste evidente con la existencia de un magisterio público y autorizado que, si no puede reducirse a una mera potestad jurisdiccional, según arriba hemos citado, pero sí incluye poderes jurisdiccionales o de régimen, con imposibilidad de prescribir la aceptación de una doctrina y de castigar, como reos de un delito, a quienes contumazmente nieguen alguna de las verdades cuya aceptación prescribe la Iglesia.

Este contraste aparecerá más evidente si recordamos brevemente el concepto y el delito canónico de herejía.

Prescindiendo de etimologías y de definiciones, recordaremos que ya en la edad apostólica la palabra *airesis* tiene ya el sentido que será aceptado en el uso eclesiástico hasta nuestros días. Conocidos son, entre muchos otros, los textos de San Irineo, en los que dice que los herejes falsifican la palabra de Dios y anteponen sus miras personales a la doctrina del Evangelio; para permanecer en la verdad es necesario retener la enseñanza de los apóstoles y de sus discípulos y la predicación de la Iglesia⁴¹.

La herejía contiene en sí el pecado de infidelidad que es profesar cualquier doctrina opuesta a la verdadera fe, ya de una manera negativa, o privativa, o positiva, es decir, nesciencia, ignorancia o profesión de doctrina contraria. No toda infidelidad positiva es una herejía; la infidelidad es un género, la herejía es su especie. En lo referente a la fe cristiana, el fin es la autoridad divina a la que nos adherimos por medio de la fe y los medios son las verdades reveladas cuya aceptación somete nuestro entendimiento

⁴¹ I Cor. V, 12; S. IRINEO: *Contra haereses*, lib. I. cap. I, n. 2; lib. III, cap. XI, n. 9 in c. XII, nn. 11-12; MG, VII, 438, 890, 905 s.

a la autoridad divina. Constituye pues la herejía una doctrina que se opone a la verdad revelada por Dios y propuesta como tal por la autoridad de la Iglesia.

La oposición entre la afirmación herética y la verdad revelada es el primer elemento de la herejía. Esta posición tiene que ser inmediata, directa y contradictoria. El citado Santo Tomás⁴² afirma que la herejía puede existir de dos maneras; directa y principalmente siempre que una doctrina se opone a uno de los artículos de la fe; indirecta y accesoriamente cuando de la verdad negada resulta una "corruptio" de un artículo de la ley. También es elemento esencial a la herejía que se oponga a una verdad revelada auténticamente y propuesta como revelada por la Iglesia a la aceptación de los fieles. La "corruptio" de que habla Santo Tomás reside en que el hereje formula para sí mismo una regla distinta de la instituida por Jesucristo como medio de conservar intacto el contenido de la revelación; como dice Billot, *aliunde eligit sibi normam sentiendi de rebus fidei et morum*⁴³. La enseñanza de la Iglesia es la regla propuesta a los hombres de la cual estos no deben apartarse voluntariamente en materia de fe.

Como todo delito canónico, la herejía constituye un pecado, aspecto a cerca del cual hablan largamente los teólogos. El acto herético es ante todo un juicio erróneo de la inteligencia; el hereje aunque afirma su adhesión a Jesucristo, "corrompe el dogma" lo cual no puede hacerse sino es por un juicio erróneo referente a la revelación contra la regla de que es la enseñanza infalible de la Iglesia lo que mantiene dentro de la verdad el juicio de nuestro espíritu en materia de revelación. El citado Santo Tomás afirma que "es manifiesto que el que se adhiere a la doctrina de la Iglesia como a regla infalible, acepta todo lo que la Iglesia enseña; ahora bien, si entre las verdades enseñadas por la Iglesia él hace su selección"⁴⁴ y retiene solamente la parte que él quiere y desecha la que no quiere, no acepta la doctrina de la Iglesia como una regla infalible, sino que antepone a la regla de fe su propio juicio. Y así el hereje que rechaza con obstinación un solo artículo de la fe revela que no está dispuesto a seguir con preferencia a otras enseñanzas la enseñanza de la Iglesia..."⁴⁵.

Dejando a los teólogos y moralistas la dilucidación detallada de los elementos pecaminosos de la herejía, debemos añadir que el magisterio eclesiástico no se limita a prohibir autoritativamente la manifestación herética, sino también aquellas expresiones doctrinales que, "aunque no puedan llamarse heréticas, sin embargo, merecen censura teológica"⁴⁶ lo cual repitió

⁴² Santo Tomás II-II, q. X, 1; S. ALFONSO MARÍA DE LIGORIO: *Theología moralis*, lib. II, trat. I, n. 17.

⁴³ BILLOT: *de Ecclesia Christi*, q. 7, tesis 11.

⁴⁴ La palabra *airesis* significa elección e implica la idea de abrazar una doctrina arbitrariamente.

⁴⁵ Santo Tomás II-II, q. V, a. 3.

⁴⁶ Carta de Pío IX al obispo de Munich a propósito de los Congresos de teólogos alemanes, 21 diciembre 1883, DENZINGER, 1864.

el Concilio Vaticano I con las siguientes palabras: "no es bastante evitar la depravación herética sino que hay que huir con diligencia de aquellos errores que se acercan más o menos a ella"⁴⁷.

Refiriéndonos ahora a la herejía en su aspecto delictivo, advertiremos que se ha dicho, sin motivos bastantes, que la Iglesia ha admitido dos nociones específicamente distintas de herejía, la teológica y la inquisitorial. La historia de la represión de la herejía, nos señala prácticas del derecho penal eclesiástico que tal vez desbordan los límites de la herejía teológica pero hay que tener en cuenta que la actividad de la inquisición no se limitaba, ni era de suyo competente para ello, a definir una determinada afirmación como herética, sino más bien a descubrir las personas que profesan, propagan o favorecen la herejía, para apartar de los fieles los peligros de perversión doctrinal. La Iglesia puede declarar culpables de herejía, no sólo a los herejes públicos en sentido propio sino también puede configurar como herejía-delito actividades suficientemente caracterizadas de complicidad y de actitud general con respecto a la Iglesia (delito de sospecha de herejía). En el derecho actual se configuran los siguientes delitos; el delito de herejía propiamente dicho con dos modalidades, la herejía simple y la herejía con adhesión a secta acatólica (c. 2314); además ciertos delitos próximos a la herejía que son la sospecha de herejía (c. 2315 y 2316); la violación de normas sobre prohibición de libros (c. 2318, § 1)⁴⁸.

El c. 1325, § 2, nos da una definición del hereje diciendo; "el que, reteniendo su nombre de cristiano, negara pertinazmente después de haber recibido el bautismo, alguna de las verdades que han de ser creídas por fe divina y católica, o dudara de ella, es hereje". En este texto se resuelve la cuestión debatida por los teólogos si es o no herejía el dudar positivamente a cerca de un punto de la doctrina católica.

En lo referente a la sospecha de herejía, los canonistas anteriores al código no incluían en esta fórmula todos los actos que pudieran dar lugar a sospechas. El nuevo código, omitiendo la enumeración de complicidades que existían en la Constitución *Apostolicae Sedis* ha configurado la sospecha como una situación jurídica resultante de la comisión de ciertos actos ilícitos parte de los cuales están señalados expresamente en las leyes penales y en parte englobados en la formulación general del c. 2316 que dice: "es sospechoso de herejía el que espontáneamente y a sabiendas ayuda de cualquier modo a la propagación de la herejía o participa en las cosas sagradas con los herejes en contra de lo preceptuado en el c. 1258".

Los herejes están castigados con excomunión automática. Esta excomunión ofrece una notable singularidad porque en el fuero interno está reservada especialmente a la Santa Sede y en el fuero externo al Ordinario local el cual sólo la puede otorgar previa abjuración; hay además ciertas penas

⁴⁷ Concilio Vaticano I, ses. III, *De fide et ratione*; DENZINGER, 1820.

⁴⁸ Este último canon 2.318 está hoy suprimido por decreto de la S. C. para la doctrina de la Fe, 14 octubre 1966, AAS 1966, número del 29 de diciembre.

que deben imponerse, a saber la privación de todo cargo o pensión que el hereje tuviera en la Iglesia, la declaración de infamia de derecho y, si el delincuente es clérigo, la deposición. Si hay adhesión a secta acatólica, las penas son; para todo delincuente la infamia automática, y para los clérigos la degradación preceptiva. Los sospechosos de herejía deben ser amonestados para que supriman la causa de la sospecha y la recusación del amonestado que se niega a suprimir la causa de la sospecha constituye una figura específica de delito que se pena con suspensión para los clérigos y prohibición de actos legítimos eclesiásticos. La defensa de doctrina no calificada como herética, pero sí condenada por la Iglesia, se castiga con prohibición de enseñar, de predicar y de oír confesiones sacramentales, pudiéndose añadir otras penas facultativas para reparar el escándalo. Por último la violación de normas sobre prohibición de libros contiene en sí cuatro figuras delictivas determinadas y la pena común a las cuatro figuras es excomunión automática reservada a la Santa Sede.

Baste lo dicho para dibujar en sus líneas generales el delito de herejía. Para nuestros fines no es necesario más ⁴⁹.

Para reducir a sus justos límites los conceptos en orden a eliminar ese contraste aparente entre la Iglesia que declara la libertad religiosa por un lado y por otro lado impone su doctrina a los bautizados y castiga el delito de herejía, conviene hacer ciertas precisiones.

1. Ante todo conviene advertir que el principio de libertad religiosa, tal como se configura a lo largo del documento conciliar, mira mucho más a la sociedad civil, que no a la Iglesia. En efecto, al describir el objeto y fundamento de la libertad religiosa, nos dice la Declaración que dicha libertad consiste en que los hombres han de estar inmunes de coacción "tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier *potestad humana*" indicando así que la coacción que pretende eliminar el Concilio no apunta a los poderes de la Iglesia, sino a las potestades humanas sea cualquiera el modo en que se manifiesten. Y en ese mismo número 2, unas líneas más adelante, dice el documento que "este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el *ordenamiento jurídico de la sociedad*, de forma que se convierta en un *derecho civil*". En el número 3 trata la Declaración *Dignitatis humanae* de la libertad religiosa en relación con la vinculación del hombre con Dios. Después de establecer la doctrina, el párrafo termina con las siguientes palabras: "por consiguiente *el poder civil*... debe reconocer ciertamente la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla, pero hay que afirmar que excedería sus límites si pretendiera dirigir o impedir los actos religiosos". Igual criterio encontramos en el número siguiente (n. 4) en el que se habla de la libertad de las comunidades religiosas. He aquí cómo se expresa el documento: "A las comunidades re-

⁴⁹ Una exposición sucinta de los delitos en T. G. BARBERENA: *Comentarios al Código de Derecho canónico*, vol. IV, Madrid 1964, pp. 455 ss.

ligiosas compete igualmente el derecho de no ser impedidas *por medios legales o por la acción administrativa de la autoridad civil* en la formación nombramiento y traslado de sus propios ministros, etc. En el n. 6 el Concilio habla de la promoción de la libertad religiosa y afirma que “pertenece esencialmente a la obligación de todo *poder civil* la promoción y la protección de los derechos del hombre. *El poder público* debe pues asumir eficazmente la protección de la libertad religiosa, etc.”. Y unas líneas más adelante continúa: “finalmente, *el poder civil* debe evitar que la igualdad jurídica de los ciudadanos... jamás, ni abierta ni ocultamente sea lesionada por motivos religiosos, ni que se establezca entre ellos discriminación alguna”.

El n. 6 siguiente habla de los límites de la libertad religiosa, y todo él se refiere a la sociedad humana organizada, la sociedad civil, el orden público, la libertad en la sociedad, y otros conceptos semejantes.

Todo este contexto, que en las precedentes indicaciones no ha quedado exhaustivamente explicado, revela indudablemente que los redactores del documento no están pensando en la Iglesia, sino en la autoridad civil. Por lo demás, el Relator oficial, Mons. De Smedt repitió hasta la saciedad, que el documento no implicaba indiferentismo religioso, precisamente porque se habla en él de un derecho civil a la libertad religiosa. Es cierto que en la “*expensio modorum*”, en el *modo* 29 la Comisión respondió “*non potest admitti*” a las pretensiones de algunos Padres que pedían que se dijera *ius civile* en lugar de *ius* cuando se trataba del derecho a la libertad religiosa en los países de régimen concordatario, y esos mismos Padres pretendieron que el título de la Declaración no fuera “De la libertad religiosa” sino “Del derecho civil a la libertad religiosa”. La Comisión no admitió este modo, no porque de hecho no se trate de un derecho que sólo es ejercitable ante las autoridades estatales, sino porque cuando se discutió este *modo* 29 se pretendía con él replantear el problema, ya resuelto, del fundamento de la libertad religiosa, que no es un mero derecho civil ya que reconoce como su razón última la dignidad de la persona humana.

2. El objeto sobre el que versa la libertad religiosa, no es la creencia religiosa en sí misma. Ese derecho no puede basarse en el contenido de las creencias sin aceptar la objeción de agnosticismo e indiferentismo que cada día aparecía durante los debates en el Aula Conciliar. Si el derecho a la libertad religiosa se refiriera a la actitud religiosa considerada en sus componentes doctrinales y litúrgicos, implícitamente quedaría reconocido el derecho a profesar el error y a difundirlo. Sabido es cuantas veces se puso esta objeción en el Concilio y cuantas fue contestada. La libertad religiosa es inmunidad de coacción para que cada hombre, según su conciencia, organice su vida religiosa libremente. Pero el aceptar libremente una religión significa comprometerse con ella; el compromiso es libre, pero es un compromiso y no puede hablarse de coacción física o moral producida por una situación que libremente ha sido aceptada. Por eso el Concilio justifica la prohibición de coaccionar a nadie por motivos religiosos apoyándose, no en el contenido

de una creencia, ni para dar derechos iguales a la verdad y al error, sino solamente para conservar incólume la dignidad de la persona humana, dignidad que no desaparece por el hecho de que alguien yerre en materia religiosa, ni siquiera por el hecho de que actúe de mala fe en la propaganda del error. Por eso la inmunidad de coacción, dentro de los límites establecidos por el documento conciliar es siempre un objeto moralmente honesto.

3. Podría objetarse que, como ya hemos indicado, el Concilio fundamenta la libertad religiosa en la dignidad humana. "Declara además (el Concilio) que el derecho a la libertad religiosa se funda realmente en la dignidad misma de la persona humana..." (n. 2). Ahora bien, la dignidad de la persona humana no desaparece por el hecho del bautismo. Y como la libertad religiosa consiste "en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción", tanto física como moral, resulta que los bautizados súbditos de la Iglesia siguen teniendo el derecho a la libertad religiosa y por tanto se viola su derecho cuando se les coacciona para que admitan las enseñanzas del magisterio y cuando se les impone penas canónicas a los reos del delito de herejía en cualquiera de sus indicadas manifestaciones.

La respuesta a esta observación aparecerá clara si tenemos en cuenta que la aceptación del bautismo implica una serie de consecuencias irreversibles que se aceptan libremente, pero que una vez aceptadas hay que mantenerlas y no es lícito volverse atrás. Son numerosos los casos en el ámbito de cualquier sistema de derecho en los que un miembro de la sociedad libremente adquiere un compromiso que le obliga aun cuando después cambie de intención o se arrepienta. Tal sucede, p. e., en las obligaciones contractuales. A caso sea adecuado el ejemplo del matrimonio; contraerlo o no contraerlo es algo que está dentro del campo de la libre autodeterminación del que se casa, pero una vez contraído, no vale el arrepentimiento, ni cabe apelar a una libertad que desapareció en virtud del libre compromiso contraído. La aceptación de la fe cristiana y la recepción del bautismo coloca al hombre en una nueva situación primero carismática pero también jurídica. Esa aceptación debe ser libre y la libertad de la fe y del bautismo es algo que la Iglesia ha mantenido celosamente desde sus albores tanto en el plano doctrinal como en la realidad canónica. Pero el bautismo vincula al hombre con la Iglesia de Dios y este vínculo que tiene como base un carácter sacramental, queda ya sustraído a la libertad debiendo por tanto el bautizado atenerse a todas las consecuencias de su compromiso con Dios por medio de la Iglesia.

4. La existencia de un magisterio autorizado y la consiguiente obligación jurídica impuesta a los bautizados era hasta la Declaración Conciliar "Dignitatis humanae" compatible con la doctrina de la libertad del acto de fe. Por lo que arriba llevamos dicho, consta que desde los primeros tiempos de la Iglesia (en realidad desde la época apostólica) se ha mantenido sin vacilación alguna hasta el día de hoy la doble doctrina de libertad en el acto de fe y de subordinación jurídica de los bautizados, tanto a la autoridad jurisdic-

cional de la Iglesia, como a su autoridad doctrinal, incluso en lo que esta tiene de jurisdiccional, es decir, de facultad de imponer una doctrina, con carácter de revelada, con la consiguiente obligación jurídica de atenerse a ella siempre que pertenezca al depósito de la fe y la Iglesia la proponga como tal (según hemos explicado arriba) y con posibilidad por parte de la misma Iglesia de castigar con penas canónicas a los incumplidores de la referida obligación.

Los cambios introducidos por la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa no ofrecen motivaciones que induzcan a pensar en un cambio de la doctrina en lo concerniente al magisterio eclesiástico y a su valor jurídicamente obligatorio.

Es cierto que la coacción prohibida es no sólo la física, sino también la coacción moral ("actos que puedan tener sabor a coacción o a persuasión inhonesta o menos recta"; n. 4), no sólo la manifiesta sino también la oculta ("ni abierta ni ocultamente"; n. 6), la directa lo mismo que la indirecta ("ni directa ni indirectamente"; n. 5), lo que podría hacer pensar que queda excluida también la coacción resultante de la amenaza que es propia de la ley penal eclesiástica. Pero todas esas modalidades de coacción han estado siempre excluidas cuando se trata de la libertad del acto de fe, sin que por ello haya sufrido menoscabo, ni doctrinal ni práctico, el ejercicio de la potestad magisterial.

5. La situación de los acatólicos ha variado en el sentido de que hasta el Concilio Vaticano II era de tolerancia y ahora es de libertad. Ahora bien, esta variante, de indudable valor mientras se la considere en el plano doctrinal y de los principios, situada en el plano del derecho apenas ofrece interés desde el punto de vista de lo que venimos diciendo. En efecto, la tolerancia una vez establecida en las leyes, no es propiamente tolerancia, sino un verdadero derecho con un contenido concreto según sea el ámbito reconocido por la ley a la tolerancia; derecho distinto del actual de libertad religiosa sólo por razón de su menor contenido; así en España los cultos no católicos sólo se permitían en locales privados, mientras que hoy, después de la Declaración "*Dignitatis humanae*", pueden realizarse también públicamente. (Lo mismo establece la nueva ley española sobre libertad religiosa).

Pero es indudable que nada de ello afecta ni a la existencia del magisterio eclesiástico autorizado, ni tampoco a las implicaciones jurídicas que de siempre han venido adscribiéndosele.

CONCLUSION

De cuanto llevamos dicho parecemos que se deriva una consecuencia clara. A pesar de que a primera vista los principios informadores de la Declaración conciliar "*Dignitatis humanae*" y ciertas frases del mismo Documento parecen estar en contraste con la doctrina tradicional del magisterio ecle-

siástico, el examen detenido de la libertad religiosa tal como aparece en los textos del Vaticano II demuestra que dicho Documento deja en realidad intacta la enseñanza de la Iglesia acerca del magisterio, y en nada se opone a la multiseccular *praxis* de la Iglesia de declarar autorizadamente la doctrina revelada, de imponerla a los fieles y de castigar a los bautizados reos del crimen de herejía. “En la sociedad humana y ante cualquier poder público la Iglesia reivindica para sí la libertad, *como autoridad espiritual* constituida por Cristo Nuestro Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir por todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda criatura⁵⁰. “Así afirma la Declaración en su n. 13”. Y en el n. 9, nos dice: “la libertad religiosa en la sociedad está enteramente de acuerdo con la libertad del acto de fe cristiana”.

TOMÁS G. BARBERENA

⁵⁰ Mc. XVI, 15; Mt. XXVIII, 1820; Pío XII, encíclica *Summi Pontificatus*, 20 octubre 1939; AAS, 31 (1939) 445-446 (citas del documento conciliar).