

DECLARACION CONCILIAR SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA

Aspecto histórico teológico

por V. RODRIGUEZ, O. P.

La justa valoración de la Declaración del Vaticano II *Dignitatis humanae*, resultado de un proceso laborioso, desde el proyecto inicial de *parte de la Constitución Dogmática* sobre la Iglesia hasta su condición definitiva de *Declaración* autónoma, pasando por el intermedio de capítulo V y apéndice del *Decreto* sobre Ecumenismo, exige o presupone el conocimiento de su largo historial, de su *feri*. A esto vamos a limitar el presente estudio, que dividimos en dos partes: primera, sobre el origen y evolución externa del Esquema; segunda, sobre la evolución doctrinal del mismo.

I. ORIGEN Y EVOLUCION EXTERNA DEL ESQUEMA

1. *Antecedentes.*

Sin remontarnos al inmanentismo personalista de los siglos XVIII-XIX, por no comenzar «ab ovo», los dos *antecedentes extrínsecos* más específicos y próximos al tema conciliar de la libertad religiosa son la *Declaración Universal de los Derechos del Hombre* de la ONU., en su artículo 18 ¹, del

1. «Art. 18. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad para cambiar de religión o de convicción, así como para manifestar su religión o convicción, solo o en comunidad, tanto en público como en privado, la enseñanza, las prácticas, el culto y observancias de los ritos». Cf. PLINIO SALGADO, *Comentario al proyecto de Declaración Internacional de Derechos Humanos elaborado por la Comisión nombrada por el Consejo Económico-social de la ONU*, en «Documentos» (San Sebastián), n. 1, pp. 103-150; J. M. DE LOJENDO, *La Declaración Universal de Derechos Humanos. Ibidem*, n. 2, pp. 19-34.

10 de diciembre de 1948, de repercusión ideológica internacional, y la creación de un *Secretariado para el estudio de la libertad religiosa*, en el Consejo Ecumenista de las Iglesias, con sede en Ginebra, en 1959², encomendado a A. F. Carrillo de Albornoz al fundarse.

En principio el Consejo Ecumenista de Ginebra estimaba que «la libertad religiosa es en sí un problema ecumenista de primera importancia», y que deseaba «aprovechar las ocasiones que se presenten para dar a conocer al nuevo Secretariado de Roma (encomendado al Cardenal Bea) sus propias convicciones y sus preocupaciones fundamentales, como, por ejemplo, la de la libertad religiosa»³.

De hecho el Secretariado Conciliar para la Unión de los Cristianos, que preparó el Esquema *de libertad religiosa*, hace expresamente referencia tanto a la Declaración de la ONU, como a la del Consejo de las Iglesias⁴.

Hablamos de antecedentes «extrínsecos», puesto que la Declaración del Vaticano II encontrará sus *proprios antecedentes* en el principio evangélico de la dignidad de la persona, libertad de la fe, etc.; en la doctrina tradicional de la Iglesia y en la propia preocupación por responder a los problemas de nuestro tiempo, como quedará consignado en el mismo texto.

Al mencionar los antecedentes *intrínsecos* debemos referirnos muy concretamente al Esquema de Ecclesia que había quedado en suspenso en el *Concilio Vaticano I*, cuyo capítulo XV era *De specialibus quibusdam ecclesiae iuribus in relatione ad societatem civilem*⁵, donde se trataba del dere-

2. El C. E. de las Iglesias, en su *I Asamblea General de Amsterdam*, del 22 de agosto al 4 de septiembre de 1948, ya había hecho su «Declaración sobre la libertad religiosa» (Cf. *Desordre de l'homme et dessein de Dieu*, Neuchâtel-Paris 1948, tomo V, pp. 125-129). El mismo Consejo Ecumenista de las Iglesias, en su *III Asamblea General de Nueva Delhi*, del 29 de noviembre al 5 de diciembre de 1961, ha hecho también su «Declaración sobre la libertad religiosa», ratificando expresamente la anterior de Amsterdam y la de la ONU (Cf. *Nouvelle-Delhi 1961. Conseil Oecuménique des Eglises* Neuchâtel-Paris 1962, pp. 155-157).

3. *Evanston-Nouvelle Delhi 1954-1961. Rapport du Comité Central à la troisième Assemblée du Conseil oecuménique des Eglises* (Genève 1961) pp. 21 y 70.

Para una mayor información sobre este precedente del movimiento ecumenista académico remitimos al artículo de T. I. JIMENEZ URRESTI, *La libertad religiosa ante el próximo Concilio Vaticano y en el «Consejo Ecumenista»*, en «Revista Española de Derecho Canónico», 17 (1962) 49-88.

4. A la *Declaración de la ONU* hacen referencia el texto del *Caput V de Oecum.*, nota 10; la «*Declaratio prior*», nota 14; el «*textus emendatus*», nota 25; el «*textus reemendatus*», nota 21; el «*textus recognitus*», nota 43; y el «*textus denuo recognitus*», nota 44. En el texto definitivo se omite esta referencia a la ONU.

A la *Declaración del Consejo Ecumenista de las Iglesias* se hace referencia en el «*textus emendatus*», nota 3; en el «*textus reemendatus*», nota 3; y en el «*textus denuo recognitus*», nota 3. También esta referencia ha sido omitida en el texto definitivo o promulgado. De estos diversos textos del esquema hablaremos más adelante.

El Sr. CARRILLO DE ALBORNOZ, en su libro: *La libertad religiosa y el Concilio Vaticano II*, quiere ver un continuo paralelismo entre el Concilio y el Consejo Ecumenista. La gran discrepancia estaría sólo en la cláusula del n. 1 sobre la única verdadera religión católica y sobre las obligaciones para con ella.

5. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, 51 ed. Graz 1961, col. 549-551.

cho a la libertad religiosa en el sentido ampliamente proclamado en las *Encíclicas de León XIII*. Al proponerse el Vaticano II llevar a cabo aquella *Constitutio De Ecclesia*, quedaba, naturalmente, planteado el problema de la libertad religiosa. Dentro del magisterio eclesiástico, el tema ha sido urgido especialmente por la encíclica de Juan XXIII *Pacem in terris*, donde se proclamaba el derecho fundamental a la libertad religiosa en unos términos bastantes distintos de los del magisterio anterior. En todos los textos del Esquema Conciliar se hace referencia a esta Encíclica.

2. Aparición del tema de la libertad religiosa en la Primera Sesión del Concilio Vaticano II.

En la XXXI Congregación General, del 1 de diciembre de 1962, los Cardenales Köenig, Alfrink y Ritter, durante el debate sobre la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, piden que se trate «ex professo» y separadamente en el Concilio el tema de la libertad religiosa ⁶. Efectivamente, en el esquema de la Constitución Dogmática sobre la Iglesia distribuido a los Padres había un capítulo —el IX— en que se trataba de las *relaciones entre la Iglesia y el Estado*, uno de cuyos puntos era el de los «deberes religiosos de la Potestad civil».

Esta indicación era más que un proyecto. El Secretariado para la Unión de los Cristianos traía entre manos una Constitución *De libertate religiosa*, por temor a que la Comisión Teológica no tratase en la Constitución sobre la Iglesia el tema de la libertad religiosa en consonancia con el espíritu ecuménico. Se dijo que el 19 de junio de 1962 ya había presentado su texto a la Comisión Central ⁷.

6. «Varios Padres han analizado el problema de la libertad de conciencia tratado en el capítulo referente a la tolerancia religiosa» (Comunicado oficial de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1.117, del 8 de diciembre de 1962, p. 1546).

Nota bene. — Para la historia externa del Esquema utilizamos preferentemente los *Comunicados oficiales de la Oficina de Prensa del Concilio* publicados en el semanario de Madrid «Ecclesia» y confrontados con el texto italiano e informes complementarios del órgano oficioso del Vaticano «La Civiltà Cattolica». Tendremos también en cuenta otros comentarios de prensa, sobre todo los procedentes de Padres o peritos conciliares, v gr.: «Informations Cath. Internationales», «Etudes», «Ilustración del Clero», etc. Mientras no tengamos a mano las Actas del Concilio, la mejor fuente informativa es, hasta el presente, la obra del P. G. CAPRILE, S. J., en curso de publicación, *Il Concilio Vaticano II*, 5 tomos. Ed. La Civiltà Cattolica, Roma 1966.

7. Cf. T. I. JIMENEZ-URRESTI, *El tema de la libertad religiosa en el Vaticano II*, en «Hechos y Dichos», n. 349, enero 1965, pp. 8-9; *La libertad religiosa*, Madrid, PPC, 1965, pp. 27-29.

3. «*De libertate religiosa*», cap. V del esquema sobre *Ecumenismo*, en la *Segunda Sesión Conciliar* (1963).

Según informaciones de cronistas conciliares (no oficiales), una Sub-comisión de la Comisión Teológica, en la tarde del día 7 de noviembre de 1963, ya muy avanzada la Segunda Sesión del Concilio, estudió el esquema *De libertate religiosa* que presentaba el Secretariado para la Unión de los Cristianos, no como constitución autónoma, sino como uno de los capítulos —*Caput V*— del *esquema sobre Ecumenismo*.

Presidia esta Sub-Comisión el cardenal Leger; era ponente Mons. J. Wright, y secretario P. Lafortune. Entraban como miembros Mons. F. Spagneda, y los Rvdmos. G. Gut, O. S. B. y A. Fernández, O. P.; y como peritos: S. Ramírez, O. P., H. de Lubac, S. J., B. Haring C. SS. R., B. Kloppenburg, O. F. M., A. Naud, S. S. y J. Medina.

Al parecer, el esquema salió de este tribunal con el «nihil obstat» por 18 votos a favor, 5 en contra y uno nulo⁸.

El día 13 de noviembre, en la LXVI Congregación General, el cardenal Moderador anunció a la Asamblea que en aquellos días se entregaría a los Padres el texto del capítulo V sobre *Ecumenismo*, que trataba «*De libertate religiosa*». Así se hizo: el *Caput V de oecumenismo* se repartió a los Padres, en fascículo aparte, junto con la *Relatio* de Mons. De Smedt, en la LXX Congregación General del 19 de noviembre de 1963.

El relator, Mons. De Smedt, obispo de Brujas, hizo una «larguísima» presentación oficial del esquema (el esquema era de nueve páginas; la relación era de diez), que alguien calificó de «triumfal», llegando a arrancar los aplausos de los sectores más entusiasmados. Esta primera *Relatio* de Mons. De Smedt pronto se divulgó en su original francés y en otros idiomas⁹.

4. *Primer aplazamiento del debate sobre la libertad religiosa.*

La emoción en la presentación oficial del Esquema en el Aula Conciliar animó un sumo interés por someterlo rápidamente al debate conciliar, a fin de hacer posible su promulgación cuanto antes, incluso antes que terminase aquella Segunda Sesión. Terminaba Mons. De Smedt su relación: «La opinión pública mundial se dispone a seguir con atención este debate, esperando una palabra de la Iglesia sobre la libertad. Es una palabra que se espera con urgencia. El Secretariado para la Unión de los Cristianos trabaja día y noche para examinar los votos y propuestas de los Padres con

8. Noticia de «Le Monde» (Paris), 14 noviembre de 1963.

9. El primer texto impreso que conocemos, aparte del latino reservado a los Padres, es el de «Documentation Catholique» (Paris) del 5 de enero de 1964.

el fin de que antes de que termine esta etapa quede estudiado y aprobado el presente esquema. Nuestros trabajos aparecerán ante el mundo sumamente fructíferos si los padres del Vaticano II pueden anunciar a los hombres, en la voz del sucesor de San Pedro, esta liberadora doctrina de la libertad religiosa»¹⁰.

En la misma Congregación General, el cardenal Leger, arzobispo de Montreal (Canadá) manifiesta el deseo de que los capítulos sobre los judíos y sobre la libertad religiosa formen esquema aparte del de Ecumenismo y que se discuta inmediatamente después de este último¹¹. En cambio, en la Congregación General del día siguiente (LXXI, 20 de noviembre), el cardenal Meyer, arzobispo de Chicago dijo que «tanto lo referente a los judíos, como la libertad religiosa son problemas íntimamente unidos al ecumenismo, tanto en la teoría como en la práctica. Por esto su opinión y la de otros muchos padres, sobre todo de América, es que estos temas deben tratarse aquí». Apoyó esta idea Mons. Méndez, obispo de Cuernavaca¹².

A pesar de tanta expectación y de la ansiedad del Secretariado para la Unión y del Episcopado Norteamericano¹³, no se llegó a discutir el Esquema en esta Segunda Sesión de 1963. A conciencia de la importancia de la cuestión y del poco tiempo que forzosamente podría dedicársele, los Moderadores de las Congregaciones Generales y los Padres que han intervenido aquellos días (desde el 19 de noviembre al 2 de diciembre) no quisieron

10. Comunicado oficial de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1.167, 23 de noviembre de 1963, p. 1599.

11. *Ibid.*, p. 1599.

12. *Ibid.*, p. 1633.

13. Se dijo entonces que los obispos norteamericanos tenían ilusión en ofrecer a su pueblo, como obsequio de Navidad, este decreto aprobado. El P. John Courtney Murray, S. J., quizás el más decidido y eficaz colaborador del Secretariado en el tema, declaró aquellos días: «La cuestión de la libertad religiosa me interesa extraordinariamente, como teólogo y como religioso. Es, por así decir, el problema americano del Concilio. El Episcopado americano ve con mucho gusto que al fin haya entrado a formar parte en el programa de los trabajos del Concilio, a pesar de los esfuerzos realizados para impedir su discusión. Por medio del cardenal Spellmann, el Episcopado de los Estados Unidos intervino vigorosamente para que el problema fuese presentado a los Padres conciliares. Y todos los obispos americanos están dispuestos a sostener e, incluso, a reforzar el texto» (*La libertad religiosa*, en la revista «América», 30 de noviembre de 1963).

En la LXIX Congregación General (18 de noviembre de 1963), el cardenal Ritter, arzobispo de S. Luis (U. S. A.), en el debate del esquema sobre el Ecumenismo en general, refiriéndose al cap. 5 de *libertate religiosa* dijo que «sobre la libertad religiosa ha de hacerse una declaración clara y terminante, porque ésta es un presupuesto indispensable para el diálogo ecuménico. Pero nótese que para que esta declaración sea digna del Concilio no debe fundarse sólo en motivos de mera conveniencia práctica, sino en sólidas razones teológicas. Por esto hay que hablar ante todo de la libertad absoluta que exige el acto de fe, de la dignidad de la persona humana y su inviolable conciencia, y hay que hablar también de la total incompetencia de los gobiernos civiles para juzgar sobre el Evangelio de Cristo o para dar un juicio sobre su interpretación. Por lo mismo esta declaración debe reafirmar la completa independencia de la Iglesia de todo gobierno civil en el cumplimiento de su misión» (Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1.167, 23 de noviembre de 1963, p. 1597).

precipitar el debate de los capítulos anteriores y parece que incluso intencionadamente procuraron detenerse más en ellos para no dejar tiempo útil al capítulo V en esta Sesión, con el consiguiente disgusto de muchos.

Las urgencias de Mons. De Smedt eran atendidas con responsabilidad por parte de los Padres. En la discusión del esquema *De oecumenismo* en general (días 19, 20, 21 de noviembre), frente a la adhesión incondicional de muchos Padres al esquema en todos sus capítulos, otros manifestaron su disconformidad en que se trate en él el tema de los judíos y de la libertad religiosa. En la LXXII Congregación General (21 de noviembre) Mons. Hervás, obispo de Ciudad Real, propuso que el tema de la libertad religiosa, que está fuera de lugar en el esquema sobre Ecumenismo, se tratase en el esquema *De Ecclesia in mundo huius temporis* ¹⁴. Lo mismo había sugerido en la LXI Congregación General del día anterior el cardenal Bacci ¹⁵.

Sobre esta preocupación y reservas de los Padres pesó indudablemente el aluvión de publicaciones de sentido muy diverso (libros, artículos, crónicas y comentarios conciliares), que continuarán hasta el final del Concilio (diciembre de 1965), que es hasta donde llegó sin decidirse la cuestión. En toda esa literatura los teólogos manifestaban radicales desacuerdos en puntos fundamentales del Esquema.

Total, que se llegó al final de la Segunda Sesión con el debate de los tres primeros capítulos del decreto sobre Ecumenismo, sin tocar el de la libertad religiosa. En la LXXIX Congregación General (la última de este año, 2 de diciembre de 1963) Mons. Felici, Secretario General, comunicó a la Asamblea que «todos los Padres pueden enviar enmiendas a los esquemas discutidos y a los que faltan todavía por discutir antes del 31 de enero de 1964. Las Comisiones reharán los textos conciliares a la vista de las observaciones de todos los Padres para que se les puedan enviar los nuevos esquemas con tiempo suficiente para que los estudien antes de la próxima sesión», que sería del 14 de septiembre al 20 de noviembre de 1964 ¹⁶.

El *esquema* que quedó *sin discutir* conciliarmente, pero que será la base de los esquemas siguientes, contenía los *conceptos fundamentales siguientes*:

Pról. Llamada a la unidad y concordia y el mejor medio para ello es el reconocimiento de la dignidad de la persona.

n. 1. Misión de la Iglesia de enseñar.

n. 2. En esta misión de verdad se debe respetar la libertad de los demás, teniendo en cuenta que la fe es libre.

14. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1168, 30 de noviembre de 1963, p. 1635.

15. *Ibid.*, p. 1631.

16. *Ibid.*, nn. 1169-1170, del 7 y 14 de diciembre de 1963, p. 1712.

n. 3. Quien obedece a la conciencia obedece a Dios; la intolerancia es contraria a la dignidad humana.

n. 4. Derecho de la persona a vivir, tanto en público como en privado, individual y colectivamente, según su conciencia y a propagar sus ideas.

n. 5. El único límite a esta manifestación externa son el bien común y el derecho de Dios y de los demás. El poder civil no puede condicionar los plenos derechos en la vida civil a la profesión de una determinada religión. Se reprueba la pena de muerte o expoliación de bienes por motivos religiosos. Hoy urge el reconocimiento de este derecho de la persona.

n. 6. Exhortación a los cristianos y hombres de buena voluntad a vivir conforme a la dignidad de la persona humana.

n. 7. Motivos ulteriores de caridad y teológicos.

La Relación (=Relatio Prima) de Mons. De Smedt, más que una presentación del esquema, era una ampliación apologética del mismo.

Urge la proclamación del derecho sagrado del hombre a la libertad religiosa. Es exigencia de *verdad*, porque este derecho es una verdad confiada por Cristo a su Iglesia; es exigencia de *justicia*, porque casi media humanidad sufre hoy injustamente falta de libertad religiosa; es exigencia de *convivencia* internacional, dado el pluralismo religioso actual; es exigencia de *ecumenismo* evitando la sospecha de maquiavelismo de los católicos, que piden libertad donde son minoría, y no la conceden cuando son mayoría.

No se trata —terminaba diciendo— de un tratado dogmático, sino de un *decreto pastoral* para los hombres de nuestro tiempo. Más adelante volveremos sobre el contenido de esta relación oficial.

5. *El «textus prior» de libertate religiosa de 1964.*

Con el retraso calculado, apreciadas las divergencias ya bien patentes entre los Padres al tocar el tema durante el debate sobre el Ecumenismo en general (19-21 de noviembre de 1963), y la mayor divergencia aún entre los teólogos y juristas católicos, que se hizo sentir en congresos, revistas y libros de la intersesión 1963-1964¹⁷, el tema de la libertad religiosa pasó a ser el tema número uno del Concilio, y continuó siéndolo hasta el final.

17. La Editorial «Studium» de Madrid publica un voluminoso libro de colaboración *Libertad religiosa* (23 artículos); la *Semana Teológica* de Madrid, de principios de septiembre de 1964, dedica las sesiones de la tarde al tema de la libertad religiosa; el n. 69 de «Lumière et vie», julio-agosto de 1964, está dedicado a *La liberté religieuse*; el XIV Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos Italianos, tenido en Roma, septiembre de 1963, había versado también sobre la libertad religiosa. Aparte de gran número de artículos, aparecieron en este tiempo varios libros sobre la libertad religiosa, de los que daremos referencia exacta en nota bibliográfica.

En el tiempo útil señalado para enviar enmiendas al esquema, éstas llovieron en el Secretariado para la Unión de los Cristianos: más de 380 observaciones, según declaración de Mons. De Smedt en la relación siguiente. La controversia se centraba sobre los *fundamentos y límites* de la libertad religiosa.

El intrépido grupo de Mons. De Smedt no se arredró por ello, y en la primavera de 1964 el Secretariado para la Unión enviaba a los Padres el nuevo texto sobre la libertad religiosa, que ya no se presentaba como cap. V del esquema sobre Ecumenismo, sino como declaración autónoma (volviendo así a la idea primitiva del Secretariado) bajo el título *Declaratio de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa*. Es el «textus prior» debatido en la Tercera Sesión conciliar los días 23, 24, 25 y 28 de septiembre de 1964, después de una nueva Relación (=Relatio secunda) de Mons. De Smedt. Este texto se llamó, al ser editado por primera vez, «Declaratio prior» en contraposición a la «Declaratio altera», que era la declaración sobre los judíos, ambas anejas al Esquema sobre Ecumenismo.

El *nuevo texto*, enviado a los Padres el 25 de abril de 1964, constaba también de *siete números* (nn. 25-31 del *Decretum de Oecumenismo*), que serán alterados en las ulteriores estructuraciones. Superaba un poco en extensión al texto anterior: cinco páginas de texto, más otras cinco de notas.

Contenía, en síntesis, los *conceptos fundamentales siguientes*:

n. 25. El fundamento de la libertad religiosa es la obligación que tiene el hombre de seguir la voluntad de Dios según el dictamen de su conciencia. Esto lleva consigo el estricto derecho a practicar en privado y en público la propia religión, sin que nadie pueda coartar esta práctica, sin que ello signifique emancipación de la obligación religiosa del hombre para con Dios y de la obligación de practicarla según la verdad.

n. 26. La Sociedad y los Estados deben reconocer y tutelar este derecho.

n. 27. La Iglesia tiene el mandato de Dios de difundir el Evangelio.

n. 28. El anuncio de la verdad debe hacerse sin coacción, directa o indirecta, por razón de la naturaleza libre del acto de fe.

n. 29. Aunque la ley divina objetiva sea la norma de nuestras relaciones con Dios, toda persona, cristiana o no, tiene el estricto derecho de cumplir esa ley divina a través del juicio de la propia conciencia, aunque sea falsa con tal que sea sincera, y esto tanto en privado como en público, tanto individual como colectivamente. A la autoridad estatal no le es lícito hacer discriminaciones o limitaciones por razones religiosas; lo que debe es favorecer y fomentar la libertad religiosa y evitar sus obstáculos.

La única limitación de la libertad religiosa es el abuso contra el derecho de los demás o contra el fin de la sociedad.

n. 30. El hombre tiene derecho de asociación de orden religioso, y las comunidades religiosas tienen derecho al culto público, a la formación de sus ministros, instituciones sociales y a la libre propaganda de sus ideas. El poder civil no tiene competencia para reglamentar las relaciones religiosas de los ciudadanos para con Dios. Sí debe crear condiciones propicias para la vida religiosa, pero sin discriminaciones.

n. 31. Hoy particularmente, el cosmopolitismo, el pluralismo religioso, la conciencia de la responsabilidad personal, la convivencia pacífica etc., exigen la libertad religiosa ¹⁸.

El Relator esta vez se presentó, como se dijo entonces, «menos triunfalista» que el año anterior: además de confesar la gran dificultad del tema, manifestó que los mismos redactores no habían encontrado la expresión exacta, pero que con las observaciones de los Padres se podría llegar a ella, logrando un documento digno del Concilio.

6. *El debate de la tercera sesión y su accidentado final en 1964.*

Primer día de debate (LXXXVI Congregación General, 23 de septiembre de 1964). Después de la segunda relación de Mons. De Smedt, intervienen diez Padres: nueve cardenales y un obispo.

Las dos tendencias. — Desde el primer día hasta el final del Concilio fue constante la alternativa entre los Padres que aceptan incondicionalmente o con leves modificaciones, generalmente en sentido de más libertad, y los Padres que, positivamente partidarios de una declaración sobre la libertad religiosa, juzgan inaceptables fundamentalmente los sucesivos esquemas que se van presentando. Es paradigmática en este sentido la actitud del arzobispo de Madrid, Mons. Morcillo, en la última sesión: «Me levanto para defender con todas mis fuerzas la libertad religiosa, pero a la vez para impugnar también con todas mis fuerzas el texto que se nos ha presentado».

A favor del texto. — Los cardenales E. Leger (Montreal, en nombre de algunos obispos del Canadá), R. Cushing (de Boston, en nombre del Episcopado norteamericano), A. Meyer (de Chicago, en nombre también del Episcopado norteamericano), J. Ritter (de San Luis, U. S. A.), E. Silva Enriquez (de Santiago de Chile, en nombre de 58 obispos hispanoamericanos)

18. Cf. «La Civiltà Cattolica», 1964, IV, pp. 270-271; «Ecclesia», n. 1212, 3 de octubre de 1964, p. 1345.

manifestaron su plena aprobación al Esquema tal como se presentaba, subrayando sus razones, lo mismo que las de la Relación. Lo encuentran pastoral, ecuménico, conforme a las aspiraciones de los hombres de nuestro tiempo; evita la acusación de maquiavelismo o de las dos medidas de los católicos y, en fin, está en la línea de la encíclica de Juan XXIII, *Pacem in terris*. El cardenal Ritter lo encuentra más bien restringido; él preferiría una declaración más amplia en un texto más corto y sencillo a base de suprimir los argumentos. Mons. E. Cedaka (obispo yugoslavo) propuso que una comisión redactase un documento de apelación a la ONU a favor de la libertad religiosa.

En contra del texto. — Los cardenales E. Ruffini (de Palermo), F. Quiroga Palacios (de Santiago de Compostela), J. M. Bueno Monreal (de Sevilla) y A. Ottaviani (Secretario de la S. C. del Santo Oficio), sin oponerse a la declaración de libertad religiosa, expresaron graves reparos pastorales y especialmente doctrinales al Esquema en debate. La exposición resulta oscura, ambigua, equívoca, en desacuerdo con la doctrina tradicional del Magisterio; no tiene en cuenta el fundamento auténtico del derecho de la conciencia (que es su acuerdo con la ley divina), el derecho natural y divino-sobrenatural de la religión verdadera, que es la católica, dando un paso ilegítimo del orden jurídico al natural, del orden individual al social. Se desconoce la capacidad de la sociedad civil para conocer la verdadera religión, y, en fin, parece una canonización del liberalismo y más bien la declaración de una asamblea filosófica que la de un Concilio de la Iglesia. Por todas estas lagunas doctrinales el Esquema resulta poco pastoral, porque con sus equívocos perjudicará la fe y la caridad de los católicos, sobre todo donde son mayoría; aparte de dejar a los débiles sin defensa del proselitismo. Parece responder más bien al espíritu y mentalidad de los protestantes. El cardenal Quiroga Palacios terminaba proponiendo que se nombrase una comisión mixta de peritos que revisase totalmente el texto ¹⁹.

Segundo día de debate (LXXXVII Congregación General, 24 de septiembre de 1964). Intervienen dieciocho Padres: dos cardenales, dos superiores generales y catorce obispos.

A favor del texto. — El cardenal F. Köenig (de Viena), Mons. J. Polschneider (arzobispo de Aquisgrán), Mons. P. Nierman (obispo de Groningen), Mons. M. Klepaz (obispo de Lodz), Mons. E. Primeau (obispo de Manchester, U. S. A.), Mons. M. Dubois (arzobispo de Besaron) y el P. José Buckley (Superior General de la Sociedad de María) aceptan y alaban el

19. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1212, 3 de octubre de 1964, pp. 21-23; «La Civiltà Cattolica», 1964, IV, pp. 271-275.

Esquema. El arzobispo de Aquisgrán lo considera «documento histórico» para la posteridad. Subraya el gran interés que tiene en el campo de la educación de la juventud para las familias católicas. Estos Padres insisten en la expectación del mundo por esta declaración; en la inseparabilidad de los aspectos interno y social de la vida religiosa; en los derechos inviolables de la conciencia; en la parábola de la zizaña, etc. El cardenal de Viena puso de relieve su oportunidad frente al ateísmo militante. Las enmiendas que se proponen no son negativas, sino en orden a un mayor perfeccionamiento.

En contra del texto. — En esta Congregación prevaleció, sin embargo, la crítica negativa al Esquema. Lo han impugnado con mayor o menor dureza o radicalidad los siguientes Padres: cardenal M. Browne (de la Curia Romana), Mons. P. Parente (sub-secretario del Santo Oficio), Mons. P. Cantero (arzobispo de Zaragoza), Mons. J. Abasolo (obispo de Vijajapur), Mons. E. Nicodemo (obispo de Bari), Mons. J. López Ortiz (obispo de Tuy-Vigo), Mons. A. de Castro (obispo de Campos), Mons. J. Canastri (obispo auxiliar del Cardenal-Vicario de Roma), Mons. M. Lefebvre (Superior General de la C. del Espiritu Santo), Mons. A. Temiño (obispo de Orense) y Mons. A. Granados (obispo auxiliar de Toledo). Estos Padres encuentran el Esquema inaceptable por sus graves defectos: adolece de indiferentismo religioso y relativismo moral; concede a las falsas religiones y al error los mismos derechos que a la Iglesia de Cristo y a la verdad; concede valor absoluto a la libertad, sin tener en cuenta que puede servir para el mal; confunde la doctrina de principios con la práctica prudencial de tolerancia; no señala el verdadero fundamento del derecho a la libertad religiosa, que son los deberes para con Dios, y del respeto a los falsos cultos públicos, que es el bien común; no se tiene en cuenta la enseñanza del Magisterio anterior, especialmente de León XIII y Pío XII sobre los derechos de la religión verdadera y sobre la tolerancia; y además se interpreta mal a la encíclica *Pacem in terris*; no se reconoce al Estado competencia para conocer la religión verdadera y profesarla, lo cual no está de acuerdo con el Magisterio Eclesiástico y con la práctica de los Concordatos. Mons. Parente propuso omitir aquellos puntos de la declaración que no están aún doctrinalmente maduros y atenerse a las verdades en que fácilmente se podría convenir. Mons. Cantero abogó por un estatuto jurídico-sociológico, de orden prudencial conforme a la moral evangélica y al bien común de cada pueblo y de la Iglesia Universal ²⁰.

20. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1212, 3 de octubre de 1964, pp. 23-29; «La Civiltà Cattolica», 1964, IV, pp. 275-280.

Tercer día de debate (LXXXVIII Congregación General, 25 de septiembre de 1964). Intervienen once Padres: un cardenal, un superior general y nueve obispos.

A favor del texto. — Mons. D. Hurley (arzobispo de Durban), Mons. C. Wojtyla (arzobispo de Cracovia), Mons. G. Garrone (arzobispo de Toulouse), Mons. C. Alter (arzobispo de Cincinnati), Mons. C. Lucey (obispo de Cork) y Mons. C. Colombo (obispo titular de Vittoriana). Estos Padres insisten en el carácter libre de la fe, las exigencias del ecumenismo, el hecho del pluralismo religioso, el cambio de nuestra situación histórica respecto de la doctrina del siglo XIX, todo lo cual queda perfectamente a salvo en el texto presentado. Mons. Colombo, si bien se adhiere a la sustancia de la doctrina del texto, opina que debe ser muy perfilado, procurando evitar los equívocos y advirtiendo que si bien el fin de la declaración es pastoral, su fundamento debe ser doctrinal. Mons. Hurley se pronunció enérgicamente contra la confesionalidad del Estado. Mons. Alter y Mons. Lucey subrayaron que el derecho a que se refiere el Esquema no es un derecho moral personal, sino más bien de significado negativo: inmunidad de toda coacción externa por parte del poder civil.

En contra del texto. — El cardenal F. Roberti (de la Curia Romana), Mons. F. Melendro (arzobispo de Anking), padre A. Fernández (Maestro General de los dominicos), Mons. C. Colombo, en parte, y Mons. U. Cibrian (prelado nullius de Corocoro) han insistido en los graves reparos ya señalados por los Padres de los dos días anteriores ²¹.

Cuarto día de debate (LXXXIX Congregación General, 28 de septiembre de 1964).

Aunque el debate se había dado por terminado el día 25, en virtud del Reglamento que así lo prevé, en la congregación general siguiente hablaron aún cuatro Padres, en nombre de otros 70 por lo menos, *a favor del texto*:

Mons. J. Heenan (arzobispo de Westminster), en nombre del episcopado inglés y de varios obispos de Escocia, Irlanda, Australia, Nueva Zelanda, Francia y Bélgica. Aportó el dato del buen resultado para la Iglesia Católica del régimen de amplia libertad religiosa que rige en Inglaterra desde hace más de cien años, no obstante el Anglicanismo Oficial del Reino Unido. En virtud de ello, alaba, sin reservas, el texto del Esquema. Las razones del bien común señaladas por Pío XII para la tolerancia religiosa en un país determinado deben reconocerse hoy a escala internacional. Alaba el intento de buscar a la libertad religiosa fundamento positivo más allá de la simple tolerancia y de las exigencias del bien común.

21. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1212, 3 de octubre de 1964, pp. 29-33; «La Civiltà Cattolica», 1964, IV, pp. 281-284.

Mons. A. Ddungu (obispo de Masaka), en nombre de varios obispos africanos. Llama la atención sobre las ventajas de un estatuto de libertad religiosa para los católicos de Africa, por el peligro que otras religiones tomen una actitud de intolerancia para con los católicos.

Mons. J. Wright (obispo de Pittsburgh), en nombre de muchos obispos norteamericanos. Desea que la declaración no haga fuerza en el argumento pragmático, y que acentúe más el argumento basado en la dignidad de la persona. Le parece que la limitación de la libertad acarrea más daños al bien común que la difusión del error.

Mons. J. Bautista Zoa (arzobispo de Yaoundé), en nombre de muchos obispos de varias naciones. Insiste en el argumento de la dignidad de la persona y en las razones ecuménicas y misionales. Estima la declaración en el sentido del texto absolutamente necesaria ²².

Después del debate, el esquema *De libertate religiosa* volvió al Secretariado para la Unión de los Cristianos, sin votación alguna. Debía ser revisado, antes de las votaciones reglamentarias, teniendo en cuenta las observaciones hechas en el Aula y las comunicadas por escrito. Una subcomisión del Secretariado del cardenal Bea trabajó intensamente en la enmienda del texto desde el 28 de septiembre al 10 de octubre. Además de Mons. De Smedt y el P. C. Murray, S. J., colaboraron en la nueva empresa Mons. Willebrands, G. Thils, el P. J. Hamer; O. P., y, posteriormente, P. Pavan. En estos doce días se redactaron cuatro proyectos de esquema, advirtiéndose cierta tensión y desacuerdo entre los colaboradores: el grupo francés, representado por los belgas De Smedt y Hamer, quería acentuar en la declaración los argumentos teológico-morales; mientras que el grupo anglosajón, representado por Murray, a quien también apoyó Pavan, ponía en primer plano el aspecto político-legal. Prevalció más bien este segundo enfoque dentro del Secretariado ²³.

7. Proyecto de Comisión mixta y la protesta de diecisiete cardenales.

Justamente el día 10 de octubre de 1964 corrió por Roma una noticia sensacional, recogida en «Il Messaggero» del día 12, y era que Mons. Felici, Secretario General del Concilio, había enviado, «por orden superior», una carta al cardenal Bea comunicándole la constitución de una comisión mixta, integrada por miembros del Secretariado para la Unión más cuatro Padres de la Comisión Teológica, que se encargaría de preparar un nuevo

22. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1213, 10 de octubre de 1964, p. 21; «La Civiltà Cattolica», 1964, IV, pp. 285-286.

23. Cf. las declaraciones de Mons. McGrath, obispo de Santiago de Verguas-Panamá, en I. C. I., n. 232, del 15 de enero de 1965, pp. 25-26, bajo el título «Petite histoire d'un grand texte».

texto de declaración sobre la libertad religiosa. Entre los Padres asignados de la Comisión Teológica figuraba Mons. Lefebvre (Superior General de la C. del Espíritu Santo), que era quien más violentamente había impugnado el Esquema en el Aula conciliar. Los otros tres (cardenal Browne, P. Aniceto Fernández, Maestro General de los Dominicos, y Mons. C. Colombo) también habían impugnado a fondo el texto del Esquema, incluso Mons. Colombo que en parte se había manifestado partidario de él.

Esta decisión, sobre todo a la vista de los nombramientos, causó gran disgusto en el Secretariado para la Unión de los Cristianos. El cardenal Bea maniobró rápidamente, convocando a diez cardenales a una reunión reservada en el domicilio del cardenal Frings el día 11 de octubre. En esta reunión se redactó una carta de protesta dirigida al Papa. La firmaban los cardenales presentes, excepto Bea, y posteriormente se añadieron las firmas de otros ocho cardenales ²⁴. Pedían respetuosamente al Papa que se volviese al procedimiento normal en la elaboración del Esquema; que tal nombramiento quitaba libertad a los miembros del Secretariado, máxime teniendo en cuenta que tres de los Padres nombrados parecen estar en contradicción con la orientación del Concilio en esta materia» ²⁵.

La carta llegó, efectivamente, a manos del Papa el día 12 de octubre. Pablo VI concedió también una larga audiencia al cardenal Frings el mismo día. Total, que se desistió del nombramiento de la nueva comisión y la Declaración quedó en manos del Secretariado. No obstante, el Presidente de la Comisión Coordinadora del Concilio, que era el Secretario de Estado de Su Santidad, el cardenal Cicognani, nombró una *comisión consultiva* de diez miembros, cinco del Secretariado y cinco de la Comisión Teológica, que debía examinar el nuevo texto reelaborado en el Secretariado para la Unión. Por parte de la Comisión Teológica entraban en esta comisión consultiva el cardenal Browne (de la Curia Romana), Mons. Parente (subsecretario del S. Oficio), el P. Anastasio del Santísimo Rosario (Superior General de los Carmelitas Descalzos), Mons. C. Colombo (obispo de Vittoriana) y Mons. Pelletier (obispo de Trois-Rivières-Canadá).

La subcomisión del Secretariado (De Smedt, Villebrands, Murray, Hamer, Pavan) continuó, pues, trabajando con todo empeño en la reelabora-

24. Los cardenales reunidos eran: Frings, Döphner, König, Ritter, Meyer, Alfrink Léger, Lefebvre, Silva Enriquez, Bea. Suscribieron también posteriormente la carta los cardenales Lienart, Richaud, Rugambwa, Landazuri, Suenens, Quintero y dos firmas dudosas (Lercaro, Feltin?).

El corresponsal de «Le Monde», Henri Fesquet, se hizo con una fotocopia de la carta y la publicó en su periódico el día 17 de octubre de 1964, con el consiguiente disgusto de los firmantes, si bien con la anuencia de uno de ellos.

25. Se han ocupado de esta pequeña historia sombría R. Laurentin, *Balance de la Tercera Sesión del Concilio*, Madrid, Ed. Taurus, 1965, pp. 168-175; R. Rouquette, S. J. en «Etudes», París, diciembre 1964, pp. 718-719; T. I. J. URRESTI, *La libertad religiosa*, Madrid, PPC, 1965, pp. 59-64.

ción del Esquema. A los cuatro proyectos que se sucedieron desde el 28 de septiembre al 10 de octubre hay que añadir ahora otros dos. Mons. De Smedt, a la vista de las dificultades teológicas que se le oponían, redactó una simple declaración sin argumentos, pero el Secretariado, reunido el 29 de octubre, no la aceptó y se quedó con el Esquema que ya había aceptado por unanimidad el 24 de octubre. Sólo faltaba redactar dos documentos complementarios: uno para exponer a los Padres Conciliares las mejoras del texto conforme a las indicaciones de los debates; y otro contestando a las objeciones. Del primero se encargó el P. Hamer, y del segundo el P. Murray. Se llevaron a cabo aún pequeños retoques en el texto, aceptando sugerencias de tres teólogos consultados por el Secretariado: Mons. Sauvage, Mons. J. Colombo y el P. G. De Broglie. Al fin el Secretariado tenía listo el nuevo texto, que esta vez resultó de gestación difícil. El día 6 de noviembre el Papa ordenó que el nuevo esquema pasase a la Comisión Teológica para el «nihil obstat». El día 9 de noviembre obtuvo el mero «nihil obstat», aunque fuese con dificultad, como indica la votación: 12 *placet*, 6 *non placet*, 9 *placet iuxta modum* y 1 abstención. El Secretariado estudió rápidamente estos modos el día 10 de noviembre y el día 11 pasaba a la imprenta, de modo que el día 17 de noviembre ya se pudo distribuir a los Padres el nuevo texto, que se llamó «textus emendatus»²⁶.

8. *Presentación del nuevo texto y aplazamiento de la votación.*

Al final de la CXXV Congregación General (18 de noviembre de 1964), el Secretario General del Concilio notificó, en nombre de la Presidencia del Concilio y de los Moderadores, que un grupo de Padres había solicitado, a tenor del Reglamento, que el Esquema presentado el día anterior fuese sometido nuevamente a discusión conciliar, por ser diverso del anterior, y que dicha autoridad había decidido someter esta moción a la votación de la Asamblea. Así, pues, al comienzo de la Congregación General del día siguiente, 19 de noviembre, se haría esta votación: si los Padres desean que el texto se vote inmediatamente tal como está después de la elaboración o si prefieren que se someta a nueva discusión conforme a dicha petición²⁷.

En la Congregación General del día 19, al llegar el momento esperado, «el cardenal Tixerant, en calidad de presidente del Consejo de Presidencia, ha comunicado que, contrariamente a lo dicho ayer, no se realizaría hoy

26. Sobre la elaboración del texto en el Secretariado cf. las declaraciones de Mons. McGrath en I. C. I., n. 232, 15 janvier 1965, pp. 25-26.

27. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1222-1223, del 12 y 19 de diciembre de 1964, p. 55.

la votación preliminar sobre la Declaración referente a la libertad religiosa. Muchos Padres —ha dicho el Cardenal— han hecho saber que no han tenido tiempo suficiente para formarse una idea clara del nuevo texto, el cual, como dice el relator del Secretariado para la Unión de los Cristianos, resulta nuevo en su estructura. El Consejo de Presidencia, después de examinar más atentamente el asunto, ha juzgado que una cuestión que se refiere al Reglamento no puede ser resuelta con una votación de la Congregación General, y por lo mismo ha creído oportuno establecer que se tenga hoy la relación introductiva y que se deje luego a los Padres la posibilidad de presentar observaciones al Esquema hasta el 31 de enero de 1965»²⁸.

Esta decisión contrarió manifiestamente al Secretariado para la Unión de los Cristianos y, en general, a los Padres que se habían manifestado partidarios fervientes del Esquema. Alguien habló de «decepción a escala mundial». Muchos de los descontentos de entonces reconocerán al año siguiente que aquella prórroga fue providencial.

Mons. De Smedt tuvo la relación correspondiente al nuevo texto («textus emendatus»), tan larga como las anteriores: siete páginas de relación, más otras nueve de respuesta a las observaciones de los Padres. Comenzó advirtiendo que las enmiendas de los Padres, orales o por escrito, habían sido profundamente examinadas, y, en buena parte tenidas en cuenta, por lo cual el esquema había aumentado considerablemente y cambiado incluso de estructura, aunque permaneciese substancialmente el mismo. Dividió su relación en tres partes: I) Síntesis del nuevo texto; II) Espíritu o preocupación del mismo y confrontación con las observaciones de los Padres; III) Respuesta a las objeciones principales de los Padres. El relator recibió repetidos aplausos de un amplio sector conciliar.

Realmente la Congregación del día 19 se estaba desarrollando con gran nerviosismo. Los Padres acababan de aprobar el n. 10 del Decreto sobre Ecumenismo que recomienda que la teología no se haga polémicamente, y los miembros del Secretariado para la Unión experimentaban ese día en su propia carne lo difícil que resulta eso a veces. Se trataba ahora del esquema sobre libertad religiosa, y muchos Padres no respetaban la libertad de una minoría consciente que deseaba el tiempo mínimo para estudiar un esquema que se acababa de presentar en gran parte nuevo²⁹. Se habló de «boicot de la minoría» de la oposición. El P. Rouquette, desde su revista «Etudes», de París, calificaba de brusca y brutal la intervención del cardenal Tisserant»³⁰.

28. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, *ibid.*, p. 59.

29. El nuevo texto («emendatus») era el doble del anterior en extensión: 552 líneas frente a 276; aparte las modificaciones introducidas.

30. «Etudes», janvier 1965, p. 113.

El mismo día 19 de noviembre, en torno al cardenal Meyer dentro del Aula conciliar, se empezaron a recoger firmas en una carta de recurso al Papa, que decía: «Beatísimo Padre: Instanter, instantius, instantissime, pedimos que se nos conceda la votación sobre la declaración de la libertad religiosa antes de que termine esta sesión conciliar, a fin de no defraudar la confianza del mundo cristiano y no cristiano»³¹. Se la entregaron personalmente los cardenales Meyer, Ritter y Leger³².

La carta y demás presiones sobre la Autoridad no tuvieron efecto, porque, en contra de las suposiciones de Rouquette en «Etudes» y de Wenger en «La Croix» (20-11-64), la decisión del cardenal Tisserant no era precipitada, sino que contaba con el veredicto del Tribunal Administrativo del Concilio, que había juzgado la pretensión de la minoría. El caso es que en la siguiente Congregación General (20 de noviembre de 1964), «el cardenal Tisserant en calidad de Presidente del Consejo de Presidencia ha leído a la Asamblea una notificación en la cual se dice que muchos Padres, profundamente doloridos por el hecho de que no haya tenido lugar la votación sobre el esquema referente a la libertad religiosa, han dirigido una súplica al Sumo Pontífice para que la votación se desarrolle de alguna manera antes del final de esta sesión. En nombre del Santo Padre el cardenal Tisserant ha hecho notar que la votación no se ha realizado por una decisión del Consejo de Presidencia tomada en observancia del Reglamento y también para respetar la libertad de los padres que tienen derecho de disponer del tiempo y la calma necesarios para examinar con atención y profundidad un esquema de tanta importancia. Por eso el esquema sobre la libertad religiosa será tratado en la próxima cuarta sesión del Concilio; si es posible, antes que ningún otro»³³.

El esquema sufre así un segundo aplazamiento, que no será el último. A pesar de los disgustos del momento, en el n. del 15 de Janvier de *I. C. I.* se leía un comentario optimista sobre la decisión del aplazamiento, el mejor modo de dejar tiempo a que madure el texto (pp. 22-23).

Este «*textus emendatus*», no discutido en el Aula, estaba estructurado en los 14 puntos siguientes:

- n. 1. Sentido actual de la libertad religiosa.
- n. 2. Evolución histórica del tema.

31. Texto en «*La Civiltà Cattolica*», 1965, III, p. 488.

32. Sobre el número de firmantes de esta carta se ha fantaseado mucho. R. Laurentin habla de 500 (*Balance de la Tercera Sesión*, ed. cit., p. 345); T. I. J. Urresti dio la cifra de 800 (art. cit. de «*Hechos y Dichos*», enero de 1965, p. 27), corregida en la obra siguiente. El P. G. Caprile es quien parece conocer la cifra exacta, que es de 441 (*La Civiltà Cattolica*, 1965, I, p. 328).

33. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «*Ecclesia*», nn. 1222-1223, 12 y 19 de diciembre de 1964, p. 63.

- n. 3. Declaración.
- n. 4. Fundamentos de la libertad religiosa :
 - a) La integridad de la persona.
 - b) La búsqueda de la verdad.
 - c) La naturaleza de la religión.
 - d) La conciencia humana.
 - e) Función de la autoridad civil.
- n. 5. Límites de la libertad religiosa :
 - a) La norma moral.
 - b) La norma jurídica.
- n. 6. Tutela de la libertad religiosa.
- n. 7. La libertad de las comunidades religiosas.
- n. 8. Libertad religiosa de la familia.
- n. 9. Libertad de asociación religiosa.
- n. 10. Libertad de la Iglesia.
- n. 11. Libertad de la fe.
- n. 12. Doctrina evangélica.
- n. 13. Misión de la Iglesia.
- n. 14. Conclusión.

9. *El «textus reemendatus» de 1965.*

Según decisión de Pablo VI se daba, pues, a los Padres un tiempo útil del 20 de noviembre al 31 de enero para enviar enmiendas al texto presentado por Mons. De Smedt y no votado. El 17 de febrero de 1965 se habían recibido en el Secretariado para la Unión de los Cristianos 218 enmiendas. El día 18 de febrero empezó el examen de las mismas, y a fines de marzo el Secretariado ya tenía un nuevo texto, que le llamaron «reemendatus», fruto de varios proyectos dentro del Secretariado. A principios de abril pasó a la Comisión Doctrinal, de donde volvió a principios de mayo con 17 votos dados por escrito y que fueron examinados y atendidos por el Secretariado antes de la redacción definitiva. Total, que el 28 de mayo de 1965 el Presidente de la Comisión Coordinadora, cardenal Cicognani, dio orden de distribuir el nuevo texto a los Padres. Constaba de dieciséis columnas, más seis páginas de notas y una nueva relación de veintesés páginas. Es el texto que se discutirá en el Aula conciliar en septiembre. Es un poco más extenso que el anterior; mantiene los mismos temas y los mismos números, aunque sufre modificaciones de estructura y de contenido. Sus catorce números dicen, en síntesis, lo siguiente:

- n. 1. Conciencia actual de la dignidad de la persona. Exige obrar por conciencia y no por coacción.
- n. 2. Derecho a la libertad religiosa, fundado en la dignidad humana.

Ni coacción ni coerción, ni en privado ni en público. Este derecho debe ser reconocido y tutelado civilmente. Lo cual no significa emancipación de la obligación para con Dios y la verdad de la Iglesia.

- n. 3. Aunque la norma suprema y universal sea Dios, el hombre ha de seguirla según su conciencia. La verdad debe buscarse libremente y en diálogo. A nadie se le obligue a obrar contra conciencia o a dejar de obrar, dentro de ciertos límites. Este derecho se extiende a la manifestación externa y social. La autoridad civil no tiene competencia en la vida religiosa para imponer o impedir determinadas confesiones.
- n. 4. Límites: el moral, que son los derechos de los demás; el jurídico o defensa del orden público.
- n. 5. Tutela de la libertad religiosa. Se reconoce la posibilidad de estado confesional, pero con tal de dejar libertad a las demás religiones.
- n. 6. Libertad de las comunidades religiosas: en culto, educación, propaganda, beneficencia.
- n. 7. Libertad religiosa en la familia: educación de los hijos.
- n. 8. Radicación en la Revelación, que enseña la dignidad de la persona, y en la naturaleza libre de la fe.
- n. 9. En la historia de la salvación: suavidad de la providencia; y en la práctica de la Iglesia, aunque lamentando que no siempre.
- n. 10. Conducta de Cristo y de los Apóstoles.
- n. 11. Libertad de la fe.
- n. 12. Libertad de la Iglesia.
- n. 13. Misión de la Iglesia.
- n. 14. Conclusión: respuesta a la pregunta sobre los estatutos de libertad religiosa de los Estados modernos.

10. *Debate del mes de septiembre de 1965.*

Primer día de debate (CXXVIII Congregación General, 15 de septiembre de 1965). Intervinieron ocho cardenales, además del relator.

Comenzó Mons. De Smedt con su cuarta relación, dando a conocer las enmiendas introducidas y respondiendo a las objeciones de los Padres. En realidad ahora presentó dos relaciones: una breve (poco más de tres páginas) que es la que leyó este día, y otra «amplissima», como la calificó él mismo, de 26 páginas (más del doble de la Declaración y sus notas) que había sido distribuida impresa a los Padres junto con la Declaración.

En la relación breve, Mons. De Smedt se limitó a estas ideas fundamentales: La Declaración tiene un objeto bien determinado: el derecho del

hombre en su vida civil a no sufrir coacción o coerción por parte de los demás en su vida religiosa. El fundamento de este derecho es la dignidad de la persona humana tal como la siente el hombre de hoy y como la reconocen en su legislación la mayoría de los estados. La Declaración no entra en el tema de las obligaciones para con Dios, ni en el de los derechos de la Iglesia ni en el tema de la tolerancia. En cuanto al procedimiento, se trata antes desde el punto de la razón natural, porque la Declaración está dirigida también a los hombres no creyentes, y, además, porque según los peritos, en la Revelación no hay nada expreso sobre este derecho, si bien es muy conforme a la doctrina de la libertad evangélica.

La relación previa, aneja al esquema «reemendatus», tiene dos partes: *Primera*, de catalogación de las enmiendas propuestas por los Padres y en qué medida han sido atendidas (pp. 29-40); *segunda*, sobre el método y principios en que se apoya el esquema: concepto moderno de libertad, dignidad de la persona, concepto del derecho, función del Estado, naturaleza del orden público. A base de estos principios, se responde a las enmiendas de los Padres más radicalmente opuestas al esquema anterior.

A pesar de todo, el presente texto se ha prestado a enjuiciamientos contrarios, advirtiéndose en todos los días del debate el mismo antagonismo que en la sesión anterior. Distinguiremos las dos tendencias, *a favor y en contra*, no según el criterio de que admitan o rechacen totalmente el texto, sino según el criterio de que exijan o no modificaciones sustanciales.

A favor del texto. — Los cardenales F. Spellman (de Nueva York), J. Frings (de Colonia), R. Cushing (de Bostón), B. Alfrink (de Utrecht) y J. Urbani (de Venecia) aceptan el texto, porque responde a las aspiraciones del hombre de hoy, reconoce la dignidad de la persona, favorece el ecumenismo, el respeto mutuo y la paz, responde a las esperanzas de la Iglesia y del mundo, y porque es conforme al Evangelio, que es Evangelio de libertad. Fring y Alfrink manifiestan su disconformidad con ciertas enmiendas restrictivas introducidas, como el reconocimiento de la confesionalidad del Estado y el carácter negativo que se da al derecho a la libertad religiosa. Positivamente desean que se perfilen más los argumentos de razón y de Sagrada Escritura o que se prescindiera de los discutibles, y que se ponga de mayor relieve lo referente a la historia de la salvación.

En contra del texto. — Los cardenales E. Ruffini (de Palermo), J. Siri (de Génova), B. de Arriba y Castro (de Tarragona) y, en parte, J. Urbani (de Venecia), aunque no se oponen a una declaración de libertad religiosa, encuentran en el presente texto graves defectos, que lo hacen inaceptable: se reconoce igual derecho a la religión verdadera y a las falsas; no se distingue entre libertad psicológica y libertad moral, ni entre aspecto moral y el aspecto jurídico; está contra la doctrina tradicional de la Iglesia sobre

la tolerancia y contra la práctica concordataria; no reconoce competencia alguna al Estado en materia religiosa, ni se tienen en cuenta las diversas circunstancias de las naciones. El cardenal De Arriba y Castro propuso dejar la solución en manos de las conferencias episcopales, que tomarían sus decisiones conforme a las circunstancias propias, con la aprobación de la Santa Sede ³⁴.

Segundo día de debate (CXXIX Congregación General, 16 de septiembre de 1965). Habían 17 Padres: 5 cardenales y 12 obispos.

A favor del texto. — Los cardenales J. Ritter (de San Luis, U. S. A), R. Silva Enriquez (de Santiago de Chile), P. P. Meouchi (de los Maronitas de Antioquía), L. Jaeger (de Paderbon), Mons. S. Lourdasamy (arzobispo de Bangalore, India) y Mons. E. Mason (vicario apostólico de El Obeid, Sudán) manifiestan vivo reconocimiento al nuevo texto, no obstante leves reservas en puntos muy concretos. Porque responde a las esperanzas que el mundo tiene puestas en él; está conforme a las exigencias de caridad y de justicia para con los que sufren falta de libertad religiosa; conforme al espíritu evangélico que es espíritu de libertad; y no es verdad que fomente el indiferentismo, sino más bien la responsabilidad personal. El cardenal Jaeger subraya dos modificaciones importantes; que responden oportunamente a los objetantes: el posible reconocimiento oficial de una determinada religión en los países de unidad religiosa, y la salvedad de que la única religión verdadera es la Católica, y que sobre todos pesa la obligación de conformar la propia conciencia a la ley divina. Mons. Lourdasamy, en cambio, manifestó que lo de la confesionalidad oficial estaría mejor suprimido, por prestarse a inconvenientes en la predicación católica. El cardenal Meouchi hace observaciones sobre el perfeccionamiento de la terminología y sobre el procedimiento, que él prefiere que sea más inductivo que teológico o metafísico.

En contra del texto. — El cardenal J. Slipyi (de Leópolis, Ucrania), Mons. E. Nicodemo (arzobispo de Bari), Mons. C. Morcillo (arzobispo de Madrid), Mons. E. Lokuang (obispo de Tainam, Formosa), Mons. J. B. Velasco (obispo de Hsia Men, China), Mons. G. Modrego (arzobispo de Barcelona), Mons. C. Aramburu (arzobispo de Tucumán), Mons. L. Carli (obispo de Segni, Italia), Mons. J. Saraffini (obispo de Veroli, Italia) y Mons. E. Tagle (obispo de Valparaíso) constituyeron este día «la minoría gloriosa» de la oposición, según la famosa autodefinición de Mons. Velasco.

Estos Padres —decían— no se manifestaban contrarios ni a la libertad

34. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1262, 25 de septiembre, pp. 22-23; «La Civiltà Cattolica», 1965, IV, pp. 85-87.

religiosa, ni a una declaración conciliar sobre la misma, sino al nuevo esquema presentado. Su impugnación fue eminentemente doctrinal, vigorosa e incluso ardiente en algunos momentos. Las observaciones de Morcillo, Velasco, Modrego, Carli, Tagle, etc. eran lanzadas terribles al contenido doctrinal del esquema. Lo rechazan, porque es sustancialmente igual que el anterior; más que una declaración o enjuiciamiento de la situación concreta del mundo religioso actual según el Evangelio en orden a unas normas prácticas, parece más bien una constitución humana de oportunidad; los argumentos filosóficos y teológicos son, en su mayoría, inaceptables, porque si bien el hombre tiene el deber y el derecho de obrar conforme a su recta conciencia, tiene el deber y el derecho más radical de formar su conciencia conforme a la verdad objetiva. Es inaceptable la doctrina del derecho natural de la persona a defender y difundir, sin oposición externa, sus ideas religiosas falsas. Los límites de la libertad religiosa son no sólo «ab extrinseco», sino también «ab intrinseco». No basta decir que se trata de un derecho negativo, porque el derecho negativo debe fundarse en un derecho positivo. Se conceden los mismos derechos al error que a la verdad, a las religiones falsas que a la verdadera y querida por Dios, que es la Iglesia Católica, a la que asiste el verdadero derecho de predicar la verdad a todos los hombres. No se tiene en cuenta el abuso de la libertad. Las razones del bien común quedan reducidas indebidamente a las razones parciales y externas del «orden público». Se niega gratuitamente al Estado competencia en materia religiosa, porque si bien no es lo propio del Estado juzgar sobre la fe y la moral, sí es competente para aceptar y hacer suyo el juicio de la Iglesia y para poner límites a la propaganda del error entre los ciudadanos. La doctrina, en general, está en contradicción con la de los Papas, desde León XIII hasta nuestros días. Los textos aducidos de la Revelación no prueban nada: están mal traídos y se les hace violencia en su interpretación acomodándolos al concepto moderno de la libertad religiosa. La selección es, además, unilateral: junto a esos textos se podrían citar otros de Cristo, de San Juan, de San Pablo, de Santiago muy severos para todos aquellos que defienden el error o no quieren escuchar a la Iglesia. El texto resulta, además, escandaloso para los fieles y antipastoral por rezumar todo él pragmatismo, indiferentismo religioso, subjetivismo naturalista, y provocará un enorme confucionismo entre los hombres, como está ya ocurriendo de hecho. Mons. Velasco manifestó su preferencia por las razones, más que por el número de partidarios de cualquier teoría ³⁵.

35. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1262, del 25 de septiembre de 1965; «La Civiltà Cattolica»; 1965, IV, pp. 170-176.

Tercer día de debate (CXXX Congregación General, 17 de septiembre de 1965). Intervienen 18 Padres: 6 cardenales y 12 obispos.

A favor del texto. — Los cardenales F. Seper (de Zagreb), J. Heenan (de Westminster) y G. Conway (de Armagh, Irlanda), Mons. H. Baraniak (arzobispo de Poznan, Polonia), Mons. J. Sauvage (obispo de Abnecy, Francia), Mons. L. Elchinger (obispo coadjutor de Estrasburgo), Mons. J. Rupp (obispo de Mónaco), Mons. E. Garret (obispo auxiliar de Louisvill, U. S. A.) y Mons. P. Halliman (arzobispo de Atlanta, U. S. A.), encuentran, en general, el esquema conforme a las exigencias de la dignidad de la persona y de su condición social; supera el criterio de las dos medidas y el sofisma de que sólo la verdad tiene derechos, cuando los derechos son únicamente de la persona que obra conforme a su conciencia. Es pastoral y ecumenista, respondiendo a las exigencias de nuestro tiempo. Varios de estos Padres (yugoslavos, polacos, irlandeses) recuerdan la experiencia dolorosa de la falta de libertad que sufrió la Iglesia Católica. Insisten en la incompetencia del Estado para hacer de árbitro en asuntos religiosos. No se trata —dicen— de que el Estado sea laico o arreligioso, sino de que no haga discriminaciones religiosas. Se oyó en esta congregación la autocrítica de algunas instituciones de la Iglesia que han oprimido la libertad religiosa. Mons. Rupp desea el esquema más positivo aún y sugiere que se le integren las siete proposiciones del Consejo Ecumenista de las Iglesias de Ginebra ³⁶. El cardenal Heenan terminaba diciendo que la Cuarta Sesión del Concilio sería juzgada por el mundo por el modo en que acepte la declaración de libertad religiosa.

En contra del texto. — Los cardenales T. Cooray (de Colombo, Ceylan), H. Florit (de Florencia) y A. Ottaviani (de la Curia Romana), Mons. P. Cantero (arzobispo de Zaragoza), Mons. S. Baldassarri (arzobispo de Rávena), Mons. A. del Campo (obispo de Calahorra), Mons. C. Alvin (arzobispo de Lorenzo Marqués, Mozambique), Mons. P. Gasbarri (administrador apostólico de Grosseto, Italia) y Mons. S. García Sierra (arzobispo de Burgos) se pronunciaron en contra del texto. No les satisface el modo de exponer el derecho a la libertad religiosa ni en cuanto al fundamento, ni en cuanto a la extensión ni en cuanto al tono ideológico.

Fue especialmente radical la impugnación teológica del cardenal Ottaviani, de Mons. A. del Campo, de Mons. P. Gasbarri y de Mons. S. García Sierra. Sus graves reparos se refieren a que se juzga por igual el derecho de la Iglesia de Cristo y de las demás religiones; se atribuye al error el mismo derecho que a la verdad; se habla de los derechos del hombre sin

36. Cf. «La Civiltà Cattolica», 1965, IV, p. 181, nota 10.

tener en cuenta los derechos de Dios; todo parece resolverse en la dignidad de la persona sin tener en cuenta el sentido auténtico de esa dignidad; no se distingue entre el derecho natural y el derecho positivo; se confunde la libertad moral con la libertad psicológica. Por otra parte se aducen principios que no pasan de ser meras opiniones, y se pretende proponer como doctrina conciliar opiniones particulares contrarias a la doctrina común del Magisterio anterior; se erigen en principios doctrinales hechos sociológicos o ciertas constituciones civiles, como si un Concilio de la Iglesia debiese seguir los criterios de una asamblea parlamentaria. Insisten en que las citas bíblicas son unilaterales e ineficaces. El cardenal Florit advierte que la función del Estado no termina en la posibilidad de que todos sean iguales en la práctica religiosa, sino en facilitar el conocimiento de la verdad, la práctica de la virtud y el honor debido a Dios en la comunidad civil. El esquema parece recomendar aquello que solamente debía tolerar, fomentando el ideal del Estado neutro. Les parece que el tono general del esquema es de un humanismo naturalista y liberal de sabor laicista y de ética de situación. Mons. A. del Campo se preguntaba: ¿Cómo puede concederse a los acatólicos verdadero derecho de hablar y enseñar dentro de una comunidad unívocamente católica cuando al mismo tiempo los católicos tienen la obligación de no oír y de defender su fe? Mons. P. Cantero propuso que se cambiase el título por el de «Del derecho *civil* de la persona y de las comunidades en materia religiosa»³⁷.

Cuarto día de debate (CXXXI Congregación General, 20 de septiembre de 1965). Han intervenido 13 Padres: 9 cardenales, 1 Superior General y 3 obispos.

A favor del texto. — Los cardenales J. Lefebvre (de Bourges), J. Beran (de Praga), L. Shehan (de Baltimore), Cordero Rossi (de Sao Paulo), J. Cardijn (de Bélgica) y Mons. J. W. Cran (obispo de Oslo) defendieron el esquema con una intrepidez parecida a la de los impugnadores de los días anteriores. La doctrina es buena, y, aunque se refiera al orden jurídico, está basada sólidamente en la dignidad de la persona. Responde a las esperanzas que el mundo entero ha puesto en esta declaración. Es pastoral y ecuménico, conforme a la situación pluralista del mundo actual. El cardenal J. Lefebvre dio a su intervención un sentido netamente polémico frente a las acusaciones o a las reservas de otros Padres: el esquema no favorece el subjetivismo e indiferentismo religioso, puesto que expresamente afirma la obligación de buscar la verdad, y concretamente la de la Iglesia Católi-

37. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1262, del 25 de septiembre de 1965, pp. 28-31; «La Civiltà Cattolica», 1965, IV, pp. 176-183.

ca; ni es verdad que sea contrario a la doctrina del Magisterio anterior, porque responde a distintas circunstancias. Más que debilitar el ímpetu misionero, lo que hace es quitar barreras a la propagación del Evangelio. El cardenal Rossi pide que desaparezca la cláusula de la confesionalidad del Estado y sugiere que se haga una confesión de los errores cometidos por la Iglesia en siglos pasados en materia de libertad religiosa. El cardenal J. Beran hace una emotiva llamada a la libertad religiosa, con expresa alusión a la experiencia dolorosa de su país: el peligro que supone para la fe la falta de libertad religiosa. «Parece que la Iglesia Católica —dijo— está hoy expiando en mi patria los errores y pecados cometidos en el pasado contra la libertad religiosa».

En contra del texto. — Los cardenales R. Santos (de Manila), O. Mc Cann (de Ciudad del Cabo), M. Browne (de la Curia Romana), en parte E. Wyszynski (de Varsovia), Mons. M. Lefebvre (superior general de la C. del Espíritu Santo), Mons. A. Añoveros (obispo de Cádiz-Ceuta) y Mons. T. Muldoon (obispo auxiliar de Sidney, Australia) impugnan el texto especialmente por la parte del fundamento y límites del derecho a la libertad religiosa. La voz del cardenal-teólogo Browne y del intrépido M. Lefebvre ha resonado este día en el Aula frente a J. Lefebvre y J. Beran. Observan estos Padres que el fundamento de la libertad religiosa más que en la dignidad de la persona debe ponerse en el deber que tiene el hombre y la sociedad de dar culto a Dios debidamente tanto interna como externamente; que la conciencia no es autónoma, sino que debe conformarse a las verdades reveladas por Dios y enseñadas por su Iglesia. Por eso es inaceptable afirmar que todas las religiones tengan los mismos derechos. El cardenal Browne insiste en que tanto los gobernantes como los ciudadanos están en condiciones de poder conocer la religión verdadera, con la obligación consiguiente de abrazarla y defenderla en sí y en los demás, frente a la propagación de religiones falsas, que, singularmente en una nación católica, es violación de la moralidad pública. M. Lefebvre acusa al esquema de fomentar el laicismo estatal. Más que una maduración o evolución interna de la doctrina evangélica y tradicional de la Iglesia le parece más bien fruto del naturalismo de los filósofos acatólicos del siglo XVIII. El que el esquema agrade tanto a los no católicos no es precisamente signo de autenticidad católica. Mons. A. Añoveros desea que se perfilen mejor los límites de la libertad religiosa, y como el problema es fundamentalmente doctrinal sugiere que el esquema pase a una subcomisión de teólogos y juristas. Insiste en el cambio de título, que sería mejor: «De libertate civili in re religiosa»³⁸.

38. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1263, del 2 de octubre de 1965, pp. 17-21; «La Civiltà Cattolica», 1965, IV, pp. 183-189.

Quinto día de debate (CXXXII Congregación General, 21 de septiembre de 1965). Han intervenido 4 Padres: 2 cardenales y 2 arzobispos.

Los cardenales E. Dante (de la Curia Romana) y C. Journet (de Friburgo, Suiza), Mons. A. Kozłowiecki (arzobispo de Lusaka, Zambia) y Mons. P. Muñoz Vega (arzobispo de Quito), sin rechazar el presente texto, le ponen *graves reparos*. El cardenal Dante encuentra muy equivoco el límite señalado a la libertad religiosa del «orden público». Le parece que en esto coincide exactamente con la declaración de la Revolución Francesa, que decía: «Nadie puede ser perseguido por sus opiniones, incluso las religiosas, con tal que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley». La declaración podría volverse contra la misma Iglesia, porque el orden público será entendido de distinto modo por un Estado cristiano y por un Estado no cristiano y, sobre todo, por un Estado comunista. El Cardenal C. Journet reconoce la oportunidad de distinguir bien el orden temporal y el espiritual, así como la transcendencia de éste, pero desea que se reconozca el deber que tiene la sociedad civil de tutelar el culto debido a Dios. Los dos arzobispos encuentran el texto poco sobrenatural y teológico; demasiado pragmático y centrado sobre la dignidad de la persona, entendida con excesiva autonomía, sin subrayar debidamente los derechos de Dios. El texto ignora que el derecho a la libertad es para responder a la vocación de Dios; y que no toda conciencia es norma auténtica, sino la conciencia «recta»³⁹.

Después de la intervención de Muñoz Vega, los Moderadores, con el consentimiento general de la Asamblea, dieron por suficientemente discutido el tema de la libertad religiosa en el Aula, aunque se habían inscrito otros 22 Padres para hablar este día.

Sexto día de debate (CXXXIII Congregación General, 22 de septiembre de 1965).

No obstante el acuerdo del día anterior, conforme al recurso reglamentario, en esta Congregación han hablado cuatro Padres, en nombre de más de otros setenta: Mons. C. Wojtyła (arzobispo de Cracovia), Mons. M. Doumith (obispo de Sarta, Libano), Mons. G. Grotti (obispo de Tunigaba, Brasil) y Mons. A. Ancel (obispo auxiliar de Lyon).

Mons. Wojtyła desea ver fundada la Declaración, más que en las constituciones civiles existentes, o ley positiva, en la propia doctrina de la Iglesia y en los principios de orden moral natural. Mons. Doumith advierte los inconvenientes de un concepto unívoco del Estado confesional, referido a las religiones cristianas y no cristianas. Mons. Ancel dice que el funda-

39. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1263, pp. 21-23; «La Civiltà Cattolica», 1965, IV, pp. 284-285.

mento ontológico del derecho a la libertad religiosa es la obligación de buscar a verdad objetiva y conformar a ella toda la vida con plena libertad interior y exterior ⁴⁰.

Con esto se dio por terminado definitivamente el debate conciliar sobre la libertad religiosa. Total, diez días de debate (cuatro en septiembre de 1964, y seis en septiembre de 1965), con 107 intervenciones orales en el Aula conciliar (43 en 1964 y 64 en 1965), aparte las relaciones de Mons. De Smedt. De ellas fueron favorables al Esquema, de modo que sus enmiendas eran en sentido de más libertad incluso, 52; las otras 55 intervenciones fueron más bien opuestas al Esquema, proponiendo enmiendas en puntos sustanciales, no aceptándolo tal como estaba, aunque sin rechazarlo totalmente (salvo raras excepciones), ni oponiéndose a una Declaración mejor formulada. Sin embargo, varios de los Padres que se pronunciaron a favor, hablaban en nombre de otros muchos, de modo que cuantitativamente fueron siempre más los votos favorables presuntos que los contrarios.

Aparte de las intervenciones orales, en el debate de septiembre de 1965 hubo otras 95 pasadas por escrito sin intención de ser leídas en el Aula ⁴¹, y otras 21 que estaban destinadas a ser leídas el día 21 de septiembre, cuando los Moderadores dieron por suficientemente discutido el tema. En total, 223 intervenciones sobre esta declaración de nueve páginas. Aun en el debate de la Constitución *Gaudium et spes* algunos Padres volvieron sobre el tema de la libertad religiosa, v. gr., Mons. Llopis el 28 de septiembre.

11. *Relación conclusiva de Mons. De Smedt y voto indicativo.*

El 21 de septiembre de 1965, el moderador, cardenal Agagianian, dando por terminado el debate, concedió la palabra al Relator, Mons. De Smedt, «el cual agradeció a los Padres la colaboración dada con sus intervenciones orales y escritas al perfeccionamiento del texto sometido a discusión. Dijo que todas las propuestas serán atentamente estudiadas por parte de la comisión competente, con miras a la definitiva redacción del texto. Hizo notar, entre otras cosas, que se precisará claramente el concepto de libertad religiosa, entendida en el sentido de libertad social y civil; que la Comisión se esforzará por hacer una presentación más positiva de la doctrina, eliminando todo aquello que pueda favorecer el indiferentismo o el laicismo, y subrayando más vigorosamente la importancia que debe darse a la

40. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1263, del 2 de octubre de 1965, pp. 25-26; «La Civiltà Cattolica», 1965, IV, pp. 290-291.

41. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1263, p. 22. Mons. De Smedt, en el anejo de notas al «textus recognitus», p. 31, dice que antes de empezar la reelaboración había recibido en el Secretariado 68 enmiendas por escrito, número que aumentó posteriormente.

educación para la libertad y la responsabilidad. La parte concerniente a los fundamentos bíblicos de la libertad religiosa será revisada. Al definir los límites de la libertad religiosa se procurará precisar lo más posible los fundamentos bíblicos de la libertad religiosa será revisada. Al definir los límites de la libertad religiosa se procurará precisar lo más posible los conceptos de paz pública, orden público y bien común. Se afirmará con mayor claridad el deber que tienen todos los hombres de buscar la verdad y los derechos de la Iglesia católica en orden a la predicación del Evangelio... En la nueva reelaboración del texto se procurará no abordar las cuestiones teológicas, que aún no están maduras. Y así —ha concluido diciendo Mons. De Smedt— esperamos que, como ha sucedido con otros esquemas difíciles, como el de la Iglesia y el de ecumenismo, se llegue a obtener en el momento final la unanimidad de los Padres»⁴².

Esta intervención era francamente muy prometedora. «Veremos —dijo algún Padre entonces— si Mons. De Smedt cumple lo prometido». En realidad no prometía más que procurar satisfacer en lo posible las peticiones de los Padres.

Después de todo ello, dado el número y calidad de las enmiendas propuestas por los Padres, quedaban en el ambiente dos grandes preocupaciones: *Primera*, si los responsables del esquema, después de tantas experiencias, serán capaces de presentar un nuevo texto que satisfaga a tantos Padres; y *segunda*, si en el momento de la votación, aquella «minoría cuantitativa, pero no cualitativamente» (hecho reconocido por el mismo De Smedt) impediría un resultado positivo.

Mons. Añoveros, volviendo sobre una iniciativa fallida el año anterior, sugirió la idea de una Subcomisión de teólogos y juristas que abordasen el fondo doctrinal del tema, como queda dicho.

Mons Hervás (obispo de Ciudad Real), para evitar empezar de nuevo con un nuevo texto, propuso una votación indicativa, pero después que los Padres escuchasen una síntesis sistemática de las razones en pro y en contra del esquema, hecha por un representante de cada una de las tendencias, como se había hecho con la cuestión de la colegialidad y de la Santísima Virgen, ya que la relación de De Smedt era una apología de su propia posición⁴³.

42. Cf. Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1263, del 2 de octubre de 1965, p. 22; «La Civiltà Cattolica», 1965, IV, p. 287.

43. La «postulatio» de Hervas a los Moderadores iba suscrita por 100 Padres. Cf. «La Civiltà Cattolica», 1965, IV, p. 287, nota 13. Refiere T. I. J. Urrasti que «la petición la basaban en seis razones: a) Que ya eso se hizo en las votaciones sobre el esquema de la Virgen y sobre el capítulo III de «La Iglesia» (colegialidad, sacramentalidad del Episcopado, diaconado); b) Muchos Padres deseaban se explicasen las dificultades y objeciones que se oponían al esquema y que no habían sido sistematizadas en las discusiones; c) Todas las «relaciones» con que se habían presentado las diversas redacciones del es-

El Secretariado para la Unión, a su vez, deseaba este voto indicativo, que fundadamente esperaba que fuese positivo, dada la gran representación numérica de los Padres que se habían pronunciado a favor del texto. Sería un voto de confianza y una garantía para seguir reelaborando el esquema en la línea ideológica aprobada por los Padres con esta votación. Reconocía que el texto no estaba maduro para la votación ordinaria después del debate. La propuesta de la doble relación de Mons. Hervás naturalmente no agradaba al Secretariado.

Otro factor hacía deseable una votación indicativa de signo positivo: el próximo viaje de Pablo VI a la ONU (anunciado para el 4 de octubre de 1965) donde indudablemente había especial expectación por los resultados de este debate.

Los Organismos Directivos del Concilio deliberaron sobre la cuestión el día 20 de septiembre, sin que se llegase a pleno acuerdo. El día 21 por la mañana el Santo Padre cita a los cardenales Tisserant (Presidente), Agagianian (Moderador de turno) y al Secretario General Mons. Felici. El resultado fue que el cardenal Cicognani, Secretario de Estado y Presidente de la Comisión Coordinadora del Concilio, dispuso la votación indicativa sin más intervenciones previas, pero proponiendo una fórmula muy matizada para el voto previo: «¿Agrada a los Padres el texto reelaborado sobre la libertad religiosa como base para la declaración definitiva, que ha de ser ulteriormente perfeccionada según la doctrina católica sobre la verdadera religión y según las enmiendas propuestas por los Padres durante el debate y que serán sometidas a aprobación a tenor del Reglamento del Concilio?».

El mismo día 21 de septiembre, después de la relación conclusiva, tuvo lugar la votación, que dio el siguiente resultado: Padres votantes: 2.222; han votado «placet», 1.997; han votado «non placet», 224; voto nulo, 1 ⁴⁴.

Con este resultado estimulante, el Esquema volvió al Secretariado para la Unión de los Cristianos para ser emendado conforme a este voto. Se encargaron de ello los siguientes Padres: Hermaniuk, Cantero, Charriere, Ancel, De Smedt, Primeau, Lorscheider, Colombo, Willebrands, Degrijse; asesorados por los Peritos y Consultores siguientes: Murray, Pavan, Hamer, Congar, Benoit, Feiner, Medina, Becker.

quema habían sido para defenderlo y, por tanto, de visión no total y completa, sin tener cuenta las opiniones contrarias; d) No se avanzaba conciliarmente porque el Secretariado se había preocupado de expresar su mente, y no la mente del Concilio entero; e) No faltan obispos que desean se oiga a las dos partes, antes de llegar a sentencia definitiva; f) La iniciativa de esta doble relación no era para impedir la marcha, antes para favorecerla, a fin de dar una visión más conjunta y completa que mueva más conscientemente a todos los Padres, con la visión de los pros y de los contras del esquema, y superar mejor las dificultades, llegando a los principios» (*La libertad religiosa*, Madrid, PPC, 1965, pp. 102-103).

44. Cf. «La Civiltà Cattolica», 1965, IV, pp. 288-289.

12. *El «textus recognitus» y su votación.*

Tras un largo mes por medio, el día 22 de octubre de 1965, los Padres recibieron en su domicilio el nuevo esquema sobre la libertad religiosa, que se llamaba ahora «textus recognitus».

En la CLII Congregación General (25 de octubre de 1965) lo presenta oficialmente Mons. De Smedt en el Aula conciliar con una *nueva relación* de seis páginas, que es la sexta y penúltima. A juicio del Relator, el esquema se presenta ahora apoyado en principios incontrovertibles, dejando al margen las cuestiones no maduras. Sus *características, según la relación*, son las siguientes:

1) La libertad religiosa se refiere a la ausencia de coerciones ejercidas por los hombres o por las leyes, no a la desvinculación de las obligaciones morales para con la verdad, para con Dios y para con la Iglesia verdadera. Su ámbito es lo civil, como queda indicado en el nuevo título: «Del derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa».

2) Su fundamento es la doctrina católica de la dignidad de la persona, que exige que el hombre busque la verdad y conforme su propia vida a ella libre y responsablemente.

3. Esta doctrina sobre la libertad religiosa es una síntesis armoniosa de las dos direcciones del Magisterio eclesiástico: la de los Papas anteriores que se situaban en una perspectiva objetiva (la de la verdad y de los derechos de la Iglesia); y la de los Papas más recientes que se fijan en el aspecto subjetivo de los derechos de la persona y del libre albedrío. Piensa, sin embargo, que los teólogos han de trabajar aun mucho para perfeccionar esta síntesis, cuyos puntos fundamentales están claramente indicados en el presente texto.

4) Se perfila más el sentido de los límites de la libertad religiosa a fin de evitar dar pie a los poderes públicos para limitaciones indebidas, so pretexto de exigencias del orden público. Permanece la cláusula de la hipótesis del Estado confesional, porque se presenta como un caso real en numerosos países. Advierte, sin embargo, que no se trata aquí de señalar todos los derechos de la Iglesia, conforme al objeto de la Declaración, que es más bien el derecho a la libertad religiosa común a católicos y no católicos.

5) Lo referente a las fuentes bíblicas ha sido revisado por especialistas. Aunque no sea doctrina revelada, tiene fundamento bíblico. Al final han sido puestos de mayor relieve los derechos de la Iglesia.

El *nuevo texto* ha logrado la estructuración externa que mantendrá ya hasta el final. Consta de 15 puntos. Después del prólogo, se va pasando lógi-

camente del objeto al fundamento, sujeto, límites, educación, etc., como se puede observar en los títulos intercalados del texto original.

La votación. — En las CLIII y CLIV Congregaciones Generales (26 y 27 de octubre de 1965) se han realizado las votaciones normales de este nuevo texto. Hubo once votaciones: siete de ellas con la alternativa «*placet*» - «*non placet*», y otras cuatro (más globales) con la triple fórmula «*placet*» - «*non placet*» - «*placet iuxta modum*». Las votaciones con sus resultados son:

Primera (sobre el n. 1): *votes*: 2.232; *placet*: 2.031; *non placet*: 193; *votos nulos*: 8.

Segunda (sobre los nn. 2-3): *votes*: 2.234; *placet*: 2.000; *non placet*: 228; *votos nulos*: 6.

Tercera (sobre los nn. 4-5): *votes*: 2.236; *placet*: 2.026; *non placet*: 206; *votos nulos*: 4.

Cuarta (sobre los nn. 6-8): *votes*: 2.223; *placet*: 2.034; *non placet*: 186; *votos nulos*: 3.

Quinta (sobre los nn. 1-5 en conjunto): *votes*: 2.161; *placet*: 1.539; *non placet*: 65; *placet iuxta modum*: 534; *votos nulos*: 14.

Sexta (sobre los nn. 6-8) en conjunto): *votes*: 2.161; *placet*: 1.715; *non placet*: 68; *placet iuxta modum*: 373; *votos nulos*: 5.

Séptima (sobre los nn. 9-10): *votes*: 2.238; *placet*: 2.087; *non placet*: 146; *votos nulos*: 5.

Octava (sobre los nn. 11-12): *votes*: 2.238; *placet*: 1.979; *non placet*: 254; *votos nulos*: 5.

Novena (sobre los nn. 13-15): *votes*: 2.239; *placet*: 2.107; *non placet*: 127; *votos nulos*: 5.

Décima (sobre los nn. 9-12 en conjunto): *votes*: 2.236; *placet*: 1.751; *non placet*: 60; *placet iuxta modum*: 417; *votos nulos*: 8.

Undécima (sobre los nn. 13-15 en conjunto): *votes*: 2.202; *placet*: 1.843; *non placet*: 47; *placet iuxta modum*: 307; *votos nulos*: 5.

En la CLV Congregación General (29 de octubre de 1965), el Secretario General, al dar los resultados de las últimas votaciones, dijo que el Esquema aprobado volvería al Secretariado para la Unión de los Cristianos, a fin de ser revisado conforme a los *modos* presentados por los Padres y que luego sería nuevamente sometido a votación en el Aula. En esta misma Congregación Mons. Felici anunció que el esquema reelaborado podría ser votado entre el 11 y 18 de noviembre, fecha en que tendrá lugar una Sesión Pública

para votar definitivamente y promulgar, si el Santo Padre lo juzga oportuno, los esquemas ya aprobados en Congregación General ⁴⁵.

13. *El «textus denuo recognitus» y su votación.*

En la CLVII Congregación General (10 de noviembre de 1965), el Secretario General, Mons. Felici, anunció que la votación sobre el nuevo texto *De libertate religiosa* tendría lugar el 19 de noviembre. Esto indicaba que el estudio de los *modos* resultaba aún laborioso y que la Declaración ya no podría ser promulgada hasta la última Sesión Pública, anunciada para el 7 de diciembre de 1965. El nuevo texto («textus denuo recognitus») fue entregado a los Padres en la CLXIII Congregación General (17 de noviembre de 1965). El texto mantiene la estructura del anterior: un prólogo y dos partes, la primera sobre la libertad religiosa desde el punto de vista de la razón natural, y la segunda sobre su fundamentación desde el punto de vista de la Revelación y de la Iglesia. Se mantiene la numeración de 15 puntos, con una extensión de 15 páginas, incluidas las notas. Junto con el texto se repartió a los Padres la nueva y última relación de Mons. De Smedt, y un suplemento de notas sobre el estudio realizado por la Comisión sobre los *modos*, que ocupa 60 páginas.

El Relator, después de manifestar por última vez su esperanza en los grandes frutos que la Declaración reportará para las futuras relaciones entre la Iglesia y la sociedad humana, pasó a enjuiciar los *modos* propuestos por los Padres en la votación anterior, que han sido examinados con profunda reflexión y amor. Las ideas fundamentales de la relación son:

1. En cuanto a la continuidad de esta doctrina con la del Magisterio anterior, Mons. De Smedt repite que este punto será objeto de futuros estudios teológicos e históricos. Fundamentalmente la solución está en distinguir dos aspectos: el de la obligación moral del poder público respecto de la verdadera religión, en que insisten los Papas hasta León XIII, y el de la obligación del mismo poder público de respetar las exigencias de la dignidad de la persona, en que insisten los últimos Papas. Ambos aspectos se tienen en cuenta en la Declaración, aunque se insista más en el segundo.

2. Dice que no se pudo satisfacer a los Padres que pedían que no se dijese «*ius personae ad libertatem religiosam*», sino más bien «*ius positivum*

45. Los resultados de estas votaciones han sido publicados en el fascículo distribuido a los Padres con el texto siguiente («textus denuo recognitus»), penúltimo de la serie, pp. 25 y 64. Se dieron a conocer antes en los Comunicados de la Oficina de Prensa del Concilio, en «Ecclesia», n. 1268, del 6 y 13 de noviembre de 1965, pp. 46-50.

Como se puede apreciar en la tabla precedente, las votaciones han dado todos resultados positivos. El máximo *non placet* fue de 254; el máximo *placet iuxta modum* fue de 534. Era de esperar que estas reservas disminuyesen considerablemente en la votación siguiente después de haber sido atendidos los *modos* formulados por los Padres.

civile in ordinanda hodierna societate stabiliendum». No se acepta este modo o voto —dice— porque afectaría a la sustancia de la Declaración ya aprobada por los Padres, y porque, además, restaría valor y estabilidad a la misma con perjuicio para la misma Iglesia. En realidad se trata de un derecho fundado en la naturaleza humana.

3. Se admitieron, en cambio, otros modos que perfilan más el sentido de la obligación que tienen todos los hombres de buscar a Dios y a su verdadera Iglesia y de aceptarla; o que afirman la permanencia de la doctrina tradicional de la Iglesia sobre esto mismo; otros que evitan suponer derecho a propagar el error, el indiferentismo religioso o el laicismo estatal; y otros, finalmente, que precisan mejor el sentido de los límites de la libertad religiosa. Con todo ello Mons. De Smedt espera la aprobación «amplissimo consensu». Pero el hecho fue que el resultado fue más negativo que el de la votación anterior.

La votación se hizo en la CLXV Congregación General (19 de noviembre de 1965) en cuatro votos, con los resultados siguientes:

Primera (sobre los nn. 1-5): *votes*: 2.242; *placet*: 1.989; *non placet*: 246; *votos inválidos*: 7 ⁴⁶.

Segunda (sobre los nn. 1-5): *votes*: 2.200; *placet*: 1.957; *non placet*: 237; *votos inválidos*: 6.

Tercera (sobre los nn. 9-12): *votes*: 2.210; *placet*: 1.989; *non placet*: 217; *votos inválidos*: 4.

Cuarta (sobre los nn. 13-15): *votes*: 2.228; *placet*: 2.033; *non placet*: 190; *votos inválidos*: 4.

Quinta (sobre todo el esquema): *votes*: 2.216; *placet*: 1.954; *non placet*: 249; *votos inválidos*: 13.

14. *Ultimo texto, votación definitiva y promulgación.*

El resultado de la votación del 19 de noviembre, aunque positivo, fue decepcionante para el Secretariado para la Unión de los Cristianos, puesto que fue menos unánime que el de la votación del 27 de octubre e incluso que el de la votación indicativa del 21 de septiembre, que sólo había dado 224 *non placet*, mientras que ahora resultaban 249. Y esto a pesar de las notables enmiendas introducidas, algunas de las cuales se atribuían a votos procedentes de la Secretaría de Estado de Su Santidad. ¿Es que el texto rehecho no satisfacía ahora a los partidarios de mayor libertad? ¿O es sencillamente que los Padres que habían votado *iuxta modum* quisieron mani-

46. Llamo «inválidos» a los votos nulos y los emitidos «iuxta modum», que estaban al margen del sentido de la votación.

festar con esta votación negativa que no estaban de acuerdo con la reelaboración por no incorporar más y mejor los *modos* al texto definitivo? ¿O fue quizás debido a una cláusula, introducida en el texto anterior y mantenida aún, de autoacusación para la Iglesia en su conducta sobre libertad religiosa (Cf. n. 12)?

Los días que transcurrieron entre el 19 de noviembre y 7 de diciembre fueron de expectativa. Podría ocurrir que el Papa introdujese alguna modificación en el texto, como había ocurrido con otros esquemas, o alguna «nota praevia», con que sería fácil lograr la unanimidad en la votación definitiva. Pero también cabía pensar que, sin mediar modificación alguna, cuando llegase el momento de la votación final, aquellos 249 Padres aún no del todo conformes con el texto renunciasen a su voto de reserva, en el supuesto que ya sería ineficaz para el mejoramiento del texto.

El hecho es que la *votación* definitiva del texto, sin que se hubiesen operado enmiendas en él, al no ser en la supresión de algunas notas y abreviación de otras, dio el resultado siguiente: *votantes*: 2.386; *placet*: 2.308; *non placet*: 70; *votos nulos*: 8.

El mismo día 7 de diciembre de 1965 Pablo VI promulgó la Declaración.

II. EVOLUCION DOCTRINAL DEL ESQUEMA SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA

1. *Los siete textos del Esquema.*

Aparte lo contenido sobre el tema en el capítulo IX del esquema sobre la Constitución Dogmática sobre la Iglesia (cf. apartado anterior, n. 2), y los innumerables proyectos de Declaración de libertad religiosa redactados y discutidos dentro del Secretariado para la Unión de los Cristianos ⁴⁷, los *textos impresos y oficialmente distribuidos* a los Padres son *siete*:

I. *De libertate religiosa* (=Capítulo V del esquema sobre Ecumenismo, del año 1963).

II. *De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa* (=la «Declaratio prior», aneja al esquema sobre Ecumenismo, de 1964, discutida en el Aula conciliar).

III. *De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa* (=el «textus emendatus» de 1964, no discutido en el Aula conciliar).

47. T. I. Jiménez Urresti dice que el Secretariado elaboró 24 redacciones diversas (o. c., p. 14). Recordemos que sólo en octubre de 1964 redactó y discutió 6 textos.

IV. *De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa* (=el «textus reemendatus» de 1965, discutido en el Aula conciliar y votado con voto indicativo solamente).

V. *De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa* (=el «textus recognitus» de 1965, sometido a la votación ordinaria en el Aula conciliar).

VI. *De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa* (=el «textus denuo recognitus» de 1965, votado con la inclusión de los modos).

VII. *De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa* (=el último texto, distribuido a los Padres el 4 de diciembre de 1965, que fue votado con resultado positivo en la Sesión Pública del 7 de diciembre, aprobado por el Papa y promulgado el mismo día).

2. Evolución de la estructuración temática del Esquema.

Como ya queda advertido, fue el esquema quinto («textus recognitus»), consiguiente al debate conciliar de septiembre de 1965, el que logró la sistematización temática definitiva. Consta de 15 puntos, con los temas mantenidos ya hasta el final y en el mismo orden. En el esquema se señalan tres partes, bajo tres títulos, que son los únicos que subsistirán en la Declaración promulgada: *De libertate religiosa*, *De iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in religiosa* (=título, al que sigue un prólogo, que constituye el n. 1); I. *Libertatis religiosae ratio generalis* (nn. 2-8); II. *Libertas religiosa sub luce revelationis* (nn. 9-15).

Cada uno de los números llevaba entre corchetes, en todos los textos excepto en el último, el título del tema correspondiente.

Comparando los tres últimos textos (uniformes ya en su estructura) con los cuatro anteriores, se advierte fácilmente un gran proceso de maduración en el modo de relacionar los diversos temas.

a) El *título de la Declaración* resulta mucho más adecuado a su real contenido, al precisar que se trata de libertad religiosa en el ámbito *social y civil*, no en otros órdenes superiores. La salvedad ya había aparecido en el esquema anterior («textus reemendatus», n. 2, p. 3), pero no se había reflejado en el **título**.

b) La *parte proemial* (n. 1) a la vez que expresa la razón de ser o intento de la declaración conciliar, como en los esquemas anteriores (I-IV), fija unos límites a ese intento: No se trata de cambiar la doctrina tradicional de la Iglesia, sino de completarla desarrollando algunos aspectos

conforme a las aspiraciones y necesidades de los tiempos actuales, y manteniendo, por consiguiente, intangibles las declaraciones del Magisterio anterior sobre las obligaciones de los individuos y de las sociedades respecto de Dios, de la Iglesia Católica, de la verdad y de la formación de la conciencia conforme a la verdad objetiva.

c) La *primera parte de la Declaración* (nn. 1-8) versa sobre la libertad religiosa a la luz de la razón natural. Los dos primeros textos (el «caput V de Oecum.» y la «Declaratio prior») anteponian la fundamentación cristiana a la racional. En el tercer texto («emendatus») se invirtió el orden: se exponía el contenido de la Declaración primeramente a la luz de la razón natural, y en una segunda parte se justificaba bajo la luz de la Revelación y la práctica de Cristo, sus Apóstoles y su Iglesia. Esta ordenación general bipartita es la que prevaleció. Algunos Padres preferían el primer enfoque por ser indudablemente el más lógico teológicamente: empezar por el dato revelado y práctica de la Iglesia, y luego buscar la confirmación en la razón natural y experiencia humana ⁴⁸.

No obstante, dado que la Declaración estaba destinada no solamente a católicos y cristianos, sino a todos los hombres de buena voluntad, y versaba más bien sobre el aspecto social y jurídico que sobre el teológico de la libertad, a los redactores les pareció más conveniente empezar el diálogo en el terreno común de la razón natural y experiencia humana, dejando para la segunda parte la confirmación, especialmente para los cristianos, a la luz del dato revelado y práctica de la Iglesia ⁴⁹.

Manteniendo esta estructura general de las partes del «textus emendatus», los tres últimos esquemas ofrecen una estructuración temática perfecta, si se comparan con los cuatro anteriores:

48. «A pluribus Patribus sequentes mutationes ordinis proponuntur; 1) Ordo argumentorum ita invertatur, ut in initio ea ponantur, quae revelatio continet de libertate religiosa, quo declaratio magis appareat ut expositio pastoralis Concilii propria» (*Relatio de reemendatione schematis emendati*, Pars Prima, III, p. 29).

49. «At proposita est alia methodus. Primo loco, inquirunt, late exponatur doctrina scripturistica et theologica de libertate hominis, deinde fiat transitus ad argumentum ex ratione pro libertate religiosa. Concilium enim Oecumenicum decet loqui ex thesauro doctrinae catholicae, et quidem sermone styloque conciliari, non arguendo, sed veritatem proclamando, veritatem nimirum de hominis libertate, quae profundior in Sacra Scriptura omnino est.

Quibus tamen argumentis non potuit omni ex parte assentiri Secretariatibus ad Christianorum Unitatem fovendam. Agitur enim in schemate quaestio particularis, quae non est de hominis libertate in genere, neque est cum aliis quaestionibus confundenda, quamvis sit cum illis quodammodo connexa (cf. supra de notione libertatis). Huc maxime accedit, quod Synodus Vaticana II, cum mentem suam circa libertatem religiosam declarat, audiri vult atque exaudiri ab omnibus hominibus per orbem, et non tantum a Christifidelibus. Sunt autem, proh dolor, plurimi, qui optime intelligunt, quaestionem de libertate religiosa esse formaliter iuridicam et politicam necnon ethicam, quae solvenda est argumentis rationalibus, experientia saeculari confirmatis» (*Ibid.*, Pars Altera, II, pp. 43-44).

Número 2. — Empezaba por la *definitio nominis*: Sentido que tiene la expresión «libertad religiosa» en la Declaración, sentido que le viene dado de su objeto (libertad *para qué y de qué*) y de su fundamento (*por qué*). El contenido de este punto 2 es el del núm. 2 del texto anterior («reemendatus»), pero que en el «textus emendatus» estaba disperso en los nn. 1 y 3; y en la «declaratio prior», por los nn. 29 y 26.

Número 3. — Se refiere a la *norma o criterio del comportamiento humano*, que ha de regular también los deberes y derechos de la vida religiosa tanto interna como externa: que es la ley de Dios o verdad objetiva a través de la propia conciencia formada libremente de acuerdo con la verdad. Negativamente se excluye cualquier motivación extraña a esta línea íntima Dios-conciencia. Este denso número, con sus cinco párrafos, es una síntesis de conceptos dispersos en varios puntos de los esquemas anteriores. Corresponde al número 3 del «textus reemendatus», salva la inversión de algún párrafo y la omisión de otros (el 4.º y el 9.º, que eran repeticiones); y al número 4 del «textus emendatus», alterado en todos sus párrafos, y con las omisiones paralelas. Añade la cláusula de que el poder civil debe *favorecer* ("*favere debet*") a la religión, incumbencia ausente en los cinco primeros esquemas. Con lo cual se evita cualquier apariencia laicista de la Declaración.

Número 4. — Se refiere a la libertad religiosa de las *Comunidades*. Es lógico que después de la libertad del individuo se trate de la libertad de las comunidades, a que naturalmente propende el individuo. Es la extensión del sujeto de derechos. En los esquemas anteriores se trataba también este punto, pero en distinto lugar: en el número 6 del «textus reemendatus»; en el número 7 y parte del 9 del «textus emendatus», y en el número penúltimo de la «Declaratio prior».

Número 5. — Sobre la libertad religiosa de la *familia* (segundo grado extensivo del sujeto de derecho). Tenía su lugar en el número 7 del «textus reemendatus» y el número 8 del «emendatus». En los dos primeros esquemas apenas se tocaba este punto.

Número 6. — Versa sobre el *cuidado y tutela de la libertad religiosa*, en toda su extensión; sobre la confesionalidad estatal con las debidas salvedades, y sobre la indiscriminación civil por motivos religiosos. A este mismo tema se refería el «textus reemendatus» en su número 5, reproducido en el número 6 de los últimos esquemas, con alteración de párrafos y una breve omisión, y parte en el número 2. En el «textus emendatus» constituía el número 6 y parte de los nn. 1 y 9; en la «declaratio prior» ocupaba parte de los números 29-30.

Número 7. — *Límites de la libertad religiosa*. Es natural que el tema de

los límites (aspecto negativo) se tratase después de la declaración del derecho y de su extensión. Se indican los límites de la norma moral y de la norma jurídica, con referencia expresa al bien común y orden público. Después del debate de 1965, el derecho de intervención estatal se acentúa, pero según exigencias objetivas. En el «textus reemendatus» ocupaba el número 4; en el «emendatus», el número 5 y parte del 4; en la «declaratio prior», parte del número 29.

Número 8. — Termina la primera parte con el tema de *la educación para la libertad*. Había aparecido ya en los esquemas anteriores, pero desplazado al final, concretamente al número 14 del «textus reemendatus» y al número 26 y 31 de la «declaratio prior».

d) *La segunda parte de la Declaración* (nn. 9-15) es sobre la libertad religiosa bajo la luz de la revelación. También en esta parte hubo evolución estructural, aparte el desplazamiento general a la segunda parte de la Declaración:

Número 9. — *Radicación* de la doctrina de la libertad religiosa en la Revelación. Corresponde al número 8 del «textus reemendatus»; al número 12 del «textus emendatus», y al número 7 del «caput V de Oecum.».

Número 10. — *Exigencia de la libertad del acto de fe*. Este argumento estuvo presente en todos los esquemas; número 11 del «textus reemendatus», número 11 del «textus emendatus», número 28 de la «declaratio prior», y número 2 del «caput V de Oecum.».

Número 11. — *Modo de obrar de Cristo y de los Apóstoles*. Esta confirmación por los hechos se anteponía al argumento de la libertad de la fe en el «textus reemendatus»; el «textus emendatus» le dedicaba parte de su número 10, donde se trataba conjuntamente el argumento de la revelación. En los primeros esquemas no existía este punto expresamente.

Número 12. — *La Iglesia ha seguido el ejemplo de Cristo y de los Apóstoles* en su doctrina y en su vida, no obstante algunas lagunas lamentables en su historia. Este punto de confirmación se encontraba ya en el «textus reemendatus», al final del número 10 y final del número 9 (cuya primera parte ha sido suprimida), y en el «textus emendatus» en parte, al final del número 10.

Número 13. — *Libertad de la Iglesia*. Corresponde al número 12 del «textus reemendatus»; al número 10 del «textus emendatus» (que anteponía este tema al de la libertad de la fe); y, en parte, al número 30 de la «declaratio prior».

Número 14. — *Sobre la misión de la Iglesia*. En todos los esquemas, a partir del III inclusive, este tema ocupa el último lugar, antes de la con-

clusión general. Corresponde al número 13 del «textus reemendatus» y del «textus emendatus». En la «declaratio prior» ocupaba el primer sitio después del prólogo (nn. 27-28), lo mismo que en el «caput V de Oecum.» (nn. 1-2).

Número 15. — Conclusión. Responde a las intenciones del prólogo, y en todos los esquemas, desde el III inclusive, ha expresado los mismos conceptos. Los dos primeros eran más breves en este punto como en todos.

3. *Evolución doctrinal del Esquema.*

La evolución doctrinal del Esquema puede advertirse en el siguiente sentido múltiple:

a) De una mayor dependencia del hecho sociológico y estado jurídico de libertad religiosa en los Estados modernos, a una menor insistencia en ello y a una mayor acentuación de los principios doctrinales del derecho a la libertad religiosa.

b) De la afirmación tajante e indiferenciada del derecho natural estricto a la libertad religiosa privada y pública, individualmente o en sociedad, aunque se trata de una religión falsa, a una matización esencial de ese derecho, que no resultó serlo en sentido estricto y positivo, sino en sentido más bien negativo: derecho a la no coacción ni coerción basado en los límites de competencia del poder público, etc.

c) De la fundamentación de ese derecho en la sacralidad de la persona y autonomía de la conciencia individual prescindiendo de su contenido verdadero o falso, a una reducción de estos fundamentos, dando más cabida a la fundamentación en los deberes para con Dios, para con la verdad y para con la norma objetiva de la conciencia. Evolución de antropocentrismo hacia teocentrismo en el sentido de la libertad religiosa.

d) De una equiparación de los derechos de todas las religiones de buena fe, sin distinción o con silencio respecto de los derechos de la religión verdadera y concretamente de la Católica, a la afirmación del singular derecho que asiste a la religión Católica y del deber de todos los hombres y de las sociedades de buscarla y aceptarla una vez conocida, con exclusión de derechos fundados en el error.

e) De una actitud minimista en cuanto a los límites de la libertad religiosa, a una mayor distinción y fundamentación de ellos a título múltiple, especialmente en lo que se refiere al límite del bien común y del orden público, entendido como parte integrante del bien común.

f) Del desconocimiento o mera permisión circunstancial del Estado confesional, al reconocimiento del mismo como cumplimiento de la obli-

gación de la sociedad para con la religión verdadera o como exigencia sociológica de un país dado.

g) De una excesiva confianza en el argumento bíblico, a una depuración más rigurosa del mismo, no admitiendo doctrina expresa alguna sobre el derecho a la libertad religiosa en el sentido moderno del tema, reduciendo el argumento a simple radicación en la Escritura y práctica de Cristo y de los Apóstoles, y a una mayor congruencia con la doctrina de la libertad del acto de fe.

h) Del sentido circunstancial o histórico de las enseñanzas de los Padres del siglo XIX, al reconocimiento de su contenido doctrinal permanente y válido para todos los tiempos.

Sobre cada uno de estos puntos fundamentales de la evolución doctrinal del Esquema vamos a extendernos en detalle a base de los siguientes elementos de juicio: 1) los sucesivos esquemas oficiales; 2) las relaciones oficiales de Mons. De Smedt; 3) las relaciones de la Comisión del Secretariado para la Unión explicando a los Padres las sucesivas reelaboraciones del texto, que han sido impresas junto con el texto y su relación correspondiente de Mons. De Smedt; 4) los discursos y alocuciones de Pablo VI durante este tiempo conciliar con alusión al tema; 5) los comentarios de Padres y Peritos conciliares, especialmente de aquellos que han tomado parte en la redacción; 6) declaraciones orales de los mismos.

a) *Del positivismo jurídico a la declaración doctrinal.*

En el prólogo y conclusión de los primeros esquemas (cf. nn. 1 y 15 de los textos) y, sobre todo, en las relaciones oficiales correspondientes se insistía tanto en las exigencias de la actual conciencia de la dignidad de la persona y de la libertad, en el hecho creciente del estatuto de libertad religiosa en los Estados modernos, en la «regula iuris» de ampliar la libertad cuanto sea posible, y en el utilitarismo ecumenista, que *estos hechos y esta situación* parecían ser el argumento fundamental para una declaración conciliar en términos parecidos a los de la declaración de la O. N. U. (Un Padre pidió incluso que se hiciese en idénticos términos). Hasta para mantener la cláusula de la posible confesionalidad del Estado se apeló a que era *un hecho* en algunos países⁵⁰.

En la Relación del primer esquema (*Caput V de Oecum.*) Mons. De

50. «Ubi sermo est de speciali civili agnitione quae determinatae religioni tribuitur, Commissio admisit formam hypotheticam, quae a multis Patribus postulata est. Verum est alios Patres petivisse ut nullo modo de hac speciali agnitione ageretur; cum tamen talis specialis agnitione *de facto* in multis regionibus habeatur, Commissio censuit se non posse non respondere quaestioni utrum tale regimen cum libertate religiosa componi possit» (*Relatio* aneja al «textus recognitus», n. 5, p. 28).

Smedt, empezaba enumerando las razones de la declaración del derecho a la libertad religiosa. A la *razón de verdad* (decía que el derecho a la libertad religiosa era una verdad encomendada por Cristo a su Iglesia) añadía otras tres: *razón de defensa* frente al materialismo ateo, *razón de convivencia*, y *razón de ecumenismo* ⁵¹.

También insistió entonces en que la intención del esquema no era dogmática, sino *pastoral* ⁵², y más concretamente señalar a los católicos la norma de conducta de cara a los no católicos ⁵³, aunque a esta norma pastoral se le señalaba un fundamento doctrinal, que era la libertad del acto de fe y el derecho natural a seguir la propia conciencia de buena fe ⁵⁴.

Aun en la relación segunda y tercera, respondiendo a observaciones de los Padres, se insiste en el sentido pastoral del esquema: no se trata directamente la cuestión jurídica ni teológica ⁵⁵.

Este positivismo jurídico y dependencia de los hechos más que de principios doctrinales se echó de ver también en las respuestas del relator al desechar el término y el concepto de la «tolerancia religiosa», por ser un concepto que no admite el mundo moderno ⁵⁶.

51. Cf. *Relatio super Schema de Oecumenismo, caput V De libertate religiosa*, p. 27.

52. «Decretum nostrum, cum sit pastorale, praesentem materiam maxime ad finem practicum tractare intendit et, more Papae Ioannis XXIII, sedulo totam quaestionem removere conabitur ab illo mundo abstractionum, qui saeculo XIX tam carus fuit. Quaestio igitur ponitur de homine reali in reali eius cum aliis hominibus consortione, in societate humana et in societate civili hodierna» (*Ibid.*, p. 28). «Non est tractatio dogmatica, sed decretum pastorale directum ad homines nostri temporis. Mundus universus hoc decretum expectat. In universitatibus, in organisationibus nationalibus et internationalibus, in communitatibus christianis et non-christianis, in diariis et in opinione publica vox Ecclesiae de libertate religiosa expectatur, expectatur urgeretur» (*Ibid.*, p. 36).

53. «Primum problema pastorale quod ab hac S. Synodo nunc examinari debet, sic sonat: *quomodo catholici propter suam fidem sese gerere debent erga homines qui fidei catholicae non adhaerent?*» (*Ib.*, p. 28).

54. Cf. *ibidem*, pp. 29-30.

55. «Quaenam est genuina natura huius declarationis: pastoralis an doctrinalis? A Secretariatu petita est praeparatio documenti pastoralis, quod et facere volumus. Duplex tamen periculum vitandum videbatur: declaratio de re tam difficili et conscientiam respiciente nec potuit limitari ad indicanda quaedam pure practica, nec potuit induere formam mere iuridicae expositionis. Hac de causa breviter exposuimus rationes doctrinales quibus in materia libertatis religiosae innitendum esse vdetur» (*Relatio super declaratione de libertate religiosa Schematis decreti de Oecumenismo*, p. 5).

«In Declaratione nostra non directe tractatur materia iuridica relationum inter Ecclesiam et statum, neque data opera examinatur problema theologicum de iure et missione ipsius Ecclesiae in Evangelio annuntiando, neque exponitur doctrina moralis qua christianus erga non christianos duci debet et qua exigitur virtus moralis tolerantiae. Patet in his omnibus doctrinam Ecclesiae tenendam esse» (*Schema Declarationis de libertate religiosa* («textus emendatus»). *Relatio*, p. 27).

56. «Sunt qui dubitant de ipsa formula «libertas religiosa» et putant nos in hac materia agere non posse nisi de «tolerantia religiosa». Nonne tamen observandum est quod libertas religiosa est terminus qui modernam et bene determinatam significationem obtinuit in hodierno vocabulario? In hoc pastorali Concilio Ecclesia dicere intendit quid ipsa iudicet de hac re quam communionem ecclesiales, gubernia, institutiones, publicistae, iurisperiti nostri temporis designant hoc vocabulo. Si sermonem dirigimus ad societatem modernam, debemus uti suo modo loquendi» (*Relatio super declarationem de libertate religiosa schematis decreti de oecumenismo* (=relatio II), p. 4).

A pesar de todo, en el debate conciliar, mientras que algunos Padres preferían una Declaración escueta, sin argumentos, puesto que los aducidos no parecían convencer mucho, y, por otra parte, no había necesidad de comprometer los principios dogmáticos del derecho natural para la única religión verdadera; otros Padres, en cambio, deseaban una fundamentación doctrinal más rigurosa: bien a favor de la libertad (primera tendencia reseñada), bien a favor de la verdad objetiva (segunda tendencia reseñada). No faltaron las acusaciones de positivismo y oportunismo. Recuérdese el proyecto de una nueva Comisión, reforzada por Padres y Peritos de la Comisión doctrinal, en los debates conciliares de 1964. Mons. De Smedt contestaría en la relación siguiente que no, que no se trataba de positivismo y oportunismo, sino más bien de realismo y sabiduría, atendiendo a las circunstancias y a la evolución del sentido actual de la dignidad de la persona ⁵⁷.

No obstante la defensa del Relator y las aclaraciones de la Comisión del Secretariado, el hecho actualmente comprobable en el texto de los últimos esquemas, en sus notas y relaciones, es que la Declaración, sobre todo la promulgada, está más en función de principios doctrinales que de los hechos sociológicos y de conciencia. Han desaparecido de las notas del texto las referencias a la Declaración de la O. N. U. y del Secretariado Ecuemenista; la apelación a la «regula iuris» en que tanto insistía la Comisión en la «Relatio de reemendatione schematis emendati», pp. 46 y 48 ⁵⁸, etc.

«Contra Declarationem obiicitur Ecclesiam posse tolerantiam approbare, non tamen libertatem religiosam. Quodsi accurate intelligitur status quaestionis hodiernus, haec opinio non iam potest sustineri. Etenim de hodierno instituto libertatis religiosae nequit dici quod, etsi in se sit malum, potest tamen tolerari ut minus malum ob maius bonum consequendum. E contra, hoc institutum affirmandum est ut in se honestum, cum in dignitate hominis et personali et civili solide fundetur» (*Relatio de adnimationibus Patrum*, impreso en el mismo fascículo que el «textus emendatus», p. 40).

En el esquema IV («textus reemendatus»), ya se notó en la redacción del número 1 una sensible mitigación de este positivismo metódico, debido a que «descriptio status rerum hodierni pluribus Patribus minus placuerit», como dice la Comisión en su relación correspondiente (p. 38). Sin embargo tanto esta Relación (*Pars altera*, II, *De methodo schematis*, pp. 42-43; IV, *De difficultatibus circa schema quoad methodum*, p. 47), como la Relación IV de Mons. De Smedt (*Status quaestionis*, pp. 4-5) insisten en que la cuestión debe tratarse en el sentido que tiene en el mundo moderno, que ha empezado a prevalecer desde el siglo XVIII y que ya antes de 1947 había entrado en la Constitución de más de 50 Estados. El concepto de tolerancia ha sido suplantado felizmente por el concepto de libertad religiosa debida en justicia, cuando el hombre ha evolucionado cultural e intelectualmente y adquirido el sentido de su dignidad personal.

57. Cf. *Relación III*, impresa junto con el fascículo del «textus emendatus», § III, pp. 28-29.

58. «Quid igitur in nostro textu per libertatem religiosam significatur? Positive loquendo, libertas religiosa est ius personae humanae ad liberum exercitium religionis iuxta dictamina conscientiae suae. Negative loquendo, libertas religiosa est immunitas ab omni externa coactione in personalibus cum Deo relationibus, quas hominis conscientia sibi vindicat» (*Relatio super schema decreti de Oecumenismo, Cap. V de libertate religiosa*, p. 28).

«Ab ipsis (discipulis Christi) observanda et aestimanda sunt ius et officium non-

Como veremos más adelante, una evolución paralela se puede observar en el enjuiciamiento de la posición de los Papas del siglo XIX comparada con la de los últimos Pontífices.

b) *Evolución en el concepto de derecho a la libertad religiosa.*

Es éste uno de los puntos en que, a mi entender, la evolución ha sido esencial, y se ha reflejado, naturalmente, en el punto siguiente sobre el fundamento del derecho en cuestión.

En los dos primeros esquemas (*caput V de Oecum. y Declaratio prior*) se proclamaba el derecho de todo hombre a profesar su religión, verdadera o falsa, con tal que sea «sincera» o «de buena fe», tanto en privado como en público, individualmente o asociado. De este derecho fundamental resultaba otro: el de no ser forzado ni impedido por nadie en su vida religiosa privada o pública. La intolerancia religiosa —decía el primer esquema— es sumamente ofensiva para la persona humana.

En las dos primeras Relaciones, correspondientes a los dos primeros esquemas, se daba más expresión a ambos derechos: *derecho natural estricto* a profesar en privado y en público la propia religión, aunque sea falsa, pero sincera, y a propagarla; y el *derecho natural consiguiente* a no ser coaccionado ni impedido por nadie en la vida religiosa privada o pública, con tal que no se dañe con ello al bien común. En la primera Relación se profesaba como principio axiomático que «ninguna persona humana puede ser objeto de coerción o intolerancia»⁵⁹.

Esta tesis del *derecho natural* del hombre a profesar y propagar una religión falsa encontró una fuerte oposición en el primer debate conciliar, y aún antes de él, como hemos visto en la historia externa del esquema. Muchos Padres encontraban la afirmación insostenible en sí misma y diametralmente opuesta al Magisterio eclesiástico anterior.

Sin menoscabo de las explicaciones de rigor a las inculpaciones por parte de la Comisión redactora, el hecho es que en este punto el esquema sufrió

catholicorum sequendi dictamen conscientiae suae etiam, sincero et sufficienti examine instituto, adhuc in bona fide errantis» (*Ibidem*, p. 29). «Schema nostrum ulteriorem gressum facit et assertit omnes et singulos homines, qui in materia religiosa conscientiam suam sequuntur, naturale ius habent ad veram et authenticam libertatem religiosam» (Ib.). «Quaeritur quomodo ex libertate conscientiae oriatur ius naturale strictum ad propagandam in societate civili religionem obiective falsam. Responderi potest personam humanam de facto privari iure sequendi suam conscientiam, si externum testimonium, conscientia sua postulatam, perhibere impeditur» (*Relatio super declarationem de libertate religiosa schematis decreti de oecumenismo* (=relatio II), p. 7. La «regula iuris» reaparece atenuada como una «consuetudo» al final del n. 7.

59. «Ideo enuntiatur principium generale: nulla persona humana obiectum coercionis seu intolerantiae esse potest» (*Relatio super schema decreti de oecumenismo, cap. V de libertate religiosa*, p. 29).

un viraje substancial en los textos siguientes, sobre todo a partir del «reemendatus». Se desistió de la idea del derecho natural estricto a profesar y propagar la propia religión, aunque sea falsa en buena fe, fundamento del deber de los demás, y singularmente de la autoridad pública, de no impedir ninguna manifestación religiosa, salvos ciertos límites del bien común, y del derecho correlativo de todo creyente de exigir plena inmunidad en sus manifestaciones religiosas individuales o en asociación. El derecho a la libertad religiosa que proclamará en adelante la Declaración se refiere precisamente a la inmunidad de coacción o coerción —«nemo cogatur, nemo impediatur»— sobre los individuos o comunidades religiosas frente a otros individuos, sociedades y particularmente frente al poder público.

Esta delimitación del *derecho* en cuestión ya apareció en el «textus emendatus», que siguió al debate de septiembre de 1964 ⁶⁰, y se reafirmó insistentemente en los textos siguientes (cf. el n. 2). En las *Relaciones* correspondientes se advertirá insistentemente que se trata de derecho a la libertad religiosa exclusivamente en el sentido de inmunidad de coerción ⁶¹. No se trata del derecho que es «*facultas moralis aliquid agendi*» ⁶². Expresamente se reprueba, además, la idea del derecho natural a «profesar o propagar el error» ⁶³.

60. «Percipitur insuper esse ius, secundum quod homines debent liberi seu immunes esse a coercitione ex parte hominum et cuiusvis potestatis mere humanae, non solum in sua conscientia efformanda de re religiosa, sed etiam in religionis libero exercitio. Quod quidem exercitium religionis agnoscitur liberum esse debere duplici sensu, ut scilicet in re religiosa nemo cogatur ad agendum contra suam conscientiam, neque impediatur quominus iuxta suam conscientiam agat, intra limites qui certa norma morali et iuridica determinantur» (*Textus emendatus*, n. 2).

61. «Obiectum est illud bonum personae humanae quod ei ex iustitia debetur, ut scilicet sit immunis a coercitione in re religiosa» (*Relatio super schema declarationis de libertate religiosa* (IV), p. 4).

«Non agitur quaestio utrum homo habeat ex conscientia vera ius agendi, quod ex conscientia erronea non haberet. Quaestio enim est de iure hominis eo sensu, quod ius asserit immunitatem a coercitione» (*Relatio de reemendatione schematis emendati*, Pars altera, p. 47).

62. «Duplici sensu sumi potest ius: primo sensu dicitur facultas moralis aliquid agendi, facultas scilicet qua quis ab intrinseco positivam auctoritatem habet ad agendum. In Declaratione non adhibetur ius hoc sensu, ne quaestiones oriententur quae ad rem non sunt, e. g., quaestio speculativa de iuribus conscientiae erroneae, quae versatur extra statum quaestionis iuridicum de libertate religiosa, prout in Declaratione tractatur. Altero sensu ius dicitur facultas moralis exigendi ne quis constringatur ad agendum neve impediatur, quominus agat. Quo quidem sensu ius significat immunitatem in agendo et excludit coercionem sive constringentem sive impediendam. Unice hoc altero sensu sumitur ius in Declaratione» (*Relatio Commissionis*, correspondiente al «textus emendatus», p. 37).

63. «Verum omnino est, ius non posse fundari in errore, cum in veritate fundetur oporteat» (*Relatio de reemendatione schematis emendati*, p. 49). «Nimis tandem evidens est, non dari ius ad errorem nec posse dari; hoc enim omni sensu caret. Potest tamen dari et revera datur, nec quis mediis coercitivis ad alius impediatur, quominus id quod est erroneum in actu deducat, vel etiam aliis communicet. Et hoc quidem sensu sumitur ius in schemate» (*Ibidem*, p. 50. Cf. también *última Relación* de la Comisión, p. 27, 2).

«Saepius appellatur ad principium quod quasi axiomatice statuitur, veritatem scilicet iura exclusiva habere, errorem vero iura nulla. Si qui vero in hoc trito axioma sensus

El término de esta evolución está concisamente expresado en estas palabras de Mons. De Smedt en su penúltima relación: «Unusquisque debet in vita sociali totam legem moralem observare (non habet ius faciendi malum); sed non potest iuridice a potestate civili in re religiosa coerceri nisi propter graviter violatum ordinem publicum»⁶⁴.

c) *Evolución en la fundamentación del derecho a la libertad religiosa.*

Es otro de los puntos de evolución esencial en la doctrina del esquema, que ha tenido que afectar necesariamente a todo el resto de la Declaración. En los primeros esquemas el fundamento del derecho a la libertad religiosa, tal como se entendía entonces este *derecho* por los redactores (cf. el apartado inmediatamente anterior) era *el valor sagrado de la propia conciencia* en sus juicios sinceros o de buena fe, aunque fuesen objetivamente falsos. También se hablaba de la dignidad de la persona y del valor de la libertad, pero todo confluía o se formalizaba en el valor de la propia conciencia religiosa, vínculo sagrado e intangible entre el hombre y Dios, *prescindiendo de su contenido* verdadero o falso. Aquí estaba el fundamento del derecho, no solamente a la vida religiosa privada, sino también a su manifestación pública en todas sus formas, y el derecho consiguiente a la inmunidad frente al poder civil y al de cualquier hombre.

Esta fundamentación se aprecia con suficiente claridad en los dos primeros esquemas. En este contexto la intolerancia religiosa tenía que resultar antinatural.

En la documentación complementaria (notas al texto, relaciones) se añadían nuevas corroboraciones. El principal elemento de juicio era la autoridad de los últimos Papas, singularmente de Juan XXIII, quien en la encíclica "*Pacem in terris*" —el «documentum princeps» en materia de libertad religiosa, a juicio del relator— había proclamado el derecho natural del hombre a obrar en privado y en público conforme al dictamen de su *recta conciencia, sea verdadera o falsa*⁶⁵.

iuridicus insit, huc tantum redit, falsum nempe et malum non eodem titulo ordinem humanum iuridicum introire ac verum et bonum. Quod enim verum et bonum est licite potest ab auctoritate positive sanciri; quod vero falsum et malum est non potest nisi permitti seu tolerari» (*Relatio Commissionis* aneja al «textus emendatus», p. 39).

64. En el fascículo del «textus recognitus», p. 28.

Nota bene. — El lector que quiera comprobar la evolución interna de los *sucesivos esquemas*, en éste y en los demás puntos, puede encontrarlos, a cuatro columnas, en «Ciencia Tomista» 93 (1966) pp. 234-281.

65. Se expresaba así Mons. De Smedt: «Schema nunc ulteriorem gressum facit et assertit omnes et singulos homines, qui in materia religiosa conscientiam suam sequuntur, naturale ius habere ad veram et authenticam libertatem religiosam. In hac secunda parte, huic S. Synodo proponitur ut libertatem religiosam solemniter exigat pro tota familia humana, pro universis religiosis coetibus, pro unaquaque persona humana sive

En el «textus emendatus» (el III, posterior al debate de 1964), en que el derecho a la libertad religiosa se había ya reducido al derecho de no coerción, se dedicaba un largo número (el 4), con cinco párrafos, al tema de los «fundamentos de la libertad religiosa». Se aducían cinco: a) *la integridad de la persona*; b) *la búsqueda o comunicación social de la verdad*; c) *la índole de la religión, a la vez interior y social*; d) *la inviolabilidad de la conciencia*; e) *la incompetencia del poder civil* ⁶⁶.

En realidad una vez que al derecho a la libertad religiosa se le daba el sentido preciso de derecho a la inmunidad, de no-coacción ni coerción frente al poder civil o al de cualquier hombre, renunciando a la proclamación del derecho en sentido positivo e intrínseco («*facultas moralis agendi...*») de obrar según la propia conciencia, la apelación a ésta como fundamento de tal derecho, quedaba desfasada en el esquema III. El único título que prevalecerá en los esquemas siguientes será el señalado en último lugar en el «textus emendatus», es decir, *la incompetencia del poder público* en relación a ciertos actos de *la persona*. Tanto es así que el derecho de inmunidad en la vida religiosa se extenderá en los últimos esquemas no sólo a la conciencia verdadera y a la errónea de buena fe, sino también a la conciencia responsablemente equivocada ⁶⁷; no porque todas las formas de

circa fidem habeat conscientiam rectam et veram, sive rectam sed erroneam, dummodo sincere sequatur dictamen conscientiae...

Quaenam est ratio cur observatio libertatis religiosae ab omnibus exigitur? Humana persona, activitate conscia et libera praedita, cum voluntatem Dei tantummodo implere possit prout lex divina mediante dictamine conscientiae percipitur, finem suum ultimum obtinere nequit nisi iudicium conscientiae prudenter efformando eiusque dictamen fideliter exequendo... Ideo homo, qui conscientiae suae sincere oboedit, ipsi Deo, etsi quandoque confuse vel inscie, oboedire intendit et consideratione dignus aestimandus est... Summa iniuria est hominem aliquem impedire ne Deum colat Deoque oboediat iuxta dictamen conscientiae suae» (*Relatio super schema decreti de oecumenismo*, cap. 5, pp. 29-30).

«In materia libertatis religiosae documentum princeps est Encyclica *Pacem in terris*, in quo Papa Ioannes XXIII praecipue haec duo capita doctrinae evolvit: Primo, iure naturae persona humana ius habet ad liberum in societate exercitium religionis iuxta dictamina conscientiae rectae, sive vera sit conscientia, sive sit errore veritatis aut impari rerum sacrarum cognitione capta (cf. *Pacem in terris*, AAS 55, 1963, p. 299). Secundo, huic iuri respondet officium, quod et aliis hominibus et potestati publicae incumbit, officium nempe illud ius hoc modo agnoscendi atque colendi ut persona humana in societate servetur immunis ab omni cuiusve generis coactione» (*Ibidem*, p. 31).

«Agimus igitur de libertate religiosa tamquam de notione formaliter iuridica, quae enuntiat ius quod fundatur in natura personae humanae» (*Relatio II*, p. 4).

Al final de la nota 1 del primer esquema también se daba a la expresión famosa de la «*Pacem in terris*» el sentido bivalente de *conciencia verdadera* y de *conciencia errónea de buena fe*. En el texto de los esquemas primeros se evitó la expresión «conscientia recta». En los esquemas siguientes ya no interesaba la expresión ni el contenido, porque la conciencia ya no será el fundamento propio de la libertad religiosa.

66. Cf. *Schema declarationis de libertate religiosa. Textus emendatus*, pp. 7-9.

67. «Por consiguiente, el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza. Por eso el derecho a esta inmunidad permanece en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella; y su ejercicio no puede ser impedido con tal que se guarde el justo

conciencia funden derecho, o porque unas sí y otras no, sino por la sencilla razón de que el dominio de la conciencia no es el dominio del poder público mientras no se manifieste al exterior trastornando el orden público. No se trata ya del fundamento del derecho que tiene el hombre a la vida religiosa de cualquier forma que sea, sino del fundamento del límite de competencia del poder público respecto de la vida religiosa de los ciudadanos. Así resulta perfectamente inteligible que en los cuatro últimos esquemas, incluyendo el promulgado, se prescindía de que la conciencia sea recta o no recta, sincera o negligente: ya no había cuestión sobre esto.

orden público» (Final del n. 2 del texto promulgado). En realidad la distinción subjetiva de «buena fe» o «mala fe» no puede ser criterio de juridicidad en su dimensión social.

Nota sobre la expresión «conciencia recta». — Con esto resulta que no se podrá aducir la autoridad de este documento conciliar ni a favor ni de una ni de otra de las dos interpretaciones que se han dado a la cláusula de la Encíclica *Pacem in terris*: «ad rectam conscientiae suae normam». Efectivamente el contenido doctrinal del pasaje resultaba distinto según que se entendiese la expresión «conciencia recta» (admitiendo esta traducción libre del texto oficial latino) en sentido netamente tomista (=conciencia verdadera, es decir, conforme a la ley de Dios, correcta), o en sentido escotista-suareiziano (=de buena fe, sea verdadera o errónea). Si bien en las relaciones primeras de Mons. De Smedt se usaba la expresión en el segundo sentido, atribuyéndolo incluso a la *Pacem in terris*, como hemos advertido anteriormente, en los primeros textos del esquema se evitó la expresión, y en los cuatro últimos desapareció el concepto en ambos sentidos, como acabamos de ver. No es que el Concilio haya ido más allá que la *Pacem in terris*, fundando el derecho a a libertad religiosa en la conciencia simplemente, sea verdadera o falsa, de buena o de mala fe, sino que sencillamente ha renunciado a este planteamiento del problema, no argumentando por el contenido de la conciencia, sino por el límite del poder público respecto de la persona.

Es verdad que en el texto promulgado se habla de «conciencia recta y verdadera», conciencia «prudentemente formada», pero no como fundamento del derecho de inmunidad, sino como término del deber moral y del derecho a tener un criterio verdadero de conducta, conforme a la verdad objetiva. Repárese en el n. 14, § 3.º, y en el n. 3, § 1.º, donde se dice textualmente: «Por lo cual cada uno tiene el deber y por consiguiente el derecho de buscar la verdad en materia religiosa a fin de formarse prudentemente, por medios idóneos, rectos y verdaderos juicios de conciencia».

Al usar la Comisión redactora esta expresión «recta et vera conscientiae iudicia» no significa que «el Concilio se sitúe en la interpretación suarista» de la «conscientia recta», como le ha parecido ver a T. I. JIMENEZ URRESTI (*La libertad religiosa*, ed. cit., p. 151). En este pasaje, como en otros paralelos de la Declaración (v. gr., nn. 1, 3, 14), la expresión significa el término de la obligación moral de formarse una *conciencia perfecta*, que lo es la *conscientia recta* en la terminología tomista (que implica rectitud de voluntad y objetividad de juicio; si falla uno u otro de estos factores ya no es «simpliciter recta») y la *conscientia recta et vera* en la terminología suareiziana. No se trataba de pronunciarse por una u otra de las sentencias, sino de usar una terminología universalmente aceptable. Tenemos prueba manifiesta de ello en la *Expensio modorum*, aneja al fascículo del «textus denuo recognitus» (el VI). En el texto anterior («recognitus») se decía más brevemente: «recta conscientiae iudicia efformet». Algunos Padres pidieron modificar la expresión, según leemos en la *Expensio modorum*, p. 40, 6: «in linea 3 pro *recta* scribatur *vera* (1 Pater). Alius Pater rogat ut in linea 3 scribatur *ad rectam conscientiae normam iudicia*... R. Accipitur in linea 3 hoc modo: *recta et vera conscientiae*... Agitur enim de formatione conscientiae». Diciendo, pues «recta et vera» quedaba claro para todos que se trataba de la conciencia perfecta subjetiva y objetivamente.

Si además de esto, pasamos a otros documentos conciliares encontraremos usada la expresión «conciencia recta» en el sentido equivalente a «conciencia verdadera», es decir, conforme a la verdad objetiva, v. gr., en la *Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, nn. 16 y 26; en *Decreto sobre los medios de comunicación social*, n. 5. También se lee la expresión en este sentido en la *Declaratio prior*, n. 26.

Sin embargo la evolución doctrinal en este punto no fue sólo en el sentido de reducción del derecho a la libertad religiosa y de su fundamento. Hay también un notable avance positivo en los tres últimos esquemas, como puede advertirse en la segunda parte del número 2 del «textus recognitus» y del «textus promulgatus», y en el número 3. El fundamento del derecho a la libertad religiosa, es decir a la no coacción ni coerción, es *la dignidad de la persona, es la misma naturaleza humana*, que pide naturalmente desarrollar su vida consciente y libremente, con responsabilidad propia. Por eso el poder público, en principio, debe respetar esta autonomía, singularmente en la vivencia religiosa que, de suyo, trasciende el cometido *propio* del poder temporal, al no ser que abusivamente cause trastornos intolerables al bien común u orden público ⁶⁸.

Junto a esta fundamentación natural del derecho a la libertad religiosa (=a la no coacción-coerción), el Concilio ha declarado la parte natural positiva: la dignidad de la persona exige, negativamente, la no coacción-coerción, pero *positivamente* lleva consigo el deber-derecho, la obligación moral, de buscar la verdad, sobre todo la religiosa, y de aceptarla libremente. Este aspecto positivo del derecho a la libertad religiosa, en función del deber natural, tanto del individuo como de la sociedad, de buscar la verdad religiosa, de formar debidamente la conciencia conforme a la verdad, y muy concretamente: de buscar y aceptar la verdad de la Iglesia Católica es el aspecto positivo de la cuestión puesto en gran relieve en el texto definitivo de la Declaración. Con ello experimentó un «cambio de óptica general», como dijo el comentarista de «Informations Catholiques Internationales» ⁶⁹, que lo hizo fundamentalmente aceptable a aquellos Padres que en el debate conciliar lo consideraban fundamentalmente inaceptable. La proyección de la conciencia y de la libertad personal a la norma objetiva de la ley de Dios, fundamento del deber y consiguientemente del derecho a la libertad religiosa en sentido teológico positivo, quedó condensada en la siguiente cláusula del número 3 del texto promulgado: «Por lo cual cada uno tiene el deber y por consiguiente el derecho de buscar la verdad en materia religiosa, a fin de formarse prudentemente, por medios idóneos, rectos y verdaderos juicios de conciencia». El valor de la concien-

68. Que el derecho a la libertad religiosa, en el sentido preciso de los últimos esquemas, tenga su fundamento en la *dignidad natural de la persona* y no en una disposición transitoria ni en una convención humana arbitraria o circunstancial, es una idea persistente tanto en el texto de la declaración como en las relaciones correspondientes, v. gr., en la *Relación tercera* (correspondiente al «textus emendatus»), p. 25, I; p. 27 al final; en la *Relación cuarta* (correspondiente al «textus reemendatus»), p. 1; en la *Relación séptima* (correspondiente al «textus denuo recognitus»), p. 21.

69. «El nuevo texto de la declaración sobre la libertad religiosa lleva unas líneas de preámbulo sobre la verdadera religión, que cambian su óptica general... Es en este esquema donde la influencia de la minoría se ha hecho sentir más, y el texto no llega a ofrecer una verdadera síntesis» (n. 254, 15 déc. 1965, p. 15).

cia, como fundamento de deberes y derechos, queda supeditado a la dependencia de ella misma respecto de Dios ⁷⁰.

d) *Evolución en la atribución de igual derecho a todas las religiones.*

En los primeros esquemas aquel «estricto derecho natural» a vivir en privado y en público según la propia conciencia religiosa se atribuía a todas las religiones, cristianas o no cristianas, sin distinción alguna. Se declaraba la misión de la Iglesia de predicar y atraer a todos a la verdad del Evangelio, según la voluntad de Cristo, pero apenas había afirmación alguna sobre el singular derecho, de sentido positivo, que asiste a la Iglesia Católica en razón de su verdad y de su institución divina. La Declaración procedía a nivel igualitario, en sentido horizontal, para todas las religiones, si bien este derecho común se urgía no sólo en virtud de principios éticos comunes, sino también en virtud de la misma doctrina católica, conforme a las fuentes de la Revelación. Decía así la *Declaratio Prior*: «*Liberatatem religiosam non tantum a Christianis et pro Christianis, sed ab omnibus et pro omnibus hominibus et coetibus religiosis in societate humana observandam esse Ecclesia Catholica asserit*» (n. 29).

En el tercer esquema ("*textus emendatus*") se reafirma el derecho de todos los hombres y comunidades a la libertad religiosa fundado en la dignidad de la persona humana, entendiéndose expresamente por tal derecho el de inmunidad de coacción, conforme a la precisión de este mismo texto ⁷¹. Además prosigue la discriminación de derechos correspondientes a las distintas formas religiosas. Si bien la inmunidad de coacción-coerción es debida a toda forma de religiosidad, dentro de los justos límites, el hombre no tiene derecho a adoptar la religión que quiera: tiene la obligación de buscar y aceptar la religión verdadera, que es la que Dios reveló por Jesucristo, y que ha encomendado a su Iglesia con destino a todos los hombres ⁷².

70. Insistía en ello Mons. De Smedt en la *Relación* correspondiente al «*textus recognitus*»: «*Animadvertere velitis in textu recognito hoc fundamentum ontologicum duplici sub forma exponi, ut videre potestis in n. 2 et in n. 3. Ut satisfiat desiderio nonnullorum Patrum hanc doctrinam primo exponimus unice ininitentes in dignitate humanae personae, qua exigitur hominem libero et responsabili modo veritatem quaerere, veritati perspectae assentire, ipsique suam vitam conformare. Hoc priori modo (n. 2) doctrina nostra intelligi et admitti potest ab omnibus, etiam a non credentibus. In posteriori expositione (n. 3) tota res modo magis fundamentaliter tractatur, insistendo in hominum necessitudine ad Deum, sicut amplioribus verbis iam factum fuit in textu reemendato*» (p. 26, 3).

71. «*Affirmat insuper libertatem religiosam, sensu iam descripto, esse verum ius, in ipsa dignitate personae humanae fundatum, quod omnes homines omnesque communitates religiosae possunt sibi legitime vindicare*» (*Schema declarationis de libertate religiosa. Textus emendatus*, n. 3, in fine, p. 6). Este concepto se mantiene en los esquemas siguientes hasta el promulgado inclusive, como puede comprobarse en el primer párrafo del número 2.

72. «*Primo affirmat et docet (Sacra Synodus), iuxta constantem Ecclesiae doctrinam, non liberum esse unicuique homini quam quisque valuerit sequi in vita religiosa senten-*

En la *Declaratio prior* y en el *caput V de Oecumenismo* este concepto se expresaba en términos mucho más vagos: libertad religiosa no quiere decir emancipación de la obligación que tiene todo hombre de dar culto a Dios o hacer vida religiosa, de formarse conciencia recta o verdadera sobre la religión, de no escoger a su gusto una forma de religión en vez de otra. La arreligiosidad y el indiferentismo teórico se rechazaron expresamente en todos los esquemas⁷³. Cuando los Padres acusaban, en el Aula conciliar o en las enmiendas por escrito, de agnosticismo o indiferentismo a los sucesivos esquemas, era porque, a pesar de esta declaración preliminar preventiva, pensaban que el texto en su conjunto y en determinadas expresiones inducía al indiferentismo, sobre todo en el modo de exponer el fundamento y extensión del derecho a la libertad religiosa, y en el silencio sobre el derecho único de la Iglesia Católica.

El "*Textus reemendatus*" marca otro paso en este sentido, conforme a la petición de muchos Padres.

En el último párrafo del n. 2, además de la declaración del deber de todo hombre de formarse conciencia verdadera sobre la religión, etc., como en esquemas anteriores, añade: «Porro ratio libertatis religiosae intactam relinquit doctrinam catholicam de unica vera religione et de unica Christi Ecclesia»⁷⁴. En la *relación* de la Comisión redactora, al explicar las

tiam, sed unam religionem veram esse, quam Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi per Filium suum incarnatum revelavit atque Ecclesiae custodiendam et omnibus hominibus evangelizandam tradidit; homines vero gravi teneri officio veritatem in re religiosa inquirendi et cognitam sectandi. Insuper declarat haec Sacra Synodus, hanc catholicam de unica vera religione doctrinam nullatenus adversari libertati humanae et civili in vita religiosa ducenda» (*Ibidem*, primer párrafo del n. 3).

En la *Relatio* de la Comisión redactora, correspondiente a este «textus emendatus», p. 38, 3, respondiendo a las objeciones, se da razón de esta evolución: «Obiectio facta est quod prior textus non sufficienter distinxit inter fundamentum libertatis Ecclesiae eiusque fidelium et fundamentum libertatis religiosae omnium in societate hominum atque communitatum religiosarum. Nova redactio huic objectioni satisfacit. Clare enim effertur quod Ecclesia sibi vindicat libertatem ex mandato Christi, secundum quod soli Ecclesiae munus et officium incumbunt praedicandi Evangelium in universo orbe».

73. Cf. el n. 26 de la «*Declaratio prior*», y el n. 3 del «*caput V*». En el «textus emendatus», a pesar de la corrección del n. 3, que acabamos de advertir, se mantenía también la fórmula primitiva en el n. 1, párrafo último: «Per hanc igitur iuridicam libertatis religiosae notionem, quae nostra aetate generatim agnoscitur, nullatenus significatur hominem nulla obligatione in re religiosa teneri aut a Dei potestate emancipari. Non enim concipitur ac si persona humana falsum et verum possit aequae aestimare vel ipsi officium non incumbat formandi veram sibi de rebus religiosis sententiam vel arbitrario statuere valeat utrum, in qua religione et quam ratione Deo servire velit» (p. 4).

Ya en la *primera relación* Mons. De Smedt insistía que la libertad religiosa, tal como la presentaba, no significaba ni *indiferentismo religioso*, ni *laicismo*, ni *relativismo doctrinal*, ni *pesimismo diletante*. Resumía su aclaración en estos términos: «Libertas religiosa implicat autonomiam humanam, non ab intra quidem, sed ab extra. Ab intra, homo ab obligationibus erga problema religiosum non est emancipatus. Ab extra, eius libertas offenditur quando impeditur dictaminibus suae conscientiae in materia religiosa oboedire» (*Relatio super schema decreti de oecumenismo*, caput V, p. 28).

74. *Schema declarationis de libertate religiosa, textus reemendatus*, n. 2, p. 6.

modificaciones introducidas, se dice que ésta que acabamos de referir se hace «secundum petitiones plurium Patrum» ⁷⁵.

Como en los esquemas anteriores no aparecía claro el *distinto* sentido y el *distinto* fundamento del derecho a la libertad religiosa de la religión verdadera y de las que no lo son ⁷⁶, en este «textus reemendatus» se matiza constantemente que no se trata de un derecho que nazca de la convicción religiosa verdadera o falsa indistintamente, como si el error fuese fundamento de derecho, sino de un derecho en sentido negativo de inmunidad de coacción-coerción por parte de los hombres ⁷⁷. Es más: en la relación de la Comisión se hace una distinción importante: la coacción en la vida religiosa nunca es lícita; la coerción a veces puede y debe darse como límite de la libertad religiosa ⁷⁸.

El término de esta evolución son los párrafos segundo y tercero del primer número del «textus recognitus», que pasa, tras una breve modificación, al texto promulgado.

En el debate conciliar muchos Padres pedían que la Declaración empezase por el reconocimiento expreso de la única religión verdadera, la de la Iglesia Católica, instituida por Dios como vía de salvación para todos los hombres. Por eso la obligación que pesa sobre todos los hombres de buscar y aceptar la verdad religiosa se concreta en la búsqueda y aceptación de la fe católica. La comisión prestó atención a este deseo, expresado colectivamente por el episcopado equatoriano ⁷⁹, dando origen al texto definitivo que poseemos ⁸⁰.

75. Cf. *Relatio de reemendatione schematis emendati*, anejo al fascículo del «textus reemendatus», p. 38, *numerus* 3.

76. «Plures Patres schemati obiciunt, quod loquitur simpliciter de iure conscientiae et de iure ad libertatem, cum sermo fieri possit tantum de iure rectae vel verae conscientiae et de iure ad iustam libertatem» (*Ibid.*, p. 37, n. 29).

77. Así consta en el «textus reemendatus», como vimos ya, y se explica más ampliamente en la Relación de la Comisión correspondiente a este texto, *Par. altera*, IV: *de difficultatibus motis circa schema*, p. 47.

78. «Quae autem immunitas duplex est, quatenus scilicet nemo constringendus est ad agendum contra suam conscientiam, neque est impediendus quominus iuxta conscientiam agat. Utraque est ius strictum. Prima autem immunitas est prorsus inviolabilis, altera vero in casu cessare potest, si nimirum probetur necessitas restrictionis libertatis ex parte legitimae auctoritatis» (*Ibid.*, III, p. 46-47).

79. En la Relación de la Comisión, correspondiente al «textus recognitus», (IV, 1), p. 35 se lee: «Exordiatu Declaratio quodam numero, in quo succincte sed nervose enuntietur doctrina Ecclesiae circa ius primarium hominum ad libertatem, quam Christus religioni suae tribuit et imposuit (97, nomine episcoporum Aequatoris)».

80. «Primum itaque profitetur Sacra Synodus Deum Ipsum viam generi humano notam fecisse per quam, Ipsi inserviando, homines in Christo salvi et beati fieri possint. Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia, cui Dominus Iesus munus concedidit eam ad universos homines diffundendi, dicens Apostolis: «Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, docentes eos servare omnia quaecumque mandavi vobis» (Mt. 28, 19-20). Homines vero cuncti tenentur veritatem, praesertim in iis quae ad Deum Eiusque Ecclesiam respiciunt, quaerere eamque cognitam amplecti ac servare» (n. 1, párrafo 2).

Además se hace constar expresamente que al declarar el derecho a la inmunidad de coerción religiosa, el Concilio deja íntegra la doctrina católica sobre la única religión verdadera, sobre la única Iglesia de Cristo y sobre el deber moral de los hombres para con ella ⁸¹.

La breve modificación introducida en las dos últimas redacciones es que además de la obligación moral de los hombres para con la verdadera religión y única Iglesia de Cristo, hace extensiva esta obligación a las *sociedades* ⁸², con lo cual la Declaración conecta perfectamente con el Magisterio anterior, especialmente de León XIII y Pío XII.

Fue esta enmienda, que se ha ido introduciendo poco a poco, la que cambió la óptica general de la Declaración, para satisfacción de unos y desilusión de otros ⁸³.

No se trata ya, pues, del deber-derecho de buscar y practicar la verdad religiosa cara a Dios, verticalmente, sin compromiso diferenciativo en la vida de relación con los demás hombres, horizontalmente: Todo hombre, individualmente y en sociedad, tiene el deber-derecho fundamental y positivo de buscar, aceptar y conservar la fe de la Iglesia Católica, como enseña el Magisterio tradicional de la Iglesia, ratificado por el Concilio Vaticano II en esta Declaración, en su punto preliminar. El Concilio hace esta reafirmación —expondrá Mons. De Smedt— para que la proclamación del derecho natural a la inmunidad religiosa civil y social que hace el Concilio no sugiera a nadie que se ha abandonado la doctrina tradicional sobre los deberes-derechos para con la Iglesia Católica ⁸⁴.

81. «Itaque, quum libertas religiosa, quam homines, in exsequendo officio Deum colendi, exigunt et de qua mentem suam declarare Ecclesia catholica intendit, immunitatem a coercitione in societate civili respiciat, constat eam integram relinquere doctrinam catholicam de unica vera religione, de unica Christi Ecclesia et de morali hominum erga ipsam officio» (n. 1, párrafo 3, del «textus recognitus»).

82. «Integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam» (n. 1 del texto promulgado).

83. Esta desilusión la sufrió, por ejemplo, el cronista de la revista «Etudes», padre R. Rouquette, S. J., que esperaba una declaración mucho más liberal. Cree que psicológica y pedagógicamente la confesión de los deberes y derechos para con la Iglesia Católica, en el primer número, ofrece un grave inconveniente. Y mayor aún la afirmación de la continuidad de la doctrina tradicional. Esto plantea un grave problema a Rouquette, a quien le parece evidente que las tesis de libertad religiosa de este Concilio no corresponden a la doctrina de los Papas del siglo XIX. La declaración de los derechos de la Iglesia Católica «modifie fâcheusement l'optique du schéma», y la ratificación de la doctrina de los Papas anteriores «est plus embarrassante» (*L'achèvement de Vatican II*, en «Etudes», janvier 1966, pp. 83-84).

84. «Aliqui Patres timent ne commate de officiis erga veram religionem schema reddatur minus intelligibile vel acceptabile pro christianis non catholicis vel pro non christianis. In re autem tanti momenti pro pastoralis Ecclesiae officio, Vaticana Synodus clare et sincere ostendere debet quomodo christifidelibus officia moralia erga veram religionem implenda maneant quando libertas religiosa agnoscitur» (*Relatio de modis a Patribus propositis*, aneja al «textus denuo recognitus», p. 22, 1.^o).

Después del Concilio, el comentario más autorizado a este punto de la Declaración es el del cardenal Agagianian, Prefecto de la S. C. de Propaganda Fide, en su discurso en el Congreso Nacional de la Iglesia Misionera (Burgos, 10 de agosto de 1966). Decía el cardenal:

«A propósito de la declaración sobre la libertad religiosa, algunos han mostrado tendencia a presentar las cosas como si fuese hoy cuando se hubiera descubierto finalmente que es necesario respetar la libertad de los otros y evitar el ejercer sobre ellos una presión indiscreta, sobre todo en el grave dominio del acto religioso; y prosiguen en ella poniendo en cuestión la actividad misionera y el apostolado en general, ejercido por doquier en la Iglesia con miras a la conversión de los que están fuera. El apostolado, la evangelización, no sería pues más que una forma anticuada de proselitismo religioso que atentaría contra la libertad religiosa.

Contra esta acusación de intolerancia, conviene recordar ante todo que el liberalismo absoluto es un error, que un cristiano no puede admitirlo. El hombre no es libre, objetivamente, de creer y de hacer todo lo que le place. En el mismo orden natural la libertad humana es limitada en muchos casos, en relación a los primeros principios, a la evidencia, a las leyes positivas humanas y con mayor razón sucede en el orden religioso, en relación a las verdades de fe, a las normas morales, queridas por Dios, como Creador y Redentor...

Pero, el contenido del mensaje kerigmático expresa una voluntad declarada de Cristo: el deber estricto de conciencia para cada oyente de seguir a Cristo por el único camino de la salvación querido por El, y en este sentido, comporta la adhesión a un juicio actual y personal hecho por Dios, que pone en juego una responsabilidad extremadamente grave del oyente: «Qui non crediderit, condemnabitur» (Mt. 16, 16)...

Rehusar presentar el mensaje evangélico a los que no lo conocen todavía, o no lo conocen más que imperfectamente, no sólo sería contrario a la voluntad expresa y solemne de Cristo, no sólo se opondría a la economía de la salvación querida por El, según la cual aquellos que han recibido la fe deben, a su vez, difundirla en torno de ellos, sino que equivaldría a dejar deliberadamente a una persona humana en la esclavitud de la ignorancia sobre sus destinos de vida, equivaldría a frustrar la libertad humana de la posibilidad de un empeño personal sublime al que ella tiene derecho en virtud de la universalidad misma de la redención; ello equivaldría a cerrar

Pablo VI, en su carta «Cum iam appropinquet» al Prefecto de la S. C. de Seminarios y Universidades, con motivo del Congreso Internacional de Teología de Roma (21 de septiembre 1966) insiste en esta permanencia del Magisterio anterior en la doctrina del Vaticano II, y previene a los teólogos de que no vean discontinuidad en el Magisterio, so pena de ser «magistri erroris» («L'Osservatore Romano», 26-27 sett. 1966).

en la humanidad el acceso a la «regeneración para una viviente esperanza» (I Pet. 1, 3) ⁸⁵.

e) *Evolución en cuanto a los límites de la libertad religiosa.*

La cuestión de los *límites* de la libertad religiosa fue de las que ofreció mayor dificultad. «Difficillimum problema», decía Mons. De Smedt en sus Relaciones. En todos los esquemas, desde el primero, se hacía constar que la libertad religiosa debía reconocerse y tutelarse hasta cierto límite, «intra debitos límites». Lo que fue evolucionando fue el modo de entender y expresar estos límites.

En el *caput V de Oecumenismo* se usaba la fórmula «salvo bono communi» ⁸⁶, que incluye concretamente el respeto al derecho de Dios y de los demás hombres ⁸⁷.

La *Declaratio prior* señalaba como límite la grave oposición al fin de la sociedad y más concretamente la ofensa a la dignidad misma de la persona y a los derechos manifiestos de los demás ⁸⁸. También se hacía mención expresa del modo indebido de propaganda religiosa o «proselitismo» como motivo de limitación (n. 30). En este texto se abandonó la fórmula del «bonum commune» ⁸⁹.

El *Textus emendatus* usó otra fórmula: «intra limites qui certa norma morali et iuridica determinantur» (n. 1, § 2). El límite *moral*, según se exponía más adelante, se refería al respeto al derecho de los demás ⁹⁰. El límite *juridico* era la autoridad pública que tiene el derecho y el deber de defender a la sociedad de los abusos que se cometan bajo pretexto de libertad religiosa, conforme a las exigencias objetivas del *orden público*, que es aquella parte esencial del bien común, que especifica el poder legal coer-

85. En «Ecclesia», n. 1306, 3 sept. 1966, pp. 2149-2153.

86. «Sacra Synodus solemniter affirmat ius ad libertatem conscientiae in re religiosa externe exercendam, salvo bono communi, semper et ubique valere et ab omnibus agnoscendum esse» (n. 5, p. 6).

87. «In humana conviventia et in societate civili nemo externo exercitio suae libertatis privari potest, dummodo, sicut bono communi exigitur, iura quoque aliorum salva remaneant. Ideo in vita publica exercitium externum libertatis conscientiae impediri non potest nisi contradicat bono communi seu ordini obiectivo iurium Dei Creatoris et Salvatoris et inalienabilium iurium et libertatum personae humanae» (n. 5).

88. «Si igitur in sensus religiosi manifestationibus usus inveniantur perversi, qui personae dignitati et iuribus aliorum clare noceant, populorum rectores secundum prudentiae regulas iis obstant oportet» (n. 29, p. 31).

89. «Ad difficillimum problema de limitatione libertatis religiosae solvendum iam non directe appellamus ad bonum commune, sed profundius ad finem a Deo societati datum» (*Relatio*, 4, d, p. 7).

90. «Quarum prima est principium morale responsabilitatis personalis erga alios. Etenim in iuribus suis exercendis unusquisque debet rationem habere iurium aliarum personarum suorumque officiorum erga alios, quibuscum est ei agendum secundum iustitiam et humanitatem» (n. 5, a), p. 9).

citivo. La coerción se debe ejercer cuando sea perturbado *gravemente* este orden público, concretamente: trastorno de la paz pública, lesión de los derechos civiles de los demás, violación de la moralidad pública ⁹¹. Se hace también mención expresa del justo límite al proselitismo («persuasión inhonesta o menos recta») en el n. 7.

En la *Relación* correspondiente (p. 28) Mons. De Smedt hacía constar el cambio de la fórmula «*bonum commune*» por la de «*ordo publicus*», entendida esta expresión en el sentido que tiene en el texto. Ya vimos en la reseña de los debates conciliares cómo muchos Padres, sobre todo de detrás del «telón de acero», manifestaban su temor de que el poder público, religiosamente mal dispuesto, abusase de la fórmula «límite del bien común» para oponerse al ejercicio legítimo de la libertad religiosa.

El «*textus reemendatus*» mantiene, pues, en su n. 4, los mismos conceptos y expresiones que el texto anterior. Pero en la *Relación* correspondiente de la Comisión redactora (apartado VII, pp. 51-52) se expone más ampliamente el concepto de «orden público» como parte esencial del «bien común»: se entiende por *orden público* lo que se requiere o afecta a la *existencia* misma de la sociedad (paz, moral pública, respeto a los derechos de los demás) mientras que el *bien común* incluye, además de eso, todo lo que es *útil* a la sociedad. La coerción legal sólo debe darse cuando pelagra gravemente el orden público y con ello la sociedad misma, no cuando pelagra en menor grado el bien común, uno de cuyos elementos es precisamente la perfecta libertad de los ciudadanos. El bien común, según esto, exige procurar la perfección de la sociedad cuanto sea posible; el orden público, en cambio, exige la coerción en la menor medida posible para que quede a salvo.

El *textus recognitus* dio el paso último y definitivo en la formulación de los límites, en su n. 7, que pasó, con leves retoques gramaticales, al n. 7 del texto promulgado. No hace mención expresa de *dos* límites, el moral y el jurídico, para evitar la idea de oposición entre ambos, según advertencia del Relator ⁹², pero queda bien patente la distinta exigencia del *orden público* (=eficaz tutela y composición de los derechos de todos los ciudadanos, suficiente garantía de la justa paz pública, y debido cuidado de la moralidad pública), que es el título válido para la justa coerción de la libertad religiosa en su manifestación social, y la exigencia de *bien común*, mucho

91. Cf. n. 5, b), p. 9.

92. «Patres animadvertent ubi textus agit (n. 7) de limitibus libertatis religiosae, non iam fieri separationem inter normam moralem et normam iuridicam. Ratio est ut melius monstretur has duas normas non esse inter se oppositas. Unusquisque debet in vita sociali totam legem moralem observare (non habet ius faciendi malum); sed non potest iuridice a potestate civili in re religiosa coerceri nisi propter graviter violatum ordinem publicum» (*Relatio*, n. 5, p. 28).

más extensa, por comprender la del orden público, y las del bien íntegro de la sociedad. En otros términos: el bien común a promover tiene horizontes más amplios que el orden público a tutelar por el poder coercitivo, como expuso la Comisión redactora en la Relación correspondiente al «textus recognitus»⁹³ y más ampliamente Mons. De Smedt en su última Relación⁹⁴.

En definitiva, aparte del límite intrínseco a observar por la propia conciencia (todo lo que es contrario al bien común está limitado intrínsecamente por él) el límite social, jurídicamente exigible, del ejercicio externo de la libertad religiosa, es aquel ámbito de bien común que se suele llamar *orden público*, e implica concretamente composición de derechos de todos los hombres, justa paz pública y moralidad pública. Como exigencia de moralidad pública y de respeto al derecho de los demás, el texto promulgado, en el n. 4, párrafo cuarto, señala límite al «proselitismo». En el n. 7, dedicado a los límites, la Declaración no concreta más.

En este contexto, y a la vista de las modificaciones que se han ido introduciendo, resulta que la aceptación o respeto del pluralismo religioso (=coexistencia de religiones falsas junto a la religión verdadera) en un estado católico, en razón de que no trastorna *gravemente* al bien común (=que no atenta al «orden público»), no debe interpretarse como un autén-

93. Cf. *Pars altera*, p. 78, 6.

94. «Aliqui Patres rogant vel ut expungatur vel ut prudentius describatur *ordo publicus* ubi adhibetur *tamquam norma limitans* (n. 7). Inter illos quidam proponunt limitationes ex bono communi. In hac difficillima quaestione Commissio maxime conscia fuit suae responsabilitatis et omne verbum periculosum vitare conata est. Sequentia considerentur:

a) Bonum commune quidem sumitur in sua amplitudine ut norma, quando agitur de cura sive promotione iuris ad libertatem in re religiosa. Quando vero agitur de limitatione, sumitur in sua parte fundamentali.

b) Haec pars boni communis in hodierno iure civili et in pluribus publicis Constitutionibus hodie nominatur «ordo publicus». Ut nostrum documentum intelligi possit a mundo moderno, debet uti termino technico prout hodie in societate adhibetur. Ad quid inserviret rem de qua agitur nominare «bonum commune», si hic terminus in hodierno iure civili in hoc sensu non adhibetur? Oriretur confusio maxima.

c) Synodus nostra multum conferre potest ad hanc delicatam quaestionem clarificandam, si accurate indicat quid debeat esse contentum huius notionis «ordo publicus» ut legitime adhiberi possit tamquam norma limitans libertatis religiosae. Documentum nostrum hoc praestat, dicendo ordinem publicum violari tribus modis: vel laesione iurium aliorum eorumque pacificae compositionis, vel laesione pacis publicae, vel laesione publicae moralitatis.

Nunc autem Commissio nostra ad satisfaciendum desideriis Patrum sequentia fecit in emendatione textus:

a) In dirimenda hac quaestione conservavit substantiam textus iam approbati.

b) In ipsa expositione principii limitationis contentum ordinis publici conservavit, sed verba «ordo publicus» non adhibuit. Hoc modo in textu nulla invenitur sententia qua potestates publicae «verbotenus» abuti possunt.

c) Hac expositione facta, adiungimus: «Haec omnia partem boni communis fundamentalem constituunt et sub ratione ordinis publici veniunt» (*Relación* del «Textus denuo recognitus», II, 4.º, p. 23).

tico derecho de las religiones falsas, sino como una *exigencia de tolerancia*, postulada por el bien común, que pide un amplio margen de libertad para los ciudadanos. El mismo Padre C. Murray, en el Congreso de Teología de Roma (septiembre de 1966) reconoció que el pluralismo religioso no puede ser más que objeto de tolerancia. Este término «tolerancia», que para algunos resultaba ya inaceptable en nuestro tiempo, entra otra vez en autorizada circulación. El Prefecto de la S. C. de Propaganda Fide, cardenal Agagianian, en el discurso al Congreso Nacional de la Iglesia Misionera en Burgos, se expresaba así: «Basta leer atentamente la declaración conciliar sobre la libertad religiosa para constatar que, aun ilustrando claramente en su principio y en sus límites las *necesidades de la tolerancia religiosa*, ella afirma no menos claramente la validez y la urgencia del apostolado misionero y más ampliamente del trabajo de conversión» (l. c.).

Es también de advertir que, en los últimos esquemas (desde el «textus recognitus») al señalar la facultad de intervención de la autoridad civil en la libertad religiosa, no se le pide que se porte igualmente con todas las religiones, sino que no actúe arbitrariamente y que no favorezca *injustamente* a una más que a otra. Esta cláusula «non uni parti *inique* favendo» deja abierta la perspectiva de la confesionalidad católica, puesto que favorecer singularmente a la religión que se tiene por verdadera no es ninguna injusticia, sino deber natural.

f) *Evolución en cuanto a la confesionalidad del Estado.*

En los dos primeros esquemas no se dice nada sobre la confesionalidad del Estado. Tampoco se niega expresamente, pero parece quedar radicalmente excluida al negar competencia y capacidad al Estado para discernir la verdad religiosa ⁹⁵.

El «*textus emendatus*» del tercer esquema mantiene la misma posición: el poder público no tiene competencia en los asuntos religiosos; no puede juzgar de los actos religiosos personales, y por eso no puede impedir el ejercicio de la religión, al no ser por exigencias del orden público ⁹⁶.

95. «Civiles potestates nullam directam capacitatem et competentiam ad determinandas vel moderandas relationes civium cum Creatore ac Salvatore suo possident, ideoque non possunt Communitates religiosas temporalibus finibus reipublicae subordinare...» (*Declaratio prior*, n. 30, p. 33). «Manifestum enim est... rem publicam ob ipsam etiam iuridicam sui regiminis configurationem ineptam esse ad iudicia de veritate circa rem religiosam ferenda» (*Ibid.*, n. 31, p. 33). «Ut omnia autem recte procedant, tenendum est quod a Statu vel gubernio nulla possidetur capacitas ad iudicia de veritate circa rem religiosam ferenda» (*Relatio* de Mons. De Smedt correspondiente a la *Declaratio prior*, n. 5, p. 7).

96. «Actus religiosi, quibus homines privatim et publice sese ad Deum ex intima sententia personali ordinant, temporalem et terrestrem rerum ordinem transcendunt. Ideo in his actibus ponendis homo non subest potestati civili, cuius competentia ob ipsum eius

Sin embargo en la *Relación* correspondiente de Mons. De Smedt, lo mismo que en la de la Comisión redactora, se reconoce la posibilidad de un estado confesional, por razón sociológica: por ser la religión de la gran mayoría de los ciudadanos. Bien entendido que esto vale tanto para la religión Católica como para las demás, y con tal que quede siempre a salvo la libertad privada y pública de las demás confesiones ⁹⁷.

El esquema siguiente, el «*textus reemendatus*» introduce en su n. 5, § 4, la cláusula de la confesionalidad estatal: «Hoc vero libertatis religiosae regimen non impedit, quominus, attentis populorum circumstantiis historicis, uni communitati religiosae specialis agnitio in iuridica civitatis ordinatione tribuatur, eo tamen pacto, ut simul omnibus civibus et communitatibus religiosis ius ad libertatem in re religiosa agnoscatur et observetur» (p. 11).

Como se ve, el fundamento de esta confesionalidad es *circunstancial*, no en razón de la autenticidad de una religión, y excluye la intolerancia como se advertía expresamente en las relaciones ⁹⁸.

finem ad ordinem terrestrem et temporalem restringitur, et cuius potestas legifera solummodo ad actus exteriores extenditur. Potestas ergo publica, quae de interioribus actibus religiosis nequit iudicare, nequit pariter publicum religionis exercitium coercere aut impedire, salvis tamen exigentiis ordinis publici» (n. 4, e), pp. 8-9).

97. Libertas religiosa non impedit quominus in determinata civitate ubi Catholici numero praevalet, Ecclesiae Catholicae quaedam privilegia aut etiam officialis agnitio tribuatur. Talis privilegiata conditio si aliquando divina Providentia et hominum bona voluntate suppeditatur, de se non excludit, quod etiam aliae communitates religiosas vera religiosa libertate gaudere possint. Verae libertati religiosae non opponitur, dummodo cautum sit quod non Catholici non sint obiectum coercionis. Contrarium coeteroquin verum est: Ecclesia, ubi in minoritate est, non arbitratur sua iura laesa esse si non omnia privilegia amplioris communitatis religiosae participat, dummodo ipsa liberam quaest ducere vitam» (*Relatio* de Mons. De Smedt, III, p. 29-30). Los mismos conceptos exponía la *Relatio* de la Comisión (en la respuesta a las objeciones, 4, pp. 38-39).

98. «Contra Declarationem obicitur, Ecclesiam posse tolerantiam approbare, non tamen libertatem religiosam. Quodsi accurate intelligitur status quaestionis hodiernus, haec opinio non iam potest sustineri. Etenim de hodierno instituto libertatis religiosae nequit dici quod, etsi in se sit malum, potest tamen tolerari ut minus malum ob maius bonum consequendum. E contra, hoc institutum affirmandum est ut in se honestum, cum in dignitate hominis et personali et civili solide fundetur. Ceterum tolerantia est animi habitus moralis, qui cum prudentia et caritate nectitur. Manet igitur urgenda et ab Ecclesia adhuc urgetur, ad relaciones personales inter concives quod attinet» (*Relatio* de la Comisión redactora, correspondiente al «*textus emendatus*», en la respuesta a las objeciones, n. 8, p. 40). «Etenim regimen libertatis religiosae prohibet intolerantiam istam legalem, secundum quam quidam cives vel quaedam communitates religiosas in inferiorem conditionem redigerentur quoad iura civilia in re religiosa» (*Ibid.*, n. 4, p. 38).

La *Relatio* de la Comisión correspondiente al esquema siguiente («*textus reemendatus*», IV, 4), pp. 48-49) mantiene los mismos conceptos de reprobación de la intolerancia religiosa estatal, en razón de su incapacidad para discernir la verdad religiosa. Por eso el régimen de libertad religiosa nunca puede juzgarlo el Estado como un mal a tolerar: «Ergo —concluyen los redactores— nequit esse sermo de errore religioso tolerando a statu».

Recordemos que en el texto del primer esquema, *caput V de Oecumenismo*, en el último párrafo del n. 3, se concluía: «Ecclesia catholica intolerantiam religiosam summo gradu odiosam atque offensivam erga personam humanam esse declarat. Ipsa enim homo privatur libertate sua in observandis iis dictaminibus conscientiae suae quae ipsi etiam bona fide erranti ut suprema et sacratissima apparent».

Este mismo concepto, con casi idéntica formulación, se mantiene en el «*textus recognitus*», n. 6, párrafo tercero, que será ya el texto definitivo literalmente⁹⁹. Algunos Padres manifestaron su deseo de omitir esta cláusula en la Declaración; otros querían que se mantuviese, pero eliminando el aspecto circunstancial de la hipótesis, y haciendo constar el derecho de la Iglesia Católica al «Estado confesional», evitando la impresión de que el Estado neutro sea el mejor¹⁰⁰. A pesar de las enmiendas propuestas, la cláusula se mantuvo, y el Relator adujo como razón de ello que esa situación se da, de hecho, en muchos países, y el Concilio debe declarar que no se opone a la doctrina de la libertad religiosa¹⁰¹.

Conforme al texto y contexto del párrafo de la «confesionalidad» (n. 6, § 3) tenemos esta conclusión: El Concilio no se opone, sino que reconoce como justa la confesionalidad estatal en ciertas circunstancias históricas y sociológicas (como el hecho de gran mayoría de ciudadanos de una misma confesión), pero con tal que se respete el derecho a la libertad religiosa de los demás ciudadanos y comunidades religiosas. Este derecho de confesionalidad se reconoce no sólo al Estado Católico, sino también a los no católicos. Es más: como esta confesionalidad no es en razón de la autenticidad de una religión, sino por razones histórico-sociales, el Estado puede adoptarla independientemente de su convicción religiosa personal. En este caso el Estado valoraría la confesionalidad no como *hecho religioso específico*, sino como hecho sociológico, compatible con una actitud personal incluso atea por parte de los hombres de gobierno.

Esto es lo que da de sí el texto del n. 6 que analizamos ahora. Pero la Declaración ha dicho más que esto sobre el tema, sobre todo en el n. 1, a partir del «*textus reemendatus*», aunque no adquirió la formulación definitiva hasta el «*textus denuo recognitus*» o penúltimo. En el último párrafo del n. 1 se dice lo siguiente: El Concilio «mantiene íntegra la doctrina ca-

99. «*Si attentis populorum circumstantiis peculiaribus uni communitati religiosae specialis civilis agnitio in iuridica civitatis ordinatione tribuatur, necesse est ut simul omnibus civibus et communitatibus religiosis ius ad libertatem in re religiosa agnoscat et observetur*».

100. El Secretariado para la Unión, en la *Relatio* que ofreció a los Padres aneja al «*textus recognitus*», reflejaba esta preocupación de los Padres: De las 46 enmiendas que se habían propuesto al n. 5 del texto anterior (el discutido en septiembre de 1965), 16 de ellas se referían al párrafo de la confesionalidad del Estado (pp. 55-57, nn. 30-46).

101. «*Ubi sermo est de speciali agnitione quae determinatae religioni tribuitur, Commissio admisit formam hypotheticam, quae a multis Patribus postulata est. Verum talis specialis agnitio ut nullo modo de hac speciali agnitione ageretur; cum tamen talis specialis agnitio de facto in multis regionibus habeatur, Commissio censuit se non posse non respondere quaestioni utrum tale regimen cum libertate religiosa componi possit. Caeterum observandum est in hac pericope non tractari de omnibus iuribus quae Ecclesiae agnoscenda sunt; obiectum nostrae declarationis non est vindicatio omnium iurium Ecclesiae, sed tantummodo vindicatio universalis et semper observandi iuris ad libertatem tum pro catholicis tum pro aliis*» (*Relatio* de Mons. De Smedt, correspondiente al «*Textus recognitus*», n. 5, p. 28).

tólica tradicional sobre la obligación moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo». En el esquema IV no se hablaba tan expresamente de la obligación moral para con la Iglesia de Cristo; en el esquema V se hablaba de esta obligación de todos los hombres; en el esquema VI y VII se habla expresamente de esa *obligación de los hombres y de las sociedades* ¹⁰².

Esta enmienda en el número preliminar de la Declaración, ha sido fundamental y decisiva en el enfoque general de la misma y muy concretamente en el tema de la confesionalidad del Estado. Conviene valorar justamente la cláusula en lo que dice y en lo que no dice.

No ratifica expresamente *todo* lo que se contiene en la doctrina tradicional católica sobre las relaciones de los hombres y de las sociedades con la Iglesia Católica, sino precisamente lo que se refiere a los *deberes morales u obligaciones* de los hombres y sociedades para con ella. De las obligaciones del Estado se habla en forma equivalente bajo la expresión común de «sociedades». No se habla directamente del deber-derecho de tolerancia o intolerancia de las manifestaciones públicas no católicas (que indudablemente forma parte de la doctrina tradicional católica, como se ha demostrado irrecusablemente estos últimos años), pero al ratificar la doctrina tradicional sobre los deberes de las sociedades para con la verdadera religión, la Iglesia Católica, ratifica la doctrina del deber de las Naciones y de los Estados de buscar, aceptar, mantener y profesar privada y públicamente la religión de la Iglesia Católica, instituida por Cristo para todos los hombres, puesto que ésta es una tesis fundamental de los Papas del siglo XIX-XX, hasta Pío XII inclusive, en materia de relaciones de las sociedades para con la Iglesia Católica ¹⁰³.

101. «Porro ratio libertatis religiosae intactam relinquit doctrinam catholicam de unica vera religione et de unica Christi Ecclesia» («Textus reemendatus», n. 2).

«Itaque, quum libertas religiosa, quam homines, in exsequendo officio Deum colendi, exigunt et de qua mentem suam declarare Ecclesia catholica intendit, immunitatem a coercitione in societate civili respiciat, constat eam integram relinquere doctrinam catholicam de unica vera religione, de unica Christi Ecclesia et de morali hominum erga ipsam officio» («Textus recognitus», n. 1).

«Porro, quum libertas religiosa, quam homines in exsequendo officio Deum colendi exigunt, immunitatem a coercitione in societate civili respiciat, integram relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam» («Textus promulgatus»).

103. Nos limitaremos a referir un denso párrafo de la Encíclica de León XIII, *Liber-tas*: «La justicia y la razón prohíben, por tanto, el ateísmo del Estado, o lo que equivaldría al ateísmo, el indiferentismo del Estado en materia religiosa y la igualdad jurídica indiscriminada de todas las religiones. Siendo, pues, necesaria en el Estado la profesión pública de una religión, el Estado debe profesar la única religión verdadera, la cual es reconocible con facilidad, singularmente en os pueblos católicos, puesto que en ella aparecen gravados los caracteres distintivos de la verdad. Esta es la religión que deben conservar y proteger los gobernantes, si quieren atender con prudente utilidad, como es su obligación, a la comunidad política» (*Doctrina Pontificia. Documentos Políticos*, BAC, pp. 244-245). Para mayor información sobre la doctrina tradicional de la Iglesia sobre este

Siendo esto así, la cláusula indiferenciada e hipotética del n. 6, que hemos estudiado, vista desde esta declaración preliminar, adquiere pleno sentido. Allí se habla de la posible justa confesionalidad estatal de cualquier religión, en razón de determinadas circunstancias, con tal de no impedir el ejercicio de las demás religiones en principio. La cláusula está formulada a nivel de *derecho común*. No se afirma ni se niega el *derecho propio* de la religión católica a la confesionalidad estatal, en *razón propia* de su autenticidad de «*única religión verdadera*», instituida por Cristo para todos los hombres y sociedades. El Relator hacía mención expresa de esta salvedad: «Caeterum observandum est in hac pericopa (la del n. 6) non tractari de omnibus iuribus quae Ecclesiae agnoscenda sunt»¹⁰⁴. Estos derechos son los que se dejan a salvo en el número 1 preliminar. Por tanto, los dos números no se contradicen ni limitan, sino que se completan, aunque en orden inverso de redacción.

De todo ello, es decir, del contexto total de la Declaración, resulta que la confesionalidad católica del Estado no queda reducida teórica o doctrinalmente a un caso «excepcional», como piensa J. Lecler¹⁰⁵, y mucho menos que el sentido de los términos «tesis-hipótesis», en terminología de Pío XII, se haya invertido, de modo que, en principio, la tesis sea la aconfesionalidad o estado neutro y la hipótesis la confesionalidad, como se empeña en repetir R. Rouquette y algún que otro profesional del «progresismo», que no han sabido progresar al ritmo de la Declaración¹⁰⁶.

En resumen: la cláusula del n. 6, de confesionalidad en común, está abierta a la concreción señalada en el n. 1 sobre la confesionalidad católica a título propio. Esta confesionalidad católica debe entenderse conforme a la doctrina tradicional sobre las obligaciones de las sociedades para con la Iglesia Católica. Esto es lo que nos dice el nuevo documento conciliar. Y la doctrina tradicional católica sobre esto es que el Estado, en principio, como ideal o como tesis, *debe ser católico*, sean cuales fueren las posibilidades de *realización* de este deber, que actualmente son ciertamente pocas, debido al pluralismo religioso prevalente, al internacionalismo, a la complejidad de las estructuras gubernamentales democráticas, etc. No obstante, en algunos países estamos aún, gracias a Dios, en circunstancias de posible realización. Concretamente *en España la confesionalidad estatal católica es no solamente posible en prudencia gubernativa, sino incluso sociológica-*

tema cf. el artículo *Sobre la libertad religiosa* en «La Ciencia Tomista» 91 (1964) pp. 350-365; 373-377.

104. Cf. la anterior nota 100.

105. «La déclaration conciliaire est si nettement axée sur la liberté religieuse générale qu'elle considère maintenant comme exceptionnelle l'existence d'une vraie religion d'Etat» (*La déclaration conciliaire sur la liberté religieuse*, en «Etudes», avril 1966, p. 519).

106. Cf. art. cit. de «Etudes», janvier 1966, p. 90.

mente fácil. Las dificultades principales proceden de las presiones acatólicas extranjeras y de los teorizantes del liberalismo político-religioso ¹⁰⁷.

Ahora bien, el Concilio Vaticano II no se ha limitado a reafirmar la tesis del Magisterio anterior, ni ha sido ésta su principal intención al tratar el tema de la libertad religiosa. Ha querido poner de manifiesto otro aspecto de la cuestión: la doctrina tradicional del deber-derecho del individuo y de la sociedad para con la Religión Católica debe compaginarse con el derecho natural del hombre y de las sociedades a la no coacción-coerción en la vida privada y pública. La confesionalidad debe dejar a salvo este derecho. Sobre el problema que queda planteado al querer conjugar ambos derechos o ambos aspectos de la cuestión hemos tratado en otra parte ¹⁰⁸.

g) *Depuración del argumento bíblico.*

En los primeros esquemas, para el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa, en el sentido más profundo que tenía entonces, se nos remitía con fiabilidad a la palabra de Dios revelada. Así Mons. De Smedt, en su primera *Relatio* decía que «Ecclesia ius ad libertatem religiosam docere ac defendere debet, quia agitur de veritate cuius custodia ipsi a Christo commissum est» (p. 27). De hecho el dato bíblico aducido era recordar que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, con vocación a la filiación divina en Cristo y que el acto de fe ha de ser libre. Naturalmente esto estaba muy lejos de ser un argumento probativo del derecho a la libertad religiosa en el sentido de los esquemas. Por eso los Padres, incluso muchos de los fervientes partidarios del esquema, impugnaron el modo de proponer el argumento bíblico. Los textos parecían unilateralmente escogidos y sin valor decisivo. En realidad, que el hombre sea imagen de Dios, dignificada por Cristo y que el acto de fe no deba ni pueda ser coaccionado lo admitían sin dificultad los Padres más adversarios al texto del esquema.

Por eso cuando se llegó al *tercer esquema*, posterior al primer debate conciliar, el argumento bíblico se reducía a ver en la Revelación las raíces del derecho a la libertad religiosa, concretamente en la revelación de la dignidad del hombre y del respeto a su libertad en la aceptación de la fe ¹⁰⁹.

107. Estamos totalmente de acuerdo con varios teólogos españoles que, analizando atentamente la Declaración Conciliar, piensan que *la Confesionalidad Católica del Estado Español* y la cláusula correspondiente del Concordato de 1953 están plenamente de acuerdo con los principios y con el texto de la Declaración Conciliar. Nos referimos al art. de C. Pozo, S. J. en el B. O. del Arzobispado de Granada, febrero 1966; al libro de T. I. JIMENEZ, URRESTI, *La libertad religiosa*, Madrid, PPC, 1965; y el artículo de E. Guerrero, en «Verbo», Madrid, 1966, nn. 42-43.

108. Cf. art. de «La Ciencia Tomista», 93 (1966), pp. 322-330.

109. «Libertas religiosa, prout hodie intelligitur, altas radices habet in verbo Dei» (*Textus emendatus*, n. 12). En la *Relación* correspondiente de Mons. De Smedt se recono-

En el «*textus reemendatus*» se apela a la Escritura, no como a fuente inmediata, sino mediata: en cuanto enseña la dignidad de la persona, y esta dignidad es el fundamento del derecho a la libertad religiosa ¹¹⁰.

En el «*textus recognitus*» y siguientes se depura más el argumento: El derecho en cuestión se fundamenta en la dignidad de la persona, pero ya no se dice «*qualis et ratione et maxime verbo Dei revelato cognoscitur*», sino «*qualis verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur*» (n. 2). La libertad del acto de fe no se aduce como argumento demostrativo, sino como congruencia ¹¹¹. En la *Relatio* de la Comisión, correspondiente al esquema, se advertía conforme a las enmiendas propuestas por los Padres, que si bien el acto de fe es *psicológicamente libre*, no lo es *moralmente*; todos tienen la obligación moral de creer ¹¹². Y Mons. De Smedt en su Relación explicó por última vez el alcance del argumento bíblico, que es el que se desprende de la lectura de la Declaración ¹¹³.

h) *Evolución en cuanto a la valoración del Magisterio anterior.*

La doctrina del derecho a la libertad religiosa y de su fundamento, tal como aparecía formulada en los dos primeros esquemas, apareció a los ojos de muchos Padres y Peritos en contradicción flagrante con el Magisterio anterior desde Gregorio XVI a Pío XII inclusive. Mons. De Smedt preveía esta impresión desfavorable y en su primera Relación quiso salirle

cia que «*Haec affirmatio (la del derecho a la libertad religiosa) stabilitur primo, non doctrina revelata utpote quae directe de hac questione non agit, sed principiis e ratione humana desumptis*» (p. 25, II, 1.º). «*Doctrina Evangelii stricte loquendo directe non tangit problema libertatis religiosae; haec autem immunitas altas radices habet in Scriptura et in exemplo Christi Eiusque Apostolorum. Jesus praedicat, invitat, praecipit, numquam autem cogit*» (*Ibid.*, p. 26, IV, 3.º).

110. «*Itaque haec Vaticana Synodus declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis et ratione et maxime verbo Dei revelato cognoscitur*» (n. 2). En la *Relación* correspondiente Mons. De Smedt declara: «*Cum multis peritis in S. Scriptura iterum atque iterum omnia loca examinavimus; si accurate res inspicitur, concludi debet in Sacris Litteris nullibi directe affirmari hominem ius habere ad immunitatem a coactione in humana conviventia. Religiosa libertas moderna non potest considerari ut iuridica consequentia libertatis evangelicae*» (p. 5, n. 2, 1).

111. «*Indoli ergo fidei plene consonum est ut, in re religiosa, quodvis genus coercitionis ex parte hominum excludatur*» (n. 10).

112. Cf. p. 79, *numerus* 10.

113. «*Quidam Patres dubitant de utilitate partis scripturisticae, alii e contra petunt ut amplificetur, dum alii existimant ipsam non probare ius ad libertatem religiosam. Periti in re biblica hanc partem novo studio subicierunt, ex quo sperare licet ipsam nunc scopo proposito melius respondere. Quisnam est hic scopus? Non intendimus ostendere ipsam notionem libertatis religiosae eiusque iustificationem expressis verbis in Revelatione inveniri, quandoquidem evidens est Revelationem non tractare de iure ad immunitatem a coercitione in vita sociali et civili. Hoc concesso, in nostra parte scripturistica monstramus in ipsa Revelatione admitti et affirmari principia generalia quibus hodierna doctrina libertatis religiosae nititur. Hoc sensu dici debet ipsam in S. Scriptura et modo agendi Christi et Apostolorum radicari*» (n. 6, pp. 28-29).

al paso. Reconocía que el texto no estaba en consonancia con ciertas expresiones de los Papas si se tomaban literalmente ¹¹⁴. Pero él pensaba que no había contradicción doctrinal: es cuestión de *contexto histórico* ¹¹⁵. Los Papas del siglo XIX hablaban del tema en una situación histórico-ideológica muy distinta de la de la Encíclica «*Pacem in terris*» de Juan XXIII. Las reprobaciones del derecho a la libertad religiosa formuladas por Pío IX, León XII, etc., estaban esencialmente condicionadas por el naturalismo, agnosticismo, laicismo, etc., de la época. Eran circunstanciales, no expresión de una doctrina esencial, permanente ¹¹⁶.

La explicación de la Relación, repartida previamente impresa a los Padres y difundida en seguida en varias lenguas, no satisfizo a muchos, ni dentro ni fuera del Concilio, en quienes provocó la acusación de *historicismo* y *relativismo doctrinal* en la valoración de la doctrina pontificia.

Esta fue la razón de que el *esquema tercero* («*Textus emendatus*») abordase en su extenso número 2 la «*quaestio historica*», abundando en los conceptos expuestos por Mons. De Smet en la primera Relación aludida.

La explicación no resultó convincente para muchos Padres, que, según informó la Comisión redactora, pidieron que se suprimiese todo el n. 2 del «*textus emendatus*» ¹¹⁷. La petición fue atendida por la Comisión y la «*quaestio historica*» desapareció de la Declaración ¹¹⁸.

En los últimos esquemas se advierte otro enfoque de la cuestión del cambio en el Magisterio eclesiástico. Queda en pie que la Declaración no es una mera repetición del Magisterio anterior a Juan XXIII. Queda también en pie, sin cambio o evolución, la doctrina de los Papas de los siglos XIX y XX sobre la única religión verdadera y sobre la obligación de los hombres

114. «*Manifestum est schemati nostro obici posse quasdam citationes pontificales materialiter aliter sonantes*» (p. 36).

115. «*Sed quaeso, Venerabiles Patres —añadía—, ne faciatis textus loqui extra contextum historicum et doctrinalem, ne faciatis piscem natare extra aquam*» (*Ibid.*)

116. «*Patet igitur libertatem religiosam hodie non eodem modo ac olim considerari. Revera saeculo decimo nono in multis nationibus invalere coepit ideologia, laicismus nuncupata. Nitebatur in placito rationalistico de absoluta autonomia individualis rationis humanae, secundum quod homo est sibi ipsi lex et Deo nullatenus subicitur. Ex hoc placito philosophico derivata est quaedam notio libertatis religiosae, in qua omnimodus relativissimus atque indifferentissimus in re religiosa latebat. Hanc libertatis religiosae notionem eiusque praemissam philosophicam Ecclesia reprobavit. Componi enim non potest notio haec cum dignitate humana, quae maxime consistit in eo quod homo, ad imaginem Dei factus, Deum vivum et verum cognoscat Etique soli serviat...*» («*Textus emendatus*», n. 2, primer párrafo, p. 4).

117. Entre las «maiores omissiones» solicitadas está esta: «*Tota tractatio historica numeri 2, cum sit expositio insufficiens, trunca et non necessaria quaestionis spinosae, quae non spectat ad Concilium, sed ad scientiam theologicam*» (*Relatio de emendatione schematis emendati*, IV, 2), p. 30).

118. «*Cum multi Patres graves rationes contra expositionem historicam textus emendati obiecerint, totus textus huius numeri nunc omissus est. Quaestio difficilis et complexa evolutionis doctrinalis, quae brevi declaratione sufficienter exponi nequit, potius scientiae theologiae relinquenda est*» (*Ibid.*, p. 38, IX, 2). (

y sociedades de profesar la religión de la Iglesia Católica ¹¹⁹. Ambas cosas están patentes en el *primer número* de la Declaración, cuyo primer párrafo termina con estas palabras: «Haec Vaticana Synodus sacram Ecclesiae traditionem doctrinamque scrutatur, ex quibus *nova semper cum veteribus congruentia profert*». En el párrafo tercero, después de afirmar la permanencia de la doctrina tradicional sobre el deber-derecho para con la Iglesia, que ya hemos analizado, termina: «Insuper, de hac libertate religiosa agens, Sacra Synodus *recentiorum Summorum Pontificum* doctrinam de *inviolabilibus humanae personae iuribus* necnon de *iuridica ordinatione societatis* evolvere intendit».

En resumen: no se trata de corrección ni evolución en las apreciaciones de los Papas anteriores sobre los derechos de la religión verdadera y de los derechos-derechos de los hombres y de las sociedades para con ella, sino de completar este cuerpo de doctrina con *otro orden* de derechos-deberes, que son los de la persona, individual o asociada, a la no coacción-coerción en materia religiosa, dentro de ciertos límites, exigidos por el bien común. La coordinación de ambos órdenes de derechos-deberes —los de la verdadera religión o de la Iglesia, de signo positivo, y los de la inviolabilidad de la persona en materia religiosa—, y la correspondiente armonía de los documentos del Magisterio Eclesiástico sobre ambos aspectos, queda encomendada por el Relator al trabajo de los teólogos. La clave de integración la hemos advertido ya en el examen del texto conciliar ¹²⁰. Mons. De Smedt, en la *Relatio* del «textus recognitus» ofrece esta síntesis:

«Nostra declaratio limitatur ad praecipua huius synthesis elementa, quae certa sunt et ad sequentia reducuntur: 1) Deus per legem aeternam, obiectivam et immutabilem atque per revelationem homini veritatem et suam voluntatem communicat. 2) Secundum Dei voluntatem homo non tamquam machina automatica sed ut persona intelligens et libera ideoque responsabilis, suum assensum praestare obligatur. 3) Haec ipsissimi hominis libera et responsabilis responsio impossibilis redditur, ideoque contra

119. Recuérdese la advertencia de Pío XII en el famoso discurso *Ci riesce*: «Respecto a este punto, jamás ha existido ni existe para la Iglesia vacilación alguna, transacción alguna, ni en la teoría ni en la práctica. Su actitud no ha cambiado en el curso de la historia, ni puede cambiar» (Cf. *Doctrina Pontificia*, D. J. (BAC), p. 436).

120. Hace tres años, en un comentario al problema de la libertad religiosa en la Encíclica «*Pacem in terris*» en comparación con el Magisterio de los Papas anteriores, habíamos propuesto justamente esta vía de solución (*La "Pacem in terris" y la libertad religiosa*, en «*La Ciencia Tomista*» 90 (1963) pp. 674-676).

En su *última Relatio* Mons. De Smedt advertía a los Padres: «Quoad substantiam problematis haec dicenda sunt: dum documenta pontificia usque ad Leonem XIII magis insistebant in officia moralia potestatis publicae erga veram religionem, ultimi Summi Pontifices, hanc doctrinam retinentes, ipsam complement illustrando aliud officium potestatis publicae, nempe officium observandi in re religiosa exigentias dignitatis personae humanae tamquam elementum necessarium boni communis» (*Relatio de modis a Patribus propositis*, p. 20).

humanam naturam agitur, si alii homines, vel coetus socialis, vel potestas publica externa coercitione huic personae humanae non relinquunt possibilitatem libere inquirendi, eligendi, et statuendi in materia religiosa. 4) Ipso iure exigitur ut homini in societate stabiliatur iuridica protectio, eo fine ut in re religiosa non cogatur ad agendum contra suam conscientiam neque impediatur quominus agat iuxta suam conscientiam. 5) Hac autem sua iuridica, humana immunitate homo uti debet modo honesto, i. e., exigentis legis moralis obiectivae conformi. Haec omnia, ni fallimur, in texto recognito nunc clare elucent et cum doctrina Ecclesiae consonant» (pp. 27-28).

Recientemente Pablo VI, en su carta al cardenal Pizzardo, Prefecto de la S. C. de Seminarios y Universidades, con ocasión del Congreso Internacional de Teología, ha insistido en el modo unitario de aceptar la doctrina del Concilio y su *continuidad del Magisterio anterior*. Decía textualmente:

«In primis unitas necessaria est in doctrina universa a Concilio tradita religiose servanda. Quae, cum Oecumenicae Synodi auctoritate sit comprobata, ad magisterium ecclesiasticum iam pertinet; ac propterea, ad fidem et mores quod attinet, norma proxima et universalis veritatis existit, a qua theologis viris in suis peragendis studiis numquam discedere fas est. *In eadem autem doctrina aestimanda atque interpretanda, cavendum est, ne quis eam a reliquo sacro doctrinae Ecclesiae patrimonio distungat, quasi inter haec discrimen aut oppositio intercedere possit.* At vero, quaecumque a Concilio Vaticano II docentur, arcto nexu cohaerent cum magisterio ecclesiastico superioris aetatis, cuius continuatio, explicatio atque incrementum sunt dicenda. Revera hac etiam de causa Concilium est indictum, ut Decessor Noster Ioannes XXIII f. r. in auspicali allocutione asseveravit, nempe «ut iterum magisterium ecclesiasticum... affirmaretur» (AAS. 1962, p. 786). Nemo igitur audeat ad privatas interpretationes Concilii doctrinam detorquere, magisterio Ecclesiae posthabito: qui ita agunt, ut verbis utamur S. Leonis Magni «magistri erroris existunt, quia veritatis discipuli non fuerunt» (*Tomus ad Flavianum*)¹²¹.

Por eso, en materia de libertad religiosa, los deberes-derechos proclamados por León XIII y Pío XII se entenderán ahora más profundamente vistos desde los deberes-derechos proclamados en el Vaticano II, y éstos, a su vez, se entenderán en su justo sentido vistos desde los documentos del magisterio anterior. Por eso no entenderá adecuadamente el número 6 de la Declaración quien no lo lea en el contexto del número 1, que remite expresamente a la doctrina tradicional; y tampoco entenderá adecuada-

121. *L'Osservatore Romano*, 26-27 settembre 1966.

mente el número 1 quien prescinda de los números siguientes, y concretamente del 6, a los que remite también el número 1¹²².

BIBLIOGRAFIA

AGAGIANIAN, Card. P. G., *Evangelización y libertad religiosa*, en «Ecclesia», n. 1.306, 2 septiembre 1966, 2149-2153. — ALONSO, J., C. M. F., *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos*. Madrid, Cocusa, 1964. — ALVAREZ, J., S. J., *El voto de la Historia y de la Biblia (sobre la libertad religiosa)*. Madrid, C. I. O., 1965. — ID., *Sinceridad en el diálogo*. Madrid, C. I. O., 1965. — ARBELOA, A., *Confesionalidad del Estado desde el punto de vista eclesiástico*, en «Rev. Esp. de Derecho Canónico», 19 (1964), pp. 747-774. — AROSTEGUI MEJIAS, A., *La libertad. Estudio filosófico y teológico*. Madrid, 1960. — AUBERT, R., *L'enseignement du Magistère Ecclésiastique au XIX siècle sur libéralisme*, en «Tolérance et communauté humaine. Rencontres doctrinales tenues a La Sarte, ot. 1951». Tournai, Casterman, 1952, 75-103. — ID., *La libertad religiosa de la Enciclica «Mirari vos» al «Syllabus»*, en «Concilium», Ed. española, n. 7, pp. 100-117. — AZAOLA, J. M., *En torno a la tolerancia*, en «Documentos» (San Sebastián) 2 (1949) pp. 103-122.

BARRIENTOS, U., O. C. D., *Declaración sobre la libertad religiosa*, en «Vaticano II, 16 documentos para Vd.». Madrid, 1966, pp. 214-225. — BAUCHER, J., *Liberté*, en «D. T. C.», IX, 660-703. — BAYET, A., *Libre pensamiento y libertad*, en «La laicidad». Trad. española de E. Boada y T. S. Pacheco. Madrid, Ed. Taurus, 1963, pp. 113-173. — BEA, Card. A., *Libertad religiosa y transformaciones de la sociedad*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos». Madrid, Ed. Studium, 1964, pp. 71-88. — ID., *El amor a la verdad, practicado en caridad, camino hacia la armonía entre individuos y entre grupos. Ibidem*, pp. 53-64. — ID., *Unidad cívica en la libertad bajo la dependencia de Dios. Ibidem*, pp. 65-70. — ID., *La Iglesia y la libertad religiosa*, en «Razón y Fe», mayo 1966, pp. 469-480. — BELDA, F. S. J., *La Declaración sobre la libertad religiosa*, en «Razón y Fe», abril 1966, pp. 355-368. — BENEYTO, J., *Hacia una libertad razonable*, en «Nuestro tiempo», mayo 1966, pp. 445-460. — BEVENOT, M. S. J., *St. Thomas and the erroneous conscience*, en «Thomistica morum principia». Act. del V Congreso Internacional Tomista, II, pp. 107-113. — BLAJOT, J., S. J., *Crónica del Concilio. El debate sobre la libertad religiosa*, en «Razón y Fe», noviembre 1965, pp. 332-346. — BOIRA, D., *La libertad religiosa*, en «Cruzado Español», junio-julio 1965, pp. 21-29. — BORTOLOTTI, R., *Obligationis Status veram religionem profitendi praemissae et limites*, en «Periodica», 1959, pp. 298-318. — BOUYER, L., *Les données de l'enseignement patristique sur le problème de la tolérance*, en «Tolérance et communauté humaine», pp. 57-73. — BOYER, CH., S. J., *Verdad y tolerancia*, en «Unitas», n. 5 (1963) pp. 3-17. — ID., *Libertad religiosa y bien común*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 89-96. — BROGLIE, G., S. J., *Le Droit naturel à la liberté religieuse*. Paris, 1964. — ID., *Autour du problème des droits de la conscience erronée*, en «Rech. de Sc. Rel.» 53 (1965), pp. 234-250. — ID., *Problemas cristianos sobre la libertad religiosa*. Trad. de N. López Martínez, Bilbao, 1965. — BUENO MONREAL, Card. J. M., *El movimiento por la unidad de todos los cristianos en la Iglesia de Cristo*, en «Bol. Of. del Arzobispado de Sevilla», marzo 1964, pp. 131-148.

CABREROS DE ANTA, M., C. M. F., *El derecho a la libertad religiosa*, en «Nuevos Estudios canónicos». Vitoria, 1966. — CALVEZ, J. Y., S. J., *Problèmes de la liberté religieuse*, en «Revue de l'action populaire», 176 (1964), pp. 261-272. — CANTERO CUADRADO, MONS. P., *Reflexiones acerca de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico actual de España*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 113-144. — CARRILLO ALBORNOZ, A.

122. Varios lectores del artículo *Sobre libertad religiosa*, publicado en «La Ciencia Tomista» en 1964, me preguntaron, por carta, si, después de la promulgación de la Declaración conciliar, consideraba corregible algún punto de aquel artículo. Corregir, no; completar, sí: puesto que el mismo Vaticano II ratifica expresamente la doctrina del Magisterio anterior sobre la cuestión, y a ella respondía el artículo.

F., *Le Catholicisme et la liberté religieuse*. Paris, 1961. — ID., *Bases de la libertad religiosa*. Buenos Aires, 1964. — ID., *La libertad religiosa y el Concilio Vaticano II*. Madrid, 1966. CASTIELLA, F. M., *Los no católicos en España, ¿qué derechos pueden reclamar las minorías religiosas ante la ley?*, en «Pueblo» (Madrid), 12 septiembre 1963. — CERFAUX, L., *La situation du chrétien dans le monde d'après le N. T.*, en «Tolérance et communauté humaine», pp. 49-56. — CIAPPI, L., O. P., *Lege divina e libertà humana nel pensiero di Pio XII*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 233-246. — ID., *Libertà religiosa e Magistero Pontificio*, en «L'Osservatore Romano», 3-4-1964. — ID., *Dichiarazione sulla libertà religiosa*. Roma, Ed. Paoline, 1966. — CIRARDA, Mons. J. M., *En torno a la libertad religiosa*, en «El Español», n. 120, 30-1-1965, pp. 13-14. — COLOMBO, C., *El planteamiento de la libertad religiosa*, en «Ecclesia», n. 1256, 14 agosto 1965, pp. 15-19; original en «D. C.». — ID. - LOMBARDI, G., *Relaciones entre Iglesia y Estado al margen del convento de estudios de Gazzada*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 145-156. — COLOMER, E., S. J., *Libertad e intolerancia en la historia de España*, en «Unitas», n. 13, enero-abril, 1965. — CONGAR, I., O. P., *El cristianismo, doctrina de la libertad*, en «La Iglesia y la libertad». Semana de los Intelectuales Católicos, trad. española de L. G. Ballester. Valencia, 1963, pp. 23-48. — ID., *Les conditions théologiques d'un pluralisme*, en «Tolérance et communauté humaine», pp. 191-223. — ID., *Orden temporal y verdad religiosa*, en «Documentos» 10 (1952), pp. 39-50. — COTTIER, G. M. M., O. P., *La liberté religieuse*, en «Etudes», abril 1965. — COTTIER, G. M. M., O. P., *Le droit de la perscne à la liberté religieuse dans la société pluraliste*, en «Lumière et vie», Juillet-Oct. 1964, pp. 95-116. — COUNE, M., O. S. B., *Le problème des Idolothyes et l'éducation de la synecdesis*, en «Rech. sc. rel.» 51 (1963), pp. 497-534. — CREN, P. R., O. P., *La liberté de l'acte de la foi*, en «Lumière et vie», Juillet-oct. 1964, pp. 36-50. — CRISTALDI, G., *La libertà come valore esistenziale*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 279-286.

DALMAU, J. M., S. J., *El diálogo sobre la libertad religiosa*, en «Unitas», n. 13, enero-abril 1965. — DANIELOU, J., S. J., *La libertad cristiana y la Iglesia*, en «La Iglesia y la libertad», pp. 49-62. — D'ARCY, E. M. A., *The logic and meaning of the dictum «error has no rights»*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 287-297. — ID., *La conciencia y derecho a la libertad*. Trad. de M. Ezcurdia, Madrid, 1963. — ID., *Plaidoyer pour la liberté religieuse*. Paris, 1964. — DAUSETTE, A., *La Iglesia y la libertad en la historia del s. XIX*, en «La Iglesia y la libertad», pp. 301-321. — D'AVACK, P. A., *La libertad religiosa en le Magisterio actual de la Iglesia*, en «Ius Canonicum» 5 (1965), pp. 365-384. — DECKERS, H., *De turibus veritatis ac libertatis simul servandis et componendis*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 298-306. — DELHAYE, Ph., *Liberté chrétienne et obligation morale*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» 40 (1964), pp. 347-361. — ID., *Le problème de la liberté religieuse*, en «L'ami du Clergé», 75, n. 29, 22 juillet 1965, pp. 449-458. — ID., *Droit de l'homme et morale chrétienne*, en «Studia Montis Regii», 8 (1955), pp. 137-165. — DERISI, O. N., *Libertad religiosa*, en «Sapientia» 21 (1966) 98-106. — DIEZ ALEGRIA, J. M., S. J., *De libertate conscientiarum in civitate servanda iuxta principia S. Thomae Aquinatis*, en «Thomistica morum principia», II, pp. 114-117. — ID., *La libertad religiosa en los Papas del s. XIX*, en «Cuadernos para el diálogo», nn. 10-11, pp. 20-21. — ID., *La libertad religiosa*. Barcelona, 1965. — DONDEYNE, A., *La signification positive de la tolérance*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 316-322. — ID., *Tolérance et collaboration comme données philosophiques assumées par la foi*, en «Tolérance et communauté humaine», 107-122.

FABRO, C., C. P. S., *Libertad e existencia*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 323-330. FERRANTE, G., *¿Tolerancia o libertad de conciencia?*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 165-174. — FRANCO, Mons. L., *Exhortación Pastoral. La Laguna*, octubre 1964. — FUCHS, J., *De libertate religiosa et de libertate religionis Christi*, en «Gregorianum», 47 (1966), pp. 41-52.

GALLEGO, S., *Nuestra catequesis y el tema de la libertad religiosa*, en «Sinites» 6 (1965), pp. 3-30. — GAMBRA, R., *La unidad religiosa y el derrotismo católico*. Sevilla, 1965. — GARCIA ALVAREZ, C., *Libertad y libertades en la Iglesia*, en «Religión y Cultura», 10 (1965) 519-546; 11 (1966) 69-92. — GARCIA DE ENTERRIA, E., *Problemas de la libertad religiosa*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 175-182. — ID., *La libertad religiosa y sus supuestos límites en los países de unidad católica*, en «Unitas», n. 13, enero-abril 1965. — GARCIA MARTINEZ, Mons. F., *Libertad religiosa o libertad de las conciencias*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», 183-214. — GASTON ISAYE, S. J., *La verité nécessaire*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 386-395. GEIGER, B., O. P., *De la liberté*, en «Rev. des sc. Phil. et Théol.», 41 (1957), pp. 601-631. GEREST, R. C., O. P., *La liberté religieuse dans la conscience de l'Eglise*, en «Lumière et vie», juillet-oct. 1964, pp. 5-35. — GIACCHI, O., *El Estado y la libertad religiosa*, en

«Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 2415-234. — GIACON, C., S. J., *L'intervento della liberta nella ricerca della verita*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 331-340. — GIANNINI, G., *Rilevati sulla portate metafisica del rapporto liberta-verita*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 341-347. — GILLON, L. B., O. P., *La libert  religieuse et l'Etat*, en «Seminarium», 6 (1966), pp. 92-103. — GIRONELLA, J. R., S. J., *La antinomia verdad-libertad examinada desde el punto de vista metafisico*, en «Thomistica morum principia», I, 360-369. — GOFFI, T., *El derecho a la libertad religiosa*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 235-238. — *Id.*, *Tolerancia y libertad religiosa en el pensamiento catolico moderno. Ibidem*, pp. 239-256. — GONZALEZ F. CORDERO, F., C. M. F., *Limitaciones de la libertad*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 370-376. — GUERRERO, E., S. J., *El Estado laico como ideal cristiano*, en «Razón y Fe», 142 (1950), 347-354, 143 (1951) 29-44, 140-157. — *Id.*, *Más sobre la libertad religiosa*, en «Razón y Fe», 140 (1959) 99-111. — *Id.*, *Sobre el humanismo cristiano y libertad religiosa. Ib.*, 143 (1951) 621-642. *Id.*, *  Libertad religiosa o Estado catolico?*, en «Documentos», 2 (1949), pp. 89-102. — *Id.*, *Confusión en el problema de la libertad religiosa*, en «Cruzado Español», n. 154, septiembre 1964, pp. 5-6. — *Id.*, *La confesionalidad del Estado en la Declaración sobre la libertad religiosa*, en «Verbo», Madrid, nn. 42-43 (1966), pp. 63-73. — *Id.*, *Concepto positivo y moderno de la tolerancia religiosa*, en «Razón y Fe», 1961, pp. 23-38. — *Id.*, *Declaración del Vaticano II sobre libertad religiosa*, en «Espiritu» (Barcelona) 15 (1966) 10-40. — *Id.* — ALONSO, J. M., *Libertad religiosa en España*, Madrid, 1962. — GUITTON, J., *La disciplina de la fe y la libre investigación*, en «La Iglesia y la libertad», pp. 63-81. — GURPIDE, Mons. P., *Carta pastoral sobre ecumenismo y libertad religiosa*, Bilbao, septiembre 1964.

HATMANN, A., *La ley de reciprocidad*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 257-262. — *Id.*, *Vraie et fausse tolerance*, Paris, 1958. — HAURION, A., *Democracia y fuerza religiosa*, en «La Laicidad», pp. 9-34. — HERA, A. de la, *El derecho de libertad religiosa*, en «Nuestro Tiempo», febrero 1966, pp. 172-191. — HERVAS, Mons. J., *La libertad religiosa*, Madrid, 1966. — HOFMANS, F., *Tolerancia y Apostolado*, en «Teologia y Vida», 4 (1963) 272-280. — HURTER, F., S. J., *Hodierna conscientiae christianae problemata*, en «Problemi scelti di Teologia Contemporanea». Analecta Gregoriana, 68. Roma, 1954, pp. 392-414.

JANSENS, L., *Libert  de conscience et libert  religieuse*, Paris, 1964. — JIMENEZ URRESTI, T. I., *La libertad religiosa ante el próximo Concilio Vaticano y en el Consejo Ecumenista*, en «Rev. Esp. de Derecho Canónico», 17 (1962), pp. 49-88. — *Id.*, *El tema de la libertad religiosa en el Vaticano II*, en «Hechos y Dichos», n. 349, enero 1965, pp. 6-29. — *Id.*, *La libertad religiosa. Declaración del Concilio Vaticano II*. Ed. bilingüe, con presentación y notas. Madrid, 1965. — *Id.*, *Estado e Iglesia. Laicidad y confesionalidad del Estado y del Derecho*. Vitoria, 1958.

LAJE, E., S. J., *A propósito de la libertad religiosa*, en «Stromata», 21 (1965), pp. 357-362. — LANARES, P., *La libert  religieuse dans les compentions internationales et dans le Droit public général*, Paris, 1965. — LARRA AGA, T., O. F. M., *Las relaciones de la Iglesia y del Estado en el Magisterio de los  ltimos Pontifices*, en «Verdad y Vida», 23 (1965) 217-236. — LATREILLE, A., *La Iglesia Catolica y el Laicismo*, en «La Laicidad», pp. 35-89. LAURIERS, M. L. G. des, O. P., *La libert  de l'esprit retrouve spontanement dans l'ordre naturel et requiert necessairement dans l'ordre surnaturel, la verit  qui en est la mesure*, en «Thomistica morum principia», I, 377-386. — LECLER, J., S. J., *Histoire de la tolerance au siècle de la Réforme*. Tome I et II. Paris, 1954. — *Id.*, *Libert  de conscience. Origine et sens divers de l'expresion*, en «Rech. de Sc. Rel.» 54 (1966) 370-406. — *Id.*, *La libertad de opinión y los catolicos*, Barcelona, 1964. — LEONARD, A., O. P., *Libert  de la foi et tolerance civile*, en «Tolérance et communauté humaine», pp. 146-147. — LERCARO, Card. G., *Tolerancia e intolerancia religiosa*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 389-405. — LIBERTAD (La), *Semanas Españolas de Filosofia*, Madrid, 1957. — LOJENDIO, I., *La Declaración Universal de Derechos Humanos*, en «Documentos» 2 (1949), pp. 19-34. LOPEZ JORDAN, R., S. J., *Problematica della liberta religiosa*, Milán, 1964. — *Id.*, *Libertad de cultos*, Madrid, 1964. — LOPEZ ORTIZ, Mons. J., *La polémica sobre la unidad catolica española*, en «Nuestro Tiempo», n. 135, septiembre 1965, pp. 211-232.

MAGNINO, B., *Libert  politica e valori umani*, en «Thomistica morum principia», I, 396-403. — MARCHESI, S. J., *La liberta religiosa*, en «Divus Thomas», 68 (1965) 189-197. — MARINA, B., O. P., *Razones teológicas de la intolerancia de la Iglesia*, en «XII Semana Española de Teologia», pp. 159-182. — MARRERO, V., *La consolidación politica. Teoria de una posibilidad española*, Madrid, 1964. — MARTELET, G., *La libert  religieuse*, en «Rev. de l'Action Populaire», 180 (1964), pp. 788-806. — MASSON, J., S. J., *Le pluralisme religieux. Situations et positions*, en «Tolérance et communauté humaine», pp. 27-45. — MEINVIELLE, J., *La Declaración conciliar sobre Libertad Religiosa y la doctrina tradicional*. Buenos

Aires, 1966. — MEJAU, F., *La laicidad del Estado en derecho positivo y de hecho*, en «La Laicidad», pp. 123-182. — MERIDA PEREZ, MONS. J., *La democracia y la libertad*, en «Documentos», 4 (1950), pp. 5-26. — MESSINEO, A., S. J., *Democrazia e libertà religiosa*, en «La Civiltà Cattolica», 1951, II, pp. 126-137. — *Id.*, *Democrazia e parità dei culti*. *Ibidem*, pp. 387-399. — *Id.*, *Democrazia e laicismo dello Stato*. *Ibidem*, pp. 585-596. — MIAMO, V., S. D. B., *La verità della libertà*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 404-411. — MICHEL, A., *Tolérance*, en D. T. C., XV, 1208-1223. — MOLITOR, A., *Le pluralisme politique et social. Problèmes contemporains*, en «Tolérance et communauté humaine», pp. 13-25. MONSEGU, B., C. P., *La tesis del Estado laico a la luz de la Teología y de la Historia*, en XIV Semana Esp. de Teología, pp. 219-270. — *Id.*, *La libertad religiosa y el Concilio*, en «El Español», n. 105, 17 octubre 1964. — *Id.*, *La Declaración conciliar sobre la libertad religiosa*, en «Punta Europa», n. 108 (1966), pp. 15-22. — MOUROUX, J., *La liberté chrétienne*. Paris, Aubier, 1966. — MÜLLER, M., *Los conceptos de existencia y libertad en la ontología del existencialismo alemán*, en «Arbor», n. 167 (1959), pp. 1-19. — MUÑOZ ALONSO, A., *Libertad religiosa*, en «Punta Europa», n. 107 (1966), 16-25. — MUÑOZ, J., S. J., *Iglesia y Estado en España según los últimos Romanos Pontifices*, en «Ilustración del Clero», 62 (1964), pp. 200-216. — *Id.*, *Libertad religiosa aquí hoy*. Comillas, 1964. — MURCIEGO, P. L., *Verdad y libertad en armonía*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 412-420. — MURRAY, J. C., S. J., *The probleme of the Religion of the State*, en «The American Eccl. Review», 124 (1951), pp. 327-252. — *Id.*, *This matter of Religions Freedom*, en «America», 9 enero 1965. — *Id.*, *The probleme of Religions Freedom*, en «Theological Studies», 25 (1964), pp. 503-575. — *Id.*, *La Declaración sobre libertad religiosa*, en «Concilium», n. 15, pp. 5-19. *Id.*, *Osservazioni sulla Dichiarazione della libertà religiosa*, en «La Civiltà Cattolica», 18 dic. 1965, pp. 536-554. El mismo artículo, con pequeñas adiciones, se publicó luego en «Nov. Rev. Théol.», 1 enero 1966. — MURRAY - SCHILLEBEECKX - LIEGE - CARRILLO DE ALBORNOZ, *La liberté religieuse*. Paris, Ed. Centurion, 1965.

NICOLAU, M., S. J., *Problemas del Concilio Vaticano II*. Madrid, 1963. — *Id.*, *Historia del Magisterio Pontificio sobre la libertad de conciencia*, en «Orbis Catholicus», abril 1964. *Id.*, *Laicado y santidad eclesial, colegialidad y libertad religiosa*. Madrid, 1964. — NONIS, P. G., *De iuribus veritatis ac libertatis in religionis negotio iuxta L. A. Muratorium*, en «Thomistica morum principia», I, 421-429. — NUÑEZ, D., *La libertad religiosa*. Buenos Aires, 1965.

ODRIOZOLA, F., *La unidad católica española*, en XIV Semana Española. de Teología, 271-306. — OLIVIER, B., O. P., *Le probleme de la conscience errante*, en «Tolérance et communauté humaine», pp. 163-190. — OLMO, G., *Libertad de la fe y de la religión*, en «Iglesia Viva», 1966, I, pp. 78-80. — OTTAVIANI, CARD. A., *Deberes del Estado Católico para con la Religión*, en «Rev. Esp. de Derecho Canónico», 8 (1953), pp. 5-22. — OVIEDO CAVADA, C., O. M., *Iglesia y Estado ante el C. Vaticano II*, en «Estudios» 17 (1961), pp. 39-58.

PAPALI, C. B., *Estado civil y culto público*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 263-268. — PAVAN, P., *Libertà religiosa e publici poteri*. Milano, 1965. — PEINADOR, A., C. M. F., *A proposito del Ecumenismo*, en «Ilustración del Clero», 62 (1964), pp. 182-199. — *Id.*, *El Vaticano II visto y juzgado por un perito*, en *Ibid.*, junio 1966, pp. 11-100. — PEIRO, F., S. J., *Lo que debe Vd. saber sobre la libertad religiosa*. Barcelona, 1964. — PERARNAU, J., *Declaración sobre libertad religiosa*. Castellón de la Plana, 1966. — PEREGO, A., S. J., *Essenza dell etica della situazione e sua differenza da quella tradizionale*, en «La Civiltà Cattolica» 1957, III, 449-461. — *Id.*, *Disastrose conseguenze dell'etica della situazione e intervento del Magistero Ecclesiastico*. *Ibidem*, IV, pp. 3-15. — PETRONCELLI, M., *La confessionnalità dello Stato dal punto di vista civile*, en «Rev. Esp. de Derecho Canónico», 19 (1964), pp. 727-746. — PIZZORNI, R. M., O. P., *Legge morale, diritto naturale e libertà*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 430-441. — POZO, C., S. J., *La Declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa*, en «Bol. Of. Arzob. de Granada», febrero 1966. — POWELL, R., O. P., *Etiam in sua tractatione a catholicorum probatur solum Statum Catholicum adimplere altissima desideria humanae naturae in hac vita*, en «Thomistica morum principia», I, 442-451. — PRIBILLA, MAX, S. J., *Intolerancia dogmática y tolerancia civil*, en «Documentos», 4 (1950), pp. 63-82. — PRIETO RIVERA, M. S. J., *La libre propaganda religiosa en los países católicos*. Sevilla, 2.ª ed., 1965. — PRIETO PRIETO, A., *Los derechos subjetivos públicos en la Iglesia*, en «Rev. Esp. de Derecho Canónico», 19 (1964), pp. 955-891.

RAHNER, K., S. J., *La libertad en la Iglesia*, en «Estudios de Teología», Ed. Taurus. Madrid, t. II, pp. 95-114. — *Id.*, *Dignidad y libertad del hombre*. *Ibidem*, pp. 245-274. — RAMIREZ, S. M., O. P., *Doctrina política de Santo Tomás*. Madrid, 1953. — *Id.*, *Deberes Morales con la Comunidad Nacional y con el Estado*. Madrid, 1962. — RIEDMATTEN, H., O. P., *La liberté religieuse au forum international*, en «Etudes», mars, 1964, pp. 291-307.

ROBBERECHT, L., *Quelques théories de la liberté. Autour de Jean Nabert*, en «Rev. Phil. de Louvain», 62 (1964), pp. 223-257. — ROBERT H. D., O. P., *Le chrétien dans un monde divisé*, en «Tolérance et communauté humaine», pp. 227-235. — RODRIGO, L., S. J., *De iure sectandi moralem conscientiam*, en «Problemi scelti di teologia contemporanea», pp. 441-461. — RODRIGUEZ, V., O. P., *Libertad y obediencia. Limitaciones mutuas*, en «Teologia Espiritual», 5 (1961), pp. 281-286. — *Id.*, *La libertad político-religiosa para las confesiones acatólicas ¿derecho estricto del hombre?*, en «La Ciencia Tomista», 90 (1963) 319-332. — *Id.*, *La «Pacem in terris» y la libertad religiosa. Ibidem*, pp. 665-685. — *Id.*, *Sobre la libertad religiosa. Ibidem*, 91 (1964) 311-429. — *Id.*, *Conciencia moral y personalidad*, en «Est. Filosóficos» 12 (1963) 531-536. — *Id.*, *Los dos puntos en discusión sobre libertad religiosa*, en «Punta Europa» 9 (1964) 1-19. — *Id.*, *Estudio histórico-doctrinal de la Declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II*, en «La Ciencia Tomista» 93 (1966) 193-339. — RODRIGUEZ CARRAJÓ, M., *Dos posturas en torno al problema de la libertad religiosa*, en «Estudios» 21 (1965) pp. 291-344. — *Id.*, *Declaración sobre la libertad religiosa. Ibid.*, 22 (1966) pp. 117-130. — ROSA, L., *Libertad de conciencia y libertad religiosa. Anotaciones histórico-jurídicas y reflexiones*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 307-334. — ROUQUETTE, R., S. J., *Pie XII et la tolérance*, en «Etudes», fev. 1954, pp. 241-48. — *Id.*, *Le Pape et la liberté religieuse. Ibidem*, juin 1963, pp. 410-414. — ROUQUETTE-SANTAMARIA, C., *El problema de la pluralidad religiosa*, en «La Iglesia y la libertad», pp. 322-342. — RUGAMBWA, Card. L., *Unidad y libertad en el nuevo Tanganika*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 335-364.

SALGADO, P., *Comentario al Proyecto de Declaración internacional de Derechos Humanos*, en «Documentos», 1 (1948), pp. 103-125. — SANTAMARIA, C., *Libertad de discusión en la Iglesia*, en «Documentos», 6 (1950), pp. 15-26. — *Id.*, *Autour de l'Etat Ideal*, en «Documentos», 10 (1952), 77-97. — *Id.*, *Hacia una declaración de derechos de la persona humana*, en «Documentos» 1 (1948), pp. 22-38. — SEGARRA, F., S. J., *La Iglesia y el Estado*. Barcelona, 4.ª ed., 1963. — *Id.*, *La libertad religiosa a la luz del Vaticano II*. Barcelona. Casals, 1966. — SEGURA, A., *Diálogo sobre la libertad religiosa*, en «El Cruzado Español», nn. 183-184 (1965). — SETIEN, J. M., *Libertad de conciencia y tolerancia*, en «Lumen» (Victoria), 12 (1963), pp. 97-136. — *Id.*, *Iglesia y libertades políticas*. Madrid, 1964. — *Id.*, *Declaración sobre la libertad religiosa*, en «Lumen», 14 (1965) 352-365. — *Id.*, *Contenido doctrinal de la Declaración "Dignitatis humanae" del Vaticano II sobre la libertad religiosa*, en «Iglesia Viva» 1966, 2, pp. 43-74. — SMEDT, Mons. E. de, *La liberté religieuse*, en «D. C.», n. 1.415, 5 jan. 1964.

TABERA, Mons. A., *Tolerancia e intolerancia*, en XIV Semana Esp. de Teología, pp. 137-191. — TEMIÑO, A., *Sobre la libertad religiosa en España*, en «Revista Esp. de Teología», 23 (1963), pp. 277-308. — *Id.*, *La conciencia y la libertad religiosa*, en «Burgense», n. 7 (1965). — TOCCAFONDI, E. T., O. P., *Valore psicologico e morale dell'asserto «velle malum nec est libertas nec pars libertatis, quamvis sit quoddam libertatis signum»*, en «Thomistica morum principia», I, 452-464. — URDANOZ, T., O. P., *Esencia y proceso psicológico del acto libre según Santo Tomás*, en «Est. Filosóficos», 2 (1953), 291-318. — USEROS, M., *Implicaciones pastorales de la libertad religiosa en España*, en «Iglesia Viva», 1966, 1, pp. 51-72.

VALCARCE ALFAYETE, *El Concilio y la ONU*. Madrid, 1966. — VALLIN, P., *La Iglesia y los derechos del hombre en el siglo pasado*, en «Libertad religiosa. Una solución para todos», pp. 365-387. — VALORI, P., S. J., *L'aporia verità-libertà e la sua soluzione metafisico-etica*, en «Thomistica morum principia», I, 465-470. — VERGA, I., *De iuribus veritatis ac libertatis simul servands et componendis*, en «Thomistica morum principia», I, pp. 471-477. — VIALATOUX-LATREILLE, *Cristianismo y laicidad*, en «Documentos», 4 (1950) 26-62.

WILHELMSEN, F., *Pluralidad institucional y libertad*, en «Nuestro Tiempo», n. 130, abril 1965, pp. 411-425. — WUENSCHEL, E., S. SS. R., *De iuribus veritatis et libertatis religiosae simul servandis et componendis tam in Ecclesia quam in societate civili*, en «Thomistica morum principia», II, pp. 44-54.

ZALBA, M., S. J., *De iuribus conscientiae invincibiliter erroneae praesertim in re religiosa*, en «Gregorianum», 45 (1964), pp. 94-102.