

ESTADO Y RELIGION

II

LIBERTAD RELIGIOSA Y ESTADO CONFESIONAL

La simple lectura del título de este trabajo podrá poner en labios de cualquiera una pregunta espontánea: ¿es posible encontrar algo nuevo que decir sobre este tema? ¿El estudio del mismo no estará acaso suficientemente agotado? Evidentemente a tal pregunta no le falta su parte de razón, porque desde que Cristo trazó la famosa distinción entre las cosas del César y las de Dios (1), confiando el cuidado de éstas a la Iglesia y dejando aquéllas en manos del Estado, el problema de las relaciones entre Iglesia y Estado, entre autoridad eclesiástica y autoridad civil, entre lo espiritual y lo temporal, ha sido permanente tanto en la historia o vida de una y otra sociedad como en el estudio de teólogos, canonistas, historiadores, filósofos...

Por otra parte, los estudios —artículos, obras, etc.— sobre estos temas perennes últimamente se han multiplicado profusamente por razones que no vamos a señalar ni a buscar. Estos temas han acaparado la atención incluso del último Concilio ecuménico, el Vaticano II, todavía no hace el año solemnemente clausurado. La Declaración sobre la libertad religiosa, además del vivo interés provocado en los más dispares sectores del pensamiento, promovió animadas discusiones, dentro y fuera del aula conciliar (2), y dió lugar a que se expusieran las más variadas opiniones al respecto.

(1) Mc. 12,17.

(2) Acerca de la historia en lo referente a la discusión y elaboración de la Declaración sobre la Libertad Religiosa del Concilio Vaticano II, pueden ser consultados: T. I. JIMENEZ URRESTI, *Libertad Religiosa* (Presentación a la Declaración del Concilio Vaticano II), pp. 1-118; V. RODRIGUEZ, O. P., *Estudio histórico-doctrinal de la Declaración sobre la Libertad Religiosa*, en *La Ciencia Tomista*, 93 (1966), 193-230.

Por lo tanto, ante tan abundante producción científico-literaria sobre el tema, es lógico que nazca espontánea la pregunta acerca de la utilidad de un nuevo estudio sobre las mismas materias. No obstante, si a tantos le ha sido permitido pronunciarse, en un sentido o en otro, sobre este tema, ¿por qué no vamos nosotros a hacer otro tanto? Por otra parte, renacida la calma después del nerviosismo dialéctico, que caracterizó la discusión y elaboración de la Declaración sobre la libertad religiosa, no estará fuera de lugar el trabajo de síntesis doctrinal. Tal es nuestro propósito, al menos en lo que atañe a sus relaciones con el Estado confesional.

Y entrando ya en el planteamiento del problema en estudio, podíamos hacerlo así: ¿el Estado confesional es compatible con la libertad religiosa? ¿El derecho a la libertad religiosa, según lo entiende la Declaración conciliar, puede subsistir dentro de un Estado confesional católico? Un paso necesario que debemos dar, en orden a hallar una respuesta satisfactoria a estas preguntas, es conocer tanto el sentido preciso del derecho a la libertad religiosa como el auténtico concepto de Estado confesional.

A.—LIBERTAD RELIGIOSA.

1.—*Discusión sobre la libertad religiosa.*

Acerca del espinoso problema de la existencia y naturaleza del derecho natural a la libertad religiosa se desarrolló, dentro del campo del pensamiento católico, un animado debate, todavía no extinguido totalmente.

La raíz o nudo gordiano de la discusión estaba en lo siguiente: por una parte, se recibía, como doctrina tradicional y comunmente admitida, que el dictamen de la conciencia es norma subjetiva obligatorio de obrar. En consecuencia, en el sujeto, en la persona existe un verdadero deber (*officium*) de seguir el dictamen de su conciencia. Por otra parte, se decía que deber-derecho (*officium-ius*) son términos correlativos. De la ilación, por lo tanto, de estos principios surgía el problema: si a la obligación subjetiva de seguir el dictamen de la propia conciencia, también el de la invenciblemente errónea, debía responder en los demás una obligación verdaderamente *objetiva*, no sólo a respetar aquélla en su fuero interno, sino también en

el fuero externo. En cuyo caso la conciencia invenciblemente errónea sería fuente no sólo de obligaciones morales para el que la posee, sino también de *derecho*.

Las posiciones adoptadas al respecto, con variantes de mayor dureza o flexibilidad en uno o en otro sentido, se pueden resumir en dos. La primera afirma la existencia de tal derecho; la segunda lo niega.

La postura afirmativa puede resumirse en estas palabras de uno de sus defensores. "Desde el comienzo, pues, afirmamos reconocer a los que están en el error, aun en materia religiosa, derecho personal a seguir la conciencia rectamente formada; este derecho de la persona está sometido *per accidens* a determinadas limitaciones, si en la práctica surge conflicto con otros derechos prevalentes; por fin, que precisamente el hecho del error de una conciencia rectamente formada es no raramente la razón por la que el derecho de los que no yerran prevalece de tal suerte que en la práctica pueda oponerse a la conciencia errónea" (3).

Apoyan su afirmación en el principio arriba aludido de la correlatividad entre deber-derecho, en la dignidad de la persona, que deriva de su autonomía o libertad, en la rectitud práctica o en el "verum practicum" que de hecho posee la conciencia invenciblemente errónea, el cual consiste en la conformidad de su acción con el apetito rectamente formado (4).

Para los autores que optan por la sentencia negativa, en cambio, "la conciencia errónea no posee verdaderos derechos que puedan ser urgidos *de derecho* ante los demás, individuos o sociedad. No se trata de verdaderos derechos, sino *putativos*; por lo tanto, ni absolutos ni relativos, sino perfectamente nulos. Si es verdad que su actuación ante los demás, individuos o sociedad se realiza *de hecho*, esto hay que explicarlo dentro de la teoría general de las leyes *permissivas* y del principio de la *tolerancia*. En este caso, y siempre desde esos principios de permisión y tolerancia, hasta pueden obligar en conciencia; esta obligación, sin embargo, no nace del derecho ficticio urgi-

(3) M. ZALBA, S. J., *Derechos de la conciencia invenciblemente errónea*, en "La Libertad Religiosa. Una solución para todos", Madrid, edic. Studium, 1964, pp. 379-380.

(4) Acerca de estos argumentos pueden ser consultados los siguientes autores: L. JANSSENS, *Liberté de conscience et liberté religieuse*, DDB, Paris 1964, p. 53; M. ZALBA, art. c., p. 382; J. M.^a DIEZ ALEGRIA, *Libertad Religiosa*, en "La Libertad Religiosa", p. 157, etc.

do desde la conciencia errónea del *otro*, sino desde el bien común que las leyes *permissivas* tienden a tutelar, o desde el mal mayor que buscan evitar. Ese bien mayor que hace *legítimas* esas leyes es el único que puede poner una exigencia moral de cumplimiento en los súbditos: nunca el derecho, puramente ficticio, de la conciencia errónea" (5).

Basan su negación en el principio siguiente: el error, tampoco el error en materia religiosa, no puede fundar un verdadero y auténtico derecho, y menos un derecho natural (6), porque "el derecho no va más allá de lo que permite su fundamento. Un derecho *natural* (por tanto, común, universal, inalterable e inviolable) no puede fundarse en una apreciación puramente subjetiva, personal y mudable" (7).

En estas tendencias, más o menos, se dividían los autores católicos, al menos antes de la promulgación de la Declaración sobre la libertad religiosa. Nosotros, en conformidad con lo establecido en esta Declaración, vamos a intentar ofrecer una síntesis de lo que hay de verdad sobre el tema.

2.—*Existencia y naturaleza del derecho a la libertad religiosa.*

¿Existe un derecho natural a la libertad religiosa? El Concilio Vaticano II ha declarado solemnemente "que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa" (8). La existencia, pues, de un derecho para la libertad religiosa no hay porqué ponerla en duda. Por eso, el problema principal a resolver es cuál sea el sentido o naturaleza de este derecho.

Todo derecho reside en alguna persona, que lo posee y lo puede reclamar como propio exigiendo su respeto ante los otros, y versa sobre algún objeto o materia determinada, es para algo.

¿Cuál es el sujeto detector del derecho a la libertad religiosa? Este derecho es prerrogativa no sólo de los que están en posesión de la verdad, sino que persevera incluso "en aquellos que no cumplen

(5) J. M.^a ALONSO, C. M. F., *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos*, Coculsa, Madrid, 1964, pp. 327-328.

(6) Cfr. A. MESSINEO, S. J., *Soggettivismo e libertà religiosa*, en *La Civiltà Cattolica*, 101 (1950/III), 5.

(7) V. RODRIGUEZ, O. P., *Sobre la libertad religiosa*, p. 83.

(8) *Declaración sobre la Libertad Religiosa*, n. 2, 1.

la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella" (9). Es, pues, un derecho que se extiende a toda persona, ora esté en la verdad ora yerre, sea de buena sea de mala fe.

Este derecho lo tienen, y deberá ser reconocido también a las sociedades religiosas dentro de las cuales los individuos, en conformidad con su naturaleza social, se reúnen para cumplir los deberes religiosos (10).

El derecho de la persona y de las sociedades religiosas a la libertad religiosa no es únicamente positivo; se trata, por el contrario, de un verdadero derecho natural. "El derecho a la libertad religiosa —afirma el Vaticano II— no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza" (11). Es, por consiguiente, anterior a toda formulación jurídica positiva, como la naturaleza humana, en la que se funda, es anterior a cualquier formulación jurídica positiva. No obstante puede, e incluso debe, y es conveniente que tenga una aceptación y formulación jurídica en los códigos civiles de los Estados, a fin de que sea garantizado su cumplimiento (12).

¿Ante quién puede ser exigido o reclamado el derecho a la libertad religiosa? Este derecho no ha de entenderse con relación a Dios, como si el hombre fuese moralmente libre para reconocer su supremo dominio o sustraerse a él, para acatar sus leyes o rechazarlas, o para elegir a su antojo entre las diversas religiones, porque el hombre está moralmente obligado a buscar, seguir y cumplir la voluntad de Dios.

Por lo tanto, ni existe ni la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa admite la existencia de una libertad moral en materia religiosa. La Declaración afirma, por el contrario, la obligación moral que pesa sobre toda persona de buscar la verdad en materia religiosa, adherirse a ella y cumplirla una vez hallada (13). Así como, por ejemplo, un hijo es psicológicamente libre para amar u odiar a sus padres, y, sin embargo, moralmente no es libre de hacerlo, sino que está obligado moralmente a amarlos; de modo análogo, el hombre

(9) *Ibid.*, n. 2, 2.

(10) *Cfr. Ibid.*, n. 4.

(11) N. 2, 2.

(12) *Cfr. nos.* 2, 1 y 13, 3.

(13) *Cfr. n.* 2, 2.

es psicológicamente libre en orden a abrazar una creencia religiosa o ninguna, para elegir o escoger cualquiera entre las múltiples existentes, y, sin embargo, moralmente está obligado a buscar y abrazar la religión verdadera.

Toda arreligiosidad, ateísmo o indiferentismo religioso, lo mismo en el plano individual que en el social, son falsos y se encuentran firmemente repudiados en la Declaración conciliar.

Tampoco debe entenderse la libertad religiosa en el sentido de libertad frente a la Iglesia, como si el cristiano fuese moralmente libre para aceptar o repudiar, según convenga, las normas o leyes que Ella establezca o dicte, porque la Iglesia, en virtud del bautismo del fiel, adquiere sobre él una potestad, que hace que sus leyes le obligen en conciencia.

El problema de la libertad religiosa se plantea, por el contrario, ante la sociedad y el Estado. El mismo subtítulo de la Declaración lo da a entender: "Del derecho de la persona y de las comunidades a la libertad *social* y *civil* en materia religiosa". La referencia es bien explícita para que se pueda abrigar todavía alguna duda sobre el sujeto de referencia del derecho a la libertad religiosa.

Finalmente, ¿sobre qué versa realmente el derecho natural a la libertad religiosa? ¿Cuál es su verdadero sentido? ¿Para qué tiene el hombre derecho en materia religiosa o qué es lo que la persona —y también las sociedades religiosas— puede exigir, como un derecho, ante los demás, ante la sociedad civil y ante el Estado? ¿Puede acaso la persona exigir, como un derecho natural positivo y estricto, la profesión, privada y pública, y la propagación de la propia creencia religiosa, aun cuando esta sea errónea? Pensamos que, ni parece ser este el sentido que la Declaración conciliar da al derecho a la libertad religiosa, ni puede encontrarse una justificación racional del mismo.

Primero, si tal fuese, en efecto, el sentido que la Declaración da al derecho natural para la libertad religiosa, parece debiera concluir que el Concilio admite la existencia de un verdadero derecho natural para el error. ¿Cómo entender sino la extensión del mismo incluso a los que yerran de mala fe o no cumplen con la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella? (14).

(14) Cfr. n. 2, 2.

Segundo, tampoco por vía racional se llega a la existencia de un tal derecho. En efecto, éste no puede apoyarse o fundarse en el error, porque, por una parte, las relaciones deber-derecho, que ligan a los hombres entre sí, se establecen a través de un objeto, acerca del cual en una persona existirá derecho, pues tal objeto le pertenece, *es suyo*, y, en los demás, el correspondiente deber a respetar ese derecho del otro; nota, por lo tanto, esencial del derecho es la *objetividad*: el derecho se funda, o debe fundarse, en la *realidad objetiva*; por otra parte, ese objeto, que funda la relación deber-derecho, es precisamente el *iustum*, el objeto de la justicia, el cual, al ser la justicia una virtud, forzosamente debe ser un bien, pues las virtudes son especificadas por sus objetos: el derecho debe fundarse, en consecuencia, en el bien. Ahora bien, el error, por una parte, carece de objetividad, es una apreciación puramente subjetiva, personal y mudable, consiste en una inadecuación entre la realidad y el conocimiento de la misma; por otra parte, el error es un auténtico mal, el mal de la inteligencia. De todo esto deducimos que es inconcebible un derecho que no se funde en el bien e ininteligible un derecho que sea contrario a la perfección de la persona, a quien los derechos le son dados y se le deben en orden precisamente a la consecución de un fin, la propia perfección.

¿Dónde apoyar entonces este presunto derecho? ¿Lo justifica acaso el simple hecho de ser persona? Evidentemente no. El que así piensa, confunde lamentablemente el sujeto del derecho con su fundamento, porque aunque sea necesario ser persona para tener derechos, pues sólo la persona es propiamente sujeto de derechos, no es suficiente, sin embargo, ser persona para tener derechos, pues la persona no es el fundamento último del derecho. Este está fuera de la persona, la trasciende, así como sólo la persona es sujeto moral o moralizable y, no obstante, el fundamento de la moralidad es en primer término el orden objetivo de las cosas establecido por Dios, al cual el hombre debe acomodar, de un modo consciente y libre, sus actos.

Se recurre, por lo tanto, a la dignidad de la persona como fundamento de dicho derecho. La dignidad de la persona —se dice— consiste en su condición de ser racional y libre y, en cuanto tal, dueño de sus propios actos, con dominio sobre su actividad. Ahora bien, ¿cómo salvar esa dignidad, ese dominio sobre el propio obrar, si la persona carece de derecho, exigible ante los demás, ante la sociedad

y ante el Estado, para poner u omitir aquellas acciones que ella en conciencia juzga debe poner u omitir? Más adelante hablaremos del verdadero sentido de la dignidad de la persona y de sus auténticas e ineludibles exigencias .

Además, la afirmación de un derecho semejante entraña consecuencias imprevistas. Supongamos, por ejemplo, que una persona cualquiera juzga en conciencia lícito el robo ; ¿ tendría esa persona derecho natural positivo y estricto a ejecutar y propagar ese dictamen erróneo de su conciencia? Puede responderse, en primer término, que semejante dictamen, al atentar contra el orden público, cuya tutela y custodia corresponde al Estado, podría ser impedido por éste. Pero, aun supuesta esta posible acción restrictiva del Estado, la dificultad subsiste ; ¿ podría, en efecto afirmarse realmente que tal derecho existe, de tal manera que la intervención sería simplemente restricción de un derecho? Si a esto se responde negativamente tenemos confirmada nuestra tesis : no existe derecho natural positivo y estricto para profesar y propagar el error ; si, por el contrario, se admitiese la existencia de tal derecho, entonces nos veríamos abocados a concluir la existencia de un auténtico derecho natural, positivo y estricto, para el error y para el pecado. Ahora bien, esto es inadmisibile. Primero, por lo dicho anteriormente acerca de la naturaleza del derecho, que se funda en el bien y sólo existe para el bien. Segundo, porque cuando se habla de que alguien tiene derecho a poner una acción cualquiera, principalmente si se trata de un derecho natural, todo el mundo entiende que se trata de una acción irrepreensible moralmente y que no puede ser castigada ni por Dios, ni por persona alguna.

En conclusión, ni existe, ni puede existir, ni la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa admite —opinamos— la existencia de un derecho natural, positivo y estricto, a profesar y a propagar el error en general, ni el error religioso en particular.

¿Cuál es, entonces, el verdadero sentido del derecho a la libertad religiosa? Es el expresado y explicado en la misma Declaración conciliar. "Esta libertad (la libertad religiosa) consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de las personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, den-

tro de los límites debidos" (15). El mismo sentido tiene el derecho que se atribuye a las sociedades religiosas (16).

Se trata, pues, de un derecho natural de contenido negativo, con exclusión del derecho natural positivo e intrínseco a obrar conforme al dictamen de la propia conciencia, cuando éste es erróneo. El contenido del derecho a la libertad religiosa puede ser condensado en la siguiente proposición: la coacción, física o moral, en la vida religiosa nunca es lícita, si puede darse y se da de hecho será como límite a la libertad religiosa, cuando tal limitación sea exigida por el orden público, por el bien común.

En una palabra, no es que la persona tenga derecho a mentir, a errar, a cometer acciones reprobables, sino a no ser impedida por vía de coacción de realizar esas acciones, así como también tiene derecho a no ser obligado mediante coacción, física o moral, a mentir, al error o a realizar una acción reprobable.

Por último, la necesidad, utilidad y urgencia de una insistencia por parte de la magna asamblea católica, del Concilio Vaticano II, sobre los derechos del hombre en materia religiosa, era evidente. Piénsese en la existencia y uso de los nuevos métodos de presión, como el lavado de cerebro, etc., utilizado por ejemplo en los regímenes comunistas para desarraigar la creencia religiosa de la conciencia de los hombres. Frente a estos flagrantes atentados a los derechos personales más inviolables se imponía una valiente y clara reafirmación de los mismos.

3.—*Fundamento del derecho a la libertad religiosa.*

El sentido o alcance del derecho a la libertad religiosa aparecerá todavía más claro después de conocer y explicar el fundamento del mismo.

El derecho a la libertad religiosa, por tratarse de un verdadero derecho natural, no puede fundarse ni en una simple disposición subjetiva de la persona o en una apreciación puramente subjetiva, ni en algo objetivamente malo. La misma naturaleza, pues, del derecho exige que su fundamento sea algo objetivo, real, algún bien.

(15) N. 2, 1.

(16) Cfr. n. 4.

¿Cuál es? La Declaración, repetidas veces citada, sobre la libertad religiosa lo nombra expresamente. "Declara además (el Concilio) que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural" (17).

Ahora bien, ¿en qué consiste la dignidad de la persona? Vamos a buscar las raíces más auténticas de esta dignidad para, luego, poder determinar mejor las exigencias de la misma, distinguiendo claramente aquello que dignifica a la persona humana de lo que, por el contrario, la rebaja o envilece, porque sobre todo aquello que esté exigido por tal dignidad existirá un verdadero derecho, pero nunca podrá darse un derecho para algo o sobre algo que atente contra la verdadera dignidad de la persona, ya que el derecho no puede ir más allá de donde le permita su fundamento.

Evidentemente, la medida de la dignidad de un ser viene dada por la perfección del mismo. Tanto más digno es un ser cuanto más perfecto es. La perfección de todo ser creado es una perfección participada, no por participación emanacionista o panteista, pero sí por participación casual. Todo cuanto de perfección existe en los seres lo han recibido de su causa, de Dios en última instancia. Luego la perfección de los seres habrá de buscarse por referencia a Dios; aquél es más perfecto que más o mejores perfecciones ha recibido de El, que más se asemeja a Dios en la perfección.

Según esto, la escala de perfección de los seres de menos a más se extiende desde los seres inorgánicos, pasando por los vegetativos, sensitivos y racionales, hasta Dios, que está en la cúspide de la perfección. Dentro de esta escala el hombre se encuentra entre los seres vivientes racionales, en la cima de la perfección de los vivientes corpóreos. Su superior perfección, y por lo mismo la mayor dignidad del hombre con relación a los seres inferiores a él, deriva de su condición de ser racional y, por lo mismo, libre. El hombre existe como la piedra, vegeta como la planta, siente como el animal, pero, además, entiende y ama.

Con relación a Dios la perfección del hombre deriva o se encuentra en el hecho de ser imagen de Dios. Los seres inferiores a él son simples vestigios del Creador, no llegan a la categoría de imagen. La imagen y el vestigio difieren entre sí y en la perfección; la imagen es

(17) N. 2, 1.

más perfecta que el vestigio, porque es una imagen más perfecta, una representación más adecuada de la cosa de la cual es imagen (18). En efecto, 'hay efectos que representan sólo la causalidad de la causa, sin representar la forma de la misma; así representa, por ejemplo, el humo al fuego. Esta es la que se denomina representación de *vestigio*; pues el vestigio evoca el paso de un transeúnte, sin indicar detalladamente cuál sea éste' (19). Por el contrario, la imagen implica una conveniencia en la especie, o al menos una conveniencia "in signum speciei" (20). Ahora bien, la semejanza específica se toma de la última diferencia (21). "Es, pues, evidente que sólo las criaturas intelectuales son, propiamente hablando, a imagen de Dios, porque sólo éstas parecen llegar a constituir una representación específica, en cuanto que imitan a Dios, no sólo como ser viviente, sino como inteligente" (22), es decir, en lo más específico de Dios. De lo cual se sigue que "en el hombre se encuentra la semejanza de Dios como imagen en cuanto a la mente y como vestigio en sus otras partes (23). Además, el hombre no sólo es imagen de Dios, sino también de la misma Trinidad. "En las criaturas racionales, dotadas de entendimiento y voluntad, se encuentra la representación de la Trinidad a modo de imagen, en cuanto se da en ellas concepción mental y amor originado" (24).

De todo lo expuesto llegamos a una conclusión cierta que es, en realidad, la que nos interesa buscar: el hombre es superior a los otros seres por razón precisamente de su inteligencia, por su carácter de ser racional; su dignidad más excelente, por lo tanto, le viene por su condición de ser imagen de Dios y, en cuanto tal, estar dotado de inteligencia y voluntad.

Pero el hombre, en cuanto simplemente dotado de inteligencia y de voluntad, es imagen ontológica o estática, por así decir, de Dios. Por otra parte, inteligencia y voluntad son potencias, las cuales di-

(18) "Imago in hoc differt a vestigio; quod vestigium est confusa similitudo alicuius rei et imperfecta; imago autem repraesentat rem magis determinate". SANTO TOMAS, *In I Sent.*, dl. 2, q. 3, a. 1. c.

(19) I, 45, 7 c.

(20) "Requiritur autem ad rationem imaginis quod sit similitudo secundum speciem, sicut imago regis in filio suo: vel ad minus secundum aliquod accidens proprium speciei". SANTO TOMAS, I, 93, 2. c.

(21) I, 93, 2 c.

(22) I, 93, 6 c.

(23) *Ibid.*

(24) I, 45, 7 c.

cen un orden, una relación esencial al acto, a la operación y en ella encuentran su consumación y plena perfección. Por eso, como agudamente observa Santo Tomás, la imagen de Dios en el hombre se da o realiza principalmente en el acto (25). La imagen pues de Dios en el hombre, su perfección, y por lo mismo su dignidad, se manifiesta no en el mero hecho de poseer inteligencia y voluntad, sino principalmente en la actuación de las mismas. Pero esta imagen y la dignidad de la persona no se manifiestan en cualquier actuación de las potencias, sino en el acto de dichas potencias sobre sus objetos propios, que son los que las especifican y ennoblecen a la vez. Y los objetos de la inteligencia y de la voluntad son la verdad y el bien respectivamente.

En conclusión, la imagen de Dios en el hombre, la dignidad de la persona hallan su expresión y manifestación última y acabada en el conocimiento de la verdad y en el amor del bien. Más aun, la máxima dignidad de la persona se expresa en los actos de conocimiento y de amor del Dios verdadero.

Queda, por lo tanto, bien determinado en qué consiste la verdadera dignidad de la persona. Veámos ahora cuáles son sus exigencias auténticas. Ciertamente no puede ponerse como una exigencia de la dignidad de la persona la existencia de un derecho, y menos de un derecho natural, para el error en general, ni para el error religioso en particular; la dignidad de la persona no induce ni obliga a afirmar la existencia de un derecho natural positivo para profesar y propagar el error. Tampoco entraña el derecho a correr el riesgo de equivocarse, como quiere algún autor (26). El riesgo del error y del mal o del pecado no puede decirse que sea un derecho de la persona, antes bien es una triste condición de la misma en cuanto que, herida y debilitada en sus potencias a causa del pecado original, está inclinada al mal, y así abusando de su libertad puede hacer el mal y pecar. Mucho menos lleva consigo la exigencia de una libertad moral para abrazar o rechazar la religión, para elegir cualquiera entre las existentes. La dignidad de la persona, por el contrario, exige y orienta siempre hacia la verdad y hacia el bien, también en materia religiosa.

(25) "Primo et principaliter attenditur imago Trinitatis in mente secundum actus, prout scilicet ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus, et ex hoc in amorem prorumpimus". SANTO TOMAS, I, 93, 7 c.

(26) Cfr. R. ROUGUETTE, S. J., *El problema de la libertad religiosa*, en "La Iglesia y la Libertad", trad. esp. Valencia 1963, pp. 336-337.

En cambio, sí exige y pide tal dignidad la ausencia de coacción tanto en orden a obligar a una persona a obrar como para impedirle actuar en un sentido determinado. El obrar del hombre, en efecto, para que sea realmente humano y conforme a la dignidad de la persona, se requiere indispensablemente que sea *voluntario*. Ahora bien, *la violencia* es un término o concepto contrario, opuesto al *voluntario*; la violencia destruye la voluntariedad de la acción y la convierte en inhumana.

Por consiguiente, el problema y en realidad "el plano en que se desenvuelve el Concilio al tratar sobre la libertad religiosa es el de la conjugación del principio de la ley objetiva de Dios, natural y revelada, con el principio de la conciencia, por la cual, para su cumplimiento, tiene que pasar necesariamente la ley objetiva divina. Se trata, pues, de conjugar el valor y la realidad objetiva con el valor y la realidad del sujeto" (27).

Es necesario afirmar y conceder a cada extremo lo que le corresponda, tratando además de conjugarlos entre sí. Por lo tanto, se debe admitir en general la existencia de un orden objetivo, de una ley natural y divino-positiva, la cual ni ha dictado el hombre ni depende de él, y a la cual está obligado a conocer, o al menos a poner los medios necesarios y convenientes en orden a su conocimiento, a adherirse a ella una vez conocida y a cumplirla fielmente. Estas son las exigencias ineludibles del orden objetivo querido y establecido por Dios, el cual, por consiguiente, nadie puede lícita y justamente negar o pasar por alto.

En concreto, en el campo religioso el orden objetivo, la verdad objetiva es la que expresamente reafirma la Declaración sobre la libertad religiosa. "Así pues, profesa en primer término el Sagrado Concilio que Dios manifestó al género humano el camino por el cual los hombres, sirviéndole a El, pueden salvarse y llegar a ser felices en Cristo. Creemos que esta única y verdadera religión se verifica en la Iglesia Católica y Apostólica, a la cual el Señor Jesús confió la obligación de difundirla a todos los hombres diciendo a los Apóstoles: Id, pues, y enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado (Mt. 28, 19-20). Por su parte, todos los hombres están obligados a buscar la verdad, sobre

(27) T. I. JIMENEZ URRESTI, *Libertad Religiosa...*, pp. 147-148.

todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla" (28). Queda, pues, explícitamente afirmada la existencia de una verdad objetiva en materia religiosa, así como la obligación que pesa sobre todo hombre de buscarla, adherirse a ella una vez encontrada y cumplirla fielemente y sin claudicaciones.

Pero, afirmado este extremo, no se puede ni debe dejar en olvido el otro, a saber: "El hombre percibe y reconoce por medio de su conciencia los dictámenes de la ley divina; conciencia que tiene obligación de seguir fielmente, en toda su actividad, para llegar a Dios, que es su fin" (29). El hombre llega a la verdad objetiva, sea en el campo que sea, al conocimiento de la ley, del orden objetivo, a través de un complicado proceso psicológico que culmina en el juicio de conciencia, en el cual el acto a realizar o es juzgado conforme a la ley, como bueno y, por lo mismo, realizable, o es percibido como disconforme a la ley y, en consecuencia, se rechaza.

Esto supuesto, ya se comprende claramente cuáles sean los medios conformes a la dignidad de la persona y más aptos en orden a la búsqueda de la verdad, a la adhesión de la misma y a su cumplimiento, "es decir, mediante una libre investigación, sirviéndose del magisterio o de la educación, de la comunicación y del diálogo, mediante los cuales unos exponen a otros la verdad que han encontrado o creen haber encontrado, para ayudarse mutuamente en la investigación de la verdad" (30). Si tales son los medios apropiados y conformes a la dignidad de la persona en orden a la inquisición de la verdad, síguese, por contraposición, que ni las prohibiciones ni la coacción, social o política, son los medios apropiados y conformes a dicha dignidad para hacer llegar a los hombres los valores salvíficos de la religión. Quizá puedan parecer los medios más eficaces, pero siempre lo serán en menor grado que la predicación del Evangelio libremente escuchada. Dios, por otra parte, quiere que la persona sea libre de frente a la verdad religiosa y a la gracia, dispuesta a decidir, sin coacciones externas, del propio destino temporal y eterno (31).

En conclusión, la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa reafirma la existencia de una verdad religiosa objetiva y la obligación de todo hombre de buscarla y adherirse a ella una vez cono-

(28) N. 1, 2.

(29) N. 3, 3.

(30) N. 3, 2.

(31) Cfr. R. MOYA, O. P., *La Libertà Religiosa*, en *Città di Vita*, 21 (1966), 5.

cida. Reconoce, por otra parte, que el hombre llega al conocimiento de esa verdad y la acepta a través del juicio de conciencia. Ahora bien, la obligación de conocer la verdad religiosa y de adherirse a ella no pueden satisfacerla los hombres "de forma adecuada a su naturaleza si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa" (32). Por lo tanto, el hombre posee derecho natural no a una libertad moral en materia religiosa (y así quedan descartados todo ateísmo, indiferentismo y naturalismo religiosos), sino a una libertad psicológica, a una inmunidad de coacción, a una libertad social y civil en materia religiosa (de esta manera queda también excluido todo tipo de totalitarismo estatal). No es, pues, un derecho para realizar acciones reprobables, sino un derecho "à ne pas subir d'intervention visant à empêcher ces actes (los reprobables) par voie de contrainte" (33).

Este derecho fundado en la dignidad de la persona humana y exigido por esa misma dignidad, entendida en el sentido explicado, es por lo mismo un derecho natural, cuya existencia y necesidad está justificada por los grandes inconvenientes que, en el mismo plano de la convivencia social, se seguirían en el caso de que cada ciudadano particular se estimase autorizado para impedir todo aquel acto que él reputase inmoral (34).

Tal es, a nuestro entender, el único sentido viable y razonable del derecho natural a la libertad religiosa, sentido que, como hemos visto, es también el único que permite el fundamento del mismo, la auténtica dignidad de la persona.

B.—ESTADO CONFESIONAL.

1.—*Otro problema discutido.*

Conforme a la postura adoptada por el Estado con relación a la religión católica podemos distinguir diversos tipos de Estado, que en realidad podemos reducir a dos: el Estado laico y el Estado confesional católico.

(32) N. 2, 2.

(33) G. DE BROGLIE, S. J., *Le droit naturel à la liberté religieuse*, Paris 1964, p. 33.

(34) Cfr. G. DE BROGLIE, *ibid.*, pp. 40 y sigs.

La laicidad estatal puede ser entendida de modos diversos, incluso irreconciliables entre sí. Una descripción de estos diversos tipos, con un juicio crítico sobre cada uno de ellos, la encontramos en la Carta Colectiva del Episcopado francés del 12 noviembre 1945: 1.— "Si con estas palabras (laicidad del Estado) se quiere proclamar la autonomía soberana del Estado en sus dominios de orden temporal, su derecho a regir por sí solo toda la organización política, judicial, administrativa, fiscal y militar de la sociedad temporal, y, de modo general, todo lo que dice respecto a la técnica política y economía, declaramos abiertamente que esta doctrina está plenamente conforme a la doctrina de la Iglesia... 2.—La laicidad del Estado puede ser también entendida en el sentido de que en un país dividido en cuanto a las creencias, el Estado debe permitir que cada ciudadano practique libremente su religión. Este segundo sentido, si se comprende bien, también está conforme al pensamiento de la Iglesia... 3.—Por el contrario, si la laicidad del Estado es una doctrina filosófica que encierra una perfecta concepción materialista y atea de la vida humana y de la sociedad; si tales palabras definen un sistema de gobierno político que impone esa concepción a los funcionarios hasta en su vida privada, a las escuelas del Estado, a la nación entera, entonces nos erguimos, con todas nuestras fuerzas, contra esa doctrina, la condenamos en nombre de la verdadera misión del Estado y de la misión de la Iglesia... y 4.—Finalmente, si la laicidad del Estado significa la voluntad del Estado de no someterse a ninguna moral superior y de no reconocer sino su interés como regla de acción, nosotros afirmamos que esta tesis es extremadamente peligrosa, retrógrada y falsa" (35).

El Estado, pues, deducimos de estas declaraciones, ni puede ser hostil al valor religioso en general, menos al valor religioso católico, ni siquiera le es permitido adoptar una postura de indiferencia ante la religión católica. ¿Cuál es, entonces, el tipo de Estado preferible en relación a la religión católica? Es este otro punto o problema sometido a una discusión paralela a aquella sobre los derechos de la conciencia errónea entre los autores católicos, los cuales, a su vez, se dividen en dos tendencias generales: en una militan los partida-

(35) Citado por T. I. JIMENEZ URRESTI, *Estado e Iglesia*, Vitoria 1958, p. 185, nota 8.

rios del Estado laico vitalmente cristiano, en otra los defensores del Estado confesional católico (36).

Nosotros, sin entrar en esta discusión, vamos a exponer sencillamente el verdadero concepto de Estado confesional, distinguiendolo, a su vez, de otros tipos de Estado que puedan confundirse con el Estado confesional, pero que en realidad nada tienen que ver con aquel.

2.—*Auténtico concepto de Estado confesional.*

El Estado confesional lleva consigo el reconocimiento del valor religioso, e implica no sólo que el Estado favorezca, por todos los medios a él permitidos y que sean adecuados, las manifestaciones religiosas de una confesión determinada, sino también que en el ordenamiento jurídico del Estado se conceda a aquella confesión religiosa, declarada oficial del Estado, un trato de favor y preferencia sobre el resto de las confesiones religiosas.

Estado confesional católico, por lo tanto, es aquel que declara a la religión católica religión de la nación, religión oficial del Estado, favorece todas las manifestaciones de la misma y concede, dentro del ordenamiento jurídico estatal, una preferencia a la religión católica sobre todas las demás religiones que también puedan existir dentro del Estado.

Sobre el fundamento de esta preferencia o favor del Estado hacia la religión católica no existe unanimidad de pareceres: Unos la basan en un juicio cualitativo de la religión. El Estado, según esta corriente de opinión, favorece, y en principio debe favorecer, a la religión católica, porque es y la reconoce como la única religión verdadera; otros, por el contrario, la apoyan en un juicio socio-histórico de la religión, por el cual el Estado reconoce, con todas sus consecuencias, a la religión católica como la religión de la mayor parte de la nación. Tal es, según estos autores, el único fundamento posible y viable que permite y justifica una declaración de confesionalidad católica por parte del Estado, porque el Estado de

(36) Un resumen de esta polémica con las diversas posturas, pruebas y contrapruebas de cada una de ellas, más una bibliografía abundante, puede verse en C. MELZI, *Laicità e Confessionalità dello Stato*, en *La Scuola Cattolica*, 80 (1952) 194-222.

otra manera —dicen— es incompetente como árbitro y juez de la verdad religiosa. No es que al inhibir al Estado de todo juicio sobre la verdad de una religión le sitúe en un plano de indiferentismo religioso; sencillamente declaran que tales materias escapan a la competencia específica del Estado. "La autoridad civil —escribe un autor al respecto— es una autoridad laica cuya competencia se limita a los asuntos temporales y terrestres de los seres humanos, que deben vivir juntos en justicia, en paz y libertad. La autoridad civil actuaría, por tanto, *ultra vires* (más allá de su fin propio) si intentara juzgar si una religión es verdadera y otra falsa" (37). Este es un principio común tanto entre los autores que escriben en favor del Estado laico vitalmente cristiano, en la línea de Maritain, como entre los que se inclinan por una confesionalidad, que llamaremos jurídica, es decir, fundada en la situación socio-histórica de una nación (38).

¿Qué pensar de este principio tan llevado y traído de la incompetencia religiosa del Estado? Es cierto en el sentido siguiente: el Estado no es director de conciencias, o profesor de apologética, o competente para declarar o dictaminar, *por propria virtut*, sobre la verdad de una religión. Pero el Estado —o mejor los hombres de Estado, dotados de inteligencia suficientemente capaz, suponemos, y con posibilidad de estar en posesión del don de la fe sobrenatural— sí pueden conocer y aceptar no sólo la realidad social de la unidad católica de una nación, sino también la verdad de la religión católica. Esto no implica que el Estado deba dedicarse a estudiar apologética y teología para saber cuál, de entre las diversas religiones existentes, es la verdadera. La Iglesia misma le presenta y ofrece ese juicio ya hecho para que el Estado lo acepte y obre en consecuencia. Por consiguiente el reconocimiento por el Estado de la religión católica, en cuanto única verdadera, es simplemente un acto de fidelidad, llamémosle así, a la voz autorizada de la Iglesia que se declara a sí misma única verdadera. Por eso, creemos, el Estado no sobrepasa los límites de su competencia al reconocerla como tal.

(37) J. C. MURRAY, *En torno a la libertad religiosa*, en "La Libertad Religiosa", p. 51; cfr. idem, *Le problème de la liberté religieuse au Concile*, en "Liberté Religieuse", edit. du Centurion. Paris 1965, pp. 45-46.

(38) Cfr. A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Vers une conception oecuménique de la liberté religieuse*, en "Liberté Religieuse", p. 184; L. JANSSENS, o. c., p. 192; C. B. PAPALI, *Estado civil y culto público*, en "La Libertad Religiosa", p. 267; T. GOFFI, *Laicità politica e Chiesa*, Roma 1960, p. 106; M. PETRONCELLI, *La Confesionalità dello Stato dal punto di vista civile*, en "Iglesia y Derecho", X Sem. esp. de Derecho Canónico, Salaamca 1965, p. 210, etc.

Por otra parte, como advierte Jiménez Urresti, sobre los que afirman "que el Estado no puede en modo alguno hacer un juicio de valor y, por tanto, reconocer a la Iglesia católica como la única verdadera. Los tales olvidan, por una parte, que la constitución de la sociedad política, del Estado, de la autoridad pública, si bien se funda en la naturaleza humana y forma parte del orden prefijado por Dios, sin embargo, se deja a la libre voluntad de los ciudadanos la determinación del régimen y la designación de las autoridades; y por otra parte, que los cristianos deben guiarse en todo asunto temporal por la conciencia cristiana, ya que ninguna actividad humana, ni siquiera en las cosas temporales, puede sustraerse al imperio de Dios. Pueden, por tanto, y deben ellos mismos, que son los que determinan su régimen jurídico-político, organizar su vida temporal y ciudadana-estatal de modo que responda a las exigencias de su fe y de la Iglesia a que pertenecen" (39).

Finalmente, en la Declaración sobre la libertad religiosa se afirma explícitamente que la Iglesia puede presentar un doble título ante las autoridades civiles a fin de que estas reconozcan y respeten sus derechos: Uno es divino, el otro humano. "La Iglesia vindica para sí la libertad en la sociedad humana, puesto que es *autoridad espiritual*, constituida por Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir a todo el mundo y predicar el Evangelio a toda criatura. Igualmente reivindica la Iglesia para sí la libertad en cuanto es una *sociedad de hombres* que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana" (40). Ahora bien, "¿a qué vendría el Concilio a decir que la Iglesia puede presentar ante cualquier autoridad pública sus credenciales sobrenaturales, es decir, de comunidad fundada por Cristo, si fuese imposible reconocerlas y, por tanto inválidas?" (41). Queda, pues, bien manifiesta la vulnerabilidad de aquel principio, que sólo es firme y verdadero en el sentido arriba explicado.

Por consiguiente, se puede concluir que la confesionalidad católica del Estado es posible no sólo por una razón sociológica —por ser la religión de la mayor parte de la nación— sino también por una razón ética, de principio —por ser la única religión verdadera— realidad esta que, pensamos, puede ser captada por el Estado como aque-

(39) *Libertad Religiosa...*, pp. 219-220.

(40) N. 13, 2.

(41) T. I. JIMENEZ URRESTI, *ibid.*, p. 220.

lla otra de la realidad social de la unidad católica de un país, como claramente se desprende de la crítica que hemos hecho del principio de la incompetencia religiosa del Estado como árbitro y juez de la verdad.

3.—*Sentidos erróneos de la confesionalidad estatal.*

Por último, a fin de precisar mejor el verdadero concepto de Estado confesional es conveniente distinguirlo de otros conceptos, que al ser identificados con el de aquél ensombrecerían su auténtico y genuino sentido, haciéndole así un concepto poco atrayente y creando, a su vez, innumerables prejuicios en torno suyo que traen como secuela lógica y necesaria la resistencia a admitir su aplicación a la realidad.

Primero, la confesionalidad católica del Estado de ninguna manera puede quedar reducida a una simple decisión pública o gubernativa por la cual el Estado se declara oficialmente católico, ni tampoco consiste únicamente en la concesión por parte del Estado de determinados privilegios, del tipo que sean, a la Iglesia católica, a sus organizaciones y manifestaciones peculiares de culto, a su jerarquía o a sus ministros, sin ninguna otra especial obligación concreta en relación al valor religioso católico. La confesionalidad católica, entendida en este sentido, nos daría un tipo de Estado que deberíamos calificar, con el P. A. Leonard, O. P. (42), como Estado "decorativamente" cristiano o católico, pero no "vitalmente" cristiano, que sería, en realidad, lo único importante. Pero debemos decir, en honor a la verdad, que el concepto de Estado confesional no es tan raquítico, porque exige además, y sobre todo, que el Estado encarne en su legislación, en su administración, en la vida social y política entera, la doctrina de Jesucristo. "En suma: un Estado se dice católico cuando proclama el reinado social de Jesucristo y, consiguientemente, admite los preceptos de la Iglesia y de Cristo en su totalidad" (43).

Segundo, menos aun debemos confundir e identificar al Estado confesional con el Estado totalitario. Este pretende absorber o anu-

(42) *Liberté de la foi et tolérance civile*, en "Tolérance et Communauté Humaine", Casterman 1952, p. 161.

(43) J. AZPIAZU, S. J., *El Estado católico*, Madrid 1939, p. 27.

lar la vida entera, nividual y social, de los ciudadanos, al imponerles, por la violencia si preciso fuese, una concepción determinada de la vida, una ideología e incluso una religión, cuando no pretende borrar toda idea religiosa de la conciencia de sus ciudadanos. Ahora bien, todo esto es diametralmente opuesto y ajeno al verdadero concepto de Estado confesional.

Por consiguiente, la divergencia que existe entre los autores, partidarios de la laicidad estatal y defensores del Estado confesional católico, a la hora de admitir o rechazar la posibilidad e incluso el deber de que el Estado tenga una religión o declare profesar oficialmente la religión católica, quizá descansa en un malentendido o equívoco consistente en lo siguiente : Al hablar de la "religión del Estado" cada sentencia entiende el término "religión" en sentido diverso. Los partidarios de la laicidad la entienden en su sentido objetivo-social, la institución social que tiene por misión cuidar de la religiosidad y fin último del hombre, facilitándole los medios oportunos ; por lo cual, al decir que el Estado tiene y debe tener religión, estaríamos dando a entender una propiedad o dominio del Estado sobre la religión, lo cual ciertamente no es admisible. Es decir, convertiríamos prácticamente al Estado en una institución o sociedad encargada de conducir a los hombres a la vida eterna, en la Iglesia en una palabra. Los propugnadores de la confesionalidad católica del Estado, en cambio, entienden el término "religión" en su sentido objetivo de verdad, es decir, el conjunto de verdades por cuyo conocimiento el hombre debe llegar a su último fin. En consecuencia, al hablar de que el Estado tiene y debe tener una religión, en principio la católica, quieren expresar la sumisión del Estado a Dios, la aceptación y encarnación en la vida social y política de todas aquellas verdades, en las cuales consiste la religión en su sentido objetivo.

El equívoco o malentendido se puede resolver fácilmente haciendo ver la distinción entre la postura del Estado totalitario y la del Estado confesional con relación a la religión católica, el valor religioso en general. La postura del Estado totalitario puede resumirse en esta proposición : *Status tenet religionem*, que indica dominio y propiedad del Estado sobre la religión. Por el contrario, la fórmula que resumiría la doctrina de la confesionalidad sería esta otra : *Status tenetur a religione*, que expresa dependencia del Estado con relación a la religión, al valor religioso. Estado totalitario y Estado confesional, como aparece claro de esta distinción, más que conceptos

idénticos son opuestos, contrarios el uno del otro, su identificación no es, pues, justificable desde ningún punto de vista (44).

Tercero y último, tampoco Estado confesional es equivalente a Estado *clerical*, que sería un tipo de Estado contrapuesto al Estado totalitario, es decir, un Estado en el que una sociedad religiosa determinada pretendiese servirse de los poderes políticos en orden a satisfacer su voluntad, a todas luces injustificada e inadecuada a su fin, de dominio temporal. Dentro del Estado confesional cabe, se mantiene y se debe mantener firme en la práctica, la distinción e independencia entre los poderes políticos y religiosos, entre Estado e Iglesia.

En efecto, el Estado, dentro de su campo específico de acción, el orden temporal, goza de verdadera *autonomía*. Sin embargo, al no ser un fin absolutamente último —recuérdese que actúa en el plano del orden temporal y humano— dice además su *teonomía*, depende de Dios y también de la Iglesia, representante auténtica y tuteladora de los intereses de Dios en el mundo. La autonomía del Estado no es, pues, absoluta, sino relativa. Y así queda asegurada y explicada su autonomía y, a la vez, su dependencia, su heteronomía y teonomía; y esta dependencia o teonomía es precisamente lo que intenta expresar y hacer valer la doctrina de la confesionalidad del Estado, la cual, en consecuencia, y en teoría al menos, no lleva consigo la canonización de ninguna ingerencia ni de la Iglesia en los asuntos temporales ni del Estado en las materias estrictamente espirituales y de competencia exclusiva de la Iglesia.

C.—SOLUCION DEL PROBLEMA.

Conocemos ya los términos del problema —sentido del derecho a la libertad religiosa y concepto de Estado confesional— sólo resta, pues, confrontarlos entre sí para ver la compatibilidad o incompatibilidad entre ambos. Nuestra tesis, la que intentaremos probar, es que no son conceptos opuestos, por lo que el derecho a la libertad religiosa es compatible con el Estado confesional y puede subsistir o ser reconocido dentro del mismo.

(44) Acerca de estas ideas puede consultarse a T. I. JIMENEZ URRESTI, *Estado e Iglesia*, pp. 241-243.

Una primera cuestión a resolver será la de conocer si el Concilio Vaticano favorece a alguna de las opiniones acerca del tipo ideal de Estado, es decir, si se declara por el Estado vitalmente cristiano o, por el contrario, acepta como régimen ideal el Estado confesional católico. Sobre este punto de si la confesionalidad católica del Estado es el ideal, el deber ser de todo Estado, en opinión de Mons. Guerra Campos (45), el Concilio no se declara explícitamente; no determina, por tanto, cuál es la forma mejor o la forma debida en la ordenación de las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil. Una declaración implícita, no obstante, sobre este punto quizá pueda hallarse en el hecho que el Concilio "deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo" (46). Ahora bien, ¿cuál es la doctrina tradicional a este respecto? Parece claro que la doctrina tradicional está por la afirmación de la confesionalidad católica del Estado como tipo ideal de relaciones entre Iglesia y Estado. La doctrina tradicional, "que la Declaración pretende mantener intacta —escribe un autor— contiene, como elemento primario, la afirmación de que el Estado debe ser confesional católico" (47).

De todos modos, piénsese como se piense sobre este punto concreto, lo que sí podemos deducir explícitamente del Concilio Vaticano II, concretamente de la Declaración sobre la libertad religiosa, es la afirmación de la no oposición o posible conjugación entre derecho natural a la libertad religiosa y Estado confesional. En ella se admite, en efecto, la posibilidad de la confesionalidad del Estado, y la confesionalidad católica en particular, al menos de aquel tipo de confesionalidad jurídica que no hace otra cosa que sancionar jurídicamente una situación social real. Este es el párrafo al que nos referimos: "Si consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil en la ordenación jurídica de la sociedad, es necesario que a la vez se reconozca y respete el derecho a la libertad en materia religiosa

(45) *Declaraciones en YA*, 24 de Noviembre de 1965.

(46) N.º 1, 3.

(47) C. Pozo, S. J., *La Declaración del Concilio Vaticano II sobre la Libertad*, B. O. del Arzobispado de Granada, Febrero de 1966, p. 7. Para comprobar o vsilumbiar la orientación del magisterio a este respecto puede cosnultarse como ejemplo la Encíclica *Immortale Dei* de León XIII, en *Doctrina Pontificia*, t. II (Documentos Políticos), BAC, pp. 193-194.

a todos los ciudadanos y comunidades religiosas" (48). Es decir, que, aun supuesta y concebida la existencia de una preferencia o favor del Estado hacia una confesión religiosa determinada, cabe simultáneamente el respeto del legítimo derecho a la libertad religiosa tanto de los individuos como de las comunidades religiosas distintas de la declarada oficial, que puedan existir dentro del Estado.

Por otra parte, este tipo de confesionalidad, que hemos apellidado jurídica, es admitido y aceptado incluso por los simpatizantes del Estado laico vitalmente cristiano como régimen ideal de las relaciones entre Iglesia y Estado. "Est, en effet, concevable que, dans une société unanimement catholique, se voulant unanimement catholique, la loi spirituelle prend la forme d'une loi civile, assortie de sanctions qui conviennent à une telle loi" (49). Sin embargo niegan, o creen muy discutible al menos, que este sea el tipo ideal de Estado. El mismo autor, a renglón seguido de la afirmación anterior, escribe: "Mais il nous paraît fort discutible de faire d'un tel état de choses une exigence au moins théorique de la mission de l'Eglise et de l'absolu de la vérité révélée dont elle a la charge". Ciertamente admitimos que la confesionalidad estatal no es una exigencia de la Iglesia, en el sentido que ella necesite de este régimen de favor para florecer en su vida, doctrinas y obras, porque de todos es suficientemente conocido que la Iglesia posee otros medios, más eficaces incluso y apropiados a su naturaleza, tales como su vitalidad interior, la excelencia y hermosura de su doctrina, la predicación de la misma, el testimonio de su conducta, etc., los cuales le permiten desarrollarse con tal que, dentro del Estado, se le conceda la libertad necesaria y justa. Incluso triunfa, vive, perdura y crece en la misma persecución, como es testigo irrefutable la historia —una prueba evidente de su vitalidad y carácter divino—. Sin embargo, pensamos nosotros, si tal confesionalidad o favor del Estado hacia la religión católica no viene exigida por necesidad de la Iglesia, sí deriva y la exige la misma naturaleza del Estado, siéndole impuesta como un deber ser y como un ideal.

En efecto, es un deber ser, un ideal que todo lo que de alguna manera procede de Dios, es hechura suya, le reverencie, en la forma permitida a su naturaleza, y, además, a ser posible le reverencie de

(48) N. 6, 3.

(49) Y. M. J. CONGARI, O. P., *Les conditions théologiques d'un pluralisme*, en "Tolérance et Communauté Humaine", p. 223.

la forma que El ha dispuesto. Ahora bien, el Estado, a su modo, es también como el individuo hechura de Dios y debe, por tanto, análogamente al individuo reverenciarle en la forma que El ha querido y ha marcado positivamente, es decir, debe ser católico.

Existen, sin embargo, algunas dificultades o hechos que parecen poner en peligro la coexistencia entre Estado confesional y libertad religiosa e inclinan a pensar en su oposición; será necesario, por consiguiente, explicarlos a fin de esclarecer convenientemente la posibilidad de compaginación entre ambos conceptos y una y otra realidad.

Primer hecho; que el Estado confesional católico lleva consigo necesariamente cierta presión sobre los súbditos, algún influjo externo, social que de alguna manera determina al ciudadano o lo orienta hacia la religión oficial del Estado. Ahora bien, ¿ésta presión social, cuya existencia no se puede negar ni ocultar, es contraria al derecho a la inmunidad de coacción del que hemos hablado? Sinceramente, pensamos que no. Por el contrario, debe afirmarse ser "un deber del hombre y una exigencia de la misma sociedad, que ésta facilite al hombre el pronunciamiento afirmativo por el cumplimiento del deber. De aquí que el orden social no debe serle obstáculo, sino que con la presión psicológico-social y la regulación de la libertad física social, debe inclinarle al bien. La presión social es, pues, en sí misma un bien para el hombre; la cual de hecho y en concreto será un bien si es una presión hacia el bien, será, en cambio, un mal si le inclina hacia el mal" (50). Por consiguiente, incluso para el nacimiento y florecimiento del acto mismo de fe, de la religión, es necesario cierto automatismo colectivo, alguna presión social sobre los individuos. Esta necesidad deriva de la misma naturaleza del hombre, ser esencialmente social, y, en cuanto tal, necesitado de la ayuda e influencia de los demás, del ambiente social, en la creación de la propia personalidad, incluso de la personalidad religiosa.

Pero entiéndase bien que al hablar de esta presión social, necesaria incluso en la vida religiosa, no nos estamos refiriendo ni queremos aprobar o sancionar el uso de la fuerza, de la violencia, de la espada, en favor de la religión católica, como medios propios y adecuados para su difusión y defensa, o en beneficio de la sociedad religiosa llamada Iglesia Católica. Estos métodos pudieron ser aplicados, e incluso estar exigidos, en circunstancias histórica determina-

(50) T. I. JIMENEZ URRESTI, *Estado e Iglesia*, pp. 96-97.

das, las cuales ciertamente difieren notoriamente de las actuales. Hoy la verdad, también la verdad religiosa, no se defiende ni propaga mediante la fuerza o la violencia, sino con la palabra, con el valor de la misma verdad; se defiende no en el torneo de las armas, sino en el de la dialéctica. La presión social, a la que nos referimos y ponemos como necesaria, viene del ambiente vital en el que se mueve la persona, el individuo concreto, y está constituido o integrado por la conducta de los demás, de sus próximos, por el funcionamiento fundamental religioso de las instituciones sociales y de todos los elementos de influjo social, todo lo cual es plenamente compaginable con el derecho natural a la libertad religiosa, tal como nosotros más arriba lo hemos explicado y entendido.

Segundo hecho; la preferencia y favor que el Estado confesional católico concede a la religión católica, sitúa a las demás religiones en una situación desventajosa y de inferioridad. ¿Contradice esto al derecho natural a la libertad religiosa individual y social, es decir, del individuo y de las sociedades religiosas? Desde el punto de vista jurídico no es difícil encontrar una explicación satisfactoria a esta situación comprometida. 'Es cierto —escribe Mons. Cantero— que la confesionalidad católica del Estado coloca a la religión católica en una posición jurídica de preferencia y desigualdad de trato en relación con las otras confesiones religiosas, pero también es cierto que la justicia manda dar a cada uno *lo suyo*, pero no manda dar a cada uno *lo mismo*. La igualdad jurídica de trato debe corresponder a la igualdad jurídica de derechos. Las leyes no se dan para los hombres y las sociedades abstractas, que la metafísica concibe y la historia desconoce. Los Estados no gobiernan naturalezas que, como tales, son absolutamente iguales, sino hombres y pueblos concretos, españoles, franceses, americanos, etc. La legislación va dirigida a la totalidad moral de la comunidad, no a una minoría demográfica, casi imperceptible en la comunidad social. Y ante la desigualdad de la situación concreta, objetiva, de las distintas Confesiones y de sus miembros..., el trato de preferencia a la religión católica no es una negación de un derecho a los miembros de otras confesiones, sino el reconocimiento de una situación histórica y sociológica desigual, que de no tenerse en cuenta en el ordenamiento jurídico de la libertad religiosa se pondría en peligro el orden público y la convivencia social, que son los primeros valores que ha de salvar y defender el Derecho y el Estado, en aras del bien común de la nación por él go-

bernada. Desde este punto de vista, el Estado católico es, en concreto, el Estado de un pueblo católico”.

“Por consiguiente —continúa el mismo autor— el principio jurídico político de la confesionalidad del Estado católico, como tal, salva la legítima libertad de conciencia y los derechos naturales y políticos de los ciudadanos no católicos, al coordinar los derechos de la mayoría con los derechos de la minoría religiosa en relación con el bien común” (51).

Desde el punto de vista ético se debe afirmar que ni existe ni la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa admite una igualdad de derechos entre la verdadera y las falsas religiones. La Declaración conciliar, en efecto, habla de obligaciones morales de los individuos y de las sociedades hacia la religión verdadera; de la obligación moral de buscar la verdad, aceptarla y adherirse a ella una vez conocida. Existe, en consecuencia, obligación de buscar y abrazar la verdad en materia religiosa, de la cual deriva el correspondiente derecho, exigible ante los demás, la sociedad y el Estado, a los medios y facilidades para cumplir con aquella obligación. En cambio, nada se dice de que existan las mismas obligaciones con relación al error, sea en general sea en materia religiosa. Todo esto nos da a entender que, si sólo existe obligación moral positiva de buscar, profesar y propagar la verdad, y no existe una obligación igual respecto al error, querrá decirse que también existe solamente el correspondiente derecho para buscar, profesar y propagar la verdad, pero no para hacer otro tanto con el error.

Así pues existe una desigualdad natural entre la verdad y el error, sea en general sea en materia religiosa. Esta desigualdad natural nos hace entrever que, en principio, una situación de favor para la verdad y de veto para el error no sólo no es injusta, sino natural; nos permite concluir, a su vez, que la confesionalidad católica del Estado, que procura a la religión verdadera una situación o un trato de favor y de preferencia no sólo no es injusta, sino que debe ser considerada, por el contrario, como la situación ideal, el deber ser de todo Estado.

Podemos preguntarnos, para terminar, si las conclusiones, a las cuales hemos llegado y hemos expuesto hasta aquí, no adolecen de

(51) *Reflexiones acerca de la libertad religiosa*, en "La Libertad Religiosa", p. 140.

la falta del "*sensus historiae*" representado tanto por la mutación de las circunstancias históricas como por la evolución doctrinal del concepto de estado, la cual debe repercutir necesariamente o conducir a una nueva configuración de las relaciones de aquél tanto con el individuo singular como con el valor religioso, el orden religioso o espiritual.

Dentro del concepto moderno de Estado, éste no abarca ya la entera sociedad, sino únicamente una parte de la misma, la parte especializada que tiene por misión dirigir los intereses del todo social. Es decir, al conjunto de instituciones sociales y políticas en el que se encarna la autoridad es a lo que se llama, en terminología moderna, el Estado. La función que se le asigna no es absorber la personalidad del individuo o la actividad de las comunidades inferiores que viven dentro de él. El principio, por el contrario, que marca la pauta de la misión del Estado es el de la subsidiaridad, el cual restringe su acción simplemente a suplir las deficiencias de la persona, a realizar por propia iniciativa únicamente aquello que ni los individuos singulares ni las sociedades inferiores pueden realizar por sí mismos, a dirigir y coordinar todas las actividades sociales, tanto de los individuos como de las sociedades inferiores, de tal manera que se orienten y contribuyan a la realización del bien común, en cuya realización perfecta el Estado debe emplear, por imperativo de su misión específica, todas sus energías.

Esto supuesto y dentro de este concepto de Estado, el hombre debe disponer de libertad para ejecutar, sin presiones ni imposiciones estatales, todas aquellas acciones más propias suyas, que puede ejercer sin la cooperación estatal en orden a la creación de la propia personalidad a su perfección integral, siempre y cuando estas acciones personales no pertuben o estorben aquella superior ordenación hacia el bien común. Ahora bien, de este tipo son las acciones religiosas, los deberes religiosos. Nada, en efecto, más personal y propio del hombre que la vida religiosa. Por lo tanto la confesionalidad, por nosotros tenida por justa e incluso ideal, parece quitar espontaneidad y libertad a la vida religiosa personal y, por lo mismo, no se ve pueda compaginar con el moderno concepto de Estado, dentro del cual, por admitir en el hombre una toma de conciencia cada vez mayor de sus deberes personales y de su responsabilidad, se pretende, al menos teóricamente, concederle un margen de libertad, tanta cuanto sea posible, en el desarrollo de toda su actividad.

¿Qué responder a esto? Evidentemente ya nadie admite hoy la identificación entre el Estado y la persona del soberano, que puede imponer su voluntad omnímoda a toda la nación, la cual, por su parte, se verá constreñida a acomodarse en todo al sentir del soberano. Esta concepción del Estado traería como consecuencia un tipo de confesionalidad por imposición, consistente en la imposición de la propia creencia del soberano a todo el pueblo por él gobernado (52).

En la mentalidad moderna, por el contrario, se repudia, al menos teóricamente, todo tipo de totalitarismo estatal, principalmente cuando se trata o refiere a la imposición de una creencia religiosa o a la abolición violenta de la misma. Semejante tipo de Estado y de confesionalidad tampoco lo admitimos nosotros, que al abogar por la confesionalidad y defender la confesionalidad no pensamos en una confesionalidad entendida como imposición violenta, desde arriba, de una religión determinada a una comunidad civil. Para nosotros el criterio práctico que hace prudente y viable la declaración de confesionalidad por parte del Estado no es la fe de un soberano, o el sentir de un grupo o partido, que por la fuerza es impuesto a los demás, sino la conciencia colectiva de un pueblo, de una nación, que piensa y vive en católico. Pensamos que, así como la norma concreta e inmediata de la conducta del individuo singular es el juicio de conciencia, de modo parecido la norma inmediata de conducta para el Estado, sobre todo y principalmente del Estado democrático como se piensa y quiere que sea el Estado moderno, es la conciencia colectiva del pueblo que aquél gobierna.

Y, continuando el paralelo analógico entre norma de conducta individual y social, tenemos lo siguiente: aunque la regla inmediata del obrar humano personal sea la conciencia, no obstante el deber ser, el ideal de toda conciencia humana personal es precisamente la

(52) "Nel vecchio Stato assoluto —scrive un autor— giurisdizionalista per lo più, si aveva una identificazione dello Stato con il Sovrano; e questi, che come uomo aveva fede religiosa, sentiva l'obbligo di coscienza di osservarne i dettami e, per meglio adempierli, dava a la stessa compagine statale la sua fede religiosa, in modo che la dichiarazione di Stato cattolico o di Stato protestante era in funzione dei doveri di coscienza del suo capo, e il comportamento che il sovrano doveva tenere era quello che in concreto assumeva lo Stato... questa concezione, fatalmente, portava che al confessionismo dello Stato si accompagnasse quasi sempre la più rigida intolleranza verso i sudditi che non professassero la stessa fede religiosa del sovrano, perchè costui si sentiva responsabile del danno che, alla fede religiosa degli altri sudditi partecipe della sua religione, essi avrebbero portato con il loro atteggiamento" M. PETRONCELLI, *art. c.*, p. 199.

adecuación a la ley de Dios, al orden objetivo de fines y de valores por El querido y establecido, a la verdad objetiva. De manera análoga, aunque la regla inmediata de conducta para el Estado es la conciencia colectiva de la nación, del pueblo que gobierna, la cual puede ser bien la unidad católica bien la unidad en cualquier otra creencia determinada o bien, simplemente, el pluralismo religioso, sin embargo, el ideal el deber ser, será que esa conciencia colectiva esté, a su vez, conforme o adecuada a la verdad objetiva, es decir, que entre los bienes más preciados de un pueblo se debe contar la unidad católica, siempre, naturalmente, que esta sea verdadera y auténtica, esté fundada en la creencia y práctica real de un mismo credo religioso y no sólo en unos números estadísticos que no respondan a la realidad. Supuesto aquel fundamento verdadero, la práctica de la confesionalidad es ciertamente viable e incluso entraña un régimen justo y aceptable de relaciones entre la Iglesia y el Estado. Más aun, la doctrina de la confesionalidad, rectamente entendida, no es ninguna doctrina anticuada que, en cuanto tal, deba ser echada en olvido como inservible en las circunstancias históricas en las que nos ha tocado vivir, sino que expresa, por el contrario, el tipo ideal y más adecuado de relaciones entre la Iglesia y el Estado. Por consiguiente, también nosotros, como dice un autor, "abogamos por la confesionalidad católica del Estado".

Confesionalidad : acto de fe de unos hombres que, empujados por un bautismo y una confirmación sacramentales y situados socialmente en el ápice de la autoridad, profesan su fe sin disimulos y sin alardes, sin despersonalizaciones ni desdoblamientos ; tanto como sin imposiciones ni absorbismos ; acto de fe de unos hombres que ejercitan su sacerdocio laical en el medio, en el ambiente, en que desenvuelven su vida social a sabiendas de que, de no hacerlo, traicionarían su carácter cristiano.

Confesionalidad en razón de síntesis de un pueblo que, sintiendo en católico, con todas las deficiencias humanas que se quiera, elige a unos hombres católicos que lo administren y gobiernen ; y que exige de ellos el máximo rendimiento en toda la dimensión humana y sobrenatural en que viven, no obstante ser su cometido el bien común temporal.

Confesionalidad escrita en una manifestación pública, formulada de una de las mil maneras que hay de hacerlo ; manifestación que no hiere, que no obliga, que no anula ninguna otra confesión religiosa.

Confesionalidad, particularmente, de una legislación que hace carne una doctrina salvadora y conjunta armoniosamente el fin temporal y el espiritual; conjunta el alma y el cuerpo sociales, de parecida manera a como la Iglesia, cuyo fin es la salud espiritual de los ciudadanos, se preocupa del bien material en sus grandes normas directivas.

Confesionalidad que significa aceptación y transmisión de unas rentas todavía no gastadas: las que el poder público ha percibido de un pueblo de quien es mandatario y que ha de transmitir a sus sucesores en fidelidad de línea, dentro de las exigencias de la prudencia y de los considerandos que imponga la comunidad de los pueblos.

Confesionalidad que afecta al débil religiosamente a fin de que éste encuentre oportunidad y facilidad de profesión de su credo a resguardo de todo riesgo, del máximo riesgo posible (53).

Así entendida la confesionalidad pensamos que ni está contra el legítimo derecho del hombre al disfrute de libertad en la práctica de sus convicciones religiosas tal como se deriva tanto de la naturaleza misma de la persona cuanto de la voluntad a sentir del Concilio Vaticano II, ni siquiera está en pugna con el moderno concepto de Estado, dentro del cual, con mayor razón que dentro del concepto absolutista del Estado, la voluntad del pueblo, la situación histórica concreta de la nación que gobierna, debe ser respetada. En consecuencia, cuando aquella es la unidad católica la respuesta del Estado debe ser la confesionalidad católica; y, al ser esta unidad católica la situación ideal, pues supondría la expansión, intensiva y extensiva, de la religión católica a todos los hombres y a todos los pueblos, la confesionalidad católica o respuesta del Estado a esa situación ideal será siempre, en principio, el deber ser de todo Estado.

En conclusión, la confesionalidad, en el sentido que le hemos dado, no es otra cosa que la afirmación de la imperatividad universal, intensiva y extensiva, del valor religioso verdadero, que llega tanto al individuo concreto como a la sociedad y al Estado.

JOSE ANTONIO LOBO, O. P.

(53) A. ARBELOA, *Confesionalidad del Estado desde el punto de vista eclesialístico*, en "Iglesia y Derecho", pp. 231-232.

BREVE NOTA BIBLIOGRAFICA

- ALONSO, J. M.^a, C. M. F. : *Derechos de la conciencia errónea y otros derechos*. Cocusa, Madrid 1964.
- BOILLAT, F. : *La liberté religieuse*, St. Maurice (Suisse), 1964.
- BROGLIE, G. DE, S. J. : *Le droit naturel à la liberté religieuse*, Paris 1964.
- » » *Problèmes chrétiens sur la liberté religieuse*, Paris 1965.
- COLABORACION : *Iglesia y Derecho* (X Sem. esp. de Derecho Canónico), Salamanca 1965.
- » *La Iglesia y la Libertad* (Sem. de los Intel. Cat.), trad. esp. Valencia, 1963.
- » *La Liberté Religieuse, exigence spirituelle et problème politique*. édit. du Centurion, Paris 1965.
- » *Libertad Religiosa*. Una solución para todos, Studium, Madrid 1964.
- » *Tolérance et Communauté Humaine*, Casterman 1952.
- GILLON, L. B., O. P. : *La liberté religieuse et l'Etat*, Seminarium, Gennaio-Marzo 1966, pp. 92-103.
- GUERRERO, E., S. J. : *La libertad religiosa y el Estado Católico*, Madrid 1960.
- HAMER, J., O. P. : *Le catolique reclame-t-il la liberté religieuse?*, Revue Nouvelle, 6 (1950) 325 sig.
- HARTMANN, A., S. J. : *Vrais et fausse tolérance*, trad. franc. Paris 1958.
- JANSSENS, L. : *Liberté de conscience et liberté religieuse*, DDB, Paris 1964.
- JIMENEZ URRESTI, T. I. : *Estado e Iglesia*, Vitoria 1958.
- » *Libertad Religiosa* (Presentación a la Declaración del Concilio Vaticano II), PPC, Madrid 1965.
- LECLERCQ, J. : *La libertad de opinión y los católicos*, trad. esp., Barcelona 1964.
- MELZI, F. : *Laicità e confessionarietà dello Stato*, La Scuola Cattolica, 80 (1952), 194-222.
- MESSINEO, A., S. J. : *Soggettivismo e libertà religiosa*, La Civiltà Cattolica, 101 (1950/III) 3-16.
- » *Libertà religiosa e libertà di coscienza*, ibid. 101 (1950/III), 237-247.
- » *Lo Stato e la religione*, ibid. 102 (1951/I), 293-304.
- » *Stato laico e Stato laicizante*, ibid. 103 (1952/I), 129-140.
- MUÑOZ, J., S. J. : *Libertad religiosa*, aquí, hoy, Santander 1964.
- RODRIGUEZ, V., O. P. : *Sobre la libertad religiosa*, Salamanca 1965.
- » *La libertad político-religiosa ¿derecho estricto del hombre?*, La Ciencia Tomista, 90 (1963), 319-332.
- » *Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II*, ibid. 93 (1966), 193-339.
- ROUQUETTE, R., S. J. : *Pie XII et la tolérance*, Etudes, 280 (1954), 241-248.
- » *Le Pape et la liberté religieuse*, ibid., Juin 1963, pp. 410-414.
- » *L'achèvement du Vatican II. Les devoirs de l'Etat envers la religion*, ibid., Janvier 1966, pp. 82-90.