

Textos y contextos en el despliegue de la libertad

Vicente GÓMEZ MIER, OSA

Real Monasterio del Escorial

Pilar ROLDÁN SARMIENTO, AM

Real Centro Universitario

«Escorial-María Cristina»

San Lorenzo del Escorial

Resumen: El texto de *Dignitatis humanae*, sobre libertad religiosa, fue la consecuencia de varios borradores que se presentaron en el Concilio Vaticano II desde noviembre de 1963 hasta diciembre de 1965. Las sociedades esperaban la voz de la Iglesia sobre derechos humanos con argumentos racionales. En este trabajo se aborda el proceso que dio lugar a la edición de los tres primeros borradores. Respectivamente, son: *De libertate religiosa* (su objetivo era proteger la libertad de conciencia); *Declaratio prior* (se revisan obstáculos epistémicos que impedían la libertad en el catolicismo); y, *Textus emendatus* (se presentan los fundamentos y límites de la libertad religiosa).

Abstract: The text of *Dignitatis humanae* on religious freedom was the result of various drafts presented to the Second Vatican Council from november 1963 to december 1965. Societies expected Church's rational arguments on human rights. This article presents the process which led to the edition of the three first drafts. They are respectively: *De libertate religiosa* (whose objective was protect the freedom of conscience); *Declaratio prior* (revised epistemic obstacles preventing liberty in catholicism); and, *Textus emendatus* (stated the basics and limits of religious freedom).

Palabras clave: *Dignitatis humanae*. Borradores: *De libertate religiosa*, *Declaratio prior*, *Textus emendatus*.

Keywords: *Dignitatis humanae*. Drafts: *De libertate religiosa*, *Declaratio prior*, *Textus emendatus*.

Sumario:**I. INTRODUCCIÓN.****II. EL PRIMER BORRADOR: *DE LIBERTATE RELIGIOSA* (19-XI-1963).**

- 2.1. *Cuando apareció la trama de los primeros obstáculos.*
- 2.2. *Críticas de algunos obispos.*
- 2.3. *Un burbujeo de interrogantes.*
- 2.4. *Los casos de Gregorio XVI y Pío IX.*
- 2.5. *Intentos de justificación.*
- 2.6. *Continuidad, discontinuidad y contingencia.*
- 2.7. *Otras perspectivas para emerger de la aporía.*

III. EL SEGUNDO BORRADOR: *DECLARATIO PRIOR* (23-IX-1964).

- 3.1. *¿Evolución sólo homogénea o evolución dirigida por el Espíritu?*
- 3.2. *Cuando se iniciaron las revisiones.*
- 3.3. *La revisión de «Conmonitorio» (s. v).*
- 3.4. *La revisión de «Conmonitorio» en «Dei filius» (Vaticano I, 1870).*
- 3.5. *La propuesta de evolución según J. G. Arintero (1908-1911).*
- 3.6. *La evolución homogénea en F. Marín Sola.*
- 3.7. *«Gaudium et spes» nuevo horizonte de referencias.*
- 3.8. *Giro evolutivo y catolicismo abierto.*

IV. EL TERCER BORRADOR: *TEXTUS EMENDATUS* (17-XI-1964).

- 4.1. *Los fundamentos de la libertad religiosa.*
- 4.2. *Límites de la libertad religiosa.*
- 4.3. *El contexto.*
- 4.4. *Algunas deficiencias del texto.*

I. INTRODUCCIÓN

El giro renovador del catolicismo, dentro de la época que abrió Juan XXIII en 1960, se ha convertido en un acontecimiento relevante que continúa impulsando transformaciones.

Puede documentarse: antes del giro católico ni los moralistas ni los canonistas dedicaron suficiente atención a la libertad de las conciencias y a la dignidad de la persona.

Hoy las expresiones *libertad de conciencia y dignidad de la persona* impregnan los códigos y libros de plegaria. Tarea del futuro es que esos vocablos transformen la realidad vivida.

Durante los últimos cincuenta años el cambio efectuado ha contribuido para que millones de seres humanos activaran la libertad responsable de sus conciencias y para que se ampliaran los valores irradiados por la dignidad de la persona humana.

Las religiones que estimulan la responsabilidad y dilatan la dignidad contribuyen a *espiritualizar* la transparencia de los razonamientos humanos.

Durante siglos el catolicismo ha sido religión de libros: después del giro católico las debilidades de las conciencias en comunicación han empezado a tener más peso que las interpretaciones de los libros antiguos.

Las generaciones de creyentes educados en la segunda mitad del siglo XX testifican la experiencia vivida de que la modernización del catolicismo se ha realizado, esgrimiendo razones antiguas, pero mayoritariamente razones significativas en el mundo de este tiempo.

Las actas del Concilio Vaticano II muestran que fue necesaria una secuencia de borradores para llegar al breve texto, que acabó siendo *Dignitatis humanae* sobre libertad religiosa.

Casi medio siglo después se muestra la importancia de esos borradores por la novedad radical de su contenido: entonces contribuyeron a estructurar el Concilio, y en la actualidad señalan los horizontes de las libertades humanas dentro de lo religioso. Un hecho es que al final del 2005 ciudadanos laicos se están manifestando en la Iglesia de España para defender el derecho fundamental de la libertad de expresión.

Pensando en ese nuevo horizonte nos hemos permitido recordar cómo, hace ya cincuenta años, se desplegaron modalidades de las vivencias compartidas entre laicos y creyentes, entre laicos y defensores de las libertades humanas fundamentales.

II. EL PRIMER BORRADOR: DE LIBERTATE RELIGIOSA (19-XI-1963)

Dentro del concilio el primer borrador sobre libertad en lo religioso fue un breve texto, entregado a los padres conciliares en noviembre de 1963¹.

El texto se titulaba *De libertate religiosa*, y entró en el aula conciliar como capítulo quinto del esquema sobre Ecumenismo.

En las actas del concilio el documento ocupa cuatro páginas de texto y un largo anexo donde los redactores justificaban la metodología utilizada, con reglas para interpretar documentos promulgados por papas en tiempos pasados.

El texto había sido preparado antes que Juan XXIII publicara la encíclica *Pacem in terris*², pero los redactores declararían que *De libertate religiosa* se hallaba en acuerdo con *Pacem in terris*³. ¿En total sintonía?

En el anexo a *De libertate religiosa* aparecían elementos conceptuales no bien acordados con la melodía de *Pacem in terris*.

Los redactores acumulaban, en el anexo, profusas referencias a un conjunto de cuestiones disputadas: sobre el progreso de las doc-

1. SYNO, II, 5, 433, 19 noviembre 1963, *De libertate religiosa* (*Sobre libertad religiosa*).

2. Publicada el 11 abril de 1963.

3. SYNO II, 5, 485. / SYNO = Acta SYNODalia Vaticani II. Ver: Revista *La Ciudad de Dios*, «Para una sistematización de los documentos del Concilio Vaticano II», vol. CCII, n. 3, San Lorenzo del Escorial, 1989, pp. 735-746.

trinas católicas, sobre criterios para interpretar textos de papas... El anexo a *De libertate religiosa* contenía el supuesto de atribuir inmutabilidad a doctrinas ordinarias ⁴ de papas en otras épocas.

Ese supuesto, según y como fuera formulado, podía constituir un obstáculo para la viabilidad del texto sobre libertad en lo religioso. Algunos papas habían condenado las libertades en las sociedades modernas.

Existen diferentes puntos de acceso hacia los temas debatidos. En este caso se había preferido históricamente la vía de la continuidad de las doctrinas. Ahora algunos opinaban que era mejor el enfoque pastoral, no dogmático. Este enfoque sugería evitar el retorno a cuestiones disputadas de la escolástica. ¿No pertenecían a esa clase las especulaciones sobre lo continuo?

Pero en situaciones la elección de acceso viene condicionada también por el entorno. Recurrir en 1963 a la regla de *continuidad* pudo ser una concesión a los grupos integristas dentro del concilio. Debido a esa concesión, ¿los grupos integristas matizarían sus fijaciones sobre la infalibilidad sin distinciones? Esos grupos se habían mostrado muy exigentes y activos ya desde la etapa preparatoria del concilio ⁵.

Durante el siglo XIX presiones y opiniones de sectores adscritos a visiones integristas empezaron a presentar el magisterio ordinario de papas como irreformable e incluso infalible sin distinciones. Esto borraba las fronteras entre magisterio ordinario y magisterio extraordinario, entre objeto directo y objeto indirecto del magisterio.

Lo objetable frente a los grupos integristas empezaba cuando pretendían constituir a sentencias de los papas en normas inmutables por los siglos y no revisables. Aproximadamente, esto intentaron quienes redactaron el anexo a *De libertate religiosa*. Pero atribuir vigencia a textos ordinarios de papas antiguos era un camino metódico donde antes o después aparecerían aporías.

4. Se supone la distinción entre magisterio ordinario y magisterio extraordinario de los papas. Ver: Carta *Tuas libenter* al Arzobispo de Múnich-Freising, 21 diciembre de 1863, en Denzinger-Hünermann, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1999, pp. 2875-2880.

5. Ver: RAGUER, H., *El coetus internationalis patrum*, en G. Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. II, Sígueme, Salamanca 2002, p. 191.

De hecho, durante la etapa preparatoria del concilio el ápice de la conflictividad se había localizado en discusiones por la libertad, en torno a un documento donde figuraban ciento cincuenta y seis ⁶ citas de textos de papas, desde Alejandro VIII (1690) hasta Juan XXIII (1959). Había sido imposible llegar a un acuerdo sobre la validez de tantas citas.

Ahora, ya dentro del concilio, ¿se volvería a suscitar de nuevo otro ápice de conflictividad por discrepancias sobre la libertad?

En una perspectiva epistémica las reiteraciones sobre lo mismo eran comprensibles: no ya sólo en teología, sino también en las disciplinas seculares se reincide en tropezones ante los mismos obstáculos.

Es notable la tenacidad con que los grupos de expertos, supuestamente científicos, también los administradores de las doctrinas católicas, se adhieren a fijaciones heredadas, y esto al margen del ámbito misterioso del acto de fe.

De momento, en noviembre de 1963, en el concilio, predominaban las ilusiones.

Pacem in terris es citada materialmente diez veces en *De libertate religiosa*. Quienes presentaban *De libertate religiosa* manifestaron que su texto era una coherente aplicación de la más amplia doctrina expuesta en *Pacem in terris*.

Asimismo parece que se confiaba obtener, por vía rápida, una aprobación entusiasta para el texto, dentro del todavía resonante entorno de aplausos que *Pacem in terris* había concitado dentro y fuera de la Iglesia. Decía el portavoz:

«No será imposible, como esperamos, acabar el tratamiento y la aprobación de este brevísimo e importantísimo documento antes de cerrar este segundo período de sesiones conciliares. A vuestro trabajo, Padres venerables, se unirá el nuestro. Nuestro Secretariado examinará atentísimamente –aunque también con toda celeridad– vuestras enmiendas. Trabajaremos día y noche»⁷.

6. Número aproximado. Algunas citas, pocas, eran confusas por superposición.

7. SYNO, II, 5, 494.

Las palabras anteriores eran pronunciadas por el relator el día 20 de noviembre. Las sesiones de este segundo período del Concilio concluyeron en la primera semana de diciembre, concretamente el 4 diciembre de 1963⁸.

Al parecer, quienes presentaban *De libertate religiosa* juzgaban que bastarían quince días para discutir, corregir y aprobar el texto. En este momento los redactores ni vislumbraban que su borrador sobre libertad religiosa estaba destinado a ser uno de los temas más debatidos del concilio. Tampoco podían imaginar el ápice de turbulencia que, en noviembre de 1964, un año después, iba a suscitarse en torno a la libertad religiosa.

De hecho, la declaración sobre libertad en lo religioso quedaría demorada hasta el final del concilio, en 1965.

2.1. Cuando apareció la trama de los primeros obstáculos

La punta de la trama de los primeros obstáculos para redactar un texto sobre libertad en lo religioso surgió por una notable imprecisión en el uso del vocablo *continuidad*.

Sucede que durante siglos se utilizaba un concepto rutinariamente simple, pero de repente se empieza a tomar conciencia de que ese concepto, aparentemente simple, constituye una complejidad, algo así como una rama con varias significaciones.

En 1963 algunos conservadores pensaban la continuidad en las doctrinas de los papas como inmutabilidad que condicionaba también a las formas contingentes de reponer, poner al día, las doctrinas⁹.

En sectores más integristas se mezclaba lo misterioso y lo contingentemente humano, lo nuclear y lo periférico. Esa mezcla generaba antinomias.

Era un indicador el hecho de que los redactores conciliares, en el anexo, seguían con el formato del *Commonitorio*¹⁰ de San Vicente de

8. SYNO, II, 6, 405.

9. Sobre este punto, ver MARÍN-SOLA, F., *La evolución homogénea del dogma católico*, BAC, Madrid 1963, p. 122.

10. S. VINCENTII LIRINENSIS, (Peregrinus, pseudónimo), *Commonitorium primum*, ML 50, pp. 657-677, siglo V. *Commonitorio* «permaneció olvidado durante toda la Edad Media, y sólo empezó a influir después de su redescubrimiento por los humanistas del XVI, pero entonces lo hizo con fuerza (35 ediciones y 22 traducciones

Lerins para declarar que se había dado una evolución en la doctrina de la Iglesia según dos reglas:

«1.^a Regla de la continuidad: La misma doctrina y la misma solicitud de la Iglesia siempre son constantes consigo mismas, siempre permanecen las mismas» (...) ¹¹. (...) De lo cual se sigue que la Iglesia, según la regla de la continuidad, tanto en otro tiempo como hoy, es muy coherente consigo misma, incluso habiendo cambiado las condiciones de las cosas» ¹².

2.^a Regla del progreso: El magisterio eclesiástico adecua, expone y defiende la doctrina genuina según es exigido por los errores que se divulgan, por las necesidades que nacen de la evolución del hombre y de la sociedad. Por este progreso el pensamiento de la Iglesia es conducido a escrutar más profundamente y percibir más claramente la doctrina» ¹³.

Aparentemente, muchos podían aprobar el contenido de las reglas de continuidad y progreso, pero, para un análisis riguroso, quedaban flotando varias objeciones.

Parecía que los redactores habían elegido dos puntos de acceso, que podían entorpecer la cuestión: recurrir al *Conmonitorio* y utilizar repetidamente el vocablo *continuidad* sin acotar bien la designación de este vocablo.

Respecto al formato del *Conmonitorio*: En 1963 la regla de fe del magisterio de la Iglesia, promulgada y practicada desde 1870, había permitido descubrir dos carencias fundamentales que existían en el *Conmonitorio*:

- Su autor no había propuesto una regla de fe del magisterio de la Iglesia (desde 1870 la regla de fe del magisterio de la Iglesia permitía resolver los conflictos doctrinales con mayor efectividad y precisión que las reglas retóricas del *Conmonitorio*).

en el siglo XVI)». Ver KASPER, W., *Dogma-evolución de los dogmas*, en: EICHER, P. (dir.), *Diccionario de conceptos teológicos*, Herder, Barcelona 1989, p. 262. (Kösel, München 1984-1985).

11. SYNO, II, 5, 490. Los redactores utilizaron el concepto «regla» y el concepto «principio» sin especificar diferencias ente ambos.

12. SYNO, II, 5, 492.

13. *Ibid.*

- El pseudónimo *Peregrinus*, de *Conmonitorio*, no había dedicado atención a la sucesión apostólica, sucesión ininterrumpida de las Iglesias, cuyas listas de obispos remontaban a un fundamento apostólico.

Un conjunto de interrogantes se polarizaban respecto a la designación de uso del vocablo *continuidad*:

¿Era la continuidad misterica, en la sucesión de ministerios durante el período apostólico? ¿Era la continuidad, también ininterrumpida, de ministerios en la sucesión del período postapostólico? ¿Era continuidad en la forma de comportamiento histórico de los papas? ¿Era continuidad en las doctrinas de papas? En este supuesto, ¿sobre qué franja de doctrinas se colocaba la continuidad?

Antes de 1870 algunos papas habían hecho declaraciones en contextos de poderes sobre Estados temporales. ¿Se trataba de continuidad en asuntos de organización civil de las sociedades?

¿Había sido intencionalidad de los papas abordar esos asuntos como magisterio ordinario o magisterio extraordinario? Desde 1863 Pío IX, por ejemplo, había distinguido esas dos formas de magisterio, aunque, puntualmente, se exigiera a los católicos ser coherentes también con la forma de magisterio ordinario.

En el anexo a *De libertate religiosa* los redactores conciliares utilizaban adverbios y adjetivos, casi absolutos, tales como «siempre», «constante», «perenne», «continuo», según el estilo de *Conmonitorio*.

Había ámbitos mistericos en que existía continuidad para las doctrinas, pero existían ámbitos donde las doctrinas católicas tenían sólo la consistencia de lo humano contingente.

2.2. *Críticas de algunos obispos*

Fueron padres conciliares quienes interpretaron *continuidad* con el sentido inmediato de *continuidad en la historia humana*, y dentro de la libertad de expresión existente en el concilio se atrevieron a formular objeciones críticas a la regla de la continuidad, formulada en el anexo a *De libertate religiosa*:

«La continuidad histórica, que pretende la exposición histórica mostrada (...) no existe de hecho de ese modo. La exposición, tal como

se presenta no puede mantenerse históricamente (...). La intención apologética de salvar el principio de continuidad no debe inducirnos a que adaptemos los hechos históricos a nuestro beneplácito (...). Los hombres de nuestro tiempo no aceptan una explicación que no corresponde a la verdad histórica (...)»¹⁴.

«(...) También habría que declarar que los católicos no siempre protegieron para otros la libertad de conciencia y de religión»¹⁵.

«No se dicen todas las cosas que son verdaderas en la historia de la cuestión (...) Es una exposición truncada. Si de la historia queremos hablar honradamente, la Iglesia actual debe declarar con palabras claras que se arrepiente de muchos delitos cometidos contra la libertad religiosa por hombres de iglesia o en nombre de la Iglesia (por ejemplo: Inquisición romana y española, guerras religiosas, muchas actuaciones durante la época del absolutismo confesional (...)»¹⁶.

«(...) En mi patria (Checoslovaquia) la Iglesia católica ahora parece experimentar una dolorosa expiación por las deficiencias y pecados cometidos, en su nombre, en épocas pasadas contra la libertad de conciencia, como fue en el siglo xv la cremación del sacerdote Juan Huss, y en el siglo xvii la externa coacción de gran parte del pueblo de Bohemia para abrazar de nuevo la fe católica»¹⁷.

Otros testimonios de padres conciliares, a lo largo de los debates, demostrarían que se hallaban presentes en las memorias actuaciones inquisitoriales contra la libertad religiosa, realizadas directamente por el poder eclesiástico o por el poder civil con la bendición de la Iglesia.

Ciertamente, los papas muestran la continuidad de la sucesión apostólica hasta el tiempo presente. Sus doctrinas son formuladas según la regla de fe del magisterio eclesiástico desde 1870.

Pero no se debía mezclar continuidad de la sucesión misteriosa en el tiempo de los apóstoles, continuidad de las doctrinas en el tiempo

14. KÖNING, F., arzobispo de Viena. SYNO, IV, 1, 613.

15. HELMSING, Ch., obispo, Kansas City, USA. SYNO, IV 1, 765.

16. JOYCE, R., obispo, Burlington, Vermont, USA, SYNO, IV, 1, 783.

17. BERAN, J., cardenal, Praha. SYNO, IV, 1, 393.

de la sucesión postapostólica, continuidad de las doctrinas en la historia humana, etc.

2.3. *Un burbujeo de interrogantes*

Las críticas de los obispos abrirían un burbujeo de interrogantes, de convicciones y de datos históricos. ¿No era más conforme con los textos de papas antiguos reconocer la existencia de una yuxtaposición de microdiscontinuidades entre ellos, y esto bajo la aparente continuidad?

Afirmadas la continuidad misteriosa de la sucesión apostólica, la continuidad moral de las doctrinas católicas en el tiempo postapostólico, la continuidad en la asistencia del Espíritu Santo a la infalibilidad misteriosa del magisterio en la Iglesia, parecía más verosímil pensar que la conciencia singular de cada papa le exige revisar limitaciones de sus antecesores, y esto por la libertad del espíritu precisamente en lo religioso.

Concretando: las encíclicas de León XIII habían corregido poco a poco, delicadamente, convicciones de Pío IX sobre las libertades modernas.

Juan XXIII no había citado ni a Gregorio XVI ni a Pío IX en *Pacem in terris*. Según apunte de su secretario, Juan XXIII declaró que su magisterio se hallaba en armonía con ideas de los papas de los últimos setenta años¹⁸, es decir, sólo desde 1878, no antes.

Por omisión, Juan XXIII no citaba a papas medievales. Sobre libertades de las personas, ¿no existían notables discontinuidades en textos y actuaciones de Juan XXIII y textos y actuaciones de papas medievales?

En tiempos más cercanos, ¿no existían discontinuidades entre textos y actuaciones de Juan XXIII y papas que habían gobernado los Estados pontificios hasta 1870?

Padres conciliares habían mencionado la inquisición romana y la inquisición española. ¿No aparecían notables discontinuidades entre

18. Sobre este punto, ver MARÍN DE SAN MARTÍN, L., *Juan XXIII*, Herder, Barcelona 1998, p. 341.

el modelo de iglesia diseñada por Gregorio VII (1073-1085) y el modelo de la iglesia diseñada por Juan XXIII?

¿Por qué ocultar discontinuidades entre papas respecto a las modernas libertades de las personas?

Frente a la apologética inconsistente, quizás era más propio hablar de una aparente continuidad sobre una yuxtaposición de discontinuidades en la «solicitud de la Iglesia por la verdadera libertad del hombre».

Quizás, desde un punto de vista religioso, parecía más procedente –como sugirió posteriormente el cardenal Beran– optar por un «espíritu también de penitencia ante infracciones cometidas en siglos anteriores, en el campo de la libertad religiosa».

No resistían el examen crítico algunos pasajes de la relación presentada en el anexo a *De libertate religiosa*, donde se pretendía taponar puntos reales de discontinuidad con los algodones retóricos de «siempre», «constante», «perenne», «continua». Continuidad, por supuesto, pero no continuidad en todos los niveles, sin distinciones.

El diseño apologético de quienes redactaron el anexo a *De libertate religiosa* no iba a ser suficiente para ocultar con retórica decimonónica hechos históricos y hacer prevalecer en el aula conciliar el estereotipo eclesiástico de la «continua solicitud de la Iglesia por la verdadera libertad del hombre». Esto era un objetivo escatológico para la Iglesia, pero no una realización ya históricamente consumada.

2.4. *Los casos de Gregorio XVI y Pío IX*

Analizando la parte final del anexo que había sido incorporado a *De libertate religiosa* parecía como si las reglas de la continuidad y del progreso hubieran sido propuestas no tanto como especulación abstracta cuanto como instrumento conceptual para resolver dos casos concretos.

¿Qué *casos*? Gregorio XVI y Pío IX habían condenado las libertades fundamentales de las personas y, según criterios integristas, esas condenas eran consideradas como inmutables.

Ante ese obstáculo para el proyecto de libertad, en el anexo a *De libertate religiosa* se proponía la circunvolución de recurrir, primero a la regla de la continuidad, después a la regla del progreso.

Quiénes redactaron el anexo a *De libertate religiosa* mantenían que el instrumento conceptual de las reglas de continuidad y progreso situaba los antiguos documentos pontificios en una perspectiva tal que esos documentos no eran obstáculos para la tesis de la libertad religiosa.

Así, con referencia a las condenas de Gregorio XVI en *Mirari vos* (1832) y de Pío IX en *Quanta cura* / «*Syllabus*» (1864), se decía:

«Para que estas condenas sean interpretadas exactamente hay que ver en ellas aquella constante doctrina y solicitud de la Iglesia sobre la verdadera dignidad de la persona humana y sobre su verdadera libertad (regla de continuidad) (...)»¹⁹.

Pero las votaciones posteriores demostrarían que esa justificación no convenía a la asamblea. Eran demasiado espesos los textos de Gregorio XVI y Pío IX contra libertades fundamentales:

En la encíclica *Mirari vos* (agosto 1832) había escrito Gregorio XVI:

«(...) De esa cenagosa fuente del indiferentismo mana aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura (deliramentum), que afirma y defiende a toda costa y para todos la libertad de conciencia. Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la impudencia de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión»²⁰.

Más adelante, en la misma encíclica:

«Las mayores desgracias vendrían sobre la religión y sobre las naciones si se cumplieran los deseos de quienes pretenden la separación de la Iglesia y del Estado, y que se rompiera la concordia entre

19. SYNO, II, 5, 491.

20. *Mirari vos*, ASS, 4 (1868) 341. Denzinger 1613. Texto castellano en P. Galindo, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, t. I, Madrid 1967, pp. 3 y ss.

el sacerdocio y el poder civil. Consta, en efecto, que los partidarios de una libertad desenfadada se estremecen ante la concordia, que fue siempre tan favorable y tan admirable para la religión como para los pueblos»²¹.

En la encíclica *Quanta cura* (8 diciembre 1864) Pío IX había dictaminado, refiriéndose al gobierno de las sociedades en los Estados liberales, después de la Ilustración americana y europea:

«(...) Con esta idea de la gobernación social, absolutamente falsa, no dudan en consagrar aquella opinión errónea, en extremo perniciosa a la Iglesia católica y a la salud de las almas, llamada por Gregorio XVI, nuestro predecesor de feliz memoria, locura, esto es, que la libertad de conciencias y de cultos es un derecho propio de cada hombre, que todo Estado bien constituido debe proclamar y garantizar como ley fundamental, y que los ciudadanos tienen derecho a la plena libertad de manifestar sus ideas, con la máxima publicidad, ya de palabra, ya por escrito, ya en otro medio cualquiera, sin que autoridad civil ni eclesiástica alguna puedan reprimirla en ninguna forma»²².

2.5. Intentos de justificación

Tampoco pasó los filtros del concilio un apunte del anexo *a De libertate religiosa*, donde se intentaba exculpar a Gregorio XVI y a Pío IX:

«(...) Como puede verse, se condena la libertad de conciencia por la ideología que fomentaron los partidarios del racionalismo, apoyándose en el fundamento de que la conciencia de la persona no posee ley, de tal modo que no está sometida a las normas divinamente propuestas (cf. Syllabus, ASS 3 (1867) prop. 3, p. 168).

Se condena también la libertad de cultos, cuyo principio es el indiferentismo religioso (cf. Syllabus, prop. 15, p. 170).

21. *Ibid.*

22. *Quanta cura / Syllabus*, ASS, 3 (1867) 161. Denzinger 1688. Texto castellano en P. Galindo, *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, Madrid 1967, p. 899.

Se condena finalmente la separación de la Iglesia y del Estado, que tuvo como raíz la opinión racionalista sobre competencia total del Estado en lo jurídico (cf., Syllabus, prop. 39, p. 172), según lo cual la Iglesia quedaría incorporada dentro del organismo monístico del Estado y debería estar sometida al poder supremo del Estado»²³.

Se justificaban las negaciones de libertad de conciencia y de cultos en textos de Gregorio XVI y Pío IX al considerarlas motivadas por condenas contra el racionalismo, el indiferentismo y el totalitarismo estatal.

Esta justificación mediante recurso a disquisiciones sobre ideologías e «ismos» carecía de consistencia histórica: se intentaba presentar a Gregorio XVI y a Pío IX como autores que habrían escrito desde sublimes universos abstractos o metafísicos.

Se descendió desde el ámbito de las verdades teóricas y se examinaron verdades de hecho en los comportamientos.

Ahí se descubría que Gregorio XVI y Pío IX fueron papas que, como algunos de sus antecesores medievales, poseían ejércitos dentro de los Estados temporales de la Iglesia antes de 1870, pero sin las libertades modernas, homologadas ya entonces en Europa.

Historiografías documentadas²⁴ describen las actuaciones del gobierno pontificio durante los mismos años en que se publicaron *Mirari vos* y el *Syllabus*.

Mejor era no avanzar por ese oscuro camino.

Los redactores del anexo a *De libertate religiosa* pretendían soslayar el obstáculo que, dentro del paradigma de la escuela romana,

23. SYNO, II, 5, p. 491. Esta explicación del relator posee notables coincidencias con ideas de J. C. Murray, divulgadas después del Concilio Vaticano II. Ver MURRAY, J. C., «Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa», p. 144, en AA.VV., *La libertad religiosa*, Ed. Taurus, Madrid 1969. (*La liberté religieuse*, Cerf, París 1967). Ver HAMER, J., «Historia del texto de la Declaración», p. 84, en: AA.VV., *La libertad religiosa*, Ed. Taurus, Madrid 1969. (*La liberté religieuse*, Cerf, París 1967).

24. AUBERT, R., «Entre las revoluciones de 1830 y la crisis de 1848», p. 421 / «La cuestión romana», p. 894 / «Comienzo del Risorgimento en Italia», p. 492, en JEDIN, H., (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*, t. VII, *La Iglesia entre la revolución y la restauración*, Barcelona 1978 (*Handbuch der Kirchengeschichte*, t. VIII, Freiburg 1971).

representaban las condenas de Gregorio XVI y de Pío IX. Pero su argumentación, justificando a Gregorio XVI y a Pío IX se volvió contra su mismo texto: reforzaron la consistencia de los integristas que esgrimían los textos de Gregorio XVI y de Pío IX para oponerse al nuevo proyecto de libertad religiosa.

Según avanzaban las deliberaciones sobre libertad religiosa, los padres conciliares demostrarían en sus votaciones que los textos sobre libertad religiosa pertenecían al ámbito de lo discutible racionalmente, ámbito del obsequio respetuoso hacia quienes opinaban de modos diferentes.

Esa gradual toma de conciencia hizo que, para la mayoría conciliar, el obstáculo conceptual de la continuidad difusa de las doctrinas entre papas desapareciera lentamente.

La mayoría conciliar tenía conciencia de los complejos problemas que planteaba proponer como tesis una forma de continuidad difusa de las doctrinas, dentro de la institución bimilenaria del catolicismo, y eso con la rigidez que figuraba en el anexo a *De libertate religiosa*:

«Regla de la continuidad: La misma doctrina y la misma solicitud de la Iglesia siempre son constantes consigo mismas, siempre permanecen las mismas» (...) ²⁵.

La mayoría conciliar ²⁶ empezó a compartir la idea de que los textos de Gregorio XVI y de Pío IX constituían una aporía que, de momento, bloqueaba el camino hacia una declaración de libertad religiosa.

Quienes defendían el proyecto sobre libertad sugirieron colocar entre paréntesis a Gregorio XVI y a Pío IX.

Pero los círculos integristas, dentro del concilio, defendían la integridad y vigencia de *Mirari vos* y del *Syllabus*. La comisión teológica (Santo Oficio), en la fase preparatoria del concilio, había propuesto una visión maximalista sobre extensión del magisterio pontificio: no existía ningún espacio de las acciones humanas que, en su

25. SYNO, II, 5, 490.

26. SVIDERCOSCHI, G. F., *Historia del Concilio Vaticano II*, Madrid 1968, p. 278. (*Storia del Concilio*, Milán 1967).

aspecto ético y religioso, pudiera sustraerse a la autoridad del magisterio jerárquico, establecido por Cristo ²⁷.

Entre esos nudos de cuestiones disputadas quedó atrapado *De libertate religiosa*, primer esquema sobre libertad en lo religioso.

Volviendo a los últimos días de noviembre de 1963, últimos días también del segundo período del concilio: el esquema *De libertate religiosa* ni siquiera tuvo turno para la discusión sistemática en el aula conciliar. El texto presentado quedó aparcado como objeto de estudio para los padres conciliares hasta la apertura del tercer período del concilio, al año siguiente, en septiembre de 1964.

En este período, después de diciembre de 1963, los Padres conciliares enviaron a la Comisión redactora «no menos de 380 observaciones y enmiendas escritas» ²⁸.

¡Demasiadas correcciones para los redactores que habían pensado descubrir una solución mágica en las dos reglas: de la continuidad y del progreso, pero que, de hecho, no habían logrado sintonizar con la asamblea una fórmula para revisar o trascender el obstáculo epistémico de la inmutabilidad de las doctrinas entre papas!

Los obstáculos epistémicos no resueltos son desafíos conceptuales que retienen, embrollan y demoran el avance de los proyectos. El proyecto sobre libertad religiosa, en 1963, quedó paralizado, de momento. La lógica sugería revisar elementos del embrollo y mirar en otras direcciones, con nuevos horizontes.

Como consecuencia, en la apertura del tercer período de sesiones (septiembre de 1964) existiría otra versión de esquema de texto sobre libertad religiosa.

2.6. Continuidad, discontinuidad y contingencia

El constructo de la continuidad de las doctrinas entre papas, tal como fue formulado en el anexo a *De libertate religiosa*, era una trampa de disquisiciones escolásticas que no tenía en cuenta la

27. *Schema de Ecclesia* (propuesto a los Padres conciliares, 10 noviembre 1962).

28. SYNO, III, 1, 348.

visión moderna de las continuidades sobre un tejido histórico y físico de discontinuidades en el devenir de la historia.

Quienes, en 1963, en el anexo a *De libertate religiosa*, propusieron la continuidad de las doctrinas, adaptaron una especulación de Leibniz (1676) sobre lo continuo. Acertaron parcialmente en evocar un período histórico, dentro del primer racionalismo europeo, donde Leibniz, Descartes y Espinosa especularon sobre la libertad, según la cosmovisión entonces dominante.

Sucedió después que ni los filósofos, los científicos, ni siquiera los matemáticos, se *ensimismaron* en repetir lo mismo, desde el siglo XVII hasta el siglo XX.

En 1963, entre filósofos y científicos de la naturaleza, no era homologable proponer la forma de continuidad difusa que se atribuía como regla a las doctrinas católicas, sin distinciones. Para personas ilustradas era común la perspectiva de universo, donde «continuidad» asociaba yuxtaposición de discontinuidades y emergencias «cuánticas»²⁹.

En el anexo a *De libertate religiosa* parecía discutible proponer reiterativamente lo mismo en la regla de continuidad, y haber omitido las relaciones entre lo continuo, lo discontinuo y lo contingente.

No era tan difícil conceptualizar continuidad, discontinuidad y contingencia.

Intuitivo, para no perderse en abstracciones, es asociar continuidad a la apariencia física, discontinuidad a la fragmentación de partículas, y contingencia a la novedad emergente en lo físico, en lo consciente y en lo espiritual, respectivamente. Sorprendió que el constructo sobre continuidad de las doctrinas fuera vehiculado por peritos conciliares, pertenecientes a sociedades avanzadas³⁰.

29. Según el diccionario de la lengua española, «cuanto» designa: «salto» que experimenta la energía de un corpúsculo cuando absorbe o emite radiación». Aquí se utilizará con sentido trasladado para describir saltos conceptuales.

30. En el actual estado de acceso restringido a algunos archivos, parece más prudente no aventurar hipótesis sobre atribuciones a personas de la comisión redactora, que redactaron la regla premoderna de la continuidad rígida de las doctrinas. Sobre este punto, ver SOETENS, C., «Two Sensitive Issues: The Jews and the Religious Freedom», en Alberigo, G., (dir.), *History of Vatican II*, vol. III, Komonchak J. A., Orbis, Maryknoll, USA 2000, p. 275.

2.7. Otras perspectivas para emerger de la aporía

Para salir de las dificultades que planteaba la regla de la continuidad de las doctrinas, se intentó un acceso, relativamente nuevo, que distinguía Iglesia «ad intra» (como institución misteriosa), e Iglesia «ad extra» (Iglesia como asociación religiosa que expresaba sus convicciones sobre asuntos seculares en las sociedades donde se hallaba adscrita) en el tiempo histórico.

En los Estados de derecho, dentro del marco jurídico de las asociaciones, la Iglesia «ad extra» podía expresar sus criterios sobre asuntos seculares. Pero, justamente por la autonomía crítica de las ciencias humanas, las declaraciones de la Iglesia «ad extra» sobre asuntos seculares podía incurrir en formulaciones discutibles y revisables.

La infalibilidad misteriosa, que asistía a la Iglesia «ad intra», no garantizaba acertar en dictámenes sobre asuntos seculares. En temas de derecho natural común y de organización de sociedades los textos de los papas se pronuncian sobre lo contingente. Lo contingente acontece en el ámbito de las racionalidades humanas. Casi todo esto se hallaba ya en documentos que se estaban configurando en los talleres del concilio, desde 1963.

Era normal y a la vez paradójico que algunos fragmentos de lo nuevo ya casi emergente se hallara en los mismos borradores que presentaban los redactores recurriendo a lo antiguo. Pero en la periferia de lo misterioso, donde se discutía, ¿existe un espacio y un tiempo, distantes o fundidos, entre lo antiguo y lo nuevo?

Reiterativamente, en el anexo que acompañaba a *De libertate religiosa* se encuadraba a este texto en el ámbito secular, donde convivían armoniosamente creyentes y no creyentes como ciudadanos.

Decían los redactores sobre el texto *De libertate religiosa*:

«(Nuestro documento) no es un tratado dogmático, sino un decreto pastoral dirigido a los hombres de nuestro tiempo. Todo el mundo espera este decreto. En las universidades, en las organizaciones nacionales e internacionales, en las comunidades cristianas, en la prensa y en la opinión pública se espera la voz de la Iglesia sobre libertad religiosa. Se espera con urgencia»³¹.

31. SYNO, II, 5, 494.

Las sociedades esperaban la voz de la Iglesia sobre organización de sociedades y derechos humanos, con argumentos racionales.

En el ámbito de lo secular no se estimaban acertadas algunas convicciones proclamadas por la Iglesia. Esto estaba en otro fragmento del anexo a *De libertate religiosa*:

«Nuestro decreto, por ser pastoral, intenta tratar la presente materia con un fin práctico y, según criterio de Juan XXIII, cuidadosamente separar la materia fuera del mundo de abstracciones que predominó en el siglo XIX».

«(...) Se plantea la cuestión (libertad religiosa) para el hombre real en su relación con los otros hombres, en la sociedad humana y en la sociedad civil de hoy»³².

Puede observarse que comenzaban a aparecer algunas reiteraciones de lo mismo, quizás algunas imprecisiones. Se había recorrido un primer ciclo con problemas, desde el esquema primero hasta el esquema segundo, sobre la libertad religiosa.

III. EL SEGUNDO BORRADOR: DECLARATIO PRIOR (23-IX-1964)

3.1. *¿Evolución sólo homogénea o evolución dirigida por el Espíritu?*

Desde el 19 de noviembre de 1963 hasta el 31 de enero de 1964 duró la corta vida editorial que tuvo *De libertate religiosa*, primer esquema sobre el tema en el concilio.

Ya se ha dicho que *De libertate religiosa*, por falta de tiempo, no fue objeto de discusión ante la asamblea general, aunque, esto sí, los padres conciliares dedicarían una amplia atención al esquema, enviando a la comisión redactora numerosas observaciones y enmiendas escritas.

A finales de febrero de 1964 habían sido enviadas 380 correcciones, que se reunieron en un tomo de 280 folios.

32. SYNO, II, 5, 487.

Desde febrero de 1964 los redactores iniciaron la redacción del nuevo esquema.

El título del nuevo borrador era *Declaratio prior*³³.

Este nuevo borrador ocupa en las actas del concilio tres páginas en folio más tres páginas de notas.

Declaratio prior fue entregado a los padres conciliares el 23 septiembre de 1964, al abrirse la tercera etapa del concilio.

Declaratio prior había sido redactado teniendo en cuenta las enmiendas escritas, remitidas por los padres conciliares, frente a *De libertate religiosa*.

Las 380 correcciones escritas y, sobre todo, el estilo intransigente de algunas de ellas, dejaban transparentar las resistencias que grupos conciliares mantenían, de buena fe pero con tenacidad, contra el proyecto de libertad en lo religioso.

En 1963 tuvo lugar el proceso de reducción de esquemas para el concilio, desde setenta a dieciséis. Durante ese proceso, personas cualificadas de la curia habían intentado condenar al olvido e incluso eliminar el tema de la libertad religiosa. También, a lo largo de 1963, habían sido retrasados los trámites para que *De libertate religiosa* fuera editada y entregada al examen de la asamblea³⁴.

Los redactores abandonarán la ilusión de noviembre 1963 cuando pensaron que el texto sobre libertad religiosa iba a ser aprobado en un trámite rápido y entre aplausos generales.

En la relación para presentarlo, el relator comenzaba constatando que para otros esquemas conciliares el largo tránsito por las discusiones conciliares había sido como un fuego purificador hasta convertirlos en monumentos insignes: suponía implícitamente que ése podía ser en parte el destino de *Declaratio prior*. No imaginaba que el purgatorio de purificación iba a continuar hasta noviembre de 1965.

Ahora los redactores no soñaban que *Declaratio prior* fuera a ser discutido, corregido y aprobado en quince días, pero ellos y otros

33. SYNO, III, 2, 317. *Declaratio prior de libertate religiosa*.

34. Sobre esto, ver SOETENS, C., «The ecumenical Commitment of the Catholic Church», en Alberigo, G., (dir), *History of Vatican II*, vol. III, Orbis, Maryknoll, USA 2000, p. 279.

padres conciliares albergaban la esperanza de que el texto fuera aprobado en el presente período de sesiones, antes de diciembre de 1964.

En la presentación de *Declaratio prior* las expresiones de apresuramiento del año pasado estaban sustituidas ahora por referencias al gozo con que los redactores habían recibido las numerosas enmiendas de los padres, enmiendas que habían contribuido a que *Declaratio prior* apareciese ya menos imperfecto³⁵. aunque, se declaraba, el texto contenía aún imperfecciones.

La insistencia en la regla de la continuidad, que, un año antes, en *De libertate religiosa*, parecía resolver antinomias y disolver como por encanto las objeciones, había desaparecido al presentar *Declaratio prior*.

Como detalle tipográfico, puede observarse que el intento de mostrar continuidad con textos de papas precedentes ya no aparece en la «letra grande» del texto de la relación (así estaba, el año pasado). Ahora esa teoría ha sido colocada más discretamente en la «letra pequeña» de la nota 1 que acompaña al texto³⁶.

Durante la nueva etapa de sesiones del concilio, otoño de 1964, el debate sobre libertad religiosa en el aula conciliar, con *Declaratio prior* como borrador, tuvo lugar en septiembre.

Intervinieron padres conciliares defendiendo puntos de vista no conciliables. Las intervenciones en el aula conciliar se prolongaron durante tres días:

Día 23 de septiembre de 1964, sesión 86, intervienen 10 oradores,

Día 24, sesión 87, 18 oradores.

Día 25, sesión 88, 11 oradores.

El día 25, dado que los razonamientos divergentes no encontraban una base de convergencia, los moderadores recurrieron al procedimiento de poner fin al debate mediante votación, quedando abierta una doble posibilidad:

- hablar en el aula ya sólo en nombre de al menos 70 personas, o

35. SYNO, III, 2, 348.

36. SYNO, III, 2, 322.

- enviar por escrito las enmiendas a la comisión redactora.

En la sesión siguiente, 28 septiembre, utilizando la primera posibilidad, intervinieron en el aula conciliar cuatro miembros de la asamblea ³⁷.

Utilizando la segunda posibilidad, fueron enviadas a la comisión redactora 69 textos escritos, algunos firmados por colectivos de padres conciliares. Estos textos ocupan 150 páginas en folio, en las actas del concilio ³⁸.

Ahí acabó la corta vida editorial de *Declaratio prior*, segundo esquema sobre libertad religiosa en el concilio, que, se verá, no fue inútil, sino al contrario.

La edición de *Declaratio prior* y su debate en el aula conciliar había servido para que el proyecto sobre libertad religiosa ascendiera desde los talleres redaccionales a la plataforma abierta del concilio en libertad.

Los debates hablados en el aula y los 150 folios de enmiendas escritas sirvieron para poner en evidencia el extravío de caminos marcados durante siglos, y también para revisar obstáculos epistémicos que cerraban el horizonte de la libertad en el catolicismo.

Concretamente, las enmiendas a *Declaratio prior* hicieron que se empezara a redactar un nuevo esquema sobre libertad religiosa, que sería editado en noviembre de 1964, tres meses después ³⁹.

Pero conviene volver a septiembre de 1964 para analizar la estela de renovaciones que siguieron a *Declaratio prior*.

3.2. *Cuando se iniciaron las revisiones*

Recordando, en 1963, mientras *De libertate religiosa* se hallaba en examen, el axioma de rígida continuidad de las doctrinas había sido trascendido por una forma de continuidad que se apoyaba sobre una yuxtaposición de microdiscontinuidades y contingencias.

37. SYNO, III, 2, 569.

38. SYNO, III, 2, 611-752.

39. SYNO, III, 8, 426.

Ahora, en *Declaratio prior*, los redactores declaraban que ningún concilio, antes de 1963, había tratado sobre el tema de la libertad, tal como esta forma de libertad era presentada actualmente:

«Como todos sabéis, nunca en un concilio ecuménico se ha tratado sobre la libertad religiosa».

«Es un problema nuevo y una materia difícilísima. Los textos de los sumos pontífices tocan el problema sobre esta materia bajo otro aspecto y en otras condiciones sociales»⁴⁰.

Si el tema *libertad religiosa* no se hallaba en un concilio ecuménico anteriormente, esto implicaba que, a nivel de concilios, el concilio actual no podía establecer continuidad estricta respecto a otros concilios.

El concilio actual, en el tratamiento sobre la libertad religiosa, procedía no por continuidad con otros concilios, sino con la discontinuidad de un salto cualitativo e innovador.

Esto abría teóricamente la posibilidad de existencia de continuidad con microdiscontinuidades entre el texto de libertad religiosa y otras fuentes primarias y secundarias, aducidas por la teología católica antes de Juan XXIII.

El concilio actual, magisterio vivo de la Iglesia, ¿estaba procediendo mediante una evolución emergente, con micros saltos cuánticos en uno de sus planteamientos?

El salto emergente que, respecto a la libertad religiosa, estaba realizando el concilio ahora, ¿cuestionaba el obstáculo epistémico de la evolución sólo homogénea que durante siglos se había mantenido en la teología católica, condicionada por el «mismo género» de *Conmonitorio*?

El concepto de evolución, todavía ahora, en 1964, adjetivada como *homogénea*, había tenido una larga historia de azares en el desarrollo de las doctrinas católicas.

3.3. *La revisión de «Conmonitorio» (s. v)*

Parecía normal que se vacilara entre las nuevas emergencias (*Pacem in terris* 1963) y las seculares repeticiones desde el siglo V (*Conmonitorio*).

40. SYNO, III, 2, 348.

Desde el siglo XVI no sólo católicos sino también protestantes habían recurrido a *Conmonitorio* para justificar convicciones y comportamientos en oposición. *Conmonitorio* fue el comodín para fines diversos y no conciliables.

La novedad es que ahora se iniciaba una revisión de *Conmonitorio*. Generaciones de católicos habían sido condicionados en sus conceptualizaciones por *Conmonitorio*.

Evidentemente, la retórica de *Conmonitorio* tenía toques de seducción. Algunas de sus proposiciones parecían excesivamente terminantes, pero, aún así, sonaban bien, y esto aunque el lector crítico e independiente encontrara bajo sus fórmulas algunas tautologías.

En las aulas de teología fue obligado comentar *Conmonitorio* para repensar la tradición católica, especialmente para los ejercicios convencionales de defensa de tesis. Los alumnos formaban grupos de argumentación: aquí los conservadores, allí los innovadores, según propensión de sus cuadrículas mentales. Cada grupo se apoyaba en criterios de especialistas. Pero los especialistas también discrepaban ⁴¹.

Las discusiones sobre *Conmonitorio* acababan más o menos empatadas, y esto porque sus fórmulas al fin seguían yendo bien para la repetición.

Conmonitorio incluía una fórmula para proteger las doctrinas valiosas y homologables:

«(...) En la Iglesia católica hay que procurar a todo trance que todos nos atengamos a lo que en todas partes, siempre y por todos se ha creído ⁴².

Esa fórmula se memorizaba mejor en latín, colocando acentos tónicos en tres vocablos:

Ubique (en todas partes), *semper* (siempre), *omnes* (todos) .

«(...) Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus».

41. Merecen atención y respeto las discrepancias entre J. Madoz y L. Mateo Seco. Ver *San Vicente de Lerins*, Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona 1977.

42. *Conmonitorio c. II*. (Traducción castellana de MADDOZ, J., *El Conmonitorio de San Vicente de Lerins*, Ediciones ABF, Madrid 1935, p. 55.

«Lo que en todas partes, lo que siempre, lo que todos».

Pero, obsérvese, en *Conmonitorio* se utilizaban vocablos sin límites.

Había poco que objetar respecto a las afirmaciones positivas en *Conmonitorio*. Al fin lo infinito era lo infinito. Dentro del catolicismo los dogmas eran los dogmas. Los dogmas escritos permanecían escritos.

Conmonitorio contenía también otra fórmula para regular la evolución de las doctrinas católicas

«(...) Solamente en su propio género, esto es, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia»⁴³.

También esta fórmula se memorizaba mejor en latín:

«(...) In suo duntaxat genere, scilicet dogmate, eodem sensu, eodemque sententia».

«(...) Solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia»⁴⁴.

Puede suponerse, ¡bonita fórmula para los monjes del siglo v, pero fórmula grávida de problemas lingüísticos para católicos, en 1964, después del debate sobre *Declaratio prior* en el aula conciliar, y cuando, además, fue presentado el nuevo texto sobre Revelación, articulada con Escritura y Tradición!

La retórica de *Conmonitorio* quedó trascendida por la tríada Revelación, Escritura, Tradición.

En 1964, en las universidades de los países avanzados, los vocablos «sentido» y «sentencia» ocupaban a los expertos en lingüística.

Algunas proposiciones retóricas de *Conmonitorio*, si pretendían tener significado y no sólo retórica, reclamaban, para su hermenéutica, tener en cuenta las investigaciones de G. Frege, sobre el sentido y

43. *Conmonitorio* c. xxiii.

44. «(...) Solamente en su propio género, es decir, en el mismo dogma, en el mismo sentido, en la misma sentencia». Traducción de Daniel Ruiz Bueno, en: *El Magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, p. 419. Denzinger 1800.

la referencia, y las investigaciones de L. Wittgenstein sobre la proposición.

No todos los padres conciliares eran expertos en análisis del lenguaje, pero el debate sobre *Declaratio prior*, entrelazado con el debate sobre *Lumen gentium*, dejó en la asamblea la idea de que existían distancias y cambios en los mundos de referencias lingüísticas y eclesiológicas, entre 1964 y siglos anteriores, específicamente entre el siglo V y el siglo XX.

Conmonitorio había sido valiosa referencia durante siglos para la tradición católica: texto normativo, especialmente cuando la pleamar de innovaciones teológicas perturbaba a la teología inmóvil: así en la contrarreforma del XVI, en el modernismo del siglo XIX, ahora ya menos, en el concilio, con motivo de la libertad religiosa.

3.4. *La revisión de «Conmonitorio» (s. v) en «Dei filius» (Vaticano I, 1870)*

Destino de *Conmonitorio* fue que su fórmula, para regular la evolución de las doctrinas católicas, fuera incorporada a la Constitución *Dei filius*⁴⁵, del Concilio Vaticano I, en 1870⁴⁶.

Así, los problemas lingüísticos, sobre sentido y sentencia, quedaron trasladados a un texto conciliar.

Pero sorprendente en el catolicismo es la virtualidad de su Espíritu, que atraviesa, atrás y adelante, espesores de siglos para renovar y ensanchar formulaciones antiguas.

En los agitados días del concilio Vaticano I sucedió que la inserción de una fórmula de *Conmonitorio* en la Constitución *Dei filius* se realizaba después de unos valiosos pasajes donde, sin decirlo, se trascendían algunas cortas perspectivas de *Conmonitorio*. En un tema concreto, en una conclusión teológica⁴⁷, aparecía como patente la evolución de la teología católica, desde el siglo V al siglo XIX.

45. Sobre *Dei filius* y su contexto, ver AUBERT, R., *Vaticano I*, Eset, Vitoria 1970 (Éditions de Orante, París 1964).

46. 5 (ASS) 469.

47. Según la criteriología de M. Cano, «la autoridad de los Santos Padres, sean pocos o muchos, cuando se refiere a aquellas facultades que se contienen dentro de la luz natural, no proporciona argumentos ciertos, sino que tanto vale cuanto persuada la razón consentánea de la naturaleza. Primero, ciertamente, por que los santos

En *Dei filius* se reconocía la distinción entre ámbito de la fe y ámbito de la razón:

«El perpetuo sentir de la Iglesia católica sostuvo siempre y sostiene que hay un doble orden de conocimiento distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también, porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios, de los que, a no ser divinamente revelados, no se pudiera tener noticia (...)»⁴⁸.

En *Dei filius* se especificaba la parte que toca a la razón en el cultivo de la verdad sobrenatural:

«(...) Ciertamente, la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, pía y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre (...)»⁴⁹.

En *Dei filius* se declaraba la mutua ayuda de la fe y la razón:

«(...) No sólo no pueden jamás disentir entre sí la fe y la razón, sino que además se prestan mutua ayuda, comoquiera que la recta razón demuestra los fundamentos de la fe, y, por la luz de ésta ilustrada, cultiva la ciencia de las cosas divinas; y la fe, por su parte, libra y defiende a la razón de los errores y la provee de múltiples conocimientos. Por eso, tan lejos está la Iglesia de oponerse al cultivo de las artes y disciplinas humanas que más bien lo ayuda y fomenta de muchos modos. Porque no ignora o desprecia las ventajas que de ellas dimanar para la vida de los hombres; (...)»⁵⁰.

La Iglesia respetaba los métodos y la justa libertad de las ciencias:

«(...) La Iglesia no veda que esas disciplinas, cada una en su propio ámbito, use de sus principios y método propio; pero, reconociendo

autores no eran muy cuidadosos en escrutar los dogmas filosóficos (...). Ver *De locis teologicis*, lib. 7, c. 3.

48. Denzinger 1795.

49. Denzinger 1796.

50. Denzinger 1799.

esta justa libertad, cuidadosamente vigila que no reciban en sí mismas errores al oponerse a la doctrina divina, o traspasando sus propios límites impidan y perturben lo que pertenece a la fe»⁵¹.

En 1964 se hallaban, avanzados, en los talleres redaccionales del concilio, un conjunto de documentos que iban a mejorar y trascender lo que se había consignado en *Dei filius* sobre las relaciones entre fe y razón, 1870.

Había fundamentos para la esperanza puramente humana y, en el ámbito de la fe, inextinguibles indicadores de esperanza.

Según relatos de historiadores⁵² del Vaticano I, los obispos españoles entonces «se comportaron siempre con mucha dignidad y no tomaron parte en la guerra de folletos y de maniobras de pasillo que se desarrollaron en torno a la cuestión de la infalibilidad».

3.5. *La propuesta de evolución según J. G. Arintero (1908-1911)*

Durante las tres primeras décadas del siglo xx dos autores⁵³, J. G. Arintero (1860-1928) y F. Marín Sola (1873-1932) dedicaron, por separado, atención monográfica al tema de la evolución en las doctrinas católicas, con innovaciones en el tema.

Entre 1908 y 1911 Arintero publicó su trilogía en *Desenvolvimiento y vitalidad de la Iglesia* en tres volúmenes:

- I. *Evolución orgánica*⁵⁴
- II. *Evolución doctrinal*⁵⁵
- III. *Mecanismo divino de los factores de la evolución eclesiástica*⁵⁶.

51. Denzinger 1799.

52. AUBERT, R., *Vaticano I*, ESET, Vitoria 1964, p. 113.

53. Por atender al lugar en que este escrito se redacta, se seleccionan dos autores españoles. Pero, para la historia de las ideas, conviene dejar constancia que varios redactores y peritos del concilio, pertenecientes a diversas nacionalidades, escribían y pensaban con ideas y diseños de *Commonitorio*, y antes de 1964, en el concilio, recurrieron de modos diferentes a conceptos como evolución homogénea y afines. Nota de los autores.

54. Fundación Universitaria Española (FUE), Madrid 1974, p. 549.

55. FUE, Madrid 1975, p. 538.

56. FUE, Madrid 1976, p. 519.

Arintero justificaba la novedad de sus títulos:

«(...) Como esta palabra *evolución*, que de suyo indica desarrollo y progreso vital, es hoy tan violentada y desfigurada, y con los continuos abusos que de ella se hacen viene a ser tomada a veces hasta por sinónima de todo lo contrario, cual es la destructora *transformación*, mientras aparece así contaminada con perniciosos errores, preferimos otro título menos expresivo o gráfico, pero no menos apto para significar todo nuestro pensamiento (...)»⁵⁷.

Arintero explicaba también la doble designación de estabilidad y evolución atribuida al vocablo *vitalidad*:

«La *vitalidad* indica, por una parte, perfecta unidad y continuidad; y por otra, expansión y renovación; es decir, identidad y acrecentamiento, estabilidad y verdadera *evolución progresiva*».

«(...) No tenemos por qué disimular las violentas crisis de esta evolución; antes bien, nos convendría realizarlas si ellas mismas no se hicieran sentir tan vivamente»⁵⁸.

Cuando Arintero escribió lo anterior lo hizo protegido con la llave de equilibrios que constituye, para el catolicismo, la regla de fe del magisterio, desde 1870.

Contra los críticos exteriores, el magisterio católico ha sido y continúa siendo un *cinturón protector* frente a las desmesuras en que han incurrido otras religiones y confesiones, en sus evoluciones y sus degeneraciones.

Arintero declara que el título para sus escritos podría ser muy bien simplemente *Evolución de la Iglesia*⁵⁹.

Frente a los posibles riesgos que las evoluciones presentaban para el sistema católico a principios del siglo XX, la original perspectiva de Arintero consiste en descubrir las inmensas evoluciones creadoras que durante dos milenios ha experimentado y continúa experimentando, el cristianismo.

Para poner de relieve ese descubrimiento es necesario no ya sólo conceptuar, sino también experimentar la vitalidad de la Igle-

57. *Evolución orgánica*, 2.

58. *Ibid.*, 3.

59. *Ibid.*, 2.

sia. Así el tema de la evolución es descubrimiento de gracia y vivencia.

Esto adviene en una Iglesia donde actúa el Espíritu y donde se comparte la regla de fe del magisterio.

Arintero vivencia la Iglesia misteriosa y declara ser incapaz de intentar una definición apriorística del misterio de la Iglesia:

«Siendo la Iglesia católica como una encarnación o síntesis de todo el orden sobrenatural, quererla definir estrictamente es intentar lo imposible: es querer medir la inmensidad, determinar lo absoluto y referir lo inefable. Su excelencia traspasa por completo los límites de nuestra capacidad. Puesto que ofrece un carácter verdaderamente divino, y por tanto infinito, no tolera ningún género superior donde incluirse, ni por lo mismo puede hallar cabida en ninguna de las categorías que figuran en nuestras definiciones. Su unicidad y su divinidad la hacen indefinible; lo divino no se define, se admira en silencio y se celebra como se puede»⁶⁰.

Dentro del marco de la regla de fe del magisterio en la misma Iglesia se discute con caridad y se vivencia lo misterioso.

Porque no puede ser definido el misterio de la Iglesia, Arintero comenta vivencialmente las notas de la Iglesia:

«La Iglesia es, pues, *una*, porque uno es el Cuerpo místico de Cristo, con una sola cabeza y una sola alma.

Es *santa*, por lo mismo que es como una prolongación del mismo Jesucristo y su Encarnación continuada, y que está animada de su divino Espíritu santificante, el cual hace fluir la santificación de la Cabeza hacia todos los miembros, dispensándoles las gracias y difundiendo por ellos caridad.

Es *católica*, porque Jesucristo es Cabeza y Salvador, no sólo de todos los hombres, sino también de los ángeles (...).

Es, en fin, *apostólica* porque las energías vitales, que han de fluir todas de la Cabeza, sólo se comunican a los distintos miembros supuestas las juntas y conexiones de la buena organización y la subordinación correspondiente (...)»⁶¹.

60. *Ibid.*, p. 149.

61. ARINTERO, *o.c.*, I, p. 303.

Algunos fragmentos de retórica en Arintero eran disculpables porque en conjunto, filosóficamente, siempre retornaba al mundo de la vida misteriosa en la Iglesia:

«En la Iglesia, como cuerpo orgánico, hay continuidad vital, hay herencia biológica de unos elementos a otros similares que vienen a reemplazarlos en el organismo visible; y, por consiguiente, hay una memoria orgánica que le permite reconocerse y reconocer a sus verdaderos hijos y sus frutos de vida (...)»⁶².

De hecho, sus comentaristas, después del concilio, han encontrado valores en su eclesiología⁶³.

3.6. *La evolución homogénea en F. Marín Sola*

Entre 1911 y 1923 Marín Sola escribió *La evolución homogénea del dogma católico*⁶⁴.

El planteamiento de Marín Sola es prioritariamente conceptual y sólo puntualmente vivencial.

Colocado frente al tema de la evolución homogénea realiza una diagnosis de la situación del tema en su tiempo:

1.º «Es un hecho histórico, fuera de toda duda, que muchos dogmas se han desarrollado o han evolucionado por la vía de conclusión teológica propiamente dicha, y que ese hecho debe ser reconocido por todo teólogo moderno, como fue reconocido por toda la teología tradicional hasta el siglo XVII» .

2.º «Es un principio filosófico y teológicamente cierto que el raciocinio propio y riguroso puede intervenir en el desarrollo o evolución del dato revelado sin destruir su perfecta homogeneidad».

3.º «Ese hecho histórico, como ese principio filosófico-teológico, fueron admitidos por todos los teólogos anteriores al siglo XVII (...)».

62. *Ibid.*, p. 304.

63. ALONSO LOBO, A., *Presentación*, en ARINTERO, o.c., I.

64. Editada en Valencia, *Biblioteca de Tomistas españoles*. Citada aquí según la edición de Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1923.

4.º «Una vez restablecida la verdadera inteligencia del virtual revelado es fácil entender cómo puede existir y existe de hecho en el dogma católico verdadera y propia evolución, pero evolución homogénea, con lo cual desaparece esa antinomia que parecía existir entre la enseñanza de la teología católica y los hechos de la historia, y se desvanece por completo la objeción modernista sobre el transformismo del dogma»⁶⁵.

Además, Marín Sola incluye en su libro la regla de fe del magisterio en el catolicismo:

«(...) La autoridad doctrinal o magisterio de la Iglesia tiene por fin propio y específico la conservación y exposición del depósito revelado. Determinar o fijar infaliblemente el verdadero sentido del depósito divino es lo que se llama definición de fe por la Iglesia.

Pero este magisterio o definiciones de fe pueden ejercerse, y de hecho se ejercen, por la Iglesia de dos modos: primero, por magisterio *solemne*, sea del Concilio Ecuménico, sea del Papa sólo hablando *ex cathedra*; segundo, por magisterio ordinario, esto es, por la enseñanza o predicación *ordinaria* de la Iglesia *universal*»⁶⁶.

Marín Sola adopta un lenguaje escolástico, rigurosamente silogístico, dicho sea de paso, un método de «especulativismo, enamorado hasta el exceso de la razón racionante»⁶⁷ que había dejado aparte Arintero.

La historiografía del Vaticano I alude a la aportación de los equipos españoles:

«Los obispos de España contaban con varios teólogos diestros en las sutilezas escolásticas, cuya ciencia, a decir verdad un poco verbal, impresionó más de una vez al concilio (...)»⁶⁸.

¿Pertenece Marín Sola a esa escuela, frente a la escuela de Arintero?

La opción de Marín Sola sorprende por dos referentes: contemporáneo de Arintero, abandona su estilo y lo hace en un tiempo en que

65. MARÍN SOLA, o.c., p. 129.

66. MARÍN SOLA, o.c., p. 257.

67. ARINTERO, o.c., I, p. 3.

68. AUBERT, R., o.c., p. 113.

J. Ortega y Gasset orientaba la filosofía hacia el mundo de la vida, mediante el raciovitalismo. Su rigor escolástico prefirió la *aprehensión pura* a la *vivencia*.

El libro de Marín fue reeditado en julio 1963, un año después que en el aula conciliar tuviera lugar el debate sobre las dos fuentes de la revelación (20 noviembre 1962). Las votaciones en ese debate permitían conjeturar, tras la intervención de Juan XXIII, que se revisarían los temas relacionados con la evolución homogénea, asunto ya caducado, tras el período antimodernista.

Ese desplazamiento obligaba a recordar un apunte de Arintero:

«La doctrina capital de Newman se funda en el principio, experimentalmente bien comprobado, de que toda idea fecunda admite desarrollos; y si esa idea es concreta y viviente, como lo es la cristiana, se desarrolla no al modo de un axioma matemático, cuyas conclusiones se deducen con rigor inflexible, sino más bien como un germen orgánico, dotado de plasticidad y espontaneidad para reaccionar a veces de un modo imprevisto, mediante esa variedad de recursos que son propios de la vida»⁶⁹.

Después del debate, mantenido en el aula conciliar, en septiembre de 1964, sobre *Declaratio prior*, y, sobre todo, después de la presentación del nuevo texto sobre la Revelación, experimentaron un notable desplazamiento las conceptualizaciones sobre la evolución de las doctrinas católicas y sobre las cuestiones disputadas que se enredaban en la evolución, denominada homogénea.

De hecho, después de *Declaratio prior*, los redactores conciliares fueron muy ponderados en el recurso al sintagma evolución sólo homogénea⁷⁰, cuya influencia de hallaba en las dos reglas de la continuidad y del progreso. ¿Anunciaba esa ponderación el giro hacia la evolución, pero evolución no restringida según criterios de monjes del siglo v, sino evolución bajo la inspiración del Espíritu, también en las doctrinas católicas?

69. ARINTERO, O.C., I, p. 73.

70. En la historia del concilio se había mencionado expresamente el sintagma «evolución homogénea», ver HAMER, J., *La libertad religiosa*, Taurus, Madrid 1969, p. 84. (Cerf, París 1967).

En julio de 1964 había sido divulgado en los catolicismos la cuarta redacción del esquema 13, que acabaría siendo *Gaudium et spes*, Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

3.7. «*Gaudium et spes*» nuevo horizonte de referencias

La emergencia de *Gaudium et spes* representó el advenimiento de un nuevo universo de referencias para los horizontes del concilio.

Desde los umbrales de *Gaudium et spes* aparecerían repetidamente las referencias a las numerosas formas de evolución que actuaban en el nuevo mundo de la Iglesia:

«En nuestros días el género humano, admirado de sus propios descubrimientos y de su mismo poder, se formula con frecuencia preguntas angustiosas sobre la evolución presente del mundo, sobre el puesto y la misión del hombre en el universo, sobre el sentido de sus esfuerzos individuales y colectivos, sobre el destino último de las cosas y de la humanidad»⁷¹.

«Cambios profundos. La turbación actual de los espíritus y la transformación de las condiciones de vida están vinculadas a una revolución global más amplia, que da creciente importancia, en la formación del pensamiento, a las ciencias matemáticas y naturales y a las que tratan del propio hombre; y, en el orden práctico, a la técnica y a las ciencias de ella derivada. El espíritu científico modifica profundamente el ambiente cultural y las maneras de pensar (...)»⁷².

«El Espíritu de Dios, que con admirable providencia guía el curso de los tiempos y renueva la faz de la tierra, no es ajeno a esta evolución. Y, por su parte, el fermento evangélico ha despertado y despierta en el corazón del hombre la irrefrenable exigencia de dignidad»⁷³.

3.8. *Giro evolutivo y catolicismo abierto*

Desde 1964, *Gaudium et spes*, declarando al Espíritu de Dios como presente en el orden implicado de las evoluciones humanas, proclamó al catolicismo como religión *abierto* a las innumerables mociones del Espíritu en las conciencias humanas.

71. *Ibid.*, p. 3.

72. *Ibid.*

73. *Gaudium et spes*, 26.

Además, *Gaudium et spes* clausuró el inmovilismo teológico de *Commonitorio* y abrió, en la biosfera, un ámbito de gracia trascendente para los creyentes.

IV. EL TERCER BORRADOR: TEXTUS EMENDATUS (17-XI-1964)

Sobre la base del texto *Declaratio prior* y con las numerosas enmiendas propuestas a este texto se construyó el denominado *Textus emendatus*, tercer borrador dentro del Concilio, sobre libertad religiosa.

Con *Textus emendatus* el borrador sobre libertad religiosa empezaba a ser texto autónomo, separado ya del esquema sobre Ecumenismo.

El *Textus emendatus* fue editado el 17 de noviembre de 1964 ⁷⁴.

Desde finales de septiembre hasta mediados de noviembre de 1964, los redactores conciliares realizaron un elogiado trabajo de sintetizar enmiendas, sugeridas a veces en contraposición.

Otra vez ilusionadamente supusieron que un nuevo texto iba a ser aprobado por vía rápida, ahora en los últimos días de noviembre de 1964, antes de acabar el tercer período de sesiones del Concilio. Pero el *Textus emendatus* no tendría tiempo para ser discutido. La clausura de la tercera etapa del Concilio estaba programada para el día 21 de noviembre de 1964.

El gran acierto de los redactores del *Textus emendatus* fue construir una sólida plataforma donde aparecían ensamblados los pilares del mundo de la libertad en lo religioso ⁷⁵.

Ante el *Textus emendatus* conviene reflexionar al menos sobre tres aspectos:

- I. El contenido nuclear: los fundamentos de la libertad religiosa
- II. el contexto, y
- III. algunas deficiencias del texto.

74. SYNO, III, 8,426.

75. GARCÍA GÓMEZ, M., *La libertad religiosa*. Ed. Razón y Fe, Madrid 1968, p. 136.

4.1. *Los fundamentos de la libertad religiosa*

a) Integridad de la persona

«El hombre (...) es social. Por tanto, en su actividad el aspecto social se conecta inseparablemente con el aspecto interior. Luego, se hace injuria al hombre si alguien reconoce la libertad personal interna del hombre en materia religiosa, y al mismo tiempo le niega el libre ejercicio de la religión en la sociedad (...)».

b) Búsqueda de la verdad

«El hombre tiene el deber y el derecho de buscar la verdad. Pero está obligado a buscar la verdad y a adherirse firmemente a ella una vez encontrada de un modo humano, es decir, por medio de una inquisición libre y de un asenso personal. Además siendo el hombre por naturaleza social, la verdad se busca y se encuentra por medio del magisterio o la instrucción y por la comunicación entre los hombres, en la cual unos exponen a otros la verdad que encontraron o que juzgaron haber encontrado (...)».

c) Índole de la religión

«Por la misma índole de la religión, su ejercicio consiste principalmente en actos interiores totalmente voluntarios y libres por los cuales el hombre se ordena directamente a Dios (...). Pero los actos interiores de religión, por su propia índole que concuerda con la naturaleza social del hombre, salen afuera en actos exteriores (...)».

d) Conciencia humana

«La suprema norma es la ley divina (...). Pero el hombre sólo puede obedecer a la ley divina según la percibe por medio del dictamen de su propia conciencia. Y no puede conseguir su fin último a no ser que, empleando medios idóneos, se forme prudentemente juicios ciertos de conciencia y obedezca fielmente a otros dictámenes. De donde se sigue el principio moral absoluto, que prohíbe que nadie sea coaccionado en materia religiosa a obrar contra su conciencia. Pero en nuestros días, desarrollándose el sentido de la dignidad humana, personal y civil, se exige además otra cosa, a saber, que nadie sea impedido en la sociedad humana, principalmente por parte del poder público, de actuar en materia religiosa según conciencia, con tal que se salve el orden público, que constituye una parte esencial de todo el bien común (...)».

e) Gobierno de la ciudad

«Los actos religiosos por los que los hombres se ordenan a Dios, privada y públicamente por íntimo parecer personal, trascienden el orden temporal y terrestre de las cosas. Por lo tanto, al realizar estos actos el hombre no está sujeto al poder civil, cuya finalidad por su mismo fin se restringe al orden terrestre y temporal, y cuya potestad legislativa se extiende sólo a los actos externos (...). Debe reconocerse al hombre una libertad lo más amplia posible, y ésta no debe ser restringida sino en cuanto es necesario. El poder público excede todos sus límites si de algún modo se inmiscuye en el régimen de los espíritus o en la cura de almas»⁷⁶.

Estos fundamentos de la libertad religiosa tienen unos límites marcados por las dimensiones moral y jurídica de las sociedades.

Estos límites también fueron entregados como texto de estudio a los padres conciliares.

4.2. *Límites de la libertad religiosa*

a) Norma moral

«El derecho a la libertad en materia religiosa se ejerce en la sociedad humana, y por lo tanto está sujeto a ciertas normas limitadoras. De ella la primera es el principio moral de responsabilidad personal respecto a otros. Porque en el ejercicio de sus derechos cada uno debe tener en cuenta los derechos de otras personas y sus propios deberes hacia otros, con los cuales tiene que obrar según justicia y humanidad».

b) Norma jurídica

«La sociedad civil tiene el derecho de protegerse contra los abusos que podrían perpetrarse aduciendo el título de libertad religiosa. Perteneció principalmente a los poderes públicos proporcionar una protección de este tipo, pero no de un modo arbitrario, sino según normas jurídicas, que se constituyen por las exigencias del orden público. Este orden público es aquella parte esencial del bien común que se encomienda al poder público, para que sea protegido principalmente con la fuerza coactiva de la ley. El ejercicio de la religión en

76. (n. 4).

la sociedad debe estar inmune de la intervención coactiva del Estado a no ser cuando el ejercicio de la religión dañe gravemente al orden público, ya sea por la perturbación de la paz pública, por la violación de la moralidad pública o por lesión de los derechos civiles de otros»⁷⁷.

4.3. *El contexto*

Sin obviar el valor de las enmiendas: un número significativo de ellas están incorporadas en el texto de la *Declaración sobre la libertad religiosa*, personas y acontecimientos fueron muy influyentes en la configuración de *Textus emendatus*.

En relación a las personas, citamos en primer lugar las aportaciones de J. C. Murray, portavoz del episcopado estadounidense y, desde 1964, miembro incorporado a la redacción del nuevo borrador sobre libertad en lo religioso.

El 30 de noviembre de 1963 Murray había publicado *Liberté religieuse: La position de l'épiscopat américain*, breve texto de tres páginas, difundido por la revista *America* y, en Europa, por la revista *Chosir*⁷⁸.

Ese breve texto se convirtió en documento con peso para ejercer atención preponderante dentro del cruce de interacciones que, en aquel momento, se debatían sobre la libertad en lo religioso.

Aquí la primera parte del texto se presenta como un formato de ética, que incorpora: dos principios y cuatro orientaciones para actuar en el complejo mundo de la libertad religiosa.

LOS PRINCIPIOS

Principio primero: «Cada persona, por su misma naturaleza, tiene el derecho de manifestar libremente su religión en la vida social, siguiendo la voz de su conciencia. Este derecho es inherente a la persona humana como tal».

77. (n. 5).

78. Vol. 5 (1964), n. 51, pp. 14-16.

Principio segundo: «Las personas que conviven en sociedad dentro de Estados de derecho deben reconocer este derecho personal, respetando y promoviendo su libre ejercicio».

Más adelante, en su escrito, Murray va a insistir en una defectuosa interpretación cuando algunos mantienen que es posible la injerencia del Estado en lo religioso. Contra esa interpretación, el Estado debe limitarse a proteger sólo el despliegue de lo religioso, si existen ciudadanos creyentes, pero marcando una clara separación entre Estado y asociaciones religiosas.

LOS CUATRO ESPACIOS DE ACTUACIÓN

En el texto de Murray los espacios de actuación se hallan entrelazados constructivamente: son variaciones en torno a cuatro temas, que aquí se titulan mediante cuatro pares de sintagmas evocadores.

Reflexiones teológicas y experiencias políticas

«Es necesario establecer hoy la verdadera doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa en sociedad, clarificada progresivamente por la reflexión teológica, lo mismo que por la experiencia política».

Frente al totalitarismo, compromiso con las libertades fundamentales

«A la Iglesia de hoy le incumbe asumir el patronazgo universal de la dignidad de la persona humana, de las libertades esenciales del hombre, en una época en la que la tiranía totalitaria se ha impuesto casi a la mitad de la especie humana».

Pluralismo religioso y derechos humanos

«Vivimos en una edad social de pluralismo religioso, como lo denominamos hoy. Los hombres de todas las religiones, lo mismo que aquellos que no lo son, deben vivir conjuntamente en las condiciones de justicia, de paz y de amistad cívica, bajo leyes equitativas que protegen todo el conjunto de derechos del hombre, incluido de forma especial el derecho de la libertad religiosa. Como conclusión, pertenece a la Iglesia señalar el camino de la justicia y de la paz,

haciendo suyo el problema de la libertad humana, que, como Juan XXIII ha señalado, es el fin esencial de la sociedad organizada, el método y el estilo básico de la vida política».

Ecumenismo y unidad del género humano

«Finalmente, vivimos en una época en la que ha renacido una gran esperanza ecuménica. El objetivo de la unidad cristiana se sitúa naturalmente más allá de los horizontes de nuestra visión del presente. Con todo, nosotros sabemos que su itinerario no puede por menos que seguir la ruta de la libertad, tanto social como civil, política y religiosa. En adelante, la Iglesia debe trabajar ayudando a la creación de las condiciones de libertad dentro de la sociedad humana; esta tarea forma parte integral de la misión espiritual de la Iglesia, que es la de ser ella misma unidad espiritual del género humano, lo mismo que ayudar a todos los hombres a encontrar esa unidad».

¿Se hallaba la Iglesia preparada para ejercer un liderazgo modélico de libertad en el mundo, en 1964?

Antes de 1964 esos temas y ámbitos de acción nuevos no figuraban como prioritarios en la moral de los católicos. Retrospectivamente, se puede decir que los debates sobre libertad religiosa iban a invadir ámbitos nuevos. De hecho, desde entonces, temas como la paz, la justicia social, la libertad dentro y fuera del catolicismo iban a ser lugares comunes en la liturgia católica.

Honraba al episcopado norteamericano haber presentado por escrito ese objetivo de acción, central para el programa de Juan XXIII sobre el Concilio.

Evidentemente, ahí se encontraba el ápice renovador de Juan XXIII y de su *modelo* para el Concilio.

En la segunda página del texto (edición europea) Murray colocaba en relieve el aspecto constitucional, aspecto menos atendido por los tratadistas europeos:

«(...) La libertad religiosa es un derecho cuyo ejercicio tiene lugar en la sociedad civil que está políticamente organizada, que recibe su estructura de un orden jurídico y que está gobernada por una autoridad política debidamente constituida. Ahí comienza la dificultad. En una sociedad organizada ni un derecho del hombre ni tampoco el derecho a la libertad religiosa son ilimitados en su ejercicio. ¿Cuáles

son los principios según los cuales el ejercicio social del derecho a la libertad religiosa puede ser justo y legítimamente limitado? O bien, desde otro punto de vista, ¿cuál es la competencia del gobierno civil respecto a su ejercicio en sociedad? ¿Concretamente, cuáles son los principios de jurisprudencia para regular el uso de las armas legales coercitivas que deben controlar el más delicado de los dominios? Estas cuestiones son extremadamente difíciles. Pero no pueden ser evitadas. La libertad religiosa no es simplemente un problema ético o moral. Es también un problema constitucional; toma su sentido más concreto dentro de un sistema de ley y de gobierno.

A mi juicio, el borrador sobre libertad religiosa no está suficientemente claro y explícito en su manera de tratar el problema de limitación social y legal para el derecho de libertad religiosa».

Otro punto reiterado en el texto de Murray es el denominado principio de incompetencia política en materia de religión:

«(...) Según la tradición americana, el Gobierno es una autoridad secular cuya competencia está limitada a los asuntos temporales y terrestres de los hombres que deben vivir juntos en la paz, la justicia y la libertad. Por consiguiente, actuaría más allá de su competencia si pretendiese enjuiciar a una religión como verdadera y a otra como falsa. Desbordaría su competencia si intentase imponer por medio de la ley, no importa qué tipo de juicio teológico, o una religión particular –digamos la religión católica– como la religión obligatoria de la comunidad nacional.

Este principio de la incompetencia de la autoridad política en materia de religión está profundamente anclado en la verdadera tradición política del Oeste cristiano. También está contenida en la tradición teológica de la Iglesia».

El escrito de Murray había sido publicado en noviembre de 1963, y, en septiembre de 1964, durante la discusión de *Declaratio prior*, C. Colombo ⁷⁹, teólogo asesor de Pablo VI, introdujo en su discurso sobre la libertad religiosa un texto que contenía notables coincidencias, de estructura y de contenido, con fragmentos del texto de Murray.

Diría Colombo en el aula conciliar:

«Tres son los principios, dos naturales, uno revelado.

79. SYNO, III, 2, 555.

Primer principio es el derecho natural de cada persona para investigar la verdad, especialmente en lo religioso y lo moral.

El segundo principio en que se basa la doctrina de la libertad religiosa es la obligación del derecho a seguir el dictamen de la propia conciencia.

El tercer principio, revelado, es la libertad y sobrenaturalidad de la fe católica cristiana»

Aunque algunos padres conciliares ofrecían resistencias al proyecto de libertad religiosa, según el *Textus emendatus*, se puede decir que en noviembre de 1964 existía una conexión constructiva entre el episcopado norteamericano y los asesores de Pablo VI.

Llevar adelante este proyecto de libertad religiosa es indicativo de que después de la muerte de Juan XXIII (3-junio-1963) se iniciaba un tiempo cargado de preocupaciones y responsabilidades para Pablo VI.

Decisión constructiva de Pablo VI fue anunciar, pocos días después de su nominación (27-junio-1963), que la segunda etapa del Concilio iba a ser abierta.

El Concilio continuaba.

Frente a la inmovilidad conceptual de la teología dogmática, la genialidad de Juan XXIII fue trasladar metódicamente la atención desde los dogmas heredados y centrarse en las significaciones que esos dogmas heredados tenían en el siglo XX en el tiempo histórico presente.

En ese intento se descubrió que los dogmas se hallaban anclados en contextos evolutivos históricos. Pero la inmovilidad aparente de algunos dogmas era en realidad una falta de percepción de la movilidad de los universos.

Antes del pontificado de Juan XXIII se puede decir que el predominio de la teología dogmática era dominante. Esto había generado un estancamiento en las conceptualizaciones católicas.

En aquel agitado y creativo otoño de 1964, dentro del Concilio, volvió a aflorar la problemática planteada por algunos textos de Gregorio XVI y de Pío IX, donde habían sido condenadas las libertades modernas.

Esa problemática fue tratada ya con ocasión del primer borrador, *De libertate religiosa*, entonces dando prioridad a la perspectiva de continuidad entre las doctrinas de los papas.

¿El retorno de ese aspecto indicaba que el complejo tema de la libertad religiosa empezaba a incurrir ahora en una circularidad defectuosa? No, según diferentes indicadores.

Desde el primer tratamiento, frente a esa problemática, se había convenido que las dificultades relacionadas con el tema y sus aspectos emergían como circunvoluciones en espiral: varias soluciones quedaban abiertas, con el tiempo histórico como eje de las transformaciones.

El retorno de un aspecto del tema revelaba sólo que la discontinuidad entre algunos textos de Gregorio XVI y de Pío IX y los borradores sobre libertad religiosa todavía en los talleres redaccionales constituían un nudo problemático, y esto tanto para los defensores del proyecto de libertad religiosa como para sus oponentes⁸⁰. Lo cual era explicable: los padres conciliares habían sido educados, desde los seminarios, en un modo fixista, demasiado rígido, de *continuidad* entre las doctrinas de los romanos pontífices.

En el debate sobre *Declaratio prior*, G. Garrone⁸¹ admitía que en el proceso evolutivo de las organizaciones de los Estados modernos algunos administradores de las doctrinas católicas no habían estado a la altura e incluso habían incurrido en errores.

Los contextos de los derechos humanos y sus expresiones se habían hallado en una transformación permanente. No procedía enjuiciar con parámetros de 1964 decisiones formuladas cien años antes.

Garrone había propuesto un modo de colocar entre paréntesis los *casos* de Gregorio XVI y de Pío IX. El pontificado de Gregorio XVI había tenido lugar desde 1831 a 1864, y el pontificado de Pío IX desde 1864 hasta 1878. Se podía conceder que el período histórico desde 1831 hasta 1878 había sido un período oscuro en donde la cúpula eclesiástica había restringido las libertades modernas.

La Iglesia reconocía esos posibles errores.

80. HAMER, J., 1967, p. 110.

81. SYNO, III, 2, 532.

Otro indicador de que el tema de la libertad religiosa no se había deslizado hacia circularidades defectuosas era que Pablo VI, nuevo Papa desde junio, se había declarado en acuerdo con Juan XXIII.

Pablo VI insertó esa declaración pública dentro de un pasaje que recordaba emotivamente al Papa Juan:

«¡Querido y venerado Papa Juan, gracias y alabanzas sean dadas a ti, que por divina inspiración, como creemos, quisiste y convocaste este Concilio a fin de abrir nuevos derroteros y hacer brotar sobre la tierra nuevas venas de aguas escondidas y fresquísimas de la doctrina y de la gracia de Cristo Señor (...) Tú has llamado a tus hermanos sucesores de los apóstoles no sólo para que continúen el estudio interrumpido y la legislación pendiente, sino para que, sintiéndose unidos con el Papa en un cuerpo unitario, sean confortados por él y por él dirigidos «para que el depósito de la doctrina cristiana se conserve y exponga de un modo más eficaz»⁸². Pero Tú, señalando así el fin más alto del Concilio, le has añadido una finalidad más urgente, y actualmente más provechosa, la finalidad pastoral, cuando afirmabas:

«Ni nuestra obra mira como fin principal el que se discutan algunos puntos principales de la doctrina de la Iglesia...», sino más bien «el que se investigue y se exponga de la manera que requieren nuestros tiempos»⁸³.

(...) No olvidaremos las normas que tú, primer Padre de este concilio, le has trazado sabiamente y que gustosamente vamos a repetir ahora:

Nuestro deber no es sólo custodiar este tesoro precioso –el de la doctrina católica– como si únicamente nos ocupásemos de la antigüedad, sino también dedicarnos con voluntad diligente, sin temores, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que la Iglesia recorre desde hace veinte siglos. Ni nuestra obra mira como fin principal el que se discutan algunos puntos principales de la doctrina de la Iglesia...; hay que buscar aquellas formas de exponerla que más se adapten al magisterio cuyo carácter sea prevalentemente pastoral»⁸⁴. (Texto castellano en «Discursos de Pablo VI», BAC, Concilio Vaticano II, Madrid 1970, p. 1043.)

82. AAS 54 (1962) 790.

83. AAS 54 (1962) 791-792.

84. *Ibid.*.

4.4. *Algunas deficiencias del texto*

Las premuras de componer otro borrador sobre libertad religiosa, en este caso, el *Textus emendatus*, que pudiera ser presentado inmediatamente a votación y que se hallara concorde con la subteoría de la continuidad/inmutabilidad, llevaron a los redactores a introducir, en el comentado pasaje de la «Cuestión histórica», una expresión que se volvía contra todo el resto de su proyecto. Es la expresión siguiente, referida a condenas antiliberales de Gregorio XVI y de Pío IX: «Ambas condenas, dadas en otro tiempo, permanecen hoy íntegras e inmutables»⁸⁵.

Los excesos lingüísticos de esa expresión eran dos: uno, el adverbio «hoy», que implica omisión del lugar teórico *Historia humana*; otro, la equivalencia entre «dogma» y «conclusión teológica», en este caso, «conclusiones teológicas» sobre un asunto de derecho natural, contenidas en encíclicas de Romanos Pontífices.

¿Cómo pretender «pasar» un texto sobre libertad religiosa donde se decía que los clásicos textos antiliberales de Gregorio XVI y de Pío IX permanecían «hoy» íntegros e inmutables? La historia de los borradores dice que el pasaje sobre la «Cuestión histórica» del *Textus emendatus* estaba destinado a tener una vida efímera: desaparecería totalmente en el siguiente borrador el llamado *Textus re-emendatus* presentado un año después, en septiembre de 1965.

La frase del *Textus emendatus* sobre la permanente inmutabilidad y la integridad de textos de Romanos Pontífices en una cuestión de derecho natural constituyó un inútil esfuerzo de los redactores para aparentar ante los padres conciliares que el *Textus emendatus* estaba en concordancia con las normas de una metodología teológica en que el lugar teórico *Decretos de los Romanos Pontífices* había sido convertido en algoritmo de decidibilidad de toda la matriz disciplinar. Esta matriz disciplinar implicaba el presupuesto metódico de que toda conclusión teológica, ratificada por la Santa Sede, debía ser mantenida como de «fe divina», por tanto, con integridad e inmutabilidad⁸⁶.

Conviene recordar que ese presupuesto representaba una línea metódica del saber teológico, entre otras metodologías existentes

85. SYNO, III, 8, 428.

86. MARÍN-SOLA, F., 1963, p. 461; MELCHOR CANO, 1972, II, p. 152, 1.12, c. 5.

dentro de la teología católica antes del siglo XVIII⁸⁷. En estas otras metodologías se procuraba una mejor distinción entre «fe» y «saber teológico»: las «conclusiones teológicas» sobre cuestiones de derecho natural no eran elevadas hasta la categoría de objeto de «fe divina». Este segundo tipo de metodologías permitía colocar en su nivel a las simples «conclusiones teológicas», sometiéndolas a una permanente depuración de contingentes adherencias ideológicas que se deslizaban en ellas inevitablemente a través de sus menores de razón.

Los redactores del borrador sobre libertad religiosa tardarían casi un año todavía en comprender que la matriz disciplinar vigente para la teología moral católica desde el siglo XVIII había dejado de ser un instrumento de navegación para convertirse en una nube que impedía una y otra vez aterrizar sobre la pista del ámbito de la libertad religiosa. Pero teniendo en cuenta la vehemencia de sus oponentes esgrimiendo la matriz disciplinar vigente para la teología moral, era casi inevitable que los redactores quedaran trabados una y otra vez.

En el *Textus emendatus* se «divinizaban» («de fide divina») elementos ideológicos contingentes que se habían deslizado en textos de Gregorio XVI y de Pío IX: expresamente se declaraba el valor de su inmutabilidad y de su integridad. Tal modo de escribir teología, propugnado por la Congregación del Santo Oficio (ECTH, Ottaviani), había sido «normal» en el catolicismo romano desde el siglo XVIII hasta los años de Pío XII.

Pretendiendo atraer a los padres conciliares opuestos al texto sobre libertad religiosa, los redactores del *Textus emendatus* obtuvieron dos efectos contrarios a su borrador: al proclamar la integridad y la inmutabilidad de los textos antiliberales de Gregorio XVI y de Pío IX, reforzaron la actitud de oposición de los padres contrarios al proyecto sobre libertad religiosa; después, proclamando esa integridad e inmutabilidad cerraban parcialmente el camino para su propio texto de libertad religiosa, suscitando la oposición al pasaje concreto de la «Cuestión histórica» en los padres que defendían al proyecto de libertad religiosa.

Los acontecimientos del llamado «jueves negro» (19 noviembre 1964) tuvieron también, en parte, su origen en estas oscilaciones metódicas aparentadas por los redactores del *Textus emendatus*.

87. MOLINA, L. de, 1592; q. 1, a. 2, d. 1; MARTÍNEZ, F. G., 1962, p. 202.

El *Textus emendatus*, borrador donde se encuentran los últimos intentos de ajuste para la matriz disciplinar vigente en la teología moral desde el siglo XVIII, se corresponde con una sima de fracaso. Después de la reflexión subsiguiente a ese fracaso, en el intervalo entre el tercer y cuarto períodos de sesiones conciliares (desde diciembre de 1964 hasta septiembre de 1965), los redactores elaboraron un cuarto borrador, el llamado «*Textus re-emendatus*». Una de las novedades de este nuevo texto era que el pasaje sobre la «Cuestión histórica» había sido totalmente suprimido. En la relación anexa los redactores dejaban a la investigación teológica resolver la cuestión de los textos antiliberales de Gregorio XVI y de Pío IX.

Era una cuestión que conducía a insolubles aporías si se intentaba discurrir dentro de una matriz disciplinar que, entre otras normas discutibles, daba por firme la subteoría de que toda «conclusión teológica» aprobada por la Sede Apostólica era objeto cuasisacralizado de «fe divina». Algunos padres conciliares ya advirtieron tangencialmente que ese supuesto era opinión perteneciente al nivel metódico de las teologías integristas.

El *Textus emendatus* declaraba «integridad» a «inmutabilidad» en textos salidos de la Sede Apostólica (Romanos Pontífices), que se hallaban impregnados con notable densidad de contenidos contingentes. Para los contenidos ideológicos contingentes no se podía afirmar inmutabilidad e integridad.

Los redactores del *Textus emendatus* escribieron condicionados por los vaivenes del debate: presentaron los textos pontificios de Gregorio XVI y de Pío IX en función de un contexto histórico, pero no llevaron esa contextualización hasta sus consecuencias. No avanzaron hasta la ruptura epistemológica con subteorías de una matriz disciplinar, y el *Textus emendatus* quedó aprisionado en la teoría y metateoría de esa matriz disciplinar.

Hubiera bastado retomar otra línea de tradición católica, por ejemplo, la línea que pasa por L. de Molina, por los Salmanticenses, por F. Suárez, por los Wirceburgenses ⁸⁸, la línea que declara a las «conclusiones teológicas» objetos no aptos para «fe divina».

(Continuará en el próximo número del ANUARIO, 2007).

88. MARÍN-SOLA, F., 1963, p. 186.