

LA LIBERTAD RELIGIOSA Y LA CONTINUIDAD DOCTRINAL DEL CONCILIO VATICANO II. EL TESTIMONIO CUALIFICADO DEL BEATO JOSEMARÍA ESCRIVÁ DE BALAGUER*

Cristóbal Orrego Sánchez**

El pensamiento del Beato Josemaría Escrivá de Balaguer sirve como punto de referencia para probar la tesis de la continuidad doctrinal del Magisterio de la Iglesia —desde los romanos pontífices del siglo XIX hasta Juan Pablo II, pasando por el Concilio Vaticano II— en el debatido tema de la proclamación de la libertad religiosa como un “derecho natural”. En efecto, como es sabido, a partir de la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II se han ido asentando tres corrientes interpretativas. Dos de ellas sostienen que el Concilio abandonó la doctrina tradicional sobre la libertad de conciencia —doctrina que la condenaba como contraria a los derechos de la

* La Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II ha sido una de las fuentes doctrinales que más ha influido en el desarrollo del Derecho sobre la libertad religiosa en los países de mayoría católica, comenzando por España. Por eso, desde el primer momento de nuestra investigación sobre este tema, con el patrocinio de Fondecyt (Chile) y de Fundación Andes (Chile), hemos dedicado algún esfuerzo a la clarificación del sentido y alcance de esta visión del derecho de libertad religiosa. Este estudio se enmarca en el Proyecto Fondecyt 1990734 (1999-2000): “Principios generales del derecho y regulación del fenómeno religioso. Hacia una fundamentación filosófica y una reformulación dogmática del derecho de libertad religiosa y de conciencia en el derecho chileno”.

** Profesor de Filosofía Jurídica y Política. Universidad de los Andes, Chile.

verdad— para abrazar en buena medida el pensamiento “liberal”, que concede una primacía a la autonomía individual por sobre la verdad natural y revelada. Algunos estiman esta discontinuidad como una traición al depósito revelado y a unas verdades de fe irreformables, por lo que adoptan posiciones de recelo hacia la Jerarquía, hasta llegar incluso a un doloroso cisma. Otros, por el contrario, creen que la Iglesia ha rectificado unas enseñanzas que no eran infalibles, para acoger el reclamo legítimo de la era moderna en favor de la libertad de la persona. Lamentablemente, esta interpretación de la libertad de conciencia ha servido también de cobertura para el así llamado disenso teológico y para que se introdujera en la teología, muy especialmente en la teología moral, una oposición artificial entre la conciencia subjetiva y la verdad objetiva custodiada y enseñada auténticamente por el Magisterio de la Iglesia.

Los santos son testigos cualificados —no infalibles, por cierto— de la fe de la Iglesia, fe que han acogido en su corazón con el ejercicio heroico de la virtud teologal correspondiente. Por eso, así como una investigación detallada de cómo entendieron los santos las condenas pontificias de la libertad de conciencia en el siglo XIX (v.gr., en *Mirari Vos*, *Quanta Cura* y el *Syllabus*) demostraría que se referían a la libertad desmedida del indiferentismo religioso y no a la legítima libertad de la conciencia cristiana, así también podemos ver en los santos de nuestros días cómo debe entenderse la defensa magisterial de la libertad religiosa como una profundización en las verdades de la fe tanto sobre la naturaleza de la verdad religiosa como sobre el sentido de la libertad personal.

Josemaría Escrivá de Balaguer defendió la libertad religiosa mucho antes de la llegada del Concilio Vaticano II. Lo hizo de una manera que demuestra a la vez su fidelidad al Magisterio precedente —con su énfasis en evitar los desvaríos del libertinaje— y su aporte para la comprensión adecuada, más profunda y más práctica, de la enseñanza perenne de la Iglesia sobre la libertad y la dignidad de la persona humana. Por eso, mostraremos a continuación que el Beato Josemaría aceptó y aun anticipó los rasgos esenciales de la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, entendida como una profundización y desarrollo armónico de la doctrina católica, a la vez que rechazó —fiel a los pronuncia-

mientos del Magisterio sobre los errores del liberalismo— todas las interpretaciones que oponían la libertad a la verdad, al reconocimiento de los derechos de Dios o a la legítima autoridad de la Iglesia.

Inmunidad de coacción

La definición conciliar de la libertad religiosa como un verdadero derecho natural a la inmunidad de coacción en materia religiosa no afirma una libertad positiva ni un derecho moral a optar por cualquier religión, aunque sea falsa, sino que, afirmando la obligación moral de buscar la verdad y de abrazarla, afirma también que el cumplimiento de esta obligación no puede ser exigido a una persona por las demás mediante el uso de la fuerza, ni aun en el caso de que la persona fuese negligente o culpable al respecto; asimismo, o con mayor razón, es ilícito el uso de la fuerza contra los que están equivocados sin culpa.

Las palabras del Beato Josemaría en defensa de la libertad del acto de fe son numerosas e inequívocas. “No destuye el Señor la libertad del hombre: precisamente Él nos ha hecho libres. Por eso no quiere respuestas forzadas, quiere decisiones que salgan de la intimidad del corazón”.¹ Como consecuencia del amor a la libertad, Escrivá de Balaguer defiende la inmunidad de coacción en esta materia, oponiéndose a toda forma de violencia. En una entrevista de 1966, el Beato Josemaría decía: “nuestra Obra es la primera organización católica que, con la autorización de la Santa Sede, admite como Cooperadores a los no católicos, cristianos o no”.² Esta proclamación de la libertad religiosa, precursora del Concilio, muestra que el Magisterio del siglo XIX y comienzos del XX, tal como lo interpretaba un santo plenamente fiel, era compatible con la clara afirmación de la inmunidad de coacción en materia religiosa—esencia de la libertad religiosa como derecho natural— y la contenía en germen, aún no del todo desarrollado, en las

¹ Escrivá de Balaguer, Josemaría. *Es Cristo que pasa*, Madrid, Rialp, 1985, n. 100.

² *Conversaciones con Monseñor Escrivá de Balaguer*, Madrid, Rialp, 1988, n. 44. Cfr., además, nn. 22, 29, 46 y 85.

doctrinas sobre la libertad del acto de fe y sobre la tolerancia del error religioso.

En muchos momentos de la vida del Fundador del Opus Dei se ve claro su amor a la libertad religiosa, tanto de los católicos como de los demás hombres. Así, por ejemplo, su dolor juvenil por la situación en Irlanda se debía sobre todo a la falta de libertad religiosa de los católicos.³ Mas de la misma manera defendió la libertad de los no católicos en la España confesional después de la guerra civil,⁴ fiel a su convicción de que para poder defender la propia libertad es menester haber defendido antes la ajena, sin renunciar por ello a la verdad revelada. “Estamos obligados a defender la libertad personal de todos, sabiendo que Jesucristo es el que nos ha adquirido esa libertad (Gal. 4, 31); si no actuamos así, ¿con qué derecho reclamaremos la nuestra? Debemos difundir también la verdad, porque *veritas liberabit vos* (Jn. 8, 32), la verdad nos libera, mientras que la ignorancia esclaviza. Hemos de sostener el derecho de todos los hombres a vivir, a poseer lo necesario para llevar una existencia digna, a trabajar y a descansar, a elegir estado, a formar un hogar, a traer hijos al mundo dentro del matrimonio y poder educarlos, a pasar serenamente el tiempo de la enfermedad o de la vejez, a acceder a la cultura, a asociarse con los demás ciudadanos para alcanzar fines lícitos, y, en primer término, a conocer y amar a Dios con plena libertad, porque la conciencia –si es recta– descubre las huellas del Creador en todas las cosas”.⁵

³ Cfr. Vázquez de Prada, Andrés. *El Fundador del Opus Dei, I. ¡Señor, que vea!*, Madrid, Rialp, 1997, p. 90: “Pero lo que, realmente, soliviantó al hijo en el caso irlandés, fue el tema de la libertad religiosa: ‘Entonces –cuenta– tenía unos quince años, y leía con avidez en los periódicos las incidencias de la Primera Guerra. Pero sobre todo rezaba mucho por Irlanda. No iba en contra de Inglaterra, sino a favor de la libertad religiosa’, citado por Álvaro del Portillo, *Sum.* 76; cfr. también Javier Echevarría, *Sum.* 1816”.

⁴ Cfr. Rodríguez Pedrazuela, Antonio. *Un mar sin orillas*, Madrid, Rialp, 1999, p. 65. El autor da testimonio de cómo el Beato Josemaría protestó enseguida y con energía por la violencia ejercida por unos activistas contra un templo protestante.

⁵ Escrivá de Balaguer, Josemaría. *Amigos de Dios*, Madrid, Rialp, 1985, n. 171.

Un orden público cristiano

Una de las cuestiones más difíciles de la teoría jurídica sobre la libertad religiosa consiste en explicar las relaciones entre la “inmunidad de coacción”, núcleo de la libertad religiosa, y el “orden público”, que es uno de los límites de esa libertad. La dificultad radica en que es posible incurrir en uno de dos “círculos viciosos” opuestos entre sí, a saber, o bien vaciar el campo de libertad negativa (inmunidad de coacción) reconocido a expresiones religiosas objetivamente erradas o bien negar la posibilidad de un orden público efectivo que, se quiera o no, amparará más unas manifestaciones religiosas que otras. Nosotros no podemos detenernos en este problema, pero lo cierto es que el Magisterio de la Iglesia afirma *los dos extremos* de la cuestión: la existencia del derecho natural a la inmunidad de coacción en materia religiosa y la necesidad de un justo orden público, entendiendo por “justo” el que está de acuerdo con normas morales objetivas tal como las enseña la misma Iglesia. El *Catecismo de la Iglesia Católica* enseña que el orden público no puede entenderse a la manera liberal —i.e., como mera paz exterior independiente de una ordenación moral— y que su contenido depende de una concepción en último término religiosa.⁶ Afirma, además, como todo el Magisterio precedente, el ideal de que el espíritu de Cristo informe todas las realidades humanas.

Josemaría Escrivá de Balaguer expresa también, con suficiente claridad, que el respeto a la libertad de las conciencias no impide procurar positivamente que las manifestaciones de la vida pública estén dirigidas por el espíritu cristiano, tanto en un sentido positivo —que las enseñanzas de la Iglesia sean eficaces en los aspectos de la vida pública que Ella misma estima esenciales— como en un sentido negativo —que se eviten los abusos; que las exigencias de la justicia se hagan valer incluso contra la voluntad de quienes, de buena o mala fe, no las comprenden—; etcétera. Los fieles católicos pueden y deben pretender que el ambiente y las leyes de su sociedad recojan esas exigencias para todos, no como si fuesen preferencias puramente religiosas que debieran quedar ampara-

⁶ Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2104 -2109 y 2244.

das por la inmunidad de coacción (aunque podrían ser materia de tolerancia conforme al principio general). En efecto, como enseña Juan Pablo II, en tales casos “no se trata de imponer a los no creyentes una perspectiva de fe, sino de interpretar y defender los valores radicados en la naturaleza misma del ser humano”.⁷

El carácter cristiano del orden público, que sólo exige unidad de criterio en unas pocas cosas esenciales y es compatible con una multitud de configuraciones culturalmente variables, depende de la actuación de los fieles corrientes. La libertad religiosa de los demás —reconocida también a los agnósticos y ateos— no equivale a un derecho a que ellos informen con sus creencias el orden público, sino solamente a que no se les imponga violentamente la práctica de una fe que rechazan y a que puedan practicar la propia —si la tienen— hasta donde respeten el orden público. Ahora bien, precisamente la necesidad de obtener el respeto de un orden público cristiano urge la actuación política de los católicos, que impida una conformación del orden público según los criterios de quienes de alguna manera se apartan de la verdad natural y revelada, aunque lo hagan de buena fe. “No es verdad que haya oposición entre ser buen católico y servir fielmente a la sociedad civil. Como no tienen por qué chocar la Iglesia y el Estado, en el ejercicio legítimo de su autoridad respectiva, cara a la misión que Dios les ha confiado. Mienten —¡así: mienten!— los que afirman lo contrario. Son los mismos que, en aras de una falsa libertad, querrían ‘amablemente’ que los católicos volviéramos a las catacumbas”.⁸ “Ésta es tu tarea de ciudadano cristiano: contribuir a que el amor y la libertad de Cristo presidan todas las manifestaciones de la vida moderna: la cultura y la economía, el trabajo y el descanso, la vida de familia y la convivencia social”.⁹

En la misma fecha que el Beato Josemaría defendía con energía la libertad de las conciencias, sin dejar de aludir a ella, hacía presente la necesidad de la “santa intransigencia” como un límite a los abusos que

⁷ Juan Pablo II. Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte*, 6-I-2001, n. 51.

⁸ Escrivá de Balaguer, Josemaría. *Surco*, Madrid, Rialp, 1986, n. 301.

⁹ *Ibidem*, n. 302.

puedan darse so pretexto de libertad, tal como lo exigiría el Concilio Vaticano II más tarde.¹⁰

Ni indiferentismo religioso ni relativismo moral

El Magisterio de la Iglesia ha llegado a usar la expresión “libertad de conciencia” aprobando su contenido, pero lo ha hecho sólo cuando, con el correr de los años, su uso se ha generalizado en la sociedad y —especialmente tras las declaraciones de derechos humanos absolutos, no sometidos al arbitrio de la conciencia individual— su significado social se ha independizado relativamente de las connotaciones de una absoluta autonomía del individuo respecto de las normas de la verdad y de la justicia, autonomía nefanda capaz de “justificar” los peores crímenes. Además, cuando el Magisterio reciente habla de “libertad de conciencia”, por las razones mencionadas, siempre entiende la frase en el sentido razonable y cristiano explicado tanto al preferir, en un primer momento, la denominación “libertad de las conciencias” como al declarar, más tarde, los contornos conceptuales del derecho natural a la libertad religiosa. Las condenas pontificias de la “libertad de conciencia” decimonónica tenían por objeto no la legítima libertad de la conciencia humana —así se desprende de la lectura de los papas y de los santos de la época—, sino el modo liberal de entender esa expresión; esto es, condenaban la inextricable ligazón que el liberalismo filosófico y político establecía entre la libertad humana, por una parte, y, por otra, una serie de tesis indudablemente contrarias a toda la verdad revelada: el indiferentismo religioso, la negación del fundamento divino de la moral humana, el relativismo o el escepticismo ético, la idea protestante del libre examen expandida al orden filosófico y social, la oposición entre la libertad individual y la autoridad en la Iglesia

¹⁰ Declaración *Dignitatis Humanae*, n. 7: “La sociedad civil tiene derecho a protegerse contra los abusos que puedan darse so pretexto de libertad religiosa”. Juan Pablo II se remite a este texto para sostener que la libertad de conciencia no puede invocarse para conculcar el derecho a la vida: “La tolerancia legal del aborto o de la eutanasia no puede de ningún modo invocar el respeto de la conciencia de los demás, precisamente porque la sociedad tiene el derecho y el deber de protegerse de los abusos que se pueden dar en nombre de la conciencia y bajo el pretexto de la libertad”, Juan Pablo II, Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, 25-III-1995, n. 71.

y en la comunidad política, etcétera. En el contexto histórico de los siglos XIX y XX, el desarrollo homogéneo de la doctrina católica sobre las relaciones entre libertad y verdad exigía reafirmar la oposición a esos errores, al mismo tiempo que se daba un paso adelante—reitero: homogéneo, sin ruptura de ningún tipo—poniendo el énfasis en las exigencias positivas tanto de la libertad personal como de los modos más adecuados—más cristianos—de llevar la verdad religiosa a todos los hombres.

Josemaría Escrivá de Balaguer logró algo que, para un conocedor de las disputas teológicas en torno a la *Dignitatis Humanae*—antes y después de su promulgación—, resulta sencillamente sorprendente: afirmar con la máxima radicalidad—con una fuerza de convicción y de expresión que, fuera de su contexto, parecería agresiva—las exigencias de la verdad—y las consiguientes condenas de la falsa libertad de conciencia liberal—tanto como las exigencias positivas de la libertad religiosa en contra de todo fanatismo.

La conciencia libre requiere formación en la verdad precisamente para poder ser libre: “¡Siente siempre y en todo con la Iglesia!—Adquiere, por eso, la formación espiritual y doctrinal necesaria, que te haga persona de recto criterio en tus opciones temporales, pronto y humilde para rectificar, cuando adviertas que te equivocas.—La noble rectificación de los errores personales es un modo, muy humano y muy sobrenatural, de ejercitar la personal libertad”.¹¹

La unión de libertad y verdad exige, aunque no sea grato, condenar los errores liberales que hemos mencionado, las falsas concepciones de la libertad.

De manera neta distingue nuestro autor la falsa libertad, condenada por la Iglesia, de la verdadera libertad religiosa, acudiendo a la terminología más corriente en la mayor parte del siglo XX: “Libertad de conciencia: ¡no!—Cuántos males ha traído a los pueblos y a las personas este lamentable error, que permite actuar en contra de los propios dictados íntimos. Libertad ‘de las conciencias’, sí: que significa el deber de seguir ese imperativo interior..., ¡ah, pero después de haber recibido

¹¹ Escrivá de Balaguer, Josemaría. *Forja*, Madrid, Rialp, 1987, n. 840.

una seria formación!”¹² El rechazo de la falsa libertad de conciencia no significa, en el pensamiento del Beato Josemaría, una visión negativa ni una actitud recelosa respecto de la libertad: “Cuando, durante mis años de sacerdocio, no diré que predico, sino que grito mi amor a la libertad personal, noto en algunos un gesto de desconfianza, como si sospechasen que la defensa de la libertad entrañara un peligro para la fe. Que se tranquilicen esos pusilánimes. Exclusivamente atenta contra la fe una equivocada interpretación de la libertad, una libertad sin fin alguno, sin norma objetiva, sin ley, sin responsabilidad. En una palabra: el libertinaje. Desgraciadamente, es eso lo que algunos propugnan; esta reivindicación sí que constituye un atentado a la fe. Por eso no es exacto hablar de libertad de conciencia, que equivale a avalorar como de buena categoría moral que el hombre rechace a Dios. Ya hemos recordado que podemos oponernos a los designios salvadores del Señor; podemos, pero no debemos hacerlo. Y si alguno tomase esa postura deliberadamente, pecaría al trasgredir el primero y fundamental entre los mandamientos: *amarás a Yavé, con todo tu corazón* (Dt. 6, 5).¹³

También es un error defender una libertad contraria al orden y a la autoridad: “Orden, autoridad, disciplina... —Escuchan, ¡si escuchan!, y se sonríen cínicamente, alegando —ellas y ellos— que defienden su libertad. Son los mismos que luego pretenden que respetemos o que nos acomodemos a sus descaminos; no comprenden —¡qué protestas tan chabacanas!— que sus modales no sean —¡no pueden ser!— aceptados por la auténtica libertad de los demás”.¹⁴ Este modo de entender la libertad no puede ser calificado de “fanatismo”: “No te portes como un memo: nunca es fanatismo querer cada día conocer mejor, y amar más, y defender con mayor seguridad, la verdad que has de conocer, amar y defender. En cambio —lo digo sin miedo—, caen en el sectarismo

¹² Escrivá de Balaguer, Josemaría. *Surco*, cit., n. 389. El Beato Josemaría se remite, para la condena de la “libertad de conciencia” así entendida, a León XIII, Carta Encíclica *Libertas Praestantissimum*, 20-VI-1888, ASS 20 (1888), 606, en Escrivá de Balaguer, Josemaría. *Amigos de Dios*, cit., n. 32, p. 68, nota 32.

¹³ Escrivá de Balaguer, Josemaría. *Amigos de Dios*, cit., n. 32. La homilía citada tiene el elocuente título “La libertad don de Dios”.

¹⁴ Escrivá de Balaguer, Josemaría. *Surco*, cit., n. 384.

los que se oponen a esta lógica conducta, en nombre de una falsa libertad".¹⁵ Es lógico que la auténtica libertad de los hijos de Dios, respetando la libertad de las conciencias que están en el error –i.e., sin imponerles coactivamente la fe–, choque con el ejercicio abusivo de esta libertad y se niegue a su influjo público: "Ante la presión y el impacto de un mundo materializado, hedonista, sin fe..., ¿cómo se puede exigir y justificar la libertad de no pensar como 'ellos', de no obrar como 'ellos'?... –Un hijo de Dios no tiene necesidad de pedir esa libertad, porque de una vez por todas ya nos la ha ganado Cristo: pero debe defenderla y demostrarla en cualquier ambiente. Sólo así, entenderán 'ellos' que nuestra libertad no está aherrojada por el entorno".¹⁶

En definitiva, la verdadera libertad religiosa no se opone a llevar la fe al ámbito público. "Resulta chocante la frecuencia con que, ¡en nombre de la libertad!, tantos tienen miedo –y se oponen!– a que los católicos sean sencillamente buenos católicos".¹⁷ El Beato Josemaría, igual que los pontífices romanos desde el siglo XIX hasta Juan Pablo II, no acepta la libertad de los sectarios, quienes, a su vez, califican de fanatismo la sencilla fidelidad al depósito revelado y a la moral natural. Particularmente claro es el siguiente texto: "Vociferan los sectarios contra lo que llaman 'nuestro fanatismo', porque los siglos pasan y la Fe católica permanece inmutable. En cambio, el fanatismo de los sectarios –porque no guarda relación con la verdad– cambia en cada tiempo de vestidura, alzando contra la Santa Iglesia el espantajo de meras palabras, vacías de contenido por sus hechos: 'libertad', que encadena; 'progreso', que devuelve a la selva; 'ciencia', que esconde ignorancia... Siempre un pabellón que encubre vieja mercancía averiada. ¡Ojalá se haga cada día más fuerte 'tu fanatismo' por la Fe, única defensa de la única Verdad!".¹⁸

¹⁵ *Ibidem*, n. 571.

¹⁶ *Ibidem*, n. 423.

¹⁷ *Ibidem*, n. 931.

¹⁸ *Ibidem*, n. 933.

Síntesis

Josemaría Escrivá de Balaguer defendió la libertad religiosa mucho antes de la llegada del Concilio Vaticano II. Lo hizo de una manera que demuestra a la vez su fidelidad al Magisterio precedente —con su énfasis en evitar los desvaríos del libertinaje— y su aporte para la comprensión adecuada de la enseñanza perenne de la Iglesia sobre la libertad y la dignidad de la persona humana. La ponencia muestra, mediante algunas citas especialmente claras, que el Beato Josemaría aceptó y aun anticipó los rasgos esenciales de la doctrina del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa, entendida como una profundización y desarrollo armónico de la doctrina católica, a la vez que rechazó —fiel a los pronunciamientos del Magisterio sobre los errores del liberalismo— todas las interpretaciones que oponían la libertad a la verdad, al reconocimiento de los derechos de Dios o a la legítima autoridad de la Iglesia. Este artículo expone, en definitiva, un argumento práctico para mostrar que la doctrina católica sobre la libertad religiosa ha experimentado un desarrollo homogéneo. En efecto, no sería compatible con la santidad del Beato Josemaría —solemnemente reconocida por la Iglesia— haber enseñado, desde los años 30, una doctrina —la relativa a la libertad religiosa, recogida por el Concilio— contraria al Magisterio vigente en ese momento (desde Gregorio XVI a Pío XI). Luego, era compatible con ese Magisterio, a la vez que anticipaba las clarificaciones del Magisterio posterior.