

## LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL PENSAMIENTO CATÓLICO SEGÚN LOS TRATADOS DE TEOLOGÍA MORAL Y LA LITERATURA POLÉMICA DEL SIGLO XVIII\*

FRANCISCO DE PAULA VERA URBANO  
Catedrático Emérito de la Universidad de Málaga

### I. INTRODUCCIÓN

En el estudio general de la doctrina católica durante el siglo XVIII es preciso contar con un hecho, que ya viene gestándose desde finales del XVI, pero que es en el XVIII cuando llega a su madurez. Nos referimos a la especialización dentro del campo de la ciencia sagrada.

Fruto de esta especialización es la limitación de campos, ya de modo definitivo, entre teología y derecho; y, todavía, la desmembración de estas dos grandes ramas en las respectivas especialidades de teología dogmática y teología moral, por una parte, y derecho canónico y derecho público eclesiástico, por la otra<sup>1</sup>. Ello condiciona lógicamente el contenido material de la ciencia que estudiamos y, sobre todo, la visión del punto concreto a analizar, que ahora es considerado parcialmente, según sus diversos aspectos.

Esto ocurre precisamente con el problema de la libertad religiosa como

---

\* Como antecedentes de este trabajo pueden verse nuestros estudios: *Aportación de santo Tomás a la doctrina de la libertad religiosa*, en *Revista Española de Derecho Canónico* 31 (1975), pp. 29 - 48; *Formación de la doctrina de la libertad religiosa: 1. La tolerancia religiosa desde santo Tomás hasta el cardenal Juan de Lugo*, en *Estudios canónicos en homenaje al prof. L. de Echeverría* (Salamanca, 1988), pp. 439 - 461; y *Formación de la doctrina de la libertad religiosa: 2. El valor de la subjetividad desde santo Tomás hasta el cardenal Juan de Lugo*, en *La libertad religiosa. Memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico* (México, 1996), pp. 881 - 908.

<sup>1</sup> Cfr. M. GRABMANN, *Historia de la Teología Católica* (Madrid, 1946), pp. 231 - 237.

contenido de la tolerancia, que es como todavía se considera en este período de la ciencia eclesiástica. Del tratado “sobre la virtud de la fe”, en que lo estudiaban santo Tomás y los comentaristas de la *Summa theologiae*, pasa sucesivamente al capítulo “sobre el primer precepto del Decálogo”, dentro del tratado “sobre los pecados” en las modernas obras de teología moral<sup>2</sup>, y, ya en el siglo XVIII, se va reduciendo cada vez más al campo de la literatura polémica y, dentro de ella, a los tratados de derecho público eclesiástico, en la orientación apologética con que nació (y casi perdura hasta nuestros días) esta especialidad del derecho de la Iglesia. En cambio, el tema del valor normativo de la conciencia invenciblemente errónea y el del poder excusante de la ignorancia, que le es previo, se adscribe de modo definitivo al tratado “de los actos humanos”, que queda como reducto propio de la teología moral.

Así se explica que no todos los autores traten el tema de la tolerancia (libertad religiosa) o, por lo menos, que no traten todos sus aspectos. Lo que nos lleva, ya por necesidad, en el presente estado de nuestro estudio, a considerar por separado los escritos de moral propiamente dichos y los de la literatura polémica, con la subdivisión, dentro de ella, que acabamos de apuntar.

Por lo demás, según se ha advertido repetidamente, no hay apenas novedad en el contenido doctrinal de ambas series de escritos, por lo que respecta a la libertad religiosa o, más precisamente hablando, a la tolerancia religiosa.

En materia de “ignorancia” todos siguen considerando como excusante de pecado a la “invencible”; y, a la “vencible”, como excusante del delito de herejía, por falta de pertinacia. Igualmente, “la conciencia invenciblemente errónea” sigue siendo norma de conducta moral a seguir, si se quiere evitar el pecado. Esto, entre los moralistas que, salvo casos contados a los que nos referiremos, no se plantean el problema de la tolerancia (libertad religiosa).

A su vez, la literatura polémica, en este último punto que es el que más o menos toca, sigue esta orientación, que es acomodación a su tiempo de la doctrina de los siglos precedentes: por una parte, la defensa racional de los fundamentos de la religión en general y del catolicismo en particular, contra los escritos de los “filósofos” y “librepensadores” y, en consecuencia, la condena de toda libertad religiosa que se base en el relativismo doctrinal y en el indiferentismo<sup>3</sup>; en segundo lugar, el mantenimiento ante los Príncipes ca-

<sup>2</sup> En este lugar lo trataba ya Bonancina. Cfr. VERA URBANO, *Formación de la doctrina*, cit. (n. \*), p. 457.

<sup>3</sup> Esta actitud continuará durante todo el siglo XIX y principios del XX, contra el liberalismo doctrinal. Cfr. F. De Paula VERA URBANO, *Derecho eclesiástico* (Madrid, 1990), I, Lección 14. “La doctrina de la libertad religiosa”. III. La libertad religiosa en el Magisterio Pontificio y en el Vaticano II, pp. 220 ss.

tólicos de que, sólo existiendo causas graves proporcionadas al bien común de cada país –en lo que atienden principalmente al contenido religioso– se puede admitir la libertad religiosa de los no católicos en el campo civil (tolerancia práctica o civil), de modo que se salven las justas exigencias del orden público; y, por último, frente a la dispersión de los tiempos modernos, fruto del individualismo y del subjetivismo, la firmeza en conservar intacto el depósito doctrinal de la fe (objetivismo), considerando “hereje” a todo fiel que “pertinazmente” niegue alguna verdad del *credo*, y aplicándole consiguientemente las penas canónicas establecidas, principalmente la excomunión, con el fin de forzarlo a volver a la fe, conforme a la tesis tomásica de que “*accipere fidem est voluntatis, sed tenere iam acceptam est necessitatis*”<sup>4</sup>. Todo ello, sin embargo, dentro del espíritu de conquista, propio de la Apologética, que conserva incluso amor al que yerra, al tiempo que se mantiene firme contra el error y lucha porque se desvanezca, como lo había aconsejado san Agustín: “No debes amar al error en el hombre, sino al hombre”<sup>5</sup>.

## II. LOS TRATADOS DE TEOLOGÍA MORAL

Teniendo en cuenta estas consideraciones, veamos lo que dicen los tratados de teología moral más usados en el siglo XVIII. Puesto que, en nuestra intención, el análisis doctrinal tiene como meta el precipitado de la opinión pública de gobernantes y gobernados en orden a la normación del conflicto religioso, hemos estudiado aquellas obras que sirvieron de texto en los seminarios y facultades teológicas, ya que, a través de los pastores allí formados, es como realmente se fue creando esta opinión en el orden religioso. Entre ellos, hemos visto los más representativos en las diversas naciones europeas, en cuanto que mantienen y siguen el pensamiento teológico en esta materia.

1. Por lo general<sup>6</sup>, las obras de teología moral siguen el método positivo y casuístico iniciado ya en el siglo XVII por Laymann<sup>7</sup>, entre otros, y del que fue indudable modelo el jesuita alemán Hermann Busembaum (1600 -

<sup>4</sup> Cfr. Santo Tomás, II<sup>a</sup>, II<sup>ae</sup>, q. X a. 8 ad 3.

<sup>5</sup> *Commentarium VII in Epist. Joannis*, 11.

<sup>6</sup> Entre los que siguieron el método escolástico tradicional, destaca C. R. BILLUART (1685 - 1757) en sus obras: *Summa sancti Thomae hodiernis academiaram moribus accommodata, sive Cursus Theologiae juxta mentem, et in quantum licuit, juxta ordinem et litteram Divi Thomae in sua Summa, insertis pro re nata digressionibus in historiam ecclesiasticam*, 19 vols. in 8<sup>o</sup> (Liège, 1746 - 1751); y *Supplementum Cursus Theologiae, continens tractatus de opere sex dierum, de statu religioso, et de mysteriis Christi* (Liège, 1759).

<sup>7</sup> Realmente, el verdadero iniciador fue Tomás Sánchez, pero todavía con un acopio de especulación, que sus seguidores irán simplificando.

1668) con su *Medulla theologiae moralis*<sup>8</sup>. Ya en vida de su autor llegó a tener 40 ediciones; siendo en total más de 150 las que después ha tenido<sup>9</sup>: prueba inequívoca de la aceptación que tuvo no sólo en su siglo, sino en los siguientes, especialmente en el XVIII, como lo corrobora el hecho de que autores de la categoría de Claudio La Croix, san Alfonso M<sup>a</sup> de Liguorio y Ballerini, lo hayan tomado como base de sus obras.

Pues bien, Busembaum, que sigue especialmente a Sánchez y a Laymann, no toca ya el punto de la tolerancia. Sin embargo, en el tratado *De conscientia* sigue la doctrina ya anteriormente admitida por la generalidad, sobre la “obligación de seguir el dictamen de la conciencia” invenciblemente errónea<sup>10</sup>. Y lo mismo ocurre al hablar de la “pertinacia” como requisito para la herejía. En este punto llega a decir que “*en Alemania los rústicos y otra gente sencilla, que son tenidos por hereges, y con todo eso no son pertinaces, pueden ser absueltos por los párrocos. La razón es, porque no son hereges formalmente, y tienen la Fe Catholica, que recibieron en el Bautismo, la qual no se pierde sino por error pertinaz*”<sup>11</sup>. “*Más aún, añade, mientras el herege piense que su secta es más digna de crédito o, por lo menos, tanto como el catolicismo, no tiene obligación de creer; lo mismo que el niño bautizado y educado entre infieles o hereges*”<sup>12</sup>.

2. Seguidor de Busembaum, según se ha dicho, el jesuita limburgués Claudio La Croix (1672 - 1714) es otro de los moralistas de más renombre en su época. La *Theologia moralis* del P. La Croix, que vio la luz pública por primera vez en 1707 (edición de Colonia), se presenta como un comentario de la *Medulla Theologiae Moralis* de Busembaum<sup>13</sup> y, como aquella, alcanzó

<sup>8</sup> *Medulla Theologiae Moralis facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae ex veris probatisque auctoribus concinnata, poenitentibus aequae ac confessariis utilis*, in 12, (Münster, 1645 ó 1650).

<sup>9</sup> Cfr. VACANT -MANGENOT, *Dictionnaire de la Theologie Catholique* (Paris, 1899 ss), s. v. *Busembaum* (en adelante DTC.).

<sup>10</sup> BUSEMBAUM, *Medulla* cit. (n. 8) lib. I, tract. I, cap. I n. 1 (edic. española, Barcelona, 1674), p. 3.

<sup>11</sup> *Ibid.*, lib. 2º, tract. 1º, cap. IV, duda III, n. 5, p. 40. T. Sánchez había dicho ya lo mismo, pero de los católicos con respecto a los herejes: “*Quarto deducitur, licere catholicis in iis locis (in haereticorum oppidis) sacramenta recipere a suis Parochis et Episcopis haereticis. Quia solos denunciatos excommunicatos tenentur vitare [...] Quod quidem intelligitur, quantum est ex parte excommunicationis*”: *Opus morale in Praecepta Decalogi*, lib. II, cap. IX, n. 10.

<sup>12</sup> BUSEMBAUM, *Medulla* cit. (n. 8), lib. 2º, n. 41, en el *Comentario* de DE LA CROIX (Lugduni, 1729), I, p. 139. Esto mismo también lo había defendido ya Sánchez, aplicando la doctrina de Castro Palao y de Simancas del “*puer nutritus in sylvis*”, al niño bautizado, cfr. *Opus morale*, lib. II, cap. I, n. 8.

<sup>13</sup> C. LACROIX, *Theologia Moralis, nunc pluribus partibus aucta a R.P. Claudio La Croix*. Nosotros hemos utilizado las ediciones de Venecia (1725) y de Lyon (1729).

un gran éxito editorial: más de 25 ediciones en 40 años<sup>14</sup>. Pero no ofrece novedad en cuanto a nuestro tema. Sigue literalmente a Busembaum: al principio de cada capítulo, entrecomillado, ofrece el texto de la *Medulla*; después, como *Addenda*, nos da un comentario actualizado.

Sobre “conciencia”<sup>15</sup>, “pertinacia”<sup>16</sup>, etc., dice lo que Busembaum; y, como él, tampoco toca el tema de la “tolerancia”, aunque lo supone, al hablar de la “comunicación con los herejes”<sup>17</sup>.

3. Otro tanto ocurre con san Alfonso María de Ligorio (1696 - 1787) en su *Theologia moralis*<sup>18</sup>. Sólo que, al dar el texto de Busembaum sobre licitud de oír sermones de herejes en Alemania, acompañarlos en los funerales y hacer de padrinos en el Bautismo de sus hijos, añade san Alfonso la prohibición contraria del Sínodo Napolitano<sup>19</sup>; e, igualmente, a propósito de la comunicación con los judíos, añade también entre paréntesis que “*los principes cristianos pueden permitir a los judíos, paganos o herejes la libertad de conciencia*”, pero “*sólo por el bien de la religión o por la esperanza de su conversión; no, por un beneficio temporal*”, y cita a los Salmanticenses<sup>20</sup>.

4. El franciscano bávaro y gran canonista Anacleto Reiffenstuel (1642 - 1703) también escribió una *Theologia Moralis*, que tuvo mucha difusión<sup>21</sup>. En los puntos esenciales de nuestro tema sigue la doctrina común. Suele presentar la cuestión con claridad y resuelve, sin entrar en detalles, añadiendo “*haec communis*” o “*communissime inter theologos vel doctores*”.

El orden de exposición, que sigue, viene a ser el consagrado por Busembaum, aunque no lo cita como los anteriores.

Como novedad, en el análisis de las distintas cuestiones, cabe destacar su alusión constante a la legislación canónica pertinente. Y ello, a pesar de haber sido el que aconsejó en Frising la enseñanza por separado de la Moral

<sup>14</sup> Cfr. DTC. s. v. *La Croix*.

<sup>15</sup> LA CROIX, *Theologia Moraliscit.* (n. 13) t. I, lib. I, tract. I, cap. I: *Quid conscientia et an sequenda sit?* (Venetiis, 1725), n. 1.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, lib. II, cap. IV, *De infidelitate et vitiis fidei oppositis*. Dubium III, *Quid sit haeresis* (Lugduni, 1729), nn. 41, 93 - 94.

<sup>17</sup> *Ibíd.*, nn. 54 y 92.

<sup>18</sup> Hemos estudiado la edición de Venecia, 1773. Ha tenido innumerables ediciones, sobre todo después de haber sido designado san Alfonso “Doctor Ecclesiae”. Su Teología Moral empezó siendo *Medulla theologiae moralis R. P. Hermaanni Busembaum s.j., cum adnotationibus per R. P. D. Alphonsum de Ligorio* (Napoli, 1748); a partir de la 3ª edic. de Venecia (1757), ya tiene título de *Theologia Moralis*; cfr. DTC. s. v. *Ligorio*.

<sup>19</sup> *Theologia Moralis*, (Venetiis, 1773), lib. II, tract. I, cap. III, n. 16.

<sup>20</sup> *Ibíd.*, cap. IV, n. 18.

<sup>21</sup> Su título completo es: *Theologia moralis brevi simulque clara methodo comprehensa atque iuxta sacros canones*. Hemos seguido la edición de Venecia de 1772. Ha tenido más de 30 ediciones: cfr DTC. s. v. *Reiffenstuel*.

y del Derecho Canónico, siendo a este efecto el fundador del *Studium canonicum* en dicha Universidad (1683). Tampoco habla directamente de libertad religiosa o tolerancia. Sobre *valor normativo de la conciencia*<sup>22</sup>, *per-tinacia*<sup>23</sup> etc., trae lo común.

5. Otra obra destacadísima en esta época fue la *Theologia moralis universa* del jesuita francés Pablo Gabriel Antoine (1678 - 1743). Baste decir que, a pesar de no haber salido su autor del Colegio de Pont-â-Mousson, donde enseñó, su obra tuvo 60 ediciones<sup>24</sup>. Nosotros hemos utilizado la edición romana de 1752. Tampoco habla expresamente de tolerancia o libertad religiosa; y en las otras materias afines trae la doctrina común<sup>25</sup>.

Como novedad podemos destacar su actitud conservadora respecto al “trato con los herejes y cismáticos”: para él siempre es ilícito y prohibido<sup>26</sup>. Sólo admite la posibilidad de recibir los sacramentos de manos de un ministro hereje, pero únicamente “*en caso de necesidad*”, sin detenerse, por lo demás, a especificar cuándo se daría este caso<sup>27</sup>.

6. Por lo demás, esto no es de extrañar, pues Antoine, en Francia, como el dominico reformado Daniel Concina (1680 - 1762) en Italia<sup>28</sup>, representan la reacción rigorista contra el laxismo, condenado por los Papas Alejandro VII (1666) e Inocencio XI (1679)<sup>29</sup>.

7. Ello hace que cobre más valor la actitud del jesuita luxemburgués Juan Reuter (1680 - 1762), quien, en un tiempo de rigorismo, supo seguir defendiendo el *probabilismo puro*, permaneciendo moderado y humano. La posición de Reuter se acerca a la de san Alfonso. En su *Theologia moralis quadripartita, incipientibus accommodata*, publicada en Colonia en 1750, recoge sus explicaciones escolares de Tréveris.

Por lo demás, Reuter sigue la doctrina común, principalmente la expuesta por Suárez y Lugo<sup>30</sup>. De la *tolerancia* trata cuando estudia “los pecados opuestos a la fe”<sup>31</sup>. Se muestra partidario de que “alguna vez” (*quandoque*)

<sup>22</sup> *Tractatus de conscientia*, dist. III, quaest. II.

<sup>23</sup> *Tract. de virtutibus theologis*, dist. IV, quaest. II.

<sup>24</sup> DTC. s. v. *Antoine*.

<sup>25</sup> Cfr. *De conscientia*, cap. I, quaest. II; y el tratado *De haeresi*, cap. III.

<sup>26</sup> Cfr. *ibid.*, *Appendix*, p. 117 - 119.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>28</sup> Véanse los artículos dedicados a Gabriel Antoine y a Daniel Concina en DTC. s. v. *Concina* y *Antoine*, respectivamente.

<sup>29</sup> Cfr. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum* (Barcelona, 1951), nn. 1129 - 1145 y 1151 - 1216.

<sup>30</sup> Cfr. F. VERA URBANO, *Formación de la doctrina de la libertad religiosa: 1. La tolerancia religiosa* cit. (n. \*), pp. 449 - 455 y 458 - 461; y *Formación de la doctrina de la libertad religiosa: 2. El “valor de la subjetividad”* cit. (n. \*), pp. 905 - 906 y 907 - 908.

<sup>31</sup> *Theologia Moralís* (Coloniae, 1750), P II, tract. I, cap. V, edic. citada, p. 152.

se tolere la herejía, “porque de ello resultan a veces males menores que de la oposición”. Sin embargo, continúa, “*moraliter et practice vix unquam licet subditis haereticis omnem credendi libertatem indulgere, aut haeresim pacto in perpetuum permittere*”; pues ella va contra el deber principal del Superior, que le fuerza a extirpar la herejía en sus súbditos, siempre que pueda hacerlo con cierta comodidad; lo que ya no podría hacer en el caso de haberse comprometido con un pacto a perpetuidad<sup>32</sup>.

Son interesantes las recomendaciones que añade Reuter para el trato privado con los herejes. Transparenta en ellas su prudencia pastoral y su fina caridad: “Con el particular, cuando no se ve esperanza de fruto, no se trate acerca de la falsedad de su Religión, a no ser que él empiece a hablar, con lo que el silencio iría en perjuicio de la Fe: pues, de otro modo, quizá un hereje solamente material se convertiría en formal y pecaría más gravemente en muchas cosas; por el contrario, a éstos hay que exhortarlos a que pidan muchas veces a Dios luz, para que conozcan las cosas necesarias para la salvación, a que eviten los pecados, y que, cuando hayan caído en pecado, se duelan de haber ofendido a Dios, etc.”<sup>33</sup>.

### III. LA LITERATURA POLÉMICA

1. La literatura eclesiástica del setecientos dedicada a la controversia no aventaja a los tratados de teología moral en materia de libertad religiosa. Toda ella se mueve dentro del cuadro, que hemos trazado al comienzo de este apartado. Los escritos que tocan nuestro tema, a lo más que llegan es a una tolerancia práctica, como exigencia del bien social; pero que sólo se extiende al campo personal y familiar o, a lo más, al recinto privado de los templos.

Hemos seleccionado una serie de estos escritos; los suficientes como para darnos una idea cabal de este sector de la literatura eclesiástica. Ni pretendemos con ello decir que son los mejores ni los únicos. Simplemente presentamos una muestra de los que hemos considerado más avanzados.

Por lo demás, puede afirmarse que responden a un sentir general. Lo demuestra la distinta procedencia de los mismos y juntamente su difusión y aceptación de su doctrina en centros eclesiásticos de diversa nacionalidad.

Y otro tanto puede decirse del espíritu conciliador que los anima. Lejos de aquella acritud y actitud condenatoria, que en boca de los adversarios parece ser la tónica de la Iglesia católica<sup>34</sup>, por lo general estos escritos muestran una tendencia marcada al diálogo y al convencimiento racional y hasta una cierta delicadeza al tratar de las diferencias en punto de religión, que

<sup>32</sup> Cfr. *ibíd.*

<sup>33</sup> *Ibíd.*, quaest. III, p. 153, n. 6.

<sup>34</sup> V. gr., para ROUSSEAU, *Du contrat social*, lib. IV, cap. VIII, hacia el final.

son expresión del respeto a la buena fe, que supone en muchos de los herejes y en la mayoría de los infieles. Ejemplo de lo primero lo hemos visto ya en las prudentes recomendaciones del P. Reuter<sup>35</sup>; de lo segundo, nos ofrece una muestra toda la política conciliadora del primer arzobispo de Granada, Fray Hernando de Talavera (h. 1428 - 14.05.1507)<sup>36</sup> con respecto a la conversión de los moriscos, y, más cercano ya al XVIII, la obra *Manuductio ad conversionem mahumetanorum* del jesuita Tirso González de Santalla (1624 - 1701), que había dejado su cátedra de Teología de Salamanca para dedicarse a la conversión de los infieles<sup>37</sup>.

2. Volviendo ya a los escritos del XVIII, empecemos por la *Demonstratio critica Religionis Catholicae*<sup>38</sup> del sacerdote bávaro Eusebio Amort (1692 - 1775): eminente polígrafo, de saber realmente enciclopédico y destacado en el campo de la Moral católica con su obra *Theologia eclectica moralis et scholastica* (Augsbourg, 1752)<sup>39</sup>.

Dirige Amort su *Demonstratio critica* a la conversión de los protestantes (“*planiozem protestantibus aperire viam ad veram Ecclesiam*”), mediante la demostración de que los Artículos fundamentales de la Religión católica son evidentemente más dignos de ser creídos que los que a ellos se oponen, y que los Artículos menos fundamentales (*secundarios*) no contienen ningún error<sup>40</sup>. Y promete que tratará todo el argumento con la moderación de

<sup>35</sup> *Theologia moralis quadripartita, incipientibus accommodata* (Coloniae, 1750), quaest. III, p. 153, n. 6. El texto a que nos referimos, puede verse supra, en este mismo trabajo, en la p. 6.

<sup>36</sup> Véase T. HERRERO DEL COLLADO, *Dos vivencias socio-religiosas en la conversión de los moros de Granada* (Granada, 1966).

<sup>37</sup> La *Manuductio ad conversionem mahumetanorum* fue publicada en Madrid en 1687, el mismo año que su autor era nombrado Prepósito General de la Compañía de Jesús. En el Prólogo de la obra, dedicada al Papa Inocencio XI, explica el P. T. González su finalidad y método: “*Igitur cum nequeam ipse cominus hostes illos appetere, et viva voce convincere eminus contendere statui non armis sed rationibus, non telo sed calamo. Ideoque libellum hunc seorsim evulgare decrevi ut concionatores et ministri Evangelii, qui Ibid. degunt, uberem argumentorum segetem armaque praesto habeant ad victos Turcos convincendos ut felicius victi dicantur, quam essent victores...*”.

<sup>38</sup> El título completo de la obra es: *Demonstratio critica Religionis Catholicae nova, modesta, facilis, ubi ex indubiis primitivae Ecclesiae Documentis tam per discussionem Articulorum fundamentalium in particulari, quam per Signa Generalia, verae Religionis characteristica demonstratur Religionem Catholicam coeteris Protestantium Religionibus evidenter probabiliorem ac eo ipso veram esse*, (Venetiis, 1744). Lo dedicó a Benedicto XIV y, según se expresa en el Prólogo, su finalidad es “*planiozem Protestantibus aperire viam ad veram Religionem*” (*Praefatio*, p. VII, I) y subraya asimismo el autor su intención de usar un lenguaje moderado (*Praef.*, p. VIII).

<sup>39</sup> Cfr. DTC. vol. I, col. 1115 - 1116.

<sup>40</sup> *Demonstratio critica, Praefatio*, I, p. VII.

expresión que exige el título, que ha puesto a su obra: *Demonstratio* [...] *modesta...*<sup>41</sup>.

Pues bien, dentro de este contexto, en la *quaestio* II de la parte IV se plantea la cuestión: “*An quilibet teneatur amplecti religionem, quae est evidenter credibilior?*”<sup>42</sup>. Su respuesta es afirmativa y lo prueba porque así lo exige el proceder racional en asuntos de importancia humana, como es el de la opción religiosa, y porque éste es el sentir de la divina Providencia en el gobierno de las conciencias<sup>43</sup>. Ello no obstante, al confirmar “*per objectiones*” su tesis, afirma sin rodeos que “se da como cierto que cada uno se salva en su Religión, a la que cree verdadera, si vive sin pecado (*inculpate*) con propósito de recibir todos los medios de salvación, o si se arrepiente tras haber pecado (*post culpam*), volviendo a Dios por el amor y los actos de las virtudes”; e incluye entre tales hombres a “tantos Turcos o Acatólicos de la India, Abisinia, Egipto, Grecia, Armenia, Rusia, Suecia, Inglaterra y de otras partes”<sup>44</sup>.

Es la tesis tomásica, completada por Vitoria, que hemos visto reproducida últimamente por Busembaum y que es en aquella época doctrina común en Teología: “*Asienten todos los autores en que el que obra lo malo con conciencia errónea invencible de la malicia, no peca; porque el error, con que se hace la tal obra, es totalmente involuntario*”<sup>45</sup>.

Como se ve, Amort se detiene en el punto estrictamente teológico. No toca en ninguna parte de su obra el tema de la tolerancia. Es consecuencia de lo que apuntábamos acerca de la especialización de la ciencia eclesiástica.

La tolerancia viene tratada en estos autores, cuando responden a las pretensiones y críticas de los *filósofos*, o bien cuando se la plantean directamente como solución posible en el campo del Derecho canónico.

3. Así el franciscano catalán Fray Fidel de Sauto, en su opúsculo *Causae et judicia ex confessionibus protestantium, quibus et suam praetensam Ecclesiam reformatam ipsi condemnant et Catholicam Romanam commendant*, editada en Cádiz en 1764, responde a las críticas de los protestantes contra la *intolerancia dogmática* de la Iglesia católica. Es un librito de 184 páginas en 12º. Para él, tomando el término del liberalismo de la época, la palabra “*tolerancia*” es fruto del indiferentismo o relativismo doctrinal<sup>46</sup>. De ahí que, con toda razón, afirme la intolerancia de la Iglesia católica como una consecuencia necesaria de la unidad de su fe<sup>47</sup>; mientras que los Protestantes

<sup>41</sup> *Praefatio* VII, p. VIII.

<sup>42</sup> *Demonstratio*, p. 262.

<sup>43</sup> *Ibid.*, pp. 262 y 263.

<sup>44</sup> *Ibid.*, *Objectio* 10, p. 266, n. 16.

<sup>45</sup> Fray FRANCISCO DE CASTRO, o. p., *Promptuario de Salazar* (Valladolid, 1713), p. 3.

<sup>46</sup> Cfr. VERA URBANO, *Derecho Eclesiástico* 1 cit. (n. 3), p. 221.

<sup>47</sup> *Ibid.*, n. 155.

tengan que admitirla por la fuerza misma del “libre examen”<sup>48</sup>.

4. Mayor profundidad y más amplitud de contenido ofrece la obra del dominico italiano Antonino Valsecchi (+ 1791)<sup>49</sup>, *De fundamentis religionis et de fontibus impietatis libri tres*, aparecida en Venecia en 1766 en lengua italiana y traducida al latín en 1768, tras agotarse la segunda edición italiana de 1767<sup>50</sup>.

La obra se presenta avalada por una Carta laudatoria de Clemente XIII, a quien había dedicado el P. Valsecchi la primera edición.

Según lo anuncia en el mismo título, contiene tres partes: Libro I, donde estudia los fundamentos de la Religión Natural; Libro II, sobre los fundamentos de la Religión Revelada; y Libro III, sobre “las fuentes de la impiedad”, que, a su vez, divide el Autor en otras tres partes: en la primera analiza “la corrupción moral”, que es la raíz de toda impiedad, y los sistemas éticos de los “filósofos”, con las consecuencias sociales que tales doctrinas comportan; en la segunda estudia “la perturbación de la razón”, como segunda “fuente de impiedad”. Aquí repasa sobre todo los sistemas racionalistas, que pretenden reducir toda la cuestión religiosa a los límites de la razón natural. La tercera parte va dedicada al sistema de los protestantes.

El total de la obra consta de 527 páginas a doble columna, en una letra muy menuda. De acuerdo con la exigencia de nuestro trabajo, nos detendremos en tres puntos solamente:

a) El primero es el de la salvación del que por error invencible está fuera de la Iglesia católica. Es el problema estrictamente teológico. Lo trata Valsecchi en la segunda parte del Libro III, es decir, cuando repasa los errores intelectuales acerca de la Religión. Concretamente en el capítulo V: “Examen de las objeciones de los Naturalistas, y principalmente de Jacobo Rousseau contra la Revelación”<sup>51</sup>. Es un alegato contra el indiferentismo de quienes pretenden que el comportamiento religioso en el hombre se salva con un simple deísmo y una moral “según su conciencia”, sin más preocupaciones de un mensaje revelado y mucho menos de una supuesta necesidad de aceptarlo, bajo pena de condenación eterna. En este contexto lógico se explica la intransigencia doctrinal del dominico italiano, aunque bien podía haber hecho alguna concesión al caso de la conciencia invenciblemente errónea.

<sup>48</sup> *Ibíd.*, nn. 156 - 163.

<sup>49</sup> Fue profesor de Teología en Padova y se cuenta entre los mejores apologistas dominicos de esta época. Véase *Archivium Ordinis Praedicatorum. Repertorium Bonet.*

<sup>50</sup> La traducción latina es del sacerdote padovano Luigi Guerra, quien confiesa en la *Dedicatoria*, que dirige al Arzobispo de Udine, haber obtenido para ello la oportuna licencia del Autor (p. IV). Nosotros hemos utilizado la segunda edición latina: Venecia, 1770.

<sup>51</sup> *De fundamentis religionis*, pp. 435 ss.

Comenta y refuta este pasaje del Emile de Rousseau: “*Je regarde toutes les religions particulières comme autant d’institutions salutaires, qui prescrivent dans chaque pays une manière uniforme d’honorer Dieu par un culte public [...] Je les crois toutes bonnes, quand’on y sert Dieu convenablement. Le culte essentiel est celui du coeur. Dieu n’en rejette point l’hommage, quand il est sincère, sous quelque forme, qu’il lui soit offert*”<sup>52</sup>. La intención de Rousseau, según se desprende del contexto, es que no hay que preocuparse demasiado de verificar la autenticidad y la veracidad de la religión; máxime si se apoya en una supuesta Revelación, que no se puede comprobar racionalmente.

Valsecchi responde a esta intención de Rousseau. Su argumentación, dentro del marco preciso de la Apologética, es ésta: la verificación de la Revelación está dentro de lo humanamente posible: por consiguiente hay obligación de aceptarla; luego, es falso que cada cual puede escogerse “*ad libitum*” la religión que más le plazca. E insiste en esta última consecuencia con pruebas del Nuevo Testamento: “*En ningún otro hay salvación, pues ningún otro nombre nos ha sido dado bajo el cielo, entre los hombres, por el cual podamos ser salvos*” (Act. 4, 12); “*El que creyere y fuere bautizado se salvará, mas el que no creyere se condenará*” (Mc. 16, 16); “*Sin fe es imposible agradar a Dios*” (Hb. 11, 6); “*El que cree en El no es juzgado; el que no cree ya está juzgado, porque no creyó en el nombre del Unigénito Hijo de Dios*” (Jo. 3, 18)<sup>53</sup>.

Y, prosiguiendo su discurso, añade: “*Nosotros decimos, mejor, el Evangelio mismo dice que nadie se salva fuera de la Iglesia católica. Pero no decimos (ni Rousseau puede echárnoslo en cara) que cualquier étnico se condena por esta sola causa, por desconocer el Evangelio. Se condenan los idólatras, se condenan los mahometanos y otras tantas naciones infieles por sus crímenes nefandos, por los que lesionan los preceptos de la razón y violan las mismas leyes de la naturaleza. Ahora bien, del mismo modo que por estos crímenes merecen con todo derecho la condenación, así con el mismo derecho merecen que se les priven de aquellos medios, que Dios, ‘que ilumina a todo hombre que viene a este mundo’, les hubiere dado, para que conocieran a Jesucristo, porque El es el ‘único nombre bajo el cielo dado a los hombres’, en el cual por designio divino se puede obtener la salvación eterna*”<sup>54</sup>.

Y cita en apoyo de esta doctrina la conocida sentencia tomásica de la necesidad de la *fe explícita*, aunque para ello tenga Dios que proveer mediante el envío de un ángel o de un misionero, como en el caso del eunuco de Candaces o del Centurión Cornelio<sup>55</sup>.

<sup>52</sup> *Emile*, t. III, p. 169.

<sup>53</sup> *De fundamentis religionis*, lib. III, pars II, cap. V, párr. XI, pp. 445 - 446.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 447.

<sup>55</sup> “*Egredie breviter rem exponit D. Thomas ad Cap. X, Epist. Ad Romanos, Lectio III: Nunquid ergo illi ad quos non pervenit (praedicatio Evangelii), utpote si fuerint nutriti in*

b) En seguida se ‘presenta el tema de la conducta a observar, religiosa y civilmente, para con los ateos y los que se dicen enemigos públicos de toda religión. Este es ya un aspecto práctico, social, del problema. Lo trata Valsecchi en la Parte I del Libro III, porque para él todo ateísmo brota de la corrupción del corazón<sup>56</sup>. Su postura coincide con la de los promotores del moderno iusnaturalismo: Grocio, Puffendorf, Locke, etc.: puesto que los ateos son los peores enemigos que puede tener una sociedad, “no deben ser tolerados por sus Magistrados, sino que deben ser perseguidos y castigados, a no ser que se conviertan”<sup>57</sup>. No cabe pues tolerancia ni teológica, según diremos ahora, por ir contra todo dogma religioso, ni civil, por la obligación que tiene el Príncipe de alejar de sus súbditos todo aquello que pueda llevarlos a la corrupción de costumbres y al desprecio de las leyes<sup>58</sup>.

c) Finalmente, aparece el problema de si la intolerancia religiosa de la Iglesia católica para con los infieles y herejes excluye la posibilidad de una tolerancia civil o práctica. Continúa en el mismo campo social que el punto anterior. Responde con esto Valsecchi a la afirmación roussoniana de que “*la distinction entre la tolérance civile et la tolérance théologique est puerile et vaine*”<sup>59</sup>. Son dos campos distintos, viene a decir nuestro teólogo: en el terreno de la fe no se puede conceder valor a dogmas contrarios a la misma: ello iría en perjuicio de la unidad de nuestra creencia; pero esto no quita que en la convivencia civil exista una tolerancia y una colaboración pacífica con aquellos que no admiten nuestro credo: “Por donde ya será cosa fácil conocer que la nota de ‘intolerancia’ tan mal vista por nuestros adversarios como nota característica de la Religión Católica, es un distintivo de grandísima gloria y digno de alabanza, puesto que es una consecuencia necesaria y muy noble de su verdad. Así como la ‘tolerancia’, que admiten otras religiones, es un inconfundible argumento de su falsedad. Pues no puede haber acuerdo

---

*sylvis, excusationem habent de peccato infidelitatis? Ad hoc dicendum est, quod secundum sententiam Domini, quae habetur Jo. 17, illi qui loquentem Dominum per se, vel per eius discipulos non audierunt, excusationem habent de peccato infidelitatis, non tamen beneficium Dei consequuntur, ut scilicet iustificentur ab aliis peccatis, vel quae nascendo contraxerunt, vel male vivendo addiderunt; et pro his merito damnantur. Si qui tamen eorum fecissent quod in se est, Dominus eis secundum suam misericordiam providisset, mittendo eis praedivatorem fidei, sicut Petrus Cornelio, Actor. 10, et Paulus Macedonibus, ut habetur Act. 16”. - “Postquam mysterium Christi completum est, et corporaliter, et visibiliter praedicatum, omnes tenentur ad explicite credendum, et si aliquis instructorem non haberet, Deus ei revelaret, nisi ex sua culpa remaneret” (In III Sent. Dist. 25, quaest. XI, art. 2, quaestiunc. 2), citados en p. 447, notas a) y c).*

<sup>56</sup> *De fundamentis*, lib. III, pars I, cap. IX, p. 365.

<sup>57</sup> *Ibid.*, cap. XVI, párr. IV, p. 402.

<sup>58</sup> *Ibid.*, párr. VII, pp. 405 - 407.

<sup>59</sup> *Emile*, t. III, p. 172.

entre la luz y las tinieblas, entre Cristo y Belial [...] Por consiguiente, nosotros somos 'intolerantes'. Ciertamente: pero somos así, porque sabemos que profesamos una Religión Revelada por Dios, y que en la Iglesia de Cristo Jesús está el culmen de la verdad. No podemos establecer pacto religioso con cualquiera otra secta, sin que o dudemos de la verdad de la nuestra o mezclemos al mismo tiempo la verdad y la falsedad [...] Con razón, pues, por esta 'intolerancia' que se llama y es 'religiosa' condenamos ciertamente a cualquier error doctrinal que consideramos contrario: pero no tenemos odio a los que yerran; antes bien los amamos y por nosotros no quedará el procurar su salvación. De donde resulta que esta misma 'intolerancia religiosa', nota individuante y de la esencia de la verdadera fe, puede persistir al mismo tiempo, y de hecho persiste, con la 'tolerancia civil', cuya práctica es regulada por los Magistrados de las Repúblicas [...] Cualquiera que ante una luz meridiana no se obceque verá la índole, los principios y los fines de una y otra tolerancia. Verá que la 'intolerancia religiosa' reside en el entendimiento, el cual, al creer firmemente los dogmas de la fe, no puede de ningún modo no condenar y reprobar los errores contrarios. Mientras que la 'tolerancia civil' nace de la voluntad; y mira a los mismos que yerran y a los deberes de humanidad y de socialidad para con ellos. Luego para saber si la tolerancia civil se puede cohonestar con la intolerancia religiosa [...] no es preciso recurrir a los Ángeles. Volvamos los ojos a los primeros siglos de la Iglesia, en los que veremos que aquellos cristianos condenaban fuertemente todas las supersticiones étnicas y al mismo tiempo veneraban a los Reyes y cumplían todos los deberes civiles para con sus conciudadanos idólatras"<sup>60</sup>.

5. El mismo punto de vista comparte el jesuita francés y gran luchador de Voltaire<sup>61</sup>, Claude-François Nonnotte (1711 - 1793), autor del *Dictionnaire philosophique de la religion*<sup>62</sup>. También para él "tolerancia" equivale a indiferentismo. Se ve en esta definición, que da de la misma, y que asegura "ser la más exacta que se puede dar en la materia, y nadie será capaz de desecharla": Tolerancia "es la libertad que se deja a cada cual de hablar y de obrar como mejor le parezca, sin que los otros tengan obligación de aprobarlo ni derecho para condenarlo"<sup>63</sup>. Partiendo de esta base, no es extraño que llegue a esta conclusión: "De esta definición se sigue que la tolerancia justa y racional no cabe sino en asuntos indiferentes, que ni son contra los derechos de

<sup>60</sup> *De fundamentis, lib. III, pars II, cap. V, párr. XIII, p. 449.*

<sup>61</sup> Cfr. L. KOCH, s. j., *Jesuiten Lexikon* (Paderborn, 1934), col. 1305.

<sup>62</sup> Su título original es *Dictionnaire philosophique de la religion où l'on établit tous les points de la doctrine attaqués par les incrédules* (Avignon, 1772), 4 vols. in 12. La primera edición apareció en Besançon. La traducción española, que hemos utilizado, es del P. Joaquín M<sup>a</sup> de Parada (Madrid, 1850).

<sup>63</sup> *Diccionario filosófico* cit. (n. 62) 3, p. 390.

la Religión ni contra lo establecido en las leyes”<sup>64</sup>.

Más adelante, sin embargo, respondiendo a la afirmación de Rousseau: “*Oigo decir continuamente que se debe admitir la tolerancia civil, pero no la teológica: yo juzgo todo lo contrario*”<sup>65</sup>, distingue ambas tolerancias, pero reduciendo la civil sólo al terreno privado: “*Juzgamos que un cristiano, por precisión, debe negar la tolerancia teológica y admitir la civil. Su intolerancia teológica nace de las pruebas que tiene de la pureza, de la santidad y de la divinidad de su Religión. Su tolerancia civil procede de la dulzura, de la mansedumbre, de la caridad, de la moral evangélica que le enseña a defender su Religión con razones, con buenos ejemplos y con la práctica de las virtudes. ‘Esto se entiende de los particulares’*”<sup>66</sup>, y no quita que las autoridades y los magistrados velen por mantener las leyes y el buen orden con los medios que Dios depositó en sus manos. *Las leyes y el buen orden no permiten que nadie ataque a la Religión del Estado, a menos que no venga autorizado con una misión divina y que no pruebe esta su misión con obras sobrenaturales, cuales fueron las virtudes y los milagros de los Apóstoles*”<sup>67</sup>.

También se plantea Nonnotte el problema de la salvación del que vive de buena fe en otra religión que la cristiana. Lo hace a propósito de la misma frase del *Emile* de Rousseau, que habíamos visto refutar a Valsecchi: “*Yo creo que un hombre de bien se puede salvar en cualquiera Religión en que vive de buena fe*”<sup>68</sup>. Y lo mismo que Valsecchi, no hace concesiones a la conciencia invenciblemente errónea, exigiendo el conocimiento y aceptación del mensaje cristiano, aunque para ello tuviera Dios que acudir a los medios extraordinarios. De ahí que, aunque no cite al dominico italiano, nos parece que lo sigue; tal es la coincidencia del punto de partida como de la solución. Incluso el mismo planteamiento parece suponer la inverosimilitud del supuesto: “*Si se juntaran en un hombre una perfecta fidelidad a todos los deberes de la ley natural y una ignorancia invencible, o unos obstáculos insuperables para conocer la Religión de Jesucristo, indudablemente proveería Dios a la instrucción de ese hombre por medios extraordinarios, porque la vida eterna consiste en conocer al solo Dios verdadero y a su enviado Jesucristo (Jo. 17); y el que no creyere será quien se condene (Mc. 16). Pero no debemos escudriñar de qué medios se valdrá Dios para iluminar a aquel hombre. Sabemos con qué milagros alumbró el Señor al eunuco de Candaces y al centurión Cornelio; alabamos su misericordia infinita*”<sup>69</sup>.

<sup>64</sup> *Ibíd.*

<sup>65</sup> *Carta al Arzobispo de París.*

<sup>66</sup> El destacado es nuestro.

<sup>67</sup> *Diccionario filosófico* cit. (n. 62), III, pp. 416 - 417.

<sup>68</sup> *Emile*, III, p. 169.

<sup>69</sup> *Diccionario filosófico* cit. (n. 62), pp. 417 - 418.

Sin duda extrañará ver en estos autores respuestas tan tajantes ante un problema resuelto ya por los moralistas de esta época, e incluso para los del siglo anterior. Ello no tiene, a nuestro juicio, otra explicación que la ya apuntada de la reserva táctica de estos apologistas frente al laxismo de muchos católicos y frente al racionalismo avasallador de los librepensadores, contra los que enderezaban sus escritos.

Por lo que se refiere al tema concreto de la “tolerancia”, se nota más aún esta reserva entre los apologistas teólogos y los obispos, sobre todo cuando se trata de discernir sobre la conveniencia o no de establecerla en un país católico. Hay siempre el temor a que la medida ceda en perjuicio de las almas sencillas, como ya lo vimos en el P. Valencia<sup>70</sup> y tendremos ocasión de confirmarlo, más adelante, en la Parte III<sup>a</sup>, al estudiar las circunstancias que rodearon la aplicación de los *Edictos de tolerancia* de José II de Austria y Luis XVI de Francia (aún sin publicar en la época en que esto se escribe). Por el contrario, cuando esta cuestión es tratada por juristas o políticos, se impone la actitud más conciliadora y las exigencias de la convivencia, aunque no ciertamente sin olvidar los justos límites, que salvaguarden la paz espiritual de los fieles. Lo vamos a ver en los dos casos, que estudiamos a continuación.

6. El primero es el de un jurista, justamente calificado como ‘el príncipe de los canonistas alemanes’, en la época posterior a la paz de Westfalia: Juan Gaspar Barthel (1697 - 1771)<sup>71</sup>. Había hecho sus estudios de Derecho Canónico en Roma (1725 - 1727), teniendo entre sus profesores al preclaro Próspero Lambertini, más tarde Papa con el nombre de Benedicto XIV. Su vida toda está dedicada a la enseñanza del Derecho eclesiástico en la Universidad de Wurtzburgo (1728 - 1771); pero con una gran intervención en la política eclesiástica alemana, por su condición de consejero de Federico Carlos Schönborn, príncipe-obispo de Wurtzburgo y Bamberg, vicescanciller del Imperio en el reinado de Carlos VI. Y esto, hasta el punto, que puede decirse que toda su obra científica viene inspirada por su participación en la vida política y eclesiástica del Sacro Imperio.

Aunque sus enseñanzas y escritos abarcan toda la gama del Derecho canónico, sin embargo tienen especial interés sus opúsculos sobre materia de Derecho Público eclesiástico. De él parte el movimiento, que estudia por vez primera desde el punto de vista práctico las cuestiones particulares de la Iglesia alemana, sobre todo las relaciones del Sacro Imperio con el Papa,

---

<sup>70</sup> Cfr. F. VERA, *Formación de la doctrina de la libertad religiosa. La tolerancia religiosa desde Sto. Tomás hasta el cardenal Juan de Lugo*, en *Estudios canónicos* cit. (n. \*), p. 448.

<sup>71</sup> Cfr. J. LUST, en *DTC. 2*, cols. 206 - 207; véase también *DTC. II*, col. 435.

aplicando el método nacional e histórico de los galicanos, como Bossuet, Thomassin y Van Spen. Los teorizantes del “Josefinismo” y todos los autores de la *Aufklärung* católica, que se ocuparon del Derecho Público eclesiástico, siguieron sus trazas: amigos y discípulos suyos, como Febronius, Neller, Ickstadt, Sundermahler y Endres, se inspiraron en sus ideas, aunque no siempre se mantuvieron, como él, dentro de los límites de la ortodoxia. Esto hizo que en más de una ocasión tuviera que defenderse acudiendo al mismo Papa, su antiguo maestro, y que aún hoy día autores de la talla de Hurter y de Grabmann lo tachan de galicismo<sup>72</sup>.

Sus principales disertaciones canónicas, publicadas entre 1729 y 1764, están reunidas en sus *Opuscula iuridica varii argumenti*: t. I - II, Bambergae, 1756 - 1765, in 4º; t. III, ibid 1765, reimpresso en 1780, lleva por título *Opera iuris publici ecclesiastici ad Statum Germaniae accommodata*. Nosotros utilizamos la edición de 1765 de este tercer tomo, que es el que afecta a la materia que estudiamos y que vamos a analizar.

Comprende tres opúsculos, todos ellos de gran interés: A. *Tractatus Historico-Canonico-Pragmaticus loco Dissertationis tertiae, et quidem specialis de Concordatis Germaniae*; B. *Tractatus Publico-Ecclesiasticus de eo quod circa Libertatem Exercitii Religionis ex Lege Divina justum est*; C. *Tractatus Publico-Ecclesiasticus de eo quod circa Libertatem Exercitii Religionis ex Lege Imperii justum est*.

Como se ve por el mismo enunciado de los tratados, los dos últimos son los que entran de lleno en nuestro tema. Ambos merecerían por sí mismos un comentario más completo; pero, ateniéndonos a los límites de nuestro intento, destacaremos solamente sus principales afirmaciones. Por el momento nos detendremos en el análisis del segundo tratado, dejando la referencia al tercero para la Parte IIIª, cuando examinemos la cuestión práctica.

El *Tractatus publico-ecclesiasticus de eo quod circa libertatem exercitii religionis justum est* o, simplemente, *Tractatus de libertate exercitii religionis ex lege divina*, como lo titula él mismo en el cuerpo de la obra<sup>73</sup>, comprende un total de 159 páginas en 4º, distribuidas en doce capítulos.

Viene a ser un alegato contra la indiscriminada libertad de opinión en materia de religión: la que hemos llamado *libertad religiosa en sentido filosófico incorrecto* en nuestro *Manual derecho eclesiástico del estado* I, cit., p. 218 s.

La línea de su argumentación es ésta: no puede haber libertad de religión, puesto que existe la necesidad de aceptar una religión revelada e im-

<sup>72</sup> Cfr. H. HURTER, *Nomenclator litterarius Theologiae Catholicae* (Oeniponte, 1912), V, col. 219; M. GRABMANN, *Historia de la Teología católica* cit. (n. 1), p. 271.

<sup>73</sup> J. G. BARTHEL, *Opera Iuris Publici Ecclesiastici ad Statum Germaniae accommodata*, (Bambergae, 1765), p. 355.

puesta por Dios<sup>74</sup>, como religión única<sup>75</sup>: esta religión es la cristiana<sup>76</sup> y, entre las diversas iglesias cristianas, solamente la católica se presenta con los caracteres exigidos para ser considerada la verdadera instituida por Dios<sup>77</sup>; así lo asegura el mismo Magisterio autoritario instituido por Cristo en su iglesia con capacidad de juzgar sobre la rectitud de la doctrina<sup>78</sup> y de fijar las normas de conducta<sup>79</sup>; de ahí que la herejía, o disentimiento del juicio de la Iglesia, no sólo constituye un error del entendimiento<sup>80</sup>, sino también un vicio de la voluntad y un verdadero delito eclesiástico<sup>81</sup>, que justamente merece el castigo por parte de la Iglesia<sup>82</sup> y por parte del Estado como protector y tutor de la Iglesia<sup>83</sup>; aunque en la aplicación de estas penas (entre las cuales, no se puede decir que la de muerte venga exigida por la Iglesia, y menos como cosa de fe<sup>84</sup>), se debe guardar siempre la caridad y la moderación<sup>85</sup> y, sobre todo, se debe tener en cuenta la diversa condición de los herejes<sup>86</sup>. Pese a lo dicho sobre el castigo de la herejía, está permitido en especiales circunstancias la “tolerancia” de los herejes y de otras religiones, aunque siempre dentro de ciertos límites y condicionamientos<sup>87</sup>.

Resulta, pues, el tratado una defensa apologética de la verdad de la Iglesia católica, aunque el autor, por su condición de jurista, más que en los problemas teológicos, insiste en los legales. De todos modos es admirable la erudición que demuestra acerca de la Sagrada Escritura, de los santos Padres y del Magisterio pontificio.

Veamos más al detalle aquellos puntos de su doctrina, que tocan a nuestro tema.

a) La competencia de la Iglesia no alcanza a “*los gentiles, Mahometanos y Judíos*”, puesto que “*no son súbditos suyos y están fuera*”; a éstos sólo puede “*exhortarlos y persuadirlos a que, dejando la región de las tinieblas y del error, se orienten hacia la luz de la verdadera Religión*”<sup>88</sup>. Los herejes sí caen bajo su

<sup>74</sup> *Tractatus de libertate exercitii*, cap. I, párr. XI, p. 358.

<sup>75</sup> *Ibíd.*, párr. XII, p. 359.

<sup>76</sup> *Ibíd.*, cap. IV, p. 378.

<sup>77</sup> *Ibíd.*, cap. VIII, p. 413.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, cap. IX, p. 434.

<sup>79</sup> *Ibíd.*, cap. X, p. 451.

<sup>80</sup> *Ibíd.*, cap. XI, párr. I, p. 472.

<sup>81</sup> *Ibíd.*, párr. II, pp. 472 - 473.

<sup>82</sup> *Ibíd.*, párr. III - VIII, pp. 473 - 475.

<sup>83</sup> *Ibíd.*, párr. IX - X, pp. 475 - 476.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, párr. XIX - XX, pp. 481 - 483.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, párr. XV - XIX, pp. 479 - 482.

<sup>86</sup> *Ibíd.*, párr. XXI - XXIII, pp. 483 - 484.

<sup>87</sup> *Ibíd.*, cap. XII, pp. 493 - 514.

<sup>88</sup> *Ibíd.*, cap. XI, párr. VI, p. 474.

jurisdicción, pues *“no los considera libres por el hecho de que se hayan separado de su comunión y se hayan alejado de ella, del mismo modo que el “sello regio” perdura aún en los soldados prófugos, así como tampoco quedan despojados los señores y los padres de su dominio y derecho sobre los criados y sobre los hijos por el hecho de haber huido de ellos”*<sup>89</sup>. Sin embargo, sólo la herejía externa y manifiesta cae propiamente bajo el juicio de la Iglesia y bajo sus penas, porque la puramente mental escapa a todo control social<sup>90</sup>

b) El poder punitivo de la Iglesia no excede el carácter espiritual, que por Derecho divino cualifica su misión, estando en consecuencia, por designio mismo de Dios, *“destituida de la espada material”*<sup>91</sup>. Lo cual no quiere decir que no sea conveniente usar de “penas temporales”, máxime cuando *“en realidad las penas espirituales no son tales penas sino para quienes las temen”*, y en el supuesto de los herejes, al faltar la fe y la humilde sumisión a la autoridad de la Iglesia, no se puede hablar de temor. Ahora bien, el aplicar tales penas corresponde *“a los Reyes y Príncipes seculares, a quienes, juntamente con todo el cuidado temporal de la República, también se les confió la espada temporal, según atestigua el Apóstol, para castigo de los malos”*<sup>92</sup>.

De donde surge una *“doble misión del Estado”* con relación a la represión del mal social religioso: una en virtud de su misma función política, que le obliga a procurar la paz y la tranquilidad de la República, y otra, sobre todo en los Príncipes cristianos, de protección y tutela de la Iglesia, que le lleva a procurar la vitalidad de la verdadera Iglesia, procurando apartar la impiedad y promover la defensa y propagación de aquella Religión, que pueda demostrarse como divina y cierta. *“Esta doble misión está tan fuertemente ligada entre sí, que no puede separarse una de la otra en los Príncipes cristianos”*<sup>93</sup>. Y agrega: *“Por esta misma razón todos los Emperadores y Reyes, que merecieron el título de Grandes, orientaron su poder (gladium) político y temporal a conservar la unidad de la Iglesia, a proteger la paz externa y a ejercer las definiciones, sentencias y leyes eclesiásticas; como lo prueba la historia”*<sup>94</sup>. Ahora bien, estas penas temporales deben aplicarse con moderación y ‘sólo a aquellos’, *“que con ninguna mansedumbre, con ningunas razones soportan el que se les aparte de sus errores”*<sup>95</sup>.

c) Pese a lo dicho, Barthel se opone al territorialismo en materia religiosa.

---

<sup>89</sup> *Ibíd.*

<sup>90</sup> *Ibíd.*, párr. VII, pp. 474 s.

<sup>91</sup> *Ibíd.*, párr. VIII, p. 475.

<sup>92</sup> *Ibíd.*, párr. IX, p. 475.

<sup>93</sup> *Ibíd.*, párr. X, pp. 475 - 476.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, y párr. XI, p. 477.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, párr. XII, p. 477.

El mismo de modo expreso lo dice, como respondiendo a alguna falsa interpretación de sus escritos: “*Pues ninguno, incluso de los nuestros, dice que conviene que nosotros sigamos la Religión de las Supremas Autoridades, cualquiera que ella sea; porque Dios nunca prometió a los Reyes de la tierra que ellos siempre estarían en la verdad; ni dejó al juicio de ellos el criterio de la verdadera Religión*”<sup>96</sup>.

Y se extiende en todo el párrafo, explicando cómo la labor de los Emperadores (y cita una carta de Constantino a la Iglesia de Alejandría) se redujo a apoyar con su poder las decisiones doctrinales del Papa y de los Obispos.

Consecuente con esta opinión, cuando en el Tratado III explica el *Ius reformandi* concedido por la Paz de Westfalia a los Príncipes, nos dice, como afirmaban los autores protestantes de su época, que los Príncipes –salvo el derecho de practicar su religión, que concedía dicho tratado a aquellos súbditos de religión distinta a la de su Soberano, pero que en el año 1624 estaban en posesión tranquila de dicha práctica<sup>97</sup> –, no sólo podían imponer al resto de los ciudadanos el ejercicio de la Religión que él practicara, sino que podía organizar el culto de su propia religión entre los súbditos que también la tuvieran: “*También* (o sea, después de ese derecho de conservar su religión a los súbditos disconformes...) *debe quedar a salvo y debe permanecer para el Señor Territorial el ‘Derecho de reformar’ (jus reformandi), en virtud del cual pueda incluso organizar en el mismo lugar, ciudad o pueblo el ejercicio de la Religión a la que él es adicto; y a los súbditos seguidores de su Religión, la que el señor profesa, construir nuevos templos o habilitar para el ejercicio de su Religión templos antiguos, que en el llamado ‘año normal’<sup>98</sup> no estaban en poder de los súbditos de Religión distinta; y así, introducir lo que llaman el ‘simultáneo’ o coejercicio*”<sup>99</sup>.

Luego, no se habla de imponer su propio credo, sino de poder organizar y facilitar su ejercicio tanto para él mismo como para otros súbditos de su misma confesión, que no tuvieran derecho a libertad religiosa en virtud de estar en posesión de tal práctica desde el año 1624.

d) Clases de herejes. A propósito de la moderación, que aconseja Barthel

<sup>96</sup> “*Nemo enim ex nostris dicit, nos sequi oportere summarum Potestatem Religionem, quaecumque sit; Nam Regibus terrae nunquam Deus pollicitus est, eos in veritate semper staturos, neque eorum iudicio dimissit Religionis verae criterium*” (*Tractatus publico-eccles. de libertate...*, cap. XI, párr. XIV, p. 479).

<sup>97</sup> Cfr. F. VERA, *El punto de vista político de la libertad religiosa europea: Augsburgo y Westfalia*, en *Revista Española de Derecho Canónico* 39 (1983), pp. 512 s.

<sup>98</sup> Se refiere a la cláusula anterior, referente a los súbditos que en el año 1624 estuviesen en posesión de algún culto externo concreto.

<sup>99</sup> *Tractatus de libertate exercitii Religionis ex lege Imperii*, cap. IV.I, loc. cit., pp. 596 - 597.

en la aplicación de las penas por parte de los Príncipes, hace una clasificación de los herejes, para justificar que no todos merecen el mismo trato. Así pues, establece este triple grado:

i) Los directamente sediciosos, o sea, aquellos que bien por sus mismos dogmas o errores, bien por su propia índole turbulenta maquinan conjuraciones y promueven disturbios en la sociedad, poniendo en peligro la paz y la tranquilidad de la República. Con éstos se debe usar de severidad e incluso pueden los Príncipes y Magistrados llegar a la pena de muerte, pues Dios les dio el poder supremo para asegurar la paz de sus Estados. Ni siquiera los católicos –dice a este propósito–, por más vejados que se encuentren, pueden conjurar contra sus Príncipes so pretexto de que son herejes y desobedecerlos conculcando las leyes<sup>100</sup>.

ii) Los meramente herejes, o sea, aquellos cuyo único defecto es la herejía, el error intelectual, siendo por lo demás buenos ciudadanos. Entre éstos distingue Barthel una doble categoría: (a) la de los que, no contentos con estar en el error, ‘quieren hacer prosélitos’ y para ello se dedican a desprestigiar la religión de los otros ciudadanos con escritos y predicaciones. Estos se asemejan a los directamente sediciosos, porque, según enseña la historia, de estas disputas religiosas fácilmente nacen las insidias y las conjuraciones, con lo que viene a perturbarse también la paz social. Con éstos, sobre todo si una vez arrepentidos reinciden en su labor propagandística de los antiguos errores, la Iglesia debe obrar de modo que se les imposibilite esta labor nociva; y los Príncipes también deben imponerles sanciones temporales, pero sin llegar a la pena de muerte<sup>101</sup>; (b) la de los que se limitan a profesar en privado sus errores, sin preocuparse de diseminarlos; por lo que ni el Estado puede temer de ellos ocasión de tumulto, ni la religión ataques y calumnias ni peligro la salvación de sus conciudadanos. Con estos se debe proceder con la mayor suavidad; y aunque no se les debe dejar libres de toda penalidad, sobre todo después de que se les ha exhortado sin fruto para que no caigan en peores errores, siempre se ha de tener con ellos consideración, especialmente con aquellos que no cayeron por sí mismos en el error, sino que lo heredaron ya de sus padres, porque nacieron y fueron educados en él, sin sospecha alguna de que fuese tal error<sup>102</sup>.

e) *A la tolerancia* dedica el último capítulo del tratado: *De tolerantia diversarum religionum et eius effectibus concluditur*<sup>103</sup>: un total de 121 páginas, divididas en treinta y dos párrafos.

<sup>100</sup> *Tract. de libertate* [...] *ex lege divina*, cap. XI, párr. XXI, p. 483.

<sup>101</sup> *Ibid.*, párr. XXIII y XXIV, pp. 483 - 485.

<sup>102</sup> *Ibid.*, párr. XXIII, p. 484.

<sup>103</sup> *Ibid.*, cap. XII, p. 493.

Pretende el autor demostrar cómo los Príncipes, pese a su función de defensores de la verdadera Religión, pueden en determinadas circunstancias conceder la tolerancia a las otras religiones y cómo tal proceder no excede los límites de la justicia; comportando, por lo demás, esta tolerancia expresa una mayor y más amplia libertad, que la que procura la simple disimulación o connivencia estrictamente práctica<sup>104</sup>.

Procede, en su argumentación, de lo más general y comúnmente aceptado al caso particular en litigio; y, todo ello, con una rigurosidad de lógica y una erudición que, de por sí, hablan muy alto de las altas dotes pedagógicas de Barthel y de sus condiciones de polemista.

Empieza por una aseveración de pura lógica natural: dada la variada condición de los hombres y sus tendencias e inclinaciones, que no raras veces les llevan a seguir el peor camino, se impone, allí donde no se dé injuria directa o violación de derechos, que los hombres toleremos los vicios, defectos y debilidades de los otros, por más ingratos y contrarios que nos resulten<sup>105</sup>; de ahí que, al organizarse la vida de los hombres en la sociedad civil, sus mandatarios, conscientes de la condición humana, busquen ante todo la paz y la tranquila convivencia, evitando por medio de las leyes que se violen los legítimos derechos, pero conscientes de que muchos vicios y defectos no se pueden eliminar por completo, sino todo lo más, enmendarlos, atemperarlos y evitar que cedan en perjuicio para los otros<sup>106</sup>; más aún, por aquello de que “*in morbis nihil est magis periculosum, quam immatura medicina*” (Séneca, *In consol. Ad Helvid., cap. I*), muchas veces el mismo bien de la República exige, como más útil, la tolerancia de algunos males sociales<sup>107</sup>. Así el mismo Dios en la República judaica toleró algunas cosas, como el libelo de repudio, la poligamia y la ley del Talión<sup>108</sup>; e igualmente Cristo, a pesar de constituir a su Iglesia como una república perfectísima y de haberla organizado “*según los cánones de la verdad y de la santidad*”, sin embargo no excluyó de ella la posibilidad de la tolerancia, como lo dio a entender en la parábola de la cizaña<sup>109</sup>; y la Iglesia de los siglos primeros y aún la de tiempos posteriores fue fiel a esta orientación, como lo demuestra el ejemplo del concilio de Trento con estas palabras: “*Verum adeo dura difficilisque est praesentium temporum conditio, ut nec statim omnibus, nec commune ubique,*

<sup>104</sup> Ibid., cap. XII, párr. I, p. 495.

<sup>105</sup> Ibid., párr. II.

<sup>106</sup> Ibid., párr. III.

<sup>107</sup> “*Unde approbari mala, recta quidem semper vetat ratio; tolerari vero, adulta praesertim et praevalida, populi salus, quae suprema lex esse debet, et publica saepius suadet utilitas*” (Ibid., párr. IV, p. 496).

<sup>108</sup> Ibid., párr. IV, p. 497.

<sup>109</sup> Ibid., párr. VI.

*quod optaret, remedium possit adhiberi*" (Sess. XXV, *De Regularibus*, cap. 21)<sup>110</sup>: por donde se establece como norma prudente de gobierno lo que ya san Agustín había señalado, recogiendo así la doctrina de los Padres y la constante tradición de la Iglesia: que, entre dos males, se debe coger el menor, y que de un mal no se hagan dos, como sería cuando el mal ha cundido en la multitud o cuando quien lo practica es de tanta audacia y tiene tanta autoridad en el pueblo que todo rigor parece infructuoso y, además, puede inducir al desprecio de las leyes<sup>111</sup>. Lo que no quiere decir que debe desecharse todo cuidado por la corrección, sino más bien que hay que evitar los dos extremos, es decir, que el celo degenera en pasión o indiscreción y que la discreción y la moderación lleve a un inmovilismo cobarde<sup>112</sup>. Con lo único que no ha transigido nunca la Iglesia ha sido con aquello que lesiona la doctrina cristiana, como es el caso de la herejía, "*porque la mezcla de cosas contrarias, la confusión de la verdad y el error, siempre le pareció una defección de las cosas mejores y de la verdad, supuesto que la verdad es siempre indivisible, del mismo modo que, cuando la virtud acepta el vicio, no se aparta uno del vicio sino de la virtud*"<sup>113</sup>; y esto, no por un exagerado rigor de la Iglesia, sino por exigencia del mismo Cristo, su Fundador, del que Ella no es más que ministra y dispensadora: "*Si alguno no oyere a la Iglesia, sea para ti como un étnico o un publicano*" (Mt. 18, 17)<sup>114</sup>; aunque a veces prudentemente retarda sus 'definiciones' e incluso suaviza sus condenaciones<sup>115</sup>.

En materia de disciplina sí ha transigido muchas veces, como lo demuestra el caso de los griegos, a quienes en el concilio de Florencia les permitió continuar con sus ritos propios, el matrimonio de sus clérigos y la comunión bajo las dos especies<sup>116</sup>. A veces la Iglesia, visto que los herejes no sólo no agradecen el trato deferente, sino que se endurecen en su error y tratan de inducirlo en otros, además de cortar con ellos toda comunión en lo espiritual, ha prohibido también el trato con ellos en la vida civil; como cuando el apóstol san Juan escribe: "*Si alguno viene a vosotros y no defiende esta doctrina, no lo recibáis en vuestras casas ni le digáis 'Ave', pues quien le dice 'Ave' (esto es, quien conversa con ellos) se contagia de sus acciones malas*" (II Jo. 2,

<sup>110</sup> *Ibid.*, párr. VII, p. 498.

<sup>111</sup> "*Qui in hoc rerum situ indiscreto zelo et rigore in omnia vicia saevire, illaque etiam ab Ecclesia excindere vellet, idem profecto faceret, quod Princeps insensatus, qui maximam subditorum partem perversam videns, eos interficiendo, statum suum omnem evaneret, ut nec supersit, quibus imperet*" (párr. VIII, p. 499).

<sup>112</sup> *Ibid.*, párr. IX.

<sup>113</sup> *Ibid.*, párr. X, XI y XII, pp. 499 - 501.

<sup>114</sup> *Ibid.*, párr. XIII, p. 501.

<sup>115</sup> *Ibid.*, párr. XIV, p. 502.

<sup>116</sup> *Ibid.*, párr. XV, pp. 502 - 503.

10)<sup>117</sup>; “*pero este precepto lo dieron los Apóstoles sólo como pastores y rectores de sus Iglesias, yendo más allá de las palabras de Cristo, y los pontífices y obispos, sus sucesores, con el paso del tiempo lo extendieron más. Pues, atendiendo a las palabras antes citadas de Cristo, sólo se debe negar a los herejes aquella comunión, que se niega a los étnicos y publicanos, con los que, sin embargo, en la vida civil o en la convivencia política hasta tal punto no temió comunicarse, que, según se lee, muchísimas veces comió y bebió con ellos, pese a las murmuraciones de los escribas y fariseos. Por donde esta exclusión de los herejes del trato con los fieles en materia civil y el abstenerse los fieles de convivir con ellos en la vida profana, no hay que atribuirlo al Derecho divino sino al humano y apostólico, de modo que todo esto no es cosa de dogma sino de mera disciplina y, por tanto, por motivos de utilidad o de necesidad que debe ser la ley suprema, o sea, cuando de la negación de esta comunión se ve que los herejes se endurecen más y que para los fieles resulta mayor incomodidad y para la misma Iglesia hay amenaza de peligro, entonces la Iglesia puede disponerlo de otro modo o cambiarlo*”<sup>118</sup>.

Prueba de ello –dice– es que en esta materia ha habido no pequeña mudanza en la disciplina eclesiástica con el correr de los tiempos<sup>119</sup>.

De aquí parte Barthel para llegar a la conclusión siguiente, que es el tema a discutir en este capítulo: “*Por lo cual, si la misma Iglesia, como piadosísima e indulgentísima Madre, puede condescender con los herejes como con hijos rebeldes, respecto de tales derechos civiles, e incluso algunas veces, por amor de la paz y por el deseo de facilitar la salvación de los mismos, suele apartarse del rigor de su Disciplina, tal como le fue transmitida por los Apóstoles; con mayor razón tampoco los Príncipes, como abogados y tutores de la Iglesia, remueven nada contra sus prudentísimas normas (de la Iglesia), cuando, ellos también, permiten la convivencia civil a aquellos que se separaron de la unidad eclesiástica y, lo que es más importante, permiten en su República, incluso por medio de leyes públicas, el mismo culto externo y el ejercicio de la Religión de aquellos [...]. Además, a los Príncipes les está permitido ser más condescendientes, puesto que su norma de proceder en estos asuntos es muy distinta de la eclesiástica: pues tratándose de ellos no hay ningún peligro de que su más liberal cesión o condescendencia con los herejes pueda ser interpretado por los fieles como una especie de aprobación; pues todos los fieles tienen por cosa sabida y resabida que los asuntos internos de la Religión de ninguna manera les corresponde (a los Príncipes) y que ningún Príncipe ortodoxo, por el hecho de conceder una cierta tolerancia civil, asume para sí el poder de juzgar de la doctrina y de la verdad de la Religión o de establecer algo a este respecto, o bien de aprobarla como salvífica o de condenarla con autoridad propia como falsa y errónea*”<sup>120</sup>.

<sup>117</sup> Ibid., párr. XVI, pp. 503 - 504.

<sup>118</sup> Ibid., párr. XVII, p. 504.

<sup>119</sup> Ibid.

<sup>120</sup> Ibid., párr. XVIII, pp. 504 - 505.

Luego, en pocas palabras, queda demostrado, según Barthel, que la tolerancia de otras Religiones no va contra la Ley divina.

Ahora bien –añade en el párrafo siguiente– los Magistrados deben ser tardos en conceder esta tolerancia, sobre todo cuando se refiere al culto externo de una Religión falsa; pues no deben olvidar la misión que tienen, “*casi como Obispos de lo de fuera*”, de velar por el honor del culto, la unidad de la Iglesia, la verdad de la fe y la salvación espiritual de sus súbditos<sup>121</sup>.

Sólo cuando existan verdaderos motivos, se puede conceder la tolerancia de una Religión falsa. Y, a la hora de encontrar estos motivos, no bastan los puramente políticos y temporales, sino que es preciso que así lo pida una verdadera necesidad o peligro de la verdadera Religión: “*Así pues, de ninguna manera es arbitraria para los Príncipes ortodoxos la tolerancia de cualquier Religión falsa. Por tanto, aunque parezca muy útil para la República profana, habiendo fuerzas para reprimirla, nunca se deberá conceder por cualesquiera bienes temporales y lucros políticos, ni tampoco por miedo de perder o esperanza de adquirir Reinos y Provincias*”<sup>122</sup>. “*Por el contrario, sola la necesidad o peligro de la verdadera Religión es la única razón para conceder la tolerancia y la Libertad de Ejercicio a Religiones distintas de ésta*”<sup>123</sup>.

Con estas rigurosas palabras parece que Barthel se alinea con los teólogos más exigentes. Sin embargo, a la hora de explicar este principio, vemos que no sólo no desatiende las razones de bien común y orden público nacional, como habían hecho ya, entre otros, Becano, Laymann y, sobre todo, el cardenal Lugo; sino que tiene presente incluso la razón del bien común internacional y el bien de la Iglesia universal: “*Ciertamente, donde con la razón de Estado y de la Religión corre pareja la misma necesidad de la Religión ortodoxa, tan estrechamente unida a aquélla que ninguna de las dos debe destruir a la otra ni puede hacerlo sin daño propio; entonces se debe favorecer al Magistrado, cuando ve que no se puede doblar a los hombres ni debe someterlos con detrimento de la Religión y de los fieles, con destrucción de la patria, con la ruina de la República. Existiendo esta premiosa necesidad, de ninguna manera se puede pensar que favorece a la herejía o que la aprueba, sino más bien que protege a la Religión ortodoxa y que, de acuerdo con su misión, la defiende [...]. Pues, entre dos males, de los que ni uno ni otro pueden evitarse, con toda razón se elige el que es menor. Ahora bien, mayor mal que la misma herejía, o mejor que la mixtificación de la herejía, ciertamente se tiene cuando la verdadera Religión está completamente en peligro en el Reino [...]. Y, por lo que respecta a (determinar) cuándo se da esta necesidad inaplazable, puesto que esto depende princi-*

<sup>121</sup> Ibid., párr. XIX, pp. 505 s.

<sup>122</sup> Ibid., párr. XX, p. 506.

<sup>123</sup> Ibid., párr. XXI.

*palmente de hechos concretos (ex facto) y de circunstancias particulares, muchas veces se debe confiar a la conciencia de los Supremos Príncipes y Magistrados (la cual conviene ciertamente que sea timorata), los cuales, del mismo modo que conocen con precisión el estado de su República, sus fuerzas y la potencia y número de los adversarios, así también podrán medir con mayor exactitud aquella necesidad y apreciar más de cerca y con mayor justeza si, qué y cuánto se debe ceder al tiempo y a la tempestad. Pero es que, además, no hay que atender aquí sólo a la impotencia; sino que también, donde el Príncipe tuviera potencia y poder de sobra para suprimir la Religión falsa, habría no obstante que permitir su tolerancia, para poder conservar la verdadera (Religión), con mayor bien de la común salud de otros (fieles) ortodoxos también que viven en otras partes, y de la Iglesia universal, (pues es de temer que) sin este indulto (de tolerancia) ciertamente sería extirpada al mismo tiempo y a la misma vez”<sup>124</sup>.*

Demostrada en principio la justicia de la tolerancia civil, completa Barthel su exposición fijando el “contenido” y los “límites” de la misma.

Para precisar mejor el “contenido”, hace falta una “clasificación de la tolerancia”:

i) la meramente graciosa, “no porque su concesión quede al arbitrio del Príncipe y de los que mandan, sino porque dependen de su libre voluntad”, no produce un derecho perpetuo. Tal es la que siempre y ahora se concede a los Judíos; que, de acuerdo con las circunstancias, suelen restringir e incluso quitar las leyes del Estado. Sin embargo, mientras exista, *los protege* de persecuciones, de penas, de las calumnias y del celo indiscreto de algunos, y les proporciona los beneficios de una convivencia civil pacífica<sup>125</sup>;

ii) la necesaria es “la que no depende de la libre voluntad de los Príncipes, sino de cierto pacto público completamente legítimo o de una Ley pública, que obliga al mismo Príncipe”. Esta, de tal manera coarta el poder del Gobernante que, mal que le pese, debe respetar el libre ejercicio de la Religión tolerada, dentro de los términos establecidos en la ley o en el pacto.

Esta tolerancia necesaria, a su vez, puede ser “temporal” o “perpetua”, según que venga establecida por el pacto o la ley de modo provisional o para siempre; aunque, en el segundo caso, ciertamente se habla siempre de una perpetuidad al estilo humano, y lógicamente sometida a las mismas normas, que suelen regir los pactos y las leyes humanas: esto es, “que obligan siempre que la otra parte no dé motivo justo de romperlo, por haber quebrantado ella la fidelidad”.

Salva esta excepción, la tolerancia “perpetua” legítimamente constituida, hasta tal punto se debe guardar –de modo inviolable, por exigencia tanto

<sup>124</sup> Ibid., pp. 506 - 507.

<sup>125</sup> Ibid., párr. XXIV y XXV, pp. 509 s.

del derecho natural como del divino-, que incluso, aun cuando después se vea que el pacto “*redunda en grave detrimento de la Iglesia*”, “*habría que soportarlo, antes que escoger este indigno remedio, que ya no sería remedio, de la violación del pacto, esperando entretanto y pidiendo a Cristo Señor el remedio de tanto mal*”: “*Siquidem fides data, praesertim publica, etiam haereticis, imo et infidelibus queiscumque est servanda*”<sup>126</sup>.

Ahora bien, esto no quiere decir que, incluso esta tolerancia necesaria y perpetua no tenga sus “*límites*”. Tales límites vienen indicados en la misma “*noción*” y “*finalidad*” de la tolerancia. “*En efecto, tolerar siempre se entiende como equivalente a soportar pacientemente y permitir sin resistencia y sin contradicción aquello que nos parece contrario, ingrato y malo y que, sin embargo, no podemos eliminar, o por falta de fuerzas, o porque por el presente estado de las cosas no lo juzgamos conveniente*”<sup>127</sup>. Por donde permitir el libre ejercicio de ciertas religiones, no quiere decir que se las tenga por “*buenas, divinamente reveladas, salvíficas y que llevan también a la salvación*”; sino sólo “*que se permita libremente la profesión pública de aquéllas y que no se impida el culto externo con ningunas penas o limitaciones establecidas en el Derecho común para las Religiones no toleradas*”; de tal manera que “*las Religiones erróneas aceptadas por esta (tolerancia) participen “ex aequo” con aquélla, que es aprobada y fomentada por el Príncipe como verdadera en la República, de todos los derechos y aún de los privilegios del Derecho común, y, a efectos jurídicos, que caminen al mismo paso que aquélla, de modo que lo que se estime equitativo para la verdadera Religión de tal Príncipe, llamada por esto la dominante, también se considere justo para las así toleradas*”. Bien entendido, sin embargo, que esta parificación en todo de las falsas con la verdadera, a nadie pueda parecer, bien miradas las cosas, como alguna especie de aprobación; pues tal parificación “*de ninguna manera excede los efectos civiles, forenses y políticos*”: pues, por la ley de tolerancia lo único que se pretende es que los tolerados puedan vivir y residir en la República en paz y gozando de todos los derechos ciudadanos, de modo que, aunque entre ellos haya disensión de Religión, sin embargo se conserve siempre una unión civil constante y perenne<sup>128</sup>; para lo cual deberá el Príncipe velar porque esta ley de tolerancia, así sancionada, se conserve y se guarde como las otras leyes del Reino<sup>129</sup>.

De donde brotan los tres principales límites que, según Barthel, lleva consigo la tolerancia: (i) que nunca llegue a la aprobación de las Religiones consideradas falsas; (ii) que el Príncipe no se considere libre del deber que

<sup>126</sup> Ibid., párr. XXVI y XXVII, pp. 510 - 511.

<sup>127</sup> Ibid., párr. XXVIII, p. 512.

<sup>128</sup> Ibid., párr. XXVIII y XXIX, p. 512.

<sup>129</sup> Ibid., párr. XXX, p. 513.

tiene de conservar y propagar, dentro de la ley, la Religión verdadera; (iii) que los así tolerados no lleven la libertad, que se les concede, hasta el punto de diseminar sus errores impiamente, poniendo en peligro la salvación de los verdaderos creyentes<sup>130</sup>.

Estas son las principales ideas desarrolladas por Barthel. Nos hemos extendido en su exposición, tal vez más de lo que preveíamos. Pero el lector inteligente estará de nuestra parte, al pensar que merecía la pena esta mayor amplitud, porque así lo pide una exposición tan completa y tan original del tema de la tolerancia, en un siglo tan poco propicio para ella.

7. El otro escrito, al que aludíamos y con el que vamos a terminar esta referencia a los controversistas católicos del siglo XVIII, pertenece al campo político y, todavía más precisamente, al parlamentario. Se trata de un folleto anónimo, publicado en París en 1789. Su título es *L'unité du culte public, principe social chez tous les peuples*.<sup>131</sup> Pertenece a la serie de polémicas mantenidas en la Asamblea General Francesa, en ocasión de discutir el artículo X de la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*.

La cuestión de la libertad religiosa se planteó por vez primera en la Asamblea constituyente en agosto de 1789, a propósito de los artículos VI y X de esta *Declaración de derechos*. Se trataba principalmente de quitar las limitaciones establecidas para los disidentes, dos años antes, en el *Edicto de tolerancia* de Luis XVI. En efecto, en este documento<sup>132</sup> se permitía a los acatólicos el culto privado de su religión y se les abrían las puertas a todos los derechos y funciones de los ciudadanos, pero con la excepción de los cargos municipales, la judicatura y la enseñanza. A estas excepciones últimas dio fin el artículo VI, que, tras leve discusión, quedó redactado así: "*La loi doit être la même pour tous, soit qu'elle protège, soit qu'elle punisse. Tous les citoyens, étant égaux à ses yeux, sont également admissibles à tous les dignités, places et à tous les emplois publics, selon leur capacité, sans autre distinction que leurs vertus et leurs talents*".

Con relación a la cuestión del "*ejercicio del culto*" la disputa fue bastante más dura. Por parte de los acatólicos el ejercicio público del culto tuvo un elocuente defensor en la persona de un pastor calvinista, diputado por la senescalía de Nîmes: Rabaut Saint-Étienne<sup>133</sup>. En la sesión del 23 de agosto

<sup>130</sup> Ibid., párr. XXVIII, XXXI y XXXII, pp. 512 - 514.

<sup>131</sup> *L'unité du culte public, principe social chez tous les peuples* (Paris, chez Le Clere, Libraire, rue Saint Martin, près celle aux Ours, n° 254, 1789), 26 pp., en 12.

<sup>132</sup> Para el presente comentario véase G. BONET-MAURY, *Histoire de la liberté de conscience en France depuis l'Édit de Nantes jusqu'à juillet 1870* (Paris, 1900), chap III, pp. 88 - 122.

<sup>133</sup> Era hijo de Raúl Rabaut, pastor también en la época de la persecución. En 1790 llegó a ser Presidente de la Asamblea Nacional; pero sus servicios a la Asamblea

Rabaut Saint-Étienne hizo una magnífica apología de la libertad de conciencia y de la libertad de todos los cultos. La religión es una opinión y la opinión debe ser libre, venía a decir; la misma tolerancia es una idea soberanamente injusta: “*Celui qui attaque la liberté des autres mérite de vivre dans l’esclavage. Un culte est un dogme, un dogme tient à l’opinion, l’opinion à la liberté. Instruits par la longue et sanglante expérience du passé, il est temps enfin de briser les barrières qui séparent l’homme de l’homme, le Français du Français*”<sup>134</sup>. “*La tolérance, le support, le pardon, la clémence: idées souverainement injustes envers les disidents, tant qu’il sera vrai que la différence d’opinion n’est pas un crime*”<sup>135</sup>.

El mismo Mirabeau se adhirió a la tesis de Rabaut en contra de la tolerancia, con unas palabras que se han hecho célebres: “*Je ne viens pas prêcher la tolérance. La liberté la plus illimitée du religion est tellement à mes yeux un droit sacré, que le mot de tolérance qui essaie de l’exprimer me paraît en quelque sorte tyrannique lui-même, puisque l’existence de l’autorité qui a le pouvoir de tolérer attente à la liberté de penser, par cela même qu’elle tolère et qui ainsi elle pourrait ne pas tolérer!*”<sup>136</sup>.

Pese a esta elocuente demostración, el “*estamento clerical*” insistió sobre los inconvenientes de la coexistencia de cultos diferentes en un mismo país. Entre ellos destacó la exposición del Obispo de Lydde, que finalmente inclinó el voto de la Asamblea hacia una fórmula vaga, que eliminaba la expresión más precisa de “*ejercicio de los cultos*”. De esta manera el 26 de agosto quedó redactado el artículo XI así: “*Nul ne doit être inquieté par ses opinions même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l’ordre public*”.

Estas intervenciones de la Asamblea, como todas las que buscaban el respaldo de la opinión pública, eran después publicadas y distribuidas. Así fue publicado el discurso de Rabaut Saint-Étienne; y a este escrito responde el folleto anónimo que comentamos<sup>137</sup>, que seguramente también reproduce la intervención de alguno de los eclesiásticos; tal vez la del Obispo de Lydde.

La argumentación del Autor parte de la filosofía política del *Contrato Social* de Rousseau. La unidad del culto público como exigencia y determi-

no obstaron para que fuera guillotinado en los días del Terror: BONET-MAURY, *Histoire* cit. (n. 132), pp. 92 y 101.

<sup>134</sup> Citado en BONET-MAURY, *Histoire* cit. (n. 132), p. 90.

<sup>135</sup> *L’unité du culte public* cit. (n. 131), p. 18.

<sup>136</sup> Cit. en BONET-MAURY, *Histoire* cit. (n. 132), p. 91.

<sup>137</sup> En efecto, todo el folleto está dirigido a refutar a “*M. R. de St. E. dans son éloquent plaidoyer*” (p. 4); y la misma referencia a esas siglas, que evidentemente responden a “*Monsieur Rabaut de Saint-Étienne*”, se repite en las páginas 14 y 19. En esta última página, en el párr. X, se alude expresamente a que tales palabras fueron dichas en la Asamblea Nacional: “*L’auteur dit ensuite à l’Assemblée National...*”.

nación de la mayoría, viene defendida por la razón, la experiencia y la justicia. A lo que se añade una “*longue et vénérable prescription de la loi catholique*” en Francia<sup>138</sup>.

En el párrafo IV se resume toda la argumentación: “*Le droit et même le devoir de tous les peuples est de choisir un religion: mais, comme le choix d'un peuple est l'expression des volontés du plus grand nombre, il sensuit que le voeu de ce grand nombre doit décider et décide effectivement toujours de la religion nationale: la pratique de tous les pays et de tous les âges est d'accord avec cette théorie incontestable. Tous les peuples ont eu une religion publique et privilégiée. Les uns ont été humains, les autres persécuteurs: ceux-là se sont signalés par la sagesse de la tolérance, ceux-ci se sont souillés par la honteuse folie du fanatisme: mais tous ont voulu avoir un culte exclusivement public, et une croyance exclusivement prédominante*”<sup>139</sup>. Y, en el caso nuestro –dice él- la Asamblea Nacional ha decidido ya esta cuestión: ella ha declarado que no habrá coacción en punto de creencias, “*con tal que su manifestación no perturbe el orden público, reglamentado por la ley*”<sup>140</sup>. Por tanto, no debe hablarse de tiranía: “*Resserrer n'est pas proscrire: ce n'est point persécuter, que concentrer au-dedans ce qui ne peut paroître au-dehors, sans, parmi tant d'autres inconvéniens, heurter la volonté publique*”<sup>141</sup>.

Ni se diga que la tolerancia es una idea injusta, por considerar un crimen la diferencia de religión: “*Non, nous ne vous tolérons pas comme des coupables; mais nous vous tolérons comme des malades, nous ne voulons pas exiler votre erreur comme un crime, mais nous voulons l'isoler comme une lepre contagieuse [...], il n'est pas équitable que nous soyons plus exposés, pour que vous soyez plus libres; et que la mesure de votre indépendance devienne celle de nos craintes légitimes et de nos justes allarmes*”<sup>142</sup>.

La misma situación tienen que soportar justamente los católicos en países enteramente protestantes, como Holanda e Inglaterra<sup>143</sup>. Y el mismo derecho que tienen los protestantes para negar allí el culto público a los católicos, lo tenemos aquí nosotros respecto de vosotros. Es pues una cuestión de derecho y no de venganza<sup>144</sup>. “*¿Qué todavía –decís- no han sido abolidas las leyes contra el culto privado incluso? –Aunque de hecho sí están abolidas, estáis en lo justo al reclamar que lo sean igualmente por derecho*”<sup>145</sup>.

<sup>138</sup> *L'unité du culte public* cit. (n. 131), párr. II, p. 9.

<sup>139</sup> *Ibid.*, pp. 12 - 13.

<sup>140</sup> Alude a la redacción del art. X de la *Déclaration des droits...*

<sup>141</sup> *L'unité du culte public* cit. (n. 131), párr. VII, p. 17.

<sup>142</sup> *Ibid.*, párr. VIII, p. 18.

<sup>143</sup> *Ibid.*, párr. II, p. 11.

<sup>144</sup> *Ibid.*, párr. X, p. 19.

<sup>145</sup> *Ibid.*, párr. VIII, p. 17.

Pero no se invoque la igualdad jurídica ni la natural, contra esta discriminación externa, fundada, según se ha demostrado, en la voluntad general, que es la norma justa de una convivencia justa<sup>146</sup>. Una cosa es la intolerancia y la persecución, que son cosas a todas luces injustas, y otra achacar las mismas exigencias legítimas y razonables de la pluralidad a un despotismo absurdo e injusto, que no tiene aplicación en este caso: “*Sans doute il faut dire anathème à la barbara intolérance, éteindre tous les bûchers, briser tous les glaives, ouvrir tous ces cachots où la main du fanatisme persécuteur entassoit ses victimes; sans doute il faut imiter l’Eglise, et détester comme Elle ces jours de sang si contraires à son esprit et à sa doctrine, qu’ont assez expié ses larmes sinceres et ses justes regrets; mais parce que nous serons tolérants par justice, ne soyez pas injustes*”<sup>147</sup>.

Termina haciéndoles una llamada a la comprensión y recordándoles que la tolerancia del culto privado es lo que siempre han deseado; para que no exageren sus pretensiones: “*N’oubliez pas que tel fut toujours l’unique objets de vos vœux; et dans l’instant où ils vont être exaucés, ne changés pas vos légitimes droits en prétensions exorbitaantes*”<sup>148</sup>. “*Resserrez vos prétensions dans le cercle de vos droits*”<sup>149</sup>.

Como se ve, el eclesiástico francés se resiste a admitir el libre ejercicio del culto externo para los disidentes. Y, prueba de que su razonamiento respondía a la opinión más general de la Asamblea Nacional, y consiguientemente del común sentir de la generalidad de los franceses –pese a la gran campaña de los “*filósofos*” y enciclopedistas– es que la Asamblea no se pronuncia por “*el ejercicio público de los cultos disidentes*”, como se pedía. Se admite, por lo demás, la tolerancia del culto privado y la paridad de derechos ciudadanos con los católicos, como exigencia de la justicia, derecho legítimo, algo que debe concederse a todo hombre<sup>150</sup>.

Venimos, como siempre, a los condicionamientos circunstanciales: lo que para Barthel era cosa justa y necesaria por el ambiente de pluralismo confesional, la mentalidad revolucionaria, inspirada en la filosofía política de Rousseau, lo considera inconveniente en un país de mayoría católica, como Francia.

<sup>146</sup> Ibid., párr. XII, pp. 21 s.

<sup>147</sup> Ibid., párr. XIII, pp. 23 s.

<sup>148</sup> Ibid., párr. XIV, p. 24.

<sup>149</sup> Ibid., p. 25.

<sup>150</sup> Ibid., párr. IV, pp. 13 s.