



# UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO  
Programa de Doctorado de Abogacía y Práctica Jurídica

El Derecho a la libertad religiosa en el Magisterio de  
Juan Pablo II y Benedicto XVI

Autor:

Jorge Salinas Mengual

Directores:

Dr. D. Rafael Palomino Lozano

Dr. D. Antonio Alcaraz López

Murcia, Febrero de 2017





# UCAM

UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO  
Programa de Doctorado de Abogacía y Práctica Jurídica

El Derecho a la libertad religiosa en el Magisterio de  
Juan Pablo II y Benedicto XVI

**Autor:**

Jorge Salinas Mengual

**Directores:**

Dr. D. Rafael Palomino Lozano

Dr. D. Antonio Alcaraz López

Murcia, Febrero de 2017







**UCAM**

UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE MURCIA

**AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR DE LA TESIS**  
**PARA SU PRESENTACIÓN**

El Dr. D. Rafael Palomino Lozano de la Tesis Doctoral titulada “El Derecho a la libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI” realizada por D. Jorge Salinas Mengual en el Departamento de Ciencias Jurídicas y de la Empresa, **autoriza su presentación a trámite** dado que reúne las condiciones necesarias para su defensa.

Lo que firmo, para dar cumplimiento a los Reales Decretos 99/2011, 1393/2007, 56/2005 y 778/98, en Murcia a 20 de enero de 2017.





**UCAM**

UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE MURCIA

**AUTORIZACIÓN DEL DIRECTOR DE LA TESIS**  
**PARA SU PRESENTACIÓN**

El Dr. D. Antonio Alcaraz López de la Tesis Doctoral titulada “El Derecho a la libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI” realizada por D. Jorge Salinas Mengual en el Departamento de Ciencias Jurídicas y de la Empresa, **autoriza su presentación a trámite** dado que reúne las condiciones necesarias para su defensa.

Lo que firmo, para dar cumplimiento a los Reales Decretos 99/2011, 1393/2007, 56/2005 y 778/98, en Murcia a 20 de enero de 2017.

A handwritten signature in blue ink, consisting of a stylized 'A' followed by a vertical line and a loop.



## AGRADECIMIENTOS

Antes de exponer el contenido de este estudio quisiera dar gracias a Dios por el don de la vida, de la fe y de la vocación sacerdotal. Gracias a mis padres, que a través de su educación han contribuido de manera decisiva a mi formación como persona y como creyente.

Mención especial merece la Universidad Católica de Murcia (UCAM), que en la persona de su presidente, D. José Luis Mendoza Pérez, ha apoyado y alentado desde el principio este trabajo. Gracias, también, a todos aquellos que me han ayudado en el arduo proceso de recopilación de bibliografía, en especial al personal de la Biblioteca de la Universidad, en las personas de su directora, Dña. M<sup>a</sup> Dolores Ríos Almazán y de Dña. Sara Bermúdez Álvarez, y al servicio de reprografía de la misma, de manera especial a Dña. Carmen Ros Romero.

Gracias a mi Madre la Iglesia, cuyo prolífero Magisterio, especialmente el de los Papas San Juan Pablo II y Benedicto XVI, ha servido de luz y guía para el contenido de las reflexiones que recoge este estudio.

Y finalmente gracias a mis dos directores de tesis: al Dr. D. Antonio Alcaraz López, por su ayuda y generosidad a la hora de facilitarme poder compaginar mi actividad docente e investigadora, y sobre todo al Dr. D. Rafael Palomino Lozano, maestro y amigo, que con su sabiduría, trabajo e infinita paciencia ha contribuido de manera decisiva para que este trabajo pudiera ver su luz.

Todo lo que de bueno pueda encontrarse a lo largo del desarrollo de esta tesis doctoral sea puesto al servicio de la difusión del Evangelio de la Verdad, de la Libertad y del Amor y contribuya a la mayor gloria de Dios, a Él la albanza, el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.



“Si permanecéis en mi palabra, seréis de verdad discípulos míos;  
conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres”

**(Jn. 8, 31-32)**

“El despotismo puede prescindir de la fe; la libertad no”

**(Alexis de Tocqueville)**





# ÍNDICE

ÍNDICE .....	1
INTRODUCCIÓN .....	23
<b>CAPÍTULO I: APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DEL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA .....</b>	<b>31</b>
<b>1. INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO DE DERECHO .....</b>	<b>31</b>
1.1. CONCEPTO .....	31
1.2. CLASIFICACIÓN DE LOS DERECHOS .....	36
1.2.1. <i>Derecho público y Derecho privado</i> .....	36
1.2.2. <i>Derecho positivo y Derecho natural</i> .....	36
1.2.3. <i>Derecho objetivo y Derecho subjetivo</i> .....	40
1.2.4. <i>Derechos humanos y Derechos fundamentales</i> .....	45
<b>2. EL DERECHO DE LIBERTAD RELIGIOSA .....</b>	<b>56</b>
2.1. CONCEPTO DE RELIGIÓN .....	56
2.2. DELIMITACIÓN CONCEPTUAL DE LIBERTAD RELIGIOSA .....	61
2.3. DIMENSIONES, FUNDAMENTO Y NATURALEZA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA.....	66
2.4. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL DERECHO INTERNACIONAL .....	69
2.5. CONTENIDO DEL DERECHO DE LIBERTAD RELIGIOSA .....	74
2.6. SUJETOS DEL DERECHO DE LIBERTAD RELIGIOSA .....	79
2.7. LÍMITES DEL DERECHO DE LIBERTAD RELIGIOSA.....	83
<b>3. CUESTIONES CONEXAS CON LA LIBERTAD RELIGIOSA .....</b>	<b>88</b>
3.1. LIBERTAD RELIGIOSA Y PLURALISMO .....	88
3.2. LIBERTAD RELIGIOSA E IGUALDAD .....	90
3.3. LIBERTAD RELIGIOSA Y ACONFESIONALIDAD DEL ESTADO.....	94
3.4. LIBERTAD RELIGIOSA Y NEUTRALIDAD DEL ESTADO .....	96
3.5. LIBERTAD RELIGIOSA Y LAICIDAD .....	97

3.6. LIBERTAD RELIGIOSA Y SECULARISMO .....	103
3.7. EL LAICISMO COMO IDEOLOGÍA DE ESTADO .....	105
3.8. LIBERTAD RELIGIOSA Y LAICIDAD POSITIVA. ....	110
3.9. LA DOCTRINA JURÍDICA SOBRE EL DERECHO A LA EDUCACIÓN Y A LA LIBERTAD DE ENSEÑANZA EN EL CONTEXTO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA.....	115
3.9.1. <i>Introducción</i> .....	115
3.9.2. <i>El derecho-deber de los padres a la educación de sus hijos en los Textos Internacionales</i> .....	122
<b>CAPÍTULO II: EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA: PERSPECTIVA HISTÓRICA Y MAGISTERIO DE LA IGLESIA: EL CONCILIO VATICANO II</b> .....	<b>129</b>
<b>1. INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>131</b>
<b>2. CONCEPTO DE LIBERTAD RELIGIOSA EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO PREVIO AL CONCILIO VATICANO II</b> .....	<b>131</b>
2.1. LA IGLESIA FRENTE AL LIBERALISMO .....	131
2.2. PÍO VI Y SU RESPUESTA AL CONCEPTO DE LIBERTAD SUBYACENTE A LA DECLARACIÓN FRANCESA DE 1789 .....	134
2.3. GREGORIO XVI Y LA ENCÍCLICA “MIRARI VOS” .....	135
2.4. PÍO IX Y SU DOCTRINA SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA .....	138
2.5. LEÓN XIII Y LA “DOCTRINA DE LA TOLERANCIA” .....	142
2.5.1 <i>Relaciones Iglesia-Estado</i> .....	144
2.5.2 <i>Concepto de conciencia en León XIII</i> .....	149
2.5.3 <i>La idea de libertad en la doctrina leoniana</i> .....	150
2.5.4 <i>La doctrina de la tolerancia en León XIII</i> .....	152
2.5.5 <i>La doctrina de León XIII y el Concilio Vaticano II</i> .....	154
2.6. PÍO XI Y LOS TOTALITARISMOS DEL SIGLO XX .....	157
2.7. PÍO XII EN EL CONTEXTO DE LA DECLARACIÓN DE DERECHOS DEL HOMBRE DE 1948 .....	160
2.8. JUAN XXIII Y LA ENCÍCLICA PACEM IN TERRIS COMO ANTECEDENTE DEL CONCEPTO DE LIBERTAD RELIGIOSA DEL CONCILIO VATICANO II .....	164

2.8.1. <i>Fundamentación cristiana del orden social</i> .....	164
2.8.2. <i>El Papa de la verdad</i> .....	165
2.8.3. <i>Libertad religiosa y “rectitud de conciencia”</i> .....	166
<b>3. GÉNESIS Y EVOLUCIÓN CRONOLÓGICA DE LA DECLARACIÓN DIGNITATIS HUMANAЕ, SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA, DEL CONCILIO VATICANO II</b> .....	<b>169</b>
3.1. EL DEBATE SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA EN LA PREPARACIÓN DEL CONCILIO VATICANO II.....	169
3.1.1. <i>Fase Antepreparatoria del Concilio</i> .....	169
3.1.2. <i>Fase Preparatoria del Concilio</i> .....	171
<i>El tema de la tolerancia y la libertad religiosa no fue abordado por la Comisión Central del Concilio hasta junio de 1962. A esta Comisión presentaron la CT y el SUC sendos Esquemas. que serían sometidos a votación posteriormente, y que ya en su título expresaban las dos tendencias enfrentadas que sobre la materia se iban a desarrollar a lo largo de las sesiones conciliares.</i> .....	171
3.2. PRIMER ESQUEMA.....	177
3.3. PRIMERA RELACIÓN DE MONS. DE SMEDT.....	179
3.4. SEGUNDO ESQUEMA (TEXTUS PRIOR 1964).....	180
3.5. EL DEBATE CONCILIAR DEL SEGUNDO ESQUEMA.....	182
3.5.1. <i>Argumentos contrarios al texto</i> .....	183
3.5.2. <i>Argumentos a favor del texto</i> .....	184
3.6. TERCER ESQUEMA CONCILIAR (TEXTUS EMENDATUS).....	185
3.7. CUARTO ESQUEMA CONCILIAR (TEXTUS REEMENDATUS).....	188
3.8. DEBATE DEL TEXTO (SEPTIEMBRE DE 1965).....	190
3.8.1. <i>Argumentos presentados a favor del texto</i> .....	190
3.8.2. <i>Argumentos presentados en contra del texto</i> .....	190
3.9. QUINTO ESQUEMA DEL TEXTO (TEXTUS RECOGNITUS).....	193
3.10. SEXTO ESQUEMA (TEXTUS DENUO RECOGNITUS).....	196
<b>4. CONTENIDO Y DIMENSIONES DE DIGNITATIS HUMANAЕ</b> .....	<b>197</b>
4.1. ASPECTOS GENERALES DE LA DECLARACIÓN CONCILIAR.....	197
4.1.1. <i>Libertad y tolerancia. Aspectos diferenciales</i> .....	197

4.1.2. Libertad religiosa, igualdad y justicia .....	200
4.1.3. Contexto de la Declaración <i>Dignitatis humanae</i> .....	200
4.1.4. Clave interpretativa y metodológica del documento conciliar .....	203
4.1.5. El concepto de religión abordado en el Vaticano II .....	205
4.1.6. La libertad religiosa en el contexto de los derechos humanos y el derecho natural.....	206
4.1.7. Concepto de libertad religiosa .....	209
4.1.8. ¿Continuidad o ruptura con el Magisterio precedente? .....	211
4.2. RELACIÓN CON OTROS DOCUMENTOS CONCILIARES .....	215
4.2.1. Los signos de los tiempos.....	215
4.2.2. Concepto de persona, dignidad humana y libertad en los documentos conciliares.....	216
4.2.3. Relaciones Iglesia-Estado en los documentos conciliares.....	220
4.3. INTRODUCCIÓN A LA DECLARACIÓN <i>DIGNITATIS HUMANAЕ</i> .....	224
4.3.1. Valor doctrinal .....	224
4.3.2. El título y la estructura del documento .....	226
4.3.3. Influencia doctrinales, teológicas y filosóficas en <i>Dignitatis humanae</i> .....	227
4.3.4. Números introductorios del texto de <i>Dignitatis humanae</i> .....	235
4.4. PERSPECTIVA JURÍDICA .....	237
4.4.1. Concepto de derecho subyacente en la Declaración.....	237
4.4.2. Contenido y objeto de la libertad religiosa .....	241
4.4.3. Sujetos de la libertad religiosa.....	246
4.4.4. La familia como titular activo del derecho.....	249
4.4.5. Límites a la libertad religiosa .....	251
4.4.6. Relaciones Iglesia-Estado en <i>Dignitatis humanae</i> .....	256
<b>CAPÍTULO III: JUAN PABLO II Y LA LIBERTAD RELIGIOSA.....</b>	<b>267</b>
<b>1. BIOGRAFÍA INTELECTUAL.....</b>	<b>267</b>
<b>2. EL PENSAMIENTO DE JUAN PABLO II.....</b>	<b>276</b>
2.1. EL MISTERIO DEL HOMBRE. LA ANTROPOLOGÍA DE JUAN PABLO II .....	276
2.2. JUAN PABLO II Y EL PERSONALISMO .....	282

2.3. ANÁLISIS CRÍTICO DE JUAN PABLO II SOBRE LOS DIFERENTES MODELOS IDEOLÓGICOS DE CONCEBIR LA SOCIEDAD .....	285
2.4. ACTO Y CONCIENCIA EN JUAN PABLO II .....	289
2.5. LA CONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE JUAN PABLO II .....	291
<b>3. WOJTYLA Y EL CONCILIO VATICANO II.....</b>	<b>292</b>
3.1. WOJTYLA Y SU VISIÓN GENERAL DEL CONCILIO VATICANO II .....	292
3.2. INTERVENCIONES Y APORTACIONES DE MONS. WOJTYLA EN EL DESARROLLO DEL CONCILIO VATICANO II.....	298
3.3. DESARROLLO DE LAS APORTACIONES DE MONSEÑOR WOJTYLA EN EL TEMA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA .....	304
3.3.1 <i>Primera intervención escrita (Periodo entre la 2ª y 3ª sesiones)</i> .....	307
3.3.2 <i>Intervención oral el 25 de septiembre de 1964 (3ª Sesión)</i> .....	310
3.3.3 <i>Segunda intervención escrita (3ª Sesión)</i> .....	313
3.3.4 <i>Intervención oral el 22 de septiembre de 1965 (4ª Sesión)</i> .....	313
3.3.5 <i>Tercera intervención escrita (4ª Sesión)</i> .....	315
3.3.6 <i>Consideraciones finales</i> .....	316
3.4. LA RECEPCIÓN DEL VATICANO II EN SU DIÓCESIS DE CRACOVIA .....	322
3.5. INFLUENCIAS DEL CONCILIO VATICANO II EN EL PONTIFICADO DE JUAN PABLO II .....	327
<b>4. JUAN PABLO II Y LA LIBERTAD RELIGIOSA.....</b>	<b>331</b>
4.1. SU CONCEPCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS .....	331
4.1.1 <i>Anotaciones previas</i> .....	331
4.1.2 <i>Concepto y problemas actuales de los derechos humanos</i> .....	332
4.1.3 <i>Derechos humanos y ley natural</i> .....	335
4.1.4 <i>Derechos humanos, formas de gobierno e ideologías</i> .....	337
4.1.5 <i>Aportación de los derechos humanos a la sociedad: necesidad de un adecuado fundamento antropológico</i> .....	342
4.1.6 <i>Derechos humanos y bien común</i> .....	345
4.1.7 <i>Características y tipología de los derechos humanos según Juan Pablo II</i> .....	347
4.1.8 <i>Consideraciones finales</i> .....	350
4.2. JUAN PABLO II Y LA LIBERTAD RELIGIOSA .....	351

4.2.1. Delimitación conceptual.....	351
4.2.2. Desarrollo del derecho a la libertad religiosa en Juan Pablo II.....	358
4.2.3. Características y dimensiones del derecho a la libertad religiosa.....	361
4.2.4. Contenido de la libertad religiosa.....	362
4.2.5. Libertad religiosa y libertad de conciencia .....	366
4.2.7. Libertad religiosa y Derechos humanos .....	369
4.2.8. Conculcación del derecho a la libertad religiosa: una respuesta desde la fe ...	370
4.2.9. Libertad religiosa y poderes públicos.....	375
4.2.10. Los concordatos como instrumento en favor de la libertad religiosa durante el Pontificado de Juan Pablo II.....	378
4.2.11. El papel de la libertad religiosa en la construcción de la sociedad .....	382
4.2.12. Libertas Ecclesiae y laicidad .....	383
4.2.13. Posibles soluciones para un reconocimiento práctico del derecho a la libertad religiosa en los diferentes Estados .....	388
4.3. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL ÁMBITO DE LA EDUCACIÓN Y LA FAMILIA.....	390
4.3.1. Introducción .....	390
4.3.2. El derecho-deber de los padres a la educación de sus hijos en el Magisterio de Juan Pablo II.....	390
4.3.3. El derecho-deber de los padres a la educación de sus hijos en el Catecismo de la Iglesia Católica y en el Código de Derecho Canónico .....	395
<b>CAPÍTULO IV: BENEDICTO XVI Y LA LIBERTAD RELIGIOSA.....</b>	<b>405</b>
<b>1. BIOGRAFÍA INTELECTUAL.....</b>	<b>405</b>
<b>2. PRINCIPIOS ANTROPOLÓGICOS Y ONTOLÓGICOS EN LA TEOLOGÍA DE JOSEPH RATZINGER Y EN EL MAGISTERIO DE BENEDICTO XVI.....</b>	<b>412</b>
2.1. INTRODUCCIÓN .....	412
2.2. CONCEPTO DE PERSONA Y PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO.....	415
2.3. LA VERDAD EN EL AMOR Y EL AMOR DESDE LA VERDAD.....	423
2.4. RAZÓN Y FE EN EL PENSAMIENTO DE RARTZINGER .....	430
<b>3. RATZINGER Y EL CONCILIO VATICANO II.....</b>	<b>433</b>
3.1. PARTICIPACIÓN E INFLUENCIA EN EL DESARROLLO DEL CONCILIO .....	433

3.1.1. <i>El primer periodo conciliar</i> .....	435
3.1.2. <i>El segundo periodo conciliar</i> .....	440
3.1.3. <i>El tercer periodo conciliar</i> .....	441
3.1.4. <i>El cuarto periodo conciliar</i> .....	442
3.2. JOSEPH RATZINGER Y LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL CONCILIO VATICANO II .....	445
3.3. VALORACIÓN E INTERPRETACIÓN DEL CONCILIO VATICANO II .....	448
<b>6. BENEDICTO XVI Y LA LIBERTAD RELIGIOSA .....</b>	<b>452</b>
6.1. INTRODUCCIÓN .....	452
6.2. LA “HERMENÉUTICA DE LA REFORMA” EN LA CONCEPCIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA .....	452
6.3. LA DICTADURA DEL RELATIVISMO, UN GRAVE PROBLEMA DE FONDO .....	458
6.4. LA IDEA DE LIBERTAD EN JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI.....	463
6.5. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL CONTEXTO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL PENSAMIENTO DE BENEDICTO XVI .....	482
6.5.1. <i>Los derechos humanos</i> .....	482
6.6.2 <i>La libertad religiosa, primer derecho humano</i> .....	490
6.6.3. <i>Relaciones Iglesia-Estado en el pensamiento de Benedicto XVI: laicismo y laicidad positiva como expresión de la libertad religiosa</i> .....	498
6.6.4. <i>Laicidad y laicismo</i> .....	507
6.6.5. <i>Conculcación del derecho a la libertad religiosa: una respuesta desde la fe</i> ...	513
<b>ANEXOS .....</b>	<b>543</b>
<b>ANEXO 1: ANÁLISIS COMPARADO DE LA IDEA DE LIBERTAD RELIGIOSA EN EL TEXTO DEL SUC Y DE LA CT .....</b>	<b>545</b>
<b>ANEXO 2: PERSPECTIVAS COMPARADAS DE LOS DOCUMENTOS DEL SUC Y DE LA CT.....</b>	<b>547</b>
<b>ANEXO 3: GÉNESIS CRONOLÓGICA DEL DOCUMENTO.....</b>	<b>549</b>
<b>ANEXO 4: EVOLUCIÓN DOCTRINAL EN LOS 4 PRIMEROS ESQUEMAS DEL DOCUMENTO .....</b>	<b>556</b>

<b>ANEXO 5: EVOLUCIÓN DOCTRINAL EN LOS 3 ÚLTIMOS ESQUEMAS DEL DOCUMENTO .....</b>	<b>577</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>593</b>
<b>TEXTOS LEGISLATIVOS .....</b>	<b>624</b>
<b>TEXTOS DEL MAGISTERIO.....</b>	<b>626</b>
<b>MAGISTERIO JUAN PABLO II.....</b>	<b>629</b>
<b>MAGISTERIO BENEDICTO XVI .....</b>	<b>636</b>



---

## INTRODUCCIÓN



## INTRODUCCIÓN

En el ámbito de las violaciones que sufre el derecho a la libertad religiosa pueden diferenciarse dos periodos diversos que coinciden con los dos últimos informes que sobre la libertad religiosa en el mundo ha elaborado Ayuda a la Iglesia Necesitada. El primer periodo se corresponde con los años 2012-2014, en él se detectaba una limitación de la libertad religiosa en países occidentales, especialmente por considerarse que la religión no goza de papel alguno en el ámbito público y que si se reconociera su necesidad se estarían abriendo las puertas a conductas extremistas que ponen en peligro la paz social. El segundo periodo abarca los años 2014-2016<sup>1</sup> en el que, sin que hayan cesado las situaciones descritas con antelación, se percibe una alarmante disminución de la libertad religiosa, sobre todo debido a la extensión de un fenómeno que se ha calificado como “hiperextremismo” y que, apoyado en numerosas ocasiones por regímenes autoritarios que utilizan la violencia como cauce para imponer medidas desproporcionadas sobre las minorías religiosas, especialmente cristianas, se restringen fuertemente las libertades civiles de éstas con la finalidad de sustituir la diversidad religiosa por una situación de monoconfesionalismo religioso.

Partiendo de este contexto puede llegarse a la conclusión de que la libertad religiosa es un “derecho huérfano”. Y lo es por dos causas, principalmente. La primera es una pérdida de sensibilidad en lo que se refiere a las violaciones de

---

<sup>1</sup> SEFTON-WILLIAMS, P., *Informe 2016 sobre Libertad religiosa en el mundo: conclusiones*, página web de Ayuda a la Iglesia Necesitada, <https://goo.gl/bpqU3x> (Consultada el 13 de enero de 2017).

<sup>2</sup> PONTIFEX, J., *Informe 2016 sobre Libertad religiosa en el mundo: conclusiones*, página web de Ayuda a la Iglesia Necesitada, <https://goo.gl/1iQSaQ> (Consultada el 13 de enero de 2017).

este derecho, lo que sin duda es un dato significativo a la hora de valorar cuál es el papel que se asigna a la religión en la sociedad de nuestros días. La segunda es que, mientras que hay una creciente concienciación respecto a las violaciones de derechos relacionados con la raza o el sexo, sin embargo cada vez va decreciendo, de manera alarmante, el consenso social sobre los derechos de quienes profesan una determinada fe religiosa, lo que sin duda debe llevar a preguntarnos si no se está configurando una jerarquía artificial de derechos que, auspiciada desde ideologías de índole liberal, progresista y relativista, pretenden reducir la libertad religiosa al ámbito de lo meramente privado y sobredimensionar otros derechos.

Como afirma Navarro-Valls, en un Occidente donde se apuesta por el libre mercado de las ideas, se cierra la puerta a los valores del espíritu, en un intento por “devolver a Jonás al vientre de la ballena”<sup>1</sup>. De este modo, en el contexto de lo que el autor denomina “intolerancia de los ideócratas” se exige a los creyentes que entiendan su religión como si de un hobby se tratara, es decir, que se viva en casa de puertas para adentro, pero sin repercusión alguna en la vida pública<sup>2</sup>.

Junto a ello, no deja de manifestarse un creciente “analfabetismo religioso” del que con frecuencia hacen gala, sobre todo, los legisladores y los medios de comunicación occidentales que, desde posiciones ateas o laicistas, consideran que la religión, lejos de aportar nada positivo a la humanidad, origina situaciones de violencia e intransigencia. Este prejuicio repercute negativamente tanto en la posibilidad de llevar a cabo un diálogo fecundo sobre la materia, como en el ejercicio de políticas eficaces capaces de garantizar el derecho a la libertad religiosa en aras del bien común y la paz social. Pese a todo, la sociedad debe llegar a la conclusión de que su enemigo no es la religión, sino las corrupciones que ésta experimenta en el orden práctico, tales como la teocracia, el fanatismo y el fundamentalismo<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> NAVARRO-VALLS, R., *Entre la Casa Blanca y el Vaticano*, EIUNSA, Madrid 2009, p. 176.

<sup>2</sup> NAVARRO-VALLS, R., *Del poder y de la gloria*, Encuentro, Madrid, 2004, pp. 152-153.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 158.

Actualmente se considera que en 38 países se superan las formas relativamente moderadas de intolerancia para dar paso a una flagrante violación del derecho a la libertad religiosa. A tal efecto se percibe una creciente discriminación, que se podría definir, siguiendo los datos del citado informe de 2016, como una institucionalización de la intolerancia, ejercida normalmente por el Estado, donde las leyes consagran medidas que implican el maltrato y la violación de derechos fundamentales a personas por el mero hecho de pertenecer a un credo religioso distinto del considerado como oficial. Como señala Navarro-Valls *“el Estado laico garantiza el espacio para que cada uno pueda proponer libremente su concepción del hombre y de la vida social, pero cuando lo que pretende dicho Estado es imponer su propia ideología, entonces deja de ser laico para transformarse en un Estado propagandista”*. Unido a esta idea de discriminación se halla la realidad de la persecución, desarrollada a través de campañas activas de violencia y sometimiento ya no sólo por parte de autoridades civiles, sino de grupos terroristas y actores no estatales, y que llegan a situaciones de asesinato, exilio forzoso o expropiación de los bienes privados.

En comparación con el informe de 2014 puede decirse que la situación respecto del derecho a la libertad religiosa ha empeorado en el 37% de los países estudiados en el mismo, y sólo en un 8% de ellos puede considerarse que la situación ha mejorado. Frente a estos datos, surge una pregunta: ¿puede afirmarse que a pesar de vivir en un mundo donde se enarbola la bandera de los derechos humanos (al menos desde el punto de vista teórico) las violaciones que sufre la libertad religiosa no dejan de ser cada día más frecuentes incluso en países del mundo occidental tradicionalmente cristiano? Esta cuestión es la que suscitó mi interés por abordar el estudio sobre este derecho fundamental, a fin de poder ofrecer una respuesta o aportación que pueda iluminar el grave problema al que se enfrenta la sociedad contemporánea en esta materia. Y mi estudio se centra, más en concreto, en la aportación que han hecho dos grandes pensadores y dos grandes pontífices, a caballo de los siglos XX y XXI, a la defensa de la libertad religiosa.

---

<sup>7</sup> Ibidem, p. 333.

¿Por qué el estudio sobre la libertad religiosa en Juan Pablo II y Benedicto XVI, y no en Pablo VI que también es un Papa del posconcilio? En primer lugar, por una cuestión práctica: tanto el Papa polaco como el alemán son los dos Pontífices con los que he crecido personal, vocacional e intelectualmente. Pero también, que duda cabe, por una cuestión metodológica: aunque Pablo VI fue el Papa que tuvo que afrontar, en primera instancia, la aplicación en la Iglesia de los documentos del Vaticano II y también abordó en sus escritos el tema que nos ocupa, sin embargo consideré que el prolífero Magisterio de Juan Pablo II y la ingente obra teológica y doctrinal de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI podían ser estudiados como realidades netamente post-conciliares que ponen de manifiesto, como se verá, una cierta complementariedad entre ambas, lo cual confería al derecho a la libertad religiosa una comprensión holística que quizá, por separado, no se llegaba a alcanzar.

En la presente investigación se lleva a cabo un análisis del derecho a la libertad religiosa partiendo de una doble metodología. Por un lado la histórica, que pretende analizar cuál ha sido el desarrollo y la configuración de este derecho a lo largo del tiempo, dónde radica su origen y cuál es su actual configuración en el ámbito civil y en el Magisterio de la Iglesia. Y por otro lado la deductiva que, partiendo de una concepción general de los derechos humanos, va concretándose progresivamente hasta llegar a la libertad religiosa para analizar su concepto, contenido, sujetos y límites en el Magisterio de la Iglesia y en el pensamiento y magisterio de los dos pontífices estudiados de una manera particular.

En el primer capítulo de la tesis doctoral se comienza por analizar en qué consiste el Derecho, entendido como la justicia debida al hombre, y desde esta realidad se procede a una clasificación entre distintos derechos que son de interés en el tema que nos ocupa. Especialmente se analiza el concepto de derechos humanos a fin de ubicar adecuadamente el derecho fundamental a la libertad religiosa en su contexto propio.

En el segundo capítulo se lleva a cabo un estudio de la configuración de este derecho a la libertad religiosa, especialmente durante los siglos XIX y XX, y cómo el Magisterio pontificio tuvo que hacer frente, al principio desde una posición de

defensa, a las deformaciones que el mismo hubo de sufrir desde el pensamiento liberal y posteriormente desde ideologías de corte totalitario. En este capítulo se pretende hacer hincapié en que el derecho a la libertad religiosa tiene su origen no en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano fruto de la Revolución francesa, ni de la Declaración Americana de Derechos, sino que hunde sus raíces en la configuración de un bien entendido dualismo entre el poder temporal y espiritual que aparece ya delimitado en la propia expresión evangélica en la que Cristo proclama: “Dad al Cesar lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios”, que resalta la necesaria diferenciación entre el orden civil y el espiritual como condición de posibilidad para un correcto funcionamiento de la sociedad y un adecuado desarrollo de la libertad religiosa. Un punto fundamental en esta materia, junto a la proclamación en 1948 por parte de la ONU de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, lo constituye, en el ámbito eclesial, la celebración del Concilio Ecuménico Vaticano II, asamblea convocada por el Papa Juan XXIII con el deseo de ofrecer una respuesta por parte de la Iglesia a la pregunta sobre el hombre y el mundo. El Concilio elaboró una serie de documentos, entre los que destaca la Declaración *Dignitatis humanae*, que aborda el tema de la libertad religiosa. Se examina en este trabajo la génesis de dicha declaración conciliar, su problemático desarrollo hasta llegar a su redacción definitiva, así como su contenido final.

En el capítulo tercero se aborda ya el pensamiento de Juan Pablo II, un pensamiento que quizás, en mayor medida que cualquier otro Pontífice, va a estar marcado por la propia biografía del papa polaco, es decir, por las experiencias que tuvo que vivir en su país natal ante los regímenes totalitarios nazi y comunista. Juan Pablo II, el Papa preocupado por el hombre, el “experto en humanidad”, portavoz planetario de los derechos humanos y voz que en el mundo se alzó ante las flagrantes violaciones de éstos, participó en el Vaticano II. Como se comprobará, Juan Pablo II parte de una filosofía personalista-fenomenológica de corte tomista para elaborar una antropología que pueda ofrecer un fundamento a la libertad religiosa del que carecía en las grandes Declaraciones de derechos del siglo XX.

El capítulo cuarto, finalmente, nos adentra en la persona y el pensamiento de Joseph Ratzinger. Se hace imprescindible, para abordar el estudio de su Magisterio como Pontífice, acercarse a su inmensa obra, fruto de su reflexión y su trabajo como teólogo universitario y como Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe. Este imponente acervo intelectual se plasma posteriormente, ya como sucesor de Pedro, en sus diferentes discursos, alocuciones, mensajes y homilías. Si Juan Pablo II es el “experto en humanidad”, Benedicto XVI puede ser calificado como el “Papa apasionado por la verdad”. Este tema, desde el que trata de ofrecer una respuesta a los problemas surgidos en el contexto histórico en el que se desarrolla su pontificado, marca y delinea su concepción de la libertad religiosa, la cual abordará ofreciendo sobre todo una respuesta contundente ante el avance del laicismo y de lo que él mismo denomina “dictadura del relativismo”.

Se puede decir que el estudio de la libertad religiosa contenido en esta investigación no se limita a una perspectiva exclusivamente teológica sino que, en conformidad con lo que ya buscó la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*, aborda una perspectiva jurídica, si bien enriquecida, como no podía ser de otra manera, por una fundamentación antropológica y teológica. Tres son, en fin, los aspectos sobre los que se ha centrado el estudio de este derecho tanto en el Concilio Vaticano II, como en el Magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI. En primer lugar, el análisis de lo que este derecho conlleva (naturaleza, objeto, contenido, sujetos y límites). En segundo lugar, el desarrollo de la libertad religiosa en lo referente a las justas relaciones que se deben de establecer entre Iglesia-Estado. Y en tercer lugar, como un punto más concreto y específico de este tema, el derecho de los padres a la educación de sus hijos, tema de candente actualidad, sobre todo en una sociedad que busca excluir a Dios del ámbito público y formar las conciencias a través de una obra de ingeniería social que pasa por el adoctrinamiento de las mismas.



I

---

**APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DEL DERECHO  
A LA LIBERTAD RELIGIOSA**



# CAPÍTULO I: APROXIMACIÓN AL CONCEPTO DEL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA

## 1. INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO DE DERECHO

### 1.1. CONCEPTO

El hombre por su propia naturaleza es un ser social<sup>8</sup>. Pertenece a la naturaleza innata de la persona la dimensión de la sociabilidad. Como afirma Ratzinger: *“El ser humano ha sido creado con una tendencia primaria hacia el amor, hacia la relación con el otro. No es un ser autárquico, cerrado en sí mismo, una isla en la existencia, sino, por su naturaleza, es relación. Sin esa relación, en ausencia de relación, se destruiría a sí mismo”*<sup>9</sup>. No deja de ser algo constatable que no hemos sido creados para vivir en soledad, sino para poder desarrollar todo un entramado de relaciones con los demás que, para ser adecuadas, han de aparecer reguladas por distintos tipos de normas que garanticen, por un lado, la moralidad de los comportamientos y, por otro, la justicia y la seguridad de las relaciones de diferente tipo que puedan desarrollarse.

El Derecho constituye una dimensión inherente a la vida social del hombre, tal como expresa el viejo adagio latino *ubi societas ibi ius*. No hay sociedad, no existe comunidad política sin Derecho. El Derecho es el encargado de ordenar y articular la comunicación social entre los hombres<sup>10</sup>. Se puede afirmar que esa cualidad innata de la sociabilidad en el hombre le lleva a organizarse en diferentes ámbitos de su vida. Desde su propio origen las personas han ido agrupándose primero en organizaciones básicas de convivencia, la primera y más

---

<sup>8</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, Tres Cantos, Madrid, 2005

<sup>9</sup> RATZINGER, J., *Dios y el mundo: una conversación con Peter Seewald: las opiniones de Benedicto XVI sobre los grandes temas de hoy*, Ed. Debolsillo, Barcelona, 2005, p. 104.

<sup>10</sup> GALLEGO GARCÍA, E. A., *Fundamentos para una teoría del derecho*, Dykinson, Madrid, 2003, p. 31.

fundamental de las cuales es la familia. Pero con el paso del tiempo, el crecimiento social en todos los aspectos (numérico, cultural, etc.) ha ido determinando la necesidad de establecer espacios de convivencia que pudieran responder a las abundantes inquietudes del ser humano. La sociedad, entendida como el ámbito de convivencia general y común a todos los hombres, va configurándose en los diferentes periodos históricos según determinadas formas de organización política, jurídica, económica y social, pero las diferentes normativas, éticas, sociales, religiosas o jurídicas han sido el común denominador en el decurso de los siglos.

Dentro de ese conjunto de normas que buscan regular la dimensión social del hombre nos centramos en un tipo concreto: las normas jurídicas. Cuando emanan del Estado tienen como cualidad fundamental la coercibilidad, la aplicación por el poder ejecutivo y los jueces en el contexto de la debida separación de poderes propia de un régimen democrático.

Se ha de partir de la base de que este concepto de Derecho, que aparece ligado a las vicisitudes de la experiencia humana, presenta diversas acepciones<sup>11</sup>. Se puede decir que se trata de una palabra o término afectado de polisemia, ya que teniendo un mismo significante, expresa, sin embargo, una pluralidad de

---

<sup>11</sup> “Si partimos de la base de que la palabra Derecho tiene varios significados, hemos de concluir que no se trata de un concepto unívoco, es decir, con un único significado. ¿Son tan diversos los significados que nada tienen que ver entre sí? Si así fuera estaríamos ante una palabra equívoca. Sin embargo, los diversos significados de la palabra Derecho se hallan relacionados y referidos a algo común que los unifica, por eso se habla en este caso de analogía. ¿Dónde se encuentra ese algo común que unifica los distintos significados del concepto de Derecho, y que por tanto constituye su idea básica? En la idea de lo justo. El Derecho es lo justo como acepción primera, de ahí que las demás acepciones de Derecho lo sean derivadamente, en tanto que participan de la idea de lo justo. Derecho, por tanto, se identifica con lo justo, por lo que no existe realidad jurídica que no participe, de algún modo, de esta idea básica”. Ibidem, pp. 36-37.

significados, al referirse a diversas realidades como norma, facultad, ciencia o valor ético<sup>12</sup>.

Lucas Verdú afirma que: “*el Derecho es un orden normativo e institucional de la conducta humana, en la sociedad, que se inspira en postulados de justicia*”<sup>13</sup>. De la definición reseñada se pueden extraer como consecuencia que el Derecho, según el autor, estaría constituido por dos aspectos fundamentales: las normas<sup>14</sup> y las instituciones que las llevan a cabo. Este Derecho, llamado a regular las relaciones sociales en totalidad, ha de ser un Derecho especializado para abarcar todos los diferentes ámbitos de la vida social, y su vez, se proyecta en una dimensión no sólo local, sino internacional, capaz de dar respuesta a las situaciones que surgen en una sociedad cada día más globalizada<sup>15</sup>.

El concepto de Derecho se ha de inspirar en criterios de justicia<sup>16</sup>, lo que lleva a preguntarse si ha de fundamentarse en unos postulados básicos originarios e irrenunciables. Parece lógico que el Derecho, que tiene como meta la implantación de la justicia en el ámbito de las relaciones sociales, no deba quedar al arbitrio del

---

<sup>12</sup> PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1997, p. 49.

<sup>13</sup> LUCAS VERDÚ, P.; MURILLO DE LA CUEVA, P. L., *Manual de derecho político*, Tomo I, Tecnos, Madrid, 2001, p. 17.

<sup>14</sup> GALLEGO GARCÍA, E. A., *Fundamentos para una teoría del derecho*, cit., pp.37-38.

<sup>15</sup> LUCAS VERDÚ, P.; MURILLO DE LA CUEVA, P. L., *Manual de derecho político*, cit., p. 18.

<sup>16</sup> “*Desde la Grecia clásica a la cristiandad medieval, pasando por el Derecho Romano, siempre se tuvo la conciencia de la íntima relación existente entre ius y iustitia. La tradición medieval común había concebido la justicia como fuente y origen del derecho. Las Partidas llegaron a recoger esta idea al afirmar que “la justicia es como fuente donde manan todos los derechos”. Según este concepto habría una prioridad de la justicia sobre el derecho. Sin embargo, Santo Tomás de Aquino vino a defender lo contrario: el derecho es lo que precede a la justicia, y no puede haber justicia sin derecho. Si la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo, su derecho, resulta preciso que primero exista lo suyo o su derecho para que, en justicia, pueda ser dado*”. GALLEGO GARCÍA, E. A., *Fundamentos para una teoría del derecho*, cit., pp. 32-34.

legislador del momento, sino que tenga unos sólidos fundamentos que obliguen a todo aquél que desempeñe en el ámbito jurídico la tarea legislativa.

Un concepto de Derecho vinculado a la idea de justicia, aparece determinado por tres aspectos fundamentales. En primer lugar, el aspecto normativo que supone que el Derecho se expresa por medio de normas cuyo sentido primario consiste en la pretensión de que ciertos comportamientos se realicen, o no se realicen, de conformidad con lo preceptuado en la norma. En segundo lugar, el aspecto fáctico, en el sentido de que si el Derecho tiene por finalidad la regulación de las relaciones que surgen en el contexto del grupo social, previamente debe contar con la existencia de aquellos hechos que constituyan la materia sobre la que se asientan las normas, pues no todos esos hechos llevan consigo trascendencia jurídica. Y en tercer lugar, el aspecto valorativo, que conlleva que a un determinado hecho se le otorga valor porque se estima que su realización es deseable, ya que cuando el Derecho regula determinadas conductas es porque pretende la obtención de determinados objetivos o finalidades.

Estos tres aspectos (norma, hecho y valor) deberán, por tanto, estar presentes en toda definición de Derecho, y se les dará mayor o menor importancia a cada una dependiendo de la posición doctrinal que se defienda, pero todas ellas han de aparecer plasmadas para conseguir una definición completa y unitaria<sup>17</sup>.

Cabe preguntarse si es posible establecer una serie de características básicas aplicables con carácter general a este concepto de Derecho y a las normas jurídicas que lo constituyen. Aun cuando las diferentes corrientes doctrinales han sido cambiantes a la hora de determinar dichas características, podemos afirmar que las mismas, básicamente, pueden reducirse a las siguientes:

- a) Generales: con esta característica se quiere expresar que las normas jurídicas están dirigidas a una pluralidad indeterminada de sujetos. No podía ser de otra manera, pues si el Derecho es un fenómeno

---

<sup>17</sup> SEGURA ORTEGA, M., *Manual de Teoría del Derecho*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1998, pp. 100-103.

exclusivamente humano, sus destinatarios sólo pueden ser personas. Lo que el Derecho hace es establecer figuras típicas (comprador, deudor, arrendador, etc.) y a cada una de ellas les asigna una determinada posición que marcará su ámbito propio de actuación. En relación con las acciones o conductas reguladas por el Derecho, su característica básica es la abstracción, esto es, las normas jurídicas regulan una serie de acciones básicas capaces de dar respuesta a las diferentes situaciones que se produzcan en el ámbito de las relaciones sociales.

- b) Imperatividad: Con esta nota característica se quiere expresar que el derecho, cuando establece la regulación de las relaciones sociales, no se limita a aconsejar o sugerir, sino que sus prescripciones constituyen auténticos mandatos dirigidos a los ciudadanos con la pretensión de ser cumplidos. Por tanto, los sujetos a quienes se dirigen dichos preceptos tienen una previa obligación de obediencia. Así todo, existe un poder, por parte del sujeto que fija los preceptos, y un deber, que ha de cumplir aquél a quienes van dirigidos. Ejemplo claro de esta característica son las normas prescriptivas y prohibitivas. Cabe preguntarse si hay excepciones de normas que carezcan de este atributo de la imperatividad. La respuesta ha de ser afirmativa. Existen en el ordenamiento jurídico normas interpretativas o declarativas cuya función es aclarar el sentido de otra norma, y que carecen de valor aisladamente consideradas. Este tipo de normas no imponen ningún deber concreto, sino que facultan al interesado para elegir entre distintas alternativas de actuación.<sup>18</sup>
- c) Coercibilidad: Por coercibilidad hemos de entender la posibilidad potencial de ejercer la fuerza para el cumplimiento de una norma, la cual se articula a través de instancias u órganos legitimados al efecto. La razón de ser de la necesidad de esta característica en el Derecho estriba en el hecho de que éste tiene una proyección de regulación de las relaciones sociales, la cual no puede quedar al arbitrio del sujeto. De ahí que se pueda legitimar el uso de la fuerza frente a sujetos que se oponen al cumplimiento de las normas jurídicas establecidas por el legislador.

---

<sup>18</sup> Ibidem, pp. 111-119.

También esta nota presenta excepciones en lo que se conocen como normas personalísimas, por medio de las cuales se contraen determinadas obligaciones que no pueden ser cumplidas mediante el ejercicio de la fuerza.<sup>19</sup>

## 1.2. CLASIFICACIÓN DE LOS DERECHOS

### 1.2.1. Derecho público y Derecho privado

El Derecho público se caracteriza por proteger el interés general, regulando el funcionamiento y las relaciones del Estado y otros entes públicos, y entre éstos y los particulares. Por su parte, el Derecho privado busca satisfacer el interés general y los intereses individuales, buscando regular las relaciones entre particulares. En el Derecho privado los particulares se relacionan entre sí en un plano de igualdad, con los mismos derechos y obligaciones, unos frente a otros<sup>20</sup>.

Una última diferencia entre ambos derechos estriba en que mientras que el Derecho público presenta un carácter necesario e irrenunciable, no pudiendo disponer los poderes públicos de sus facultades, el Derecho privado es un Derecho voluntario, a merced de la facultad dispositiva de los titulares del mismo, pudiendo hacer uso de él según su voluntad e interés<sup>21</sup>.

### 1.2.2. Derecho positivo y Derecho natural

El adjetivo positivo, referido al derecho, no aparece hasta la Edad Media, y será a partir del s. XIX cuando adquirirá el carácter de teoría bajo la denominación de positivismo jurídico. Desde esta perspectiva el Derecho natural más que derecho sería moral o valores<sup>22</sup>.

---

<sup>19</sup> Ibidem, pp. 119-125.

<sup>20</sup> CAVERO LATAILLADE, I.; ZAMORA RODRÍGUEZ, T., *Introducción al Derecho Constitucional*, Universitas, Madrid, 1996, p. 8.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 10.

<sup>22</sup> HERVADA, J., *¿Qué es el derecho?*, Temis, Bogotá, 2005, p. 41.



Uno de los criterios que nos va a permitir diferenciar entre Derecho positivo y Derecho natural viene determinado por la posibilidad de verificar los fenómenos jurídicos por medio de los sentidos. En esta medida el Derecho positivo sería aquél Derecho (conjunto de normas, prácticas, instituciones) cuya existencia se puede comprobar a partir de la verificación de ciertos fenómenos, como ciertos actos de creación e imposición de normas (por seres humanos que se consideran autorizados para ello), actos de reconocimiento y obediencia de esas normas (por personas que se sienten obligadas por tales normas), o actos de aplicación y ejecución de dichas normas (por seres humanos que se comportan de conformidad con tales normas y las hacen cumplir así sea por la fuerza)<sup>23</sup>.

El Derecho positivo, por tanto, puede definirse como el conjunto de leyes dictadas y promulgadas por la autoridad competente, que tiene por objeto dirigir a las personas hacia la consecución del bien común; es un Derecho que existe solamente porque los seres humanos lo han creado<sup>24</sup>. En este sentido, Santo Tomás de Aquino define la ley, como una "*cierta ordenación al bien común promulgada por aquel que tiene a su cargo una comunidad*"<sup>25</sup>.

Hervada, por su parte, entiende el Derecho positivo como "*todo derecho cuyo título y medida deban su origen a la voluntad humana, bien sea la ley, bien sea la costumbre, bien sea el contrato*"<sup>26</sup>. Positivo significa algo no dado al hombre, sino instituido por el hombre, ahora bien, el hombre ¿goza de capacidad ilimitada a la hora de instituir derechos? Es decir ¿su capacidad de institución abarca todas las dimensiones de la persona y la sociedad? En este orden de cosas puede ser interesante, a efectos de establecer los límites del Derecho positivo distinguir entre indiferencia e injusticia, de tal manera que el derecho, este derecho que crea el hombre puede regular todos los aspectos que de suyo sean indiferentes para la conducta humana y la ordenada convivencia, sin embargo, dicho derecho no

---

<sup>23</sup> FERNÁNDEZ GALIANO, A.; DE CASTRO CID, B., *Lecciones de Teoría del Derecho y Derecho Natural*, Universitas, Madrid, 2001, pp. 385-386, 393.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 387.

<sup>25</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica I-II, cuestión 90, artículo 4*.

<sup>26</sup> HERVADA, J., *¿Qué es el derecho?*, cit., p. 41.

puede establecer normas en contra de lo que se considera justo, y por tanto, siempre permanente, objetivo y con una dimensión de universalidad<sup>27</sup>.

Por su parte, el Derecho natural es el Derecho (conjunto de normas, principios, instituciones) que no se puede comprobar a partir de la verificación de ciertos fenómenos, sino que su creación se atribuye a una entidad metafísica, ya sea una divinidad o la propia naturaleza (del hombre, de la sociedad, de las cosas). El ser humano puede llegar al conocimiento del mismo, ya no a partir de la identificación de ciertos fenómenos, sino a partir de dos vías: la revelación y el descubrimiento. En el primer caso se habla de Derecho natural de origen divino y en el segundo, de Derecho natural de origen racional. Estas dos formas de ver el Derecho natural dieron lugar a distintas escuelas que han sido agrupadas bajo el nombre de Iusnaturalismo teológico e Iusnaturalismo racionalista, respectivamente. Según esta concepción, el Derecho natural preexiste al ser humano, ya que no ha sido creado por su voluntad<sup>28</sup>.

Hervada define el Derecho natural como *“aquel derecho cuyo título no es la voluntad del hombre, sino la naturaleza humana, y cuya medida es la naturaleza del hombre o la naturaleza de las cosas”*<sup>29</sup>. Más allá del ámbito de lo que anteriormente denominábamos como indiferente se halla el ámbito de la justicia. Hay cosas que en sí son justas y otras que en sí son injustas, siendo de Derecho natural o contrario al mismo aquello que la recta razón juzga como justo o injusto. Ahora bien, dado que lo propio de la razón es conocer, ello significa que para calificar determinada conducta como justa o injusta debe ser algo objetivo, y ese algo objetivo es la persona humana, esto es, lo que la razón capta es que la persona es titular de una serie de derechos que encuentran su fundamento en la propia naturaleza humana<sup>30</sup>. Puede decirse, por tanto, como afirma Hervada que *“es Derecho natural lo que es justo de por sí, lo no indiferente, pues hay cosas atribuidas al*

---

<sup>27</sup> Ibidem, pp. 42-45.

<sup>28</sup> FERNÁNDEZ GALIANO, A.; DE CASTRO CID, B., *Lecciones de Teoría del Derecho y Derecho Natural*, cit., p. 387.

<sup>29</sup> HERVADA, J., *¿Qué es el derecho?*, cit., p. 45.

<sup>30</sup> Ibidem, pp. 46-47.

*hombre, no por pacto o consenso entre los hombres, sino en virtud de lo natural al hombre, de las dimensiones propias de su ser*<sup>31</sup>. A este respecto, y siguiendo la argumentación de Aristóteles, el autor sostiene que *“como el Derecho natural tiene por título y fundamento la naturaleza humana, no es indiferente, y como todos los hombres son personas igualmente y la naturaleza es la misma en todos, el Derecho natural es el mismo en todos los hombres y en todos los lugares”*<sup>32</sup>.

Partiendo de esta explicación resulta consecuente que el Derecho positivo no puede aplicarse, si no quiere devenir en injusto, sin una estrecha relación con el Derecho natural, ya que sin éste, aquél carecerá del presupuesto necesario para su existencia<sup>33</sup>. Categóricamente llega a afirmar el autor que: *“si no existe el Derecho natural, es imposible que exista el Derecho positivo; y si existe el Derecho positivo, existe necesariamente el Derecho natural”*<sup>34</sup>.

Ahora bien: ¿cómo entender cuáles son estos derechos naturales? Hervada diferencia, al respecto, entre *“Derechos naturales originarios, que son aquellos que proceden de la naturaleza humana considerada en sí misma y, por lo tanto, son propios de todos los hombres en cualquier estadio de la historia humana, y derechos naturales subsiguientes, que serían aquellos que dimanarían de la naturaleza humana con relación a situaciones creadas por el hombre”*<sup>35</sup>.

Por todo ello se hace necesaria una conexión armónica entre ambos derechos, que implica determinar el rango u orden jerárquico existente entre ellos. Las leyes humanas han de incorporar el orden de justicia presente en toda ley natural para, por un lado, ordenar adecuadamente la convivencia social, y por otro, contar con la fuerza legitimadora que ha de contener toda ley. Además, la subordinación del Derecho positivo al Derecho natural tiene su sentido al

---

<sup>31</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 48.

<sup>33</sup> Ibidem, pp. 51-52.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 53.

<sup>35</sup> HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 93.

concebirse éste como una limitación frente a posibles abusos de poder por parte del legislador<sup>36</sup>.

Partiendo de este límite surge el tema de la justicia de la ley. Puede afirmarse que el legislador, al dictar las normas positivas, se inspira en la ley natural, y la justicia de ésta se trasladará a aquéllas, que serán, por tanto, leyes justas. Mas cuando los preceptos positivos se aparten o contradigan los postulados de la ley natural habrán de ser consideradas como leyes injustas, ya que en ellas no se encontrará el valor de la justicia<sup>37</sup>.

Como consecuencia de lo anterior, si los Derechos naturales se consideraran exclusivamente como derechos positivos, el sujeto quedaría en una posición de absoluta indefensión, pues la persona no tendría tales derechos por sí misma, sino por una concesión del legislador, lo que implicaría que la delimitación de lo justo o injusto dependerá, exclusivamente, de la norma positiva. Pero si esto fuera así implicaría que antes de que la misma surgiera, o en ausencia de ella, se podría considerar como justo el asesinato, las lesiones o la difamación<sup>38</sup>.

### 1.2.3. Derecho objetivo y Derecho subjetivo

#### 1.2.3.1. Concepto

Otra diferenciación importante en lo referente a las distintas clases de Derecho, es la que distingue entre Derecho objetivo y Derecho subjetivo. Por un lado, estaría el Derecho como norma imperativa o conjunto de normas que rigen la vida social de un país o comunidad determinada en un momento histórico concreto. Esta acepción abarca la dimensión objetiva del Derecho, y se identifica

---

<sup>36</sup> FERNÁNDEZ GALIANO, A.; DE CASTRO CID, B., *Lecciones de Teoría del Derecho y Derecho Natural*, cit., p. 388.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 389.

<sup>38</sup> HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*, cit., 1996, p. 84.

con el Derecho positivo en tanto en cuanto sus normas y preceptos son dictados o reconocidos por el Estado<sup>39</sup>.

Frente a esta acepción encontramos la dimensión subjetiva del Derecho, que consideraría al mismo como una facultad reconocida a un sujeto para hacer o no hacer algo o para exigir de otro o de otros un comportamiento determinado<sup>40</sup>.

Fernández Galiano define el Derecho subjetivo como *“la facultad atribuida por la norma a un sujeto, de poder exigir de otro u otros ya una conducta concreta, ya una conducta de abstención y no impedimento”*<sup>41</sup>.

De Lucas afirma que el Derecho subjetivo es *“una cualidad formal que se atribuye en una situación al sujeto del derecho, de determinar en el obligado una conducta, y de determinarla imperativamente”*<sup>42</sup>.

Del Vecchio, por su parte, define el derecho subjetivo como *“la facultad de querer y de pretender atribuida a un sujeto, a la cual corresponde una obligación por parte de otros”*<sup>43</sup>.

Partiendo de estas definiciones, se puede afirmar que el concepto de Derecho subjetivo está constituido por dos elementos fundamentales. Por un lado el uso y disfrute, que constituye el elemento interno y consiste en la posibilidad de obrar que tiene el sujeto. Y por otro lado la pretensión, que es el elemento externo del Derecho subjetivo y que se concreta en la posibilidad de exigir de otros una determinada conducta, ya sea positiva o negativa<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> Ibidem, p. 391.

<sup>40</sup> Ibidem.

<sup>41</sup> Ibidem.

<sup>42</sup> DE LUCAS, J., *Curso de introducción al derecho*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1994, p. 127.

<sup>43</sup> DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 2001, p. 393.

<sup>44</sup> SEGURA ORTEGA, M. *Manual de Teoría del Derecho*, cit., pp. 206-207.

### 1.2.3.2. *Importancia, relación y prioridad entre el Derecho objetivo y el Derecho subjetivo*

Tres grandes cuestiones surgen referidas a estas dos acepciones del Derecho y su relación: por una parte su importancia, esto es, cuál de las dos ha de primar sobre la otra; por otro lado su relación, esto es, si la interacción entre ambas es de oposición o de correlación; y finalmente la prioridad, es decir, qué acepción o concepción del Derecho es previa a la otra.

En relación con la primera problemática, la de la primacía de un concepto de Derecho sobre el otro, aunque dependerá de la perspectiva filosófica desde la que se afronte, hemos de señalar que gran parte de los tratadistas afirman la mayor importancia del Derecho en su dimensión objetiva, aduciendo al efecto el carácter análogo del mismo, que tiene como finalidad designar una pluralidad de realidades conectadas entre sí a las que el Derecho, a su vez, deberá aportar también regulaciones diferentes, pero relacionadas<sup>45</sup>. Desde el punto de vista de la lógica se podría pensar que el Derecho objetivo precede al Derecho subjetivo, pero desde el punto de vista de la conciencia, aparece claro que el hombre piensa primero siempre en lo jurídico como derechos suyos y después medita sobre la norma en sí<sup>46</sup>.

Por lo que se refiere al tema de la relación entre ambas acepciones, se ha de evitar considerarlas como opuestas, ya que frente a una persona obligada por una norma jurídica (dimensión objetiva), encontramos siempre a otra facultada por la misma (dimensión subjetiva). Por ello se puede sostener que ambas acepciones del Derecho no son inconexas u opuestas, sino que se trata de dos especificaciones de una misma realidad. El Derecho subjetivo no se concibe fuera del Derecho objetivo, ya que el hecho de que una persona tenga una facultad frente a otra, viene determinado por la existencia de una norma jurídica que reconoce y garantiza dicha facultad. Será el Derecho objetivo el que determine la facultad correspondiente a una determinada persona en un aspecto concreto de las relaciones sociales, a la vez que impondrá a la contraparte, frente a dicha facultad, el correspondiente deber jurídico que habrá de cumplir en correspondencia con la

---

<sup>45</sup> PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*, cit., p. 50.

<sup>46</sup> SEGURA ORTEGA, M. *Manual de Teoría del Derecho*, cit., p. 192.

ley. Todo lo afirmado hasta ahora no debe hacernos pensar que el Derecho subjetivo es sólo una parte del Derecho objetivo, sino que hay una interdependencia entre ambos conceptos, ya que no hay Derecho objetivo que no conceda facultades, ni Derecho subjetivo que no esté respaldado por una norma.

Finalmente, en lo que se refiere a la prioridad de una acepción del Derecho sobre otra, quien afirma la preeminencia del Derecho objetivo sobre el subjetivo lo hace argumentando que éste es creación de aquél y no sería posible sin su previa existencia. Por su parte, quienes afirman la prioridad del Derecho subjetivo sobre el objetivo lo hacen sosteniendo que la persona adquiere primero la noción de Derecho como facultad, y sólo posteriormente se es capaz de articular y comprender la noción de Derecho en sentido objetivo. Desde un punto de vista lógico-formal se ha de sostener la prioridad del Derecho subjetivo sobre el objetivo, partiendo del modo como se generan las ideas en la conciencia, la cual piensa primeramente el Derecho como facultad (dimensión subjetiva), y después, depurada intelectualmente esta idea, le conduce a la concreción de una norma (dimensión objetiva)<sup>47</sup>.

### 1.2.3.3. Clasificación y características de los Derechos subjetivos

A la hora de proceder a una clasificación de los Derechos subjetivos, Pérez Luño diferencia entre Derechos de la personalidad, que son Derechos innatos que reconocen una serie de facultades a toda persona para que pueda realizar sus fines más esenciales, y Derechos de carácter patrimonial, que serían una serie de facultades o poderes otorgados por el ordenamiento jurídico para disponer de una cosa o exigir a los demás un determinado comportamiento. Partiendo de esta distinción el autor diferencia entre los Derechos subjetivos en función de:

- a) Su titularidad: los Derechos de la personalidad son universales, pues afectan a todos los seres humanos sin distinción, en tanto que los Derechos

---

<sup>47</sup> PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*, cit., pp. 49-53.

patrimoniales son particulares, pues afectan únicamente a aquellas personas a las que el ordenamiento jurídico reconoce tales derechos<sup>8</sup>.

- b) Su origen: los Derechos subjetivos de la personalidad son originarios, en el sentido de que toda persona nace con ellos, en tanto que los Derechos subjetivos patrimoniales son adquiridos, esto es, los concede el ordenamiento jurídico cuando alguien cumple las condiciones establecidas por el mismo.
- c) Su transmisibilidad, los Derechos subjetivos de la personalidad son inalienables e irrenunciables, pues no pueden venderse ni transmitirse, mientras que los Derechos subjetivos patrimoniales sí que son plenamente transmisibles o enajenables.
- d) Su prescripción, los Derechos subjetivos de la personalidad son imprescriptibles, en el sentido de que no caducan con el paso del tiempo, aunque cayeran en desuso. A diferencia de éstos, los Derechos subjetivos patrimoniales son prescriptibles, pues tienen una caducidad.
- e) Finalmente, su exigencia frente a terceros: los Derechos de la personalidad son absolutos, por lo que se pueden exigir ante todos y en cualquier circunstancia; en cambio, los Derechos patrimoniales son relativos, pues sólo se pueden hacer valer frente a determinadas personas y en el contexto de relaciones jurídicas concretas.

Es en esta categoría de Derecho subjetivo de la personalidad, según la clasificación de Pérez Luño, donde se puede integrar el Derecho a la libertad religiosa.

---

<sup>8</sup> Ibidem, p. 55 ss.



## 1.2.4. Derechos humanos y Derechos fundamentales

### 1.2.4.1. Concepto de persona

Para acercarse a la definición de los Derechos humanos es fundamental determinar qué se entiende por persona y por dignidad humana.

¿Por qué resulta importante la reflexión sobre el concepto “persona” en el ámbito de los Derechos humanos? Porque como afirma Hoyos Castañeda *“el pensamiento pragmático y utilitarista considera que no todo ser humano es persona y, por tanto, en el caso de ser aceptado, llega a restringirse la titularidad de los Derechos humanos sólo a algunos hombres”*<sup>48</sup>.

Por lo que respecta al concepto de persona, Guardini señala que *“Persona significa que en mi ser mismo no puede, en último término, ser poseído por ninguna otra instancia, sino que me pertenezco a mí. Puedo vivir en una época en que existe la esclavitud, es decir, en una época en que un hombre puede comprar a otro y disponer de él. Este poder no lo ejerce, empero, el comprador sobre la persona, sino sobre el ser psicofísico, y aun así, solo bajo falsa categoría de equiparar al hombre con el animal. La persona misma se sustrae a la relación de propiedad. Persona significa que no puede ser utilizado por nadie, sino que soy fin en mí mismo”*<sup>49</sup>.

Por su parte, Cardona sostiene que *“es la propiedad privada de su acto de ser lo que constituye propiamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo. Esta propiedad comporta su propia y personal relación a Dios, relación predicamental —como ya hemos dicho, accidental—, que sigue al acto de ser, a la efectiva creación de cada hombre, de cada persona, señalándole ya para toda la eternidad como alguien delante de Dios y para siempre, indicando así su fin en la unión personal y*

---

<sup>48</sup> HOYOS CASTAÑEDA, I. M., *De nuevo sobre el concepto de persona. El reto ante el debate bioético y biojurídico actual*, Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, n° 41, 1999, p. 320.

<sup>49</sup> GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000, p. 104.

amorosa con Él, que es su destino eterno y el sentido exacto de su historia personal en la tierra y en el tiempo”<sup>51</sup>.

Hoyos, por su parte, afirma que *“la persona es la base de toda la juridicidad. Es la noción clave del saber jurídico: punto de partida para comprender nociones tales como la justicia, el Derecho y la ley”*<sup>52</sup>.

Para Hervada *“la persona es un ser incommunicable y autónomo, irreductible a una mera parte de la especie y del universo, señora de sí y de su entorno. Este señorío se refleja primeramente en su capacidad de decisión libre. A la vez se manifiesta en su incapacidad de ser una pieza del mecanismo colectivo”*<sup>53</sup>. Lo más propio de la persona es la posesión de su ser y la incapacidad ontológica de pertenecer a otro, de ahí que todos aquellos bienes que son inherentes a su ser han de ser considerados como propios, y en relación con ellos nadie puede interferir, ya que con ello se estaría violando el estatuto ontológico de la persona. Se trata, por tanto, de derechos de la persona de los que goza por el hecho mismo de ser persona<sup>54</sup>. Desde esta concepción, y descendiendo al ámbito de lo jurídico, para el autor *“la persona no es otra cosa que el sujeto de la relación jurídica, como titular del derecho o del deber; es pues, la persona, el sujeto de derechos y obligaciones. Propiamente, la persona se define como el sujeto de relaciones jurídicas, porque la relación —ser-en-relación— es lo primario en cuanto expresión de la socialidad”*<sup>55</sup>. De esta forma, *“la condición de persona propia del hombre viene a ser así el concepto clave de la filosofía del Derecho y de la ciencia jurídica”*<sup>56</sup>, ya que la personalidad jurídica no es una concesión normativa positiva, sino una realidad antropológica natural, de manera que todo ser humano es

---

<sup>51</sup> CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 90.

<sup>52</sup> HOYOS CASTAÑEDA, I. M., *De la dignidad y de los Derechos humanos*, Temis, Bogotá, 2005, p. 80.

<sup>53</sup> HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*, cit., p. 69.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 83.

<sup>55</sup> HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, Eunsa, Pamplona, 2000, p. 468.

<sup>56</sup> HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*, cit., p. 68.

persona en sentido jurídico porque lo es en sentido ontológico<sup>77</sup>.

#### 1.2.4.2. Concepto de dignidad humana

Nogueira Alcalá define el concepto de dignidad humana con las siguientes palabras: *“es el rasgo distintivo de los seres humanos respecto de los seres vivos, la que constituye a la persona como un fin en sí mismo, impidiendo que sea considerada un instrumento o medio para otro fin, además de dotarlo de capacidad de autodeterminación y de realización del libre desarrollo de la personalidad”*<sup>78</sup>.

Hervada, por su parte, en la configuración de la idea de dignidad, se desmarca tanto de una concepción kantiana de la dignidad, que la considera como algo absoluto e inmanente, determinada por la autonomía moral y que termina por convertir a la razón en un ente absoluto, a fin de conseguir con ello un libertad desvinculada y el dominio de la persona sobre sí, al convertirse él mismo en su propia ley. Tampoco comparte una visión de la dignidad como algo relativo, que aparece determinada por los fines del hombre, ya que según esta concepción la grandeza del hombre dependerá de la grandeza y consecución de los fines que se propone. Para Hervada la dignidad de la persona no es inmanente, sino trascendente, participación de la dignidad propia del Ser subsistente, por lo que más que fundamentarla en una total independencia de la razón, halla su verdadero significado en esa idea de participación. En relación con la segunda concepción señala que, una dignidad así entendida se concibe como algo exterior a la persona, que no se sitúa en el ser del hombre, sino en el logro más o menos perfecto de sus fines, confundiendo de esta forma dignidad ontológica con dignidad moral<sup>79</sup>.

Reconoce que el concepto de dignidad comporta tanto una excelencia ontológica o perfección en el ser de la persona, como una dimensión de relatividad, pero entendida en el sentido de comparación con los demás seres

---

<sup>77</sup> HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, cit., p. 469.

<sup>78</sup> NOGUEIRA ALCALÁ, H., *La interpretación constitucional de los Derechos humanos*, Ediciones Legales, Lima, 2009, pp 11, 14.

<sup>79</sup> HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, cit., pp. 447-448.

terrestres, para llegar a la conclusión de que la persona está situada en otro orden del ser. A su vez, la dignidad tiene también una dimensión de absoluto, pero entendida en el sentido de que aquello de que se predica, la persona, tiene un alto grado de bondad intrínseca. Por ello sostiene que la dignidad radica en la naturaleza, entendida como aquello que es constitutivo de cada persona, su esencia, de manera que se puede predicar de toda persona, considerada como la realización existencial de la naturaleza humana<sup>60</sup>.

Relaciona Hervada esta idea de dignidad con el derecho, señalando al efecto que: *“la dignidad no configura al ser humano como un ser desvinculado, con derechos ilimitados y deberes autónomamente surgidos, sino como un ser que, al tener su ser y su dignidad por participación, está naturalmente reglado por normas inherentes a su ser, que son recibidas, como recibido es su ser y su dignidad. Al mismo tiempo, los derechos, siendo inherentes a su ser, son derechos limitados y condicionados por su mismo ser, por su naturaleza, que tiene una ordenación a la relación con los demás (dimensión social) y a unos fines naturales”*<sup>61</sup>.

Como conclusión, el autor lleva a cabo una definición de “dignidad” sosteniendo que: *“la dignidad humana consiste en la eminencia o excelencia del ser humano, mediante una intensa participación en el más alto grado de ser, que lo constituye como un ser dotado de debitud y exigibilidad en relación a sí mismo y en relación a los demás hombres. En otras palabras, se trata de un ente cuyo orden del ser comprende el orden del deber ser”*<sup>62</sup>.

#### 1.2.4.3. Concepto de Derechos humanos

Por Derechos humanos entendemos *“aquellos derechos que poseen todos los seres humanos, en razón de su nacimiento o de pertenencia a la especie humana, es decir,*

---

<sup>60</sup> Ibidem, pp. 448-449.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 450.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 452.

*debido a una característica natural*<sup>63</sup>. Se trata, por tanto, de derechos que referidos a valores básicos y fundamentales se hallan recogidos en textos internacionales<sup>64</sup>.

Carpizo sostiene que los Derechos humanos podrían definirse como *“el conjunto de atribuciones reconocidas en los instrumentos internacionales y en las Constituciones para hacer efectiva la idea de la dignidad de todas las personas y, en consecuencia, que puedan conducir una existencia realmente humana en los ámbitos individual, social, político, económico y cultural”*<sup>65</sup>.

Hervada sostiene que *“los Derechos humanos son una categoría especial y propia de derechos, que por su índole precisan de un tratamiento peculiar y distinto. No todos los derechos naturales son Derechos humanos y, a su vez, aunque hay Derechos humanos que son derechos naturales, otros son mixtos y a mi entender algunos –así como aparecen en los instrumentos internacionales– son derechos positivos, si bien con una base jurídica natural”*<sup>66</sup>. A diferencia de lo que defienden otros autores, Hervada entiende que los Derechos humanos no forman parte de la categoría de Derechos subjetivos, sino que los interpreta como derechos en sentido realista, es decir, como cosas justas cuyo fundamento se halla en la dignidad de la persona humana<sup>67</sup>.

Nieto Núñez sostiene que *“los Derechos Humanos nacen de la cultura europea occidental, de indudable matriz cristiana. No es casualidad. El cristianismo heredó del judaísmo la convicción, plasmada en la primera página de la Biblia, de que el ser humano es imagen de Dios. Por ello, la Iglesia ha dado su propia contribución, tanto con la reflexión sobre los Derechos Humanos a la luz de la Palabra de Dios y de la razón*

---

<sup>63</sup> MEGÍAS QUIRÓS, J. J., *Manual de derechos humanos: los derechos humanos en el siglo XXI*, 1, Garrigues Cátedra: Thomson/ Aranzadi, Cizur Menor, Navarra, 2006, p. 14

<sup>64</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Libertades Públicas*, Universidad Complutense, Madrid, 2016, p. 4.

<sup>65</sup> CARPIZO, J., *Los Derechos humanos: naturaleza, denominación y características*, Cuestiones Constitucionales, nº 25, 2011, p. 13.

<sup>66</sup> ESCRIVÁ IVARS, J., *Relectura de la obra científica de Javier Hervada. Preguntas, diálogos y comentarios entre el autor y Javier Hervada, Parte II*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, p. 821.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 822.

*humana, como con su compromiso de anuncio y de denuncia, que la ha convertido en una defensora infatigable de la dignidad del hombre y de sus derechos*<sup>66</sup>. Además, reconoce que *“aquellos que contribuyeron a formar esa doctrina de los derechos humanos, aunque en algún caso habían perdido la fe, tenían la matriz cultural cristiana. Creían que los hombres somos libres y responsables de nuestros actos; que somos iguales; que somos personas y que tenemos una dignidad inalienable. Todo esto viene de la fe cristiana”*<sup>67</sup>.

La peculiaridad de los Derechos humanos reside en que desde el primer momento en el que surgen se entiende, en las Declaraciones que los recogen, que no son meros derechos, sino que se trata de derechos inalienables que pertenecen al hombre como tal, que preceden a la sociedad y a todo poder constituido y que, por tanto, han de ser garantizados para configurar un justo orden social. Se trata de derechos que constituyen el estatuto jurídico fundamental de todos los hombres, que participan de la comunidad política y de la vida social, que han de establecerse, a nivel positivo, en la Constitución como ley suprema de todo Estado. De esta forma, se constituyen, tanto a nivel nacional, como internacional, en aquello que es debido a toda persona en virtud de su dignidad<sup>70</sup>.

Es de interés la relación que los Derechos humanos han de mantener con el Derecho. A tal efecto, Hervada señala que *“si entendemos por Derecho el resultado de la observación de todas las realidades jurídicas, parece claro que no debe aplicarse a los Derechos humanos un concepto previo de Derecho, sino que el concepto de Derecho debe tener en cuenta, entre otras realidades jurídicas, los Derechos humanos”*<sup>71</sup>.

¿Pueden considerarse los Derechos humanos como auténticos derechos? La

---

<sup>66</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Fundamento de los Derechos Humanos en el Magisterio de Juan Pablo II*, en Congreso Mundial Universitario de Juan Pablo II Magno, 14-18 abril 2010, UCAM, en <https://goo.gl/16VMzH>, (Consultada el 26 de enero de 2017), p. 2.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 3.

<sup>70</sup> ESCRIVÁ IVARS, J., *Relectura de la obra científica de Javier Hervada. Preguntas, diálogos y comentarios entre el autor y Javier Hervada, Parte II*, cit., pp. 823-825.

<sup>71</sup> HERVADA, J., *Problemas que una nota esencial de los Derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho*, en MASSINI CORREAS, C. I., (Coord.) *El Iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Argentina, 1996, p. 247.

pregunta no es baladí, ya que algunos juristas, aunque los siguen llamando derechos, niegan realmente que puedan ser considerados como tales, sino que los entienden como valores, postulados políticos, exigencias sociológicas, etc., precisamente por el hecho de defender la preexistencia de la ley positiva, único derecho que puede entenderse como tal, a los citados Derechos humanos. Ciertamente es que *“si negamos que los Derechos humanos tengan verdadera naturaleza jurídica, no sólo negamos su existencia como derechos, sino que además la idea en la que se asientan se desvanece completamente, porque los valores, postulados o exigencias -de los que hablan distintos autores- en cuanto dimensiones del derecho, se transforman en valores, postulados o exigencias de la ley (positiva) perdiendo los derechos humanos su condición de una dimensión propia del hombre frente a la ley positiva. Y en ese caso, ¿qué queda de la idea de unos derechos inherentes al ser humano, contra el cual se comete injusticia -se le priva de algo suyo- si no se respetan esos derechos?”*<sup>22</sup>

Para que los Derechos humanos puedan entenderse como previos a toda positivización se ha de partir de la base de que no todo fenómeno jurídico es una construcción cultural, meramente convencional, sino que pertenece también a la propia naturaleza de la persona humana. Por ello puede decirse que *“el fenómeno jurídico es, en su base, un fenómeno natural, una de cuyas expresiones son los Derechos humanos, que no puede ser considerados el resultado de una ideología, ni un invento del hombre, sino una realidad”*<sup>23</sup>.

Sobre la naturaleza de los Derechos humanos existen dos perspectivas: la primera afirma que estos Derechos son los que el Estado reconoce como tales en su ordenamiento jurídico (dimensión positivista), la segunda sostiene que la tarea del Estado es reconocer estos Derechos, que ya existen con anterioridad al estar vinculados a la dignidad de la persona humana, por lo que desde la perspectiva jurídica habrá de establecer los mecanismos e instrumentos necesarios para su garantía (dimensión del Derecho natural). Esta diferenciación sólo se puede entender si como el Derecho positivo afirma es el propio ordenamiento jurídico el que otorga la calidad de persona al ser humano, de manera que se entiende la

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 249.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 251.

persona como una categoría jurídica que se puede conceder o no, o de la cual se puede excluir a un ser humano o a un grupo de ellos. En cambio, para el Derecho natural, el ser humano, por el mero hecho de existir ya es persona, y posee una serie de derechos y deberes inherentes a su dignidad. El papel del Estado en este ámbito pasa por el simple reconocimiento jurídico de esta realidad, y a partir de ahí se reconocen una serie de derechos innatos al sujeto que se denominan Derechos humanos. Al hallarse el fundamento de estos derechos en la dignidad de la persona humana nadie puede legítimamente impedir a ésta el goce de tales derechos. De esta forma se puede mantener que, por encima del Derecho positivo, siempre habrá una serie de derechos que no dependen de la voluntad del legislador, sino de la dignidad humana, derechos, que por otro lado, se han reconocido en diferentes textos internacionales y que forman parte del acervo cultural. Se trata de derechos universales, que se han ido positivizando en los ordenamientos de los diferentes países por medio de una lucha tendente a defender que la dignidad humana se trata de un principio superior que ningún ordenamiento jurídico puede desconocer<sup>74</sup>.

La relación de los Derechos humanos con el concepto de persona, sobre cuya esencia hemos reflexionado en puntos anteriores, es fundamental, ya que hay dos notas relacionadas con la misma que puede ser objeto de discusión, por un lado la consideración de que ser persona está en relación con el *status* social y, por otro lado, el hecho de que ser persona pueda entenderse como una concesión del derecho positivo<sup>75</sup>.

Para la primera argumentación, dado que los derechos se tienen en virtud del rol social que la persona desempeña, el origen y fundamento de los mismos sería la condición social que la persona posea. El problema que esta primera argumentación plantea es que si la plenitud de derechos se posee en función de la pertenencia a un determinado grupo, por el papel social que desempeña el

---

<sup>74</sup> CARPIZO, J., *Los Derechos humanos: naturaleza, denominación y características*, Cuestiones Constitucionales, cit., pp. 4-5.

<sup>75</sup> HERVADA, J., *Problemas que una nota esencial de los Derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho*, cit., p. 252.



mismo, eso implica que todos aquellos que no pertenecieran a ese grupo verían limitada la posesión de sus derechos. Un principio fundamental de los Derechos humanos es que no deben su origen a la condición social de la persona, sino que son inherentes al hecho mismo de ser hombre: de ahí su relación con el concepto de dignidad humana. Por ello las Declaraciones de Derechos consideran que éstos los poseen todo hombre con independencia de cualquier condición, ya que preexisten a dicha condición, y de ella son independientes, lo que, a su vez, lleva como consecuencia que no se es persona, en sentido jurídico, en virtud de condición alguna, sino por el mero hecho de ser hombre.

En relación a la segunda argumentación presentada, que entiende que el ser persona se recibe por concesión de una ley positiva, ello supone que no podrá sostenerse que los Derechos humanos sean auténticos derechos, es decir, *“si la personalidad jurídica no preexiste a la ley positiva, no existen Derechos humanos, sino otra cosa distinta”*<sup>66</sup>. En este mismo sentido el art. 6 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos sostiene que *“todo hombre tiene derecho, en todas partes, al reconocimiento de su personalidad jurídica”*<sup>67</sup>. De una forma idéntica se pronuncia el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966<sup>68</sup>.

Como resumen de todo lo expuesto, y siguiendo las palabras de Hervada puede señalarse una serie de postulados propios de los Derechos humanos: *“a) los derechos humanos son verdaderos derechos; b) estos derechos son preexistentes y, en consecuencia, independientes de la ley positiva y del consenso social; c) estos derechos se fundan en el hecho de que el hombre es persona, entendiendo por persona un ser dotado de dignidad, dueño de sí y, en consecuencia, portador de unos bienes que son derechos suyos.*

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 253.

<sup>67</sup> DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS DE LA ONU 10-12-1948, n° 6, en página web de las Naciones Unidas, <https://goo.gl/3VYt> (Consultada el 26 de julio de 2015).

<sup>68</sup> PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS (1966), en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/bzNIYR>, (Consultada el 20 de julio de 2016).

*Los derechos humanos, en definitiva, son una realidad, no una ideología”<sup>79</sup>.*

#### 1.2.4.4. Clasificación de los Derechos humanos

Una forma habitual de definir y clasificar estos derechos ha consistido en recurrir a un *criterio histórico o cronológico* por el que se distinguirían los derechos del hombre incluyéndolos en diferentes generaciones de acuerdo con el momento, circunstancias políticas e intereses que los ocasionaron<sup>80</sup>.

Los Derechos humanos como categoría histórica surgen en el siglo XVIII en el contexto de las revoluciones burguesas, asociados a una impronta individualista, y son concebidos, en una primera fase, como libertades individuales. Estos derechos, conocidos como de primera generación, recogen sobre todo los derechos civiles y políticos, es decir, todos aquellos derechos que pertenecen a la persona en relación con el Estado<sup>81</sup>.

Con las luchas sociales y reivindicativas del siglo XIX se entiende que es necesario ampliar el reconocimiento de estos derechos, por lo que aparecen los derechos de la segunda generación, que vienen integrados, ante todo, por derechos de tipo económico, social y cultural, que se traducen en derechos de participación del individuo que debe garantizar el Estado, y alcanzan su consagración definitiva en la sustitución del Estado liberal de Derecho, por el Estado social de Derecho.

En las últimas décadas se han promovido otra serie de derechos, como el derecho a la paz, a la libertad informática, al medio ambiente, etc, que se encuadran dentro de lo que se conoce como tercera generación de Derechos humanos.

---

<sup>79</sup> HERVADA, J., *Problemas que una nota esencial de los Derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho*, cit., pp. 255-256.

<sup>80</sup> MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Derechos humanos. Un ensayo sobre su historia, su fundamento y su realidad*, Egido, Zaragoza, 1997, p. 155.

<sup>81</sup> PÉREZ LUÑO, A. E., *Las generaciones de Derechos humanos*, Revista del Centro de Estudios Constitucionales, nº 10, 1991, p. 210.

A modo de resumen, Pérez Luño sostiene que *“si la libertad fue el valor guía de los derechos de la primera generación, como lo fue la igualdad para los derechos de la segunda generación, los derechos de la tercera generación tienen como principal valor de referencia a la solidaridad”*<sup>82</sup>.

#### 1.2.4.5. Concepto de Derechos fundamentales

Por Derechos fundamentales entendemos *“los derechos de los que todos son titulares en cuanto personas naturales, o en cuanto ciudadanos, o bien, si se trata de derechos-potestad, en cuanto capaces de obrar o en cuanto ciudadanos capaces de obrar”*<sup>83</sup>. Partiendo de esta definición el autor llega a la conclusión de que *“los Derechos fundamentales no suponen normas, sino que ellos mismos son normas”*<sup>84</sup>.

Gómez Montoro, por su parte, afirma que *“los Derechos fundamentales son derechos del hombre, que le corresponden no por su condición o status ni tampoco le son otorgados por el Estado, sino que derivan de su propia naturaleza; además, son derechos frente al Estado o, en un sentido más amplio, frente al poder público. Operan siempre en una dimensión vertical, Estado-ciudadano, y no en las relaciones entre los individuos, que están regidas por la autonomía privada. En esa relación, por último, lo que se pide al Estado es su abstención, su no intromisión en la esfera privada”*<sup>85</sup>. En esta misma línea continúa afirmando que *“los Derechos fundamentales son garantías jurídicas de pretensiones y posiciones del individuo frente al Estado, suponen un reconocimiento por parte del ordenamiento jurídico de una facultad y llevan consigo la posibilidad de exigir su tutela ante los órganos judiciales. La noción de Derecho fundamental se elabora desde el hombre, desde su dignidad y libertad, que son presupuesto del Estado. Esta concepción tiene como importante consecuencia jurídica la imposición de los derechos también al legislador, nota ésta que resulta definitoria de los Derechos fundamentales y que supone*

---

<sup>82</sup> Ibidem, p. 210.

<sup>83</sup> FERRAJOLI, L., *Principia iuris: teoría del derecho y de la democracia*. 1. Teoría del derecho, Trotta, Madrid, 2011, p. 686.

<sup>84</sup> Ibidem, p. 689.

<sup>85</sup> GÓMEZ MONTORO, A. J., *La titularidad de Derechos fundamentales por personas jurídicas: un intento de fundamentación*, Revista española de Derecho Constitucional, n° 65, 2002, pp. 74-75.

*algo más que un cambio cuantitativo en la forma de entender los derechos: no se trata de limitar a un poder más, sino de situar los derechos por encima de todo poder constituido, incluidas las mayorías parlamentarias”<sup>86</sup>.*

Aunque del concepto podría deducirse que son similares Derechos humanos y Derechos fundamentales, sin embargo, *los Derechos humanos puede afirmarse que permanecen en el área del Derecho internacional o las Declaraciones de derechos, mientras que los Derechos fundamentales presentan la particularidad de que son objeto de reconocimiento por parte del ordenamiento jurídico de un país concreto y que sirven de base y justificación de la comunidad política que los asume”<sup>87</sup>.* Se puede, por tanto, afirmar que no todos los Derechos humanos son derechos fundamentales, sólo son Derechos fundamentales los que la Constitución considera como tal<sup>88</sup>.

## 2. EL DERECHO DE LIBERTAD RELIGIOSA

### 2.1. CONCEPTO DE RELIGIÓN

Hasta el momento, hemos realizado un recorrido introductorio acerca del concepto de derechos humanos, que ha exigido previamente incardinar el tema de investigación en el Derecho, en general, y en los derechos humanos y fundamentales, en particular. Todo ello permite abordar ahora, en su adecuado contexto, el concepto y virtualidades del derecho de libertad religiosa. El objeto de la libertad religiosa es la religión, que es definida por el Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española como *“conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”*. Se trata de un concepto distinto del de ideología, que es

---

<sup>86</sup> Ibidem, pp. 72-73.

<sup>87</sup> PALOMINO LOZANO, R., Manual Breve de Libertades Públicas, cit., pp. 4-5.

<sup>88</sup> AGUILAR CAVALLO, G., *Derechos fundamentales-Derechos humanos. ¿Una distinción válida en el siglo XXI?*, Boletín Mexicano de Derecho Comparado, n° 127, 2010, pp. 22-23.

*“el conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, colectividad o época, de un movimiento cultural, religioso o político”<sup>89</sup>.*

Etimológicamente el término “religión” procede del vocablo latino *religio*, que se deriva de tres verbos distintos, *religare*, que significa “volver a ligarse”, *relegere* que ha de entenderse como “volver a elegir” y *relegere* que se puede traducir por “volverse constantemente a”. Desde esta perspectiva etimológica, por tanto, podría definirse religión como un volverse a ligar el hombre con su origen y fin.

De un modo más concreto Santo Tomás de Aquino la definió como “*la ordenación del hombre a Dios*”. En cualquier caso parece que lo religioso se refiere a la relación del hombre con Dios, una relación que implica una aceptación racional y libre por parte del hombre a través del acto de fe<sup>90</sup>.

En cualquier caso, y pensando en la dimensión jurídica que nos ocupa aquí, es difícil ofrecer una definición de religión, ya que este concepto no sólo implica una dimensión sobrenatural, sino que pone de manifiesto también un aspecto humano y social que presenta realidades muy diferentes<sup>91</sup>. Como otros conceptos, tales como la cultura o el amor, sabemos lo que es, incluso se pueden describir sus manifestaciones, pero resulta complicada su delimitación conceptual<sup>92</sup>. La profesora Olmos Ortega señala que de los documentos internacionales sobre la materia desarrollan un concepto amplio de religión que no se limita exclusivamente a las religiones tradicionales, sino que incluye en él a los nuevos

---

<sup>89</sup> DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA 23ª ED. (2014), en página web de la Real Academia de la Lengua Española, <https://goo.gl/rfaJGY>, (Consultada el 12 de julio de 2016).

<sup>90</sup> MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho Eclesiástico del Estado. Vol. I*, Tecnos, Madrid, 1994, pp. 28-29.

<sup>91</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona, 1996, p. 22.

<sup>92</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, Universidad Complutense, Madrid, 2015, pp. 2-3.

movimientos religiosos, siempre que no se trate de sectas destructivas que atenten contra la dignidad de la persona humana o su integridad<sup>83</sup>.

Tres son los elementos destacados a la hora de definir la religión: la creencia, es decir, una serie de convicciones o valores sobre lo divino y una concepción concreta del mundo y de la persona; la identidad, que estaría constituida por las creencias, cultos, ritos y tradiciones, y que conlleva la pertenencia a una determinada comunidad o grupo religioso; y la forma de vida, que comprende las actuaciones, actividades y prácticas religiosas<sup>84</sup>.

Shah introduce otros aspectos importantes en relación al concepto de religión, como la distinción entre lo sagrado y lo profano, y entiende la misma como una combinación de creencias, comportamientos, culto y pertenencia a una comunidad<sup>85</sup>. También puede decirse que la religión lleva consigo una dimensión “revolucionaria”, al buscar la construcción de una nueva humanidad, un aspecto personal, que pone de manifiesto no sólo la relación íntima del creyente con la divinidad, sino que explicita la naturaleza religiosa de todo hombre, e implica a su vez un ámbito sobrenatural, donde se ubica lo divino, al que la persona del creyente anhela llegar y con el que intenta impregnar su vida presente<sup>86</sup>.

A efectos prácticos, el concepto “religión” se puede reflejar en distintos criterios desde los cuales apreciar su presencia o ausencia en un determinado fenómeno social: desde una perspectiva etimológica abarcaría la creencia en un ser trascendente, las prácticas culturales y una moral asociada a esa fe; desde el punto de vista formal la religión aparece vinculada a aquellas realidades sociales

---

<sup>83</sup> OLMOS ORTEGA, M<sup>a</sup>. E., *El Derecho a la libertad religiosa: un tema de nuestro tiempo*, en XI Congreso Católicos y Vida Pública “La política, al servicio del bien común”, Madrid, 20-11-2009, en página web de la Liga Pro-Derechos Humanos, <http://goo.gl/5mqDsJ> (Consultada el 12 de julio de 2016)

<sup>84</sup> GUNN, T. J., “Complexity of Religion and the Definition of Religion in International Law, The Conference: Religion, Democracy, & Human Rights”, *Harvard Human Rights Journal*, vol. 16, 2003, pp. 189-216.

<sup>85</sup> SHAH, T., *Libertad religiosa*, Rialp, Madrid, 2013, p. 38.

<sup>86</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Religión y Derecho comparado*, Iustel, Madrid, 2007, pp. 117-120.

que cuentan con días festivos y lugares de práctica cultural, entre otros aspectos; desde una dimensión funcional se entiende por religión aquella creencia que ocupa en la vida del creyente una posición similar a la que las creencias religiosas ocupan en los creyentes de las religiones tradicionales; finalmente, y desde una visión autorreferencial, se entiende por religión aquello que los adeptos a la misma sostienen que es tal, y respecto de la que el Estado carece de competencia en su delimitación<sup>7</sup>.

La STC 46/2001 define la religión como *“aquel fenómeno colectivo del que sus miembros declaran su religiosidad”*. Por su parte, en el ámbito de la doctrina, Llamazares distingue entre una noción fuerte de religión, vinculada a las religiones bíblicas, y una noción débil referida a manifestaciones religiosas como el hinduismo o el budismo; Leguina Villa vincula el hecho religioso a la creencia en la divinidad; Mantecón Sancho refiere el fenómeno religioso a rasgos tales como la creencia en una realidad trascendente, una doctrina, una moralidad y unas prácticas rituales; González del Valle señala que el rasgo distintivo de la religión es su carácter cultural y Souto Paz, por su parte, sostiene que el concepto de religión ha de ser comprendido desde el concepto más amplio de las libertades de pensamiento, de conciencia y religiosa, sin vincularlo a rasgos institucionales. A juicio de Palomino Lozano la religión debe estar integrada por tres características fundamentales, que identifica con un sistema de creencias susceptible de ser compartido por un grupo humano, la existencia de ritos que permita superar la distinción entre magia y religión y, finalmente, la valoración de las acciones individuales o colectivas que refieren a una dimensión de retribución extratemporal y a una idea de perfeccionamiento en el sujeto y la comunidad<sup>8</sup>.

Hervada, a fin de clarificar qué se ha de entender por religión, lleva a cabo una delimitación conceptual en relación con otros vocablos con los que puede mantener una cierta afinidad terminológica, y así habla de “creencia” como un

---

<sup>7</sup> PALOMINO LOZANO, R., *El concepto de religión en el Derecho Eclesiástico del Estado*, Ius Ecclesiae, Vol. XXIII, 2011, pp. 66-67.

<sup>8</sup> *Ibidem*, pp. 70-73.

concepto que posee tanto un significado general, como conformidad con alguna cosa, y otro más específico, que se refiere a la religión<sup>99</sup>. Las creencias presentan una serie de manifestaciones específicas como el culto y los ritos que forman parte de la libertad religiosa, la práctica que se integra dentro de la libertad de conciencia, o la enseñanza, que constituiría un aspecto común de la libertad de pensamiento y la libertad religiosa y que abarcaría el derecho de los grupos a la formación de sus fieles, el derecho de la persona a instruirse en la doctrina de su elección y el derecho individual y colectivo a la difusión de las creencias<sup>100</sup>. Y describe el concepto de religión como *“el conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”*. De todo ello se desprende, como primera consecuencia, que no puede confundirse religión con ideología, ni con pensamiento, aunque sí que engloba dentro de ella el término *“culto”*, de manera que la libertad de culto no sería sino una especificación de la libertad religiosa. Por su parte *“conciencia”* viene a significar *“el conocimiento interior del bien que debemos hacer y del mal que debemos evitar”*. De esta definición se deduce que aunque la conciencia guarda una cierta relación con el pensamiento y la religión, sin embargo, se refiere más al ámbito de la razón práctica, configurándose, por tanto, como la moralidad de la acción concreta de una persona. A modo de resumen el autor señala que *“pensamiento, creencia, convicción y opinión” es el sistema de ideas profesado por una persona, individual o colectivamente; “religión” es la relación con la divinidad; y “conciencia” es el juicio de la moralidad*<sup>101</sup>.

En un principio podría parecer que *el fenómeno religioso escapa a la competencia del Estado, ya que no es civil ni político, sino de una categoría distinta y*

---

<sup>99</sup> HERVADA, J., *Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia*, Dikaion: Revista de Actualidad Jurídica, nº 3, 1994, pp. 107.

<sup>100</sup> MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *El Derecho de libertad religiosa en la Jurisprudencia en torno al Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. II, 1986, p. 492.

<sup>101</sup> HERVADA, J., *Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia*, cit., pp. 108-110.



anterior al Estado, sin embargo ese fenómeno religioso sí que es susceptible de una proyección civil que constituye la formalidad propia del Derecho del Estado sobre este fenómeno<sup>102</sup>. Por todo ello, puede decirse que la religión es un concepto de interés para el Derecho, como lo demuestra el hecho de que la mayoría de los Textos nacionales e internacionales hacen referencia a ella a través del Derecho a la libertad religiosa y de otros conceptos afines, como la libertad de pensamiento, la libertad de conciencia, la libertad de creencias o la libertad de culto. Junto a ello, también es importante la regulación por el Derecho de esta materia a fin de poder diferenciar entre el orden político o temporal y el religioso o espiritual.

## 2.2. DELIMITACIÓN CONCEPTUAL DE LIBERTAD RELIGIOSA

*“El valor de la conciencia individual como irreductible a toda acción exterior, la separación de la vida religiosa y la civil, la responsabilidad directa, deducida de la libertad del hombre ante Dios, pertenecen al acervo de la verdad cristiana, sellada desde sus orígenes con el holocausto de los mártires, confirmación irremplazable de una conducta que arraiga en motivos de conciencia”*<sup>103</sup>. Esta reflexión realizada por Ruíz del Castillo sirve de preámbulo para reflexionar sobre el concepto y significado del Derecho a la libertad religiosa.

Hay que comenzar por señalar que el único texto internacional que define la libertad religiosa es la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, que en su nº 2 afirma: *“consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”*<sup>104</sup>. A la hora de fijar el significado de la libertad religiosa —y dado que tanto en la Constitución Española

---

<sup>102</sup> MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho Eclesiástico del Estado*. Vol. I, cit., p. 32.

<sup>103</sup> RUÍZ DEL CASTILLO, C., *Derecho Político*, Reus, Madrid, 1939, p. 324.

<sup>104</sup> CONCILIO VATICANO II, *“Declaratio de Libertate religiosa Dignitatis humanae, (7-12-1965)”*, AAS 58 (1966) 929-946.

como en los Textos internacionales este Derecho aparece siempre mencionado junto a otros— se hace necesario una delimitación conceptual de éstos.

Olmos Ortega define la libertad religiosa como *“la facultad o el derecho que tiene toda persona, sola o asociada, de vivir conforme o en desacuerdo con sus propias creencias y convicciones”*<sup>105</sup>. Entiende que la religión es un aspecto fundamental en la vida de la persona, que la configura ontológicamente, por lo que no puede ser reducida al ámbito de lo privado, sino que ha de tener también una expresión pública regulada, garantizada y promovida por el Derecho, ya que, además, forma parte de nuestro patrimonio, identidad, tradición y cultura<sup>106</sup>. *“Cuando hoy se habla de libertad religiosa, existe una práctica unanimidad en concebir dicho término como un Derecho que garantiza la posibilidad real de que cualquier persona pueda practicar libremente su religión, tanto individualmente como asociado con otras, sin que el Estado pueda discriminar a nadie en virtud de sus creencias religiosas. Se entiende también que dicha libertad se extiende en cuanto a su constitución, estructura y actividad a los grupos religiosos organizados institucionalmente”*<sup>107</sup>.

Villadrich, por su parte, refiere que *“la libertad religiosa tiene por objeto la fe como acto, y la fe como contenido de dicho acto, así como la práctica de la religión en todas sus manifestaciones, individuales, asociadas o institucionales, tanto públicas, como privadas, con libertad para su enseñanza, predicación, culto, observancia y cambio de religión y profesión de la misma”*<sup>108</sup>. Areces Piñol alude a la libertad religiosa en términos muy similares a los de Villadrich, añadiendo al respecto que *“el objeto del Derecho de libertad religiosa posee una calidad más, por encima del contenido de los Derechos de libertad ideológica y de conciencia”*<sup>109</sup>. Martín Sánchez, por su parte, define la libertad religiosa como *“aquel derecho que ampara a las personas y grupos cuyas*

---

<sup>105</sup> OLMOS ORTEGA, M<sup>a</sup>. E., *El Derecho a la libertad religiosa: un tema de nuestro tiempo*, cit.

<sup>106</sup> *Ibidem*.

<sup>107</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., p. 28.

<sup>108</sup> VILLADRICH, P. J., *Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español*, en VV. AA. *Derecho Eclesiástico del Derecho español*, Eunsa, Pamplona, p. 267.

<sup>109</sup> ARECES PIÑOL, M. T., *Las fronteras entre libertad religiosa y libertad ideológica*, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol. X, 1994, p. 36.

*convicciones y doctrinas están basadas en la fe en un ser trascendente y en la comunicación con el mismo a través de un culto*<sup>110</sup>.

Hay que distinguir entre la libertad religiosa como principio, que tiene por función inspirar tanto el ordenamiento jurídico como la actuación de los poderes públicos y los individuos dentro de la sociedad, y la libertad religiosa como derecho, que abarca, entre otros aspectos, la inmunidad de coacción y que ha de ser entendida como un derecho matriz que se desarrolla a través de otra serie de derechos que la integran<sup>111</sup>.

La libertad religiosa se protege en el ordenamiento jurídico a través de la expresión “inmunidad de coacción por parte del Estado”, concepto éste que implica la pervivencia en el ámbito social de una pluralidad y que conlleva una delimitación del orden político y religioso. Esta idea parece señalar que el Estado asume una posición de neutralidad, o si se prefiere de agnosticismo, ya que el que no conoce no puede discriminar<sup>112</sup>. Se ha de entender por coacción (referida a la inmunidad) la amenaza que tiende a condicionar la libertad de una persona o grupo en orden a provocar o evitar una determinada conducta o práctica religiosa, entendiendo que dicha amenaza habrá de consistir en un mal que se ha de calificar de intolerable e injusto<sup>113</sup>.

Nieto Núñez sostiene que la protección de la libertad religiosa por el Estado, como derecho fundamental que es, tiene una doble función: *por un lado el respeto por parte de los poderes públicos de la libertad religiosa de los individuos y grupos, y por otra parte la promoción de los valores religiosos por razón de su utilidad social,*

---

<sup>110</sup> MARTÍN SÁNCHEZ, I., *El derecho a la formación de la conciencia y sus garantías constitucionales en el ordenamiento jurídico español*, *Il Diritto Ecclesiastico* II/1999, p. 473.

<sup>111</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Derechos y límites de la libertad religiosa en la sociedad democrática*, Conferencia pronunciada en la Fundación Pablo VI con motivo del 40º Aniversario de la Declaración Conciliar *Dignitatis humanae*, página web de la Fundación Pablo VI en <https://goo.gl/TK5wzB>, (Consultada el 24 de enero de 2017), p. 4.

<sup>112</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Religión y Derecho comparado*, cit., pp. 150-151.

<sup>113</sup> GARCÍA HERVÁS, D., (COORD.), *Manual de Derecho Eclesiástico del Estado*, Colex, Madrid, 1997, p. 151.

*aunque esto no de un modo directo, sino proporcionado a las circunstancias y ayudas para que las confesiones proporcionen esos bienes religiosos". Dicha protección se llevará a cabo por parte del Estado a través de garantías institucionales, jurisdiccionales, penales y administrativas<sup>114</sup>.*

Un aspecto fundamental relacionado con la libertad religiosa reside en la búsqueda de la verdad de ese orden invisible que confiera coherencia a la propia vida y explique las realidades de este mundo y del hombre desde una dimensión trascendente, para lo cual la persona habrá de implicar toda su conciencia, razón y voluntad. Alcanzada esta verdad busca vivirse tanto personalmente como asociada a otras personas, y se asumirá la obligación de expresar libremente las creencias religiosas en el contexto de la sociedad civil y en la vida pública. Por tanto, la libertad religiosa no será simplemente una libertad negativa frente a todo tipo de coacción, sino también una libertad positiva que implica configurar la propia vida en consonancia con la verdad última en la que se cree, para lo cual los poderes públicos deberán proporcionar los instrumentos jurídicos necesarios que hagan viable y efectivo este Derecho de la persona y de los grupos religiosos<sup>115</sup>.

La determinación conceptual de cada una de las libertades es importante, ya que permite establecer a qué régimen jurídico se han de adscribir las actividades humanas y cuáles son las consecuencias que en el ámbito del Derecho pueden tener dichas acciones, lo que no tiene por qué implicar que estas libertades se deban encuadrar en compartimentos estancos y carezcan de relación entre sí<sup>116</sup>.

Relacionado con el concepto de libertad religiosa se halla la libertad de conciencia que Martínez-Torrón define como *"el derecho de toda persona a mantener un comportamiento acorde con los propios principios operativos de conciencia, ante*

---

<sup>114</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Derechos y límites de la libertad religiosa en la sociedad democrática*, cit., pp. 21-24.

<sup>115</sup> SHAH, T., *Libertad religiosa*, cit., pp. 49-51.

<sup>116</sup> SALCEDO HERNÁNDEZ, J. R., *Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia*, *Anales de Derecho*, nº 15, 1997, p. 88.

*circunstancias ordinarias o extraordinarias*<sup>117</sup>. La libertad de conciencia tiene como elemento fundamental la objeción de conciencia, que Navarro-Valls define como *“la negativa, por escrúpulos de conciencia, a cumplir leyes o mandatos del poder civil contrarios a preceptos morales o éticos”*<sup>118</sup>.

Por lo que atañe a la libertad de pensamiento puede afirmarse que es aquella *“que tiene por objeto el conjunto de ideas, conceptos y juicios que el hombre tiene sobre las distintas realidades del mundo y de la vida”*<sup>119</sup>. Algunos autores identifican libertad de pensamiento con libertad ideológica y las definen como el derecho a tener las opiniones filosóficas, políticas o religiosas que se estimen, siempre que con ello no se viole el límite legal del orden público, ni se perjudique la libertad de terceros<sup>120</sup>.

La doctrina clásica, defendida por autores como Hervada, afirma que la libertad de pensamiento estaría integrada por el conjunto de ideas, conceptos y juicios que el hombre puede elaborar sobre cualquier realidad<sup>121</sup>. Se trata de la libertad de pensar y de obrar en consecuencia y está asociada a la idea de buscar la verdad a través del conocimiento. *Se trata de una actividad racional mediante la que se crea un sistema ideológico basado en unas convicciones o creencias autónomas nacidas a la luz del libre pensamiento*<sup>122</sup>. En el fondo lo que se afirma es que el pensamiento de toda persona debe ser independiente de toda regla fijada por el Estado, y debe

---

<sup>117</sup> MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *Las objeciones de conciencia y los intereses generales del ordenamiento*, Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, Vol. 79, 1992, p. 202.

<sup>118</sup> NAVARRO-VALLS, R., *La objeción de conciencia a los matrimonios entre personas del mismo sexo*, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, nº 9, 2005, p. 2.

<sup>119</sup> VILLADRICH, P. J., *Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español*, cit., p. 265.

<sup>120</sup> ARECES PIÑOL, M. T., *Las fronteras entre libertad religiosa y libertad ideológica*, cit., pp. 33-34.

<sup>121</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., p. 60.

<sup>122</sup> SALCEDO HERNÁNDEZ, J. R., *Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia*, cit., p. 96.

estar limitado exclusivamente por el respeto a la libertad del otro y al orden público fijado por la ley<sup>123</sup>.

La libertad ideológica “*va a coincidir con la religiosa en que ambas tienden a ofrecer una visión completa de la existencia en su relación con la trascendencia, pero se diferencian en que para la primera dicha visión se basa en la razón, mientras que la segunda se funda en la fe*”<sup>124</sup>.

Areces Piñol hace referencia al concepto “libertad de creencias” para establecer una delimitación dentro del concepto de libertad religiosa, al señalar que en dicho concepto se englobarían aspectos como el ateísmo, el agnosticismo y el indiferentismo religioso que, aunque pueden formar parte del contenido de la libertad religiosa, no quedan englobados dentro del concepto de religión<sup>125</sup>.

La libertad de culto no puede entenderse como una libertad específica y autónoma, sino que ha de concebirse como una manifestación externa de la libertad religiosa, por lo que se ha de encuadrar dentro de ella<sup>126</sup>. ¿Por qué entonces los Textos internacionales y constitucionales hacen referencia a ella? Porque ha sido una de las libertades que a lo largo de la historia ha sufrido mayores violaciones y mencionarla implica un plus en relación a su protección jurídica<sup>127</sup>.

### 2.3. DIMENSIONES, FUNDAMENTO Y NATURALEZA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

No entro aquí a analizar exhaustivamente el fundamento de la libertad religiosa, ya que —por razones sistemáticas— será objeto de estudio en el capítulo correspondiente al Magisterio de los Pontífices y la doctrina del Concilio Vaticano

---

<sup>123</sup> ARECES PIÑOL, M. T., *Las fronteras entre libertad religiosa y libertad ideológica*, cit., p. 32.

<sup>124</sup> MARTÍN SÁNCHEZ, I., *El derecho a la formación de la conciencia y sus garantías constitucionales en el ordenamiento jurídico español*, cit., p. 478.

<sup>125</sup> ARECES PIÑOL, M. T., *Las fronteras entre libertad religiosa y libertad ideológica*, cit., p. 38.

<sup>126</sup> *Ibidem*, p. 31.

<sup>127</sup> SALCEDO HERNÁNDEZ, J. R., *Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia*, cit., p. 94.

II. En cualquier caso, conviene subrayar aquí que el “giro copernicano” que acontece en la libertad religiosa en el s. XX viene marcado por dos acontecimientos fundamentales: el impulso del movimiento de los Derechos humanos favorecido por la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU (1948), y el arraigo de la mentalidad liberal en el constitucionalismo europeo, que preconiza el desarrollo de las libertades individuales. A partir de todo ello el centro de atención sobre la materia pasa de las confesiones e Iglesias a la libertad religiosa de la persona individual, de manera que aquéllas son concebidas desde una perspectiva jurídica como la manifestación colectiva del ejercicio de la libertad religiosa<sup>128</sup>.

La mayoría de la doctrina y de los textos legislativos y jurisprudenciales están de acuerdo en afirmar que el fundamento de la libertad religiosa se halla en la dignidad de la persona humana. El problema surge cuando se trata de precisar dónde se halla la raíz de dicha dignidad, ya que mientras algunas doctrinas ponen el acento en la capacidad del sujeto de pensar y decidir libremente, la fe católica, por ejemplo, da un paso más, y asienta dicha dignidad en el hecho de que el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios y con un alma inmortal (más adelante se abundará en el concepto e implicaciones de la dignidad humana en la doctrina católica).

En cualquier caso, este fundamento convierte a la libertad religiosa —como sucede con los demás derechos humanos y fundamentales— en un Derecho inherente a la persona y previo a toda norma positiva, por lo que la legitimidad en la actuación de un Estado se podrá medir en función del respeto y la promoción del mismo<sup>129</sup>.

Conviene hacer una distinción de los diferentes planos que implica la libertad religiosa. En primer lugar estaría el plano individual interno, que se refiere al ámbito de la conciencia. Este ámbito, en materia religiosa, es un santuario frente al que el Estado no puede actuar, pues las relaciones internas del

---

<sup>128</sup> MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *Religión, derecho y sociedad*, Comares, Granada, 1999, pp. 33-34.

<sup>129</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., p. 79-81.

hombre con Dios trascienden todo orden terrestre y temporal. En segundo lugar se puede señalar el plano individual externo, que es la manifestación *ad extra* de la propia interioridad, y que se justifica en razón de la naturaleza social inherente a toda persona. En tercer lugar destaca el plano social *ad intra* de la comunidad, referido al derecho que las comunidades religiosas tienen de regirse internamente por sus propias normas. Y finalmente estaría el plano social *ad extra*, con el que se hace alusión a la propagación y difusión de la fe por parte de la comunidad religiosa<sup>130</sup>.

El reconocimiento de la libertad religiosa como Derecho civil lleva consigo un aspecto negativo, que conlleva que las normas jurídicas que la reconozcan como Derecho se han de abstener de toda valoración moral respecto de cualquier credo religioso, compitiendo a la conciencia de cada hombre la búsqueda de la verdad religiosa y la adhesión a la misma<sup>131</sup>. Como afirma Palomino, *“la libertad religiosa es un “derecho de libertad” frente al Estado, en virtud del cual se reconoce a las personas una esfera de actuación libre de coacción e interferencias. Los derechos de libertad comprenden tanto la posibilidad de acción del titular, como la posibilidad de omisión (“tener, adoptar, no tener o cambiar”). De ahí que habitualmente se distinga una faceta positiva de una faceta negativa. El artículo 16.2 de la Constitución española de 1978 es precisamente una expresión de esa faceta negativa: prohíbe la obligación de declarar o manifestar las creencias para que el Estado no pueda adoptar consecuencias jurídicas — positivas o negativas— a partir de la pertenencia religiosa; de esta manera se evita dificultar o interferir en la libertad de los sujetos. La faceta negativa del derecho de libertad religiosa es preponderante, por ejemplo, frente a medidas para salvaguardar la seguridad del Estado a través de la selección (con posibles criterios religiosos o de creencias) del personal trabajador”*<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> LÓPEZ DE PRADO, J., *Análisis jurídico*, en *Vaticano II. La libertad religiosa: textos y análisis*, Razón y fe, Madrid, 1966, pp. 261-269.

<sup>131</sup> DE LA HERA, A., *El derecho de libertad religiosa*, Nuestro Tiempo, nº 140, Universidad de Navarra, 1966, p. 180.

<sup>132</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Libertades Públicas*, cit., pp. 80-81.



A su vez, esta libertad religiosa civil tiene un aspecto positivo, que engloba como principio general la inmunidad de coacción y la no discriminación por motivos religiosos, y como concreciones prácticas el Derecho a la libertad de fe, el Derecho a la libertad de culto, el Derecho a la asociación religiosa, el Derecho a la libertad de propaganda y el Derecho a la educación religiosa de los hijos por parte de sus padres, entre otros<sup>133</sup>.

Básicamente, la libertad religiosa se presenta como un un derecho civil, es decir, como aquel que tiene como finalidad garantizar un espacio de libertad de actuación y autonomía en el que el Estado no debe intervenir, facultando simultáneamente a los titulares para exigir una no-interferencia. Además, la libertad religiosa puede ser calificada, también, como un Derecho de prestación, ya que implica una actitud positiva por parte del Estado en la realización de todas aquellas actuaciones que sean necesarias para promover, favorecer o facilitar el ejercicio de este Derecho por parte de los ciudadanos y grupos sociales<sup>134</sup>.

La libertad religiosa debe ser tratada por el Estado como un Derecho humano, y por tanto, en igualdad de condiciones al resto de Derechos de esta misma naturaleza, de manera que ha de ser reconocida, garantizada y fomentada por parte de los poderes públicos<sup>135</sup>.

#### 2.4. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL DERECHO INTERNACIONAL

El Derecho de libertad religiosa ha sido reconocido y desarrollado en diversas Declaraciones internacionales, entre las cuales podemos citar como las más importantes las siguientes:

1. Declaración Universal de Derechos Humanos: *“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su*

---

<sup>133</sup> DE LA HERA, A., *El derecho de libertad religiosa*, cit., p. 180.

<sup>134</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., p. 52.

<sup>135</sup> HERVADA, J., *Pensamientos sobre sociedad plural y dimensión religiosa*, *Ius Canonicum*, Vol. 19, nº 38, 1979, p. 70.

*religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”<sup>136</sup>.*

2. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos: *“1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la celebración de los ritos, las prácticas y la enseñanza. 2. Nadie será objeto de medidas coercitivas que puedan menoscabar su libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección. 3. La libertad de manifestar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos, o los derechos y libertades fundamentales de los demás. 4. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”<sup>137</sup>.*
3. Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones: *“De conformidad con el artículo 1 de la presente Declaración y sin perjuicio de lo dispuesto en el párrafo 3 del artículo 1, el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia, de religión o de convicciones comprenderá, en particular, las libertades siguientes:*
  - a) *La de practicar el culto o de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y mantener lugares para esos fines;*

---

<sup>136</sup> DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS DE LA ONU 10-12-1948, n° 18, en página web de las Naciones Unidas, <https://goo.gl/3VYt> (Consultada el 26 de julio de 2015).

<sup>137</sup> PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS (1966), art. 18, en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/bzNIYR>, (Consultada el 20 de julio de 2016).

- b) *La de fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas;*
  - c) *La de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción;*
  - d) *La de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas;*
  - e) *La de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines;*
  - f) *La de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones;*
  - g) *La de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción;*
  - h) *La de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o convicción;*
  - i) *La de establecer y mantener comunicaciones con individuos y comunidades acerca de cuestiones de religión o convicciones en el ámbito nacional y en el internacional”<sup>138</sup>.*
4. Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales: “1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, por medio del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos. 2. La libertad de manifestar su religión o sus convicciones no puede ser objeto de más restricciones que las que, previstas por la ley, constituyan medidas necesarias, en

---

<sup>138</sup> DECLARACIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE INTOLERANCIA Y DISCRIMINACIÓN FUNDADA EN LA RELIGIÓN O LAS CONVICCIONES, 25-11-1981, en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/jwGxHR>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).

*una sociedad democrática, para la seguridad pública, la protección del orden, de la salud o de la moral públicas, o la protección de los derechos o las libertades de los demás”<sup>139</sup>.*

5. Declaración Americana de los Derechos y Deberes del hombre (1948): *“Toda persona tiene derecho de profesar libremente una creencia religiosa y de manifestarla y practicarla en público y en privado”*. En otro de sus artículos señala que *“Toda persona tiene derecho de asociarse con otras para promover, ejercer y proteger sus intereses legítimos de orden político, económico, religioso, social, cultural, profesional, sindical o de cualquier otro orden”<sup>140</sup>.*
6. La Convención Americana de Derechos humanos (Pacto de San José) de 1969 recoge: en su art. 1 la no discriminación por motivos de religión y en su art. 12 señala que *“1. Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado. 2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias. 3. La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicas o los derechos o libertades de los demás. 4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen*

---

<sup>139</sup> CONVENIO EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS 3-5-2002, en página web de la Corte Europea de Derechos Humanos, <http://goo.gl/7SQLHt>, (Consultada el 20 de julio de 2016).

<sup>140</sup> DECLARACIÓN AMERICANA DE LOS DERECHOS Y DEBERES DEL HOMBRE (1948), arts. 3 y 22, en página web de la Organización de Estados Americanos, <https://goo.gl/VRuL1>, (Consultada el 16 de diciembre de 2016).

*derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”<sup>141</sup>.*

7. El Acta Final de la Conferencia sobre seguridad y cooperación en Europa, en Helsinki (1975) afirma: *“Los Estados participantes respetarán los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos, incluyendo la libertad de pensamiento, conciencia, religión o creencia, sin distinción por motivos de raza, sexo, idioma o religión. Promoverán y fomentarán el ejercicio efectivo de los derechos y libertades civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y otros derechos y libertades, todos los cuales derivan de la dignidad inherente a la persona humana y son esenciales para su libre y pleno desarrollo. En este contexto, los Estados participantes reconocerán y respetarán la libertad de la persona de profesar y practicar, individualmente o en comunidad con otros, su religión o creencia, actuando de acuerdo con los dictados de su propia conciencia”<sup>142</sup>.*
  
8. La Carta Social Europea también hace mención a la no discriminación por motivos religiosos con las siguientes palabra: *“Se garantizará el disfrute de los derechos reconocidos en la presente Carta sin discriminación alguna basada, en particular, en la raza, el color, el sexo, la lengua, la religión, las opiniones políticas o de otra naturaleza, la extracción u origen social, la salud, la pertenencia a una minoría nacional, el nacimiento o cualquier otra situación”<sup>143</sup>.*

---

<sup>141</sup> CONVENCIÓN AMERICANA DE DERECHOS HUMANOS 22-11-1969, art. 1 y 12, en página web de la Organización de Estados Americanos, <https://goo.gl/RYryL>, (Consultada el 16 de diciembre de 2016).

<sup>142</sup> ACTA FINAL DE LA CONFERENCIA SOBRE SEGURIDAD Y COOPERACIÓN EN EUROPA, Helsinki, 1-8-1975, art. 7, en página web de la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa (OSCE), <https://goo.gl/7fcZIA>, (Consultada el 3 de diciembre de 2016).

<sup>143</sup> CARTA SOCIAL EUROPEA 3-5-1996, Parte V art. E, en página web del Ministerio de Asuntos Exteriores de España, <https://goo.gl/qg2YIa>, (Consultada el 16 de diciembre de 2016).

## 2.5. CONTENIDO DEL DERECHO DE LIBERTAD RELIGIOSA

A la hora de fijar el contenido de un Derecho fundamental se ha de tener en cuenta tanto su dimensión objetiva, como subjetiva, es decir, tanto la finalidad que con el mismo se persigue, como las facultades que lo integran. La idea de “contenido esencial” de los Derechos fundamentales se incluyó en el art. 19.2 de la Ley Fundamental alemana y en el art. 53.1 de la Constitución Española, con la finalidad de evitar que las numerosas restricciones que aparecen a lo largo del articulado pudieran vaciar el contenido normativo de tales derechos. A este efecto existen dos teorías para explicar este concepto, por un lado la que podríamos denominar teoría absoluta, que parte de una idea según la cual en todo Derecho fundamental aparece un contenido fijo e inmutable, que es intocable y que configuraría lo que se conoce como “contenido esencial” de ese derecho, y una parte accesorio o contingente, respecto de la cual sí que se pueden establecer las restricciones o limitaciones que se consideren necesarias. La teoría relativa, por su parte, sostiene que el contenido esencial de los Derechos fundamentales no es algo preestablecido o fijo, sino que se ha de establecer en función de las circunstancias del caso concreto, una vez discernidos los beneficios o perjuicios que puedan derivarse de una u otra concreción de dicho contenido<sup>144</sup>.

A este respecto, Lorenzo Rodríguez-Armas afirma que *“cuando hablamos de determinar el contenido esencial no estamos pretendiendo crear dicho contenido. Determinar y crear son dos cosas diferentes. El contenido esencial de los Derechos fundamentales y Libertades públicas es anterior a su regulación constitucional. El contenido esencial tiene un carácter evidente de preexistencia a la norma constitucional que se limita a reconocerlo. ¿Debe ser determinado el contenido esencial o es, por su naturaleza, esencialmente indeterminable? Puede concretarse bastante el contenido*

---

<sup>144</sup> SÁNCHEZ GIL, R., *El principio de proporcionalidad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2007, pp. 111-112.

*esencial. De hecho, si no se trabaja en esta línea, ¿cómo va el legislador a legislar respetando el contenido esencial si desconoce qué es dicho contenido?*<sup>145</sup>

En Sentencia del Tribunal Constitucional 36/1981 se estable que, dada la parquedad del texto constitucional a la hora de explicitar cuál ha de ser el contenido esencial de los diferentes Derechos fundamentales, será tarea del alto Tribunal determinar, para cada caso concreto, el contenido propio del Derecho en litigio. Ahora bien, la determinación del contenido esencial de la libertad religiosa no implica su inmutabilidad, sino que ha de ser entendido desde una perspectiva evolutiva, a fin de poder ofrecer respuestas a las nuevas situaciones históricas que puedan plantearse, respuestas que, por su parte, podrían entrar a formar parte del contenido esencial legítimamente protegido de este Derecho, todo ello sin olvidar que la misma delimitación del contenido esencial de la libertad religiosa viene ilustrada por los Tratados y Declaraciones internacionales asumidas por el Estado como parte del propio ordenamiento jurídico, como bien indica el texto constitucional español<sup>146</sup>.

Palomino, llevando a cabo una síntesis entre el artículo 2 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa y el artículo 6 de la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones fija el contenido de este derecho en base a tres criterios fundamentales:

- a) *“Creencias: profesar las creencias religiosas que libremente elija o no profesar ninguna; cambiar de confesión o abandonar la que tenía; manifestar libremente sus propias creencias religiosas o la ausencia de las mismas, o abstenerse de declarar sobre ellas.*

---

<sup>145</sup> LORENZO RODRÍGUEZ-ARMAS, M., *El problema del contenido esencial de los derechos fundamentales en la doctrina española y su tratamiento en la jurisprudencia constitucional*, Anales de la Facultad de Derecho. Universidad de La Laguna. N° 13, 1996, p. 44.

<sup>146</sup> LÓPEZ ALARCÓN, M., *Contenido esencial del Derecho de libertad religiosa*, Anales de Derecho, n° 15, 1997, pp. 27-28.

- b) *Culto: practicar los actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión; celebrar sus ritos matrimoniales; recibir sepultura digna, sin discriminación por motivos religiosos, y no ser obligado a practicar actos de culto o recibir asistencia religiosa contraria a sus convicciones personales; establecer lugares de culto o de reunión con fines religiosos; confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción.*
- c) *Actuación conforme a las creencias: elegir para sí, y para los menores no emancipados bajo su dependencia, dentro y fuera del ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones; fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas; observar días de descanso y festividades de conformidad con los preceptos de una religión o convicción; escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas; asociarse para desarrollar comunitariamente actividades religiosas; enseñar la religión o las convicciones; solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones; capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión a los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción; mantener relaciones con sus propias organizaciones o con otras confesiones religiosas, sea en territorio nacional o en el extranjero; reunirse o manifestarse públicamente con fines religiosos”<sup>147</sup>.*

En este último ámbito concreto del contenido del derecho a la libertad religiosa se incluye tanto el derecho por parte de las confesiones religiosas a su organización interna autónoma, a manifestar y promover la fe en los centros públicos, así como el derecho de las personas físicas a poder recibir la asistencia religiosa que sea conforme a su fe en dichos centros (Fuerzas Armadas, hospitales públicos, centros penitenciarios, centros asistenciales y centros docentes)<sup>148</sup>.

---

<sup>147</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., p. 55.

<sup>148</sup> A este respecto destaca el prolífero trabajo de la profesora Lourdes Babé Núñez, quien se ha acercado a este tema desde diversas publicaciones, entre las que podemos destacar, a modo de ejemplo: *Asistencia religiosa*, *Anales de derecho*, n° 14, 1996, pp. 11-80; *Notas históricas sobre la asistencia religiosa*, en *Fuerzas armadas y factor*



Como desarrollo del contenido de la libertad religiosa, en primer lugar, y considerando la dimensión individual de este derecho, se puede señalar que las convicciones religiosas han de ser libremente elegidas, pues en caso contrario no podría hablarse de tales convecciones, y esta libertad lleva consigo la posibilidad de cambiar de convicción. Además, la persona tiene el derecho a abstenerse de declarar sobre sus creencias, así como a poder hacerlo<sup>149</sup>.

Uno de los contenidos de la libertad religiosa, en su dimensión negativa, por tanto, será la ausencia de todo tipo de coacción, la cual puede ser directa, como recoge la Sentencia del Tribunal Constitucional 120/1990, de 27 de junio, cuando afirma que *“los actos de los poderes públicos pueden ser anulados cuando perturben o impidan de algún modo la adopción o el mantenimiento en libertad de una determinada ideología”*<sup>150</sup>, que aunque se refiere a la libertad ideológica, el contenido de esta Sentencia es perfectamente extrapolable a la libertad religiosa. O en lo que atañe a la coacción indirecta, vendría a suponer, como establece la Sentencia del Tribunal Constitucional 24/1982, de 13 de mayo, *“la prohibición de concurrencia del Estado junto a los ciudadanos, en calidad de sujeto de actos o actitudes de signo religioso,*

---

religioso / coord. por Francisco José Bravo Castrillo; Silvia Meseguer Velasco (dir.), Santiago Cañamares Arribas (dir.), María Domingo Gutiérrez (dir.), 2015, pp. 7-42; *La asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas ante la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español*, en *La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional* / coord. por Javier Martínez-Torrón, 1998, pp. 351-362; *El derecho de las confesiones religiosas a designar a sus ministros de culto: (Comentario al artículo 2.2 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa)*, *Anales de derecho*, nº 19, 2001, pp. 197-204.

<sup>149</sup> MARTÍN SÁNCHEZ, I., *El Derecho de libertad religiosa en la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional español*, *Ius Canonicum*, Vol. XXXIII, nº 65, 1993, pp. 76-78.

<sup>150</sup> STC 120/1990, de 27 de junio, FJ 10 (BOE núm. 181 de 30 de julio de 1990), en MARTÍN SÁNCHEZ, I., *El Derecho de libertad religiosa en la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional español*, cit., p. 79.

*sin que se pueda establecer ningún tipo de discriminación o de trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de sus ideologías o creencias*<sup>151</sup>.

Otro de los puntos concretos que pueden englobarse dentro del contenido de la libertad religiosa es el derecho de que gozan los padres de elegir la enseñanza religiosa y moral que deseen que sus hijos reciban en el ámbito escolar, en relación con lo cual, la Sentencia del Tribunal Constitucional 5/1981, de 13 de febrero, señala que *“se garantiza en los centros docentes la organización de enseñanzas de seguimiento libre de carácter religioso para hacer posible este derecho de los padres”*<sup>152</sup>, a lo cual se une la prohibición a los docentes de los centros públicos de cualquier tipo de adoctrinamiento ideológico al impartir la enseñanza<sup>153</sup>.

Respecto al contenido de la dimensión comunitaria de la libertad religiosa se destacan tres aspectos básicos. En primer lugar la existencia de unos grupos religiosos, aspecto que también es fundamental para su distinción respecto de la libertad ideológica, por los diferentes fines de los grupos relacionados con una y otra libertad, así como por el diverso fundamento de las doctrinas profesadas. En segundo lugar se encuentra el culto, como medio de comunicación entre el hombre y un Ser trascendente. Desde el ámbito práctico este derecho requerirá de la existencia de locales de culto públicos y privados; y finalmente el derecho de que gozan los grupos religiosos de predicar y propagar sus doctrinas. En este ámbito de la dimensión comunitaria del contenido de la libertad religiosa, uno de los problemas que surgen es definir qué es un grupo religioso y si goza o no de titularidad jurídica respecto de este derecho, aspecto que será analizado en el siguiente epígrafe. En tiempos recientes, se ha especificado el derecho de los

---

<sup>151</sup> STC 24/1982, de 13 de mayo, FJ 1 (BOE núm. 137 de 9 de junio de 1982), en MARTÍN SÁNCHEZ, I., *El Derecho de libertad religiosa en la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional español*, cit., p. 80.

<sup>152</sup> STC 5/1981, de 13 de febrero, FJ 9 (BOE núm. 47 de 24 de febrero de 1981), en MARTÍN SÁNCHEZ, I., *El Derecho de libertad religiosa en la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional español*, cit., p. 85.

<sup>153</sup> MARTÍN SÁNCHEZ, I., *El Derecho de libertad religiosa en la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional español*, cit., pp. 85-86.

grupos religiosos a gozar de personalidad jurídica en el ordenamiento estatal cuando de tal reconocimiento depende la normal operatividad de dichos grupos.

Ahora bien, estos contenidos sólo podrán ser efectivos si el Estado dota a la libertad religiosa de las necesarias garantías y tutelas jurisdiccionales para su adecuada protección, sin que ello tenga por qué implicar una actuación intervencionista por parte de los poderes públicos en esta materia, pudiendo sólo tomar parte en algunos ámbitos de este Derecho de manera subsidiaria e indirecta, a fin de que los contenidos que abarca la libertad religiosa puedan ser efectivos en la consecución de su fin<sup>154</sup>.

## 2.6. SUJETOS DEL DERECHO DE LIBERTAD RELIGIOSA

Al tratarse de un Derecho humano, la libertad religiosa tiene un carácter universal, por lo que pertenece a todo hombre y no puede circunscribirse a los ciudadanos de un Estado concreto. Se trata de un derecho personal, que no puede ser suplido por nadie, pero que requiere de una madurez intelectual y psicológica para su ejercicio, que suele establecerse a los catorce años, por lo que, con anterioridad, serán los padres o tutores quienes ejerzan el Derecho a la libertad religiosa en nombre de sus hijos o tutelados<sup>155</sup>.

Desde una perspectiva más restrictiva, son titulares del Derecho de libertad religiosa los ciudadanos creyentes, que tienen una religión en sentido estricto y no una mera idea sobre la existencia de Dios, ya que lo determinante de la religión no es tener una idea de que Dios existe, sino que además de la fe se requiere la práctica, el culto, la observancia y la enseñanza, pues en caso contrario no habría religión y las convicciones de la persona quedarían amparadas no por esta libertad, sino por la libertad de pensamiento<sup>156</sup>.

Si bien los regímenes liberales concebían la libertad religiosa como un Derecho exclusivamente individual, hoy en día nadie pone en duda que la

---

<sup>154</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., p. 82-83.

<sup>155</sup> *Ibidem*, p. 89-90.

<sup>156</sup> GARCÍA HERVÁS, D., (COORD.), *Manual de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., p. 147.

titularidad del mismo no pertenece sólo a la persona, sino que también existe una titularidad colectiva que ostentan las Iglesias, confesiones o grupos religiosos. El problema en estos casos estriba en la determinación de la naturaleza religiosa de un grupo, ¿a quién corresponde decidir sobre la misma, al Estado o al propio grupo? Algunos autores piensan que el Estado se debe inhibir de esta cuestión, ya que no entra dentro de su ámbito competencial, sino que es una labor más teológica que jurídica. Sin embargo, determinar si un grupo concreto cumple las exigencias determinadas por la ley para ser calificado como religioso, tales como la obtención de personalidad jurídica o la inscripción en un Registro determinado, no implica la asunción de papel teológico alguno, sino simplemente de garante de la legalidad vigente<sup>157</sup>.

En diversos textos constitucionales, como el español, así como en diferentes textos internacionales, la libertad religiosa se reconoce tanto a los individuos, como a las comunidades, sin establecer diferencia alguna entre cada una de las titularidades. Por lo que atañe al asunto que nos ocupa, los grupos religiosos se consideran a nivel jurídico con un peso y una vida propia diferente del Estado de tal entidad que son considerados como sujetos titulares de derechos, de manera que puede llegar a sostenerse que la libertad religiosa no sólo es un derecho individual, sino también de grupo<sup>158</sup>. Para su adecuado funcionamiento, los grupos religiosos pueden necesitar —como antes ya se indicaba— tomar parte en el tráfico jurídico y económico de la sociedad, por lo que el Estado les confiere una personalidad jurídica específica que, acorde a su propia fisonomía, es condición necesaria para que el derecho fundamental a la libertad religiosa pueda desarrollarse en toda su plenitud<sup>159</sup>.

No obstante, la pregunta sobre la titularidad de los derechos por parte de las personas jurídicas es compleja, entre otras cuestiones porque la mayoría de las Constituciones no ofrecen una respuesta expresa sobre el tema, por lo que en

---

<sup>157</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., pp. 91-92.

<sup>158</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Libertades Públicas*, cit., pp. 85-86.

<sup>159</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., p. 64.

numerosas ocasiones han sido los órganos jurisdiccionales los que han tenido que ir resolviendo estas cuestiones.<sup>160</sup>

*“Los temores que pueden surgir de un dominio de los grupos o entidades asociativas sobre el individuo o del riesgo de reforzar aquéllos en detrimento de los derechos de éstos, que son sus genuinos titulares, olvidan que detrás de las personas jurídicas lo que hay son personas físicas que, a través de dichas organizaciones, ejercen asimismo derechos fundamentales dignos de protección. Por supuesto que el ordenamiento debe ofrecer medios para evitar situaciones dominantes por parte de empresas o grupos que, efectivamente pueden redundar en un detrimento de hecho de algunas libertades, y asimismo se debe garantizar que en esas organizaciones se respetan los derechos de sus miembros, pero ese posible abuso de los derechos no es motivo suficiente para oponerse a la tutela de los derechos de las entidades asociativas”<sup>161</sup>.*

Una luz al respecto puede aportar la STC 64/1988, de 12 de abril, la cual, tras sostener que *“es indiscutible que en línea de principio, los derechos fundamentales y las libertades públicas son derechos individuales que tienen al individuo como sujeto activo y al Estado por sujeto pasivo en la medida en que tienden a reconocer y proteger ámbitos de libertades o prestaciones que los Poderes Públicos deben otorgar o facilitar a aquéllos”<sup>162</sup>*, concluye afirmando que *“es cierto, no obstante, que la plena efectividad de los derechos fundamentales exige reconocer que la titularidad de los mismos no corresponde sólo a los individuos aisladamente considerados, sino también en cuanto se encuentran insertos en grupos y organizaciones, cuya finalidad sea específicamente la de defender determinados ámbitos de libertad o realizar los intereses y los valores que forman el sustrato último del derecho fundamental”<sup>163</sup>.*

Admitida la existencia de un principio general de titularidad de los Derechos fundamentales por parte de las personas jurídicas, sí que se hace

---

<sup>160</sup> GÓMEZ MONTORO, A. J., *La titularidad de Derechos fundamentales por personas jurídicas (análisis de la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional español)*, cit., pp. 24-27.

<sup>161</sup> *Ibidem*, p. 82.

<sup>162</sup> STC 64/1988, de 12 de abril (BOE núm. 107 de 4 de mayo de 1988)

<sup>163</sup> *Ibidem*.

necesario determinar qué Derechos pueden serles reconocidos en orden a su ejercicio ya que, a diferencia de la titularidad universal de que goza la persona individual, la jurídica necesitará de un análisis tanto de su capacidad, como de la naturaleza del derecho pretendido<sup>164</sup>. Concretando en el ámbito de la titularidad jurídica de la libertad religiosa, este derecho conllevará, por un lado, una dimensión negativa, que supondría que el Estado no puede interferir en la organización interna de la confesión religiosa y, por otro lado, una dimensión positiva, caracterizada por la capacidad del grupo o Confesión, de llevar a cabo actividades de carácter religioso de diversa índole, tales como la propaganda de la propia fe a través de medios diversos como escuelas, asociaciones, etc. En este ámbito el Estado puede articular un sistema pacticio, por medio de acuerdos o concordatos con las diferentes confesiones religiosas, a fin de determinar la relación con ellas, así como los aspectos que englobaría la dimensión positiva de la libertad religiosa, respetando el principio de igualdad entre las distintas Confesiones<sup>165</sup>.

En una línea diferente, autores como Llamazares<sup>166</sup> o Ibán<sup>167</sup> señalan que la titularidad del Derecho a la libertad religiosa pertenece a los individuos como titulares originarios, mientras que los grupos serían titulares derivados, de manera que esta titularidad se les reconoce, pero en función de sus miembros y con el objeto de garantizar la igualdad y libertad entre ellos. Sin embargo, y a pesar de que es cierto que el Derecho a la libertad religiosa se manifiesta de manera distinta en relación con una persona física que con una persona jurídica,

---

<sup>164</sup> GÓMEZ MONTORO, A. J., *La titularidad de Derechos fundamentales por personas jurídicas: un intento de fundamentación*, cit., p. 104.

<sup>165</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., pp. 92-93.

<sup>166</sup> LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho Eclesiástico del Estado: Derecho de libertad de conciencia*, Universidad Complutense, Madrid, 1989, p. 653.

<sup>167</sup> IBÁN, I. C., *La libertad religiosa como Derecho fundamental*, Anuario de Derechos Humanos, nº 3, 1985, p. 167.

ello no es óbice para predicar una titularidad propia y originaria tanto a los individuos como a los grupos religiosos<sup>168</sup>.

## 2.7. LÍMITES DEL DERECHO DE LIBERTAD RELIGIOSA

Como premisa necesaria de este tema se ha de considerar que no existen derechos ilimitados. Partiendo de este dato, uno de los problemas que se plantea es cuándo hay que determinar el momento en el que el ejercicio de un derecho comienza a ser abusivo, y por tanto, deja de requerir la protección del ordenamiento jurídico y puede ser objeto de represión. Estas limitaciones no se deben interpretar como restricciones a la libertad religiosa, sino como medidas absolutamente necesarias para conservar la estabilidad del Estado y de su ordenamiento jurídico<sup>169</sup>. En cualquier caso se hace necesario un equilibrio en este ámbito, ya que una concepción amplia puede dar lugar a límites difusos y, por consiguiente, a la quiebra del principio de seguridad jurídica, pero una concepción rigurosa de los mismos pondría en peligro la idea de pluralismo y conllevaría el riesgo de una excesiva restricción del Derecho a la libertad religiosa<sup>170</sup>.

En cuanto a los límites a los que se ha de someter la libertad religiosa, en primer lugar estarían los límites internos derivados del propio derecho y que vienen determinados por aquellas conductas que no forman parte de su contenido esencial<sup>171</sup>, concepto ya explicado en parte anteriormente. La Sentencia del Tribunal Constitucional 13/1981, de 8 de abril, explicita lo que se ha de entender por “contenido esencial” de un derecho, para lo cual sigue dos caminos. Por un lado, y ateniéndose a la naturaleza jurídica del derecho en cuestión, puede

---

<sup>168</sup> ARECES PIÑOL, M. T., *Las fronteras entre libertad religiosa y libertad ideológica*, cit., pp. 51-53.

<sup>169</sup> ESCOBAR MARÍN, J. A., *El Derecho de libertad religiosa y sus límites jurídicos*, Anuario Jurídico y Económico Escorialense, n° 39, 2006, pp. 44-46.

<sup>170</sup> CIAURRIZ LABIANO, M<sup>a</sup>. J., *Libertad religiosa y concepción de los Derechos fundamentales en el ordenamiento español*, Ius Canonicum, Vol. 23, n° 45, 1983, p. 430.

<sup>171</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., p. 60.

decirse que dicho contenido esencial vendrá constituido por *“aquellas facultades o posibilidades de actuación necesarias para que el Derecho sea reconocible como pertinente al tipo descrito, y sin las cuales deja de pertenecer a este tipo y tiene que pasar a estar comprendido en otro, desnaturalizándose”*. Por otro lado, y teniendo en consideración el interés jurídico protegido *“la esencialidad del contenido del derecho hace referencia a aquella parte del mismo que es absolutamente necesaria para que los intereses jurídicamente protegibles que dan vida al Derecho resulten real, concreta y efectivamente protegidos. De este modo se rebasa el contenido esencial cuando el Derecho queda sometido a limitaciones que lo hacen impracticable, lo dificultan más allá de lo razonable o lo despojan de la necesaria protección”*. Ambos caminos no tiene por qué considerarse antitéticos, sino complementarios a la hora de determinar el contenido esencial de un derecho, no sólo de manera abstracta, sino estableciendo sus rasgos identificadores que permitan al sujeto un ejercicio efectivo del mismo, así como la posibilidad de plantear las garantías jurisdiccionales de protección prevista en caso de violación del mismo por parte de los poderes públicos<sup>172</sup>.

Junto a ello se ha de tener en cuenta que las limitaciones que se establezcan respecto de la libertad religiosa no son aplicables a la dimensión interna de la misma, ya que al no tener una proyección social carecen de relevancia para el Derecho<sup>173</sup>. Además, los derechos de terceras personas también han de considerarse un límite respecto del ejercicio de la libertad religiosa. Sin embargo, en caso de conflicto entre Derechos fundamentales se ha recurrir a una adecuada ponderación que permita establecer, generalmente por parte de los órganos jurisdiccionales, la justa prevalencia de uno de esos derechos. Finalmente se habrán de considerar los límites establecidos por la propia ley<sup>174</sup>.

A la hora de fijar los límites de la libertad religiosa se han de tener siempre en cuenta una serie de pautas, como atender a la situación personal de cada uno, una justa prudencia política, tener presentes las exigencias del bien común y que

---

<sup>172</sup> LÓPEZ ALARCÓN, M., *Contenido esencial del Derecho de libertad religiosa*, cit., pp. 30-31.

<sup>173</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., pp. 57-59.

<sup>174</sup> *Ibidem*, p. 60.



la autoridad civil ratifique estos límites por medio de normas jurídicas que sean conformes al orden moral objetivo<sup>175</sup>.

El Convenio Europeo de Derechos Humanos de 1950 establece en su artículo 9.2 unos criterios acerca de la legitimidad de los límites al Derecho a la libertad religiosa. En primer lugar se ha de llevar a cabo una interpretación estricta de los límites fijados por el precepto legal, lo que a su vez implica una interpretación amplia de la libertad religiosa. En segundo lugar estas limitaciones deben estar previstas en la ley, que incluye tanto legislación como jurisprudencia, a fin de evitar que el Estado pueda actuar con total discrecionalidad y que se respete así el principio de seguridad jurídica, que requiere que el Derecho sea accesible de forma clara y precisa a los ciudadanos. Estas leyes se han de fijar en el contexto de una sociedad democrática, es decir, fundada en el pluralismo y la primacía del Derecho. Además, estas limitaciones han de ser necesarias, que según la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos se ha de entender como “una necesidad social imperiosa”, lo que requiere que no se determinen en abstracto, sino *ad casum*, teniendo en cuenta los diversos factores que pueden influir en cada supuesto concreto, de manera que las medidas restrictivas que se adopten por parte de las autoridades sean proporcionadas al fin legítimo que se persigue. Finalmente estaría la doctrina del “margen de apreciación”, que reconoce que serán los poderes públicos de cada uno de los países los que mejor pueden valorar, teniendo en cuenta las condiciones de cada sociedad, la necesidad de adoptar medidas restrictivas a la libertad religiosa, si bien este poder no es ilimitado, sino que a su vez estará sujeto al control de los tribunales, que deberán revisar las actuaciones concretas de cada Estado<sup>176</sup>. A todo

---

<sup>175</sup> TURKSON, P., *La libertad religiosa, Derecho fundamental, como camino para la paz*, Prudentia Iuris, n° 78, 2014, p. 219.

<sup>176</sup> MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *Los límites a la libertad de religión y de creencia en el Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico, n° 2, 2003, pp. 8-17.

ello hay que añadir que las medidas limitadoras de la libertad religiosa han de ser proporcionales y han de respetar siempre el contenido esencial ese derecho<sup>177</sup>.

Los límites a la libertad religiosa vendrán determinados por las exigencias del justo orden público y por los derechos de terceras personas o grupos. En los Textos internacionales, como hemos señalado, se reconocen estos límites, que por otro lado son intrínsecos al propio Derecho de libertad religiosa y que, en líneas generales, se pueden explicitar en todos aquellos recogidos por la ley como necesarios para el adecuado funcionamiento de una sociedad democrática, y entre los que destacan el respeto a los derechos de los demás, la seguridad, el orden público, la salud y la moralidad pública<sup>178</sup>.

¿A qué nos referimos cuando hablamos, en concreto, de “orden público”? Calvo Álvarez lo define como “*el conjunto de principios de orden moral, político, económico y social que inspiran un determinado ordenamiento jurídico y que se consideran vitales e irrenunciables para el mantenimiento, de manera justa y pacífica, de la convivencia democrática en una concreta sociedad*”<sup>179</sup>. Ha de entenderse como una institución dirigida a la protección de la persona y al libre desarrollo de la personalidad, y no, simplemente, a limitar el ejercicio de los derechos. Por su parte, Nieto Núñez lo refiere como “*el ámbito del legítimo ejercicio de las libertades, que exige armonizar la libertad de cada uno con la libertad y seguridad jurídica de todos*”<sup>180</sup>. Para comprender adecuadamente en qué consiste el orden público se ha de tener en cuenta el significado de la dignidad de la persona humana y de los Derechos fundamentales que le son inherentes, los cuales no pueden ser ejercidos con la finalidad de dañar los derechos de terceros o al propio ordenamiento jurídico. En suma, el orden público cumple una doble función, ya que en cuanto límite de la

---

<sup>177</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *El modelo actual de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. XXIV, 2008, p. 48.

<sup>178</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., p. 84-85.

<sup>179</sup> CALVO ÁLVAREZ, J., *Orden público y factor religioso en la Constitución Española*, Universidad de Navarra, 1983, pp. 30-35.

<sup>180</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Derechos y límites de la libertad religiosa en la sociedad democrática*, cit. P. 26.

libertad religiosa protege al ordenamiento jurídico de aquella, pero a su vez, implica también una protección de la libertad religiosa, al tutelar al ordenamiento jurídico que hace posible su ejercicio<sup>181</sup>.

Por lo que respecta al concepto de “seguridad pública” podría incluirse dentro del concepto de “orden público”<sup>182</sup>, *pero implica, sobre todo, la prevención de daños para bienes y personas frente a acciones violentas, peligros, grave perturbación de la tranquilidad y de la intimidad de las persona, como por ejemplo los actos de culto ruidosos en horas de descanso*<sup>183</sup>. La Sentencia del Tribunal Constitucional 33/1982, de 8 de junio, la define como “*aquella actividad dirigida a la protección de personas y bienes y al mantenimiento de la tranquilidad y el orden ciudadanos, que son finalidades inseparables y mutuamente condicionantes*”<sup>184</sup>.

La referencia a la “salud pública” procede de su reconocimiento como derecho y por considerarse parte importante del bien público<sup>185</sup>. Este concepto apunta a la primacía del derecho a la vida sobre el ejercicio de la religión, así como a la prevención de daños para la salud de la población<sup>186</sup>. Este límite lleva consigo la imposibilidad de esgrimir la libertad religiosa para la difusión de doctrinas o la realización de actividades que sean contrarias a la salud pública. En relación a si la salud propia constituye también un límite al ejercicio de la libertad religiosa, la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional y del Tribunal Supremo entienden que la libertad religiosa no comprende el derecho a poner en peligro la propia vida o a negarse a recibir un tratamiento que sea necesario para su conservación, dado que en caso de conflicto entre el Derecho de libertad religiosa y el Derecho a la vida éste debe prevalecer sobre aquél, ya que tiene un valor superior a cualquier otro Derecho fundamental. Sin embargo, hay autores como Martín Sánchez que son

---

<sup>181</sup> MARTÍN SÁNCHEZ, I., *El Derecho de libertad religiosa en la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional español*, cit., pp. 92-96.

<sup>182</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., p. 86.

<sup>183</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., p. 59.

<sup>184</sup> ESCOBAR MARÍN, J. A., *El Derecho de libertad religiosa y sus límites jurídicos*, cit., p. 53.

<sup>185</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., p. 86.

<sup>186</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit, p. 59.

contrarios a esta posición y que defienden que la salud propia, siempre que no exista un riesgo para terceras personas, no constituye un límite al ejercicio del Derecho de libertad religiosa<sup>187</sup>.

Por lo que se refiere a la “moral pública” parece claro que no puede interpretarse como moral del Estado, ni como la moral defendida por una concreta confesión religiosa, por lo que desde una perspectiva aconfesional se podría definir como “el mínimo ético que por vía de costumbre o aceptación social forme parte integrante del concepto de orden público de una determinada sociedad”<sup>188</sup>. Además, este concepto se refiere también a principios relativos a la conducta conectados fundamentalmente con la protección de menores de edad y discapacitados, respecto de la exposición a contenidos violentos o denigrantes de la persona<sup>189</sup>.

### 3. CUESTIONES CONEXAS CON LA LIBERTAD RELIGIOSA

#### 3.1. LIBERTAD RELIGIOSA Y PLURALISMO

La extensa aceptación intuitiva del pluralismo como valor de la democracia puede conducir a entender equivalentes verdad y opinión, por lo que se hace necesaria una delimitación conceptual en este sentido. Ciertamente, el concepto “pluralidad religiosa”, que consistiría en la constatación del hecho de que en una sociedad existen diferentes religiones, no presenta inconveniente alguno a la hora de ser plenamente aceptado por la libertad religiosa. Sin embargo, este concepto se entiende frecuentemente como aquella actitud que tiene su origen en el relativismo y que en este caso concreto es aplicado al ámbito de la religión, de manera que supuesto que el relativismo defiende que en el ámbito religioso no puede hablarse de verdades absolutas, el estado normal de una sociedad sería la pluralidad de equivalentes opciones religiosas. Dicho de otro modo, mientras

---

<sup>187</sup> MARTÍN SÁNCHEZ, I., *Curso de Derecho Eclesiástico del Estado*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1997, pp. 123-125.

<sup>188</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., p. 87.

<sup>189</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., p. 59.

que la pluralidad de religiones no es más que un hecho, el pluralismo religioso constituye una actitud y un principio. Para Hervada, el problema reside en que cuando se habla de un Estado pluralista en materia religiosa, lo que se está haciendo es asumir el pluralismo religioso como principio informador del ordenamiento jurídico, y por tanto se está cayendo en un error, ya que para ello el Estado debería asumir el factor religioso como algo propio, y no puede hacerlo, pues la pluralidad religiosa no forma parte de la estructura estatal, sino que se trata de un hecho social que es propio de los ciudadanos y de la sociedad, y que se ha de tomar en consideración como garantía de la libertad religiosa y como cauce para establecer relaciones de cooperación entre el propio Estado y las diferentes confesiones religiosas<sup>190</sup>.

Incluso, una parte de la doctrina, basándose en este criterio del pluralismo que debe regir en toda sociedad democrática, aboga por equiparar las creencias religiosas con otras convicciones como el ateísmo, el pacifismo o el ecologismo, en virtud del espíritu de apertura y tolerancia que se ha de dar en el desarrollo de las relaciones sociales<sup>191</sup>. Sin embargo para otro sector de la doctrina, *el pluralismo asume la dificultad del acceso a la verdad, por lo que reconoce que existen diversos caminos para acercarse a ella, dando por supuesto la existencia de una realidad objetiva que tiene sentido buscar*<sup>192</sup>.

Un aspecto que se relaciona con el pluralismo es el multiculturalismo, que se asoció indefectiblemente a la idea de Estado laico. Aceptar un planteamiento multiculturalista en el ordenamiento jurídico supondría renunciar a una unidad cultural, sin la cual resultaría imposible una adecuada configuración de la sociedad, ya que todo Estado cuenta con un *ethos* propio que se identifica con un

---

<sup>190</sup> HERVADA, J., *Pensamientos sobre sociedad plural y dimensión religiosa*, cit., pp. 64-68.

<sup>191</sup> SOLAR CAYÓN, J. I., *Pluralismo, democracia y libertad religiosa: consideraciones críticas sobre la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho, n° 15, 2007, pp. 1-2.

<sup>192</sup> OLLERO TASSARA, A., *La engañosa neutralidad del laicismo*, 6-11-2009, en página web de Libertad religiosa en la web: "e-libertad religiosa.net", <http://goo.gl/Yauqty> (Consultada el 7 de marzo de 2016).

proyecto común y que otorga unidad y coherencia frente al relativismo multicultural. La laicidad del Estado ha de admitir la presencia en el discurso político de valores que provienen de creencias religiosas, pues lo que interesa es la construcción de una moral política, más allá de juicios de valor, que garantice las libertades, el respeto y la convivencia pacífica de los ciudadanos<sup>193</sup>.

Como señala Rhonheimer *“la conciencia pluralista que proclama un relativismo de la verdad y eleva el pluralismo a un absoluto destruye la dimensión de verdad del ethos político de la modernidad. Los Derechos humanos constituyen el contrapunto a esa modernidad, sin cuyo reconocimiento esa deseada pluralidad ni siquiera es capaz de sobrevivir”*<sup>194</sup>.

### 3.2. LIBERTAD RELIGIOSA E IGUALDAD

La consideración de la libertad y la igualdad como principios o como derechos depende de los sujetos a los que se les asigne, ya que cuando se atribuyen a las personas y comunidades o grupos tendrán la consideración de derechos, mientras que cuando se apliquen al Estado habrán de entenderse como principios<sup>195</sup>.

El principio de igualdad aparece desarrollado en la Sentencia del Tribunal Constitucional 24/1982, de 13 de mayo, en los siguientes términos: *“del principio de igualdad se deduce que no es posible establecer ningún tipo de discriminación o trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de sus ideologías o creencias y que debe existir un igual disfrute de la libertad religiosa por todos los ciudadanos. El principio de*

---

<sup>193</sup> RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid, 2009, pp. 118-119.

<sup>194</sup> RHONHEIMER, M., *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid, 2006, pp. 101-102.

<sup>195</sup> COMBALÍA SOLÍS, Z., *“Principios informadores del Derecho Eclesiástico Español*, en GARCÍA HERVÁS, D., (COORD.), *Manual de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., p. 133.

*igualdad, que es consecuencia del principio de libertad religiosa, significa que las actitudes religiosas de los sujetos de derecho no pueden justificar diferencias de trato jurídico”<sup>186</sup>.*

El principio de igualdad, en su relación con la libertad religiosa presenta, por un lado, una dimensión negativa, ya que implica la no discriminación entre las diferentes confesiones religiosas. Ahora bien, en relación a los grupos no religiosos la confesiones gozarán de un trato jurídico preferente en aspectos como la cooperación estatal y el establecimiento de acuerdos y concordatos. Por otro lado, la igualdad supone una dimensión positiva, ya que conlleva una actuación de los poderes públicos tendente a asegurar la diversidad de religiones en condiciones equitativas, si bien *“la realización del pluralismo no puede consistir en la promoción de un <mercado ideológico> preconcebido, sino más bien en garantizar que las fuerzas sociales puedan desarrollarse libremente según su propia vitalidad, dentro de un marco de ideas y religiones que indudablemente responde a la trayectoria histórica de un país”<sup>187</sup>.*

Este principio se desarrolla, generalmente, como un criterio de aplicación de los Derechos fundamentales, por lo que se puede afirmar que no existe un Derecho subjetivo a la igualdad, ya que no es un valor en sí mismo, sino que aparece siempre referido a algún derecho concreto. La igualdad implica que la ley ha de ser la misma para todos, y que no pueden establecerse diferencias de trato, en el tema que nos ocupa, por motivos religiosos. Será tarea de los poderes públicos remover todos aquellos obstáculos que sean necesarios para alcanzar una igualdad de oportunidades para todas las confesiones. En este ámbito el peligro estriba en que el Estado pueda beneficiar de forma exclusiva o casi exclusiva al grupo religioso que sea mayoritario en una determinada sociedad. Sólo se puede hablar de auténtica libertad religiosa en un Estado en el que rija el

---

<sup>186</sup> FERRER ORTIZ, J., (COORD.), *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, Eunsa, Pamplona, 2007, p. 91.

<sup>187</sup> MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *Religión, derecho y sociedad*, cit., pp. 184-188.

principio de igualdad, es decir, en el que los ciudadanos puedan gozar de todos sus derechos independientemente de la opción religiosa que profesen<sup>198</sup>.

En el ámbito individual el principio de igualdad no presenta teóricamente problema alguno, ya que supone un reconocimiento a que el ciudadano pueda ejercer los diversos contenidos que conlleva la libertad religiosa. En tiempos recientes se ha puesto en primer plano la colisión de las normas contra la discriminación en relación con la contratación de empleados por las confesiones religiosas; se trata de una cuestión compleja, donde se dan cita la autonomía de las confesiones y el derecho a la igualdad de las personas individuales. E igualmente asistimos recientemente al enfrentamiento entre las creencias religiosas de prestadores de servicios al público y la no discriminación por orientación sexual. En estos casos, no siempre a libertad religiosa está recibiendo la justa protección jurídica.

No obstante, tradicionalmente los problemas pueden surgir en el ámbito colectivo, en la comparación del trato que reciben los grupos religiosos. Conviene, a este respecto, tener presente que *“regular de modo igual relaciones jurídicas desiguales es tan injusto como regular de manera desigual relaciones jurídicas iguales, ya que el verdadero principio de justicia no reza: a cada uno lo mismo, sino a cada uno lo suyo”*<sup>199</sup>. Las diferentes confesiones religiosas serán iguales ante la ley, pero pueden diferir entre ellas en lo que se refiere a su propia naturaleza, ya que ni todas tienen las mismas pretensiones frente al Estado, ni todas conllevan el mismo grado de interés en lo que se refiere a su influencia en la sociedad, que es lo que realmente interesa al ámbito del Derecho. Es por ello, que el Estado deberá aplicar el principio de igualdad tratando de respetar las peculiaridades propias de cada confesión, pero sin que esa diversidad de trato genere discriminación alguna, entendiendo que *“la especial consideración hacia una determinada Confesión, por motivos históricos o sociológicos, siempre que no redunde en una discriminación real para*

---

<sup>198</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *Libertad religiosa e igualdad*, Anuario del Seminario Permanente de Derechos Humanos, n° 1, 1993-1994, pp. 15-18.

<sup>199</sup> RUFFINI, F., *La libertà religiosa: storia dell'idea*, Feltrinelli, Milán, 1991, p. 5.



*los no pertenecientes a ella, no supone en la práctica ninguna limitación personal o colectiva de la efectiva libertad religiosa”<sup>200</sup>.*

Las diferentes Iglesias o confesiones habrán de ser iguales ante la ley en lo que se refiere a la titularidad de los Derechos y a las garantías jurisdiccionales, pero no tienen por qué ser homogéneas en lo que respecta a su propia naturaleza, esto es, organización interna, jerarquía, normas morales, etc. Todo ello conduce a la consideración de que no se puede aplicar este principio uniformemente, tendiendo al igualitarismo, sino teniendo en cuenta las particularidades de las diferentes confesiones religiosas, lo que a su vez legitimará que por razones históricas o sociológicas una determinada confesión pueda tener una consideración especial por parte del Estado, sin que ello suponga una discriminación en relación con las demás<sup>201</sup>. La aplicación del principio de libertad religiosa en clave de justicia distributiva conlleva el problema de que quien determina las peculiaridades entre las diferentes confesiones religiosas es el Estado, lo que unido al hecho de una posible extralimitación en su intervención, puede dar lugar a situaciones de injusticia que deberán ser resueltas por los tribunales. El criterio para verificar si la solución adoptada por los poderes públicos es discriminatoria consistirá en determinar si los miembros de un grupo religioso quedan, al aplicar la ley, en una peor situación jurídica que los miembros de otra confesión o que el resto de ciudadanos. El principio de legalidad cumplirá, a este respecto, un papel de válvula de seguridad frente a aquellas intervenciones del Estado que tiendan a privilegiar a unas confesiones religiosas frente a otras<sup>202</sup>.

En cualquier caso, este principio de igualdad implicará el reconocimiento de la libertad religiosa para todo ciudadano, y estará vinculado al principio de justicia, que como se ha señalado no consiste en dar a todos por igual, sino a cada uno lo que le corresponde, a la vez que constituirá un límite para la propia libertad religiosa, la cual no podrá llegar allí donde se lesiona la igualdad de los

---

<sup>200</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *Libertad religiosa e igualdad*, cit., pp. 20-22.

<sup>201</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El Derecho fundamental de libertad religiosa*, cit., pp. 72-73.

<sup>202</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *Libertad religiosa e igualdad*, cit., pp. 22-24.

demás, lo que requerirá la firma de acuerdos entre el Estado y las confesiones para fijar las relaciones entre ambos, evitando así posibles arbitrariedades por parte del poder civil<sup>203</sup>.

Souto Paz destaca, a modo de resumen, cuatro conclusiones fundamentales en orden a un entendimiento adecuado del principio de igualdad: *“la igualdad es compatible con el reconocimiento de las legítimas peculiaridades de las diferentes confesiones; el límite de este reconocimiento de lo específico de cada Confesión lo constituye el principio de no discriminación; el objeto de la no discriminación no consiste en la prohibición de la presencia en el Derecho del Estado del reconocimiento de las reales e irreductibles peculiaridades del factor religioso; la exigencia de concebir la no discriminación como una exigencia de uniformidad provocaría la quiebra de la libertad religiosa”*<sup>204</sup>.

### 3.3. LIBERTAD RELIGIOSA Y ACONFESIONALIDAD DEL ESTADO

El derecho de libertad religiosa, ¿reclama un determinado modelo o una determinada actitud del Estado frente a las religiones presentes en la sociedad? Se trata de una pregunta recurrente, cuya respuesta ha estado presente en los estudios jurídicos relativos al derecho fundamental de que nos ocupamos aquí.

Hervada señala que las relaciones entre la Iglesia y el Estado pueden ser de dos tipos, o bien el Estado se abstiene de asumir como propia una religión concreta, lo que se conoce como aconfesionalidad, o bien se decanta por la indiferencia en materia religiosa, limitándose a dejar vivir en libertad a los ciudadanos en el ámbito de la fe, lo que sería el Estado laico o neutro, el cual, por más que se defienda como lo idóneo en una sociedad, no deja de ser una ideología donde la religión no se reconoce como parte integrante de la vida social y pública, sino simplemente como un derecho del ciudadano que se ejerce exclusivamente

---

<sup>203</sup> MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho Eclesiástico del Estado. Vol. II*, Tecnos, Madrid, 1993, pp. 80-81.

<sup>204</sup> SOUTO PAZ, J. A., *Derecho Eclesiástico del Estado. El Derecho de la libertad de ideas y creencias*, Marcial Pons, Barcelona, 1993, p 79.

en la esfera privada, de manera que su final es derivar hacia una confesionalidad laicista por parte del Estado<sup>265</sup>.

El Cardenal Turkson afirma que *“en una sociedad plural, la laicidad es un lugar de comunicación entre las diversas tradiciones espirituales y la Nación. Negar esto llevaría a una anarquía moral, cuya consecuencia obvia sería la opresión del más fuerte sobre el débil, lo que terminaría por minar las bases mismas de la convivencia humana”*<sup>266</sup>.

Es necesario partir de la base de que el mundo de las creencias, ideologías o convicciones religiosas pertenece a la sociedad, y no al Estado, que en esta materia es incompetente para emitir juicio de valor alguno al respecto. Consecuencias de esta incompetencia serán, por un lado la separación que debe regir entre el Estado y las confesiones religiosas, y por otro lado la neutralidad que los poderes públicos deben asumir, entendida ésta como la incapacidad para adherirse o para valorar la veracidad de la doctrina de ninguno de los credos religiosos. De todo ello se deduce que separación y neutralidad son los dos pilares sobre los que se ha de asentar la autonomía de las confesiones y del Estado y que le confieren a éste el calificativo de laico, frente al Estado confesional<sup>267</sup>.

No obstante, conviene aclarar que la laicidad no es una definición religiosa del Estado, ni puede ser entendida según el modo decimonónico de obtener una separación efectiva entre Iglesia y Estado, sino que subordinada a la libertad religiosa ha de servir de garantía y promoción para ésta<sup>268</sup>.

Para Souto Paz la aconfesionalidad del Estado implica una garantía de neutralidad religiosa por parte de los poderes públicos, la posibilidad del pluralismo religioso y de los principios de igualdad y libertad religiosa y la

---

<sup>265</sup> HERVADA, J., *Pensamientos sobre sociedad plural y dimensión religiosa*, cit., pp. 69-70.

<sup>266</sup> TURKSON, P., *La libertad religiosa, Derecho fundamental, como camino para la paz*, cit., p. 225.

<sup>267</sup> SOUTO PAZ, J. A., *Veinticinco años de cuestión religiosa y su solución constitucional*, *Revista de Derecho Político*, nº 58-59, 2003-2004, p. 182.

<sup>268</sup> SOUTO PAZ, J. A., *Derecho Eclesiástico del Estado. El Derecho de la libertad de ideas y creencias*, cit., p. 74.

renuncia a una instrumentalización política de las creencias religiosas<sup>209</sup>. Sin embargo, otros autores como González del Valle advierten del posible peligro de este término y afirman *que el Estado sea aconfesional no significa que pueda partir del presupuesto de que los ciudadanos carecen de religión o de que la sociedad en cuanto tal es arreligiosa*<sup>210</sup>.

#### 3.4. LIBERTAD RELIGIOSA Y NEUTRALIDAD DEL ESTADO

Por lo que se refiere al principio de neutralidad en el fondo implica, aunque parezca un contrasentido, *una falta de neutralidad del Estado en relación con los valores fundamentales que forman parte del acervo constitucional, principalmente los Derechos del hombre*<sup>211</sup>, pues como señala Martín de Agar *si el bien común y el Estado se definen en función de la persona, los principios del orden estatal no pueden considerarse autónomos o en concurrencia u oposición con los Derechos humanos, que son su fundamento último*<sup>212</sup>.

Por eso, adecuadamente entendida, la neutralidad ha de servir de parámetro de control para la actuación de los poderes públicos, y como cauce de reconocimiento igual de las distintas opciones religiosas, sin que el Estado llegue a inclinarse ni comprometerse con ninguna<sup>213</sup>.

Es un error identificar neutralidad del estado con “ateísmo público”, ya que en ese caso se violaría el Derecho a la libertad religiosa, al profesar el poder

---

<sup>209</sup> SOUTO PAZ, J. A., *La libertad religiosa y las libertades espirituales*, Anuario de Derechos Humanos, Vol. 12, 2011, pp. 397-398.

<sup>210</sup> GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, Eunsa, Pamplona, 1993, p. 236.

<sup>211</sup> RHONHEIMER, M., *Perché una filosofía política? Elementi storici per una risposta*, Acta Philosophica, n° 1, 1992, p. 246.

<sup>212</sup> MARTÍN DE AGAR, J. T., *Libertad religiosa, igualdad y laicidad*, Revista Chilena de Derecho, Vol. 30, n° 1, 2003, p. 109.

<sup>213</sup> PORRAS RAMÍREZ, J. M<sup>a</sup>., *Derecho de la libertad religiosa*, Tecnos, Madrid, 2013, pp. 66, 69.

público su propio credo religioso. Sólo se puede hablar de neutralidad cuando se renuncia a cualquier juicio de valor respecto de la posición que el Estado asuma en su actuación política. Neutralidad tampoco significa incompatibilidad con el Derecho a la libertad religiosa, ni renuncia a la influencia que una religión, que se presente como mayoritaria en una nación, pueda tener en el acervo cultural e histórico de la misma y en la vida de sus ciudadanos. Tampoco conlleva tener que relegar el hecho religioso a la esfera de lo meramente privado. Cualquier reconocimiento que en un Estado laico se haga de las prácticas religiosas no implica un juicio de valor sobre la verdad o no de dicha fe, sino que se ha de llevar a cabo conforme a criterios de justicia política<sup>214</sup>.

### 3.5. LIBERTAD RELIGIOSA Y LAICIDAD

Como es sabido, el término laico procede del Derecho canónico y se refiere a la persona bautizada que no ha recibido las sagradas órdenes, si bien cuando este concepto se aplica al Estado adquiere un significado distinto y polisémico, que ha ido variando a lo largo del tiempo fruto de la influencia de las ideologías y de los valores políticos en alza en un momento histórico determinado<sup>215</sup>.

El origen del término “laicidad” hay que buscarlo en la Francia de finales del s. XIX, donde viene a significar tanto la separación total de la Iglesia y el Estado, como la reducción a la mínima expresión del papel de la Iglesia en la vida pública. Es por ello que puede decirse que en su origen la laicidad se configura como la antítesis del clericalismo.<sup>216</sup>

En ese periodo en el que surge este concepto, y con la vista puesta en la experiencia de las Guerras de Religión, la laicidad tiene por objeto evitar

---

<sup>214</sup> RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 110-111.

<sup>215</sup> MOTILLA, A., *Estado laico y libertad religiosa*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. XXIV, 2008, p. 68.

<sup>216</sup> RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., p. 112.

cualquier tipo de discriminación de los ciudadanos por motivos religiosos en el seno de los nuevos Estados Nacionales nacientes. En la segunda mitad del s. XIX se van a desarrollar dos procesos paralelos. Por un lado, el Estado renuncia a una intromisión en los asuntos internos de las confesiones y, por otro, las religiones comienzan a limitar su intervención en los asuntos temporales y en los ámbitos del poder civil. Ésta que podríamos denominar primera laicidad nace vinculada a la tutela de la libertad religiosa como derecho frente al Estado, y va a constituir el germen de los futuros Derechos fundamentales<sup>217</sup>. En este siglo la noción de soberanía nacional o popular, que se elabora desde los presupuestos filosóficos de la Ilustración, se va extendiendo a los diversos países de Europa, y el adjetivo “laico” comienza a aplicarse al Estado, en un intento de emancipación de la autoridad eclesiástica, de manera que se empieza a hablar de Estado laico en oposición al Estado confesional. *La noción de laicidad asume, de esta forma, un significado reivindicativo frente a la autoridad eclesiástica*<sup>218</sup>.

Una fórmula que se empleó en el s. XIX para fijar las relaciones Iglesia-Estado fue la de “una Iglesia libre en un Estado libre”, pero si bien con esta afirmación se delimitaba el ámbito de actuación de ambos sujetos, sin embargo, en lo que respecta a las relaciones entre ellos se consideraba a la Iglesia como un ente dentro del Estado, sin autonomía propia y que debía organizarse según los preceptos marcados por la legislación civil. En el fondo, la expresión “Iglesia libre” no dejaba de ser una falacia, pues dicha libertad sólo podía entenderse en el marco de las reglas formuladas por el Estado liberal y laico. Si bien la Iglesia reconoce la soberanía y autonomía del poder político, sobre el que no pretende ejercer dominio alguno, no por ello renuncia a reconocerse a sí misma como un poder espiritual independiente del temporal, pero depositario de la verdad

---

<sup>217</sup> VALERO HEREDIA, A., *Libertad de conciencia, neutralidad del Estado y principio de laicidad (Un estudio constitucional comparado)*, Ministerio de Justicia de España, 2008, pp. 126-127.

<sup>218</sup> MOLANO, E., *La laicidad del Estado en la Constitución Española*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. II, 1986, p. 242.

salvífica que confiada por Cristo ha de iluminar no sólo las conciencias de los fieles, sino también las realidades temporales de la sociedad<sup>219</sup>.

A lo largo del s. XX el concepto de laicidad se fue depurando y dio lugar a una fórmula de sana laicidad, mientras que el término “laicismo” va a hacer referencia a una comprensión totalmente negativa de la laicidad y, por tanto, políticamente antirreligiosa. El problema, en relación a este concepto, es que numerosos textos del Magisterio eclesiástico, que identificaron como laicismo determinadas conductas de los poderes públicos, hoy son considerados como parte de lo que la Iglesia llama una “sana laicidad”, por ello, utilizar el término “laicismo” para significar la actitud beligerante y antirreligiosa frente a la Iglesia puede inducir a confusión, no tanto en el ámbito político-jurídico, pero sí en el eclesial<sup>220</sup>.

No se puede confundir el Estado laico con un Estado que defiende la incredulidad, ya que en un sistema laico el Estado carece de toda competencia religiosa, si bien goza de una competencia indirecta, en la medida en que la religión toca aspectos relacionados con la vida del hombre, de la sociedad y, por ello, del ordenamiento jurídico del Estado. En el fondo el fenómeno religioso, como hecho con repercusión social, es algo incuestionable, por lo que afirmar que “el Estado no comulga” es no captar la realidad profunda de la libertad religiosa y no ayudar a solucionar la problemática de su reconocimiento y regulación como derecho<sup>221</sup>. Esta idea del Estado laico implica no proteger a una determinada confesión religiosa en detrimento de otras, pero no supone un desconocimiento del hecho religioso en cuanto hecho social. La tarea del Estado consistirá en crear las situaciones propicias que hagan posible una libertad religiosa efectiva. El

---

<sup>219</sup> RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 140-141.

<sup>220</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>221</sup> SCHILLEBEECKX, S., “*La notion de vérité et tolérance*”, en *Liberté religieuse*, Centurion, París, 1965, pp. 176-177.

Estado no puede ser ajeno a los intereses de la sociedad, incluidos los religiosos, sino que debe ser un instrumento al servicio de los mismos<sup>222</sup>.

Rhonheimer define el concepto político de “laicidad” como *“la exclusión de la esfera política y jurídica pública de toda normatividad que haga referencia a una verdad religiosa, lo que trae consigo la neutralidad e indiferencia pública respecto a cualquier pretensión de verdad en materia religiosa. En materia de religión, un Estado laico no utiliza criterios de verdad, sino que trata a las religiones aplicando criterios de justicia política, que incluyen imparcialidad y neutralidad. Tal postura es compatible con el reconocimiento de la importancia de la dimensión religiosa en cuanto fuente de cultura y de orientación moral para los ciudadanos, y en cuanto acicate del compromiso social”*<sup>223</sup>.

En relación con la laicidad resulta de suma importancia determinar el concepto de “lo común”, que se puede considerar como el conjunto de valores, principios y exigencias que han de integrar el ordenamiento jurídico, y en el que se ha de incluir el respeto por las diversas opciones, incluida la religiosa<sup>224</sup>. También se hace necesario distinguir terminológicamente entre “laicidad del Estado” que refiere la actitud de servicio de éste a una sociedad que es plural en el ámbito religioso y “sociedad laica” que implicaría una negación social del hecho religioso o del derecho a vivir la fe en el ámbito público<sup>225</sup>. La laicidad no puede ser considerada como contraria a la fe, sino que es más bien un fruto de ella, pues *desde sus comienzos el cristianismo se presenta como una religión universal, no identificable con un Estado, presente en todos y distinta de cada uno de ellos*<sup>226</sup>. En

---

<sup>222</sup> FERNÁNDEZ-MIRANDA CAMPOAMOR, A., *Estado laico y libertad religiosa*, Revista de Estudios Políticos, n° 6, 1978, p. 70.

<sup>223</sup> RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 115-116.

<sup>224</sup> GONZÁLEZ VILA, T., *Laicidad y laicismo aquí y ahora*, *Communio*, n° 3, 2006, pp. 14-15.

<sup>225</sup> MARTÍNEZ SISTACH, L. M<sup>a</sup>., *La presencia pública de la Iglesia en la sociedad de hoy*, 17-4-2008, en página web de “Libertad religiosa en la web: “e-libertad religiosa.net”, <http://goo.gl/FA8D9U> (Consultada el 7 de marzo de 2016).

<sup>226</sup> MAMBERTI, D., *La laicidad del Estado: algunas consideraciones*, 16-6-2010 en *X Semana social de la Iglesia cubana sobre “La laicidad del Estado: algunas consideraciones”*, La Habana



términos parecidos se expresa Chesterton cuando afirma: “*el mundo moderno está lleno de viejas virtudes cristianas que se han vuelto locas*”<sup>227</sup>. Como se puede constatar fácilmente, en los últimos decenios se ha propagado la idea de que conceptos que tienen su origen en el cristianismo como laicidad, dignidad de la persona o Derecho a la libertad, se han reconfigurado manifestándose con un sentido totalmente contrario a sus orígenes cristianos, y convirtiéndose en términos contrarios a la doctrina católica y a la Iglesia<sup>228</sup>.

Por todo ello, parece necesario reconducir el término “laicidad” al ámbito en el que cobre su justo sentido, es decir, a su carácter instrumental para hacer efectivo el derecho de libertad religiosa. De ahí que autores como Nieto Núñez distingan entre “Estado laico”, en el que la religión es considerada un asunto privado, y por tanto un fenómeno ajeno a los intereses y fines de la sociedad, y “principio de laicidad”, que conduce no a un Estado laico, sino a un sistema de separación (entendida como distinción) con cooperación, que asume los principios de libertad religiosa e igualdad, reconoce la importancia del hecho religioso en la configuración de la sociedad y, por tanto, la conveniencia de establecer acuerdos de cooperación con las diferentes confesiones religiosas, sin que se considere a ninguna como religión oficial del Estado. De esta forma puede decirse que el Estado se presenta como aconfesional, pero no así la sociedad<sup>229</sup>. Para el autor hay tres reduccionismos que han llevado a una comprensión errónea del concepto de laicidad: confundir al Estado con la sociedad, confundir aconfesionalidad y laicidad con laicismo y plantear la propuesta de un Estado neutral como única solución viable para una adecuada convivencia<sup>230</sup>.

---

(Cuba), en página web de “Libertad religiosa en la web: “e-libertad religiosa.net”, <http://goo.gl/oMEVW8> (Consultada el 7 de marzo de 2016).

<sup>227</sup> CHESTERTON, G. K., *Orthodoxy*, The Essential Gilbert K. Chesterton Vol. I: Non-Fiction, Wilder Publications, 2008, p. 20.

<sup>228</sup> MAMBERTI, D., *La laicidad del Estado: algunas consideraciones*, cit.

<sup>229</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *El modelo actual de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas*, cit., pp. 53-54.

<sup>230</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Derechos y límites de la libertad religiosa en la sociedad democrática*, cit., p. 11.

En esta línea, y con el fin de llevar a cabo una delimitación conceptual, Martín de Agar sostiene que ni laicidad, ni neutralidad, ni confesionalidad han de ser los principios que rijan la relación del Estado con la religión, ya que presentan simplemente el aspecto negativo de no participación del Estado en las opciones religiosas, pero no tienen en cuenta la dimensión positiva de esa relación, que sí que recoge la libertad religiosa. Cuando ésta se somete al principio de laicidad éste termina *convirtiéndose en laicismo, la neutralidad en agnosticismo y la separación en hostilidad*<sup>231</sup>. Por el contrario, Porrás Ramírez sí que distingue entre la dimensión negativa de la laicidad, que vendría determinada por la separación que ha de existir entre el ámbito de actuación del Estado y el de las confesiones religiosas, y la dimensión positiva, que se referiría, por un lado, al principio de neutralidad que debe guiar la actuación del Estado al no dejarse llevar por valores religiosos concretos, con el fin de garantizar la igualdad de todos los ciudadanos, y por otro a la actitud que ha de regir las actuaciones del Estado en orden a reconocer y promover la libertad religiosa, así como a remover todos aquellos obstáculos que impidan su adecuado ejercicio<sup>232</sup>. Junto a todo ello, cabe decir que la laicidad no puede ser aplicada como definición del Estado, ya que el Estado frente a la religión ha de ser sólo Estado, y se ha de referir, exclusivamente, al aspecto jurídico que regula el factor religioso como hecho importante y constitutivo del bien común. *“La laicidad no es una definición religiosa del Estado, ni una actitud de defensa de su soberanía ante la antigua unión entre el trono y el altar, ni el método decimonónico de obtener la separación Iglesia-Estado. La laicidad, subordinada al principio de libertad religiosa, representa el estilo estatal de reconocer y garantizar, mediante un Derecho especial (el Derecho Eclesiástico), las vivencias religiosas, individuales y colectivas, de quienes integran la sociedad”*<sup>233</sup>. Por ello, ya no puede concebirse como antaño exclusivamente como límite, sino que en la sociedad actual debe entenderse como *garantía de la libertad religiosa e instrumento para la*

---

<sup>231</sup> MARTÍN DE AGAR, J. T., *Libertad religiosa, igualdad y laicidad*, cit., p. 108.

<sup>232</sup> PORRAS RAMÍREZ, J. M<sup>a</sup>., *Derecho de la libertad religiosa*, cit., pp. 66, 94.

<sup>233</sup> FERRER ORTIZ, J., (COORD.), *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, cit., pp. 96-98.

*progresiva homologación del tratamiento que han de recibir las confesiones por parte del Estado*<sup>234</sup>.

En el fondo, detrás del debate sobre la laicidad está el papel que se confiere a la religión en la vida social, pues sólo cuando se la considera como parte del bien común —y no como un aspecto reducido al ámbito privado de la persona— se la puede entender en su verdadero significado, ya que dicha religión no puede ser considerada como un compartimento estanco de la vida humana, sino como un concepto fundamental que ilumina la vida de la persona y que, por tanto, se hace visible en sus distintas manifestaciones. De esta forma, el principio de laicidad debe implicar que el Estado trata a todos los individuos como ciudadanos, y no como creyentes de una determinada religión<sup>235</sup>.

### 3.6. LIBERTAD RELIGIOSA Y SECULARISMO

Para mejor entender este ámbito de la laicidad conviene delimitarla de otros conceptos como el de secularidad, que puede ser definida como *la gradual pérdida del sentido religioso en la vida social*. Dentro de este término conviene distinguir diferentes dimensiones, como la institucional, pues el paso a la Modernidad supuso que instituciones que hasta entonces se hallaban respaldadas por alguna fe religiosa adquirieran total autonomía frente a ella; la dimensión espacial o material, en virtud de la cual la persona va a entrar en contacto con las instituciones sociales sin que ello implique comunicación alguna con el fenómeno religioso; o la dimensión personal, que viene a suponer un cambio profundo en las creencias, ya que de una época en la que la fe cristiana era considerada el sustrato común que servía de fundamento al resto de creencias se ha pasado a una etapa caracterizada por un mosaico de creencias en torno a las cuales la persona puede configurar su vida, siendo indiferente aquella que elija, pues todas ellas han sido vaciadas de cualquier referencia a la verdad.

---

<sup>234</sup> PORRAS RAMÍREZ, J. M<sup>a</sup>., *Derecho de la libertad religiosa*, cit., pp. 71-72.

<sup>235</sup> MARTÍN DE AGAR, J. T., *Libertad religiosa, igualdad y laicidad*, cit., pp. 110-111.

Este proceso de secularización se ha visto favorecido por la falsa idea de que sólo una sociedad secularizada era capaz de alcanzar el progreso, por lo que se hace necesario ir eliminando poco a poco el fenómeno religioso del tejido social. Por tanto, y partiendo de la experiencia más cercana vivida en el ámbito de los países europeos, el secularismo puede ser definido como la pretensión de *instaurar en la sociedad una visión autonomista del hombre y del mundo, que prescinde radicalmente de la dimensión del misterio religioso*. Desde esta perspectiva puede decirse que secularismo y laicismo son términos equivalentes<sup>236</sup>.

La secularidad de la sociedad lleva consigo la imposibilidad de que las instituciones religiosas, desde razones exclusivamente espirituales, estén legitimadas para establecer limitaciones a la soberanía de las instituciones políticas. No ha de buscarse por parte de los cristianos en este ámbito el disfrute de privilegio alguno, sino simplemente compartir el *status* de ciudadanía y gozar de los mismos derechos que todos los sujetos que componen la sociedad<sup>237</sup>.

Como afirma Palomino Lozano *“la secularización, entendida como la pérdida del valor o peso público de una religión, no significa que haya desaparecido del horizonte humano lo sagrado. Sencillamente ha cambiado de objeto protegido. Si antes la religión fue objeto de especial protección y consideración social, ahora no lo es, ya que ha quedado confinada a la esfera de lo privado, bajo la forma jurídica de un Derecho fundamental individual”*<sup>238</sup>.

---

<sup>236</sup> PALOMINO LOZANO, R., *El laicismo como religión oficial*, 9-9-2010, en página web de Libertad religiosa en la web: “e-libertad religiosa.net”, <http://goo.gl/lvX2p7> (Consultada el 7 de marzo de 2016).

<sup>237</sup> RHONHEIMER, M., *Secularidad cristiana y cultura de los Derechos Humanos*, Ponencia para el Congreso “Una disparidad creciente. Raíces cristianas vivas y olvidadas en Europa y los EE.UU.”, Viena, 2006, p. 6.

<sup>238</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Libertad religiosa y libertad de expresión*, *Ius Canonicum*, Vol. XLIX, n° 98, 2009, p. 517.

### 3.7. EL LAICISMO COMO IDEOLOGÍA DE ESTADO

El laicismo, frente a lo que podríamos denominar laicidad positiva, más que un principio informador del derecho, es un postulado filosófico-político que pretende excluir el fenómeno religioso del ámbito público en el contexto de un poder político que, absorbiendo en sí mismo dicho ámbito, se convierte en el criterio delimitador de la ideología que ha de regir en el contexto de una determinada sociedad<sup>239</sup>.

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española define laicismo como *“la doctrina que defiende la independencia del hombre o de la sociedad respecto de cualquier organización o confesión religiosa”*<sup>240</sup>. Sin embargo esta definición no se desarrolla, en el ámbito social, en los términos señalados, sino que se identifica más claramente con la definición que Comellas da a este concepto como una *“actitud de indiferentismo oficial o enfático ante lo religioso, que trata de prescindir de todo criterio obediente a una religión positiva, especialmente en los campos de las instituciones políticas y de la enseñanza”*<sup>241</sup>. Ollero, por su parte lo define como *“el heredero de la revolución que puso fin al Antiguo Régimen y que reacciona defensivamente ante un posible renacimiento estamental de lo eclesiástico. No ve en la religión un ámbito de ejercicio de libertades públicas de los ciudadanos históricamente prioritario; la religión se ve identificada con la jerarquía eclesiástica, sospechosa siempre de pretender recuperar poderes perdidos en el ámbito público. Esta misma óptica estamental le lleva a ver en lo religioso un factor de división y desigualdad que fracturaría el concepto mismo de “ciudadanía”. De ahí que entienda la escuela como una catequesis alternativa, de la que toda referencia religiosa debe ser excluida. Le asigna como cometido*

---

<sup>239</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Laicismo y conciencia*, XVII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América: Academia de Historia Eclesiástica, Sevilla, 2006, p. 41.

<sup>240</sup> DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA 23ª ED. (2014), en página web de la Real Academia de la Lengua Española, <https://goo.gl/rfaJGY>, (Consultada el 12 de julio de 2016).

<sup>241</sup> COMELLAS GARCÍA-LLERA, J. L., *Laicismo*, en Gran Enciclopedia Rialp, Vol. XIII, Madrid, 1973, p. 846.

*fundamental la impartición de una ética civil, que sustituya la dimensión pública de las éticas confesionales”<sup>242</sup>.*

El laicismo, influenciado por el pensamiento ilustrado y la Modernidad concibe la religión como un fenómeno individual y privado, de manera que la libertad religiosa no es otra cosa que una forma de expresión similar a las ideas o creencias. Excluye el fenómeno religioso del debate público y lo equipara al resto de opiniones privadas. En el fondo, lo que se busca es la “muerte social de la religión”.

*“El laicismo opta por tomar partido disfrazado de árbitro. Atribuirá de modo gratuito patente de neutralidad a sus parciales propuestas de no contaminación. Conseguirá así, con particular eficacia, imponer sus convicciones por el simpático procedimiento de no confesarlas; no porque se lo pueda considerar poco convencido, sino solo por haberlas formulado desde presupuestos filosóficos o morales no abiertamente similares a los de una confesión religiosa. Característica de esta implícita discriminación, atentatoria a la libertad religiosa, es la propuesta de que el derecho se inhiba, optando por mostrarse neutral ante problemas particularmente polémicos: aborto, heterosexualidad de la relación matrimonial... Obviar la polémica, presentando con aire neutral conductas que antes se habían visto rechazadas a golpe de juicio de valor, sería el modo más eficaz de contribuir al progreso y de vencer al oscurantismo. En realidad, lo que se está haciendo es sustituir un anterior juicio de valor -sometido a debate- por otro que -disfrazado de neutral- podrá ahorrarse toda argumentación. En el fondo acaba por caerse en una dictadura del relativismo, en la que se pasa de la idea de que no cabe imponer convicciones a los demás, al veto formal a que alguien se atreva a expresar con libertad su propio código moral”<sup>243</sup>.*

---

<sup>242</sup> OLLERO TASSARA, A., *Un Estado laico. Apuntes para un léxico argumental, a modo de introducción*, Persona y Derecho, Vol. 53, 2005, pp. 42-43.

<sup>243</sup> OLLERO TASSARA, A., *La engañosa neutralidad del laicismo*, 6-11-2009, en página web de Libertad religiosa en la web: “e-libertad religiosa.net”, <http://goo.gl/Yauqty> (Consultada el 7 de marzo de 2016).

No se nos oculta que, con independencia de que el laicismo pudiera hacerse realidad en el ordenamiento jurídico de un Estado, conlleva una forma de “fundamentalismo inverso”. A este respecto Starck señala que: *“el fundamentalismo religioso de cualquier proveniencia pone en cuestión la separación de las esferas secular y religiosa, cuando a tenor de concepciones jurídicas y políticas ejerce la coacción religiosa frente a quienes profesan otra fe o carecen de ella. Pero esta separación también está amenazada tanto por la salvación, que promete el Estado del bienestar y el Estado educador como a través de esos Estados totalitarios, que se atribuyen competencias en materia espiritual o que elevan el ateísmo a principio teológico. Tales amenazas a la separación entre el Estado y la religión son verdaderas agresiones al Estado constitucional y democrático”*<sup>244</sup>.

En este sentido, Rhonheimer va a acuñar el término “integrismo laico” para referirse a la actitud de aquellos Estados que, relegando la religión al ámbito de lo privado, pretenden eliminar cualquier tipo de influencia del hecho religioso en la esfera pública. Además, esta actitud del Estado no reconoce la existencia de valores objetivos fuera del ejercicio del poder político que permitan enjuiciar la actuación del mismo, sino que defiende el criterio de identificar la verdad según el principio democrático de la mayoría. De esta manera se proclama la soberanía política no sólo de las formas democráticas, sino incluso de sus contenidos, lo que implica la imposibilidad de distinguir entre legalidad y legitimidad, convirtiéndose en moralmente legítimo aquello que procede de la legalidad, lo que abre de par en par la puerta al positivismo jurídico y al absolutismo de lo legal, con la consiguiente negación de todo Derecho natural. Esta actitud del Estado viene a ejercer una especie de “paternalismo” sobre el ciudadano, a quien se busca proteger y aislar de toda influencia religiosa, a fin de que pueda alcanzar una auténtica libertad y autonomía de la conciencia. Desde esta posición, el Estado busca convertirse en el único centro de poder, por lo que no va a admitir ningún juicio de valor sobre la legitimidad de sus actuaciones fundado en una verdad objetiva procedente de ámbitos externos al propio poder. De esta forma, la idea de un Estado totalitario encuentra el camino adecuado para ir imponiéndose,

---

<sup>244</sup> STARCK, C., *Raíces históricas de la libertad religiosa moderna*, Revista Española de Derecho Constitucional, nº 47, 1996, p. 27.

defendiendo una falsa idea de libertad para los ciudadanos, que acaban por sucumbir a los dictámenes legales del poder<sup>245</sup>.

La democracia, como sistema de gobierno, no puede circunscribirse a los aspectos meramente legales y procedimentales, sino que ha de estar abierta al diálogo con las religiones, no tanto en el campo de la teología o la verdad, sino más bien en relación a una sólida fundamentación de la sociedad y de su concepción del hombre con base en principios universales que pueden derivarse de un Derecho natural que no tiene por qué estar asociado a cosmovisión religiosa alguna<sup>246</sup>. Como señala Mamberti “*el ordenamiento civil, para ser auténticamente democrático, necesita valores, y la religión es capaz de inspirar valores idóneos para una convivencia pacífica y respetuosa del hombre. La verdadera democracia solamente puede edificarse sobre una base firme constituida sobre la base de la verdad sobre el hombre*”<sup>247</sup>, ya que en caso contrario se correría el riesgo de que la libertad fuera secuestrada por la democracia<sup>248</sup>, y se podría caer en un fundamentalismo democrático que presupone que la voluntad general es verdadera y, por tanto, la opinión minoritaria es ilegítima<sup>249</sup>.

---

<sup>245</sup> RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 112, 120-125.

<sup>246</sup> OTERO-NOVAS MIRANDA, E., *La dimensión pública y colectiva de la libertad religiosa*, FAES, 2012, p. 182.

<sup>247</sup> MAMBERTI, D., *Secularización y cristianismo 29-5-2007*, en *Congreso internacional sobre “Secularización y cristianismo en Europa”*, organizado por la Universidad Europea de Roma y el Consejo Nacional de Investigaciones italiano, en <http://goo.gl/XnSVXN> (Consultada el 7 de marzo de 2016).

<sup>248</sup> RODRÍGUEZ, J. C., *Laicismo totalitario, 17-8-2008*, en página web de Libertad religiosa en la web: “e-libertad religiosa.net”, <http://goo.gl/Fntv62> (Consultada el 7 de marzo de 2016).

<sup>249</sup> MATA, S., *La laicidad del Estado tiene su origen en el cristianismo. Entrevista a Martin Rhonheimer, 20-11-2007*, en página web de Libertad religiosa en la web: “e-libertad religiosa.net”, <http://goo.gl/wM1bn7> (Consultada el 7 de marzo de 2016).



Un aspecto definitivo que permite distinguir entre laicidad positiva y laicismo reside en la concepción que se tenga de los Derechos humanos. Mientras que para el primer modelo estos derechos *“se refieren a la persona humana, caracterizada por una dignidad permanente y por unos derechos válidos para siempre, para los que optan por una concepción laicista del Estado se refieren a una persona cuya dignidad va cambiando y cuyos derechos son siempre negociables en los contenidos, por lo que serían algo así como una caja vacía. De esta forma se corre el riesgo de que los Derechos humanos, sobre los que se construye la legitimidad de la modernidad política, faciliten indirectamente la inestabilidad. En esta situación irá tomando cuerpo el relativismo moral, que provoca una fuga hacia delante, una búsqueda continua de novedad, que impulsa al legislador a escuchar a grupos minoritarios, en perjuicio de las preocupaciones de la mayoría de la gente”*<sup>250</sup>.

Dado que la religión presenta una concreción en la historia, negar ésta por parte del Estado implicaría, además de una posición antirreligiosa, una postura política ahistórica, doctrinaria y abstracta, dando con ello lugar a ese concepto integrista de laicidad, que en el fondo lo que busca es promover una *“revolución cultural”* que elimine todo vestigio religioso del espacio público, y que termine por separar los derechos del ciudadano de su pertenencia a una confesión religiosa desde una perspectiva política<sup>251</sup>.

Como afirma Ollero *“el laicismo disfruta de la dudosa neutralidad del cero, si se le pone a la izquierda carece de valor, pero si se le coloca a la derecha multiplica, lo que empuja la pretendida neutralidad hacia una inevitable querencia confesional laicista, que se autoconcede un monopolio público que la situaría por encima de todas las demás confesiones. En el fondo, antepone igualdad a libertad, hasta el punto de convertir a ésta en públicamente irrelevante”*<sup>252</sup>.

---

<sup>250</sup> MAMBERTI, D., *Secularización y cristianismo*, cit.

<sup>251</sup> RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 116-117.

<sup>252</sup> OLLERO TASSARA, A., *Laicidad y laicismo en el marco de la Constitución Española*, Anuario de Filosofía del Derecho, nº 24, 2007, p. 275.

A modo de conclusión podría afirmarse que entre laicidad y laicismo pueden establecerse una serie de diferencias, ya que mientras que la laicidad bien entendida es un concepto pacífico, el laicismo es un concepto beligerante. Por otro lado, la laicidad es un principio inspirador de diálogo, mientras que el laicismo es un principio que conduce al desencuentro. Finalmente, la laicidad genera pluralismo, mientras que el laicismo tiende a la imposición de una idea, es decir, busca monopolizar la sociedad, pero sin Dios<sup>253</sup>.

### 3.8. LIBERTAD RELIGIOSA Y LAICIDAD POSITIVA.

Pero volvamos a la pregunta que nos formulábamos anteriormente: ¿exige el derecho de libertad religiosa un determinado modelo de Estado? Navarro-Valls aboga por un “proceso de desmitificación” de los diferentes modelos de relación del Estado con las Iglesias, ya que no se puede pretender encuadrar estos modelos en criterios rígidos, pues dependerán frecuentemente de su configuración en el texto constitucional y de las particularidades propias de cada uno de los agentes jurídicos que entran en relación, Iglesias y Estados. Así, por ejemplo, el modelo separatista no surgió en el ámbito jurídico para hacernos libres de la religión, como algunos han interpretado, sino para hacernos libres para practicar la religión<sup>254</sup>.

Ciertamente, más que un modelo de Estado, lo que la libertad religiosa exige es alcanzar soluciones justas en el vasto campo del ejercicio de la religión por parte de los sujetos individuales y colectivos. Lo cual, en parte, se ha logrado a través de la colaboración o cooperación entre el Estado y las propias confesiones religiosas.

---

<sup>253</sup> BLANCO FERNÁNDEZ, M., *Libertad religiosa y laicidad: una aportación de derecho global*, Persona y Derecho, nº 60, 2009, p. 204.

<sup>254</sup> NAVARRO-VALLS, R., *Los modelos de relación Estado-Iglesias y el principio de cooperación*, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, nº 16, 2008, pp. 1-2.

López Alarcón explica los sistemas de cooperación recurriendo a fórmulas diversas, y así afirma que en países como España, Italia o Portugal rige el sistema mixto que se recoge en la siguiente fórmula: Constitución, Ley de libertad religiosa y Concordato o Acuerdo, mientras que en otros países como Alemania, la fórmula que se sigue es: Constitución y Concordato o Acuerdo, sin Ley de libertad religiosa específica, todo ello guiado por el principio de coordinación que tiene por finalidad favorecer la coherencia interna entre los distintos elementos constitutivos de la fórmula<sup>255</sup>.

El principio de cooperación surge como respuesta al problema del jurisdiccionalismo, que consiste en la asunción, por parte de los poderes normativos, de la regulación en exclusividad de todos los aspectos concernientes al hecho religioso. Dicho principio busca, por medio de pactos bilaterales, una serie de acuerdos sobre temas de relevancia social entre el Estado y cada una de las confesiones religiosas, con el fin de alcanzar una igualdad y libertad de los individuos y grupos religiosos que pueda resultar real y efectiva. Relacionado con este principio se halla el concepto del “arraigo”, que viene a significar que *“toda creencia religiosa que en el momento presente o en el futuro se instale con visos de continuidad, debe ser tomada en cuenta y, si se demuestra dicho arraigo, ese tener en cuenta puede traducirse en la celebración de convenios de cooperación, como consecuencia de la atención máxima que a las confesiones religiosas debe prestar el Estado conforme al sistema de libertad religiosa”*<sup>256</sup>.

Según Souto Paz este principio conlleva *“el deber de los poderes públicos de abrir cauces de comunicación con las confesiones religiosas; el deber de prestar la colaboración oportuna a las confesiones religiosas para que puedan cumplir sus propios fines; y el deber de procurar una normativa jurídica pactada con cada confesión acorde con sus características y fines propios”*. En el fondo, el principio de cooperación no es otra cosa que la relación bilateral o plurilateral entre el Estado y las confesiones religiosas en orden a determinar, por un lado, el *status* jurídico de cada una de

---

<sup>255</sup> LÓPEZ ALARCÓN, M., *Libertad religiosa y concordato*, Anales de Derecho, n° 21, 2003, pp. 209-210.

<sup>256</sup> *Ibidem*, p. 208.

ellas, y por otro lado, establecer cuál ha de ser su contribución específica al bien común de la sociedad<sup>257</sup>.

*La transformación del Estado liberal en un Estado social y democrático de derecho ha hecho cada vez más necesario que el Estado pase de una actitud de total indiferencia hacia el fenómeno religioso a una cooperación con los individuos y las comunidades para facilitarles el ejercicio de su libertad religiosa<sup>258</sup>, lo que no implica una fusión en los fines, sino que en función del principio de laicidad conlleva, por una parte, la separación entre el poder civil y el orden espiritual, pero por otra, y en orden a colaborar en aquellos asuntos que contribuyen al bien común, exige de una cooperación y relación entre ambos órdenes. Según ello, la relación entre Estado y confesiones religiosas no será ni de contraposición, ni de fusión. Hay autores que afirman que la cooperación no es un principio propiamente del derecho, sino una técnica que el Estado utiliza en su relación con las confesiones religiosas, o un mecanismo por medio del cual se hace efectivo el principio de libertad religiosa, si bien otros autores sí que reconocen la cooperación como un principio propio del Derecho y como un deber del Estado<sup>259</sup>.*

La cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas deriva de la valoración positiva, por parte de la autoridad civil, del hecho religioso, al que se reconoce, cuando este principio es desarrollado por los Estados, su carácter social y su influencia en la configuración del bien común de la sociedad<sup>260</sup>. Como afirma el n° 76 de la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*: “la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio campo. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien

---

<sup>257</sup> SOUTO PAZ, J. A., *Derecho Eclesiástico del Estado. El Derecho de la libertad de ideas y creencias*, cit., pp. 82-83.

<sup>258</sup> CARAZO LIÉBANA, M<sup>a</sup>. J., *El derecho a la libertad religiosa como Derecho fundamental*, *Revista de Filosofía, Derecho y Política*, n° 14, 2011, p. 48.

<sup>259</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *El modelo actual de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas*, cit., pp. 55-56.

<sup>260</sup> *Ibidem*, p. 65.

de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo”<sup>261</sup>. De este precepto se deduce que el respeto al principio de cooperación y al principio de laicidad exige el reconocimiento de la autonomía de las realidades temporales, que se rigen por sus propias normas, pero sin excluir las referencias éticas y morales que han de tener como fundamento último la Ley natural<sup>262</sup>.

Son las necesidades sociales las que darán sentido al empleo de medios de cooperación, pero la determinación de las mismas dependerá de lo que las confesiones manifiesten a través de sus representantes. Puede afirmarse que *la igualdad modaliza la cooperación en el sentido de exigir una cooperación cualitativamente igual y cuantitativamente distinta*<sup>263</sup>.

El concepto “sana laicidad” o “laicidad positiva” fue introducido por Pío XII en una alocución de 23 de marzo de 1958 con estas palabras: “*come se la legittima sana laicità dello Stato non fosse uno dei principi della dottrina cattolica*”<sup>264</sup>. Este concepto lo que busca “no es acallar a la Iglesia y su voz, que habla en nombre de una verdad superior, abrazada por muchos ciudadanos, sino someter la acción de la Iglesia en la escena política pública a las reglas comunes, política, civiles, válidas para todo actor, dejándole, eso sí, plena libertad para expresarse y hacer valer sus razones en el debate político”. Un Estado laico ha de tratar, según las reglas de la justicia política, a la religión, de manera que ésta pueda ser aceptada como parte de la realidad, pueda asumir su papel en el ámbito público y sea reconocida su influencia en el patrimonio cultural de una nación, ya que sólo de esta forma podrá la religión contribuir a la formación del bien común. En un contexto de “conflictividad constructiva” se podrá establecer el ámbito adecuado de las relaciones Iglesia-

---

<sup>261</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* 7-12-1965, AAS 58 (1966), p. 1099.

<sup>262</sup> MAMBERTI, D., *La laicidad del Estado: algunas consideraciones*, cit.

<sup>263</sup> MARTÍN SÁNCHEZ, I., *Curso de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., p. 84.

<sup>264</sup> PÍO XII, *Alocución de 23 de marzo de 1958*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/iZc0CI>, (Consultada el 25 de julio de 2016).

Estado, todo ello dentro del respeto de la autonomía y libertad de ambas realidades<sup>265</sup>.

Valero Heredia considera que para que pueda hablarse de “laicidad positiva” se ha de dar una interrelación entre el principio de separación entre el orden civil y el religioso, de manera que el Estado no puede asumir como fin propio los valores religiosos, y el principio de cooperación o de neutralidad positiva, que tiende a una colaboración entre los poderes públicos y las confesiones religiosas a fin de optimizar las condiciones de ejercicio de la libertad religiosa<sup>266</sup>.

Calvo Espiga prefiere utilizar el concepto de “laicidad abierta” como el que mejor podría situarse en el horizonte de la libertad con la que se ha de relacionar, en sintonía con Benedicto XVI, que en su Magisterio pontificio hace uso de este mismo término para instar a los Estados a que no realicen un uso instrumentalizado del término laicidad que conlleve una concepción ideológica del mismo contraria a la libertad religiosa<sup>267</sup>.

Es perfectamente viable una “secularidad y laicidad cristiana”, no en el sentido de un Estado confesional, sino en referencia a los valores permanentes que han de constituir el fundamento de toda sociedad, y que pueden estar perfectamente impregnados de cristianismo. La cristianización de la sociedad es perfectamente compatible con una concepción laica del Estado, siempre que se respete la autonomía de ambos poderes y la libertad religiosa, ya que como afirma Rhonheimer *el aliado natural del Estado laico es el cristianismo*<sup>268</sup>. A este respecto resulta clarificadora la explicación de Navarro-Valls al señalar que “la

---

<sup>265</sup> RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, cit., pp. 130-135.

<sup>266</sup> VALERO HEREDIA, A., *Libertad de conciencia, neutralidad del Estado y principio de laicidad (Un estudio constitucional comparado)*, cit., pp. 161-167.

<sup>267</sup> CALVO ESPIGA, A., *Laicidad del Estado y ordenamiento jurídico: Libertad vs. uniformidad. El caso español*, *Ius et Praxis*, nº 1, 2010, p. 385.

<sup>268</sup> *Ibidem*, pp. 157-163.

*idiosincrasia intelectual de Occidente nace en tres colinas: la Acrópolis, el Capitolio y el Gólgota. Los europeos pensamos con categorías mentales griegas; los esquemas jurídicos romanos son fundamentales para entender nuestro Derecho; y el sustrato ético que empapa el pensamiento y el Derecho europeo es, en su base, judeocristiano”<sup>269</sup>.*

### 3.9. LA DOCTRINA JURÍDICA SOBRE EL DERECHO A LA EDUCACIÓN Y A LA LIBERTAD DE ENSEÑANZA EN EL CONTEXTO DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

#### 3.9.1. Introducción

Como afirma Palomino Lozano, “*que las religiones tienen que ver con la educación y la escuela es una afirmación de claridad meridiana*”. Para el autor existen dos modos fundamentales de transmisión de la fe y las creencias: el sincrónico, según el cual la formación de la persona es paralela a su crecimiento en edad y madurez intelectual y espiritual; y el asíncrono, conforme al cual las religiones van a ofrecer una respuesta global a la existencia personal, por lo que poseen un interés indudable en el contexto de la educación y la escuela que, por tanto, no puede aislarse de ninguna de las materias que en ese ámbito puedan tener relación con el desarrollo la vida humana<sup>270</sup>.

En opinión de Navarro-Valls, el facto religioso vive, actualmente, un proceso desprivatizador, que ha de entenderse como la insuficiencia de reducir la religión al ámbito de lo meramente privado, por lo que sin duda ha de estar presente en el espacio público y en concreto en el ámbito de la educación y las aulas<sup>271</sup>.

Como es sabido, la Ilustración promovió la educación obligatoria como factor de progreso y mejora de la sociedad y del Estado. Pero lo hizo prescindiendo, en muchos casos, de las confesiones religiosas, que hasta ese

---

<sup>269</sup> NAVARRO-VALLS, R., *Del poder y de la gloria*, Encuentro, Madrid, 2004, p. 165.

<sup>270</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., p. 181.

<sup>271</sup> NAVARRO-VALLS, R., *Matrimonio, familia y libertad religiosa*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado nº 12, Madrid, 1996, p. 189.

momento se habían encargado de la educación del pueblo. Desde esta concepción la tarea educativa es asumida por el Estado, muchas veces en régimen de monopolio de las directrices y contenidos, en el contexto de un programa secularizador.

Sin embargo, este proyecto se encontrará con la oposición no sólo de las confesiones religiosas, sino con la de los padres que deseaban que la educación continuara en las manos de las mismas. Es el momento histórico en el que se formula la libertad de enseñanza.

¿Qué se entiende por derecho a la educación y por libertad de enseñanza? La doctrina no termina de ponerse de acuerdo en una definición, ni en los contenidos que tales derechos abarcan. Martínez Sánchez afirma que el derecho a la educación, además de ser un derecho de libertad, tiene una dimensión prestacional que obliga a los poderes públicos a establecer los medios necesarios para que dicho derecho pueda ser efectivo, y abarca, entre otros aspectos, la interdicción del monopolio de la educación por parte del Estado, el principio de participación de todos los sectores implicados (profesores, padres y alumnos) en el proceso educativo, una educación gratuita y que por medio de ella se asegure el pleno desarrollo de la personalidad<sup>27</sup>.

Por su parte, la Declaración conciliar *Gravissimum educationis* en su primer número entiende que la educación es *“un derecho inalienable, que ha de responder al propio fin, al propio carácter; al diferente sexo, y que sea conforme a la cultura y a las tradiciones patrias, y, al mismo tiempo, esté abierta a las relaciones fraternas con otros pueblos a fin de fomentar en la tierra la verdadera unidad y la paz. Mas la verdadera educación se propone la formación de la persona humana en orden a su fin último y al bien de las varias sociedades, de las que el hombre es miembro y de cuyas responsabilidades deberá tomar parte una vez llegado a la madurez. Por medio de la educación se ha de ayudar a los niños y adolescentes a que adquieran gradualmente un sentido más perfecto de la responsabilidad en la cultura ordenada y activa de la propia vida y en la búsqueda de*

---

<sup>27</sup> MARTÍNEZ SÁNCHEZ, I., *Curso de Derecho Eclesiástico del Estado*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1997, pp. 328-329.



*la verdadera libertad. Hay que prepararlos, además, para la participación en la vida social, de forma que, bien instruidos con los medios necesarios y oportunos, puedan participar activamente en los diversos grupos de la sociedad humana, estén dispuestos para el diálogo con los otros y presten su fructuosa colaboración gustosamente a la consecución del bien común”<sup>273</sup>.*

El derecho a la educación se integra dentro de los Derechos económicos, sociales y culturales, y pertenece a lo que se conocen como derechos de segunda generación, los cuales tienen por finalidad establecer un ámbito de igualdad en los diferentes estadios que constituyen la vida de la persona. Además, se trata de un derecho por medio del cual se hace viable, tanto la realización de otros derechos fundamentales para el sujeto, como el propio desarrollo del bien común de la sociedad<sup>274</sup>.

La libertad de enseñanza reconoce el derecho de los ciudadanos a resistir la imposición de un modelo o un contenido específico de educación, impuesto por el Estado. Ferrer Ortiz postula que, para que la libertad de enseñanza pueda ser operativa, se ha de rodear de una serie de garantías institucionales, como el derecho a fundar centros docentes, a establecer en ellos un ideario concreto, a seleccionar a los profesores, a gestionar autónomamente el centro y a no establecer discriminaciones económicas. Estas garantías no constituyen la libertad de enseñanza en sí, pero sí que hacen viable su respeto. Reconoce que no puede sostenerse que la enseñanza pública sea la garantía y manifestación de la libertad de enseñanza, sino que ésta abarca aspectos diversos y plurales<sup>275</sup>. Así entendida, la libertad de enseñanza protege a su vez el derecho de los padres a que sus hijos reciban una formación acorde a sus propias convicciones.

---

<sup>273</sup> CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis sobre la educación cristiana* 28 de octubre de 1965, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/pIRPvL>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).

<sup>274</sup> PELAYO OLMEDO, J. D., *Reflexiones sobre la relación entre derecho a la educación y la libertad de pensamiento, conciencia y religión*, Laicidad y libertades n° 13, Madrid, 2013, pp. 278-283.

<sup>275</sup> FERRER ORTIZ, J. (COORD.), *Derecho Eclesiástico del Estado español*, cit., pp. 275-276.

Souto Paz, por su parte, asocia la libertad de enseñanza al pluralismo escolar, y a la posibilidad de crear centros escolares con ideario y carácter propio, por lo que dicha libertad es contraria a cualquier sistema que intente imponer un determinado monopolio, tanto por parte del Estado, como por parte de una confesión religiosa. Para este autor hay una íntima conexión entre ideología y educación, por lo que es partidario de una visión de la escuela que vaya más allá de la simple transmisión de conocimientos, ya que el proyecto educativo ha de fomentar, también, valores y actitudes acordes con una determinada ideología o credo religioso, pues en un mundo como el actual el pluralismo de los medios de comunicación hace imposible el totalitarismo ideológico y el adoctrinamiento de los sujetos en el ámbito escolar<sup>276</sup>.

Para García Hervás la educación es uno de los derechos fundamentales de la persona, de ahí que las principales Declaraciones de Derechos lo recojan como un derecho innato, inalienable e imprescriptible. Al tratarse de un derecho del menor requiere, para su ejercicio, del auxilio de los padres o tutores, que son quienes gozan de la capacidad de decisión en relación con dicho menor, y que ejercerán en función de sus convicciones. Por su parte, la libertad de enseñanza la concibe como un aspecto integrante del derecho a la libertad de pensamiento, ideológica y de religión<sup>277</sup>.

Martínez Blanco defiende que el derecho a la educación y el derecho a la libertad de enseñanza son dos derechos públicos subjetivos que se han de integrar dialécticamente para poder conciliar los principios de libertad e igualdad, y que dichos derechos han de ser tratados en el contexto de las relaciones Iglesia-Estado. Establece que los fines de la educación han de centrarse en el pleno desarrollo de la personalidad y que se ha de educar no sólo en libertad, sino para la libertad. Defiende, como garantía del pluralismo y posibilidad para el respeto de la libertad religiosa e ideológica de los alumnos, la posibilidad de crear centros docentes, para lo cual distingue entre dos conceptos: "pluralismo en la escuela" y

---

<sup>276</sup> SOUTO PAZ, J. A., *Derecho Eclesiástico del Estado. El derecho a la libertad de ideas y creencias*, cit., pp. 151-153.

<sup>277</sup> GARCÍA HERVÁS, D., *Manual de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., pp. 289-290.

“pluralismo de escuelas”<sup>278</sup>. En relación con el desarrollo de esta idea, Mantecón Sancho sostiene que el Estado no puede asumir todos los posibles tipos de educación que los padres pudieran demandar; por ello, se hace necesaria la promoción de una enseñanza privada, distinta de la estatal, que sea cauce para dar viabilidad a los distintos tipos de educación que los padres puedan solicitar. No deja de ser cierto, como señala este autor, que no resulta fácil coordinar los distintos derechos e intereses que pueden confluir en la regulación de la enseñanza. Pero ello no puede servir de excusa para que se diluya o desdibuje un derecho fundamental de la persona, ya que en ocasiones pueda darse la paradoja de que el Estado, que afirma su constante voluntad de ampliar los derechos civiles y sociales, no deja de mostrarse intervencionista en este ámbito concreto de la educación<sup>279</sup>.

Palomino Lozano sostiene que la libertad de enseñanza, que abarca el derecho de los padres a que sus hijos sean educados según sus convicciones religiosas, filosóficas y pedagógicas, no se satisface con la introducción de la asignatura de religión en el ámbito educativo, sino que se ha de garantizar la posibilidad de que la fe abarque e inspire la educación que reciba el menor de edad. Afirma la necesidad de la pluralidad en el ámbito educativo a fin de evitar el peligro del monopolio y el adoctrinamiento, y distingue, para llevar a la práctica ésta, entre un pluralismo externo, que implicaría muchas escuelas con diversas orientaciones ideológicas o religiosas, y un pluralismo interno, que conllevaría una sola escuela en la que se dieran diversas orientaciones ideológicas o religiosas. A su vez, estima que la posición de neutralidad en el ámbito educativo no es una característica apropiada para el mismo, ya que la educación no deja de ser un área ideológicamente comprometida, y en consonancia con la postura defendida por González del Valle señala que “la neutralidad viene a ser el sustitutivo menos malo de la falta de libertad”, ya que este principio entra en contradicción, porque el Estado pretende dicha neutralidad para no ofrecer en el

---

<sup>278</sup> MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho Eclesiástico del Estado*. Vol. II, cit., pp. 250, 269 y 271.

<sup>279</sup> MANTECÓN SANCHO, J., *El derecho de los padres a la educación de sus hijos según sus convicciones*, en en *Jornada de estudio sobre “Educación para la ciudadanía” 17-11-2006*, Conferencia Episcopal Española, Madrid, 2006, pp. 3-11.

ámbito educativo una determinada cosmovisión del mundo, pero simultáneamente se encarga él mismo de establecer cuáles han de ser las líneas maestras de dicho sistema. Además, el hecho de que se pretenda una educación neutral podría significar que se están formando sujetos neutrales, pero no necesariamente libres. Cuando por medio de la educación se abarca la existencia entera de la persona, como ha de ser su finalidad, se hace inviable pretender implantar un sistema neutral, pues tarde o temprano será necesario tomar partido respecto una determinada ideología o creencia religiosa<sup>280</sup>. Además, este principio de neutralidad del Estado en el ámbito educativo puede violarse por dos vías: una indirecta, a través del ejercicio de la libertad de cátedra por parte del profesor, y otra directa, a través de la extralimitación de los poderes públicos en sus competencias educativas, por medio del cauce de leyes que intenten imponer una determinada cosmovisión<sup>281</sup>.

Como afirman Araña y Errázuriz, bajo la bandera de la neutralidad, el Estado, en numerosas ocasiones, ha pretendido transmitir una ética única con finalidades de adoctrinamiento y ha pretendido desvincular la religión del ámbito de la cultura, instaurando un sistema de relativismo moral en todos los ámbitos de la educación. Para superar esta tendencia se hace necesario que el Estado sea capaz de asumir su papel subsidiario en el proceso educativo del menor, así como su implicación necesaria a fin de que los padres, principales educadores de sus hijos, puedan elegir libremente el tipo y modelo de educación que estimen más conveniente para sus hijos<sup>282</sup>.

La limitación de la enseñanza al ámbito público es más propia de un fundamentalismo laicista que de la aconfesionalidad que debe regir las

---

<sup>280</sup> PALOMINO LOZANO, R., *Manual breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, cit., pp. 184-186.

<sup>281</sup> OTADUY, J., *Neutralidad ideológica del Estado y del sistema educativo público* en *Jornada de estudio sobre "Educación para la ciudadanía" 17-11-2006*, Conferencia Episcopal Española, Madrid, 2006, p. 3.

<sup>282</sup> ARAÑA, J. A.; ERRÁZURIZ, J. C., *El derecho de los padres a la educación de sus hijos (II)* 18-1-2011, en página web del Opus Dei en España, <http://goo.gl/ri49Gm>, (Consultada el 10 de mayo de 2016).

actuaciones de la autoridad civil en el campo de la educación. No se puede obligar a que las convicciones morales y religiosas de los padres queden fuera del ámbito de la escuela, sino que se ha de procurar la vigencia de una pluralidad de centros sin discriminación entre ellos por su carácter público o privado, religioso o agnóstico, que puedan responder al pluralismo reinante en la sociedad, ya que lo contrario significaría imponer una determinada ideología y manipular la libertad. Para ello, el papel de la autoridad civil en la gestión de la educación debe respetar tres principios fundamentales: igualdad, libertad y subsidiariedad<sup>283</sup>.

Respecto de los derechos del menor en el tema que nos ocupa, Ruano Espina afirma: *“si bien el menor es titular del derecho de libertad religiosa y de conciencia, cuando este derecho se ejercita en el ámbito educativo, corresponde a los padres la decisión acerca de la educación religiosa y moral que hayan de recibir los menores no emancipados, ello sin perjuicio de que se pueda reconocer a los que tengan suficiente madurez, cierta capacidad para decidir por sí mismos, y optar bien por elegir una concreta educación moral o religiosa, o negarse a recibir la que fuera contraria a sus convicciones”*<sup>284</sup>.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos se ha referido al derecho a la educación de los hijos, por parte de sus padres, como garantía para evitar toda injerencia o tentativa de adoctrinamiento por parte del Estado en este ámbito. A este fin ha interpretado el término “respetar”, referido a la actuación de los poderes públicos en relación con la tarea educativa de los padres, no sólo como un compromiso de carácter negativo, esto es, de no injerencia, sino también como una obligación positiva tendente a favorecer que este derecho-deber pueda ser llevado a la práctica como garantía del pluralismo educativo esencial en una

---

<sup>283</sup> AA.VV., *El derecho de los padres a elegir la educación en libertad* (2005), en página web de la Asociación de padres y madres de alumnos de la escuela cristiana de Lérida, <http://goo.gl/9x5b00>, (Consultada el 10 de mayo de 2016), pp. 11-15.

<sup>284</sup> RUANO ESPINA, L., *El derecho a elegir, en el ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con las propias convicciones, en el marco de la LOLR*, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, nº 19, 2009, p. 9.

sociedad democrática<sup>285</sup>. Para ello, el Estado, en el ejercicio de sus competencias, deberá velar porque los conocimientos que figuren en el programa educativo sean difundidos de manera objetiva, crítica y pluralista<sup>286</sup>.

### 3.9.2. El derecho-deber de los padres a la educación de sus hijos en los Textos Internacionales

En el ámbito internacional son numerosos los textos de Declaraciones que han recogido este derecho como fundamental:

1. La Declaración Universal de los Derechos del Hombre de la ONU de 10 de diciembre de 1948 (artículo 26):

*“Toda persona tiene derecho a la educación. La educación debe ser gratuita, al menos en lo concerniente a la instrucción elemental y fundamental. La instrucción elemental será obligatoria. La instrucción técnica y profesional habrá de ser generalizada; el acceso a los estudios superiores será igual para todos, en función de los méritos respectivos. La educación tendrá por objeto el pleno desarrollo de la personalidad humana y el fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales; favorecerá la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y todos los grupos étnicos o religiosos, y promoverá el desarrollo de las actividades de las Naciones Unidas*

---

<sup>285</sup> SOUTO GALVÁN, B., *El derecho de los padres a educar a sus hijos conforme a sus propias convicciones en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, Revista Europea de Derechos Fundamentales n° 17, Valencia, 2011, pp. 255-257.

<sup>286</sup> GUTIÉRREZ DEL MORAL, M<sup>a</sup>. J., *Reflexiones sobre el derecho de los padres a decidir la formación religiosa y moral de sus hijos y la enseñanza de la religión en los centros públicos*, Revista general de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado n° 14, 2007, p. 20.

*para el mantenimiento de la paz. Los padres tendrán derecho preferente a escoger el tipo de educación que habrá de darse a sus hijos”<sup>287</sup>.*

2. Convención relativa a la Lucha contra las Discriminaciones en la Esfera de la Enseñanza, 14 de diciembre de 1960 (artículo 5.1b):

*“Los Estados Partes en la presente Convención convienen en que debe respetarse la libertad de los padres o, en su caso, de los tutores legales, 1.º de elegir para sus hijos establecimientos de enseñanza que no sean los mantenidos por los poderes públicos, pero que respeten las normas mínimas que puedan fijar o aprobar las autoridades competentes, y 2.º de dar a sus hijos, según las modalidades de aplicación que determine la legislación de cada Estado, la educación religiosa y moral conforme a sus propias convicciones; en que, además, no debe obligarse a ningún individuo o grupo a recibir una instrucción religiosa incompatible con sus convicciones”<sup>288</sup>.*

3. El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, de 16 de diciembre de 1966 (artículo 18.4):

*“Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, para garantizar que los hijos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”<sup>289</sup>.*

---

<sup>287</sup> DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS DE LA ONU 10-12-1948, n° 18, en página web de las Naciones Unidas, <https://goo.gl/3VYt> (Consultada el 26 de julio de 2015).

<sup>288</sup> CONVENCIÓN RELATIVA A LA LUCHA CONTRA LAS DISCRIMINACIONES EN LA ESFERA DE LA ENSEÑANZA, 14 de diciembre de 1960, en página web de la UNESCO, <http://goo.gl/JqHF9P>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).

<sup>289</sup> PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS, 16 de diciembre de 1966, en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/nVsgX2>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).

4. El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, de 16 de diciembre de 1966 (artículo 13):

*“Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, de escoger para sus hijos o pupilos escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas, siempre que aquéllas satisfagan las normas mínimas que el Estado prescriba o apruebe en materia de enseñanza, y de hacer que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa o moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”<sup>290</sup>.*

5. La Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundada en la religión o las convicciones, 25 de noviembre de 1981 (artículo 1):

*“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho incluye la libertad de tener una religión o cualesquiera convicciones de su elección, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, tanto en público como en privado, mediante el culto, la observancia, la práctica y la enseñanza. Nadie será objeto de coacción que pueda menoscabar su libertad de tener una religión o convicciones de su elección. La libertad de manifestar la propia religión o las propias convicciones estará sujeta únicamente a las limitaciones que prescriba la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás”<sup>291</sup>.*

---

<sup>290</sup> PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES, 16 de diciembre de 1966, en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/O9bkMq>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).

<sup>291</sup> DECLARACIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE INTOLERANCIA Y DISCRIMINACIÓN FUNDADA EN LA RELIGIÓN O LAS CONVICCIONES, 25-11-1981, en página web



6. La Convención sobre los Derechos del Niño, 30 de septiembre de 1990 (artículo 29):

*“Los Estados Partes convienen en que la educación del niño deberá estar encaminada a: a) Desarrollar la personalidad, las aptitudes y la capacidad mental y física del niño hasta el máximo de sus posibilidades; b) Inculcar al niño el respeto de los derechos humanos y las libertades fundamentales y de los principios consagrados en la Carta de las Naciones Unidas; c) Inculcar al niño el respeto de sus padres, de su propia identidad cultural, de su idioma y sus valores, de los valores nacionales del país en que vive, del país de que sea originario y de las civilizaciones distintas de la suya; d) Preparar al niño para asumir una vida responsable en una sociedad libre, con espíritu de comprensión, paz, tolerancia, igualdad de los sexos y amistad entre todos los pueblos, grupos étnicos, nacionales y religiosos y personas de origen indígena; e) Inculcar al niño el respeto del medio ambiente natural. Nada de lo dispuesto en el presente artículo o en el artículo 28 se interpretará como una restricción de la libertad de los particulares y de las entidades para establecer y dirigir instituciones de enseñanza, a condición de que se respeten los principios enunciados en el párrafo 1 del presente artículo y de que la educación impartida en tales instituciones se ajuste a las normas mínimas que prescriba el Estado”<sup>292</sup>.*

7. La Declaración sobre los derechos de personas pertenecientes a minorías nacionales o étnicas, religiosas o lingüísticas, 18 de diciembre de 1992 (artículo 4.2):

---

de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/jwGxHR>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).

<sup>292</sup> CONVENCION SOBRE LOS DERECHOS DEL NIÑO, 30 de septiembre de 1990, en página web de UNICEF, <https://goo.gl/HAUr6I>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).

*“Los Estados adoptarán medidas para crear condiciones favorables a fin de que las personas pertenecientes a minorías puedan expresar sus características y desarrollar su cultura, idioma, religión, tradiciones y costumbres, salvo en los casos en que determinadas prácticas violen la legislación nacional y sean contrarias a las normas internacionales”<sup>293</sup>.*

8. La Constitución Europea, 7 de enero de 2005 (artículo II.74):

*“Toda persona tiene derecho a la educación y al acceso a la formación profesional y permanente. Este derecho incluye la facultad de recibir gratuitamente la enseñanza obligatoria. Se respetan, de acuerdo con las leyes nacionales que regulen su ejercicio, la libertad de creación de centros docentes dentro del respeto de los principios democráticos, así como el derecho de los padres a garantizar la educación y la enseñanza de sus hijos conforme a sus convicciones religiosas, filosóficas y pedagógicas”<sup>294</sup>.*

De todos los textos internacionales expuestos puede deducirse una serie de conclusiones claras: que el derecho de los padres a la educación de los hijos es un derecho fundamental que los Estados han de respetar y velar por su cumplimiento; que este derecho forma parte del derecho más amplio a la libertad religiosa de la familia; que se sitúa dentro de una concepción integral de la educación, que abarca las dimensiones no sólo intelectual, sino también moral, religiosa, filosófica y pedagógica, poniendo cada texto el acento en un aspecto concreto, pero que han de concebirse con una mirada de conjunto; que implica la elección del centro docente que sea conforme a la conciencia y convicciones de

---

<sup>293</sup> DECLARACIÓN SOBRE LOS DERECHOS DE PERSONAS PERTENECIENTES A MINORÍAS NACIONALES O ÉTNICAS, RELIGIOSAS O LINGÜÍSTICAS 18 de diciembre de 1992, en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/98EeiD>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).

<sup>294</sup> CONSTITUCIÓN EUROPEA, 7 de enero de 2005, en página web de la Unión Europea, <http://goo.gl/CBA8Qk>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).

los padres; y que este derecho estará sometido a los límites establecidos por los propios textos internacionales y se habrá de ajustar a las normas mínimas que prescriba el Estado.



## II

---

# EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA. PERSPECTIVA HISTÓRICA Y MAGISTERIO DE LA IGLESIA: EL CONCILIO VATICANO II



## **CAPÍTULO II: EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA: PERSPECTIVA HISTÓRICA Y MAGISTERIO DE LA IGLESIA: EL CONCILIO VATICANO II**

### **1. INTRODUCCIÓN**

El nº 1 de la Declaración conciliar *Dignitatis Humanae* recoge dos puntos esenciales como introducción a todo el texto. Dichos puntos, por un lado, remarcan la continuidad con la tradición anterior y, por otro lado, desarrollan la libertad religiosa teniendo como base la doctrina de los últimos Papas sobre la materia.

Para ilustrar estos dos puntos esenciales, el presente capítulo expone la doctrina de los pontífices contemporáneos a la formulación de la libertad religiosa en los textos constitucionales que surgen del liberalismo político. De esta manera se podrá comprobar las líneas de continuidad y discontinuidad existentes entre ese magisterio y la aportación del Concilio Vaticano II en materia de libertad religiosa. En medio de los detalles acerca del magisterio pontificio de los siglos XIX y XX es importante no perder de vista que el cristianismo aportó a la historia política el llamado dualismo, es decir, la legítima autonomía del orden temporal y la libertad del orden espiritual para conducir sus asuntos propios sin injerencia del poder político temporal.

### **2. CONCEPTO DE LIBERTAD RELIGIOSA EN EL MAGISTERIO PONTIFICIO PREVIO AL CONCILIO VATICANO II**

#### **2.1. LA IGLESIA FRENTE AL LIBERALISMO**

La doctrina liberal cubre gran parte del s. XIX, y se presenta como el sustento de las ideas que buscó introducir la Revolución Francesa, resumidas, en

el ámbito religioso, en un poder político que ahora alardea de su agnosticismo, y una concepción de la religión que progresivamente va a ser recluida al ámbito de lo meramente privado. La ruptura definitiva entre el trono y el altar lleva a la Iglesia a la búsqueda de nuevas formas de supervivencia para afrontar la situación social que se le presenta<sup>285</sup>. La Santa Sede, en el siglo XIX, comienza a admitir una tolerancia de hecho, en relación con otras religiones, pero va a ser inflexible a la hora de admitir que dicha tolerancia pudiera tener un reconocimiento legal. A la vez, en el ámbito de la jerarquía eclesiástica, se produce una grave confusión entre libertad civil e indiferentismo religioso, lo que llevará a una negación de dicha libertad por parte de la Iglesia. La tolerancia, desde instancias eclesiásticas, se entiende limitada al culto y a la garantía de no perseguir a nadie por sus opiniones religiosas, pero todo ello, más que por motivos de conciencia, con el objetivo primordial de mantener la paz social<sup>286</sup>.

La construcción multiseular a la que habían contribuido las doctrinas liberales, condujo a un concepto de libertad religiosa frente al cual el Magisterio pontificio se defendió con la doctrina teológica del "*extra Ecclesiam nulla salus*" y con el argumento político de que la potestad que el Estado recibía, en el orden temporal, no sólo estaba orientada al gobierno del mundo, sino también a la defensa de la Iglesia de posibles injerencias que pudiera sufrir. Así todo, no podía asignarse a la conciencia errónea valor jurídico alguno, muy al contrario, si la religión católica era la verdadera, ésta debía ser la "*sola religio*" en todos los Estados. La buena voluntad de defensa de la verdad, por parte de la Iglesia, acabó por confundirse con una postura de intransigencia frente a la libertad, lo que

---

<sup>285</sup> DE LA HERA, A.; SOLER, C., *Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, en *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Eunsa, Pamplona, 1994, p. 75.

<sup>286</sup> Díez ALEGRÍA, J. M<sup>a</sup>. *La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia*, en *Vaticano II. La libertad religiosa. Textos y análisis*, Razón y fe, Madrid, 1966, pp. 518-522.



condujo a no pocas críticas a los documentos emanados de los diferentes Pontífices<sup>297</sup>.

Pero, ¿cuáles fueron las razones fundamentales que condujeron a los Papas del s. XIX a mantener tal posición? Podemos señalar entre otras que no se aceptaba que la vinculación histórica Iglesia-Estado, donde éste, o bien se ponía al servicio de aquella, o bien la protegía de toda posible injerencia, se rompiera bajo los axiomas de una mal entendida libertad, abocando a la Iglesia a una soledad indefensa frente a las nuevas ideología liberales y ateas. Además, el paso de un Estado confesional a un Estado indiferente en materia religiosa, fue concebido como el primer paso para la deconstrucción de todo el orden social establecido. Junto a ello se temía que las ideas liberales dieran origen a gobiernos impregnados de un radicalismo ateo y anticlerical, que supusieran una limitación en el desarrollo de la fe y de las diversas actividades pastorales. Además, se percibía que con la ideología liberal no sólo se corría el peligro de que se contaminara el poder político y social, sino que pudiera entrar esta contaminación en el mismo seno de la Iglesia, dando lugar a concepciones teológicas adaptadas a la misma. Finalmente, la llamada “Cuestión romana”, referida a las luchas de poder sobre los territorios vaticanos, también supuso una llamada de alerta de los Pontífices frente a los evidente perjuicios que los postulados liberales podían conllevar para una adecuada paz eclesial y social<sup>298</sup>.

Como veremos, la doctrina sobre el derecho a la libertad religiosa, aunque se veía como una necesidad clara entre los temas que se plantearon abordar en el Concilio Vaticano II, sin embargo no fue una novedad en sí, pues ya, a través del Magisterio pontificio precedente se había ido perfilando la posición de la Iglesia sobre este tema, a través, sobre todo, de la doctrina del acto de fe<sup>299</sup>.

---

<sup>297</sup> D'AVACK, P. A., *La libertad religiosa en el Magisterio actual de la Iglesia católica*, Ius Canonicum, Vol. V n° 10, 1965, pp. 367-368.

<sup>298</sup> Ibidem, pp. 369-370.

<sup>299</sup> DE LA HERA, A.; SOLER, C., *Historia de las doctrinas sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Tratado de Derecho Eclesiástico*, cit., p. 80.

## 2.2. PÍO VI Y SU RESPUESTA AL CONCEPTO DE LIBERTAD SUBYACENTE A LA DECLARACIÓN FRANCESA DE 1789

Como afirma D'Avack *"el problema de la tolerancia o libertad en materia religiosa es un problema típicamente histórico y político, y como tal ha sido afrontado y resuelto a lo largo de los siglos por el Magisterio de la Iglesia. Se trata de un problema cuya solución ha sido siempre condicionada y graduada por la Iglesia en su formulación teórica, de acuerdo con la variable situación religiosa, social y política de una determinada época; y esos principios han sido luego llevados a la práctica según las necesidades y posibilidades ofrecidas por cada momento histórico. Esta consideración nos da la clave de por qué este tema, si bien estuvo siempre presente en la doctrina de la Iglesia, tan solo se convirtió en un problema de actualidad hacia la segunda mitad del siglo XIX, coincidiendo con el triunfo del liberalismo estatal agnóstico y separatista"*<sup>300</sup>.

En su Encíclica *Quod aliquantum*, Pío VI declara que Dios ha impuesto limitaciones a la propia libertad del hombre, como se deduce del relato de la Creación. Una libertad sin límites es la condición de posibilidad para que puedan nacer pensamientos y doctrinas contrarias a la verdad. Es por ello que el pontífice denuncia la libertad omnímoda que proclama la Declaración de Derechos, pues la misma está fundamentada predominantemente en la voluntad del sujeto, pero sin referencia a la inteligencia, lo cual no deja de ser muy peligroso a la hora de fijar un orden social justo y fundamentado en la verdad<sup>301</sup>. El libre albedrío, tanto individual como colectivo, sin limitación intelectual alguna, y justificado desde las nuevas doctrinas desde una perspectiva meramente natural, se convierte en una fuente de conflicto que no revierte en la defensa y desarrollo del derecho de una persona, ya que no puede hablarse de una verdadera libertad desde el rechazo a la ley moral y a la propia conciencia, fundamentadas en la única verdad revelada por Dios.

---

<sup>300</sup> D'AVACK, P. A., *La libertad religiosa en el Magisterio actual de la Iglesia Católica*, cit., p. 366.

<sup>301</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, BAC, Madrid, 2007, pp. 106-107.

El Pontífice advierte del peligro de una libertad omnímoda, y de los conflictos de convivencia que pueden derivarse de la misma, pues dicha concepción de la libertad termina por separar la voluntad del sujeto de la obediencia debida a las leyes emanadas del poder civil, el cual habrá de recurrir a la coacción como único recurso en sus manos frente a las violaciones del orden público. Como afirma Del Pozo Abejón: *“Pío VI reprocha a la Asamblea Nacional que haya proclamado una doctrina de la libertad, una especie de dogma de la no sumisión moral a cualquier autoridad que no emane de la voluntad general, y condena, también, la libertad religiosa omnímoda en la vida social y civil que se deriva de ese rechazo de la autoridad”*<sup>302</sup>.

### 2.3. GREGORIO XVI Y LA ENCÍCLICA “MIRARI VOS”

La Encíclica *Mirari Vos* fue la respuesta de Gregorio XVI a las propuestas liberales sostenidas en la sociedad de su época y que abogan por la defensa de la libertad religiosa, y la separación Iglesia-Estado como medio para alcanzar su adecuado desarrollo. El Pontífice considera esta doctrina como el gran mal de la sociedad actual, así como el intento de suprimir el influjo de la Iglesia en el ámbito político y social: *“Se impugna la autoridad divina de la Iglesia y, conculcados sus derechos, se la somete a razones terrenas, y, con suma injusticia, la hacen objeto del odio de los pueblos”*<sup>303</sup>

La primera condena en el ámbito que nos ocupa aparece referida al indiferentismo religioso. Afirmar que es posible alcanzar la salvación en cualquier religión es no sólo un acicate para dogmatizar posturas y pensamientos erróneos, sino que va en contra de la propia Palabra de Dios, que por medio del apóstol San Pablo habla de un solo Señor, un solo bautismo y una sola fe, cerrando las puertas a la indiferencia religiosa o a la consideración de la posibilidad de un mismo grado de verdad en cualquier credo que se pueda profesar: *“Otra causa que ha*

---

<sup>302</sup> Ibidem, p. 109.

<sup>303</sup> GREGORIO XVI, *Encíclica Mirari vos* 15-8-1832, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948, pp. 37-49.

*producido muchos de los males que afligen a la Iglesia es el indiferentismo, o sea, aquella perversa teoría extendida por doquier, merced a los engaños de los impíos, y que enseña que puede conseguirse la vida eterna en cualquier religión, con tal que haya rectitud y honradez en las costumbres. Fácilmente en materia tan clara como evidente, podéis extirpar de vuestra grey error tan execrable. Si dice el Apóstol que hay un solo Dios, una sola fe, un solo bautismo, entiendan, por lo tanto, los que piensan que por todas partes se va al puerto de salvación, que, según la sentencia del Salvador, están ellos contra Cristo, pues no están con Cristo y que los que no recolectan con Cristo, esparcen miserablemente, por lo cual es indudable que perecerán eternamente los que no tengan fe católica y no la guardan íntegra y sin mancha<sup>304</sup>.*

El segundo gran tema que aborda Gregorio XVI en su Encíclica es el referido a la libertad de conciencia, que para el Romano Pontífice mana del indiferentismo religioso, y que tiene como consecuencia la muerte del alma en manos del malicioso veneno de conferir libertad y campo de actuación a cualquier error, sobre todo a la doctrina del liberalismo. La condena del Santo Padre abarca tanto la libertad del error religioso, como el de las falsas religiones, que se van a considerar en un plano de igualdad en relación con la única religión verdadera, la católica<sup>305</sup>: *“de esa cenagosa fuente del indiferentismo mana aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura, que afirma y defiende a toda costa y para todos, la libertad de conciencia. Este pestilente error se abre paso, escudado en la inmoderada libertad de opiniones que, para ruina de la sociedad religiosa y de la civil, se extiende cada día más por todas partes, llegando la impudencia de algunos a asegurar que de ella se sigue gran provecho para la causa de la religión. ¡Y qué peor muerte para el alma que la libertad del error! decía San Agustín. Y ciertamente que, roto el freno que contiene a los hombres en los caminos de la verdad, e inclinándose precipitadamente al mal por su naturaleza corrompida, consideramos ya abierto aquel abismo del que, según vio San Juan, subía un humo que oscurecía el sol y arrojaba langostas que devastaban la tierra. De aquí la inconstancia en los ánimos, la corrupción de la juventud, el desprecio -por parte del*

---

<sup>304</sup> Ibidem, n° 9.

<sup>305</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 118-119.

*pueblo- de las cosas santas y de las leyes e instituciones más respetables; en una palabra, la mayor y más mortífera peste para la sociedad”<sup>306</sup>.*

Frente a esta realidad social, ¿qué solución es posible adoptar? Gregorio XVI utiliza la expresión “freno”, para referirse, por un lado a que debe ser el poder coercitivo del Estado el que debe ayudar a mantener el orden social en la verdad, y por otro lado, será la propia Iglesia la que por medio de su doctrina y predicación ha de ayudar a que no se extiendan tan perniciosas doctrinas, que sumergen a la persona en el más deplorable error<sup>307</sup>.

Herederio de un contexto histórico donde diferentes sublevaciones hacían temer por la integridad de los Estado Pontificios, Gregorio XVI condena en su Encíclica los postulados liberales que buscan una total separación Iglesia-Estado, como camino para que la Iglesia pueda adquirir una auténtica libertad, en ningún caso deudora de retribuciones recibidas del poder civil. Refiriendo los numerosos beneficios que a lo largo de la historia ha conllevado la alianza Trono-Altar, afirma la necesidad de la obediencia a las leyes estatales, a fin de garantizar el poder civil, asegurando, de esa manera, la protección del mismo sobre la Iglesia, así como la defensa de la religión católica como “religión de Estado”: *“Las mayores desgracias vendrían sobre la religión y sobre las naciones, si se cumplieran los deseos de quienes pretenden la separación de la Iglesia y el Estado, y que se rompiera la concordia entre el sacerdocio y el poder civil. Consta, en efecto, que los partidarios de una libertad desenfundada se estremecen ante la concordia, que fue siempre tan favorable y tan saludable así para la religión como para los pueblos”<sup>308</sup>.*

Analizado el contenido de la Encíclica *Mirari Vos*, podemos afirmar como sostiene Del Pozo Abejón que *“la libertad de conciencia condenada por Gregorio XVI es la proclamada por la Declaración de 1789, basada en el indiferentismo religioso y, por*

---

<sup>306</sup> GREGORIO XVI, *Encíclica Mirari vos 15-8-1832*, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948, n° 10, p. 43.

<sup>307</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 119-120.

<sup>308</sup> AUBERT, R., *Ensayos sobre libertad religiosa*, Estela, Barcelona, 1967, pp. 101-103

*tanto, ilimitada. No hace referencia expresa a la autorización positiva, a no ser cuando se dice que hay que afirmar y garantizar para todos la libertad de conciencia. Enseña que ni el individuo, ni la sociedad, han de ser indiferentes hacia la verdad religiosa. Así, la libertad condenada por Gregorio XVI no es la libertad proclamada en Dignitatis Humanae*"<sup>309</sup>.

En esta misma línea, Aubert<sup>310</sup> afirma que la libertad que el Pontífice rechaza es aquella libertad que no conoce restricción alguna. La idea de libertad que subyace en la ideología liberal, y contra la que pretende luchar la Encíclica, es una libertad absoluta, fundamentada en una concepción naturalista del hombre y desprovista de cualquier referencia a lo trascendente y sobrenatural.

Frente a esta concepción de la libertad, tanto Gregorio XVI, como Pío IX posteriormente, van a sostener que el hombre ha sido creado por Dios, por tanto, no puede convertirse él mismo en dios de su propia existencia, con capacidad plena para determinar el orden de la verdad, sino que por el contrario, la libertad que tanto se postula y anhela sólo se alcanzará cuando el hombre consiga someterse al orden absoluto y objetivo fijado por Dios, pues es en él donde alcanzará la plenitud de libertad, felicidad y santidad para la cual ha sido creado por Dios<sup>311</sup>.

#### 2.4. PÍO IX Y SU DOCTRINA SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Las ideas que ya había defendido su predecesor, Gregorio XVI, son mantenidas por Pío IX, máxime cuando comprendió que todo el proceso revolucionario que afectó a Europa en 1848, así como la llamada "Cuestión Romana", estaban indefectiblemente asociadas a la doctrina del liberalismo, y a su postura beligerante con todo lo que tenía que ver con el mundo católico. El Romano pontífice vinculó estas ideas liberales con los principios que dieron origen a la Declaración de 1789, en el contexto de la Revolución Francesa, y que

---

<sup>309</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 124.

<sup>310</sup> AUBERT, R., *Ensayos sobre libertad religiosa*", cit., pp. 105-106

<sup>311</sup> AA. VV., *La libertad religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1970, pp. 57-58.

tuvo como una de sus consecuencias la Constitución Civil del Clero, que bajo pretexto de desvincular a la Iglesia del Estado, acabó por ubicar a aquélla bajo el control de éste, lo que condujo a una división incluso en el seno de la propia Iglesia<sup>312</sup>.

Pío IX se mostró contrario a la libertad de conciencia tal y como era postulada por el racionalismo naturalista, y que el *Syllabus* describe de la siguiente manera: “la razón humana considerada sin ninguna relación con Dios, es el único árbitro de lo verdadero y lo falso, del bien y del mal; ella es, por sí misma, su ley, con sus propias fuerzas naturales se basta para procurar el bien de los hombres y de los pueblos<sup>313</sup>”. Afirmar que la conciencia es totalmente libre es tanto como negar la existencia de una ley moral objetiva, cuyos imperativos han de obligar en conciencia. En el fondo, a lo que Pío IX se opone es a la “teoría de la conciencia simple”. En lo que se refiere a la libertad de cultos el Pontífice afirma que dicha libertad deriva del concepto de gobierno, que aparece explicado en el *Syllabus* con estas palabras: “el Estado, como origen y fuente de todos los derechos, goza de un derecho que no está circunscrito por ningún límite<sup>314</sup>”. Así todo, entender la libertad de culto como una atribución legal más de la sociedad significaba otorgar al Estado la omnipotencia jurídica<sup>315</sup>.

En su Encíclica *Quanta Cura* busca dar respuesta al error de la idolatría de la razón que se proclama como la autoridad máxima a la hora de fijar los criterios de la verdad, y a la que ha de someterse todo, incluso la misma fe, y por otro lado el error de la corrupción de la recta relación entre razón y fe. Desde los postulados defendidos por el liberalismo se sostiene que tanto la fe como la religión, que no pueden mantener una relación adecuada con la razón, acaban por convertirse en

---

<sup>312</sup> AUBERT, R., *Ensayos sobre libertad religiosa*, cit., pp. 106-109.

<sup>313</sup> Pío IX, *Syllabus*, 8-12-1864, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948, n° 1, p. 75.

<sup>314</sup> *Ibidem*, n° 39.

<sup>315</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, en *La libertad religiosa*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 143-144.

enemigos del progreso y de la libertad del hombre. La razón deviene en instancia última de todo y en juez de la fe, para terminar defendiendo una religión meramente naturalista, donde los dogmas católicos son interpretados como meras invenciones humanas<sup>316</sup>. En dicha Encíclica afirma: “*Los enemigos de la fe se esfuerzan en proclamar la fuerza y excelencia de la razón humana, elevándola por encima de la fe de Cristo, y vociferan con audacia que la fe se opone a la razón humana*”. La respuesta que el Pontífice ofrece en ese mismo artículo es la que sigue: “*aun cuando la fe esté sobre la razón, no hay entre ellas oposición ni desacuerdo alguno, por cuanto ambas proceden de la misma fuente de la Verdad eterna e inmutable, Dios Óptimo y Máximo: de tal manera se prestan mutua ayuda, que la recta razón demuestra, confirma y defiende las verdades de la fe; y la fe libra de errores a la razón, y la ilustra, la confirma y perfecciona con el conocimiento de las verdades divinas*”<sup>317</sup>.

Este naturalismo filosófico defendido por la doctrina liberal dará origen a un naturalismo político, en el que la primacía de la razón hará insostenible la relación Iglesia-Estado, y así, de la misma manera que la fe se ha de someter al imperio de la razón, también la Iglesia debe depender del poder civil. A su vez, según afirma Pío IX, de esta concepción del naturalismo político derivará la teoría errónea de la libertad de conciencia, que en *Quanta Cura* resume en las siguientes afirmaciones<sup>318</sup>: “*que la libertad de conciencias y de cultos es un derecho propio de cada hombre, que todo Estado bien constituido debe proclamar y garantizar como ley fundamental, y que los ciudadanos tienen derecho a la plena libertad de manifestar sus ideas con la máxima publicidad -ya de palabra, ya por escrito, ya en otro modo cualquiera-, sin que autoridad civil ni eclesiástica alguna puedan reprimirla en ninguna forma*”<sup>319</sup>.

Una de las novedades que introduce Pío IX en relación con Gregorio XVI es que ya no sólo habla de libertad de conciencia, sino también de libertad de cultos.

---

<sup>316</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 126-127.

<sup>317</sup> PÍO IX, *Encíclica Quanta cura* 8-12-1864, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948, n° 4, p. 65.

<sup>318</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 128-131.

<sup>319</sup> PÍO IX, *Encíclica Quanta cura* 8-12-1864, cit., n° 3, pp. 64-65.



¿Qué supone esta ampliación conceptual? Mientras que la libertad de conciencia aparece referida al ejercicio de la religión dentro del ámbito privado, sin embargo, cuando hablamos de libertad de cultos nos estamos refiriendo más al ejercicio o desarrollo de las propias creencias en el ámbito público. Esta expresión extensiva e inclusiva de Pío IX parece que tiene por finalidad abarcar todo el espectro referido a la libertad religiosa, y los efectos perniciosos que la misma puede tener para la Iglesia y la misma sociedad<sup>320</sup>.

En *Quanta cura* condena el derecho a la libertad de conciencia como derecho natural a poder pensar, decir o escribir lo que se estime conveniente en contra de la religión, y dado que la nueva doctrina del liberalismo ha elevado a la condición de derecho natural esta libertad, la Iglesia carecerá de autoridad alguna para defender la verdad contenida en la doctrina católica. Pío IX, en el n° 4 de *Quanta Cura* desarrolla el problema derivado de esta situación, donde ya desde el Contrato Social de Rousseau, se aboga por una defensa de la verdad partiendo de la voluntad de la mayoría, lo que evidencia un grave peligro, pues bastará el acuerdo del pueblo para desmontar y abolir lo que el derecho divino y la justicia establecen *per se*. Este peligro, que ya denunciaba el Romano Pontífice, es un pensamiento que la Iglesia siempre ha denunciado a través de su Doctrina Social, en referencia a la democracia como forma legítima de gobierno, ya que no todo lo que se decide por mayoría tiene por qué corresponder con el derecho natural y con la verdad. Hay una tendencia hacia un positivismo jurídico, que eleva a la condición de verdad cualquier ley apoyada en una mayoría de voluntades, lo que no justifica que por mucha mayoría que se aduzca como fundamento, dicha ley tenga por qué defender la verdad de las cosas. Pío IX ya sostiene que cuando la luz de la verdad, presentada por la Iglesia, es oscurecida por las doctrinas que buscan apartar a la religión del ámbito público, se corre el peligro de olvidar la verdadera idea de justicia y derecho, quedando ambos al arbitrio de la voluntad del pueblo, que se consagra como ley suprema de la sociedad<sup>321</sup>: “cuando en la sociedad civil es desterrada la religión y aún repudiada la doctrina y autoridad de la misma Revelación, también se oscurece y aun se pierde la verdadera idea de la justicia y

---

<sup>320</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 131.

<sup>321</sup> *Ibidem*, p. 133.

*del derecho, en cuyo lugar triunfan la fuerza y la violencia, claramente se ve por qué ciertos hombres, despreciando en absoluto y dejando a un lado los principios más firmes de la sana razón, se atreven a proclamar que "la voluntad del pueblo manifestada por la llamada opinión pública o de otro modo, constituye una suprema ley, libre de todo derecho divino o humano; y que en el orden político los hechos consumados, por lo mismo que son consumados, tienen ya valor de derecho"<sup>322</sup>.*

A modo de conclusión, Menozzi sostiene que "Pío IX afirmó que el remedio a los trastornos de la sociedad, que son fruto de los errores modernos, sólo era posible mediante el establecimiento de una civilización cristiana, es decir, de un orden sustancialmente hierocrático"<sup>323</sup>. Por otro lado, Del Pozo Abejón, afirmará que "tanto Gregorio XVI, como Pío IX, van a condenar el derecho, en el ámbito civil, a practicar lo que se quiera en materia religiosa, sin embargo, ninguno de los pontífices va a negar la libertad de la que debe gozar el hombre frente al Estado para buscar la verdad sobre Dios"<sup>324</sup>.

## 2.5. LEÓN XIII Y LA "DOCTRINA DE LA TOLERANCIA"

El pontificado de León XIII aparece marcado por el estado de miseria e incultura del pueblo y por la absorción de la sociedad por parte del Estado, en una tendencia creciente desde el liberalismo, hacia democracias donde el único plano de vida para el individuo es el marcado por el poder político, lo que da lugar a una sociedad homogénea y monocolor en el ámbito del pensamiento, en la que todos los individuos han de ser iguales, en un concepto erróneo de igualdad, y donde se vacían de contenido todas las instancias intermedias, como la familia, las asociaciones o la Iglesia, ya que sólo existe una voluntad general, la del Estado. Este Estado goza de un poder absoluto, con legitimación para establecer el orden moral social al margen de toda verdad objetiva o trascendente. Así, los poderes públicos van a sumir el papel de educadores de la conciencia de los

---

<sup>322</sup> Pío IX, *Encíclica Quanta cura* 8-12-1864, cit., pp. 64-65.

<sup>323</sup> MENOZZI, D., *Importancia de la reacción católica frente a la revolución*, Concilium n° 25, 1989, p. 106.

<sup>324</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 133.

ciudadanos en la asimilación de este nuevo orden moral a través de las leyes y la escuela pública. La Iglesia pasa a ser una mera asociación de personas que debe su existencia al Estado. A esta situación tratará de responder el Magisterio de León XIII defendiendo que el individuo precede al Estado y goza de una dignidad que aquél no puede obviar<sup>325</sup>.

Dado que desde las instancias de poder se defiende la inexistencia de un orden moral objetivo universal, cada persona goza de una libertad absoluta para determinar su obrar, libertad a la que el Estado ha de responder con la debida protección jurídica. Ahora bien, ¿de dónde obtiene el Estado esta autoridad y poder? Lógicamente no de Dios, sino de la voluntad mayoritaria del pueblo, criterio éste que terminará por absolutizarse para convertirse en legitimador de toda norma y poder. Desde esta perspectiva surge el indiferentismo religioso en el ámbito estatal, que ya no está obligado a profesar ninguna religión, pues todas son consideradas iguales y equivalentes, mientras no dañen el orden público, por lo que la religión acaba abandonándose a la conciencia individual de la persona, ofreciendo a ésta la libertad de hacer lo que más le agrada, seguir ésta o aquella religión, o no profesar ninguna. Así, como afirma el Pontífice en su Encíclica *Immortale Dei*<sup>326</sup>, la convivencia social ya no viene regulada por un poder superior y externo al propio hombre, sino por el libre querer de cada uno, con el peligro que ello supone para la construcción de un justo y pacífico orden social<sup>327</sup>.

Con León XIII se produce un cambio en el Magisterio pontificio a la hora de afrontar el tema de la libertad religiosa. Partiendo de los resultados obtenidos por la teología liberal en Norteamérica, e influenciado en cierta medida por los mismos, tratará de desarrollar dogmáticamente un nuevo concepto en este

---

<sup>325</sup> MARTÍNEZ, J. L., *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, San Pablo, Madrid, 2009, pp. 37-40.

<sup>326</sup> LEÓN XIII, *Encíclica Immortale Dei 1-11-1885*, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948, pp. 141-167.

<sup>327</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, Ediciones Península, Madrid, 1966, p. 118-120.

campo: la idea de la tolerancia civil, eso sí, desvinculada de cualquier aspecto que tuviera que ver con una visión relativista como la defendida por la idea de libertad propia del liberalismo. Pese a todo, aunque ya esta doctrina supone una diferencia con relación a sus predecesores, cuya actitud frente a la libertad había sido meramente negativa y de defensa frente a los postulados derivados de la Revolución y el liberalismo, no llega a aceptar la idea de la libertad religiosa como un derecho fundamental del hombre<sup>328</sup>.

En continuidad con el Magisterio precedente, el Papa León XIII condena tanto la libertad de culto como la libertad de conciencia. En lo que se refiere a la libertad de conciencia se rechaza ésta ya que era concebida bajo la idea de que nadie puede estar por encima del hombre, y en relación con la libertad de culto, también hay una oposición a la misma, pues al encuadrarse dentro de la potestad civil, convertía al gobierno en un ente con poderes ilimitados<sup>329</sup>.

Como afirma Murray, *“la libertad de conciencia y la libertad de culto, en el sentido en el que eran entendidas por el laicismo europeo, no eran fórmulas jurídicas, eran “slogans” ideológicos, armas contra la sociedad tradicional, occidental y cristiana”*<sup>330</sup>.

Con León XIII se llega, en el Magisterio pontificio, a una mitigación de los rigores condenatorios respecto de las doctrinas liberales, dando paso a una doctrina que supone un gran avance en la materia, la doctrina de la tolerancia<sup>331</sup>.

### 2.5.1 Relaciones Iglesia-Estado

León XIII defiende la distinción entre el orden espiritual y sagrado (Iglesia) y el orden temporal (Estado), precisando la antigua doctrina del dualismo

---

<sup>328</sup> DÍEZ ALEGRÍA, J. M<sup>a</sup>. *La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia*, en *Vaticano II. La libertad religiosa. Textos y análisis*, cit., p. 525.

<sup>329</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, en *La libertad religiosa*, cit., p. 144.

<sup>330</sup> *Ibidem*, p. 145.

<sup>331</sup> D'AVACK, P. A., *La libertad religiosa en el Magisterio actual de la Iglesia católica*, cit., p. 371.

gelasiano<sup>332</sup>. El punto de partida para definir su doctrina sobre las relaciones Iglesia-Estado lo encontramos en la propia redención de Cristo, la cual trajo a este mundo multitud de bienes, por lo que una civilización construida al margen de dichos bienes no puede dar lugar más que a una sociedad desarticulada y carente de fundamentos<sup>333</sup>.

León XIII defiende la libertad de la Iglesia en la sociedad, para lo cual aduce tanto razones de derecho divino, como de beneficios en la relación de la Iglesia con el bien común de la sociedad. El Romano pontífice defiende dicha libertad, pero sólo referida a la Iglesia católica, la cual ha de ser reconocida como la religión oficial del Estado, en detrimento de las demás confesiones religiosas, que no pueden situarse en un plano de igualdad respecto a la religión católica, la única verdadera.

León XIII condenó la absoluta separación Estado-Iglesia por el peligro que la misma suponía en relación con la autonomía entre el hombre y Dios. El concepto laico de Estado que se proponía desde el ámbito civil no implicaba una sana distinción entre Iglesia-Estado, sino un claro sometimiento de aquélla a éste. Se buscaba, sobre todo, expulsar a la Iglesia del ámbito público, para reducirla al ámbito de lo meramente privado, y mantenerla así sometida y encadenada a las directrices del poder político<sup>334</sup>. Frente a esto, León XIII llega a defender que el Estado debe honrar a Dios con actos de culto público, y para argumentar tal proposición aduce que es Dios quien ha creado al ser humano social por naturaleza, y es de esa sociabilidad natural del hombre de la que surge la sociedad políticamente organizada, esto es, el Estado. Así pues, de la misma manera que el individuo, también el Estado está obligado a reconocer en Dios a

---

<sup>332</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, cit., p. 151.

<sup>333</sup> TORRES ROJAS, E., *La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II*, Eset, Vitoria, 1968, p. 37.

<sup>334</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, cit., pp. 153-159.

su creador y rendirle el culto público debido<sup>335</sup>. El Papa Pecci busca superar una concepción sacralista del Estado, herencia de la época medieval, y concibe a éste como una entidad que pese a todo no puede tener religión, ya que el acto de fe es algo exclusivo de la persona física, lo que no significa que dicho Estado no deba respetar, defender y llevar a cabo actuaciones públicas coherentes con los principios objetivos recibidos de Dios<sup>336</sup>.

Sostiene que Dios es el autor tanto de la sociedad civil, como de la religiosa, confiriendo a ambas fines distintos: la primera en el orden temporal, y la segunda en el orden espiritual, si bien, como el fin perseguido por la Iglesia es de orden superior al del Estado, aquélla ha de disfrutar de la necesaria independencia para la consecución del mismo, sin que para ello pueda estar sometida al poder civil, pues en las cuestiones espirituales y aquellas que tienen que ver con la salvación eterna, sólo ella es competente<sup>337</sup>:

*“Todo lo que en el mundo, de cualquier manera, tiene razón de sagrado, todo lo que respecta la salud de las almas y el culto divino, o que así sea por su naturaleza, o por el fin al que se refiere, cae bajo la jurisdicción de la Iglesia. Todas las otras cosas que se encierran en el giro de las injerencias civiles y políticas, es justo que estén sometidas a la autoridad civil, habiendo mandado expresamente Jesucristo, que se diese al César lo que es de César, y a Dios lo que es de Dios”<sup>338</sup>.*

El fondo que se deduce del texto es la intención del Pontífice de que el Estado pueda llegar a entender que, entre sus fines fundamentales, reside la búsqueda de la verdad, y ésta sólo puede hallarse en Dios, y por ende, su

---

<sup>335</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., p. 122-123.

<sup>336</sup> DÍEZ ALEGRÍA, J. M.<sup>a</sup>. *La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia*, en *Vaticano II. La libertad religiosa. Textos y análisis*, cit., 1966, p. 527.

<sup>337</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 144-145.

<sup>338</sup> LEÓN XIII, *Encíclica Immortale Dei 1-11-1885*, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948, n° 6, p. 143.

correlativo deber de profesar y defender, sólo y exclusivamente, la fe católica<sup>339</sup>. Si Dios es el autor de las dos sociedades, entre ellas debe propiciarse una relación de armonía, pues supondría ir contra la providencia divina afirmar que entre el poder civil y el espiritual hubiera una oposición de intereses. León XIII trata de explicar esta relación entre ambas sociedades acudiendo a la metáfora cuerpo-alma, así, aun cuando ambos llevan a cabo funciones distintas dentro de la persona, sin embargo, la relación entre ellos ha de ser de armonía, y no de oposición<sup>340</sup>.

Pero el pontífice no sólo se manifestó en este sentido, sino que también, condenó las iniciativas que a lo largo de la historia han tratado de vincular, hasta llegar a la confusión, religión y política, y que tanto perjuicios habían ocasionado a la sociedad europea durante siglos. Frente a este peligro, no se cansa de afirmar la trascendencia del orden religioso y su carácter meramente espiritual. La tarea del Estado, por tanto, no reside en imponer su poder sobre el ámbito espiritual, sino en garantizar la libertad de la Iglesia, ayudando, con ello, al bien común de la sociedad<sup>341</sup>.

Con todo, hay un aspecto de la doctrina leoniana que defiende el Estado confesional, pero que hay que estudiar en su justa dimensión histórica, ya que esta idea va a estar mediatizada por una serie de circunstancias concurrentes, como el hecho de que la fe de un pueblo sea más de tradición que de adhesión personal a Jesucristo, la situación de precariedad económica en la que pueda vivir, la creciente influencia del liberalismo, ideología que inspiraba al poder político, y que buscaba la apostasía de las masas, la destrucción de la cultura tradicional católica y el establecimiento de un nuevo orden moral natural, caracterizado por una política totalitaria y una sociedad atea. Frente a esta concepción, León XIII opone una sociedad ética, caracterizada por un bien común

---

<sup>339</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., p. 135.

<sup>340</sup> TORRES ROJAS, E., *La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II*, cit., p. 73.

<sup>341</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, cit., pp. 160-161.

constituido por las verdades naturales que integran el patrimonio de todo el género humano y de la religión católica<sup>342</sup>.

Asocia al poder político una doble característica: personal y paternalista, lo que lleva como consecuencia una concepción de la relación del súbdito con el gobernante desde una obediencia filial. Es el Estado el encargado de custodiar el bien común y de defender las verdades y valores morales que lo constituyen<sup>343</sup>. Como afirma el pontífice en su Encíclica *Libertas*: “No se pueden atribuir derechos, más que a lo verdadero y honrado, y repugna a la razón que el error tenga los mismos derechos que la verdad”<sup>344</sup>. Dicho aspecto paternalista que la doctrina leoniana asocia al Estado tiene mucho que ver con la función educativa que el mismo ha de desempeñar, una función educativa que se traduce en facilitar a los ciudadanos un bien común sobre la base de los principios objetivos trascendentes propios del derecho natural<sup>345</sup>.

En relación con la actuación del Estado en materia de religión, el Papa Pecci sostiene dos principios: en primer lugar habla de que por parte del poder civil debe existir una “*benevolencia activa*”, y en segundo lugar utiliza el término latino “*incolumitas*”, para referirse al deber que el Estado tiene de abstenerse de todo aquello que pueda dañar a la Iglesia, así como de asegurar la adecuada libertad de la misma. Todo ello sitúa al Estado en una relación exterior, en referencia a la Iglesia, lo que ayuda a que, a pesar de la tutela y protección del poder civil, el poder religioso pueda tener la independencia y libertad que le son necesarias para el desempeño de su tarea<sup>346</sup>.

---

<sup>342</sup> Ibidem, pp. 162-163.

<sup>343</sup> Ibidem, p. 164.

<sup>344</sup> LEÓN XIII, *Encíclica Libertas* 20-6-1888, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948, n° 20, p. 178.

<sup>345</sup> TORRES ROJAS, E., *La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II*, cit., p. 66.

<sup>346</sup> Ibidem, pp. 61-65.



En su encíclica *Inmortale Dei* llega a afirmar que una sociedad sin religión no podría estar bien regulada. Partiendo de este axioma sostiene que la religión es esencial para alcanzar el bien común de la sociedad, pero para ello debe haber una sola fe y una sola religión, la católica, que ha de ser defendida y custodiada por los gobernantes. Así todo, no sólo debe procurar el Estado la libertad de la Iglesia, sino que también debe velar por la misma Iglesia, su fe y su enseñanza moral. Esta idea de León XIII puede ser interpretada en clara oposición con su postura de defensa de la incompetencia del Estado en materia religiosa y espiritual, pero para el Pontífice el poder político, en el contexto histórico en el que a la Iglesia del s. XIX le toca vivir, ha de intervenir activamente en la represión de los errores, los males y las doctrinas falsas. Existe un orden de verdad objetivo y trascendente que es necesario respetar, por más que la doctrina del liberalismo defienda la existencia de libertades ilimitadas, que tienen al hombre como única medida e instancia última<sup>347</sup>.

León XIII propone la existencia de un Estado-Providencia, muy diferente al Estado-Gendarme de tipo liberal, un Estado que se preocupe del bien común de sus súbditos, pero que a su vez entienda que la religión es un aspecto fundamental para la consecución de dicho fin, pues crea las condiciones de libertad y verdad necesarias para toda sociedad. Frente al laicismo postulado por el liberalismo opone una relación en armonía e independencia entre Iglesia y Estado<sup>348</sup>.

### 2.5.2 Concepto de conciencia en León XIII

En la doctrina leoniana, la conciencia es definida como aquella estancia interior donde el hombre toma todas sus decisiones y que el poder civil debe reconocer y proteger, a fin de garantizar una adecuada libertad del individuo. León XIII entiende la libertad de conciencia en una doble serie de relaciones: la que existe entre el hombre y Dios, y la que existe entre los seres humanos y la

---

<sup>347</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, cit., pp. 166-169.

<sup>348</sup> TORRES ROJAS, E., *La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II*, cit., p. 74.

sociedad civil. En relación con la primera, no puede ser concebida como la libertad del hombre para honrar o no a Dios, pues el hombre sólo puede entender su principio y su fin desde Dios, al que ha de ofrecerle, por tanto, el culto debido. En lo que respecta a la segunda serie de relaciones, la expresión de libertad de conciencia puede considerarse positivamente, si con ella se busca defender los derechos y deberes del hombre para con Dios<sup>349</sup>.

Ahora bien, en relación con el culto debido a Dios, para el Pontífice no hay problema en reconocer el derecho y el deber que los cristianos tienen de hacerlo en conciencia. Pero, ¿qué sucede en el caso de los no cristianos, cuando una persona que profesa otra religión siente en conciencia el deber de ofrecer a su dios el culto debido? León XIII afirma que tendrá la obligación de obrar en conciencia, pero no asocia a dicho deber derecho alguno, ya que dicho derecho sólo se posee si su ejercicio lleva consigo una conformidad con el orden moral objetivo. El Estado puede permitir que los no católicos ejerzan los diferentes actos de culto externo, pero ello en función del bien común, no porque la persona tenga derecho alguno a este respecto. ¿Qué sucede con estas personas, que por profesar una religión diferente a la católica obran en conciencia, pero permanecen en el error? El Pontífice excluye el uso de la fuerza para reconducir a estas personas a la verdad objetiva natural y trascendente, y en esto reside para León XIII el verdadero derecho a la libertad religiosa. Sólo la evidencia de la verdad tiene la fuerza necesaria para imponerse, por sus mismos argumentos, a los principios erróneos que conforman la estructura más íntima del sujeto<sup>350</sup>.

### 2.5.3 La idea de libertad en la doctrina leoniana

El principal problema que presenta León XIII en este ámbito de su Magisterio es la diferencia entre libertad moral y libertad jurídica<sup>351</sup>. Para el Pontífice, el fundamento de cualquier tipo de libertad reside en la libertad natural, que es la que dota al hombre de responsabilidad en sus propios actos, por

---

<sup>349</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., pp. 131-132.

<sup>350</sup> *Ibidem*, pp. 133-134.

<sup>351</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 145.

ello entiende la libertad como la posibilidad de elegir entre una serie de medios aptos destinados a la consecución de un bien. La necesidad de elección y el fin hacia el que tiende, llevan al Papa Pecci a colocar esta libertad moral en el ámbito de la voluntad y la razón. Sin embargo, esto no era suficiente para salvaguardar su idea de libertad, por lo que tuvo que arroparla, frente a la posibilidad de los riesgos de una manipulación arbitraria de la misma, con el instrumento de la ley humana. Por esto propugna que el Estado establezca una serie de normas firmes para hacer frente a las injerencias que la libertad pueda sufrir por parte de las doctrinas liberales<sup>302</sup>.

En relación con la idea de libertad que postula el liberalismo, León XIII la define como una "*libertas perditionis*". Carente de límites objetivos se fundamenta en una concepción errónea de la naturaleza humana, pues admitiendo un subjetivismo total, excluye toda norma exterior a la conciencia. El Romano pontífice tacha dicha libertad de hipócrita, pues es predicada por el liberalismo para todos, si bien es negada para la religión católica, por eso afirmará que el liberalismo no deja de ser un verdadero absolutismo<sup>303</sup>.

Pese a todo, la doctrina del Papa Pecci no se limita a una simple condena de la libertad postulada por el liberalismo pues, aunque se muestra preocupado por defender a la Iglesia de los excesos de esa concepción falsa de la libertad, a su vez busca argumentar la idea de que la Iglesia no es enemiga nunca de la libertad: ha sido el mismo Cristo el que con su Encarnación, muerte y resurrección ha liberado al hombre de su mayor esclavitud, el pecado, y le ha llamado a una vida libre como hijo de Dios. Es por ello que el Romano pontífice defiende que la libertad florece siempre allí donde la religión cristiana prospera.

León XIII afirma que la verdad es la madre y guardiana de la verdadera libertad, una libertad que reside en la voluntad y que no se entiende sin referencia a la razón. Por ello, como la verdad cristiana nos ofrece una recta estimación de

---

<sup>302</sup> PENA GONZÁLEZ, M. A., *León XIII y su tiempo*, UPSA, Salamanca, 2004, p. 102.

<sup>303</sup> TORRES ROJAS, E., *La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II*, cit., pp. 87-90.

cualquier cosa, conduce a la persona a la libertad perfecta, una libertad vivida según la verdad objetiva de la recta razón, pero iluminada por la fe. De todo esto se deriva, según el Pontífice, la necesidad de negar la libertad al error, pues sólo la verdad y el bien pueden gozar de libertad, ya que más allá de ello, no hay libertad, sino libertinaje.

#### 2.5.4 La doctrina de la tolerancia en León XIII

León XIII era consciente de la existencia de las libertades propugnadas por la doctrina liberal, y a las que era necesario concederles un lugar adecuado dentro de la estructura del Estado, y para responder a esta necesidad formuló su doctrina de la tolerancia<sup>354</sup>, no dejando de condenar la falsa tolerancia fundamentada en los principios liberales<sup>355</sup>.

En lo que se refiere a las libertades civiles postuladas por el liberalismo, aunque no los aprueba, sí que afirma que pueden ser toleradas siempre y cuando repercutan positivamente en el bien común<sup>356</sup>. No condena a los gobernantes que toleran, en sus respectivos Estados, otras confesiones religiosas, si bien dicha tolerancia es entendida por parte del Pontífice como una situación temporal, derivada de una coyuntura histórica concreta, y en previsión del bien público de la sociedad y de la Iglesia.

Entre las características que conforma su doctrina de la tolerancia se puede señalar que para León XIII la tolerancia viene determinada, en primer lugar, por la virtud de la prudencia. Es una función que se confiere a los Estados y a la Iglesia, pero que carece de posibilidad de ejercicio en el ámbito privado. Además, se trata de una tolerancia de hecho, esto es, se refiere exclusivamente al ámbito de las acciones humanas, pero dejando siempre a salvo el orden de los principios.

---

<sup>354</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, en *La libertad religiosa*, cit., pp. 170-171.

<sup>355</sup> TORRES ROJAS, E., *La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II*, cit., pp. 125-126.

<sup>356</sup> AA.VV., *La libertad religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1970, pp. 58-60.

Una doctrina que sólo se podrá sostener en el contexto del bien común, como un mal a evitar, o un bien superior que alcanzar. Para la misma, el Papa Pecci toma como modelo el principio del gobierno de Dios sobre el mundo. Así, de la misma manera que en ocasiones Dios permite el mal para obtener del mismo un bien mayor, también el gobernante debe dejar sin castigo malas acciones en orden a garantizar el bien común o evitar un mal mayor. Finalmente puede decirse que se trata de una doctrina que el Papa trata de interpretar a la luz de los signos de los tiempos y de la intervención poderosa de la Providencia en los mismos<sup>377</sup>.

El Pontífice parte de la idea de que sólo la religión católica está fundamentada en la verdad, porque procede directamente de Dios, y todas las demás creencias, al apartarse de la doctrina católica, se hallan en el error, el cual carece de derechos, siendo obligación de los poderes públicos reprimirlo y sólo tolerarlo cuando sea estrictamente necesario. Ahora bien, dado que en algunos países la religión católica no era reconocida como la oficialmente verdadera, se instituye el concepto de tolerancia para que, en esas determinadas circunstancias en las que no se puede dar la situación ideal de la religión católica como la oficial del Estado (tesis), al menos se pueda tolerar su existencia (hipótesis). Así, la tesis vendría determinada por el Estado confesional católico, mientras que la hipótesis estaría constituida por la doctrina de la tolerancia en los casos en los que en los que dicha tolerancia resultara imprescindible. Por ello, no se puede hablar de libertad religiosa en sentido propio, referida a la teoría de la tolerancia de la tesis-hipótesis, aun cuando los defensores de esta doctrina sí que aducían que conllevaba libertad religiosa, ya que dicha libertad no consistía en un reconocimiento igualitario de derechos de todas las confesiones religiosas en el ámbito civil, sino en la promoción de la verdad religiosa<sup>378</sup>. Como afirma Murray: *“tesis e hipótesis establecen una regla con respecto a la tolerancia y la intolerancia. Esta regla prescribe la intolerancia siempre que sea posible y permite la tolerancia siempre que sea necesaria. El punto esencial es que a la religión falsa se le ha de negar la existencia,*

---

<sup>377</sup> TORRES ROJAS, E., *La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II*, cit., p. 129-132.

<sup>378</sup> MARTÍNEZ, J. L., *“Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión”*, cit., pp. 33-37.

acción y declaración públicas. El criterio político, según el cual se debe decidir la posibilidad de intolerancia o la necesidad de la tolerancia es el de la paz pública<sup>359</sup>. En el fondo, la hipótesis es una situación transitoria, marcada por circunstancias históricas concretas, pero que tiene en todo momento como meta alcanzar la tesis, es decir, el Estado confesional católico<sup>360</sup>. Como señala Torres Rojas en referencia a la doctrina de León XIII en este ámbito: “en términos de tolerancia, la doctrina de la Iglesia sería intolerante en tesis y tolerante en hipótesis. La tesis viene muchas veces formulada en términos negativos, como la doctrina condenada, en cambio la hipótesis es la tolerancia de la doctrina liberal, pero por razones de bien común”<sup>361</sup>.

Entre los bienes que pretendió obtener el Papa Pecci con su doctrina sobre la tolerancia estaba, sin lugar a dudas, el de la salvaguarda de la libertad de la fe, lo que dejaba la puerta abierta a una conciliación y continuidad con la doctrina defendida posteriormente por la declaración conciliar *Dignitatis humanae*<sup>362</sup>.

### 2.5.5 La doctrina de León XIII y el Concilio Vaticano II

Se puede hablar, en el Magisterio de León XIII de una serie de “gérmenes de doctrina”, que han permanecido en los documentos pontificios de la Iglesia en los siglos posteriores, de manera que las diferencias que se puedan observar entre los diferentes Pontífices de los dos últimos siglos no van a residir en la esencia del tema que se aborda, sino en las situaciones históricas concretas, que van a requerir el desarrollo de una determinada doctrina por medio de expresiones y profundizaciones diferentes<sup>363</sup>. En concreto, podemos señalar una serie de aspectos

---

<sup>359</sup> MURRAY, J. C., “The problema of religious freedom”, *Theological Studies*, nº 25, 1964, p. 509.

<sup>360</sup> MARTÍNEZ, J. L., “Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión”, cit., p. 37.

<sup>361</sup> TORRES ROJAS, E., *La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II*, cit., pp. 132-133.

<sup>362</sup> DÍEZ ALEGRÍA, J. M.<sup>a</sup>, *La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia*, en *Vaticano II. La libertad religiosa. Textos y análisis*, cit., p. 528.

<sup>363</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., p. 128.

fundamentales de la doctrina de León XIII que se encuentran presentes en la declaración conciliar *Dignitatis humanae*, y que resultan importantes a la hora de estudiar, posteriormente, la continuidad o ruptura del Vaticano II con el Magisterio pontificio anterior en materia de libertad religiosa:

- a) En primer lugar, su desarrollo del dualismo al sostener la necesidad de una armonía entre los dos poderes, el Estado y la Iglesia, ya que ambos son fuente de leyes que afectan a la integridad de la persona humana, de tal manera, que los posibles conflictos entre estas dos esferas de poder pueden terminar por repercutir en el interior de la conciencia del individuo. Como afirma el mismo Papa esto supondría poner al hombre en guerra consigo mismo. Esta doctrina va a ser germen para la posterior redacción de *Dignitatis humanae* que concibe a la persona humana como fundamento y fin de todo el orden social.
- b) En segundo lugar, el principio de *Rerum novarum*<sup>364</sup> que establece la dignidad de la persona humana como fundamento de los derechos humanos, en el contexto de una Revolución industrial que los violaba indiscriminadamente. León XIII proclama los derechos socio-económicos del hombre, de la misma que la experiencia del totalitarismo llevará posteriormente a Pío XII a defender los derechos políticos y culturales de la persona. Esta evolución influirá en el hecho de que *Dignitatis humanae* proclame el derecho de libertad religiosa como el primero de los derechos del hombre y el fundamento de la existencia de los demás. Frente a los abusos del capital, que concibe al hombre como un mero instrumento a su servicio, el Papa Pecci alza su voz en favor de la dignidad innata de toda persona, la cual ha de ser inviolable. Es por esta dignidad que el hombre es titular de una serie de derechos y deberes que no le pueden ser arrebatados, ni violados.

---

<sup>364</sup> LEÓN XIII, *Encíclica Rerum novarum* 15-5-1891, en *Encíclicas y Documentos Pontificios*, Consejo Diocesano de los Hombres de Acción Católica, Oviedo, 1964, nn. 15, 19, 26 y 30, pp. 16-30.

- c) En tercer lugar, en *Rerum novarum* da un paso adelante en su concepción ética, pasando del Estado-sociedad, a una idea del Estado que ha de tener por tarea fundamental garantizar el respeto de los derechos de la persona<sup>365</sup>.
- d) Finalmente, el Romano Pontífice señala que la postura de la Iglesia, en relación con los distintos regímenes políticos, ha de ser de neutralidad, debiendo establecerse aquél que los ciudadanos estimen más conveniente para la consecución del bien común. Ahora bien, cualquiera que sea el régimen político elegido, éste debe reconocer el origen de su poder en Dios, debe ejercerlo en consonancia con el orden moral objetivo y siempre en función del bien común<sup>366</sup>.

Con todo, autores como Martínez Martínez afirman que en la doctrina de León XIII aparecen una serie de ambigüedades, como que por un lado afirme la dignidad igual de todas las personas, y por otra recele de las reivindicaciones de igualdad reclamadas por los movimientos democráticos. O que por un lado afirme una concepción política limitada del Estado, mientras que por otro defienda una concepción cultural-religiosa expansiva del mismo<sup>367</sup>. A pesar de ello, no se puede dudar que la intención de León XIII fue transformar las masas iletradas, en un pueblo auténticamente cristiano, consciente de su dignidad, de su libertad y de sus derechos. Este Pontífice fue el primer Papa moderno que tuvo como intención pastoral despertar a los hombres a la conciencia de su dignidad de personas<sup>368</sup>.

---

<sup>365</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, cit., pp. 172-176.

<sup>366</sup> *Ibidem*, pp. 136-138

<sup>367</sup> MARTÍNEZ, J. L., "*Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*", cit., p. 37.

<sup>368</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, en *La libertad religiosa*, cit., pp. 176-177.



## 2.6. PÍO XI Y LOS TOTALITARISMOS DEL SIGLO XX

Un paso decisivo en la configuración del concepto de libertad religiosa dentro del Magisterio de la Iglesia lo da Pío XI, en un contexto histórico marcado por los totalitarismos, que abarcan principalmente de 1917 a 1937. En oposición a ellos publica tres encíclicas que van a tener por finalidad presentar una serie de argumentos de negación de dichos totalitarismos y de reafirmación del orden moral objetivo y de los derechos de la persona<sup>369</sup>. En *Non abbiamo bisogno*<sup>370</sup>, contra el fascismo, sostiene que la libertad y el derecho son una herencia de las almas. En *Mit brennender sorge*<sup>371</sup>, contra el nazismo, afirma que no se puede olvidar la libertad de los hijos de Dios, y la Iglesia siempre defiende sus derechos. En *Divini Redemptoris*<sup>372</sup>, frente al comunismo ateo, defiende que esta ideología ignora el origen y propósito del Estado, y ataca los derechos, la dignidad y la libertad de la persona humana<sup>373</sup>.

Frente a los totalitarismos que buscan la instrumentalización de los ciudadanos para fines temporales, Pío XI fija una doctrina basada en la existencia de un orden moral objetivo, trascendente, universal y absoluto, que también los poderes públicos hayan de respetar, y que el Papa identifica con la ley natural, inscrita por Dios en el alma de cada hombre<sup>374</sup>. Ese orden moral lo defiende, de una manera clara, en su encíclica *Divini Redemptoris*, donde viene a sostener que sobre la fe en Dios se funda la moralidad del género humano. Los intentos para reconstruirla sobre la arena movediza de las normas humanas conducen a la decadencia moral. Ningún ideal puramente terreno podrá sustituir los estímulos tan profundos que provienen de la fe en Dios. La observancia de los diez

---

<sup>369</sup> DÍEZ ALEGRÍA, J. M<sup>a</sup>. *La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia*, en Vaticano II. *La libertad religiosa. Textos y análisis*, cit., p. 529.

<sup>370</sup> PÍO XI, *Lettera Encíclica Non abbiamo bisogno* 29-6-1931, AAS 23 (1931) 285-312 .

<sup>371</sup> PÍO XI, *Lettera Encíclica Mit brennender sorge* 14-3-1937, AAS 29 (1937) 145-167.

<sup>372</sup> PÍO XI, *Lettera Encíclica Divini Redemptoris* 19-3-1937, AAS 29 (1937) 65-106.

<sup>373</sup> GALINDO GARCIA, A., *La libertad religiosa en la Doctrina Social de la Iglesia*, Veritas n° 24, Chile, 2011, p. 143.

<sup>374</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., p. 144.

mandamientos de la ley de Dios y de los preceptos de la Iglesia es para todo individuo una escuela de disciplina, de vigorización moral y de formación del carácter. El dejar inutilizada las energías morales de tan poderosa eficacia es obra de irresponsables. Solidarizar la doctrina moral con opiniones humanas, subjetivas y mudables en el tiempo, en lugar de cimentarla en la voluntad de Dios y en sus mandamientos, equivale a abrir de par en par las puertas a las fuerzas disolventes. Fomentar el abandono de una doctrina moral objetiva, para la formación de las conciencias, es un atentado criminal contra el porvenir del pueblo<sup>375</sup>.

Quizá lo más novedoso del Magisterio de Pío XI sea que sitúa a la persona y sus derechos en el centro de ese orden moral objetivo por él defendido. Para que el hombre pueda alcanzar la meta de su santificación, Dios le ha dotado de una serie de derechos, como el derecho a los medios necesarios para su subsistencia, el derecho a tender a su último fin, que es Dios, el derecho de asociación, el derecho de propiedad, etc<sup>376</sup>. En la relación sujeto-sociedad aboga, siguiendo en ello a León XIII, por una prioridad de la persona, debiendo la sociedad permanecer al servicio del hombre y buscar todo aquello que tienda a su perfeccionamiento. Ahora bien, esta doctrina, sostiene el Romano Pontífice, ha de ser entendida correctamente, pues no supone una subordinación de la sociedad al uso egoísta del individuo, sino que éste ha de colaborar para construir, junto con los demás sujetos, la felicidad terrena. Partiendo de esta concepción surge el binomio Derechos-Deberes, que se ha de dar entre el Estado y el sujeto, deberes de la persona respecto de la sociedad, y derechos del individuo que el poder civil ha de reconocer, respetar y defender<sup>377</sup>: *“la sociedad no puede despojar al hombre de los derechos personales que le han sido concedidos por el Creador. Todas las cosas de la tierra han de estar subordinadas, como medios, a la persona humana”*<sup>378</sup>.

---

<sup>375</sup> Pío XI, *Lettera Encíclica Divini Redemptoris* 19-3-1937, AAS 29 (1937) 65-106.

<sup>376</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., pp. 144-145.

<sup>377</sup> *Ibidem*, pp. 145-146.

<sup>378</sup> Pío XI, *Lettera Encíclica Divini Redemptoris* 19-3-1937, n° 30, AAS 29 (1937) p. 79.

La libertad de conciencia es condenada por el Pontífice, ya que con ella lo único que se busca es significar la absoluta independencia de la conciencia<sup>379</sup>. Además, Pío XI rechaza esta expresión porque lleva consigo el indiferentismo moral y religioso. Pero el Papa también habla de libertad de las conciencias, que abarca dos significados: por un lado procurar el mayor bien espiritual posible, bajo la tutela de la Iglesia; y por otro lado, ayudar a que otras almas puedan encontrarse con Cristo y participar de los frutos eternos de su Redención<sup>380</sup>.

En su encíclica *Mit Brennender Sorge* afirma: “El creyente tiene un derecho inalienable de profesar su fe y de practicarla en la forma que a ella conviene. Estas leyes que suprimen o hacen difícil la profesión y la práctica de esta fe, están en contraste con el derecho natural”<sup>381</sup>. De este texto surge una pregunta: cuando el Papa utiliza el término “creyente”, ¿se está refiriendo sólo a los católicos, o también abarca con él a los creyentes pertenecientes a otras religiones? Del texto parece deducirse que se refiere sólo a los católicos. Pavan, sin embargo, sostiene que el pensamiento de Pío XI ha de interpretarse en sentido amplio, esto es, todo ser humano tiene derecho a cumplir con su deber religioso, siempre y cuando se parta de la honradez natural, no suponga el ejercicio de ese derecho la violación de un derecho ajeno y no esté en contradicción con las exigencias objetivas del orden público<sup>382</sup>.

Siguiendo a Santo Tomás de Aquino, Pío XI afirma que es voluntad de Dios el orden moral objetivo y la voz de la conciencia que lo interpreta e impone, y legitima el juicio erróneo emitido por la conciencia sin culpa alguna de su parte. La conciencia recta, sea verdadera o errónea, constituyen el derecho a profesar la propia fe, siempre que, además de las condiciones señaladas anteriormente, no se violente la paz social<sup>383</sup>. Además, de dos de sus encíclicas puede extraerse una

---

<sup>379</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., p. 146.

<sup>380</sup> *Ibidem*, p. 147.

<sup>381</sup> PÍO XI, *Lettera Encíclica Mit brennender sorge* 14-3-1937, n° 36, AAS 29 (1937) p. 160.

<sup>382</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., pp. 147-148.

<sup>383</sup> *Ibidem*, pp. 148-149.

conclusión similar, ya que en *Divini Redemptoris*<sup>384</sup> afirma el derecho que tiene el hombre de tender recta y razonablemente al fin último que le ha sido señalado por Dios, y en *Firmissimam constantiam*<sup>385</sup> defiende que cuando las libertades nativas de orden religioso y moral de la persona son violadas, los ciudadanos católicos no pueden tolerar y permitir semejante cosa<sup>386</sup>. Además, en su llamamiento a todos los creyentes para luchar contra el ateísmo militante, que buscaba borrar la idea de Dios de las conciencias de los hombres, está afirmando, implícitamente, el derecho de toda persona a profesar su creencia religiosa, sosteniendo, a su vez, que en toda religión hay elementos de verdad, que pueden ser base más que suficiente para el reconocimiento del derecho a la libertad religiosa de la persona<sup>387</sup>.

## 2.7. PÍO XII EN EL CONTEXTO DE LA DECLARACIÓN DE DERECHOS DEL HOMBRE DE 1948

El contexto histórico en el que desarrolla su pontificado Pío XII es el de la Segunda Guerra Mundial, y tras ella, el auge del comunismo, que empieza a instaurarse en los países del este de Europa y en parte de Asia, principalmente. El nuevo orden internacional aparece marcado por el nacimiento de la ONU y la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, en la que se afirma: “*Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia*”<sup>388</sup>. El orden

---

<sup>384</sup> PÍO XI, “*Lettera Encíclica Divini Redemptoris, 19-3-37*”, AAS 29 (1937) 65-106.

<sup>385</sup> PÍO XI, *Lettera Encíclica Firmissimam constantiam 25-3-1937*, AAS 29 (1937) 189-199.

<sup>386</sup> DÍEZ ALEGRÍA, J. M<sup>a</sup>. *La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia*, en *Vaticano II. La libertad religiosa. Textos y análisis*, cit., p. 530.

<sup>387</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., pp. 150-151.

<sup>388</sup> DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS DE LA ONU 10-12-1948, n° 18, en página web de las Naciones Unidas, <https://goo.gl/3VYt> (Consultada el 26 de julio de 2015).

internacional ejerce su influencia en el Magisterio de Pío XII, sobre todo en lo que se refiere a la delimitación del contenido del derecho a la libertad religiosa.

Como su predecesor, postula la existencia de un orden moral objetivo y trascendente como fuente que ha de servir de fundamento para la regularización de todas las relaciones sociales. Afirma la centralidad del ser humano en la sociedad, la cual tiene su origen en la sociabilidad de la persona, siendo tarea prioritaria de dicha sociedad contribuir al perfeccionamiento del sujeto. Esta centralidad de la persona en el ámbito social lleva consigo la obligación de todo Estado de reconocer los derechos que inalienablemente pertenecen al hombre, y que dimanen de su dignidad como ser creado a imagen y semejanza de Dios<sup>389</sup>.

Entre estos derechos inalienables, que pertenecen a la persona por propia naturaleza, se encuentra el derecho a la libertad religiosa. En relación con el mismo surge la pregunta que ya se planteó en el Magisterio de Pío XI: este derecho, ¿se ha de entender como propio de los católicos, o puede configurarse como un derecho válido para todo hombre, independientemente de su credo o religión? El Pontífice, al definirlo como un derecho que reside en la propia naturaleza de la persona, lo reconoce aplicable a todos, y no sólo a los católicos. Esta afirmación choca, sin embargo, con el concepto de verdad por él mantenido, de tal forma que profesar la propia religión por medio de actos de culto externo, sólo se concibe para los católicos, ya que no se puede favorecer la difusión del error. En cualquier caso, lo verdaderamente importante es reconocer que Pío XII sí que concibió la idea de que el derecho a la libertad religiosa debía extenderse a toda persona, y que los poderes públicos no debían impedir su ejercicio, salvo que con él se violara otro derecho ajeno, se perturbara el orden social o se ofendiera a la moralidad pública<sup>390</sup>.

Pío XII, frente a toda clase de totalitarismo, opone el Estado de derecho como estructura necesaria para el sostenimiento de los derechos fundamentales de la persona, los cuales deben ser tutelados inexorablemente por los poderes

---

<sup>389</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., pp. 154-158.

<sup>390</sup> *Ibidem*, pp. 160-161.

públicos. En relación a la libertad religiosa sostiene que lo que no responde a la verdad y a la moral no puede gozar del derecho a la existencia, que si no se impide la difusión del error por parte del Estado sólo puede justificarse por la defensa que el poder público ha de procurar siempre de un bien mayor o a la evitación de un mal peor, y que ningún Estado puede autorizar enseñanza alguna que sea contraria a la verdad religiosa y a la moral<sup>391</sup>.

La doctrina de Pío XII, al tener como punto de partida al hombre como centro mismo del orden social, supera la concepción del Estado-Sociedad ética de León XIII<sup>392</sup>, ya que supone una concepción jurídica del mismo al servicio de los derechos de la persona<sup>393</sup>.

A su vez, también aborda el complejo tema de la relación entre conciencia y verdad, y sostiene que el deber de la conciencia es adherirse a la verdad, lo que debe implicar la negación total de lo que es religiosamente falso y moralmente malo. En este ámbito, la postura de la Iglesia no ha cambiado a lo largo de la historia. Además, afirma que de ninguna autoridad civil puede emanar un mandato de enseñar o hacer lo que sea contrario a la verdad religiosa o al bien moral, ya que ello supondría ir contra la propia naturaleza y obligar al espíritu y a la voluntad del hombre al error y al mal o a considerarlos como indiferentes. En cuanto a la cuestión de si los poderes públicos han de impedir siempre la manifestación del error aduce el argumento de que aunque Dios no quiere el mal, también lo permite, y no consta que Él haya dado a ninguna autoridad humana una orden absoluta para impedir el error y el mal. Las exigencias del bien común pueden aconsejar, en determinadas ocasiones y circunstancias, tolerar dicho error<sup>394</sup>. Al utilizar el término "circunstancias", el Pontífice está defendiendo que la persona tiene siempre el derecho a la libertad religiosa, pues tal derecho se fundamenta en su naturaleza humana, pero no siempre va a poder ejercitarlo, ya

---

<sup>391</sup> GALINDO GARCÍA, A. *La libertad religiosa en la doctrina social de la Iglesia*, cit. p. 145.

<sup>392</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, cit., p. 180.

<sup>393</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 163.

<sup>394</sup> *Ibidem*, pp. 163-164.

que el límite a ese ejercicio se determina en función del bien común de la sociedad<sup>395</sup>.

En resumen, se puede afirmar que Pío XII sostiene que a los católicos les pertenece el derecho a la libertad religiosa, como un derecho natural, porque ellos están en la verdad. Los demás, como permanecen en el error, pueden poseer tal derecho como un derecho que nace, no de la propia naturaleza, sino del derecho positivo y en función del bien común<sup>396</sup>.

Hasta aquí, podemos afirmar que mientras que León XIII sostenía que el Estado tenía el deber de tolerar, Pío XII defiende que el Estado carece de todo derecho para impedir el error en el ejercicio de la libertad religiosa en aras de la consecución de un bien mayor para la sociedad<sup>397</sup>.

Del análisis del desarrollo histórico del Magisterio Pontificio sobre la libertad religiosa hasta Pío XII se puede llegar a la conclusión de que el contenido de este derecho adolece, entre otros aspectos que después recogerá la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II, de una serie puntos esenciales, como la ausencia de un fundamento de tal derecho en la dignidad de la persona humana, la no determinación con claridad del sujeto activo y pasivo de tal derecho, la omisión de los límites que pueden afectar al ejercicio del derecho a la libertad religiosa, o la carencia de una formulación de dicho derecho en sentido negativo, como sí lo hará el n° 2 de la Declaración conciliar<sup>398</sup>.

En su Relación presentada a los padres conciliares, el 19 de noviembre de 1963, Mons. De Smedt resumirá el Magisterio Pontificio previo al Concilio en estas palabras: con Pío IX se condena la libertad de conciencia, ya que ésta se concebía, por parte de la ideología liberal, desde una perspectiva puramente racionalista, según la cual la conciencia individual no tiene más ley que la que ella misma se dicta, no estando sujeta a ley alguna que provenga de Dios, ni a moral

---

<sup>395</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 170.

<sup>396</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., p. 162.

<sup>397</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 171.

<sup>398</sup> *Ibidem*, p. 171.

objetiva alguna. León XIII, por su parte, introduce el concepto de tolerancia, distinguiendo entre la Iglesia como pueblo de Dios y la sociedad civil. En lo que respecta a Pío XI, diferencia entre libertad de conciencia, que se ha de rechazar por su vinculación con la ideología del liberalismo racionalista, y libertad de las conciencias, concepto que se puede asumir porque defiende la libertad de los fieles. Afirma que el hombre, en cuanto persona, goza de una serie de derechos que ha recibido de Dios, los cuales han de prevalecer frente a cualquier persona o poder que los pretenda conculcar. Y Pío XII sostuvo la existencia de derechos fundamentales de la persona, entre los que se encuentra el derecho de dar culto a Dios, privada y públicamente, y el ejercicio de la caridad. Defendió que la autoridad civil no goza de un derecho absoluto que haya podido recibir de Dios para en el ámbito de la fe y la moral limitar ni el error religioso o moral siempre que éste sea favorable para fomentar el bien común de la sociedad<sup>399</sup>.

## 2.8. JUAN XXIII Y LA ENCÍCLICA PACEM IN TERRIS COMO ANTECEDENTE DEL CONCEPTO DE LIBERTAD RELIGIOSA DEL CONCILIO VATICANO II

### 2.8.1. Fundamentación cristiana del orden social

Juan XXIII, en su Encíclica *Pacem in terris* concibe la libertad como pilar fundamental en la construcción de un orden social justo<sup>400</sup> y como fuerza moral que sostienen la sociedad. Hasta ahora, la tradición había mantenido que el fundamento del orden social dependía de la libertad de la Iglesia, a la que se la consideraba Madre y Maestra de la civilización. Pero el Papa Roncalli lleva a cabo una comprensión mucho más profunda de esta tradición, al colocar como sujeto de esa libertad no sólo a la Iglesia, sino también a la persona<sup>401</sup>. La convivencia social, para que pueda ser adecuada, ha de fundarse en torno a la existencia de unas normas morales objetivas y acordes a la naturaleza humana (derecho

---

<sup>399</sup> DE SMEDT, E-J., *Relación presentada al Concilio Ecuménico*, en *Libertad religiosa. Una solución para todos*, Studium, Madrid, 1964, pp. 38-43.

<sup>400</sup> MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, cit., pp. 183-185.

<sup>401</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 172-173.



natural), que es siempre previo a cualquier ordenación positiva. Para poder cumplir este derecho natural será preciso observar íntegramente el orden establecido por Dios, el cual, no sólo está integrado por las normas establecidas por Dios en el ámbito de la naturaleza, sino por aquellas que proceden del orden de la gracia, lo que vendría a ser el derecho divino positivo. La religión ha de ser entendida como un factor beneficioso para la vida social en un doble sentido: en primer lugar porque los valores que postula la fe son beneficiosos, en sí mismos, para cualquier sociedad, y en segundo lugar porque la consecución del bien común, al que aspira toda sociedad, no puede alcanzarse prescindiendo de un elemento fundamental de la persona, cual es su dimensión religiosa. De esta forma, a la vez que Juan XXIII subraya el fundamento del orden social en el orden objetivo procedente de Dios, también sostiene que en el centro de dicho orden social ha de ubicarse la dignidad de la persona humana, de la que se deriva el hecho de que todos los seres humanos son fundamento, fin y sujeto de las diversas instituciones en torno a las cuales se organiza la vida social<sup>402</sup>.

### 2.8.2. El Papa de la verdad

Para Juan XXIII, la dignidad que toda persona posee solo es compatible con la verdad, por lo que el error no puede hacerse presente en la vida pública. Para que pueda alcanzarse el verdadero progreso, se han de dar en toda sociedad los valores de la verdad, la justicia, el amor y la libertad. Ahora bien, la novedad que el Pontífice presenta reside en que aun cuando condena el error, sin embargo, lo desvincula de la persona, la cual jamás puede ser despojada de la dignidad que le es innata, como sostiene en su Encíclica *Pacem in terris*: *“Importa distinguir siempre entre el error y el hombre que lo profesa, aunque se trate de personas que desconocen por entero la verdad o la conocen sólo a medias en el orden religioso o en el orden de la moral práctica. Porque el hombre que yerra no queda por ello despojado de su condición de*

---

<sup>402</sup> BERNÁRDEZ, A., *Iglesia y Estado en Juan XXIII*, Ius Canonicum, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Vol. IV nº 7, 1964, pp. 166-170.

*hombre, ni automáticamente pierde jamás su dignidad de persona, dignidad que debe ser tenida siempre en cuenta*<sup>403</sup>.

### 2.8.3. Libertad religiosa y “rectitud de conciencia”

Juan XXIII, en su Encíclica *Pacem in terris*, subraya que la libertad religiosa pertenece al foro interno de cada persona, pero también al externo de la sociedad, donde la fe debe verse libre de toda coacción. Todo ser humano es persona con inteligencia y voluntad, imagen y semejanza de Dios, por tanto, poseedor de derechos universales, inviolables e inalienables.

La defensa a ultranza y sin condiciones de la dignidad humana le va a servir al Pontífice para fundamentar todos los derechos de la persona<sup>404</sup>. En el ámbito de la libertad religiosa introduce el concepto de “la rectitud de conciencia”, de tal forma que toda persona que obre en función de la misma tendría derecho a profesar privada y públicamente su religión. El tema de la libertad religiosa en Juan XXIII, por tanto, ha de ser estudiado partiendo del concepto de “rectitud de conciencia”, que aparece recogido en su Encíclica *Pacem in terris*: “Entre los derechos del hombre se debe enumerar también el de poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia y profesar la religión en privado y en público”<sup>405</sup>. El problema que el texto plantea es qué se ha de entender por “recta conciencia”. Siguiendo la terminología de Santo Tomás de Aquino “recto” significa conformidad con la verdad objetiva establecida por Dios, mientras que si se sigue la posición de los moralistas que se remonta a Suárez, este concepto abarca también el error invencible y no culpable del juicio de conciencia, de tal manera que si la persona se equivoca de buena fe, ello no es obstáculo para que la conciencia pueda ser considerada como recta<sup>406</sup>.

---

<sup>403</sup> JUAN XXII, *Litterae Encyclicae Pacem in terris* 11-4-1963, n° 58, AAS 55 (1963) p. 278.

<sup>404</sup> GALINDO GARCÍA, A. *La libertad religiosa en la Doctrina Social de la Iglesia*, cit., p. 146.

<sup>405</sup> JUAN XXII, *Litterae Encyclicae Pacem in terris* 11-4-1963, n° 14, AAS 55 (1963) p. 262.

<sup>406</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración Dignitatis Humanae*, en *La libertad religiosa*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 89-90.

Si el sentido al que se refiere el Papa es el primero, lo que estaría afirmando con ello es que sólo los católicos tienen derecho a la libertad religiosa, ya que la religión católica, siendo la única verdadera, es aquella que se corresponde con las normas objetivas, y que, por tanto, se identifica con la recta conciencia. Si por el contrario, se entiende que Juan XXIII a la hora de hablar de “conciencia recta” lo hace desde el segundo sentido señalado, significaría que extiende el derecho a la libertad religiosa a todos los hombres, siempre y cuando lleven a cabo un juicio de la conciencia fundamentado en la buena fe y en el deseo de buscar la verdad.

La doctrina católica interpreta el texto de *Pacem in terris* de diferentes maneras. Algunos autores van a defender que el sentido que quiere expresar el texto es el segundo, argumentando en este sentido el carácter universal que posee la Encíclica del Papa Roncalli, unido al dato de que el derecho a la libertad religiosa aparece en *Pacem in terris* junto a otros de los cuales no hay duda ninguna de su valor universal. Por el contrario, otros autores van a afirmar que la rectitud de la conciencia debe entenderse en conformidad con el primer sentido apuntado, para lo cual aducen que cuando Juan XXIII habla de este concepto, lo refiere a la Encíclica *Libertas*, de León XIII, que defiende el derecho a la libertad religiosa, pero sólo en relación con los católicos, de manera que los no católicos podrán tener acceso a este derecho, pero no en el orden moral, sino en el civil, como derecho recogido por el ordenamiento jurídico para toda persona, en aras del bien común, como por otro lado ya afirmaba Pío XII<sup>407</sup>.

Juan XXIII sabía que dentro de la teología católica existían dos concepciones diferentes a la hora de interpretar la libertad religiosa y que, por tanto, se trataba de una materia compleja, que necesitaría de ulteriores estudios, lo que explica que el Pontífice utilizara una expresión con la que no buscó zanjar definitivamente la cuestión sobre la libertad religiosa, pues tanto antes, como después de la Encíclica, las dos tesis estudiadas tuvieron vigencia en el ámbito de la Iglesia<sup>408</sup>.

---

<sup>407</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., pp. 176-177.

<sup>408</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 91-92.

Ahora bien, aunque el hombre debe seguir con rectitud su conciencia, ésta no puede considerarse como un absoluto, ni el derecho a la libertad religiosa se puede fundamentar en la dimensión subjetiva que la misma conlleva, ya que en tal caso se estaría impidiendo este derecho a quienes no siguieran los dictados de su conciencia. Como afirma Díez-Alegría: “en razón de la naturaleza humana, de la estructura y finalidad del Estado y del orden jurídico de la sociedad civil, y del carácter propio de la religión, el derecho a la justa libertad religiosa queda fundado absolutamente, aun prescindiendo de la actitud de conciencia del sujeto”<sup>409</sup>.

La doctrina de Juan XXIII es recogida por dos números de la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*: el nº 16 en lo que atañe a la explicación del significado de la recta norma de la conciencia, y el nº 26, referido a la libertad en materia religiosa. Además, podemos hablar de una continuidad entre la doctrina defendida por el Papa Juan XXIII y la Declaración *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, como se desprende de la lectura y análisis de los números 2 y 3 de la misma<sup>410</sup>.

Como conclusión del análisis del Magisterio de los Papas que precedieron al Concilio Vaticano II se puede afirmar en la línea de Martínez Martínez, que “la doctrina de la tolerancia religiosa fracasó e hizo necesario el cambio, por ser demasiado teórica y abstracta, por partir de premisas teológicas que daban origen a un divorcio entre la cuestión y los hechos, por ignorar la situación histórica en la cual la doctrina había de aplicarse, y por prescindir de la cuestión constitucional<sup>411</sup>”, aspectos todos ellos, a los que la Declaración Conciliar *Dignitatis humanae* tratará de ofrecer una respuesta.

---

<sup>409</sup> Díez ALEGRÍA, J. M<sup>a</sup>. *La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia*, en *Vaticano II. La libertad religiosa. Textos y análisis*, cit., p. 533.

<sup>410</sup> *Ibidem*, pp. 532.533.

<sup>411</sup> MARTÍNEZ, J. L., “*Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*”, cit., p. 62.

### 3. GÉNESIS Y EVOLUCIÓN CRONOLÓGICA DE LA DECLARACIÓN DIGNITATIS HUMANAЕ, SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA, DEL CONCILIO VATICANO II

#### 3.1. EL DEBATE SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA EN LA PREPARACIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

##### 3.1.1. Fase Antepreparatoria del Concilio

El 16 de mayo de 1959 Juan XXIII anuncia el inicio de una fase antepreparatoria del Concilio, que iba a consistir en una gran encuesta a escala mundial en la que se pretendían recoger sugerencias sobre los temas que se habrían de tratar en el Concilio. A tal efecto, el Pontífice nombró una Comisión Antepreparatoria, a cuyo frente colocó al Secretario de Estado, el Cardenal Domenico Tardini. A dicha Comisión fueron llegando propuestas diversas durante más de un año, por parte de obispos, Sagradas Congregaciones, Universidades, etc<sup>42</sup>.

En la fase antepreparatoria del Concilio, que abarca del 17 de mayo de 1959 al 5 de junio de 1960, fueron muchas las alusiones de los Padres conciliares que eran conscientes de que la libertad religiosa era un tema importante y que ocasionaba grandes confusiones. Algunos Padres pidieron que se abordara el tema siguiendo los esquemas recogidos en el Magisterio Pontificio precedente, especialmente en León XIII y Pío IX, aunque por otro lado tampoco faltaron Padres que apuntaron que era necesario adaptar la doctrina de la Iglesia en esta materia a los nuevos tiempos. Aún cuando en las Comisiones preparatorias no se encomendó ni a la Comisión Teológica (CT en adelante), ni al Secretariado para fomentar la Unión de los Cristianos (SUC en adelante) preparar ningún esquema concreto relativo al tema de la tolerancia y la libertad religiosa, no es menos cierto que el Papa Juan XXIII facultó a dichas Comisiones a estudiar aquellos problemas

---

<sup>42</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, Cuadernos doctorales nº 11, Universidad de Navarra, 1993, pp. 287-290.

que estimaran convenientes para el bien de la Iglesia, por lo que tanto la CT como el SUC prepararon sendos esquemas sobre el tema de la libertad religiosa<sup>43</sup>.

El SUC, bajo la dirección del Cardenal Bea, preparó un primer documento conocido como el Documento de Friburgo (27 de diciembre de 1960), y que presentaba las siguientes características:

- a) Aparece definida la tolerancia como “la virtud que debe regir las relaciones entre las personas humanas que no están de acuerdo en el dominio de las convicciones”.
- b) Distingue entre el concepto “libertad de conciencia”, que asocia a una idea de indiferentismo moral, y “libertad de conciencias”, que expresa el respeto de la persona que, a pesar de haber puesto todo lo que estaba de su parte para alcanzar la verdad, sigue, sin embargo, una conciencia errónea.
- c) Hay una toma de conciencia sobre la dignidad de la persona, que lleva a defender la supresión de toda coacción que pueda violar la interioridad del ser humano.
- d) Mantiene una concepción de la fe como don de Dios que el hombre acepta libremente y que no puede ser impuesta por la fuerza.
- e) Defiende la idea de una tolerancia fundada en el amor.
- f) Niega valor a la expresión “los derechos de la verdad”, pues sólo la persona humana puede ser sujeto de derechos.
- g) En lo que respecta a las relaciones Iglesia-Estado, la esencia sobrenatural de aquélla constituye el límite del Estado para no participar en las cuestiones referentes al ámbito espiritual.

---

<sup>43</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Vaticano II: la libertad religiosa. Texto y análisis*, Razón y fe, Madrid, 1966, pp. 81-83.

- h) Establece como límites a la libertad religiosa tanto el bien común como la moralidad pública.
- i) Corrige la idea errónea de que el Estado debe dar culto a Dios, ya que éste es un acto exclusivo de la Iglesia y sus miembros. Ahora bien, el Estado sí que debe servir a Dios, en el ámbito de su competencia temporal, reconociendo la trascendencia de los valores religiosos, los derechos inalienables de la persona, y defendiendo el ejercicio de la libertad religiosa dentro de los límites del bien común<sup>44</sup>.

### 3.1.2. Fase Preparatoria del Concilio

El tema de la tolerancia y la libertad religiosa no fue abordado por la Comisión Central del Concilio hasta junio de 1962. A esta Comisión presentaron la CT y el SUC sendos Esquemas. que serían sometidos a votación posteriormente, y que ya en su título expresaban las dos tendencias enfrentadas que sobre la materia se iban a desarrollar a lo largo de las sesiones conciliares<sup>45</sup>.

El texto elaborado por la CT se presentó bajo el título “Relaciones entre la Iglesia y el Estado y tolerancia religiosa”, que quedó integrado en el Capítulo IX del Esquema de Constitución sobre la Iglesia. Este Esquema se centra, sobre todo, en las relaciones Iglesia-Estado, dejando la libertad religiosa como un tema de segundo orden, abordada desde la perspectiva de la doctrina del Magisterio precedente, de los manuales clásicos de teología y del Derecho público eclesiástico<sup>46</sup>. El texto presentado por la CT distingue claramente entre Iglesia y sociedad civil, subordinando el fin temporal al fin espiritual<sup>47</sup>. Presenta una concepción intervencionista del Estado, el cual debe adecuar la legislación civil a

---

<sup>44</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., pp. 69-74.

<sup>45</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., 1993, p. 290.

<sup>46</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 7.

<sup>47</sup> GÓMEZ MIER, V., *El debate sobre libertad religiosa en la preparación del Concilio Vaticano II*, Anuario Jurídico y Económico Escorialense, nº 29, 1996, p. 44.

la verdad objetiva revelada por Dios, de manera que se excluya del ámbito público todo aquello que dañe dicha verdad<sup>418</sup>. El documento distingue entre tres tipos diferentes de Estados: por un lado, en los Estados católicos se han de aplicar íntegramente los principios que recoge el texto. Por otro lado, en los Estados mayoritariamente católicos el bien común exigirá que se mitiguen los principios fundamentales del texto, para dar paso a una justa tolerancia. Finalmente, en los Estados no católicos el poder civil debe conformarse, en materia religiosa, con lo establecido por la ley natural, y conceder la libertad a todos los cultos que no se opongan a dicha ley<sup>419</sup>.

En lo que se refiere al concepto de libertad que desarrolla, admite únicamente una libertad, la libertad de la Iglesia Católica a fin de que pueda cumplir la misión que Cristo le había encomendado. Esta libertad se concibe de una manera absoluta y se fundamenta en la posesión, por parte de la Iglesia, de la verdad objetiva. Además, plantea la libertad como un derecho de todo hombre a no ser coaccionado para aceptar la fe revelada por Dios. Fuera de esta libertad el documento no reconoce ninguna otra, sino que se limita a hablar de tolerancia. El derecho a la libertad religiosa se sitúa en el plano de la verdad, ya que en el plano del error no puede haber derechos, y como no todos los hombre llegan al conocimiento de la verdad revelada, la tolerancia se concibe como un mal menor para aquellos que profesan una religión distinta de la católica.

En el texto de la CT se hace mención también a los límites de la libertad religiosa, y afirma que el poder civil no puede coaccionar a las conciencias para aceptar la fe, ya que ésta es libre y no puede ser objeto de presión alguna, lo que no obsta para que pueda intervenir en este ámbito, a fin de que no haya una difusión pública de los errores y se conserve la unidad de la fe, tan beneficiosa para la sociedad y la consecución del bien común<sup>420</sup>.

---

<sup>418</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., p. 85.

<sup>419</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit, p. 294.

<sup>420</sup> *Ibidem*, pp. 85-86.



Por su parte, en la presentación del texto del SUC, el Cardenal Bea afirma que la tarea del Concilio ha de consistir en actualizar la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa, a fin de adaptarla a las nuevas situaciones de la vida social, sin limitarse a repetir lo que fue posible y conveniente en otras épocas. Esta actualización no tiene por qué significar caer en el laicismo, sino poder cumplir en toda su amplitud el mandato de Jesús que establece: “*Dad al Cesar lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios*”<sup>421</sup>.

La diferente manera de abordar el tema de la libertad religiosa, respecto del texto presentado por la CT, ya se pone de manifiesto en su propia estructura interna, ya que mientras el texto redactado por la Comisión presenta una primera parte referida a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y una segunda parte es concebida más bien como una aplicación práctica de los principios doctrinales recogidos en la primera parte, el texto del SUC parte de la libertad religiosa como un derecho que pertenece a todo hombre, mientras que el tema de las relaciones Iglesia-Estado se aborda desde la perspectiva de cómo debe aplicar el poder civil dicha libertad religiosa. Como puede deducirse, la diferencia fundamental entre ambos textos reside en que mientras que el Esquema de la CT es eminentemente objetivo, al partir del concepto de la verdad objetiva, el Esquema del SUC es preferentemente subjetivo, al tomar como punto de referencia a la persona humana y sus derechos<sup>422</sup>.

El SUC presenta un concepto de libertad religiosa entendido como derecho propio de todo hombre, pues fundamentado en la dignidad de la persona humana. La libertad religiosa se define de un modo negativo como “inmunidad de coacción”, y de una manera positiva como “derecho a seguir la propia conciencia en materia religiosa”, sin que se mencione en ningún momento, a diferencia del anterior Documento de Friburgo, la idea de la tolerancia religiosa. El ejercicio de este derecho a la libertad religiosa ha de ser tanto privado, como público, y los sujetos a los que abarca serán tanto las personas individuales como

---

<sup>421</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 9.

<sup>422</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., p. 293.

las comunidades, los católicos como los no católicos<sup>423</sup>. En el texto se establecen ya atisbos de una distinción entre la libertad religiosa como derecho civil y social y el derecho propiamente como tal a la libertad religiosa o inmunidad de coacción<sup>424</sup>. Se confiere un contenido material al concepto de libertad religiosa, la cual ya no es sólo una libertad de opinión o ritos, sino una libertad que implica todas las actividades del hombre, tanto públicas como privadas.

En su articulado se sustituye el concepto de Estado por el de sociedad civil<sup>425</sup>, la cual no se concibe, como en el documento de la CT, como un sujeto que posee una serie de obligaciones para con Dios, sino como una entidad cuya función en materia religiosa consistirá en velar para que nadie se vea impedido en el ejercicio de su derecho a la libertad religiosa. Esta tarea la habrá de cumplir atendiendo siempre al contenido de las leyes divinas, pero sin que forme parte específica de su tarea dar culto a Dios, como sí que defendía el texto de la CT<sup>426</sup>. El Estado, que carece de poder para crear derechos que pertenecen al ámbito propio de la ley natural, tendrá una doble tarea: reconocer la existencia de los derechos de la persona, por un lado, y defender y ordenar el ejercicio de los mismos, por otro, para lo cual deberá establecer un orden jurídico justo, adecuado al contenido del derecho divino<sup>427</sup>.

En relación con los límites a la libertad religiosa utiliza a lo largo del texto tres expresiones diferentes: bien común, orden público y respeto a los derechos de los demás. Sin embargo, no aparece la expresión "moralidad pública"<sup>428</sup>. El texto de la CT reconocía el derecho a la libertad religiosa sólo a quienes estuvieran en posesión de la verdad, mientras que para los demás individuos, que profesaran una fe diferente a la católica, sólo se reconocía una justa tolerancia, sin embargo, el texto del SUC define la libertad religiosa como el derecho a seguir la propia

---

<sup>423</sup> Ibidem, p. 292.

<sup>424</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., p. 101.

<sup>425</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., p. 74.

<sup>426</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., p. 294.

<sup>427</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., pp. 104-105.

<sup>428</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., pp. 74-78.

conciencia. El Esquema del SUC supone una evolución positiva, al reconocer la libertad religiosa a todos, incluso a aquellos que no están en posesión de la verdad objetiva<sup>429</sup>.

Mientras que el texto de la CT fundamentaba el contenido de su articulado en las citas del Magisterio Pontificio (156 citas), el texto del SUC buscó su fundamento en la teoría de los derechos humanos, en principios como la inviolabilidad de la persona, el principio de autonomía de la misma o el principio de dignidad, todo ello desde la perspectiva de la razón natural, la filosofía y la historia humana. La diferente manera de afrontar la libertad religiosa llevó a un enfrentamiento entre partidarios del Cardenal Ottaviani, presidente de la CT, y partidarios del Cardenal Bea, presidente del SUC. En la presentación de su texto, el Cardenal Ottaviani postuló la necesidad de la retirada del texto presentado por el SUC, ya que no sólo era contrario al concepto de libertad establecido por el Magisterio tradicional de la Iglesia, sino que hacía destacadas concesiones a los postulados defendidos por los acatólicos. Por su parte, el Cardenal Bea, presentó el texto del SUC señalando que lo que fundamentalmente se reprocha a la Iglesia en la sociedad actual es que es intolerante allí donde goza de una presencia mayoritaria, y a su vez, exige tolerancia y libertad religiosa allí donde se halla en minoría. Además, el texto del SUC respondía de una manera más completa a la voluntad de “aggiornamento” pedida por Juan XXIII, pues tenía presente la dimensión de la libertad religiosa como un derecho humano con carácter inviolable y universal y daba un sentido nuevo a la expresión evangélica: “*Dad al Cesar, lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios*”. Otra de las diferencias fundamentales que van a presentar ambos textos es que mientras que el texto de la CT aborda el tema de la libertad desde la doctrina de la tolerancia religiosa y atribuye al poder civil el deber honrar y dar culto a Dios, el texto del SUC establece el papel neutro del Estado en materia religiosa, debiendo ser su función la de procurar el bien común de la sociedad<sup>430</sup>.

---

<sup>429</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 292-293.

<sup>430</sup> GÓMEZ MIER, V., *El debate sobre libertad religiosa en la preparación del Concilio Vaticano II*, cit., pp. 45-61.

En la votación de ambos textos por parte de la Comisión Central Preparatoria, se produjo una escisión entre dos grupos de Padres claramente diferenciados. Lo que en principio se presagiaba como una victoria del texto presentado por la CT, por implicar una continuidad explícita con el Magisterio precedente en torno al concepto de tolerancia religiosa, y por las numerosas citas del mismo en que apoyaba su contenido, sin embargo, no resultó ser así, sino que en la votación muchos Padres manifestaron la necesidad de afrontar el asunto desde una perspectiva más adecuada a la realidad actual, y que se recogía de una manera más adecuada el texto del SUC, que aportaba una nueva visión de la Iglesia donde las comunidades locales tenían mucho que decir, y donde conceptos arcaicos, como el de "ciudad católica", o aspectos tradicionales como la omnipotencia de órganos centralizados de la Curia Romana, como el Santo Oficio, habían de desaparecer u ocupar el lugar adecuado que les correspondería dentro de la nueva visión eclesiológica conciliar<sup>431</sup>.

En sus sucesivas intervenciones, los Padres conciliares se fueron decantando a favor del texto del SUC, aduciendo como argumentos que defendía el derecho a profesar la religión públicamente según una conciencia diligentemente formada, sin que el Estado tenga poder para prohibirlo, que establecía una doctrina universal sobre la libertad religiosa, y que permitía el ejercicio de la libertad religiosa en el ámbito civil, sin que ello supusiera otorgar al poder civil competencia alguna en materia religiosa.

En el fondo, el Esquema presentado por la CT no ofrecía soluciones al problema de la libertad religiosa, mientras que el texto del SUC sí que posibilitaba un concepto de libertad religiosa que se podía compaginar con las libertades modernas, adquiriendo así una dimensión de universalidad sin renunciar por ello a la doctrina defendida por el Magisterio eclesiástico a lo largo de los siglos.

Con el objeto de ofrecer una solución a los enfrentamientos surgidos entre la CT y el SUC, el 22 de octubre de 1962, el Papa Juan XXIII elevó al SUC a la categoría de Comisión, de manera que iba a poder presentar libremente esquemas

---

<sup>431</sup> Ibidem, pp. 61-76.

de trabajo dentro del Concilio sin ser acusado por ello de incompetencia en el ejercicio de sus funciones<sup>42</sup>.

Las diferencias existentes en el contenido de los textos sobre libertad religiosa entre el Documento de Friburgo, el SUC y la CT, pueden apreciarse esquemáticamente en el ANEXO 1.

Por su parte, siguiendo a Aparicio Malo<sup>43</sup>, las diversas perspectivas que aparecen en el texto del SUC y de la CT pueden verse en el ANEXO 2

### 3.2. PRIMER ESQUEMA

El primer Esquema que se hace llegar a los Padres conciliares se incorpora dentro del capítulo quinto del Esquema sobre Ecumenismo, con lo que fracasa el intento por parte de la CT de incluir este tema dentro del Esquema sobre la Iglesia, en concreto dentro del capítulo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado<sup>44</sup>. El tema que nos ocupa no llegó a debatirse en la Primera Sesión Conciliar, ni tampoco lo hizo en la Segunda, ya que sólo se debatieron los tres primeros capítulos del Esquema sobre Ecumenismo, por lo que no hubo lugar, por tanto, para el debate sobre el capítulo V.

Entre la Primera y Segunda Sesión conciliar acontecen dos hechos muy significativos para el ulterior desarrollo del tema sobre la libertad religiosa. Por un lado, la publicación de la Encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, de la que nos hemos ocupado anteriormente. Y el segundo dato determinante para el desarrollo del Concilio Vaticano II fue la elección de Pablo VI como Papa y sucesor en la Sede Petrina de Juan XXIII<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 10.

<sup>43</sup> APARICIO MALO, J. M., *La libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, Madrid, 2012, p. 192

<sup>44</sup> *Ibidem*, p. 10.

<sup>45</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., 1993, pp. 297-299.

En cualquier caso, el primer Esquema presentaba una estructura interna que servirá de base a ulteriores esquemas:

- a) Prólogo: llamada a la unidad y concordia.
- b) N° 1: misión de la Iglesia de enseñar.
- c) N° 2: respeto a la libertad de los demás, teniendo en cuenta que la fe es libre.
- d) N° 3: quien obedece a la conciencia obedece a Dios; la intolerancia es contraria a la dignidad humana.
- e) N° 4: derecho de la persona a vivir, tanto en público como en privado, individual y colectivamente, según su conciencia y a propagar sus ideas.
- f) N° 5: se establece como límite al derecho a la libertad religiosa el bien común y el derecho de Dios y de los demás. El poder civil no puede condicionar los derechos en la vida civil a la profesión de una determinada religión.
- g) N° 6: exhortación a vivir conforme a la dignidad de la persona.
- h) N° 7: motivos ulteriores de caridad y teológicos<sup>48</sup>.

El texto de este primer Esquema perdió independencia al ser introducido como capítulo V del Esquema sobre Ecumenismo. En él se trata de evitar aludir al tema de la libertad religiosa desde la categoría conceptual de "derecho". Además, se refuerza la dimensión objetiva del texto, por ejemplo, al declarar el bien común como limitación al ejercicio de la libertad, siendo potestad de la sociedad civil velar porque dicha limitación se lleve a la práctica adecuadamente, sin medidas arbitrarias ni abusos injustos. El Primer Esquema suprime la referencia a las relaciones Iglesia-Estado, poniendo a la vez gran empeño por definir, de una

---

<sup>48</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico-teológico*, Salmanticensis, Vol. 13, 1966, pp. 467-468.

manera clara, en qué consiste la libertad religiosa, diferenciándola de conceptos que siempre han sido condenados por el Magisterio de la Iglesia, como indiferentismo, laicismo, relativismo o pesimismo. Por ello, positivamente hablando, la libertad religiosa se define como el derecho de la persona al libre ejercicio de la religión, según los dictámenes de la conciencia, y negativamente, aparecerá descrita como inmunidad de toda coacción externa en el ámbito de las relaciones personales del hombre con Dios. Se desarrolla igualmente el aspecto comunitario del derecho a la libertad religiosa. Se vincula la libertad religiosa a la rectitud de la conciencia, lo que pone de manifiesto que ésta todavía aquella no era concebida desde una dimensión jurídica, sino moral, lo que suponía de forma implícita una limitación en la titularidad del derecho, que no se predicaría de quienes poseyeran una conciencia invenciblemente errónea<sup>437</sup>.

Este Primer Esquema de *Dignitatis humanae* presenta un contenido que se acerca, en algunos aspectos, al que ya había presentado la CT. Así, por ejemplo, la alusión a los derechos de Dios Creador y Salvador, como una limitación a la libertad, puede llegar a interpretarse como una justificación de la negación de ésta por motivos meramente religiosos<sup>438</sup>.

### 3.3. PRIMERA RELACIÓN DE MONS. DE SMEDT

En un clima de optimismo y efusividad, Mons. De Smedt manifestó en su Primera Relación la urgencia de delimitar el contenido del derecho a la libertad religiosa, por ser una exigencia de la verdad, ya que la Iglesia tenía el deber de enseñar y defender este derecho, porque así le fue confiada esta tarea por Cristo; por ser una exigencia de la justicia, ya que la Iglesia no puede guardar silencio ante la realidad de que más de la mitad de la humanidad se vea privada del derecho a la libertad religiosa; por ser una exigencia de la convivencia internacional, de tal manera que hombres de diferentes religiones o que no profesen credo alguno puedan vivir pacíficamente sus relaciones; por ser una exigencia del ecumenismo, ya que la Iglesia era tachada de interesada al

<sup>437</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 300-301.

<sup>438</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., pp. 117-123.

entenderse que sólo exigía y defendía el derecho a la libertad religiosa en aquellos lugares en los que se encontraba en minoría frente a otras confesiones religiosas, sin embargo, allí donde tenía un papel preponderante negaba dicho derecho a religiones diferentes. Así todo, era necesario superar esta idea, a fin de posibilitar el diálogo ecuménico entre los diferentes credos religiosos<sup>439</sup>.

Al articulado del Primer Esquema se le objetó, por parte de algunos Padres conciliares, que suponía una ruptura en relación con el Magisterio Pontificio precedente, a lo que Monseñor De Smedt responderá aduciendo la necesidad de entender dicho Magisterio Pontificio en su contexto propio, postulando que el texto presenta una conformidad con la doctrina recogida por Juan XXIII en *Pacem in Terris*, y afirmando que es necesario tener en cuenta dos reglas fundamentales: la de la continuidad, que sostiene que la doctrina de la Iglesia siempre permanece, y la del progreso, que defiende que esa doctrina se va adaptando a los tiempos, a fin de poder defenderse de los nuevos errores que van surgiendo en cada época concreta<sup>440</sup>.

#### 3.4. SEGUNDO ESQUEMA (TEXTUS PRIOR 1964)

En este texto se establece el fundamento de la libertad religiosa en la obligación que tiene el hombre de seguir la voluntad de Dios según el dictamen de su conciencia<sup>441</sup>. Será la primera vez que se busque un único fundamento que unifique la totalidad del articulado. De esta vocación divina del hombre a seguir la voluntad de Dios se desprende la importancia que el acto religioso tiene en el obrar moral. En la base de esta vocación divina estará el concepto de dignidad de la persona humana, siendo la primera vez que esta expresión aparece en las redacciones conciliares sobre el derecho a la libertad religiosa. Este concepto de la vocación divina del hombre presenta la ventaja de señalar, adecuadamente, la

---

<sup>439</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., p. 82.

<sup>440</sup> *Ibidem*, pp. 84-85.

<sup>441</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., p. 470.



unidad entre el orden natural y el orden sobrenatural<sup>42</sup>, y llevará consigo el hecho de abordar el tema de la libertad religiosa desde una perspectiva subjetivista, cual es la dignidad de la persona humana<sup>43</sup>.

En este Segundo Esquema se precisa de una forma más precisa el concepto de libertad religiosa, que pasa a ser considerado desde la perspectiva del derecho, lo que ayudará a superar discusiones superfluas sobre la naturaleza y clases de libertad religiosa. Se elimina del articulado la expresión “Derecho Natural” y es sustituida por la de “Derecho de la persona”, con la cual se pretende afirmar que la libertad religiosa es algo inherente al mismo ser del hombre, y por tanto no se trata de un derecho que emana del poder estatal. A su vez, se aclara que el término persona se refiere tanto al sujeto individual, como a las asociaciones religiosas. Finalmente, el adjetivo “religiosa” significa que es un derecho a toda opción en materia religiosa, sin excluir de todo ello el ateísmo. Se presenta el derecho a la libertad religiosa en su doble vertiente, tanto positiva, esto es, como una posibilidad de hacer, como negativa, esto es, como un derecho a no ser impedido. El texto recoge, a efectos de aclaración conceptual, una serie de concepciones falsas respecto de lo que significa la libertad religiosa, que nada tiene que ver con la emancipación respecto a Dios, la indiferencia entre error y verdad, ni el mero subjetivismo<sup>44</sup>.

Busca diferenciar, claramente, entre la libertad en relación a Dios, y la libertad en relación a los hombres. El texto no se ocupa de la relación de los hombres con Dios, ni de la naturaleza de la libertad, sino de la relación de los hombres respecto de los hombres, esto es, de los derechos de los hombres en materia religiosa, tanto a nivel particular como de grupos religiosos<sup>45</sup>. Partiendo de este dato, la sociedad y los Estados tendrán el deber reconocer y tutelar este derecho, en tanto que la Iglesia —siguiendo el mandato recibido de Dios— habrá de cumplir con su misión de difundir este derecho.

---

<sup>42</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., pp. 95-97.

<sup>43</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., pp. 124-125.

<sup>44</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., pp. 97-98.

<sup>45</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., pp. 131-132.

El articulado de este Segundo Esquema afirma que el anuncio de la verdad debe realizarse sin coacción, por razón de la naturaleza libre del acto de fe. Aunque existe una ley divina objetiva, toda persona tiene derecho a cumplir esa ley objetiva según el juicio sincero de su conciencia, aunque sea falsa<sup>446</sup>, si bien es cierto que este texto reduce considerablemente el tema de la conciencia errónea y establece, claramente, que la norma fundamental que regula las relaciones del hombre con Dios es la ley eterna, objetiva, absoluta y universal<sup>447</sup>.

La convivencia pacífica y el pluralismo religioso exigirán de una regulación adecuada de la libertad religiosa<sup>448</sup>, por lo que se condena abiertamente todo tipo de proselitismo. A la vez, se establece como límite de la libertad religiosa el “fin de la sociedad”, que es definido como el conjunto de las condiciones sociales que han de permitir a los hombres alcanzar su propia perfección de una manera mejor y más fácil, eliminándose del texto el concepto de “bien común”<sup>449</sup>. El papel de la autoridad pública en materia religiosa consistirá, fundamentalmente, en armonizar el ejercicio de los derechos de unos, con el ejercicio de los derechos de los otros<sup>450</sup>.

### 3.5. EL DEBATE CONCILIAR DEL SEGUNDO ESQUEMA

Tras la Segunda Relación presentada por Mons. De Smedt se comenzó el debate del texto, que se desarrollaría entre el 23 y el 28 de septiembre de 1964, durante la Tercera Sesión conciliar. Se enfrentaron de nuevo dos tendencias: por un lado, los Padres que aceptan incondicionalmente o con leves modificaciones, tendentes a una mayor libertad, el contenido del Esquema; y por otro lado, los Padres que, aunque son partidarios de la libertad religiosa, afirman que los

---

<sup>446</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., p. 470.

<sup>447</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., p. 98.

<sup>448</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., p. 471.

<sup>449</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., p. 98.

<sup>450</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., p. 128.

términos en los que se presenta el tema en la Declaración conciliar son inaceptables<sup>451</sup>.

### 3.5.1. Argumentos contrarios al texto

Entre las críticas que los Padres conciliares señalan del texto, destacan que adolece de indiferentismo religioso y relativismo moral; que concede a las falsas religiones y al error los mismos derechos que a la Iglesia de Cristo y a la verdad; que otorga un valor absoluto a la verdad, sin tener en cuenta que puede servir al mal. Para este grupo de Padres del Concilio el texto no señala el verdadero fundamento del derecho a la libertad religiosa, que son los deberes para con Dios, a la vez que no se tiene en cuenta la enseñanza del Magisterio anterior sobre el tema. En referencia al papel del Estado afirman que no se le reconoce competencia alguna para conocer la verdadera religión y profesarla, lo cual es contrario a lo establecido en los Concordatos. También postulan que el texto da un paso ilegítimo del orden jurídico al orden natural y del orden individual al social. Parece una canonización del liberalismo, y más la Declaración de una asamblea filosófica que la de un Concilio de la Iglesia, resultando el Esquema poco pastoral, y con graves equívocos que perjudicarían la fe y la caridad de los católicos<sup>452</sup>. Esta línea argumentativa sostiene también que el texto no presenta ninguna afirmación explícita sobre el derecho primario de la libertad religiosa que pertenece objetivamente a los que son miembros de la verdadera religión. En su lugar, presenta este derecho, simultáneamente, como subjetivo y objetivo; sin embargo, para aquellos que están en el error se trataría solamente de un derecho subjetivo, sin relación alguna con la objetividad de la verdad. Además, algunos de los Padres se opusieron al fundamento de la libertad religiosa en la vocación divina del hombre, ya que ello suponía una gran confusión entre el orden natural y el sobrenatural<sup>453</sup>.

---

<sup>451</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., pp. 471-475.

<sup>452</sup> *Ibidem*, pp. 471-475.

<sup>453</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., pp. 100-102.

### 3.5.2. Argumentos a favor del texto

Frente a estas críticas, varios obispos de África, junto con el episcopado Norteamericano van a defender el texto del Esquema al considerar que es necesario el establecimiento de un estatuto de libertad religiosa ante el peligro de que otras religiones tomen una actitud de intolerancia para con los católicos, además de afirmar que la limitación de la libertad religiosa siempre acarrea más daños al bien común que la difusión del error, y que razones ecuménicas y misionales hacen del texto un instrumento absolutamente necesario.

El texto, después de su discusión volvió al SUC —sin haberse llevado a cabo votación alguna— para ser reelaborado en función de las observaciones que se habían señalado. En su reelaboración hubo un enfrentamiento entre el grupo francés, con De Smedt y Hamer a la cabeza, que pretendían acentuar en la Declaración los aspectos teológico-morales, y el grupo anglosajón, representado por Murray y Pavan, que apostaban por poner en primer plano del documento el aspecto político-legal, prevaleciendo, en el documento final que se redactó, esta segunda posición<sup>64</sup>.

En esta situación de inestabilidad se produce la intervención de Pablo VI, quien se percató que muchos problemas del Esquema procedían de su fundamento doctrinal, por lo que pidió que en la redacción del nuevo texto intervinieran también miembros de la CT, y así se creó una Comisión Mixta de constituida por miembros del SUC y de CT. Esta situación fue interpretada por el Cardenal Bea como un intento del Romano Pontífice de sustraer las competencias al SUC por lo que, junto con 17 cardenales, envió una carta al Papa expresando su malestar por la creación de esta Comisión Mixta, máxime cuando tres de los miembros nombrados para la misma eran claramente contrarios al espíritu del texto. Este problema fue resuelto por Pablo VI pidiendo a los Cardenales Bea y Ottaviani que le hicieran llegar diez nombres cada uno, entre los que el Papa elegiría los que estimara conveniente, si bien estas personas elegidas constituirían,

---

<sup>64</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., pp. 470-475.

más que una Comisión Mixta, un Grupo de Consultores, a fin de que la Declaración pudiera seguir bajo la potestad y supervisión del SUC. De la nueva situación creada surgirá un nuevo documento: el *Textus Emendatus*, que se presenta ya como una Declaración independiente del Decreto sobre Ecumenismo<sup>455</sup>.

### 3.6. TERCER ESQUEMA CONCILIAR (*TEXTUS EMENDATUS*)

Esta nueva etapa comenzó el 19 de noviembre de 1964, con la 3ª Relación de Mons. De Smedt, que presenta el nuevo esquema del texto conciliar sobre libertad religiosa, que no llegó a discutirse en el aula, y que pasa de siete a catorce números<sup>456</sup>.

El texto se divide en cuatro capítulos con dos grandes partes diferenciadas. Una primera parte recoge una serie de argumentos en defensa de un derecho a la libertad religiosa válido para todos los hombres. Y una segunda parte aborda los criterios y fundamentos en favor de la libertad religiosa de los cristianos. Además, llegados a este momento, se hace necesario precisar cuál ha sido la evolución del texto desde sus orígenes, ya que del texto presentado por la CT, que vinculaba la libertad religiosa a las relaciones Iglesia-Estado, se pasó a una concepción de la misma vinculada a la perspectiva ecuménica desde la vocación divina de que goza todo hombre, hasta llegar, finalmente, a considerar este Esquema la libertad religiosa como un tema totalmente independiente, el cual se aborda desde la perspectiva de ofrecer respuestas a las exigencias que el mundo moderno plantea en esta materia<sup>457</sup>.

En el *Textus emendatus* se rompe la unidad orgánica entre orden natural y sobrenatural, al renunciar a la idea de la vocación divina como fundamento de la

---

<sup>455</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 307-310.

<sup>456</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., pp. 477-480.

<sup>457</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 310-311.

libertad religiosa. El texto ofrece en su comienzo una respuesta a la pregunta que el mundo se planteaba sobre la libertad religiosa, sosteniendo que la Iglesia postula un régimen civil en el que no exista la coacción en materia religiosa, como respeto a la dignidad de la persona. Se concibe la libertad religiosa como un verdadero derecho, fundado no ya en la vocación divina de todo hombre, sino en la dignidad de la persona humana. Además, ya no se habla de un aspecto positivo y negativo en la libertad religiosa, sino que en este ámbito los hombres deben ser inmunes de toda coacción, de manera que en el ejercicio de la religión se reconozca una libertad expresada en dos diferentes vertientes: por un lado, que nadie sea forzado a obrar en contra de su conciencia; y por otro lado, que ninguna persona sea impedido a obrar conforme a ella.

De entre los argumentos racionales que se ofrecen en defensa de la libertad religiosa desaparece toda mención a la conciencia errónea, y se podrá el énfasis en aspectos como la integridad de la persona, unidad de cuerpo y alma, por lo que no se concibe que se le conceda una libertad interior separada de las expresiones sociales de la misma. La investigación de la verdad implica un diálogo entre los hombres, y por tanto, la posibilidad de expresar las convicciones personales, aunque no se correspondan éstas con la verdad objetiva. El acto de fe es interior, pero en virtud de la naturaleza social del hombre debe poder expresarse en comportamientos externos. Se considera que la conciencia goza de una serie de derechos, de tal manera que se prohíbe que la persona sea coaccionada en la sociedad a obrar contra su conciencia o que se le impida que obre según los dictámenes de ella. Además, como los actos religiosos trascienden el orden temporal, las autoridades civiles carecerán de competencia alguna para intervenir en ellos.

En lo que respecta a los límites de la libertad religiosa, mientras que en el primer texto se hablaba del límite del "bien común" y en el segundo texto del "fin de la sociedad", en el presente texto se distingue entre un límite de orden moral, que se encuentra en los "derechos de los demás", y un límite de orden jurídico, que se recoge en el concepto de "orden público".

Al comienzo del texto se introduce un largo desarrollo sobre la cuestión histórica en relación con la libertad religiosa<sup>458</sup>. A través del número 2 del documento se busca explicar en qué y por qué ha evolucionado la Iglesia, especialmente en el concepto de persona humana, como fundamento, fin y sujeto de la vida social. Este apartado desaparecerá en sucesivas redacciones del texto<sup>459</sup>.

Otra característica a destacar del presente Esquema conciliar es que determina un título para el documento que se mantendrá hasta el final en las sucesivas redacciones<sup>460</sup>. Junto a ello, los números 6-8 introducen tres temas también prácticamente inalterados en las sucesivas redacciones del texto: la tutela de la libertad religiosa, el ámbito de libertad de las comunidades religiosas y la libertad religiosa en el ámbito de la familia, que aparece como tercer sujeto titular de este derecho, junto con la persona y las comunidades<sup>461</sup>.

Presenta una concepción de la libertad de la Iglesia en el ámbito religioso como una consecuencia de la libertad que el mismo Cristo le confirió para anunciar el Evangelio, lo que la dota de un argumento más para justificar y reivindicar dicha libertad religiosa frente a la autoridad civil, recogiendo para ello el articulado del Esquema la noción de libertad divina<sup>462</sup>. Además, se sigue defendiendo la libertad del acto de fe como argumento para probar la necesidad de la no coacción, pues la fe es tanto más genuina cuanto más libre y personal es<sup>463</sup>.

En resumen, este texto defiende que en materia religiosa ningún hombre puede ser objeto de coacción por parte de otros. No es papel del Estado, ni de la sociedad, dirigir o coaccionar a la persona humana en materia religiosa. La libertad religiosa viene exigida por la misma dignidad humana. Dado que la religión está por encima de la competencia de cualquier Estado, éste deberá

---

<sup>458</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., pp. 105-111.

<sup>459</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 312-313.

<sup>460</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 20.

<sup>461</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., pp. 153-154.

<sup>462</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., p. 316.

<sup>463</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., p. 156.

reconocer y defender el libre ejercicio de la libertad religiosa por parte de sus ciudadanos. El régimen aplicable a la libertad religiosa en este Esquema ha de considerarse como legítimo y podrá ser exigido por todos los hombres como un verdadero derecho, ya que no sólo se apoya en los principios de la razón humana, sino que es totalmente necesario para defender en la sociedad actual la dignidad personal y civil del hombre<sup>64</sup>.

Este *Textus emendatus* fue entregado a los Padres conciliares para su votación. Un grupo de ellos, aferrándose al Reglamento del Concilio que afirmaba que todo texto nuevo presentado, antes de ser votado, debía ser discutido, adujeron que al tratarse éste de un texto nuevo, por todas las modificaciones introducidas respecto del *Textus Prior*, requería de una discusión previa a la votación. Sin embargo, no se procedió tampoco en este caso a su votación, sino que se remitió a la Cuarta Sesión del Concilio para su discusión y votación. En este contexto, el SUC recibió las observaciones que los Padres conciliares estimaron oportuno aportar, en el periodo que fue del 20 de noviembre de 1964, al 31 de enero de 1965, y en consecuencia se procedió a una reelaboración del mismo. Después, el texto fue enviado a la Comisión Doctrinal para su revisión y, con las observaciones que la misma presentó, se procedió a realizar las modificaciones necesarias, dando todo este proceso como resultado la redacción de un nuevo Esquema conciliar, el *Textus Reemendatus*<sup>65</sup>.

### 3.7. CUARTO ESQUEMA CONCILIAR (*TEXTUS REEMENDATUS*)

Este Esquema se distribuyó a los Padres el 28 de mayo de 1965, siendo el texto que se discutirá en el aula del Concilio durante el mes de septiembre. El Esquema mantiene los temas y números del *Textus emendatus*, pero con variaciones en la estructura y al contenido<sup>66</sup>.

---

<sup>64</sup> Ibidem, p. 146.

<sup>65</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 317-318.

<sup>66</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., p. 480.



Así, el Esquema presentará una división estructurada en cinco partes. La Introducción describe el estado de la cuestión sobre la libertad religiosa. La Primera parte ofrece una respuesta a ese estado de la cuestión y aborda aspectos como el fundamento del derecho a la libertad religiosa, su definición, la necesidad del reconocimiento civil de este derecho, así como la compatibilidad de estas afirmaciones con la obligación moral de aceptar la religión verdadera. La Segunda parte se dedica a explicar la libertad religiosa a la luz de la razón, determinando que nadie debe ser coaccionado para obrar en contra de su conciencia, de la misma manera que ninguna persona ha de ser impedida para obrar conforme a ella, dentro de los límites debidos. En esta segunda parte, tanto el número dedicado a la libertad de las comunidades religiosas, como de las familias, adquiere ya su redacción definitiva. La Tercera parte del Esquema explicita la defensa de la libertad religiosa a la luz de la revelación, que tiene siempre algo que aportar a los argumentos extraídos de la mera razón. Esta parte contiene un número dedicado al enraizamiento de la libertad religiosa en la Historia de la Salvación, otro que aborda el tema del modo de obrar de Cristo y de los Apóstoles, y tres números finales referidos a la libertad del acto de fe, la libertad de la Iglesia y el papel de ésta en el ámbito de la libertad religiosa, que se transcribirán, prácticamente sin modificaciones, al Esquema definitivo. Finalmente, y a modo de Conclusión, el n° 14 recogerá un párrafo de eminente carácter pastoral dedicado a la educación para la libertad<sup>467</sup>.

Entre las características fundamentales del *Textus Reemendatus* destaca el hecho de que se le confiere al documento el rango de Declaración; desaparece la cuestión histórica del documento; se simplifica la argumentación racional a favor de la libertad religiosa; se establece la compatibilidad entre el Estado confesional y el régimen de libertad religiosa<sup>468</sup>; se introduce un número en el documento sobre las raíces de la libertad religiosa en la Historia de la Salvación, partiendo del texto del Génesis que habla del hombre y la mujer como imagen y semejanza de Dios, número y argumento que no aparecerá en sucesivas redacciones<sup>469</sup>. Como en

<sup>467</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., pp. 173-182.

<sup>468</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., pp. 116-118.

<sup>469</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 321-322.

el texto precedente, se establece el fundamento de la libertad religiosa en la dignidad de la persona, pero se añade: “tal y como es conocida por la Palabra de Dios y por la razón”. El texto deja clara la distinción entre libertad religiosa, como concepto jurídico, que pertenece al ámbito civil, y las demás cuestiones teológicas, y explicita las relaciones que existen entre libertad y autoridad dentro del ámbito de la Iglesia<sup>20</sup>.

### 3.8. DEBATE DEL TEXTO (SEPTIEMBRE DE 1965)

El debate del *Textus Reemendatus* comenzó el 15 de septiembre de 1965 y se prolongó a lo largo de seis días. Se abrió con la cuarta Relación de Mons. De Smedt. Los Padres Conciliares fueron realizando sus respectivas intervenciones, que permitieron vislumbrar, como hasta ahora, dos grandes grupos enfrentados, cuyas posiciones se sintetizan a continuación.

#### 3.8.1. Argumentos presentados a favor del texto

Entre los argumentos que se esgrimen en defensa del Esquema presentado, se aduce que el texto responde a las aspiraciones del hombre de hoy, al reconocer expresamente la dignidad de la persona humana; que favorece el ecumenismo, el respeto mutuo y la paz, a la vez que con él se responde a las esperanzas del mundo y de la Iglesia, ya que es conforme al Evangelio; además, que supera el sofisma de que sólo la verdad tiene derechos, afirmando a la vez la obligación de toda persona de buscar dicha verdad.

#### 3.8.2. Argumentos presentados en contra del texto

Algunos Padres conciliares, por su parte, manifestaron su disconformidad con determinados aspectos del texto presentado, como que reconociera la viabilidad de la confesionalidad del Estado; el carácter negativo que se da al derecho a la libertad religiosa; el dato de que se reconozcan iguales derechos a la

---

<sup>20</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., pp. 118-119.

religión verdadera y a las falsas; que no se distingue entre libertad psicológica y moral, ni entre aspecto moral y jurídico de la misma; que se trata de un Esquema que está en contra de la doctrina tradicional de la Iglesia sobre tolerancia y concordatos.

Además, sostienen que el texto no reconoce competencia al Estado en materia religiosa. Sin embargo, la función del Estado no debe consistir en que todos sean iguales en la práctica religiosa, sino en favorecer el conocimiento de la verdad, por lo que se estaría fomentando la idea de un Estado neutro.

Los argumentos teológicos y filosóficos son inaceptables, añaden, y los límites a la libertad religiosa no pueden ser sólo “ab extrínseco”, sino también “ab intrínseco”, lo que conlleva que no se tengan suficientemente en cuenta los posibles abusos que puedan darse en torno al concepto de libertad religiosa. Además, las razones del bien común, como límite a la libertad religiosa, quedan reducidas al orden público, concepto que ya se utilizó en la declaración de la Revolución Francesa, y que puede dar lugar a interpretaciones diversas.

El texto es calificado por estos Padres de antipastoral, y rezuma indiferentismo y subjetivismo religioso, lo que puede provocar un enorme confucionismo entre los hombres. Se habla de los derechos del hombre, sí, pero sin tener en cuenta los derechos de Dios. A todo ello hay que añadir que no se reconoce el auténtico sentido de la dignidad de la persona humana, que las citas bíblicas son unilaterales e ineficaces, y que el texto fomenta un humanismo naturalista y liberal, de sabor laicista y de ética de situación.

Para este grupo de obispos, el fundamento de la libertad religiosa, más que en la dignidad de la persona, se debía poner en el deber del hombre y la sociedad de dar culto a Dios, tanto interna como externamente. La conciencia, argumentan, no podía considerarse como autónoma sino que había de conformarse en función a las verdades reveladas por Dios y enseñadas por la Iglesia. El texto que se presenta es para estos Padres conciliares poco sobrenatural y demasiado pragmático, e ignora que el derecho a la libertad religiosa ha de tener por

finalidad fundamental que cada persona pueda responder a la vocación que Dios le haya manifestado<sup>471</sup>.

Al finalizar las intervenciones de los padres, Mons. De Smedt llevó a cabo una Relación conclusiva, donde recogió, entre otros aspectos, que el Esquema aborda la libertad religiosa desde su perspectiva civil y social para dejar claro que el documento no hace referencia a la libertad moral, lo que a su vez habrá de evitar cualquier peligro de indiferentismo o laicismo por parte de los poderes públicos<sup>472</sup>.

El 21 de septiembre se procede a una votación indicativa del texto, con la promesa de llevar a cabo las modificaciones que Mons. De Smedt había ya señalado en su Relación. De los 2222 padres, 1997 votaron a favor del texto y sólo 224 votaron en contra. El resultado favoreció que el texto volviera al SUC para ser enmendado<sup>473</sup>.

Pese a todo, y tras la votación, se presentaron dos precisiones de importancia en relación con el texto. Por un lado, Monseñor K. Wojtyła, en nombre del episcopado polaco, propuso que se subrayara de una manera más clara la responsabilidad en relación con el ejercicio del derecho a la libertad religiosa, así como la necesidad de la observancia de la ley moral como norma esencial y moderadora de la libertad. Monseñor A. Ancel, por otro lado, señaló que no era suficiente con apelar a la dignidad humana para fundamentar adecuadamente el derecho a la libertad religiosa, sino que era necesario apelar al derecho-deber natural que todo hombre tiene de buscar la verdad, de manera que el derecho a la libertad religiosa encontrara su fundamento ontológico en este deber de buscar la verdad, que brota de la misma naturaleza humana, que por

---

<sup>471</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., pp. 481-491.

<sup>472</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., p. 120.

<sup>473</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 324-325.

tanto tiene un valor universal y que por ende debe estar protegido de toda coacción externa<sup>474</sup>.

### 3.9. QUINTO ESQUEMA DEL TEXTO (*TEXTUS RECOGNITUS*)

El 30 de septiembre de 1965 el Papa Pablo VI presenta a Mons. De Smedt una lista de cuatro puntos que debería recoger la Declaración conciliar sobre libertad religiosa:

- a) Subrayar la obligación que todo hombre tiene de buscar la verdad.
- b) Destacar más la continuidad con el Magisterio precedente.
- c) Dejar claro que la doctrina de la Declaración no autoriza a un Estado a llamarse completamente laico.
- d) Esclarecer la autoridad de la Declaración<sup>475</sup>.

Partiendo de estos puntos, la Subcomisión sobre libertad religiosa reelaboró un Quinto texto que, tras un mes de trabajo, los Padres recibieron en su domicilio, y que presentó Mons. De Smedt en el aula conciliar el 25 de octubre de 1965: conforme a la nueva redacción, la libertad religiosa se refería a la ausencia de coerciones, tanto por los hombres como por las leyes, no a la desvinculación de las obligaciones morales en relación con la verdad para con Dios y la Iglesia, por lo tanto, su ámbito era el civil. Señaló que el fundamento de la libertad religiosa se hallaba en la dignidad de la persona humana, pero entendida según lo sostenido por la doctrina católica, que exige que el hombre busque siempre la verdad y conforme a ella su vida en libertad y responsabilidad<sup>476</sup>. Siguiendo con su argumentación añadió que el documento partía de una perspectiva subjetiva a la hora de fundamentar la libertad religiosa en la persona humana y en su dignidad

---

<sup>474</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 21.

<sup>475</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>476</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., p. 492.

y, aunque era cierto que el Magisterio Pontificio había seguido en numerosas ocasiones la dimensión objetiva, basada en la verdad como fundamento de los derechos de la persona, sin embargo, no era menos cierto que no faltaban en el Magisterio de la Iglesia, a lo largo de los siglos, ejemplos de Papas que habían fundamentado tales derechos partiendo del sujeto en sí. Además, la Declaración asumía la tarea de llevar a cabo una síntesis adecuada entre las exigencias de la verdad objetiva y el sujeto en sí, entre la perspectiva objetiva y la subjetiva<sup>47</sup>. Finalmente, señaló que se habían perfilado más los límites de la libertad religiosa, a fin de evitar arbitrariedades por parte de los poderes públicos<sup>48</sup>.

El *Textus Recognitus* presenta una estructura que consta de dos partes. La Primera aborda la naturaleza de la libertad religiosa en general, y recoge los elementos de mayor importancia en relación con la misma, como su naturaleza (derecho de la persona), su objeto (la inmunidad de coacción), el fundamento (dignidad de la persona humana en el orden ontológico), el sujeto (la persona física, la comunidad religiosa y la familia), la tutela, los límites, la educación y el fin. La Segunda parte del Esquema examina la libertad religiosa a la luz de la revelación, pero con una estructura diferente al texto anterior, para terminar con un artículo a modo de conclusión<sup>49</sup>.

Muchos Padres eran partidarios de que la Declaración recogiera, en primer término, la doctrina escriturística y teológica de la libertad religiosa y, partiendo de ella, desembocar en el argumento de la razón a favor de la libertad religiosa. Sin embargo, a esta pretensión se respondió en la relación de Monseñor De Smedt aduciendo dos dificultades básicas: en primer lugar se trataría de un paso atrás, pues llevaría consigo abordar la libertad desde una perspectiva general, que ya había sido superada, y en segundo lugar, había que tener en cuenta que la Declaración era un texto conciliar válido para todos los hombres, y no sólo para

---

<sup>47</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., pp. 187-189.

<sup>48</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., pp. 492-493.

<sup>49</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., pp. 193-195.

los cristianos, por lo que los argumentos que se utilizaran para argumentar y defender la libertad religiosa habían de ser entendidos también por los no creyentes.

El *Textus Recognitus* añade los adjetivos “social” y “civil” al concepto de libertad religiosa, para evitar el equívoco de quienes pensaban que la Declaración se refería a las relaciones del hombre con Dios, o del fiel con la autoridad eclesiástica. A la vez, se simplifica la estructura del Esquema y se confiere un sentido ontológico a la dignidad humana, fundamento de la libertad religiosa, a la cual se adhieren los conceptos de razón, voluntad libre y responsabilidad moral. La libertad religiosa descansa, por tanto, en la naturaleza humana, por lo que podrá afirmarse que de este derecho gozan, incluso, aquellos que no cumplen con su deber de buscar la verdad. Desaparece gran parte del articulado del *Textus Reemendatus* sobre las raíces de la libertad religiosa en la Historia de la Salvación, quedando reducido a un solo número del texto, sin que ello suponga renunciar a reconocer la relación existente entre libertad religiosa y revelación, la cual, aunque no habla explícitamente de libertad religiosa, sí que da luz al concepto de dignidad humana y muestra, a su vez, el respeto de Cristo hacia la libertad del hombre<sup>480</sup>. En relación con la libertad religiosa de la familia, especifica el derecho que ésta tiene, en el ámbito de la educación de los hijos, a que la religión no se excluya del ámbito educativo, y a que éstos no sean educados en contra de las convicciones religiosas de los padres. Respecto de la tutela de la libertad religiosa, se introducen dos matices nuevos: que el poder civil debe promover la religión y la viabilidad de la confesionalidad del Estado, por motivos históricos, siempre que se respete la libertad de los demás individuos y confesiones religiosas. En relación con los límites a la libertad religiosa se definen conceptos como “paz pública” y “orden público”<sup>481</sup>. Se recuerda igualmente, desde el primer número de la Declaración, que además de los derechos y obligaciones fundados en la dignidad de las personas, hay unos deberes morales respecto a Dios y a la religión verdadera.

---

<sup>480</sup> HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración*, cit., pp. 122-126.

<sup>481</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 327-332.

El nuevo texto presentará ya una estructura externa que mantendrá hasta el final. De dicho texto se llevaron a cabo 11 votaciones, tras las cuales, el texto volvió al SUC, a fin de ser revisado según los “modi” presentados por los Padres conciliares, para finalizar con la votación del texto definitivo por parte de los Padres en el aula conciliar<sup>482</sup>.

### 3.10. SEXTO ESQUEMA (*TEXTUS DENUO RECOGNITUS*)

El nuevo texto se entregó a los padres el 17 de noviembre de 1965, manteniendo la estructura del anterior. Tras el discurso del Relator, Mons. De Smedt, se procedió a la votación del mismo el 19 de noviembre de 1965. Esta nueva votación, a pesar de las modificaciones introducidas, fue menos unánime que la anterior que tuvo lugar en el aula conciliar. Aunque el Papa tenía la posibilidad de introducir alguna modificación al texto definitivo, finalmente no lo hizo, y Pablo VI lo promulgó el 7 de diciembre de 1965.

El texto se modifica en dos temas fundamentales estableciendo de una manera más clara la relación de la Declaración con el Magisterio Pontificio precedente y precisando el concepto de “bien común”. El Texto sostiene que el poder civil, para alcanzar dicho bien común, deberá favorecer la vida religiosa de los ciudadanos, por lo que rebasará sus propios límites en aquellas situaciones en que impida los actos religiosos<sup>483</sup>. Se especifica que dicho bien común consiste en la salvaguarda de los derechos y deberes de la persona humana, entre los que se incluye la libertad religiosa. A su vez, el texto establece que los límites del poder civil en el ámbito de la libertad religiosa están constreñidos, únicamente, al bien común temporal. En relación con el concepto de “orden público” como límite a la libertad religiosa, se señala que está constituido por los derechos individuales, la paz pública y la moralidad pública. Además, se considera que este orden público también forma parte del bien común.

---

<sup>482</sup> RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico teológico*, cit., p. 494.

<sup>483</sup> CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, cit., pp. 334-335.



Pese a todo, el texto contaba con la oposición de un sector de los Padres conciliares que pretendían borrar del texto la afirmación del derecho de la persona a la libertad religiosa, sustituyendo este concepto por un derecho positivo civil a la libertad religiosa que habría de ser establecido por los poderes públicos. A esta tesis, Mons. De Smedt respondería negativamente aduciendo, entre otros argumentos, que si se admitiera esta petición se modificaría notablemente la esencia de la Declaración. Si la libertad religiosa se defendiera sólo como un derecho positivo, rebote, sería peligroso para la propia Iglesia y para el cumplimiento de su misión divina, ya que dependería exclusivamente de la voluntad del legislador que sería el encargado de dotar de contenido y eficacia a dicho derecho a la libertad religiosa. Finalmente, el Relator señala que se recoge en la Declaración el derecho de la persona a la libertad religiosa porque dicho derecho responde a la verdad objetiva y porque encuentra su fundamento en la misma dignidad de la persona humana<sup>484</sup>.

#### 4. CONTENIDO Y DIMENSIONES DE *DIGNITATIS HUMANAЕ*

##### 4.1. ASPECTOS GENERALES DE LA DECLARACIÓN CONCILIAR

###### 4.1.1. Libertad y tolerancia. Aspectos diferenciales

El término tolerancia tiene varios significados. Tolerar se puede entender por permitir algo que no se tiene por lícito, sin aprobarlo expresamente. Otro significado de tolerancia hace referencia a la persona o poder civil que se abstiene de formular juicios de valor sobre comportamientos u opiniones distintos de los propios, siendo esta acepción la que ha servido de fundamento a posiciones filosóficas y políticas de índole relativista<sup>485</sup>. Para encontrar el verdadero significado de este concepto, la palabra tolerancia ha de ser enfrentada con su

---

<sup>484</sup> GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, cit., pp. 205-206.

<sup>485</sup> OCÁRIZ, F., *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad*, Scripta Theologica, nº 27, Universidad de Navarra, 1995, pp. 865-866.

contrario, la intolerancia, que puede ser definida como un querer suprimir una realidad, no dejándola ser lo que es y combatiéndola porque parece inconveniente. Referida a la religión, la noción de tolerancia surgió en el siglo XVII, cuando empezaron a fracasar las Guerras de Religión en Europa. En su dimensión social, la intolerancia hace referencia a ese plus impuesto por un grupo determinado, que busca usurpar el papel de la sociedad entera. Para erradicar esta idea será necesario la existencia de un consenso dentro de la propia sociedad, que se pueda convertir en fuente de legitimidad para que pueda darse una efectiva convivencia, donde se viva y se deje vivir a los demás, a quienes se puede combatir, pero sin negarlos, sin pretender suprimirlos ni violentar la realidad<sup>486</sup>.

Libertad religiosa y tolerancia van a tener en común que ambos conceptos buscan fijar un ámbito de autonomía, tanto de las personas como de las comunidades, en su actuar religioso. La diferencia fundamental entre ambos conceptos reside en que la idea de tolerancia se fija en función de la distinción entre los conceptos de verdad y de error<sup>487</sup>. La tolerancia consiste en abstenerse de impedir ciertos males, que, de impedirlos, frustrarían mayores bienes o acarrearían mayores perjuicios<sup>488</sup>. Para que se pueda decir que alguien tolera una cosa, no basta con que sufra un mal con paciencia y no intente oponerse a él, sino que es preciso que tenga un derecho real para enfrentarse a él. Así, por ejemplo, se puede afirmar que un padre tolera el alboroto que hacen sus hijos jugando, pero no se puede decir que tolera el alboroto que forman los hijos de su vecino mientras juegan, ya que no tiene derecho a oponerse a ello<sup>489</sup>.

En todos aquellos supuestos en que se confundan tolerancia y libertad religiosa se produce una comprensión deficiente de la dignidad humana, ya que comportamientos contrarios al bien común, que en determinadas circunstancias

---

<sup>486</sup> MARÍAS, J., *Reflexiones sobre la tolerancia*, en *Obras Completas (Tomo VII)*, Ediciones de la Revista Occidente, Madrid, 1966, pp. 442-446.

<sup>487</sup> DE LA HERA, A., *El derecho de libertad religiosa*, *Nuestro Tiempo*, cit., pp. 178-180.

<sup>488</sup> LERCARO, G., *Tolerancia e intolerancia religiosa*, en *La libertad religiosa. Una solución para todos*, Studium, Madrid, 1964, p. 389.

<sup>489</sup> DE BROGLIE, G., *El derecho natural a la libertad religiosa*, Ed. Alcolea, Burgos, 1965, p. 7.

concretas se podrían tolerar para evitar un mal mayor o conseguir un mejor bien, acabarían por exigirse como contenidos de un derecho de libertad, con las consecuencias negativas que ello supondría tanto para la persona como para la sociedad<sup>490</sup>.

La pregunta que puede surgir en relación con este tema es si reconocer la libertad religiosa no significaría, en el fondo, admitir el concepto de tolerancia asociado a un pluralismo ético-relativista, ya que el Estado renunciaría a emitir un juicio de valor objetivo sobre el contenido de las creencias religiosas. La respuesta a esta cuestión ha de ser negativa, ya que la libertad religiosa lleva consigo un sistema de postulados éticos propio de los derechos humanos que han de ser recogidos por la Constitución de cada nación, y por lo tanto, dichos postulados van a actuar como límites que han de respetar los distintos poderes del Estado en su actuar concreto.

Si la persona tiene derecho a la libertad en la expresión de sus creencias religiosas, y a no ser coaccionado por ellas, ¿cuál es el ámbito propio de la tolerancia? El campo en el que se desarrollará la idea de tolerancia no puede ser el del error, pues éste entra dentro del contenido de la libertad religiosa en cuanto a su calificación moral, sino que vendrá determinado por una acción pública y externa, contraria a las normas de comportamiento de una sociedad y que la autoridad civil está legitimada para impedir.

En la Declaración conciliar *Dignitatis humanae* puede apreciarse un “giro copernicano” en relación con el tema de la libertad religiosa. A lo largo de la historia del Magisterio eclesiástico se había utilizado para aproximarse a la pluralidad religiosa de la sociedad el concepto de tolerancia. Sin embargo, dicho concepto de tolerancia no permitía abarcar todos los aspectos que conlleva la dimensión religiosa, ya que a lo que una persona aspira en este ámbito no es a ser

---

<sup>490</sup> OCARIZ, F., *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad*, Scripta Theologica, nº 27, Universidad de Navarra, 1995, p. 874.

tolerado o soportado simplemente en el ejercicio de su religión, sino a ser aceptado y reconocido en un contexto de diversidad de credos y confesiones<sup>691</sup>.

#### 4.1.2. Libertad religiosa, igualdad y justicia

La igualdad jurídica de los ciudadanos, defendida por *Dignitatis humanae*, no se basa en una justicia entendida como igualdad objetiva de valores, sino en una igualdad de las personas que se fundamenta en el principio objetivo y universal de justicia en el ámbito de las relaciones intersubjetivas. El Estado tiene la obligación de mantener este principio, acudiendo incluso a medios coactivos y penales cuando pudiera vulnerarse. Ahora bien, como recoge la propia Declaración en su n° 6, si por circunstancias peculiares de los pueblos una religión tuviera un seguimiento mayoritario entre los ciudadanos, no se quebraría el principio de igualdad en el caso de que dicha religión obtuviera un especial reconocimiento dentro del Estado, ya que la desigualdad orgánica, que es algo natural, no tiene por qué implicar una desigualdad civil y social. El poder público ha de garantizar la igualdad de todos los derechos individuales y colectivos, pero estos derechos son históricamente desiguales, y sería algo antinatural tratarlos a todos desde una especie de igualdad geométrica<sup>692</sup>. La Declaración conciliar, por tanto, admite la posibilidad de la existencia de un Estado confesional, pero siempre y cuando las circunstancias especiales de los pueblos lo aconsejen, y se respete el derecho a la libertad religiosa del resto de confesiones.

#### 4.1.3. Contexto de la Declaración *Dignitatis humanae*

El tema de la libertad religiosa surge en un contexto histórico caracterizado por las Guerras de Religión, los Estados Confesionales y una situación de marcada intolerancia religiosa. Esta experiencia concreta lleva a los defensores del liberalismo a sostener que la religión es un elemento negativo para la sociedad, ya

---

<sup>691</sup> GALINDO GARCÍA, A., *La libertad religiosa en la doctrina social de la Iglesia*, cit., pp. 149-150.

<sup>692</sup> VELA, L., *Análisis filosófico*, en *Vaticano II. La libertad religiosa. Textos y análisis*, Razón y fe, Madrid, 1966, pp. 357-358.

que siempre ha traído consigo divisiones y enfrentamiento frecuentes en Europa, de manera que desde el punto de vista de esta ideología se hacía necesaria la elaboración de una idea de libertad religiosa que sirviera de solución a toda esta problemática.

En Europa, la concepción de la libertad religiosa que desde el liberalismo se fue vertebrando estuvo acompañada por una actitud beligerante contra a la Iglesia católica, a la que se consideraba como la principal responsable de todo el desaguado en el que vivía el viejo continente. Esto llevó a que los Pontífices de la época trataran de elaborar una doctrina magisterial proporcionada a estas actuaciones y ofrecieran una respuesta adecuada a tal concepción de la libertad religiosa. No es de extrañar entonces que el Magisterio preconiliar entendiera que la libertad religiosa que promovía el liberalismo daba lugar a un indiferentismo religioso.

Por medio, se producía la confusión entre el ámbito jurídico y el ámbito moral de la libertad y, por otro lado, la concepción que del derecho se tenía como legitimación moral para obrar. El Magisterio pontificio del XIX se centró en condenar una idea tal de libertad religiosa, ya que consideraba inaceptable la concesión de un mismo grado de verdad a cualquier religión. Ahora bien, también es cierto que este Magisterio decimonónico sólo se preocupó de señalar los errores a los que conducía esta idea de libertad religiosa, pero descartó todo esfuerzo tendente a la elaboración de un concepto adecuado y positivo de libertad religiosa<sup>93</sup>.

Con el paso del tiempo, y especialmente después de las dos grandes guerras, el Estado acaba por convertirse en una proyección y expresión de la tradición, la cultura y la fe de todo un pueblo, de manera que ya no va a poder prescindir del sentido de responsabilidad frente a Dios y frente a las leyes morales, que más allá de la influencia de los procesos secularizadores, se halla en

---

<sup>93</sup> SOLER, C., *La continuidad del Magisterio sobre libertad religiosa: la interpretación de Dignitatis humanae en su contexto histórico*, Scripta Theologica vol. 47 n° 2, Universidad de Navarra, 2015, pp. 467-470.

el alma del pueblo. Asume por ello una posición de mayor implicación en los verdaderos problemas de la sociedad, no en virtud de lo que es útil, criterio que hasta entonces había sido su motor de acción, sino de lo que es lícito y justo en virtud de normas que trascienden al propio Estado. Éste se convierte en servidor del hombre y de todos aquellos valores que hunden sus raíces en la dignidad de la persona humana y que, recogidos en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, van a constituir el límite de su actuación.

En este contexto, el problema de la libertad religiosa se convierte en una urgencia para muchos Padres conciliares, acuciados además por una creciente expectativa del mundo no cristiano a quien era necesario ofrecer una respuesta adecuada, como bien señaló Monseñor De Smedt en sus Relaciones al *Textus Prior* y al *Textus Emendatus*.

Como sabeos, ya Pío XII había hablado en su Magisterio pontificio de los derechos del hombre. Pero sobre todo Juan XXIII elaboró una doctrina sólida en relación con los derechos fundamentales, dentro de los que se enmarcaba el derecho a la libertad religiosa, de manera muy especial en su Encíclica *Pacem in terris*, que se presenta como una respuesta al movimiento a favor de los derechos del hombre que había surgido tras la Segunda Guerra Mundial, y que tenía en la Declaración de la ONU de 1948 su máximo exponente.

En conclusión, aunque pudiera parecer que el tema de la libertad religiosa era una novedad abordada por el texto conciliar, sin embargo dicha libertad había sido defendida por la Iglesia tanto a través de la doctrina del dualismo como por medio de la doctrina acerca del acto de fe, del cual siempre se había mantenido su más absoluta libertad y su necesaria inmunidad frente a cualquier tipo de injerencia o coacción<sup>494</sup>.

---

<sup>494</sup> Ibidem, pp. 13-16.

#### 4.1.4. Clave interpretativa y metodológica del documento conciliar

Antes de entrar de analizar las claves interpretativas de *Dignitatis humanae* es conveniente llevar a cabo una breve referencia al contexto cultural y social en el que surge el Concilio.

A mediados del siglo XX la Iglesia estaba viviendo como una “edad de oro”, en el sentido de que iba creciendo el número de fieles tras la Segunda Guerra Mundial, a la vez que se había conseguido una mejor organización interna y una disciplina eclesial más eficaz. Peso a todo, y desde el punto de vista de la evangelización de la cultura, la situación era más que preocupante ya que, desde la Ilustración francesa, Europa había experimentado un proceso de secularización y descristianización de las clases más cultas. El mundo de la ciencia se iba encerrando poco a poco en concepciones materialistas donde la fe era excluida. En el ámbito universitario predominaban las filosofías escépticas o ateas. Y en el ámbito político iba creciendo la influencia del marxismo y del liberalismo burgués. Todo ello hacía prácticamente inviable una síntesis entre fe y cultura.

En este contexto, la Iglesia experimenta la necesidad de ofrecer una respuesta. De ahí se va forjando en el corazón de Juan XXIII la idea de convocar un Concilio que tuviera por finalidad principal entablar un diálogo con el mundo moderno a fin de hacer posible una síntesis entre fe y cultura. Se hacía necesario el establecimiento de un nuevo método que tuviera por fundamento ofrecer su ayuda y sus puntos de vista a la sociedad y a la cultura de la época, método distinto del que tradicionalmente había seguido la Iglesia católica en relación con los fieles cristianos, que se fundamentaba básicamente en una enseñanza doctrinal. Hasta entonces se habían abordado temas exclusivamente doctrinales en los Concilios; en cambio, el Vaticano II va a ser la primera vez en la historia de la Iglesia en la que se aborden temas opinables y en la que se exponga de manera oficial su doctrina sobre el hombre, ofreciendo al mundo una sabiduría forjada a

lo largo de los siglos y centrada en la persona de Cristo como modelo perfecto de humanidad<sup>495</sup>.

Para comprender cómo se llegó al texto definitivo de *Dignitatis humanae* hay que hacer referencia a tres corrientes fundamentales que influyeron en la configuración del mismo. Por un lado la teología desarrollada en la Encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, en la que se establecían los derechos humanos como clave interpretativa de la convivencia social. Por otro lado, la eclesiología de diálogo defendida por Pablo VI en su Encíclica *Ecclesiam suam*. Y finalmente una teología centrada en los signos de los tiempos y construida en torno al concepto de dignidad de la persona humana iluminada por la cristología, lo que constituye el hilo conductor de *Gaudium et spes*, Constitución que va a tener una íntima relación con la Declaración conciliar sobre libertad religiosa<sup>496</sup>.

*Dignitatis humanae* no aborda el tema de la libertad religiosa desde una dimensión política, ni tampoco pragmática. El centro de la Declaración está constituido por una reflexión sobre la naturaleza humana iluminada desde la Revelación. La Declaración ha de ser interpretada y entendida dentro del contexto general del Concilio, que presenta un contenido coherente y homogéneo. Se parte del concepto de dignidad humana a la hora de proceder al desarrollo doctrinal de los diferentes temas que se abordan, de manera que el punto de referencia es el hombre, para por medio de él poder llegar a Dios (vía ascendente). Por su parte, Cristo —Dios encarnado y Hombre perfecto— constituye el punto de referencia para conseguir un conocimiento pleno de la persona y de su fin propio, que no es otro que la búsqueda de la verdad y el cumplimiento de su vocación universal a la santidad (vía descendente)<sup>497</sup>.

---

<sup>495</sup> LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid, 1996, pp. 68-84.

<sup>496</sup> APARICIO MALO, J. M., *La libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, cit., pp. 190-191.

<sup>497</sup> BELDA, F., *La Declaración sobre la libertad religiosa*, Razón y Fe, Tomo 173, Madrid 1966, pp. 356-357.



*Dignitatis humanae* es una Declaración doctrinal, que no tiene por finalidad abordar los deberes morales del hombre en materia religiosa, y que plasma una interpretación auténtica de la doctrina de los Papas sobre la libertad religiosa, con la finalidad de remarcar la continuidad, a la vez que el progreso, en relación con el Magisterio precedente.

Al interpretar *Dignitatis humanae* se pueden deducir unos principios que recorren su texto. En primer lugar, los principios teológicos que hacen referencia a la libertad de la Iglesia y a la libertad del acto de fe. En segundo lugar, los principios éticos, que valoran la libertad religiosa como recta exigencia de la conciencia. En tercer lugar, los principios políticos, que buscan la delimitación del ámbito competencial de los poderes públicos, que no son árbitros de la verdad religiosa, sino que han de reconocer y defender el orden jurídico de los derechos humanos y civiles. Por último, los principios jurídicos, que van a tratar de establecer la limitación pública de la libertad religiosa en la exigencia del orden público<sup>98</sup>.

#### 4.1.5. El concepto de religión abordado en el Vaticano II

Cuando se habla de religión se hace referencia a aquellos elementos indispensables para que pueda darse una actividad religiosa, sea del tipo que sea<sup>99</sup>. En el Concilio Vaticano II se pretendió dar la máxima extensión posible al concepto de religión, a fin de que en el mismo pudieran incluirse todas las confesiones religiosas. Ahora bien, el hecho de que el texto conciliar se refiera al concepto de religión en su máxima extensión no exime del deber de fijar el contenido de dicho concepto, el cual abarcará, entre otros aspectos, la obligación de todos los hombres de dar a Dios el culto debido en verdad, los actos internos y libres por los que el hombre se ordena directamente a Dios, las manifestaciones

---

<sup>98</sup> MARTÍNEZ, J. L., *“Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión”*, cit., pp. 75-76.

<sup>99</sup> LÓPEZ DE PRADO, J., *Derecho humano y derecho cristiano a la libertad religiosa*, Revista Española de Derecho Canónico, vol. 21, Universidad Pontificia de Salamanca, 1966, pp. 246-248.

comunitarias de la fe derivadas de la naturaleza social de la persona y, en definitiva, todos aquellos actos del hombre que por su naturaleza trasciendan el orden terrestre y temporal<sup>500</sup>.

Para entender en qué consiste la libertad religiosa es preciso adentrarse en el concepto de religión, de manera que el n° 3 de *Dignitatis humanae* afirma que “*el ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste, sobre todo, en los actos internos, voluntarios y libres, por los que el hombre se relaciona directamente con Dios*”<sup>501</sup>, de lo que se deduce que la manifestación pública de la religión no es más que la expresión de los actos internos del sujeto en su relación con Dios, y que ha de considerarse como un elemento del todo necesario para un hombre que, por naturaleza, es un ser social y también religioso, que es espíritu encarnado. La religión se diferencia de la moral, fundamentalmente, por su carácter trascendente, lo que no quita para que los valores morales puedan recibir su verdadera significación de lo religioso<sup>502</sup>.

#### **4.1.6. La libertad religiosa en el contexto de los derechos humanos y el derecho natural**

Para fijar el fundamento teórico de estos derechos se hace necesario partir del concepto de persona. Por su misma alteridad, la historia de una persona no es sino la historia de sus relaciones personales con los demás, en una comunión mutua en el amor que va favoreciendo la construcción del propio deber ser personal. El derecho, síntesis de la razón y la vida, aparece como el instrumento necesario que a través de su imperatividad lleva a cabo la conjunción de todos los elementos que constituyen una convivencia pacífica, pero que ha de descubrir que en esta loable tarea debe estar regido por un orden superior, el de la ley eterna, la cual tiene un carácter religioso que trasciende todo orden temporal y

---

<sup>500</sup> Ibidem, pp. 245-250.

<sup>501</sup> CONCILIO VATICANO II, *Declaratio de Libertate religiosa Dignitatis humanae* 7-12-1965, AAS 58 (1966) p. 932.

<sup>502</sup> VELA, L., *Análisis filosófico*, cit., pp. 351-352.

terreno y que, por ende, adquiere una potestad sobre el derecho humano positivo<sup>503</sup>.

Los derechos humanos, que van a tener al Papa Juan XXIII por uno de sus grandes valedores, van a ser ya fundamentados, en su Encíclica *Pacem in terris*, en la dignidad de la persona humana, lo que en su momento permitió establecer un fluido diálogo entre la ética civil recogida en la Declaración de Derechos de la ONU de 1948, y la ética social y religiosa que concibe al ser humano como imagen y semejanza de Dios. Todo ello contribuyó a que los derechos de la persona fueran vaciados de la componenda ideológica. Tanto en la Declaración de la ONU como en la Encíclica del Pontífice los derechos fundamentales son calificados de universales, inviolables e interdependientes entre ellos, por lo que se van a constituir en garantía para la salvaguarda de la dignidad de la persona humana<sup>504</sup>.

El Magisterio más reciente de los Papas va fundamentar los derechos humanos partiendo de un doble aspecto. En primer lugar desde una perspectiva filosófica, para lo cual es necesario partir del concepto de ley natural, que puede ser definida como aquella ley que Dios ha inscrito en el corazón de cada hombre y que le permite a éste discernir lo que es bueno, de lo que es malo, la verdad, del error. La conciencia será la encargada de conocer esta ley, y dado que forma parte de la misma naturaleza humana, se convierte también en ley moral que ha de regir el comportamiento de la persona en sus relaciones con sus semejantes y con las autoridades públicas de cada Estado<sup>505</sup>. En segundo lugar, y partiendo desde una perspectiva teológica, los derechos humanos se van a fundamentar en función de cuatro grandes visiones teológicas: la “teología de la imagen”, que parte de la idea de la Creación del hombre a imagen y semejanza de Dios como fundamento primero y principal de su dignidad de persona, la “teología de la

---

<sup>503</sup> Ibidem, pp. 353-354.

<sup>504</sup> MARTÍNEZ, J. L., “Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión”, cit., pp. 268-271.

<sup>505</sup> GARRÁN MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup>., *Algunas reflexiones en torno al Magisterio de la Iglesia católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II*, Anuario de Filosofía del Derecho, nº 17, Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Madrid, 2000, pp. 451-455.

Encarnación”, que presenta a Cristo como modelo de todo hombre y como acontecimiento dignificador de la naturaleza humana, la “teología eclesiológica”, que enmarcada en la misión recibida por Cristo de anunciar el Evangelio, proclama el amor como ley y medida del hombre y la “teología de la liberación”, no entendida desde su imagen distorsionada de ideología política, sino en clave de salvación y de llamada al hombre a la unión con Dios y a la liberación del pecado<sup>506</sup>.

La persona, en su sociabilidad y alteridad está llamada a colaborar activamente en la creación del orden jurídico-social, de manera que puede decirse que todo derecho personal es también un derecho civil, pues todo orden jurídico-público, para poder ser definido como tal, debe reconocer estos derechos de la persona. Sin embargo, el poder público carecerá de toda autoridad para fijar o determinar arbitrariamente los derechos constitutivos de la persona, pues son éstos los que, por el contrario, van a posibilitar la existencia de dicha autoridad, a la que preceden y le confieren legitimidad. Como afirma *Dignitatis humanae*, los derechos de la persona, entre ellos el de libertad religiosa, como inherentes a ella y constitutivos del orden jurídico, han de ser reconocidos como derechos civiles, incorporados, por tanto, al ordenamiento jurídico de la sociedad y gozando del reconocimiento y la protección propias de cualquier derecho positivo. La libertad civil existirá en tanto en cuanto existan derechos fundamentales que se garanticen por parte del Estado, y que pasen a ser, de este modo también, derechos civiles. Con esta positivización y reconocimiento por parte del ordenamiento jurídico es cuando el derecho fundamental a la libertad religiosa se hace real y práctico, entendiéndose entonces como la posibilidad jurídica de determinar la conducta religiosa de la persona en función de su propia voluntad y conciencia, y dentro de los límites fijados por el justo orden público<sup>507</sup>.

---

<sup>506</sup> COMISIÓN PONTIFICIA IUSTITIA ET PAX, *La Iglesia y los derechos del hombre*, Ciudad del Vaticano, 1975, pp. 35-37.

<sup>507</sup> VELA, L., *Análisis filosófico*, cit., pp. 345-347.

#### 4.1.7. Concepto de libertad religiosa

El antecedente más significativo de la libertad religiosa se encuentra en la Encíclica *Pacem in terris* de Juan XXIII, donde ésta aparece configurada como libertad de culto y libertad de conciencia, hallando su fundamento en la ordenación ontológica del hombre para con Dios y en su deber de venerarlo y ofrecerle el culto debido. Libertad religiosa y verdad religiosa, por tanto, se van a presentar en una íntima relación.

Frente a esta concepción, *Dignitatis humanae*, dado que se trataba de una Declaración dirigida a todos los hombres, no podía fundamentar el derecho a la libertad religiosa en la sola fe, sino que necesitaba situarla dentro del ámbito de la razón, como trata de explicarse a lo largo de la primera parte del texto. La Declaración, que partía de la doctrina de los derechos del hombre a la hora de definir la libertad religiosa como un derecho individual y negativo, evoluciona pronto en sus sucesivas redacciones hacia un contenido positivo y social del mismo<sup>588</sup>.

En el tema de la libertad religiosa, lo jurídico y lo moral se han entremezclado con frecuencia, dando pie a concepciones erróneas de la misma. La desvinculación entre ambos órdenes se fue llevando a cabo paulatinamente en el desarrollo conciliar, ya que en los primeros Esquemas de *Dignitatis humanae* todavía existía una cierta confusión, pues era frecuente el recurso a la teología de la conciencia errónea como fundamento la libertad religiosa, afirmándose que quien obraba con conciencia errónea pero recta obraba bien, por lo tanto, estaba en su derecho. Sería necesario esperar al *Textus Emendatus* para que esta alusión a la conciencia errónea fuera suprimida, y se postulara un concepto de la libertad religiosa meramente jurídico<sup>589</sup>.

---

<sup>588</sup> ANDRE-VINCENT, P. I., *Libertad religiosa, derecho fundamental*, Anuario de Filosofía del Derecho, Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, nº 18, Madrid, 1975, pp. 308-311.

<sup>589</sup> SOLER, C., *La continuidad del Magisterio sobre libertad religiosa: la interpretación de Dignitatis humanae en su contexto histórico*, cit., pp. 464-465.

La expresión libertad religiosa utilizada en la Declaración tiene un sentido limitado, de carácter práctico, técnico y jurídico. Al hacer uso de ella, los Padres conciliares buscaron huir tanto de los problemas relativos al libre albedrío y a la libertad del hombre, como de viejos conceptos tales como la libertad de cultos o la libertad de conciencia. Además, el subtítulo del documento delimitaba perfectamente el contexto dentro del cual había de ser entendida esta realidad, el ámbito social y civil<sup>510</sup>. Se puede definir la libertad religiosa como el derecho de la persona humana al libre ejercicio de la religión conforme al dictamen de la propia conciencia<sup>511</sup>.

De la idea de libertad religiosa quedan excluidos conceptos como el de indiferentismo (la resolución por parte del hombre del problema religioso sin referencia alguna a la obligación moral) el de laicismo (que postula la independencia absoluta de la razón respecto a Dios), el de relativismo (que sostiene que error y verdad tienen los mismos derechos como si no existiera norma moral objetiva alguna) , o el pesimismo diletantista (que parece conceder al hombre una situación de perenne incertidumbre)<sup>512</sup>.

A lo largo de la elaboración del texto de *Dignitatis humanae* se puede hablar de una evolución en la configuración del concepto de libertad religiosa. En los primeros debates conciliares se parte de la tolerancia, ya que éste era el concepto que había sido defendido por el Magisterio eclesiástico a partir del siglo XIX. Esta postura, defendida principalmente por el Cardenal Ottaviani, postulaba una tolerancia religiosa respetuosa de la libertad interna, pero no así del ejercicio público de las creencias religiosas erróneas, ya que el error no puede tener derechos públicos. En las dos primeras redacciones del texto conciliar este argumento fue superado por el de la libertad de conciencia, que sostenía el derecho y deber que tienen las personas de seguir los dictados de la propia conciencia. Sin embargo, en la redacción del tercer Esquema conciliar este

---

<sup>510</sup> HERVÁS, J., *La libertad religiosa*, Palabra, Madrid, 1966, pp. 39-40.

<sup>511</sup> ROLDÁN, A., *La libertad religiosa después del Concilio Vaticano II. Estudio psicológico*, Salmaticensis, vol. 13, nº 3, 1966, p. 2.

<sup>512</sup> DE FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona, 1974, p. 46.

concepto fue definitivamente sustituido, aduciéndose que la libertad de conciencia podía dar pie a posturas relativistas o indiferentistas en materia religiosa, y se apostó por un tratamiento de la libertad religiosa como concepto jurídico fundamentado en la dignidad de la persona humana que ya se mantuvo en el texto conciliar hasta su redacción definitiva<sup>53</sup>.

La Declaración conciliar sitúa el concepto de libertad religiosa en el plano de las exigencias de la naturaleza humana, pero todo ello sin olvidar el ámbito sobrenatural, que sirve de apoyo a las enseñanzas de orden natural que emanan del documento, por lo que se establece una relación de complementariedad entre ambos órdenes que influye en la configuración del concepto de libertad religiosa.

#### 4.1.8. ¿Continuidad o ruptura con el Magisterio precedente?

La Iglesia, en el devenir de los siglos, va reflexionando sobre lo que ha recibido y va enriqueciendo la doctrina católica con nuevas explicaciones, auxiliada siempre por la asistencia divina<sup>54</sup>. En este contexto, una de las cuestiones que se ha de plantear en torno a *Dignitatis humanae* es si su contenido puede calificarse de dogmático, esto es, si en el mismo se define una doctrina de fe. Si así fuera, surgiría la cuestión de por qué en otras épocas esta doctrina fue contradicha o se obró en contra de ella. Es por ello que puede afirmarse que la doctrina del Vaticano II sobre libertad religiosa no es de naturaleza dogmática, entre otras razones porque la concepción de la libertad religiosa como derecho civil no aparece configurada en la tradición de la Iglesia, ni forma parte del depósito de la fe. Con su doctrina sobre la libertad religiosa, el Concilio lo que llevó a cabo fue más bien una “desdogmatización” de la doctrina de los Papas del s. XIX que concebía al Estado como el brazo secular de la Iglesia, a la que ofrecía los medios coercitivos necesarios para conseguir que los fieles abrazaran el credo católico como única fe verdadera.

---

<sup>53</sup> MARTÍNEZ, J. L., “Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión”, cit., pp. 83-86.

<sup>54</sup> BELDA, F., *La Declaración sobre la libertad religiosa*, Razón y Fe, Tomo 173, Madrid 1966, cit., pp. 359-360.

Ahora bien, ¿se puede afirmar que esta doctrina defendida por los Pontífices decimonónicos tenía la categoría de dogmática? La respuesta ha de ser negativa, ya que dicha doctrina ni aparecía recogida en los textos de la Sagrada Escritura, ni en la tradición de la Iglesia. Es más: Jesucristo postula en el Evangelio una mensaje fundamentado en la libertad del acto de fe, no en la vinculación a un poder temporal que pudiera servir de instrumento para imponer la fe de una forma coactiva. Partiendo de todo ello, se puede sostener que el Concilio Vaticano II no supuso una ruptura total respecto de la doctrina tradicional sobre la libertad religiosa, sino más bien con el modo en el que esta doctrina se aplicó en una época determinada de la historia<sup>55</sup>.

Rhonheimer sostiene que lo único que pertenece a la doctrina tradicional de la Iglesia —y que por tanto puede ser considerado como Magisterio infalible— vendría constituido por la dimensión negativa de la libertad religiosa, entendida como la imposibilidad de forzar a nadie a abrazar una determinada fe en contra de su conciencia, pero no así la dimensión positiva de la misma, que sería más bien una construcción de la Modernidad y de la nueva visión del Estado moderno que sustituye al clásico Estado confesional. La libertad religiosa positiva no se puede entender tanto como una exigencia del derecho natural, lo que si puede reconocerse a la dimensión negativa, sino más bien como una aplicación jurídico-política de dicho derecho<sup>56</sup>.

Reyes Vizcaíno afirma que no se puede hablar de contradicción entre la doctrina de *Dignitatis humanae* y el Magisterio de los Papas precedentes, sino que lo que hay es un cambio en los conceptos, no en el contenido de la libertad religiosa, como lo pone de relieve el hecho de que en la Declaración conciliar no se mencione en ninguna ocasión la expresión “libertad de conciencia”, que sí que era utilizada por los Pontífices anteriores a la hora de hablar de la libertad

---

<sup>55</sup> RHONHEIMER, M., *La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa*, en *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Eunsa, Pamplonas, 2014, pp. 184-185.

<sup>56</sup> *Ibidem*, pp. 186-187.



religiosa<sup>517</sup>. De la Hera sostiene que en la doctrina de la Iglesia lo que se produce es un desarrollo homogéneo en la doctrina que lleva a pasar de la idea de tolerancia al concepto más amplio de libertad religiosa, debido a una serie de circunstancias, como el pluralismo religioso, la creciente comunicación entre los pueblos o la viva conciencia en el hombre de hoy sobre la existencia de un bien común que rebasa las fronteras de cada Estado, y que han exigido a la Iglesia un esfuerzo de adaptación a fin de cumplir con su misión de llevar la doctrina de Cristo a todos los hombres de nuestro tiempo<sup>518</sup>.

Gómez Mier defiende que el problema relativo a la ruptura o continuidad con el Magisterio anterior se planteó en el desarrollo de *Dignitatis humanae* porque muchos padres confundieron el concepto de continuidad en la doctrina con inmutabilidad<sup>519</sup>. Frente a este pensamiento, los redactores conciliares intentaron explicar la continuidad de la Tradición doctrinal sobre la libertad religiosa aludiendo a dos reglas señaladas por San Vicente de Lerins en su *Conmonitorio*, en el cual se afirma, que en la doctrina eclesial hay siempre un regla de continuidad que sostiene que la misma doctrina y la misma solicitud de la Iglesia siempre son constantes consigo mismas y siempre permanecen las mismas, y por otro lado la regla del progreso, que defiende que el Magisterio adecúa su doctrina según las necesidades de la evolución del hombre y de la sociedad, de ahí que sea tarea de la Iglesia discernir y escrutar continuamente sobre dicha doctrina. Sin embargo, esta explicación tampoco solucionó el problema, dado que contaba con una serie de deficiencias importantes<sup>520</sup>. Para intentar superar esta dificultad se distingue entre Iglesia *ad intra*, en su realidad misteriosa, y por tanto infalible y en absoluta continuidad, e Iglesia *ad extra*, entendida como sociedad enmarcada en una realidad histórica, y por tanto abierta a emitir juicios sobre asuntos temporales que estaban abiertos a revisión. El texto

---

<sup>517</sup> REYES VIZCAÍNO, P. M<sup>a</sup>., *La de declaración "Dignitatis humanae" ante la doctrina tradicional de la Iglesia*, Forum Canonicum vol. VII/1, Lisboa 2012, pp. 7-8.

<sup>518</sup> DE LA HERA, A., *El derecho de libertad religiosa*, cit., pp. 178-180.

<sup>519</sup> GÓMEZ MIER, V., *Concilio Vaticano II y libertad religiosa. Algunos problemas*, La Ciudad de Dios vol. 216, n° 2-3, 2003, pp. 605-610.

<sup>520</sup> *Ibidem*, pp. 611-615.

sobre la libertad religiosa se enmarcaría dentro de este segundo ámbito, y los redactores se encargaron de precisar que no se trataba tanto de un documento doctrinal, como pastoral, que intentaba abordar el tema de la libertad religiosa desde una perspectiva eminentemente práctica.

Debe subrayarse que el propio texto conciliar en su n° 1 utiliza en varias expresiones su deseo de mantener una continuidad con el Magisterio precedente: *“este Concilio Vaticano estudia la sagrada tradición y la doctrina de la Iglesia, de las cuales saca a la luz cosas nuevas, de acuerdo siempre con las antiguas..... puesto que la libertad religiosa que exigen los hombres para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios, se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil, deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo. Se propone, además, el sagrado Concilio, al tratar de esta verdad religiosa, desarrollar la doctrina de los últimos Pontífices sobre los derechos inviolables de la persona humana y sobre el ordenamiento jurídico de la sociedad”*<sup>321</sup>.

La Declaración conciliar no busca un cambio de doctrina en el ámbito de la libertad religiosa, sino un desarrollo en las enseñanzas del Magisterio<sup>322</sup>. Este deseo, por parte del Concilio, de recibir la doctrina anterior de la Iglesia, sin renunciar a ella, pero exponiéndola en un lenguaje inteligible para los hombres de su tiempo, fue expuesto por Juan XXIII en varios párrafos de su Discurso con ocasión de la solemne apertura del Concilio: *“al convocar esta solemnísimas asamblea, se ha propuesto afirmar, una vez más, la continuidad del Magisterio Eclesiástico, para presentarlo en forma excepcional a todos los hombres de nuestro tiempo, teniendo en cuenta las desviaciones, las exigencias y las circunstancias de la edad contemporánea..... El supremo interés del Concilio Ecuménico es que el sagrado depósito de la doctrina cristiana sea custodiado y enseñado en forma cada vez más eficaz..... Mas para que tal doctrina alcance a las múltiples estructuras de la actividad humana, que atañen a los individuos, a las familias y a la vida social, ante todo es necesario que la Iglesia no se*

---

<sup>321</sup> CONCILIO VATICANO II, *Declaratio de Libertate religiosa Dignitatis humanae* 7-12-1965, AAS 58 (1966) 929-930.

<sup>322</sup> HERVÁS, J., *La libertad religiosa*, cit., p. 57.

*aparte del sacro patrimonio de la verdad, recibido de los padres; pero, al mismo tiempo, debe mirar a lo presente, a las nuevas condiciones y formas de vida introducidas en el mundo actual, que han abierto nuevos caminos para el apostolado católico*"<sup>523</sup>.

En resumen, ni puede ser utilizado el concepto de libertad religiosa para relativizar el Magisterio de la Iglesia y sus enseñanzas, aduciendo las discontinuidades que en el mismo existen sobre el tema de la libertad religiosa, ni se puede afirmar que nada importante ha cambiado en esta materia, ya que aunque la historia de la doctrina eclesial sobre este tema no ha sido rechazada, sí que ha tenido que ser purificada y profundamente renovada<sup>524</sup>.

#### 4.2. RELACIÓN CON OTROS DOCUMENTOS CONCILIARES

##### 4.2.1. Los signos de los tiempos

La pretensión fundamental de la Iglesia por medio de este texto es poder entablar un diálogo con el mundo que no parta tanto de la filosofía social cristiana ni del derecho natural, sino más bien del mundo tal y como en aquellos momentos se presentaba. A este diálogo se accedió a través de la expresión "signos de los tiempos" que sirvió como base y fundamento para acercarse a la realidad histórico temporal a la que la Iglesia pretendía evangelizar<sup>525</sup>. La teología centrada en los signos de los tiempos y construida en torno al concepto de dignidad de la persona humana iluminada por la cristología es lo que constituye el hilo conductor de *Gaudium et spes*<sup>526</sup>.

El primer signo de los tiempos que aborda este texto conciliar es la creciente conciencia que en la sociedad actual puede percibirse en relación con conceptos como la dignidad y la libertad de la persona. El segundo es la conciencia de

---

<sup>523</sup> JUAN XXIII, "Summi Pontificis Allocutio(11-10-1962)", AAS 54 (1962) 786-796.

<sup>524</sup> SOLER, C., *La continuidad del Magisterio sobre libertad religiosa: la interpretación de Dignitatis humanae en su contexto histórico*, cit., p. 480.

<sup>525</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 186.

<sup>526</sup> APARICIO MALO, J. M., *La libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, cit., pp. 190-191.

unidad, que se ve favorecida por la evolución de los medios de comunicación, y el tercer signo de los tiempos vendría constituido por el desarrollo en la concepción y configuración del trabajo del hombre como transformador del mundo, a través del desarrollo de la ciencia y de la técnica, principalmente<sup>27</sup>.

#### 4.2.2. Concepto de persona, dignidad humana y libertad en los documentos conciliares

Frente a concepciones naturalistas, laicistas, indiferentistas o relativistas, el Concilio —especialmente en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*— defiende un concepto de hombre fundado en la doctrina del personalismo, que hunde sus raíces en la tradición filosófica cristiana del tomismo, y que proclama que el hombre, por su misma naturaleza tiene un fin que supera la dimensión meramente material, siendo propio del mismo su naturaleza social, que lleva a considerarlo primariamente como referido a las otras personas, y sólo secundariamente respecto de las cosas, ya que la persona no puede alcanzar su plenitud sino en la comunión con terceros. Dotada de inteligencia y voluntad, la persona se define por la vocación que debe cumplir y por el fin que ha de conseguir. Las exigencias que brotan de su mismo ser se proponen al hombre como una obligación que debe cumplir, para lo que es necesario que la persona reconozca lo que realmente es y que viva en conformidad con su ser. Según el personalismo lo que el hombre ha de alcanzar es a otra persona, y este camino se sigue por medio del amor. Aunque la persona sea una misma, para que llegue a ser plenamente persona ha de transferir su propio yo a un tú, que permaneciendo ambos en su identidad, sin embargo, se conviertan en un “nosotros” por el camino del amor<sup>28</sup>.

*Gaudium et spes* reconoce la tentación de la época de equiparar persona, libertad y autonomía, y señala los peligros que de ello pueden derivarse, como el de una falsa concepción de la idea de libertad que lleve al hombre a perder toda

---

<sup>27</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 187.

<sup>28</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dignidad y derechos de la persona humana*, BAC, Madrid, 1998, pp. 322-323.

referencia con Dios, generándose con ellos nuevas formas de esclavitud social y psicológica. La absolutización de la libertad, en muchas ocasiones, lleva consigo una concepción antropocéntrica y atea de la existencia<sup>529</sup>.

El Concilio expone su idea sobre la dignidad de la persona humana partiendo de del postulado, aceptado por todos, de que todo lo que existe en la tierra debe ordenarse al hombre como su centro y culmen: *“Creyentes y no creyentes están generalmente de acuerdo en este punto: todos los bienes de la tierra deben ordenarse en función del hombre, centro y cima de todos ellos”*. Ahora bien, partiendo de este dato el texto conciliar se pregunta sobre qué es el hombre, a lo que responde, desde la Revelación bíblica, afirmando que es un ser creado a imagen y semejanza de Dios y social por naturaleza, ya que despliega todas sus potencialidades y alcanza su desarrollo y perfección cuando se relaciona y entrega a los demás. Por tanto, la idea de que Dios es rival del hombre ha de ser desterrada, pues en Cristo es donde la persona halla una respuesta cierta sobre la verdad de quién es y sobre la vocación a la felicidad a la que se siente llamada, pues como afirma el n° 19 *“la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios. Desde su mismo nacimiento, el hombre es invitado al diálogo con Dios. Existe pura y simplemente por el amor de Dios, que lo creó, y por el amor de Dios, que lo conserva. Y sólo se puede decir que vive en la plenitud de la verdad cuando reconoce libremente ese amor y se confía por entero a su Creador”*<sup>530</sup>.

La dignidad de la persona humana se pone de manifiesto en su inteligencia, que le ha de llevar siempre a la búsqueda de la verdad; en su conciencia moral, ya que el hombre lleva inscrita en su corazón la ley divina, y por tanto ha de adaptarse en todo a ella, a no ser que se vea afectado por una ignorancia invencible; y en su libertad, que supone que el hombre ha de actuar siempre según una elección consciente y libre, sin estar sometido a ningún tipo de coacción. Esta libertad alcanza su plenitud en Cristo, por lo que habrá de estar orientada a la comunión con Dios, fuente de amor y de libertad, y así, guiada por

---

<sup>529</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 187-188.

<sup>530</sup> *Ibidem*, p. 189.

la acción del Espíritu Santo, y no por ciegos impulsos interiores o por coacciones externas encontrará su verdadero sentido y su plena realización.

En la Constitución pastoral *Gaudium et spes* hay varios números que también abordan de una manera profunda el tema de la dignidad de la persona humana. Así, el n° 19 afirma que “la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la unión con Dios”. En el n° 22 de este documento se hace referencia a que el hombre, y la dignidad que le es intrínseca, sólo se van a comprender plenamente a la luz del misterio de Cristo, de manera que no es suficiente con el estudio de la naturaleza humana para comprender al hombre en toda su profundidad, sino que es necesario penetrar en el misterio de Cristo, ya que es en Él donde Dios ha revelado al hombre sus designios para todo el género humano. *Gaudium et spes* pone de relieve que a pesar de todo, el hombre se ha negado, en el uso de su libertad, a reconocer a Dios como su principio y fin, de manera que ha sido el pecado el que ha dado lugar a una división interna en el hombre que le impide ser feliz y alcanzar su plenitud, pues este pecado, al romper la relación directa con Dios, desordena la relación del hombre con los demás hombres, con la creación y consigo mismo. Será necesaria la luz de Cristo para llegar a comprender la gravedad del misterio del pecado y la salvación que nos llega a través de su misterio pascual<sup>531</sup>.

El camino de la ética basada en la razón (ley natural), a la que el hombre tiene acceso por medio de la conciencia, no agota las capacidades del hombre, que encuentra en Cristo a Aquél que puede dar sentido y plenitud a su existencia, ya que como afirma la Constitución conciliar *Gaudium et spes* en su n° 22, “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado”<sup>532</sup>. Sin embargo, la fundamentación cristiana de la ética no puede tener en la razón su único criterio, sino que lo ha de tener sobre todo en Cristo, de manera, que a la hora de fijar la

---

<sup>531</sup> LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, cit., pp. 86-87.

<sup>532</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* 7-12-1965, n° 22, AAS 58 (1966), p. 1042.

noción de dignidad humana será necesario acudir, también, a los fundamentos cristológicos de la misma<sup>533</sup>.

Finalmente, el nº 41 de este documento conciliar destaca la profunda sabiduría que la Iglesia tiene sobre el hombre, sabiduría que le confiere una fuerza especial para poder rescatar la dignidad la persona del incesante cambio de opiniones que la acechan, constituyendo el Evangelio de Cristo la garantía y protección de dicha dignidad y de la verdad y libertad que le están asociadas<sup>534</sup>: “No hay ley humana que pueda garantizar la dignidad personal y la libertad del hombre con la seguridad que comunica el Evangelio de Cristo, confiado a la Iglesia. El Evangelio enuncia y proclama la libertad de los hijos de Dios, rechaza todas las esclavitudes, que derivan, en última instancia, del pecado; respeta santamente la dignidad de la conciencia y su libre decisión. La Iglesia, pues, en virtud del Evangelio que se le ha confiado, proclama los derechos del hombre y reconoce y estima en mucho el dinamismo de la época actual, que está promoviendo por todas partes tales derechos. Debe, sin embargo, lograrse que este movimiento quede imbuido del espíritu evangélico y garantizado frente a cualquier apariencia de falsa autonomía. Acecha, en efecto, la tentación de juzgar que nuestros derechos personales solamente son salvados en su plenitud cuando nos vemos libres de toda norma divina. Por ese camino, la dignidad humano no se salva; por el contrario, perece”<sup>535</sup>. Inspirándose en el Evangelio, la Iglesia proclama los derechos del hombre y previene de las ideologías que bajo pretexto de defender y promover tales derechos postulan una falsa idea de libertad y la necesidad de una autonomía del hombre respecto a Dios. *Gaudium et spes* afirma que sólo en su comunión con Dios el hombre alcanza su verdadera libertad, y por el contrario, es cuando la persona actúa contra Dios por medio del pecado cuando acaba por verse sometida a la más profunda de las esclavitudes<sup>536</sup>.

---

<sup>533</sup> MARTÍNEZ, J. L., “Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión”, cit., pp. 257-259.

<sup>534</sup> LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, cit., pp. 87-88.

<sup>535</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* 7-12-1965, nº 41, AAS 58 (1966), 1059-1060.

<sup>536</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 198-199.

Esta dignidad de la persona, tal y como aparece recogida en el documento conciliar presentará varias características propias que pueden ayuda a comprender de una manera más clara la idea de la libertad religiosa. Así, se trata en primer lugar de una dignidad humana ontológico-personal, que procede de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, que siempre conserva, a pesar de la realidad del pecado, y que le ha de llevar a una actuación consciente y libre en todo momento. En segundo lugar la persona presenta una dignidad moral, que aumentará o disminuirá en función de su fidelidad o infidelidad a la conciencia, o por su respuesta o falta de respuesta a la invitación del Espíritu para incorporarse al misterio pascual de Cristo. Esta concepción de la dignidad y la libertad de la persona se concretiza en una visión personalista de la sociedad, de tal manera que el principio y el fin de toda institución social deberá ser siempre el hombre, que ha de ser considerado siempre como centro, sin que quepa una instrumentalización del mismo como medio para la consecución de cualquier fin, y del que han de ser respetados todos sus derechos fundamentales<sup>537</sup>.

#### 4.2.3. Relaciones Iglesia-Estado en los documentos conciliares

El primer documento conciliar que aborda las relaciones Iglesia-Estado es la Constitución dogmática *Lumen Gentium*, que en su n° 36 afirma: *“Conforme lo exige la misma economía de la salvación, los fieles aprendan a distinguir con cuidado los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen en cuanto miembros de la sociedad humana. Esfuércense en conciliarlos entre sí, teniendo presente que en cualquier asunto temporal deben guiarse por la conciencia cristiana, dado que ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede substraerse al imperio de Dios. En nuestro tiempo es sumamente necesario que esta distinción y simultánea armonía resalte con suma claridad en la actuación de los fieles, a fin de que la misión de la Iglesia pueda responder con mayor plenitud a los peculiares condicionamientos del mundo actual. Porque así como ha de reconocerse que la ciudad terrena, justamente entregada a las preocupaciones del siglo, se rige por principios propios, con la misma razón se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa*

---

<sup>537</sup> Ibidem, pp. 187-188.



*de los ciudadanos*<sup>538</sup>". Este documento conciliar se ocupa de la Iglesia como misterio de fe, y en él se recoge el tradicional dualismo defendido por la Iglesia, al concebir a la Iglesia y al Estado como sociedades jurídicamente distintas, en las que los fieles tendrán tanto derechos como deberes que han de diferenciarse, ya que ambos órdenes se van a regir por principios distintos. Ahora bien, si bien es cierto que se hace necesaria la diferenciación entre ambos, esto no implica que no pueda establecerse una adecuada cooperación entre Iglesia y Estado ya que como afirma el n° 36 de esta Constitución "*ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede substraerse al imperio de Dios*". Esto implica que si Dios es Creador de todo, derecho divino positivo y derecho natural no pueden estar en conflicto. Esta concepción tendrá su repercusión en el Estado, que deberá ajustarse como realidad temporal al derecho natural, reconociendo a la religión como un hecho social que no se puede obviar en la construcción de la sociedad civil, y a la que se ha de reconocer la libertad que le es propia y debida. *Lumen Gentium* aboga porque el Estado se construya sobre la base del derecho natural que le ha de ser inherente, pero no a través de una injerencia de la Iglesia en el orden temporal, sino por medio del trabajo de los fieles en lo que atañe a la reconciliación de los derechos y deberes de ambos órdenes<sup>539</sup>.

*Gaudium et spes* aborda, en su n° 40, las relaciones entre Iglesia y Estado desde una perspectiva relacionada con la idea de los signos de los tiempos, al señalar la necesidad de un fluido diálogo entre Iglesia y mundo como servicio para el hombre de la época: "*Todo lo que llevamos dicho sobre la dignidad de la persona, sobre la comunidad humana, sobre el sentido profundo de la actividad del hombre, constituye el fundamento de la relación entre la Iglesia y el mundo, y también la base para el mutuo diálogo. Por tanto, en este capítulo, presupuesto todo lo que ya ha dicho el Concilio sobre el misterio de la Iglesia, va a ser objeto de consideración la misma Iglesia en cuanto que existe en este mundo y vive y actúa con él*". Además, la Iglesia se presenta solidaria con el mundo, con el que recorre el mismo camino y sufre la

---

<sup>538</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia, Lumen gentium*, 21-11-1964, AAS 57 (1965) p. 42.

<sup>539</sup> LOMBARDÍA, P., *Dualismo cristiano y libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, *Ius canonicum*, vol. 26 n° 51, Universidad de Navarra, 1986, pp. 19-20.

misma suerte, pero desde su propia dimensión, como sacramento universal de salvación. Así, su tarea en relación con la sociedad será la de constituirse en fermento y alma de la misma, que renovada por Cristo se ha de transformar en familia de Dios<sup>540</sup>.

Por otro lado, la constitución pastoral *Gaudium et spes* postula dos principios básicos en este ámbito, en primer lugar afirma la autonomía de lo temporal, y en segundo lugar recoge la responsabilidad de los fieles católicos en la construcción de la comunidad política. En relación con el principio de autonomía de lo temporal, el n° 36 afirma: “Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además responde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte”<sup>541</sup>. Este principio ha de ser entendido en el sentido de que la sociedad goza de una serie de leyes y valores que el hombre ha de descubrir poco a poco según el orden de la Creación establecido por Dios. Esto supone que en el ámbito de la comunidad política se han de respetar los derechos humanos y que el poder se debe ejercer con un absoluto respeto a las garantías jurídicas de éstos. El juicio que la Iglesia pueda llevar a cabo sobre el orden temporal será siempre moral, y no jurídico, a fin de evitar la injerencia de su potestad en el orden civil<sup>542</sup>.

Por lo que respecta al principio de responsabilidad de los fieles en relación con el orden temporal, el n° 43 de la Constitución conciliar afirma: “El Concilio exhorta a los cristianos, ciudadanos de la ciudad temporal y de la ciudad eterna, a cumplir

---

<sup>540</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 195-199.

<sup>541</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* 7-12-1965, AAS 58 (1966), 1061-1062.

<sup>542</sup> LOMBARDÍA, P., *Dualismo cristiano y libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, cit., pp. 20-22.

*con fidelidad sus deberes temporales, guiados siempre por el espíritu evangélico. Se equivocan los cristianos que, pretextando que no tenemos aquí ciudad permanente, pues buscamos la futura, consideran que pueden descuidar las tareas temporales, sin darse cuenta que la propia fe es un motivo que les obliga al más perfecto cumplimiento de todas ellas según la vocación personal de cada uno. Pero no es menos grave el error de quienes, por el contrario, piensan que pueden entregarse totalmente del todo a la vida religiosa, pensando que ésta se reduce meramente a ciertos actos de culto y al cumplimiento de determinadas obligaciones morales. El divorcio entre la fe y la vida diaria de muchos debe ser considerado como uno de los más graves errores de nuestra época. A la conciencia bien formada del seglar toca lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena".* En el fondo, por lo que aboga el texto conciliar es por el trabajo responsable de los fieles cristianos a fin de que las estructuras políticas respondan al orden de la Creación establecido por Dios.

De otra parte, el n° 76 de *Gaudium et spes* señala: *"La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo".* De este texto se pueden derivar una serie de principios, como la reafirmación del dualismo tradicional cristiano, la autonomía de ambas sociedades derivada de su distinta naturaleza, así como la necesaria cooperación entre ambas dado su origen común en Dios y la identidad de sus destinatarios. Se reconoce a la Iglesia su autoridad en el orden sobrenatural y su legitimidad a la hora de emitir juicios morales sobre asuntos relacionados con el orden temporal, por ser considerada como intérprete legítima del derecho natural. Para poder gestionar de una manera adecuada la relación jurídica entre ambas sociedades se recurre, como medio adecuado, al instrumento de los concordatos.

En su relación con el mundo, afirma la Constitución conciliar en sus nn. 42 y 58, la Iglesia no estará sometida a ningún tipo de sistema político, económico o social, dada su naturaleza trascendente y su misión universal, pero a su vez, y

tomando como referencia su propia tradición, puede entrar en comunión con toda clase de cultura, con el resultado positivo de un enriquecimiento mutuo<sup>543</sup>.

#### 4.3. INTRODUCCIÓN A LA DECLARACIÓN *DIGNITATIS HUMANAЕ*

##### 4.3.1. Valor doctrinal

¿Por qué el Concilio Vaticano II adoptó la Declaración como categoría magisterial del documento que había de contener el tema sobre la libertad religiosa?

En primer lugar, para entender en que consiste una Declaración hay que atender a su sentido etimológico. Procede del latín “*declaratio*” y es el acto mediante el cual la autoridad hace conocer una decisión, por ejemplo en materia legislativa o penal, pero sin crear leyes, ni sancionarlas, simplemente para darlas a conocer. En las lenguas modernas “*declaración*” significa el acto de declarar o de llevar a conocimiento de otro, después, el discurso o el acto por el cual se declara. En el ámbito histórico los ejemplos más famosos son las Declaraciones americana y francesa de los Derechos del hombre. Así, en estos supuestos, con la palabra *declaración* se hacía referencia a la proclamación pública de una doctrina o convicción ya conseguida, o se daba a conocer la interpretación auténtica de posiciones ya conocidas<sup>544</sup>.

La Declaración es un tipo de documento que expone el punto de vista de la Iglesia sobre una situación o problema concreto del tiempo en el que ésta se promulga. Se dirige *ad extra* de la propia Iglesia, para proclamar al mundo el punto de vista de ésta sobre un tema determinado, y lo hace no tan concretamente, como puede ser el caso de los Decretos, ni tan solemne, permanente y definitivamente, como lo hacen las Constituciones conciliares. Es por ello, que una Declaración no compromete a la Iglesia en el plano doctrinal, ni

---

<sup>543</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 200.

<sup>544</sup> CONGAR, Y. M-J., *¿Qué es necesario entender por “Declaración”?*, en *La libertad religiosa*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 64-65.

tampoco fija normas de comportamiento que hayan de regir para los cristianos por decisión firme, sino que simplemente va a marcar una línea de conducta sobre la materia en cuestión, en este caso la libertad religiosa<sup>545</sup>.

En el Concilio Vaticano II se han promulgado cuatro textos bajo la categoría doctrinal de Declaración, pero los tres más importantes se refieren a temas como la relación con los no cristianos, la educación cristiana y la libertad religiosa. Entre ellos se presentan diferencias de forma, ya que mientras que la “Declaración sobre las religiones no cristianas” se limita a dar a conocer un propósito de apertura y diálogo, pero sin entrar a tratar cuestiones doctrinales, tanto en la “Declaración sobre educación cristiana”, como en la “Declaración sobre libertad religiosa”, sí que se abordan aspectos referentes a la doctrina. En el caso que nos ocupa, *Dignitatis humanae* busca tener un carácter universal, y no dirigirse exclusivamente a los fieles cristianos. No tiene fuerza de ley, sino que lo que la Iglesia hace a través de ella es exponer, por voz de sus pastores, su pensamiento sobre la libertad religiosa al mundo entero. De todo lo expuesto se puede afirmar que la causa por la que el Concilio adopta la categoría de Declaración para abordar este tema es, por un lado, porque lo que la Iglesia hace por medio de ella es dar a conocer un pensamiento sobre una realidad que hace bien a todos los hombres, y que por lo tanto, ha de tener una vocación de universalidad, y no de mera ley para los fieles, y por otro lado, porque no crea un derecho nuevo, sino que da a conocer oficialmente lo que era ya una conquista. Lo que la Iglesia hace, en suma, es decirse a sí misma su convicción y su resolución sobre el tema de la libertad religiosa, a la vez que lo da a conocer al mundo entero<sup>546</sup>.

En el fondo, por medio de la Declaración *Dignitatis humanae*, el Concilio trata de ofrecer al mundo una respuesta sobre una cuestión concreta que éste le plantea, pero con el lenguaje propio del mundo. Como la Comisión conciliar

---

<sup>545</sup> DÍAZ SÁNCHEZ, J. M., *La declaración conciliar “Dignitatis humanae” sobre libertad religiosa*, Instituto Social León XIII, Madrid, 2005, p. 2.

<sup>546</sup> CONGAR, Y. M-J., *¿Qué es necesario entender por “Declaración”?*, en *La libertad religiosa*, cit., pp. 66-68.

había señalado el documento no era un tratado dogmático, sino un decreto pastoral dirigido a los hombres de su tiempo<sup>547</sup>.

#### 4.3.2. El título y la estructura del documento

En el Tercer Esquema, *Textus Remendatus*, en el título ya no sólo se hace referencia a “Declaración sobre libertad religiosa”, sino que se añade como subtítulo “Del derecho de la persona y de las comunidades a la libertad en materia religiosa”. Tanto el título como el subtítulo no agradaron a muchos padres conciliares, ya que con él se podía suscitar el equívoco de que se estaba refiriendo al reconocimiento de la libertad moral en materia religiosa, de ahí que algunos obispos apoyaran que debía clarificarse en el título que a lo que se estaba refiriendo el documento era a la libertad en el orden civil sobre materia religiosa<sup>548</sup>.

El Esquema Quinto añade al título de la Declaración sobre la libertad religiosa un subtítulo a fin de caracterizar a aquélla con los adjetivos “social y civil”. Esto ayudaba a entender, por un lado, que la libertad religiosa como derecho no se refería a las relaciones de las personas con la verdad o con Dios, sino a las relaciones jurídicas intersubjetivas en el orden social, y por otro lado, que con esta Declaración tampoco se hacía referencia a las relaciones entre los miembros de una confesión y sus respectivas autoridades religiosas, sino a las relaciones de los hombres con otros hombres, grupos sociales y poderes públicos, en el seno de una sociedad civil.

La libertad religiosa, por tanto, se presentará como un derecho natural, que halla su fundamento en la dignidad de la persona, y que, por tanto, ha de ser reconocido como un derecho civil por parte del ordenamiento jurídico<sup>549</sup>.

---

<sup>547</sup> HERVÁS, J., *La libertad religiosa*, cit., pp. 34-35.

<sup>548</sup> CABREROS DE ANTA, M., *La libertad religiosa en el Vaticano II. Aspecto jurídico del problema*, Salmanticensis vol 13 n° 3, Universidad Pontificia de Salamanca, 1966, pp. 540-541.

<sup>549</sup> PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales*, en *La libertad religiosa*, Taurus, Madrid, 1969, pp. 193-194.

Dado que la libertad religiosa se presenta en *Dignitatis humanae* como un concepto jurídico, parte del ordenamiento civil o secular, se debe distinguir, en lo referente a su tratamiento, de otros problemas de naturaleza exclusivamente teológica. Es por ello, que lo primero de lo que se ocupa la Declaración es de abordar el tema de la libertad religiosa desde la razón natural, y el primer argumento que se aduce a su favor es el de la dignidad de la persona humana y la libertad inherentes a la naturaleza humana. El texto conciliar pasa a abordar el tema desde la perspectiva de la Revelación, señalando que la libertad religiosa hunde sus raíces más profundas en la Palabra de Dios, reconociendo la viabilidad de una armonización entre el concepto jurídico de libertad religiosa y la libertad del acto de fe y de la propia Iglesia. Recordemos que *Dignitatis humanae* trata de ofrecer al mundo un texto válido para todos los hombres, fundamentando la libertad religiosa desde una perspectiva jurídica en la dignidad de la persona, a la que se puede acceder a través de argumentos racionales confirmados por la experiencia de los siglos<sup>50</sup>.

#### 4.3.3. Influencia doctrinales, teológicas y filosóficas en *Dignitatis humanae*

##### 4.3.3.1. J. C. Murray, el argumento político y la cuestión americana

El contexto histórico en el que desarrolla su pensamiento este teólogo jesuita es el de la sociedad religiosamente diversa de los Estados Unidos de América, con un consolidado reconocimiento de la libertad fundamentada en la Declaración de Derechos Americana, y una libertad religiosa consagrada en la famosa Primera Enmienda del texto constitucional. Estas eran las bases a la hora de fundamentar su argumento político y configurar su visión sobre la libertad religiosa. Murray fue un autor que no dejó indiferente a nadie en la época en la que publicó sus reflexiones en numerosos artículos científicos, ya que mientras algunos lo consideraban un teólogo frenado por la verdad católica, otros veían en sus enseñanzas un ataque a la doctrina tradicional de la Iglesia. En cualquier caso, su pensamiento sirvió de enlace entre la tradición liberal constitucional y la tradición

---

<sup>50</sup> PERERNAU, J., *Constituciones y Decretos del Concilio Vaticano II. Declaración sobre libertad religiosa*, Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Segorbe-Castellón, 1966, pp. 22-24.

católica, llevando a cabo un proceso de recepción cristiana del pensamiento liberal político que le ayudó a interpretar y fundamentar el paso del concepto de tolerancia al de libertad religiosa en el seno de la Iglesia<sup>551</sup>.

Su primera intervención en el proceso de redacción de *Dignitatis humanae* tuvo lugar en el Esquema V sobre Ecumenismo, donde su aportación fundamental consistió en intentar demostrar la continuidad del documento conciliar con el Magisterio eclesiástico precedente. Al comprobar la reticencia de padres conciliares, durante la Segunda Sesión del Concilio, para abordar el tema de la libertad religiosa, elaboró un Memorandum de cuatro páginas que distribuiría entre los obispos norteamericanos y donde los animaba a que promovieran el estudio de la libertad religiosa. En la Relación con la que Mons. De Smedt presentó el texto a los padres conciliares intervino activamente Murray en calidad de experto, acompañando al Cardenal Spellman. En dicho texto expuso cuatro razones para abordar el tema de la libertad religiosa en el Concilio: para clarificar la doctrina, para defender la dignidad de la persona humana, para facilitar la convivencia pacífica entre todos los hombres y para favorecer la unidad de los cristianos. A la vez delimitó el concepto de libertad religiosa, a fin de no fuera confundido con conceptos improcedentes como el del indiferentismo o el relativismo, señalando que en su vertiente positiva implica el libre ejercicio de la religión, en tanto que en su vertiente negativa conlleva la inmunidad ante cualquier tipo de coacción. Pese a todo, Murray lamentó la ausencia en el texto de la *Relatio* de aspectos que consideraba fundamentales, como la omisión del argumento político por él defendido y que otorgaba la competencia al Estado sobre una parte del bien común<sup>552</sup>.

Tras esta fase del Concilio, Murray publicó un artículo que iba a tener una enorme repercusión, "*On Religious Liberty*"<sup>553</sup>, donde además de sintetizar algunas

---

<sup>551</sup> FERNÁNDEZ, P. A., *Iglesia católica y libertad religiosa. El papel de John Courtney Murray en la Declaración Dignitatis humanae del Concilio Vaticano II*, Edicep, Valencia, 2013, pp. 139-140.

<sup>552</sup> Ibidem., pp. 159-162.

<sup>553</sup> MURRAY, J. C., *On Religious Liberty*", *America*, nº 109, 1963.



ideas que ya recogía el Esquema sobre Ecumenismo se refería a la libertad religiosa como el “asunto americano del Concilio”<sup>554</sup>. En dicho artículo incidía en que la libertad religiosa era un problema no sólo filosófico y moral, sino también político-constitucional. Además, apuntaba que el texto final del Concilio debería recoger el principio de la incompetencia del Estado y la autoridad política para erigirse en juez y árbitro de la libertad religiosa<sup>555</sup>.

El *Textus Prior* recogió dos ideas aportadas por Murray: la comprensión de la libertad religiosa como derecho civil cuyos límites se basan en criterios jurídicos, y la interpretación del Magisterio pontificio dentro del contexto de la Tradición de la Iglesia, pero teniendo muy presente los signos de los tiempos, bajo la regla de la continuidad y el progreso<sup>556</sup>. Tras la publicación de este Esquema, Murray volvió a escribir otro importante artículo titulado “*The problem of Religious Freedom*”<sup>557</sup>, que sería repartido entre los padres en la reapertura de los trabajos conciliares y donde se presentaba, fundamentalmente, las dos posturas que venían enfrentándose desde los comienzos del Concilio, la de la tolerancia y la de la libertad religiosa<sup>558</sup>.

En las semanas que precedieron a la apertura de la Tercera Sesión Conciliar, Murray preparó para los obispos norteamericanos varios comentarios críticos, donde afirmaba la necesidad de clarificar el concepto de libertad religiosa respecto al de libertad de conciencia, así como la consideración de que se trataba de un derecho entendido como *immunitas*, y no como *facultas*. A su vez, señalaba como papel fundamental del Estado la tutela de los derechos y libertades del

---

<sup>554</sup> FERNÁNDEZ, P. A., *Iglesia católica y libertad religiosa. El papel de John Courtney Murray en la Declaración Dignitatis humanae del Concilio Vaticano II*, cit., p. 163.

<sup>555</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 13.

<sup>556</sup> FERNÁNDEZ, P. A., *Iglesia católica y libertad religiosa. El papel de John Courtney Murray en la Declaración Dignitatis humanae del Concilio Vaticano II*, cit., p. 164.

<sup>557</sup> MURRAY, J. C., “*The problema of religious freedom*”, *Theological Studies*, nº 25, 1964.

<sup>558</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., p. 14.

hombre y fijaba el concepto de orden público como limitación al derecho a la libertad religiosa<sup>599</sup>.

El *Textus Emendatus* iba a ser el Esquema que presentó una mayor influencia del teólogo americano. Este Esquema no se fundamentaba la libertad religiosa en un solo motivo, a la vez que se establecía la limitación de todo poder humano sobre la materia y la clara distinción entre la Iglesia y la sociedad civil. Murray trabajó también en las observaciones de los Padres referentes a la configuración del *Textus Recognitus*. Sin embargo, su hospitalización le mantuvo alejado tanto de las discusiones que acontecieron en el aula del Concilio, como de la redacción final del *Textus Denuo Recognitus*<sup>600</sup>.

#### 4.3.3.2. Jacques Maritain y la filosofía personalista

Maritain, considerado el principal filósofo católico del siglo XX, desarrolla su pensamiento en dos grandes etapas, una primera en la que estudió el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, y una segunda en la que evoluciona hacia un tomismo más abierto de orientación personalista. Luchador frente al relativismo imperante e incansable buscador de la verdad, acabó por encontrar en Cristo después de un dilatado proceso de búsqueda y conversión, Maritain sostiene que la Modernidad se había cimentado sobre la base de las ideas cristianas, pero vaciándolas de su contenido teológico fundamental, de manera que se limitó a buscar una afirmación del hombre, pero en contra de Dios, lo que para el filósofo francés suponía la pérdida de humanidad de la persona y la reducción del concepto de Dios a una mera idea o sentimiento. Defiende que, aunque el cristianismo aparece vinculado a épocas históricas concretas, no puede confundirse con ellas, sino que las trasciende, lo que permite afirmar la continuidad de la doctrina eclesial más allá de los periodos en los que la misma haya tenido que ir respondiendo a las cuestiones y problemas que podían ir surgiendo. Propone un humanismo integral, esto es, la defensa del hombre, pero no separado de Dios. Esta propuesta es tachada por muchos teólogos de

---

<sup>599</sup> Ibidem, pp. 16-17.

<sup>600</sup> FERNÁNDEZ, P. A., *Iglesia católica y libertad religiosa. El papel de John Courtney Murray en la Declaración Dignitatis humanae del Concilio Vaticano II*, cit., pp. 166-167.

secularista, si bien fue recibida con esperanza por todos aquellos que defendían una liberación del pensamiento católico respecto del mundo medieval. El filósofo francés defiende el pluralismo como un aspecto positivo de la sociedad, y sostiene la autonomía de las realidades temporales, de manera que la nueva cristiandad ya no tenía que pretender que todo lo mundano estuviera bajo el manto de la religión, sino que ésta debía respetar lo secular y sus leyes, partiendo de lo cual el Estado confesional deja de tener sentido, siendo la persona la que, desde su dimensión teológica y antropológica, se ha de situar en el centro de las realidades políticas y temporales<sup>561</sup>.

Además de colocar a la persona en el centro de su pensamiento, realiza una distinción clave que, partiendo del magisterio de Juan XXIII, influirá de manera decisiva en el Concilio: a la persona se la acepta y se la respeta, al error simplemente se le tolera<sup>562</sup>.

Algunos de los puntos esenciales de la doctrina de Maritain van a ser desarrollados posteriormente en el Concilio Vaticano II, tales como la consideración de la democracia como un sistema de convivencia político inspirado en la dignidad de la persona, o el reconocimiento de que la verdad ha de imponerse por su propia fuerza, a fin de que el sujeto pueda asumirla libremente. También tendrán gran repercusión en el aula conciliar sus ideas sobre el respeto de los derechos del hombre, así como su defensa en pro de un papel más activo del laicado en la sociedad y en la Iglesia, dentro de su llamada universal a la santidad<sup>563</sup>.

Postula una idea de libertad adecuada para una civilización cristiana, libertad que no se reduce a una simple elección por parte del individuo, ni hace referencia a la libertad de grandeza y poderío del Estado, según la concepción

---

<sup>561</sup> FERNÁNDEZ AGUAYO, S., *Influencia de Maritain en el Concilio Vaticano II*, Humanitas, n° 70, 2013, pp. 1-4.

<sup>562</sup> ZANOTTI, G. J., *Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual*, Revista de Instituciones, Ideas y Mercados, n° 57, Buenos Aires, p. 121.

<sup>563</sup> FERNÁNDEZ AGUAYO, S., *Influencia de Maritain en el Concilio Vaticano II*, cit., p. 5.

imperialista o dictatorial, sino que ha de ser concebida como libertad de autonomía de las personas, entendida como la perfección espiritual a la que éstas aspiran<sup>564</sup>. La verdadera libertad, para Maritain, consiste en lo que él denomina el libre albedrío, que tiene su origen en la inteligencia y la voluntad, y que se caracteriza por su falta de determinación ante cualquier bien creado. Esto, ¿va a significar que la libertad es mera indeterminación? En absoluto, sino que como en este mundo ninguna cosa reúne en sí la plenitud del bien, la voluntad libre no se siente determinada hacia ella, por lo que se situará ante los bienes materiales con una actitud de indiferencia y falta de necesidad, de manera que sólo ante el Bien Sumo la libertad humana pierde su indiferencia, ya que para el hombre la plenitud de la felicidad bajo todos sus aspectos sólo se halla en Dios, y el hombre no puede no querer la felicidad. Ahora bien, este libre albedrío es una libertad inicial, pues a lo que el hombre aspira no es sólo a que sus acciones no sean determinadas desde el exterior, sino a que todas las actividades provengan y sean reguladas por él. Esta libertad de autonomía es el resultado de un proceso y una conquista, lo cual pone de relieve la existencia en el hombre de un dinamismo de la libertad que le conduce del libre albedrío (ausencia de coacción), a la libertad de autonomía, que supone el dominio sobre las propias acciones y sobre el propio yo. Y es que, para Maritain, el objetivo final de la libertad ha de ser la posesión de sí y de la propia interioridad<sup>565</sup>. Una libertad, que junto con la dignidad de la persona han de situarse por encima del orden temporal y político, lo que implicará la necesidad de un cambio radical en la organización temporal, ya que el Estado habrá de tener presentes sus deberes para con Dios, así como la necesidad de una colaboración necesaria con la Iglesia, colaboración que irá adoptando formas diferentes según vayan variando las circunstancias históricas<sup>566</sup>.

---

<sup>564</sup> MARITAIN, J., *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966, p. 136.

<sup>565</sup> BURGOS, J. M., *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico*, Colección Persona, Madrid, 2006, p. 87.

<sup>566</sup> MARITAIN, J., *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, cit., p. 136.

Por lo que respecta a su concepción de la persona, para Maritain el ser humano está situado entre dos polos: el material, que no atañe a la persona verdadera y que se refiere a lo que en ella hay de individualidad, y el espiritual, que concierne a la verdadera personalidad. Así, el polo individual afecta al individuo y el espiritual a la persona, fuente de toda libertad y bondad, de manera que el hombre es a la vez individuo, por el principio de diversificación de la materia que hace a una especie diferente de otra, y persona, en virtud de la subsistencia espiritual de su alma. El hombre alcanza su verdadero sentido en la medida en que la vida del espíritu y de la libertad triunfan en él sobre la de los sentidos y las pasiones<sup>567</sup>. Esta concepción de la persona podría hacer surgir la duda de si Maritain no está postulando una antropología dualista, pero nada más lejos de la realidad, pues afirma que el hombre es todo individuo en razón de lo que le viene dado por la materia, y todo persona en razón de lo que le viene dado por el espíritu. Será la personalidad, como elemento superior y espiritual del hombre, la que le confiera unidad y dignidad, ya que esa personalidad es trascendental y tiene su máxima expresión en Dios, aunque en el hombre aparezca limitada por la individualidad característica de la materia y la corporalidad<sup>568</sup>.

Para el filósofo francés es el amor el que ha de conducirnos a la persona, que por el hecho de serlo siente la necesidad de comunicarse con los demás por la vía de la inteligencia y de ese mismo amor. En este contexto resulta fundamental el diálogo en el que uno pueda darse verdaderamente y ser recibido en esa misma dimensión. La persona no sólo se realiza *ad intra*, ámbito en el que se establece la distinción entre lo individual y lo personal, sino también *ad extra*, espacio donde tiene lugar la relación entre persona y comunidad<sup>569</sup>. La persona ha de ser entendida como un universo por sí, un microcosmos en el que el gran universo puede quedar comprendido por medio de la inteligencia, y que puede darse a los

---

<sup>567</sup> BARCALA, D.; CALO, J. R., *El pensamiento de Jacques Maritain*, Cincel, Madrid, 1984, pp. 74-75.

<sup>568</sup> BURGOS, J. M., *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico*, cit., pp. 84-85.

<sup>569</sup> BARCALA, D.; CALO, J. R., *El pensamiento de Jacques Maritain*, cit., pp. 76-79.

demás a través del amor. Esta persona existe desde el útero hasta el sepulcro, por obra de la existencia de su alma que domina el tiempo y la muerte, de manera que el espíritu se convierte así en la raíz de la personalidad<sup>570</sup>.

En lo que se refiere a la relación entre persona y sociedad establece Maritain dos leyes fundamentales, la de la generosidad, propia de la persona, y la de la necesidad, característica del individuo<sup>571</sup>. Para Maritain el bien común de la sociedad no podrá preservarse ni alcanzar su verdadera condición sino cuando se subordine al orden de los bienes eternos y a los valores supratemporales de los cuales pende la vida humana. El hombre debe ordenarse al bien común de la sociedad, como parte de ella, y ya que de ella ha recibido tanto, la persona tiene el deber de arriesgar su propia existencia por la salvación de todo cuanto en ella esté en peligro. Esto es así porque el bien temporal envuelve en sí valores sobrenaturales y se refiere indirectamente al fin último del hombre. Refiere la distinción entre los poderes temporales y espirituales y sostiene que la Iglesia no tiene un poder directo sobre lo temporal, sino un poder indirecto en todo aquello que en dicho orden pueda afectar al orden espiritual y de la salvación. Postula la necesidad de una revolución cristiana del orden social, que ha de partir de una revolución personal de la vida espiritual y moral. El cristianismo debe informar el mundo no para que el mundo llegue a ser desde ahora el Reino de Dios, sino para que la proyección de la gracia en él sea cada vez más efectiva y haga posible que el hombre pueda vivir mejor su vida temporal. El fin de la sociedad es la consecución del bien común, pero ese bien común implica y exige el reconocimiento de los derechos fundamentales de la persona. En definitiva, el filósofo francés afirma que no es el hombre para el Estado, sino el Estado para el hombre, ya que dicho Estado no está investido de autoridad por derecho propio y en función de su propio interés, sino en virtud del bien común y en función de sus exigencias<sup>572</sup>.

---

<sup>570</sup> BURGOS, J. M., *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico*, cit., p. 80.

<sup>571</sup> *Ibidem*, p. 86.

<sup>572</sup> DAUJAT, J., *Jacques Maritain*, Dimensiones, Caracas, 1981, pp. 140-155.

Va a defender la idea de un Estado laico vitalmente cristiano, argumentando al efecto que esta laicidad es una lucha propia del cristianismo ya desde los primeros siglos frente al Imperio romano. Un Estado laico, que no laicista, y que habrá de reconocer el papel fundamental de la religión y la ley natural en el ámbito público de la sociedad<sup>573</sup>.

En diciembre de 1964, Pablo VI solicitó de Maritain su punto de vista sobre algunos aspectos que habían de tratarse en las sesiones conciliares. La respuesta del filósofo francés sería la elaboración de cuatro memorándums, uno de ellos dedicados al estudio de la libertad religiosa, que resumían, en cierto modo, la postura que el Pontífice defendería como válida en las restantes reuniones del Concilio, y es que en una sociedad multicultural, el pluralismo religioso y el Estado no confesional debían constituirse en la regla a seguir<sup>574</sup>.

#### 4.3.4. Números introductorios del texto de *Dignitatis humanae*

En la Declaración conciliar se pueden distinguir dos tipos de contenido, por un lado estarían los que constituyen las tesis principales del documento, entre las que destacan la proclamación del derecho a la libertad religiosa, su naturaleza y fundamento, o los titulares, contenido y límites de dicha libertad. Por otro lado aparecerían lo que se pueden denominar como contenidos instrumentales, entre los que cabría citar aquellas pautas que se han de seguir para conseguir una adecuada interpretación del documento conciliar<sup>575</sup>.

Como punto de partida e introducción a todo el documento conciliar, el nº 1 de *Dignitatis humanae* señala una serie de aspectos que se han de tener en cuenta a la hora de tratar el tema de la libertad religiosa, pues aborda la necesidad de proteger el ámbito de las acciones libres y responsables de la persona a través de

---

<sup>573</sup> ZANOTTI, G. J., *Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual*", cit., pp. 121-122.

<sup>574</sup> FERNÁNDEZ AGUAYO, S., *Influencia de Maritain en el Concilio Vaticano II*, cit., pp. 5-6.

<sup>575</sup> SOLER, C., *La continuidad del Magisterio sobre libertad religiosa: la interpretación de Dignitatis humanae en su contexto histórico*, cit., p. 463.

una tutela jurídica efectiva en el contexto de un Estado de derecho. A diferencia de los documentos magisteriales precedentes, que partían del análisis de la sociedad de la época o de las ideologías en ella predominantes para señalar sus errores y reafirmar la doctrina de la Iglesia, la Declaración conciliar parte de los signos de los tiempos, marcados por la creciente toma de conciencia que los hombres han adquirido de su dignidad como personas y de una sociedad globalizada y multicultural, a fin de poder responder a las exigencias de la época conforme a criterios de justicia y de verdad inspirados en la razón natural y en la revelación divina. Partiendo de ello, la Declaración recoge como postulados básicos que en Cristo el hombre ha podido conocer el camino que le conduce a la salvación; que la única religión verdadera subsiste en la católica; que la Iglesia ha recibido de Cristo la misión de predicar a todos los hombres la verdad del Evangelio; que todos los hombres tienen el deber de buscar la verdad en materia religiosa y adherirse a ella; que estos deberes están en íntima relación con el ámbito de la conciencia; que la verdad acaba imponiéndose por su propia fuerza y no por coacción alguna, y que se ha de dar una clara separación entre Iglesia y Estado, pero dentro de un clima de necesaria cooperación<sup>576</sup>.

Jiménez Urresti, por su parte, afirma que el nº 2 de la Declaración conciliar resume el contenido fundamental de ésta, y puede estructurarse en tres partes fundamentales: afirmación de la libertad religiosa como un derecho de la persona, noción y fundamento de libertad religiosa y, por último, reconocimiento del derecho a la libertad religiosa por el ordenamiento jurídico para que pueda constituirse como un derecho civil<sup>577</sup>.

---

<sup>576</sup> DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, cit., pp. 202-209.

<sup>577</sup> JIMÉNEZ URRESTI, T. I., *La libertad religiosa. Declaración del Concilio Ecuménico Vaticano II*, PPC, Madrid, 1965, pp. 122-125.



#### 4.4. PERSPECTIVA JURÍDICA

##### 4.4.1. Concepto de derecho subyacente en la Declaración

*Dignitatis humanae* es un texto de perfiles jurídicos por varias razones. En primer lugar, porque aborda el tema del derecho humano de libertad religiosa. En segundo lugar, porque aun cuando el texto conciliar aborda temas que son específicamente religiosos, sin embargo, lo hace desde una perspectiva jurídica. Y finalmente, en tercer lugar, porque el documento trata de superar la confusión existente en el Magisterio precedente entre derecho y moral.

Este carácter eminentemente jurídico del que parte el texto no significa que se ubique en una perspectiva positivista. Por el contrario, la Declaración se refiere a la libertad religiosa como derecho natural que tiene su fundamento en la dignidad de la persona humana, pero que halla su concreción en el ámbito jurídico civil<sup>578</sup>.

El Concilio Vaticano II asume el significado jurídico civil que se da al concepto de “derecho”, pero no lo aborda. Dado que *Dignitatis humanae* es un documento para todos los hombres —y no sólo para juristas— acoge el significado común de dicho concepto. Lo que parece claro es que este concepto de “derecho” es diferente en *Dignitatis humanae* al concepto de “derecho” según se entiende en el Magisterio precedente. El derecho se concebía en el siglo XIX, desde una perspectiva subjetiva, como una “*facultas agendi*”. Esta concepción del derecho no ocasionaba problema alguno desde el punto de vista jurídico, pero ¿y desde el ámbito de la filosofía del derecho que abarca, también, el ámbito moral? ¿Se puede ofrecer la misma respuesta? En este contexto el término “derecho” implicaría una facultad moral de actuar por parte del sujeto activo de la relación jurídica, lo que supone una legitimación moral en la actuación, de tal manera, que si alguna acción se pudiera calificar moralmente como mala, no existiría el derecho. Lo cual conlleva un grave problema, pues supone una confusión entre derecho y moral, que implica el peligro o de imponer la verdad de uno, cuando

---

<sup>578</sup> SOLER, C., *La Iglesia y el Estado en el Vaticano II*, Eunsa, Pamplona, 2001, pp. 126-127.

no es más que una valoración u opinión personal, o renunciar a considerar la existencia de una verdad objetiva que permita una calificación moral de las acciones realizadas.<sup>579</sup>.

La concepción subjetiva del derecho tiene mucho que ver, en el ámbito que nos ocupa de la religión, con la relación entre libertad religiosa e indiferentismo religioso, el cual se fundamenta en el argumento de que no existen diferencias absolutas e insalvables entre las distintas religiones, por lo que no hay objeción en profesar una u otra. Así, se acaba por aceptar la tesis de que sólo el indiferentismo religioso puede fundamentar adecuadamente el derecho a la libertad religiosa, entendido este derecho en su dimensión subjetiva de legitimación moral para obrar. La argumentación de que la salvación se puede alcanzar en cualquier religión supone entender que toda persona tiene derecho, es decir, está legitimada para practicar uno u otro credo religioso. Sin embargo, aquellos que creen que existe una verdad objetiva universal no pueden conformarse con la tesis indiferentista de que todas las religiones son iguales, de tal manera, que siguiendo el camino que marca la filosofía, el creyente sólo puede fundamentar el derecho a la libertad religiosa de todos desde el concepto de la conciencia invenciblemente errónea, lo cual sí que supone una legitimación moral del obrar.

Indiferentismo religioso y relativismo son el contexto ideológico en el que se desarrollaron las libertades modernas. Los defensores de estas libertades se autoproclamaban anticatólicos, pues la Iglesia, al defender el concepto de verdad en relación con su fe, se consideraba como enemiga de la libertad, para lo cual se postuló una idea de lo religioso marcada por un relativismo indiferentista. En este contexto, y con una concepción subjetiva del derecho como la presentada, los diferentes Pontífices se negaron a admitir en sus documentos doctrinales que nadie pudiera estar legitimado para obrar moralmente mal, de manera, que no se podía concebir la existencia de un derecho al error o al pecado. Todo derecho había de ser justificado desde una perspectiva moral en el actuar, sobre todo si se trataba de un derecho natural.

---

<sup>579</sup> SOLER, C., *La noción de "Derecho" que subyace en "Dignitatis humanae"*, Revista Fidelium iura, nº 4, Universidad de Navarra, 1994, pp. 55-61.

En este estado de la cuestión se plantea una pregunta: ¿es posible una noción de derecho que supere la idea de derecho subjetivo, entendido como facultad moral para obrar? La respuesta ha de ser positiva, para lo cual se ha de partir de una concepción del derecho entendida como aquello que es debido en justicia. Desde esta perspectiva, el derecho a la libertad religiosa pasaría a concebirse como el conjunto de conductas ajenas debidas a propósito de una actuación religiosa, por lo que una concepción tal del derecho no necesitaría ya fundamentarse en conceptos tales como indiferentismo religioso o conciencia errónea, pues ya no habría lugar a la confusión entre derecho y moral.

La esencia de esta concepción del derecho parte de una relación intersubjetiva, esto es, si no hay dos personas no se puede establecer relación jurídica alguna, y de que dicha relación ha de consistir en conductas ajenas que le son debidas al sujeto, entendiendo las mismas como aquellos ámbitos donde dicho sujeto puede actuar. ¿Cuál es la consecuencia fundamental que se deriva de este cambio de concepción en el derecho? Que partiendo de esta idea objetiva del mismo como conducta ajena debida, el derecho a algo que moralmente pueda considerarse pecado desde una ley moral objetiva deja de ser un absurdo. Mientras que si el derecho se entiende desde una perspectiva subjetiva, como facultad moral para obrar, se convierte en una contradicción, ya que implicaría estar moralmente legitimado para obrar algo moralmente ilegítimo<sup>80</sup>.

Ciertamente, como hemos visto, los primeros Esquemas que se presentan a los padres conciliares partían de una concepción subjetiva del derecho, que vinculaba el ámbito moral y el jurídico. Y para superar el inconveniente que implicaba una concepción tal del derecho, con la obligación que todo hombre tiene de buscar la verdad y adherirse a ella, se recurrió al concepto de “conciencia errónea”. Conforme a él, el que obra con una conciencia invenciblemente errónea obra bien y aunque actúe mal, estaría moralmente legitimado. En consecuencia sólo el hombre que posea una conciencia honesta o invenciblemente errónea se le

---

<sup>80</sup> Ibidem, pp. 67-73.

reconocía el derecho a la libertad religiosa, que no se haría extensible a quien estuviera en un error vencible<sup>581</sup>.

Con el desarrollo de las sesiones e intervenciones conciliares, y con la redacción de los sucesivos Esquemas, poco a poco se va reforzando el aspecto jurídico de la Declaración, y se va diferenciando más claramente entre el ámbito moral y el jurídico. De esta forma, en la Relación que antecede a la presentación del *Textus emendatus*, ya se excluye del Esquema el concepto de “conciencia errónea”, de manera que se puede conferir al derecho a la libertad religiosa un carácter universal<sup>582</sup>.

Lo que queda fuera de toda duda es que, aunque en los primeros Esquemas redaccionales de *Dignitatis humanae* se abordó el tema de la libertad religiosa desde una perspectiva eminentemente pastoral, sin embargo, con el desarrollo de los diferentes textos, acabó por destacarse el carácter jurídico<sup>583</sup>. Sin embargo, ¿por qué el término derecho aplicado a la libertad religiosa suscitó el rechazo por parte de algunos padres conciliares? Porque muchos vieron en ello la posibilidad de que se diera pie al abuso que en épocas históricas pasadas había acontecido al proclamar la autonomía del hombre frente a Dios, mientras que otros padres entendían que tal concepto podía suponer una consagración del derecho al error por parte de todos aquellos que no profesaran la religión católica verdadera<sup>584</sup>.

Uno de los fines que la Declaración pretende clarificar es que la configuración de la libertad religiosa como un derecho civil perteneciente al ordenamiento jurídico de toda sociedad, no es sino una prueba más de la necesidad de conformar las leyes positivas con la ley natural, que no puede ser reducida a la idea de una ley exclusivamente de los creyentes, sino que con la misma se refiere todo aquello que en el ámbito social ha de ser estimado como

---

<sup>581</sup> Ibidem, pp. 74-75.

<sup>582</sup> Ibidem, pp. 75-79.

<sup>583</sup> SOLER, C., *La Iglesia y el Estado en el Vaticano II*, cit., pp. 126-127.

<sup>584</sup> DE FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa*, cit., pp. 49-50.

objetivamente justo por ser conforme a la naturaleza humana, y por ende, criterio fundamental para construir el bien común de toda sociedad<sup>85</sup>.

La libertad religiosa, en *Dignitatis humanae*, es concebida como un derecho auténtico que no halla su fuerza y legitimación en una disposición subjetiva de la persona, sino en su propia naturaleza (derecho natural)<sup>86</sup>. Será en el n° 2 de *Dignitatis huamane* donde destaque, frente a las demás expresiones, la palabra “derecho”, que aplicada al ámbito religioso hace referencia a que el hombre se ordena directamente a Dios, por lo que este derecho no puede ser tratado como los demás, sino de una forma especial<sup>87</sup>.

#### 4.4.2. Contenido y objeto de la libertad religiosa

La religión, desde la perspectiva cristiana, no puede ser entendida meramente como un conjunto de creencias, sino como el encuentro con una persona, Jesucristo, y con un modo de vida que ha de conformarse con las exigencias del Evangelio. De ahí que la libertad religiosa no es sino el medio idóneo para que el hombre pueda vivir y ordenar su existencia conforme a las exigencias de su fe<sup>88</sup>.

En la primera mitad del siglo XX existía una clara distinción entre libertad religiosa, tal como era concebida por el Derecho eclesiástico del Estado, desde una concepción liberal como protección del individuo frente al Estado, pero desde una perspectiva neutral e indiferente, y la libertad religiosa tal y como era desarrollada por la doctrina de la Iglesia, que se centraba ante todo en la libertad del acto de fe. Es en la segunda mitad del siglo XX cuando se produce un

---

<sup>85</sup> DE FUENMAYOR, A., *La inspiración cristiana de las leyes*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 2003, p. 78.

<sup>86</sup> HERVÁS, J., *La libertad religiosa*, Palabra, Madrid, 1966, pp. 50-53.

<sup>87</sup> PERERNAU, J., *Constituciones y Decretos del Concilio Vaticano II. Declaración sobre libertad religiosa*, cit., 1966, p. 13.

<sup>88</sup> BELDA, F., *La Declaración sobre la libertad religiosa*, Razón y Fe, Tomo 173, Madrid 1966, pp. 360-361.

movimiento de convergencia entre ambas concepciones, al abordar el tema de la libertad religiosa desde la perspectiva de la dignidad de la persona humana, y al ir concretando el derecho a la libertad religiosa en el contexto del movimiento de los derechos universales de la persona reconocidos por la Declaración de Derechos de la ONU de 1948. Esta idea de libertad religiosa se vio favorecida por un desarrollo de la ciencia jurídica que colocaba a la persona en el centro y fundamento de la vida social, pero todo a riesgo, como ocurrió en algunos países, de un empobrecimiento ético de las leyes civiles, y por tanto, de su legitimidad moral, lo que conllevaba el peligro de configurar un concepto de libertad religiosa meramente subjetivo y desvinculado de la ley moral objetiva.

El contenido de la libertad religiosa en *Dignitatis humanae* comprende un aspecto negativo, ya que la libertad religiosa debe entenderse como inmunidad de coacción, tanto en lo que se refiere a no ser forzados a obrar contra la propia conciencia, como a no ser impedido a obrar en conformidad a ella, y un aspecto positivo, pues la libertad religiosa ha de ser concebida como la posibilidad de dar culto a Dios, tanto pública como privadamente, individual o colectivamente. Si se parte desde la perspectiva negativa, ser libre quiere decir ser libre de algo, mientras que si se toma como referencia el aspecto positivo, ser libre significar ser libre para algo<sup>89</sup>.

El contenido negativo de la libertad religiosa, que conlleva la inmunidad de coacción, hace referencia, como se ha señalado, por un lado, al hecho de que nadie sea forzado a obrar contra su propia conciencia, lo que constituye, en la práctica, la libertad del acto de fe, en el sentido de que nadie puede ser obligado a creer, doctrina ésta siempre defendida por la Iglesia. Pero simultáneamente se reconoce que no se puede impedir a nadie a obrar conforme a su conciencia, sentido éste que se refiere a la libertad religiosa en sí, y que aparece como una clara novedad en el Concilio. A la vez, se apostó por el hecho de que la idea de la dignidad de la persona fuera configurando la creación de un Estado de derecho en el que se

---

<sup>89</sup> GALINDO GARCÍA, A., *La libertad religiosa en la doctrina social de la Iglesia*, cit., pp. 153-154.

garantizara una tutela efectiva de la libertad religiosa en el ámbito de la vida pública<sup>90</sup>.

El hecho de que *Dignitatis humanae* se refiera a la libertad religiosa desde una perspectiva negativa en lo referente a la delimitación de su contenido, ¿supone considerar que el Concilio tiene una concepción negativa del derecho a la libertad religiosa? La respuesta ha de ser que no. En primer lugar porque, aunque muchas veces se formule negativamente el contenido de la libertad religiosa, sin embargo dicho contenido es positivo. En segundo lugar, porque alguno de los contenidos de la libertad religiosa sí que están formulados positivamente, por ejemplo cuando en el n° 5 se habla del derecho de la familia a ordenar su vida religiosa. Y en tercer lugar, porque si la Declaración pretende conseguir una igualdad jurídica entre las diferentes confesiones religiosas, no puede entenderse que a las no católicas les corresponda la libertad religiosa en su dimensión negativa, como mera tolerancia para evitar un mal mayor o conseguir un bien mayor, y sin embargo, a la religión católica se le reconozca el derecho a la libertad religiosa en su dimensión más positiva.

¿Por qué, entonces, se utiliza la formulación negativa a la hora de explicitar el contenido del derecho a la libertad religiosa? Para poder asegurar la continuidad del texto conciliar con el Magisterio pontificio precedente, ya que los Papas anteriores condenaban no la “no-coacción”, sino el “derecho a”<sup>91</sup>. En definitiva, la Declaración conciliar, al optar por una formulación negativa del contenido del derecho a la libertad religiosa, no está confiriendo a la misma una naturaleza negativa, sino que con ello pretende alejarse de una concepción subjetiva del derecho<sup>92</sup>.

En relación con el objeto del derecho a la libertad religiosa, la Declaración señala tres tipos diferentes de actos que hacen referencia a la religión: los actos

---

<sup>90</sup> PAVAN, P., *Objeto y fundamento de la libertad religiosa en la declaración “Dignitatis humanae”*, Comunicación del 29 de septiembre de 1966, pp. 663-664.

<sup>91</sup> SOLER, C., *La Iglesia y el Estado en el Vaticano II*, cit., pp. 132-137.

<sup>92</sup> *Ibidem*, pp. 142-146.

estrictamente religiosos (actos de culto), las acciones tendentes a la propagación de la fe, y todos aquellos actos que contribuyan a favorecer la inspiración religiosa de las diferentes actividades humanas. Además, en relación con las comunidades religiosas, el objeto del derecho abarcaría la libertad en su vida interna, religiosa, moral e institucional y en todo lo que tiene que ver con la enseñanza de la fe, y la capacidad que han de tener para poder manifestar el valor de su doctrina para la ordenación de la sociedad<sup>593</sup>.

El objeto del derecho a la libertad religiosa ha de ser bueno o moralmente indiferente, y ordenable a Dios, por lo que no cabe la obligación de realizar un acto malo. La Declaración, al determinar que el objeto del derecho a la libertad religiosa es la inmunidad de coacción externa, está consagrando un objeto moralmente indiferente en su aspecto abstracto, aunque en relación con los hombres debe considerarse como un objeto moralmente bueno. Ciertamente que el aspecto negativo del derecho a la libertad religiosa es el que se enmarca más claramente dentro del ámbito civil, pues el aspecto interno y positivo de este derecho pertenece más al ámbito de la moral, y no tanto al jurídico. Pero no es menos cierto que todo ello no implica que la libertad religiosa carezca de un contenido jurídico positivo, que dentro del concepto de autonomía jurídica comprende toda la esfera de actuaciones públicas que conlleva este derecho, esfera que requerirá de toda una serie de normas que ayuden a tutelar eficazmente la libertad religiosa<sup>594</sup>.

El objeto de la libertad religiosa no lo constituyen las creencias religiosas, por la sencilla razón de que desde el momento en que dicha creencia contuviera elementos de error se estaría elevando éste al nivel de categoría jurídica, lo cual no es admisible, ya que nadie tiene derecho a profesar y difundir el error, pero la razón fundamental por la que el contenido de la libertad religiosa no se identifica con las creencias estriba en que los derechos sólo pueden tener como sujetos titulares de los mismos a las personas, no a las creencias, por lo que las relaciones

---

<sup>593</sup> PAVAN, P., *Objeto y fundamento de la libertad religiosa en la declaración "Dignitatis humanae"*, cit., pp. 664-665.

<sup>594</sup> *Ibidem*, pp. 665-667.



entre persona y valores espirituales no puede dar lugar a la constitución de realidad jurídica alguna, dado que esta relaciones jurídicas son siempre intersubjetivas<sup>995</sup>.

Ya que sólo aquellas actuaciones de la persona que tienen una trascendencia social pueden considerarse materia de derecho, no formarán parte del objeto de la libertad religiosa ni los actos internos del sujeto, ni los actos externos que la persona realiza en solitario, ni los actos externos y sociales que por su naturaleza trasciendan el orden terreno y temporal. En estos ámbitos se excluye la intervención de terceros, por lo que se estaría ante la existencia, más bien, de un derecho natural que no requiere de determinación positiva alguna, sino tan solo de reconocimiento. Es por ello que en todos estos aspectos el hombre se rige solamente por la ley moral, no por la jurídica. Ahora bien, en este ámbito del objeto del derecho a la libertad religiosa se pueden plantear dos supuestos más. Por un lado estarían aquellas actuaciones que pudiera llevar a cabo la persona para sí misma, pero que pudieran tener consecuencia indirectas respecto de terceros, en cuyo caso sólo se impedirá al sujeto obrar conforme a su conciencia cuando tales consecuencias pudieran ser nocivas para los demás. Por otro lado, cabría la posibilidad de que el sujeto llevara a cabo actuaciones en el orden social que afectaran directamente a terceras personas. Este supuesto abarcaría todo lo relativo a la difusión y propagación de la fe como objeto de la libertad religiosa. En este caso la actuación del sujeto activo está obligada al respeto del derecho del sujeto pasivo al que se dirige, ya que éste tiene siempre a su favor el derecho a permanecer en su modo de vivir pacíficamente, sin que se le pueda obligar a abrazar credo religioso alguno<sup>996</sup>.

Pavan afirma que el derecho a la libertad religiosa tendrá como finalidad crear las condiciones necesarias para que la persona, por un lado, pueda expresar

---

<sup>995</sup> PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar*, Concilium, nº 18, Estella, 1966, p. 43.

<sup>996</sup> JIMÉNEZ URRESTI, T. I., *Naturaleza jurídica del derecho a la libertad religiosa*, Comunicación del 29 de septiembre de 1966, pp. 629-638.

por medio de actos externos lo que cree interiormente, y por otro, se garantice en condiciones adecuadas la relación entre dicha persona y la verdad<sup>597</sup>.

En *Dignitatis humanae* se desarrollan, básicamente, dos derechos relativos a la libertad religiosa: el derecho de la Iglesia a anunciar el Evangelio y procurar la salvación de los hombres, que se haya fundamentado en el mismo mandato de Cristo, y el derecho que todo hombre tiene a su propia autonomía en materia religiosa, el cual se fundamenta en la dignidad de la persona humana<sup>598</sup>. Además, dentro del contenido propio de la libertad religiosa no se debe olvidar que una justa concepción de la misma conlleva para la persona una conciencia más eficaz de su propia dignidad y una conciencia práctica en el conocimiento de los límites naturales del poder civil<sup>599</sup>.

#### 4.4.3. Sujetos de la libertad religiosa

El sujeto ordinario y principal del derecho a la libertad religiosa son los seres humanos en cuanto personas, aspecto éste que abarca tanto a los creyentes como a los no creyentes. Toda persona ha de tener el derecho de profesar su fe tanto individualmente como de forma asociada, aspecto que se deriva de la dimensión social que forma parte de la constitución ontológica de toda persona y que lleva como consecuencia que tanto los grupos, comunidades o confesiones religiosas, como la propia familia sean concebidos como sujetos del derecho a la libertad religiosa por parte de la Declaración conciliar<sup>600</sup>. Esta universalidad respecto del sujeto activo del derecho a la libertad religiosa es recogido por *Dignitatis humanae* implícitamente cuando utiliza términos como “hombres” o

---

<sup>597</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., pp. 111-112.

<sup>598</sup> LÓPEZ DE PRADO, J., *Análisis jurídico*, en *Vaticano II. La libertad religiosa: textos y análisis*, cit., pp. 308-310.

<sup>599</sup> SOLER, C., *La libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”*, *Ius canonicum*, vol. 33 n° 65, Universidad de Navarra, 1993, pp. 29-30.

<sup>600</sup> PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar*, cit., pp. 45-46.

“persona humana”, sin más especificación, lo que confiere la titularidad de tal derecho a toda persona<sup>601</sup>.

La libertad religiosa de las comunidades adquiere su justificación como libertad al servicio de la libertad de las personas individuales; ahora bien, dada la naturaleza social intrínseca de toda persona, ésta sólo alcanzara una verdadera libertad individual cuando pueda arraigarse en aspectos colectivos de libertad<sup>602</sup>. La referencia a las comunidades religiosas podría inducir a pensar que con este concepto la Declaración se estaría refiriendo a la simple suma de sujetos individuales. Sin embargo, del contexto del documento se deduce que con él se alude a aquellas comunidades o grupos llamados a ser titulares de derechos y deberes, y por tanto, con capacidad jurídica adecuada para ello<sup>603</sup>.

Además, uno de los peligros que el movimiento a favor de los derechos humanos llevaba consigo era el de una concepción excesivamente individualista de los mismos, a lo que el texto de la Declaración trató también de ofrecer respuesta poniendo de relieve el aspecto fundamental de la dimensión comunitaria en relación con el tema de la libertad religiosa, hasta el punto de que en los quince artículos del documento aparece mencionado nueve veces y cuenta con dos números específicos encargados de abordar de una forma explícita esta temática. Esta libertad religiosa de las comunidades se entiende siempre como un servicio a la libertad de la persona, de manifiesto principalmente a través de la doctrina del personalismo cristiano que entiende la dimensión religiosa del hombre como un aspecto fundamental no sólo de la persona individualmente considerada, sino en su dimensión de relacionalidad y en el aspecto social que el propio hecho religioso lleva en sí.<sup>604</sup>

---

<sup>601</sup> LÓPEZ DE PRADO, J., *Análisis jurídico*, en *Vaticano II. La libertad religiosa: textos y análisis*, cit., pp. 244-246.

<sup>602</sup> SOLER, C., *La Iglesia y el Estado en el Vaticano II*, cit., pp. 159-164.

<sup>603</sup> PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales*, cit., pp. 198-199.

<sup>604</sup> SOLER, C., *La libertad religiosa en la declaración conciliar “Dignitatis humanae”*, cit., pp. 13-15.

*Dignitatis humanae* reconoce como contenido propio de la libertad religiosa de estas comunidades religiosas una serie de aspectos en el orden negativo de la inmunidad de coacción por parte del Estado (regirse por sus propias normas, honrar a la divinidad con un culto público, ayudar a sus miembros en el ejercicio de la vida religiosa sosteniéndolos por medio de su doctrina, o promover instituciones con el fin de ordenar la propia vida según sus principios), como en el orden positivo de la autonomía jurídica frente al Estado (con derechos tales como la elección, nombramiento y traslado de sus ministros, la comunicación con autoridades y comunidades que tienen su sede en otra parte del mundo, la erección de edificios religiosos, la adquisición y uso de los bienes que puedan necesitar, el ejercicio de la enseñanza y la profesión pública de su fe o la manifestación libre de su doctrina para la ordenación de la sociedad y la vitalización de toda actividad humana)<sup>605</sup>.

Partiendo de la consideración de que todo derecho nace de relaciones jurídicas intersubjetivas, a la hora de considerar al sujeto pasivo de estas relaciones parece obvio que el derecho a la libertad religiosa no puede invocarse frente a Dios, ya que ante Él el hombre sólo tendrá la obligación de profesar la religión verdadera, respondiendo por medio de la fe a la Palabra divina revelada. Tampoco podrá invocarse este derecho a la libertad religiosa frente a la Iglesia por parte del fiel, y en lo que respecta al no bautizado sí que tendrá un derecho a la libertad religiosa frente a la Iglesia, en el sentido de no ser coaccionado, ni obligado a creer, pero no absoluto, ya que dicho derecho chocaría con la legitimación divina que la Iglesia tiene en relación con su misión salvadora, siempre y cuando se lleve a cabo por medios adecuados y se evite todo tipo de proselitismo. El derecho a la libertad religiosa, en fin, podrá invocarse frente a los hombres, comunidades o el poder civil, que son los verdaderos sujetos pasivos de esta relación jurídica<sup>606</sup>.

---

<sup>605</sup> Ibidem, pp. 15-16..

<sup>606</sup> LÓPEZ DE PRADO, J., *Análisis jurídico*, en *Vaticano II. La libertad religiosa: textos y análisis*, cit., pp. 228-244.

#### 4.4.4. La familia como titular activo del derecho

El otro sujeto que *Dignitatis humanae* peculiarmente reconoce como titular del derecho a la libertad religiosa es la familia, respecto de la cual la Declaración conciliar reconoce su capacidad para ordenar libremente su vida religiosa doméstica bajo la dirección de los padres.

Hasta el Segundo Esquema el derecho de la familia a la libertad religiosa sólo se mencionaba de forma accesoria y dentro del contexto del derecho a la libertad religiosa social. Será a partir del Tercer Esquema cuando se dé más importancia a las consecuencias prácticas de la libertad religiosa, entre las que se encuentran los derechos de la familia, a los que comenzó a dedicarle ya un número del articulado<sup>607</sup>.

La familia ha de ser considerada como el primer ámbito de personalización y socialización de la persona, de ahí que los padres hayan de asumir su obligación de educar a sus hijos según sus propias creencias religiosas, para lo cual han de encontrar la ayuda necesaria por parte del Estado, que actuará en este ámbito según los criterios propios del principio de subsidiariedad, a fin de que no asuma un papel en el ámbito educativo que no le corresponde<sup>608</sup>.

Ahora bien, la acción educativa que ha de ejercer la familia, no exime al educando de su esfuerzo personal en la búsqueda de la verdad, ya que esta acción, tiene por finalidad básica sostener y estimular, a lo largo de todo el proceso del desarrollo humano, la vocación de todo hombre a la verdad, a la libertad y a su crecimiento personal y de maduración<sup>609</sup>.

Aun cuando el documento conciliar hace referencia a las relaciones de las familias con otras personas, grupos o poderes públicos, también abarca el derecho a la libertad religiosa el ámbito de las relaciones intrafamiliares, en el sentido de

---

<sup>607</sup> PERERNAU, J., *Constituciones y Decretos del Concilio Vaticano II. Declaración sobre libertad religiosa*, cit., 1966, pp. 57-58.

<sup>608</sup> SOLER, C., *La Iglesia y el Estado en el Vaticano II*, cit., pp. 164-165.

<sup>609</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., p. 75.

que los padres no pueden imponer la fe religiosa a sus hijos una vez éstos han alcanzado la debida madurez, si bien pueden hacer uso de los medios pedagógicos adecuados, a fin de que éstos puedan ir asimilándola de una manera progresiva<sup>60</sup>. *Dignitatis humanae* no deduce de la libertad de autodeterminación — ni del deber personal de buscar la verdad— la conclusión de que habría que ofrecer al hijo menor una educación religiosa polivalente, para que sea luego él quien decida libremente la religión que desea profesar, y no por ello puede decirse que se lleve a cabo una violación del derecho a la libertad religiosa del menor, sino que lo que el texto conciliar postula es una transferencia de la libertad religiosa del menor, que es incapaz de ella provisionalmente, a favor de los padres, que son los responsables ante Dios y ante la sociedad de sus hijos<sup>61</sup>.

*Dignitatis humanae*, en el fondo, trata de advertir de las consecuencias negativas tanto de los Estados totalitarios, como de los confesionales en relación con el derecho a la libertad religiosa de las familias, ya que los primeros buscarán excluir de la formación pública la religión para imponer en el ámbito educativo el criterio del pensamiento único, mientras que los Estados confesionales tratarán de imponer una única religión en el contexto educativo, impidiendo con ello que los padres puedan optar a la hora de elegir la educación religiosa que estimen conveniente para sus hijos. Frente a estas realidades el texto conciliar apuesta por el acceso de los padres a iniciativas escolares y educativas que respondan a sus propias convicciones religiosas. El documento abordará el tema de la libertad religiosa en el contexto de las relaciones de la familia con otras personas, grupos o la propia autoridad civil, pero no entra a tratar la cuestión de las relaciones entre los miembros de la misma familia<sup>62</sup>.

---

<sup>60</sup> PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales*, cit., pp. 200-201.

<sup>61</sup> CARRILLO DE ALBORNOZ, A. F., *La libertad religiosa y el Concilio Vaticano II*, Edicusa, Madrid, 1966, pp. 62-63.

<sup>62</sup> AA. VV., *La libertad religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1970, pp. 209-211.

#### 4.4.5. Límites a la libertad religiosa

La libertad moral del hombre ha de estar orientada únicamente a la práctica del bien. Sin embargo, tanto su libertad psicológica, como la acción del pecado en la vida de la persona, le van a condicionar de manera decisiva en su obrar. La libertad moral, por ello, está limitada, en su esencia, por la verdad y la bondad de su objeto. Los abusos que puedan derivarse de la libertad psicológica del hombre en materia religiosa han de ser objeto de protección por parte de la autoridad civil, no de forma arbitraria, sino conforme a normas que se correspondan con el orden moral objetivo.

Al abordar el Concilio el tema de la libertad religiosa en su positivización civil se ha de entender que los límites que fija la Declaración van a ser los propios de este ámbito<sup>613</sup>.

Supuesto que una libertad ilimitada no es una realidad propia de la condición humana, se ha de partir de la base de que los límites de la libertad van a ser un elemento constitutivo de la misma. Asumida esta idea, se habrá de adoptar como regla general el principio de “siempre la mayor libertad posible y la mínima coacción necesaria”. Aun cuando el Estado sea incompetente en materia religiosa, como la libertad entra dentro del ámbito civil de su potestad una vez positivada en el ordenamiento jurídico, será el único legitimado para poder establecer los límites a la misma, siempre en justicia, sin arbitrariedad y conforme a las normas marcadas por la ley moral objetiva<sup>614</sup>.

Tradicionalmente el Magisterio de la Iglesia había recurrido al concepto de “bien común”, como criterio delimitador del poder civil frente a la libertad religiosa. Sin embargo, el Concilio Vaticano II da un paso más, y sustituye aquel concepto por el de “orden público”<sup>615</sup>. Monseñor de Smedt, en una de sus

---

<sup>613</sup> CABREROS DE ANTA, M., *La libertad religiosa en el Vaticano II. Aspecto jurídico del problema*, Salmanticensis vol 13 n° 3, Universidad Pontificia de Salamanca, 1966, pp. 564-566.

<sup>614</sup> VELA, L., *Análisis filosófico*, cit., pp. 359-360.

<sup>615</sup> DE FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa*, cit., p. 76.

Relaciones, llegó a afirmar que el problema de la libertad religiosa era el de sus límites, pues se trata de un tema en íntima relación con la noción y la esencia de la misma libertad.

En los diversos Esquemas que precedieron al texto definitivo de *Dignitatis humanae*, se fue elaborando toda una doctrina en relación con los límites a los que había de ser sometido el derecho a la libertad religiosa. En la *Declaratio Prior* el término que se utilizó en relación con los límites de la libertad religiosa fue el de “fin de la sociedad”, y se consideraba que la tarea de la autoridad pública estribaba en armonizar adecuadamente los diversos derechos de los ciudadanos<sup>616</sup>. Ya en el *Textus Emendatus* se afirma que el derecho a la libertad religiosa ha de estar limitado por dos normas, la norma moral, que prohíbe al hombre conculcar los derechos de otros, y la norma jurídica, encargada de establecer los límites necesarios para garantizar el orden público<sup>617</sup>. El *Textus Reemendatus* justifica la sustitución del concepto de “bien común” como limitación de la libertad religiosa, aduciendo que su excesiva amplitud podía dar origen a numerosos abusos por parte del poder civil. En su lugar, se inserta el concepto de “orden público”, que abarca tanto el bien político, que se identifica con la paz pública, como el bien moral, entendido como la adecuada tutela de la moralidad pública, como el bien jurídico que busca la concordia entre los ciudadanos en el ejercicio de sus respectivos derechos<sup>618</sup>. Por su parte, el *Textus Recognitus* ya establece una distinción más concreta entre el orden público, título válido para la justa coerción en materia religiosa, y el bien común, concepto más extenso que incluye las exigencias del orden público y las del bien íntegro de la sociedad<sup>619</sup>. Además, en este Esquema se recoge la necesidad de considerar ambos conceptos atendiendo a

---

<sup>616</sup> COCIÑA Y ABELLA, M. J., *El orden público como límite del derecho a la libertad religiosa en la doctrina del Concilio Ecuménico Vaticano II*, Cuadernos doctorales, vol. 10, Universidad de Navarra, 1993, pp. 331-335.

<sup>617</sup> *Ibidem*, pp. 335-341.

<sup>618</sup> HERVÁS, J., *La libertad religiosa*, Palabra, Madrid, 1966, pp. 84-85.

<sup>619</sup> COCIÑA Y ABELLA, M. J., *El orden público como límite del derecho a la libertad religiosa en la doctrina del Concilio Ecuménico Vaticano II*, Cuadernos doctorales, vol. 10, Universidad de Navarra, 1993, pp. 345-347.



las circunstancias sociológicas y políticas de cada sociedad, ya que lo que en un determinado lugar pueda ser considerado como parte integrante del bien común, en otro lugar cabe la posibilidad de que no se entienda de la misma manera<sup>620</sup>. Finalmente, en el *Textus Promulgatus* se emplea la expresión “normas moderadoras”, que referirán la limitación del derecho a la libertad religiosa, pero en su ejercicio social, ya que como el derecho civil a la libertad religiosa se ejerce dentro de la propia sociedad necesita de preceptos que lo regulen<sup>621</sup>. Además, la Comisión aclaró que en el texto se usaba la expresión más amplia de “bien común” cuando se trataba de proteger y promover el derecho a la libertad religiosa, mientras que cuando de lo que se trataba era de limitar el ejercicio de este derecho se acudía al concepto más restrictivo de “orden público”, que es concebido como una parte constituyente del bien común, pero no como su todo<sup>622</sup>.

En el texto de *Dignitatis humanae* se hace alusión al tema de los límites de la libertad religiosa en varios artículos. Así, en el nº 1 se afirma que la libertad de los hombres que viven en sociedad ha de ser limitada jurídicamente, pero de manera que el contenido de dicha libertad no se restrinja demasiado; en el nº 2 se recoge que la libertad religiosa debe ser concebida dentro de los límites debidos; en el nº 6 se utiliza la expresión “bien común de la sociedad” para referirse a la regla que debe de medir la actuación de los poderes públicos; finalmente, en el nº 7 a través del concepto de “orden público” se establece el límite de la libertad religiosa en sus manifestaciones públicas y externas<sup>623</sup>.

De lo establecido en estos números de *Dignitatis humanae* se extrae como conclusión que la limitación del derecho a la libertad religiosa procede en razón no del mismo entendido como un derecho natural que tiene un carácter más abstracto (y que al no exteriorizarse haría imposible la violación de los derechos

---

<sup>620</sup> HERVÁS, J., *La libertad religiosa*, Palabra, Madrid, 1966, pp. 85-86.

<sup>621</sup> COCIÑA Y ABELLA, M. J., *El orden público como límite del derecho a la libertad religiosa en la doctrina del Concilio Ecuménico Vaticano II*, Cuadernos doctorales, vol. 10, Universidad de Navarra, 1993, pp. 348-357.

<sup>622</sup> HERVÁS, J., *La libertad religiosa*, Palabra, Madrid, 1966, pp. 87-90.

<sup>623</sup> *Ibidem*, p. 83.

de terceros) sino del ejercicio de este derecho en sociedad, y su reconocimiento por el ordenamiento jurídico como derecho civil, será la condición de posibilidad para que pueda hablarse de límites en relación con el mismo. Igualmente, se sigue como criterio en el ejercicio del derecho el principio moral de la responsabilidad, ya que ninguna persona puede reclamar derechos ilimitados en el ejercicio de sus manifestaciones religiosas. La persona, por ser libre y dueña de sus actos, debe obrar con responsabilidad, constituyendo este aspecto la primera norma limitativa que ha de observarse, una responsabilidad que tiene como horizonte la justicia, que impone la obligación de cumplir con los propios deberes y no lesionar los derechos de los demás. Pero no es suficiente con la justicia: la acción responsable, en el ámbito de la libertad religiosa, ha de tener en cuenta también la caridad cristiana, punto de encuentro de todos los hombres y de sus acciones. La autoridad civil, a la hora de fijar los límites al derecho a la libertad religiosa, habrá de seguir una serie de normas o principios, tales como garantizar la mayor libertad posible y la mínima restricción necesaria, respetar en todo momento la igualdad y evitar la arbitrariedad<sup>624</sup>.

El bien de la persona en cuanto tal, y por tanto en su doble vertiente de ser concreto (mismidad) y ser social (alteridad), lleva consigo que dicho bien abarcará todos los derechos fundamentales de la persona, incluida la libertad religiosa. Como tales derechos son constitutivos de la persona, el bien común se identifica con la misma persona y sus posibilidades. Ahora bien, como la persona no es sólo temporalidad, sino también trascendencia, el bien común nunca podrá ser considerado como un fin en sí mismo, sino como un medio que ayude a la persona a la consecución de su fin. Sería algo así como una atmósfera adecuada para todos y al servicio de todos. El bien común no sólo es medio que ayude a la persona a su desarrollo moral y a su perfección, sino que será también tarea obligada para toda persona física, jurídica o moral<sup>625</sup>. El contenido del bien común es múltiple, y abarca entre otros los bienes religiosos trascendentes, que aunque sólo se poseerán en plenitud en la vida eterna, también se servirán de una serie de

---

<sup>624</sup> CORRAL, C., *Análisis político en Vaticano II. La libertad religiosa. Textos y análisis*, Razón y fe, Madrid, 1966, pp. 415-422.

<sup>625</sup> VELA, L., *Análisis filosófico*, cit., pp. 360-362.

medios humanos para su consecución limitada en este mundo. El bien común no será un límite en sí para la libertad religiosa, sino una ayuda para alcanzar ésta de una forma más plena.

Dentro de este bien común, el orden público constituye una parte fundamental, pero no ha de ser entendido como un límite a los derechos, sino como una garantía y protección de unos límites que son esenciales para un adecuado ejercicio de la libertad. Sin el orden público, las libertades, constitutivamente limitadas, acabarían por autodestruirse en la búsqueda de una falsa omnipotencia. Por tanto, se puede afirmar que dicho orden público es la garantía social de la libertad, la defensa de la persona dentro de la sociedad, y por ende, un bien y una exigencia de ésta. Consiste en una actitud estatal tendente, por un lado, a establecer un ámbito de relaciones adecuadas entre el individuo y la sociedad y, por otro, a armonizar y proteger los derechos y deberes que son parte constitutiva del bien común<sup>626</sup>.

El orden ético que ha de garantizar la moralidad pública, en aras de la consecución del bien común, se identifica con el orden de la paz. Ahora bien, no habrá orden sin justicia, de lo que se deduce que la paz —tranquilidad y concordia entre todos los órdenes de la sociedad— tiene por causa y fundamento la justicia, que consistirá en el reconocimiento de la dignidad de la persona como medida de toda justicia. Esta paz social no es un concepto estático, sino dinámico, y por tanto, estará siempre por conquistar, ya que nunca se haya exenta de enemigos externos e internos, al menos como posibilidad.

A lo largo de los debates muchos padres señalaron que el concepto de bien común era demasiado amplio, y que podía generar múltiples abusos en el ejercicio de la libertad religiosa. Además, lo que en determinados lugares puede considerarse como bien común, en otros, puede darse el caso de que un aspecto concreto no se considere parte integrante del mismo. ¿Qué solución terminó por adoptarse? Se tomó el concepto de bien común cuando se pretendía proteger y promover la libertad religiosa, pero cuando de lo que se trataba era de la

---

<sup>626</sup> Ibidem, pp. 345-347.

limitación en el ejercicio del derecho se asumió el concepto de orden público, que era una parte del bien común. Además, como este concepto aparecía recogido en la mayor parte de textos legales de la época, al asumirlo la Declaración implicaba que pudiera ser correctamente comprendido e interpretado en cualquier ámbito de la sociedad<sup>627</sup>.

La Declaración conciliar precisa dos tipos de límites a los que está sometida la libertad religiosa. Por un lado, los límites impuestos por la ley moral, los cuales se extienden a toda la humanidad, pero que mientras no formen parte del ordenamiento jurídico de una sociedad sólo podrán invocarse frente a Dios. Y por otro lado, los límites impuestos por el ordenamiento jurídico estatal, constituidos por una serie de normas establecidas por la autoridad con la finalidad de velar por el justo orden público, y que nunca podrán ser arbitrarias, sino que habrá de conformarse con el orden moral objetivo<sup>628</sup>.

#### 4.4.6. Relaciones Iglesia-Estado en *Dignitatis humanae*

Aun cuando en épocas históricas pasadas cada persona profesaba la religión de su rey, en el conocido principio "*cuius regio eius religio*", y se sentían representados por él ante Dios, sin embargo, en la época en la que se vive el Concilio, los años sesenta del siglo XX, debido entre otros aspectos a la creciente conciencia que el hombre va adquiriendo de su dignidad como persona, el ámbito religioso se considera como zona restringida a la intervención de los poderes públicos, que ya no estarán habilitados, como antaño, para representar al hombre ante Dios, ni para determinar la fe que cada persona había de profesar. Así, los derechos civiles relacionados con los valores del espíritu, como es el caso de la libertad religiosa, van a constituir una especie de barrera frente a la intervención de la autoridad pública. El reconocimiento del derecho a la libertad religiosa conlleva incompetencia de la autoridad civil en todo lo que concierne a esa materia, lo que implica también la interdicción de la diferenciación de los

---

<sup>627</sup> DE FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa*, cit., pp. 77-90.

<sup>628</sup> LÓPEZ DE PRADO, J., *Análisis jurídico*, en *Vaticano II. La libertad religiosa: textos y análisis*, cit., pp. 274-275.

ciudadanos en razón de sus creencias. Ahora bien, que los poderes públicos carezcan de competencia para emitir juicios sobre los valores del espíritu, no significa que deban mantener una actitud de indiferencia frente a la religión, ya que incompetencia no ha de ser confundido con ausencia de interés<sup>629</sup>.

Las relaciones entre Iglesia y Estado van a estar regidas por tres principios fundamentales: reconocimiento de la libertad religiosa, renuncia de la Iglesia a privilegios y derechos que empañen la pureza de su testimonio y misión, y adecuada cooperación entre estos dos órdenes, ya que ambos están al servicio de la vocación personal y social del hombre<sup>630</sup>.

El nº 3 de *Dignitatis humanae* habla de que el Estado excede de sus límites si pretende dirigir o impedir actos religiosos. ¿Por qué? Porque el Estado es una realidad temporal, para los asuntos temporales, y carece de carácter trascendente. A esta conclusión se fue llegando a lo largo de un proceso histórico en el que se fueron diferenciando la esfera religiosa de la civil, lo divino de lo terreno, pues en casi todas las religiones primitivas sólo existía una única autoridad que sumía ambos poderes. El esfuerzo del Concilio Vaticano II radicó en colocar a la Iglesia dentro de su exclusiva esfera religiosa, tarea nada sencilla debido al enorme lastre histórico que se arrastraba, y porque aunque objetivamente lo religioso y lo profano son fácilmente diferenciables, no ocurre lo mismo en el plano subjetivo, ya que las actuaciones externas de la persona en el campo religioso, aunque sean trascendentes y divinas en cuanto posibilitadas por Dios, sin embargo, no dejan de ser acciones humanas encarnadas en el mundo. Puesto que lo religioso constituye una fuerza dinamizadora de comunión, convirtiéndose así en instrumento indispensable para la creación de sociedades justas, ha de formar parte del bien común, y será tarea prioritaria del Estado protegerlo y promoverlo. Además, mientras que la historia de un pueblo va cambiando con el paso de los

---

<sup>629</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., pp. 55-60.

<sup>630</sup> SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *Tolerancia y libertad religiosa en la Doctrina Social de la Iglesia*, en *Las dimensiones jurídico-públicas de la Dignitatis humanae*, Comares, Granada, 2007, p 32.

años, sin embargo, hay una serie de aspectos que van a formar parte de la esencia misma de ese pueblo como constantes inmutables, como ocurre en el caso de la religión, que ha de ser protegida y promovida por el Estado como valedor principal del bien común temporal<sup>631</sup>.

Respecto al tema de la confesionalidad de algunos Estados, el hecho de que en algunas constituciones modernas se pueda reconocer la preeminencia de una determinada religión frente a otras, este hecho no ha de ser confundido con un juicio de valor llevado a cabo por la autoridad civil, sino como una consecuencia del mandato de una mayoría de ciudadanos que profesan ese concreto credo religioso, siempre que con ello no se vulnere el principio de libertad al resto de confesiones religiosas de la sociedad<sup>632</sup>.

En lo que se refiere al campo de actuación de la autoridad civil en el ámbito religioso, uno de los argumentos que atestiguan la no indiferencia del poder civil se pone de manifiesto en el hecho de que se reconozca la libertad religiosa como un derecho en condiciones de igualdad con los demás derechos de la persona y se la proteja, tutele y promueva a través de los procedimientos jurídicos establecidos en el ordenamiento de Estado, dada la conciencia clara que los poderes públicos tienen de los beneficios que de la religión puedan derivarse para la edificación del bien común de la sociedad. Además de que los poderes públicos han de evitar que se utilice la religión como instrumento al servicio de los intereses de la propia autoridad, la autoridad civil participará activamente en el ámbito de la religión proporcionando a los ciudadanos los medios necesarios para que puedan profesar libremente su fe<sup>633</sup>.

*Dignitatis humanae* esta apostando por un Estado que no puede considerarse como neutral o indiferente en el ámbito religioso, y mucho menos laicista, sino un Estado laico, que aunque debe abstenerse de emitir juicios en materia religiosa,

---

<sup>631</sup> VELA, L., *Análisis filosófico*, cit., pp. 354-357.

<sup>632</sup> PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, cit., pp. 61-62.

<sup>633</sup> *Ibidem*, pp. 62-63.

tiene el deber de reconocer y respetar los valores religiosos a favor de la verdad y del bien común de la sociedad<sup>654</sup>.

Fundamental para defender la libertad religiosa desde la perspectiva jurídica es partir de la distinción Iglesia-Estado y bien común-orden público. Los fines del Estado van a ser siempre fines sociales, pero tales fines no abarcan todos los de la sociedad, cuya tarea consistirá en promover la consecución del bien común, en tanto que el papel principal del Estado versará en garantizar el buen funcionamiento del orden público. Cuando se habla de “bien común” se parte del concepto que el Papa Juan XXIII recogía en su Encíclica *Pacem in terris*, donde lo definía como aquel conjunto de condiciones necesarias para que el hombre pueda ir alcanzando su realización plena, mientras que cuando se aborda el concepto de “orden público” se hace referencia a una parte de ese bien común que aparece constituido por la paz pública, la justicia y la pública moralidad, mínimos necesarios para garantizar una coexistencia pacífica entre las personas en el seno de una sociedad. Bajo la tutela del Estado no se incluye la experiencia religiosa, que será competencia exclusiva de la Iglesia, sino sólo la garantía del orden público en esta materia de la religión, así como la creación de las condiciones necesarias para que la fe pueda desarrollarse en plenitud<sup>655</sup>.

*Dignitatis humanae* afirma en su n° 6 que el fin del Estado es el orden temporal, lo que supone el reconocimiento de la incompetencia del poder civil en asuntos referentes al ámbito religioso. Ahora bien, esta afirmación requiere de una serie de precisiones, ya que lo afirmado por la Declaración conciliar se refiere a los actos religiosos en cuanto tales, y no en lo que respecta a su repercusión sobre el orden público. Además, la incompetencia del Estado no se refiere sólo al ámbito privado de los actos religiosos, sino también a su dimensión pública. Esta incompetencia del Estado en materia religiosa no implica la negación del derecho que éste tiene a fijar los límites a los que ha de atenerse la libertad religiosa para evitar abusos en el ejercicio de la misma. La incompetencia estatal, en fin, no

---

<sup>654</sup> PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar*, cit., pp. 50-52.

<sup>655</sup> MARTÍNEZ, J. L., “*Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*”, cit., pp. 87-92.

significa que el Estado no deba fomentar y favorecer la vida religiosa de los ciudadanos, ni que deba renunciar a su tarea de lograr una igualdad jurídica efectiva de las personas en materia religiosa, más allá de la fe que cada uno pueda profesar<sup>66</sup>.

La famosa frase evangélica, “*dad al Cesar lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios*”, pronunciada por Jesús, tiene una importancia capital a la hora de delimitar las relaciones entre la Iglesia y el Estado. La actitud de Jesús, por medio de este versículo evangélico, viene a despojar al poder civil de su rango sobrenatural, ubicándolo en una dimensión meramente temporal. El dualismo poder civil-poder sagrado se convierte, a partir de ese momento, en el fundamento básico de la verdadera libertad religiosa. Ambas autoridades aparecen como distintas, pero relacionadas entre sí, ya que el Estado, al carecer ya de autoridad divina, busca en el decurso de los siglos la ayuda de la Iglesia para lograr una fundamentación ética de sus leyes, de tal manera, que la mutua libertad entre ambos poderes se convierte en la base del equilibrio de sus variadas relaciones. Este criterio ha permanecido vigente a lo largo de los siglos, aunque en algunos periodos de la historia ambos poderes hayan podido deformar este equilibrio en aras de alcanzar una preeminencia del uno sobre el otro. El dualismo se convierte en condición necesaria para la libertad, ya que allá donde ésta no se da acaban por surgir regímenes totalitarios. La tarea de la Iglesia será la de velar por el justo equilibrio de este dualismo como garante de una auténtica libertad entre ambos poderes<sup>67</sup>.

De la Declaración *Dignitatis humanae* se deducen tres consecuencias fundamentales que se han de tener en cuenta a la hora de articular las relaciones entre libertad religiosa y potestad civil: la salvaguarda de la libertad religiosa frente a una confesionalidad discriminatoria del Estado; condena de una

---

<sup>66</sup> SOLER, C., *La Iglesia y el Estado en el Vaticano II*, cit., pp. 147-157.

<sup>67</sup> MARTÍNEZ, J. L., “*Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*”, cit., pp. 102-104.



concepción atea o laicista del Estado; y necesidad de una efectiva igualdad jurídica entre los ciudadanos<sup>638</sup>.

Los poderes públicos, en su relación con la libertad religiosa, han de estar sometidos a una serie de principios:

- a) El principio de subsidiariedad, que hace referencia a que no se puede quitar a los particulares o grupos, para transferirlas a la potestad civil, aquellas atribuciones que sean capaces de cumplir por su propia iniciativa y medios. Aunque este principio no aparece mencionado explícitamente en la Declaración puede deducirse a lo largo de todo el articulado, sobre todo cuando se pone de manifiesto la inmunidad de coacción del sujeto en relación con la autoridad civil en materia religiosa<sup>639</sup>.
- b) El principio de la interioridad de los actos religiosos, que viene a significar que aun cuando la persona es un ser social por naturaleza, sin embargo, los actos religiosos forman parte de su más profunda interioridad, y dado que no se manifiestan en el orden externo, la potestad civil carecerá de las competencias necesarias para poder juzgar sobre los mismos, lo que aparece recogido de forma clara en el n° 3 de la Declaración cuando se afirma que “el ejercicio de la religión consiste ante todo en actos interiores voluntarios y libres por los cuales el hombre se ordena directamente a Dios: tales actos no pueden ser impuestos ni prohibidos por ningún poder puramente humano”<sup>640</sup>.
- c) El principio de trascendencia de los actos religiosos. Con este principio se hace mención al hecho de que dado que por medio de los actos religiosos se establece una relación entre Dios y los hombres, por tanto tales actos van a tener una dimensión de trascendencia que escapa de los fines

---

<sup>638</sup> LÓPEZ DE PRADO, J., *Análisis jurídico, en Vaticano II. La libertad religiosa: textos y análisis*, cit., pp. 298-301.

<sup>639</sup> PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales*, cit., pp. 213-218.

<sup>640</sup> *Ibidem*, pp. 218-219.

temporales y terrestres a los que se circunscribe el ámbito de actuación de la autoridad civil<sup>641</sup>.

- d) El principio de la responsabilidad personal en los actos religiosos, del que se deriva el hecho de que aun cuando los actos religiosos hacen referencia a la relación entre Dios y el hombre, ello no exime a éste de su responsabilidad en este ámbito, de tal manera que la potestad civil carecerá de la competencia necesaria para sustituir a la persona en las decisiones que ésta debe tomar en el orden de la religión<sup>642</sup>.
- e) El principio del derecho divino positivo: aun cuando los actos religiosos se caracterizan por su interioridad, no es menos cierto que éstos presentan también una dimensión pública que, en razón del bien común, puede suscitar la intervención de la autoridad civil; para que se de el equilibrio necesario se deberá de distinguir entres dos poderes autónomos, uno competente en el ámbito religioso, y otro competente en el ámbito civil<sup>643</sup>.
- f) El principio del derecho humano positivo: este principio alude al hecho constatable de que la libertad religiosa aparece recogida como derecho en numerosas constituciones. La libertad religiosa se presenta en la Declaración como un derecho natural reconocido positivamente en el ordenamiento civil, fundamentado en la dignidad de la persona y en plena armonía con la revelación divina<sup>644</sup>.

Lombardía afirmó que el dualismo cristiano no puede ser entendido, en la actualidad, simplemente como un tema de relaciones entre poder temporal y poder espiritual, sino que ha de ser abordado desde la perspectiva de la persona, que está abierta a ambos órdenes, de tal manera, que el hombre gozará frente a la sociedad civil de un derecho a la libertad religiosa, y frente al orden eclesial de un derecho a la libertad en materias temporales. Derechos todos ellos imprescindibles para que pueda llevarse a cabo una adecuada relación entre ambos órdenes, ya que ni el Estado se puede convertir en el brazo secular de la

---

<sup>641</sup> Ibidem, pp. 220-221.

<sup>642</sup> Ibidem, pp. 193-194.

<sup>643</sup> Ibidem, p. 222.

<sup>644</sup> PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales*, cit., pp. 223-228.

Iglesia para la consecución de sus fines sobrenaturales, ni la Iglesia se puede concebir como un mero instrumento en manos del Estado, en aras a la consecución del bien común temporal<sup>645</sup>. Los poderes públicos, en el ámbito de la libertad religiosa, tendrán como deber reconocer y respetar el derecho a la libertad religiosa, protegerlo jurídicamente, promoverlo y limitar su ejercicio en el caso de que fueran lesionados los derechos de terceros o del justo orden público<sup>646</sup>.

Esta relación entre el orden civil y el religioso se puede llevar a cabo en dos ámbitos distintos. Por un lado, a nivel de los ciudadanos el Concilio advierte del peligro de la disociación entre fe y vida, así como de la absolutización de lo temporal. Los textos del Concilio van a exhortar a los cristianos a cumplir con sus deberes terrenales, pero guiados siempre por el espíritu del Evangelio. A su vez, los cristianos habrán de ejercer su actividad temporal llevando a cabo una síntesis vital con los bienes religiosos, en función de los cuales se ha de ordenar y coordinar su actuación, de manera que una de sus tareas fundamentales consistirá en informar de espíritu cristiano las realidades de este mundo. Por otro lado, y a nivel de relación entre la potestad eclesiástica y la civil, el Concilio defiende la inviolable libertad de la Iglesia. En este ámbito se inserta la práctica de los Concordatos, que es la fórmula jurídica establecida para garantizar la libertad de la Iglesia en el contexto de la sociedad, ya que por medio de ellos se consigue una condición de hecho y de derecho para la Iglesia en el orden civil. Dentro de estas relaciones, la Iglesia ha de buscar siempre una posición de autonomía respecto del orden temporal y de la autoridad civil. Partiendo de todo ello, y como recoge el nº 1c de *Dignitatis huamane*, la Declaración deja íntegra la doctrina tradicional de la Iglesia referente a las relaciones de ésta con el Estado<sup>647</sup>.

---

<sup>645</sup> LOMBARDÍA, P., *Dualismo cristiano y libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, cit., pp. 29-30.

<sup>646</sup> PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales*, cit., p. 211.

<sup>647</sup> JIMÉNEZ URRESTI, T. I., *La libertad religiosa. Declaración del Concilio Ecuménico Vaticano II*, cit., pp. 208-221.



III

---

JUAN PABLO II Y LA LIBERTAD RELIGIOSA



## CAPÍTULO III: JUAN PABLO II Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

### 1. BIOGRAFÍA INTELECTUAL

Hijo de una Polonia que vive sometida a las fuerzas de ocupación nacionalsocialistas primero y comunistas después, Wojtyla vive muy a flor de piel la identidad nacional de su patria, que a lo largo de varios siglos se ha ido forjando sobre su cultura, su historia y su fe, y donde se ha buscado siempre el primado de la verdad sobre el de la fuerza. Karol va a ir forjando su conciencia en base a dos aspectos fundamentales: por un lado, la viva experiencia de la dignidad de toda persona humana y de sus derechos fundamentales, y por otro, la fidelidad a Cristo<sup>68</sup>. Karol Józef <sup>69</sup>, conocido como Juan Pablo II desde su elección al papado en octubre de 1978, nació en Wadowice, una pequeña ciudad a 50 kms. de Cracovia, el 18 de mayo de 1920. Era el más pequeño de los tres hijos de Karol y Emilia Kaczorowska. Su madre falleció en 1929. Su hermano mayor Edmund (médico) murió en 1932 y su padre (suboficial del ejército) en 1941. Su hermana Olga murió antes de que naciera él.

Fue bautizado por el sacerdote Franciszek Zak el 20 de junio de 1920 en la Iglesia parroquial de Wadowice. A los 9 años hizo la Primera Comuni3n, y a los 18 recibió la Confirmaci3n. Terminados los estudios de ense1anza media en la escuela Marcin Wadowita de Wadowice, se matriculó en 1938 en la Universidad Jagell3nica de Cracovia y en una escuela de teatro.

---

<sup>68</sup> GUERRA L3PEZ, R., *Volver a la persona. El m3todo filos3fico de Karol Wojtyla*, Caparros Editores, Santiago de Quer3taro, 2002, p. 37.

<sup>69</sup> Para ampliar la biograf3a de Juan Pablo II se pueden consultar las siguientes obras: WOJTYLA, K., *Don y Misterio*, BAC, Madrid, 1996; SZULC, T., *El Papa Juan Pablo II. La biograf3a*, Mart3nez Roca, Barcelona 1995; BERSTEIN, C.-POLITI M., *Su Santidad Juan Pablo II y la historia oculta de nuestro tiempo*, Planeta, Madrid, 1996; RICCARDI, A., *Juan Pablo II. La biograf3a*, San Pablo, Madrid, 2011; BUJAC, A.-MALINSKI, M., Planeta, Madrid, 1980;

Cuando las fuerzas de ocupación nazi cerraron la Universidad, en 1939, el joven Karol tuvo que trabajar en una cantera y luego en una fábrica química (Solvay), para ganarse la vida y evitar la deportación a Alemania.

Desde muy joven Wojtyła se enfrentó con la experiencia del amor, del dolor, del trabajo y de la muerte. El crecimiento en todos estos aspectos de su vida le irán haciendo madurar en su discernimiento hacia la vocación sacerdotal. Además, todo ello irá forjando en él una estructura de pensamiento que se puede denominar como personalismo trascendente: personalismo, en cuanto parte del valor intrínseco de todo ser humano, y trascendente, por cuanto reconoce la apertura a la verdad y al bien que radican en la naturaleza de toda persona y que pueden extraerse de toda experiencia existencial<sup>60</sup>. Todo este conglomerado de experiencias y reflexiones irán configurando en Karol una mentalidad dialogante, un carácter reflexivo y una capacidad de conciliación<sup>61</sup>.

---

BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Encuentro, Madrid, 1992; FROSSARD, A., *No tengáis miedo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1982; GÓMEZ BORRERO, P., *Juan Pablo, amigo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1996; VELASCO, M. A., *Juan Pablo II, ese desconocido*, Planeta, Barcelona, 1998; WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1999; MESSORI, V., *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1994; DEL RÍO, D., *Karol Wojtyła, historia de Juan Pablo II*, San Pablo, Madrid, 2007; DZIWIŚ, S., *Una vida con Karol*, La esfera de los libros, Madrid, 2007; FERRER, E., *Juan Pablo II, pregonero de la verdad*, Desclee de Brouwer, Bilbao, 2000; GONZÁLEZ-BALADO, J. L., *Juan Pablo II: peregrino de la paz*, Paulinas, Madrid, 1982; LASANTA, P. J., *Juan Pablo II, mensajero de la paz*, BAC, Madrid, 2001; ROMANO, J. C., *Juan Pablo II: no tengáis miedo*, Palabra, Madrid, 2011; VIRCONDELET, A., *Juan Pablo II: la vida de Karol Wojtyła*, Alianza Editorial, Madrid, 2005; ZANUSSI, K-LEVY, V., *De un país lejano*, BAC, Madrid, 1981; WEIGEL, G., *Juan Pablo II. El final y el principio*, Planeta Testimonio, Barcelona, 2014.

<sup>60</sup> GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, cit., pp. 38-39.

<sup>61</sup> BUCH CAMÍ, E.; FERRER RODRÍGUEZ, M.; MURILLO, I., *Personalismo teológico*. Brunner, *Wojtyła, von Balthasar*, Fundación Emmanuel Mounier, Colección persona nº 22, Madrid, 2007, p. 77.



Junto a la experiencia vivida en su Polonia natal, y la influencia del *ethos* de su nación, en la forja del pensamiento y el método filosófico de Wojtyla hay tres aspectos a destacar: el teatro rapsódico, la filosofía y su vivencia de Dios<sup>652</sup>.

En lo que se refiere a su experiencia de fe resultará determinante su encuentro con Jan Tyranowski, quien le adentrará en la espiritualidad carmelitana, y en particular, en la figura de San Juan de la Cruz<sup>653</sup>. Este humilde sastre polaco introdujo a Karol en una intensa vida interior y de oración<sup>654</sup>.

En segundo lugar, el teatro rapsódico le va a introducir en la experiencia del drama como el medio más idóneo para transmitir la verdad acerca de la vida<sup>655</sup>. En este teatro se daba más importancia a la palabra que a las acciones, y sobre todo se pretendía desarrollar la vivencia interior del actor, que debía entrar en relación con los valores esenciales que la obra pretendía transmitir y hacerlos presentes por medio de sus palabras y gestos, a fin de que pudieran influir en el público que asistía a la representación. Esta experiencia de Karol en el teatro, indudablemente, influiría en su vida a la hora de afrontar los diferentes temas, que previamente interiorizaba y vivenciaba<sup>656</sup>. Además, la influencia del teatro le llevará a elaborar una obra poética en la que irá perfilando los temas fundamentales que posteriormente desarrollará a través de su pensamiento filosófico. Ambas realidades harán comprender a Wojtyla que el sentido más profundo de la existencia humana se descubre interiormente, y allí la acción del sujeto adquiere un nuevo significado<sup>657</sup>.

---

<sup>652</sup> GUERRA LÓPEZ, R., *El aporte filosófico de Juan Pablo II. Homenaje al Papa en el XXV aniversario de su pontificado*, Universidad Panamericana, México, 2003, p. 2.

<sup>653</sup> GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, cit., 2002, p. 40.

<sup>654</sup> LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, cit., p. 100.

<sup>655</sup> GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, cit., pp. 41.42.

<sup>656</sup> LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, cit., p. 100.

<sup>657</sup> GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, cit., pp. 41.42.

En tercer lugar, y en lo que se refiere al contexto filosófico, va a colocar a la persona, la acción y la experiencia como centro de su pensamiento antropológico, a diferencia de la modernidad ilustrada y empirista que sitúa en el centro de toda reflexión no a la persona, sino a la razón<sup>68</sup>. Afirma que a partir de Descartes el conocimiento del hombre y del mundo se ha abordado desde la dimensión cognoscitiva de la persona. Sin embargo, él plantea que el hombre alcanza el verdadero conocimiento de sí mismo a través de la experiencia, al tener que hacer frente a una serie de decisiones fundamentales para su existencia que, por ende, van a tener profundas repercusiones vitales en la formación de su persona. Con este razonamiento Wojtyła está llevando a cabo una especie de “giro copernicano” en el pensamiento filosófico, ya que su método reflexivo va a tener como punto de partida la acción que el hombre lleva a cabo, y de la que va a extraer una experiencia capaz de ofrecer respuesta a la pregunta de quién es él y qué es el mundo. Mientras que la filosofía tomista partía del hombre y estudiaba sus acciones como acciones del sujeto, Wojtyła va a proceder de modo inverso, pues va a partir de la acción, y desde ella va a tratar de explicar en qué manera dicha acción va configurando y perfeccionando a la persona. Con ello busca una intuición de la persona a través de la inducción derivada del contenido de sus actuaciones. Pese a todo, no va a renunciar a una concepción ontológico-tomista del ser, sino que afirma la posibilidad de llegar a ella por medio de la experiencia fenomenológica<sup>69</sup>. El inicio de su pensamiento filosófico se encuadra en el tomismo, pero Wojtyła no va a quedar encuadrado en los límites que esta filosofía suponía, sino que intentará conciliarla con el pensamiento moderno. Con este fin repensará la filosofía tomista del ser en el contexto de las preguntas frecuentes de la modernidad.

Su etapa formativa en el seminario le llevó a una importante conversión intelectual: el mundo en el que vivimos es inteligible, y por lo tanto, es posible

---

<sup>68</sup> Ibidem, pp. 43-45.

<sup>69</sup> GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, pp. 106-108.

encontrar en él las razones que dan fundamento a la existencia<sup>660</sup>. Junto a ello, la confrontación de la filosofía tomista, que por aquel entonces había acogido como pensamiento propio, con sus experiencias vitales y de fe pronto le hicieron comprender que el tomismo, que buscaba la relación entre la realidad y la moral desde una perspectiva de la cosmología, para posteriormente descender hasta llegar a la persona humana, no dejaba demasiado margen a la libertad del sujeto. Entendió que era necesario partir de las cosas tal como son, a fin de que el hombre pueda comprender cómo debe actuar. Así, la experiencia de la que goza la persona entre quién es y quién debería ser ofrece el escenario adecuado para plantearse las grandes cuestiones morales como el bien, el mal, la virtud y el deber. Aunque en sus estudios descubre que el método fenomenológico de Scheler no es suficiente para poder fundamentar una ética cristiana, sin embargo, sus aportaciones le abren nuevos horizontes sobre los que fijar las bases de su pensamiento filosófico<sup>661</sup>.

En 1942 se presentó en el seminario clandestino de Cracovia, y comenzó a preparar sus asignaturas de filosofía y teología mientras continuaba trabajando en la fábrica. Él mismo reconoce que su primer contacto con la filosofía fue duro: *“tenía que abrirme camino entre la selva de conceptos, análisis y axiomas; al cabo de dos meses de desbrozar vegetación, se hizo la luz. Cuando aprobé el examen dije al examinador que, a mi juicio, la nueva visión del mundo que había conquistado en aquel cuerpo a cuerpo con mi manual de metafísica era más preciosa que la nota obtenida”*<sup>662</sup>. Tras ser ordenado sacerdote en 1946 pasó dos años de estudio en Roma, donde realizó su tesis doctoral en el *Angelicum* sobre *“La fe en San Juan de la Cruz”*, estudio que le ayudó a adquirir un conocimiento más profundo del hombre y que suscitó en él un interés, que ya no perderá, en relación con el tema de la conciencia frente a la verdad<sup>663</sup>. Además, dicho estudio fue muy importante en su desarrollo intelectual y en la formación de su pensamiento, ya que influyó de manera determinante

---

<sup>660</sup> GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, cit., pp. 46-52.

<sup>661</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., pp. 180-181.

<sup>662</sup> FROSSARD, A., *No tengáis miedo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1982, p. 16.

<sup>663</sup> LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, cit., p. 101.

para descubrir al hombre en el contexto de la experiencia de Dios lo que, como consecuencia inmediata, implicaba la imposibilidad de violar en sí mismo y en los otros el misterio y la dignidad que posee toda persona. Esta idea es la que llevará a Wojtyła, más tarde, a intentar construir una ética que tenga como punto de partida a la persona<sup>664</sup>. En aquel período aprovechó sus vacaciones para ejercer el ministerio pastoral entre los emigrantes polacos de Francia, Bélgica y Holanda<sup>665</sup>. El objetivo de aquella experiencia fue familiarizarse con los métodos pastorales de aquellos países. Cuando comprobó que la católica Francia se estaba descristianizando llegó a la conclusión de que el remedio a esta situación sólo se podía alcanzar por medio de la unión entre la fe y la vida, lo que a la postre sería el punto central sobre el que el Concilio Vaticano II vertebró sus trabajos<sup>666</sup>.

Tras tres años de trabajo con jóvenes, de 1948 a 1951, comienza a preparar su tesis de habilitación, en la que investigó sobre si la ética que proponía M. Scheler era compatible o no con la ética cristiana. Este trabajo le ayudó a familiarizarse con el método fenomenológico y a adquirir un conocimiento más amplio sobre el pensamiento moderno. En 1954 defendió la tesis doctoral y comenzó a impartir clase en la Facultad de Teología de la Universidad Jagellonica. Cuando ésta es clausurada por el régimen comunista pasará a ejercer su docencia tanto en el Seminario de Cracovia, como en la Universidad católica de Lublin, donde atenderá la cátedra de moral dos días a la semana<sup>667</sup>.

Durante su periodo como profesor en la Universidad de Lublin (KUL), en su reflexión junto con un grupo de profesores de dicha universidad, Wojtyła llega a la conclusión de que, para poder luchar intelectualmente con el proyecto ideológico del comunismo, era necesario forjar una sólida antropología filosófica

---

<sup>664</sup> BUCH CAMÍ, E.; FERRER RODRÍGUEZ, M.; MURILLO, I., *Personalismo teológico*. Brunner, Wojtyła, von Balthasar, cit., Madrid, 2007, p. 93.

<sup>665</sup> OFICINA DE PRENSA DE LA SANTA SEDE, *Su Santidad Juan Pablo II - Breve Biografía*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/ueXLj0> (Consultada el 13 de abril de 2016).

<sup>666</sup> GARITAGOITIA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, cit., pp. 77-78.

<sup>667</sup> LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, cit., pp. 102-103.

que pudiera responder adecuadamente a la pregunta de qué es el hombre, cómo podemos entender su dinámica y cuál es el objetivo de su vida. Para ello, los filósofos de la KUL ponen en relación tres tipos de cuestiones: las metafísicas, que tratan de explicar la esencia de las cosas, las antropológicas, que buscan ofrecer una respuesta a la pregunta sobre la naturaleza y el destino de la persona, y las éticas, que se centran en qué es lo que el hombre debe hacer y cómo debe actuar para conformar su obrar a su ser. Propusieron un método filosófico que estaba constituido por tres pasos fundamentales: el primer aspecto fundamental consiste en partir de la realidad, de las cosas tal como son, para poder llegar a la verdad; a partir de ahí, en un segundo paso, se partiría no de la cosmología, como proponía la filosofía tomista, sino de la persona humana y de sus experiencias; el tercer paso de este método tenía como base partir de la razón para poder descubrir qué es lo que la persona, una vez definida su esencia y su verdad, debe hacer<sup>688</sup>. Busca una fundamentación de la ética partiendo del valor absoluto que toda persona posee, y que tratará de investigar en torno a las conexiones precisas entre hechos y valores, entre lo que el hombre puede hacer y lo que debe hacer. Wojtyła, para alcanzar esta meta propone como camino la necesidad de que el hombre encuentre el fundamento de su propio ser, y partiendo de ello pueda llegar a conocer cuáles son los deberes morales que ha de cumplir, de manera que la ética pasa a convertirse, ante todo, en una antropología moral. Para él, los valores morales son cualidades inherentes a las acciones y a las personas que las realizan, de manera que las buenas acciones que la persona lleva a cabo la van perfeccionando como tal. Abogará por la necesidad de compaginar una filosofía de la conciencia, que ha de reconocer la exigencia objetiva y trascendente de lo real, y una filosofía del ser, que debe asumir el hecho de que la subjetividad no es un mero dato objetivo, sino el lugar en el que la persona se revela en plenitud<sup>689</sup>.

En 1958, con sólo 38 años, es nombrado obispo auxiliar de Cracovia, siendo frecuentes sus reuniones en casa con intelectuales, artistas y periodistas, con los que dialogaba y a los que sobre todo escuchaba. En este primer periodo como

---

<sup>688</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., pp. 189-191.

<sup>689</sup> GUERRA LÓPEZ, R., *El aporte filosófico de Juan Pablo II. Homenaje al Papa en el XXV aniversario de su pontificado*, cit., p. 2.

obispo no abandonó sus clases en la universidad de Lublin, ni su preocupación por los jóvenes y sus interrogantes sobre temas como el amor, la solidaridad o el trabajo. Fue en este contexto concreto donde en 1960 escribe su libro “Amor y responsabilidad”, que pone de manifiesto el carácter eminentemente pastoral de sus planteamientos y reflexiones, y donde aborda el tema del amor y la sexualidad desde una perspectiva personalista<sup>670</sup>.

En “Persona y acción” Wojtyła va a llevar a cabo una síntesis de su pensamiento. Divide esta obra en cuatro partes fundamentales. En la primera afirma que el conocimiento de la realidad llega al hombre por medio de su conciencia, que es la encargada de llevar a cabo un juicio adecuado respecto de las experiencias vividas por el sujeto. En la segunda parte trata de demostrar la trascendencia de la persona, en el sentido de que ésta se sitúa siempre más allá de la acción y la decide libremente. La tercera parte de su obra la dedica a argumentar en el sentido de que esta trascendencia, que acompaña a todo sujeto, ha de ser integrada en el todo de la persona, ya que, en caso contrario, dicha trascendencia quedaría reducida a una dimensión abstracta, sin apoyo alguno en la existencia concreta. Finalmente, la cuarta parte de “Persona y acción” desarrolla la idea de que es en la comunicación con los demás donde el hombre se reconoce más plenamente como sujeto de sus acciones, ya que es por medio de ellas como la persona descubre la dimensión social de su ser, dimensión que no puede entenderse como un añadido a su persona, sino que forma parte de su misma naturaleza constitutiva<sup>671</sup>.

Además de participar en el Concilio Vaticano II (1962-1965), con una contribución importante en la elaboración de la constitución *Gaudium et spes* y *Dignitatis humanae*, como más adelante analizaremos, el Cardenal tomó parte en las cinco asambleas del Sínodo de los Obispos anteriores a su pontificado.

---

<sup>670</sup> LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, cit., pp. 104-107.

<sup>671</sup> GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, cit., pp. 108-111.

Los cardenales reunidos en Cónclave le eligieron Papa el 16 de octubre de 1978. Tomó el nombre de Juan Pablo II y el 22 de octubre comenzó solemnemente su ministerio petrino como 263 sucesor del Apóstol Pedro. Su pontificado ha sido uno de los más largos de la historia de la Iglesia ya que ha durado casi 27 años.

Juan Pablo II ejerció su ministerio petrino con incansable espíritu misionero. Realizó 104 viajes apostólicos fuera de Italia, y 146 por el interior de este país. Además, como Obispo de Roma, visitó 317 de las 333 parroquias romanas. Llevó a cabo 1166 Audiencias Generales que se celebraban los miércoles.

Su amor a los jóvenes le impulsó a iniciar en 1985 las Jornadas Mundiales de la Juventud. Promovió el diálogo con los judíos y con los representantes de las demás religiones, convocándolos en varias ocasiones a encuentros de oración por la paz, especialmente en Asís.

Entre sus documentos principales se incluyen: 14 Encíclicas, 15 Exhortaciones apostólicas, 11 Constituciones apostólicas y 45 Cartas apostólicas. Promulgó el Catecismo de la Iglesia Católica, a la luz de la Revelación, autorizadamente interpretada por el Concilio Vaticano II. Promulgó el Código de Derecho Canónico de 1983 y el Código de Cánones de las Iglesias Orientales de 1990, y reorganizó la Curia Romana.

Publicó también cinco libros como doctor privado: "Cruzando el umbral de la esperanza" (octubre de 1994); "Don y misterio: en el quincuagésimo aniversario de mi ordenación sacerdotal" (noviembre de 1996); "Tríptico romano - Meditaciones", libro de poesías (marzo de 2003); "¡Levantaos! ¡Vamos!" (mayo de 2004) y "Memoria e identidad" (febrero de 2005).

Juan Pablo II falleció el 2 de abril de 2005, a las 21.37h, mientras concluía el sábado, ya en la octava de Pascua y domingo de la Misericordia Divina. El 28 de abril, el Santo Padre Benedicto XVI dispensó del tiempo de cinco años de espera tras la muerte para iniciar la causa de beatificación y canonización de Juan Pablo II. La causa la abrió oficialmente el cardenal Camillo Ruini, vicario general para la

diócesis de Roma, el 28 de junio de 2005. Fue beatificado por Benedicto XVI el 1 de mayo de 2011 y canonizado por el Papa Francisco el 27 de abril de 2014<sup>672</sup>.

## 2. EL PENSAMIENTO DE JUAN PABLO II

### 2.1. EL MISTERIO DEL HOMBRE. LA ANTROPOLOGÍA DE JUAN PABLO II

El centro del pensamiento de Juan Pablo II va a girar fundamentalmente sobre la idea del misterio del hombre que, en la tensión entre la experiencia de su propia limitación y sus deseos de infinitud, ha de buscar la respuesta a la pregunta fundamental sobre el sentido profundo de su existencia. Wojtyla predica una verdad sobre el hombre en la que le define como un ser con capacidad de relación personal con Dios, que alcanza su plenitud en su vocación al amor, y que por ser criatura creada por Dios, a su imagen y semejanza, goza de un intrínseca dignidad que ha de entenderse como inviolable<sup>673</sup>.

El pensamiento antropológico de Wojtyla va a partir de la meditación de las experiencias vividas por él mismo<sup>674</sup>. Para Wojtyla lo que al hombre le ayuda a entenderse como persona son sus experiencias, unas vienen dadas por la propia vida, pero otras son el fruto de decisiones concretas y sus correlativas acciones. Así, la persona llega a comprender que no sólo es el objeto, sino también el sujeto de sus acciones. En este proceso deliberativo, en el que el sujeto busca tomar sus decisiones en orden al bien y la verdad, la persona descubre su propia trascendencia, y llega a comprender que sólo en el bien y la verdad puede alcanzar su verdadera libertad y crecer como persona, pues se va produciendo una identificación entre el “quién soy” y el “quién debería ser”. Frente a las

---

<sup>672</sup> LA SANTA SEDE, *Biografía sobre Juan Pablo II*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/N1VPiK> (Consultada el 13 de abril de 2016).

<sup>673</sup> FROJÁN MADERO, F. X., *Juan Pablo II: antropología y ética*, Sekotia, Madrid, 2003, pp. 34-35.

<sup>674</sup> BUCH CAMÍ, E.; FERRER RODRÍGUEZ, M.; MURILLO, I., *Personalismo teológico*. Brunner, *Wojtyla, von Balthasar*, cit., p. 83.



interpretaciones modernas de la libertad, que la conciben como una autonomía radical, Wojtyla sostiene que sólo desde el autodomínio el hombre puede alcanzar una verdadera libertad, ya que lo que prima en el hombre no es la psique o el cuerpo, sino que el centro de la persona se halla en la acción moral, pues en ella la mente, el cuerpo y el espíritu llegan a constituir la unidad de la persona. Ahora bien, la persona vive en relación con otras personas, por lo que Wojtyla ha de hallar una respuesta que explique esta dimensión relacional, que sea capaz de superar tanto la perspectiva del individualismo como la del colectivismo. Para ello elabora su teoría de la participación, que parte de la idea de solidaridad, y donde la libertad es ejercida en aras del bien común de la sociedad por medio de la comunión entre las personas<sup>675</sup>. Para Wojtyla la persona no es un accidente de la bioquímica o de la historia, sino que a través de sus acciones morales se convierte en verdadera protagonista de su vida. El hombre alcanza su auténtica dimensión en la búsqueda de la verdad y del bien, que termina por encontrar en lo que denomina como la “ley del don”, ya que sólo mediante la autoentrega la persona que “es” se puede rendir a la que “debe ser”<sup>676</sup>.

En el n° 10 de su Encíclica programática *Redemptor hominis*, Juan Pablo II afirma: “El misterio del hombre hunde sus raíces en el misterio de Dios. El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto, precisamente, Cristo Redentor revela plenamente el hombre al mismo hombre. En el misterio de la Redención el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propio de su humanidad. En el misterio de la Redención el hombre, en cierto modo, es creado de nuevo”<sup>677</sup>. Frente a la concepción del hombre como medida de todas las cosas, Juan Pablo II postula la idea de Dios como medida del hombre, lo que le va a conferir una dignidad inviolable, a la vez que lo sitúa en una relación de primacía frente a cualquier estructura de tipo económico, político o social. Para el Pontífice la verdad sobre el hombre se halla en el corazón del misterio de Cristo, y sólo en Él

---

<sup>675</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., pp. 244-245.

<sup>676</sup> *Ibidem*, p. 246.

<sup>677</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Redemptor hominis* 4-3-1979, AAS 71 (1979) p. 274.

la persona puede encontrar el auténtico sentido de su ser y de su existencia, de manera que si el hombre se aparta de Dios acaba por perder la clave de bóveda para comprender la historia y su propia vida<sup>678</sup>.

Cuando se altera la verdad del hombre, bien anulándolo, o bien exaltándolo hasta llegar a la idolatría del propio “yo”, se acaba por confundir el sentido de su vida, de su actuar y de su moralidad<sup>679</sup>. Es por esto que Juan Pablo II va a centrar toda su antropología cristiana en torno a dos polos: que el hombre es creado por Dios a su imagen y semejanza, y por tanto dotado de razón y voluntad libre, y que el hombre está llamado a compartir la vida divina en términos de filiación<sup>680</sup>.

El hombre sólo puede ser considerado como hombre a través de la verdad, ya que es ésta la que le confiere su auténtica dignidad como persona, por ello, puede afirmarse que atenta contra la dignidad de la persona humana quien manipula, falsifica o tergiversa la verdad sobre el hombre<sup>681</sup>.

Hay tres momentos fundamentales en el hombre que lo configuran desde la perspectiva antropológica: el de la gracia, que nos hace hijos de Dios, el de la justicia, que capacita a la persona para obrar según el querer de Dios, y el de la gloria, que por las obras del hombre y los méritos de Cristo le asocian a la vida eterna junto a Dios. Todo este proceso puede entenderse como la progresiva “divinización” que acontece en el desarrollo del hombre como persona<sup>682</sup>. Como afirma *Laborem exercens* en su n° 6: “el hombre, como imagen de Dios, es una persona, es decir, un ser subjetivo, capaz de actuar de una manera programada y racional, capaz de decidir sobre sí mismo, y que tiende a realizarse”<sup>683</sup>.

---

<sup>678</sup> MORENO, F., *La verdad sobre el hombre en el Magisterio de Juan Pablo II*, Scripta Theologica n° 20, 1988, p. 706.

<sup>679</sup> FROJÁN MADERO, F. X., *Juan Pablo II: antropología y ética*, cit., p. 29.

<sup>680</sup> MORENO, F., *La verdad sobre el hombre en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p. 681.

<sup>681</sup> ILLANES, J. L., *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia, 1997, p. 80.

<sup>682</sup> MORENO, F., *La verdad sobre el hombre en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p. 683.

<sup>683</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Laborem exercens 14-9-1981*, AAS 73 (1981) 589-590.

Lorda va a resumir en cuatro puntos los componentes fundamentales que conforman la antropología desarrollada por Wojtyła: “una sólida base ontológica tomista, un método fenomenológico, un enfoque personalista y una fuerte impregnación teológica de los temas de la antropología conciliar, tales como la centralidad de Cristo, que manifiesta el hombre al hombre, la comunidad humana como reflejo de la Trinidad, y la conciencia humana en su búsqueda de la verdad y su aspiración a Dios”<sup>684</sup>. En este contexto Wojtyła se plantea dos grandes temas: en primer lugar qué es la persona, como base para fundamentar la ética, y en segundo lugar la unificación de las grandes cuestiones de la fe a través de las experiencias diarias vividas por el hombre<sup>685</sup>.

Es la dimensión espiritual del hombre la que confiere unidad a las demás dimensiones, la psíquica y la corporal, de manera que éstas quedan destinadas al servicio del dinamismo del espíritu, a través del cual la persona se trasciende a sí misma y descubre su semejanza con Dios Creador<sup>686</sup>. Además, lo propio del hombre aparece constituido por esa dimensión espiritual, lo que llevará a Juan Pablo II a afirmar que el hombre es un espíritu encarnado, en el que el cuerpo es el que manifiesta a la persona, pero lo que la constituye como tal es su espíritu, su alma<sup>687</sup>.

Cuando el Pontífice se pregunta por cuál es la causa de la deficiencia antropológica que está viviendo la sociedad actual, responde afirmando que se trata del ateísmo, ya que cuando el hombre niega toda referencia a Dios, toda afirmación que realice sobre el valor del hombre quedará vacía de contenido y expuesta a todo tipo de vulneración<sup>688</sup>.

---

<sup>684</sup> LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, cit., p. 116.

<sup>685</sup> *Ibidem*, p. 118.

<sup>686</sup> ILLANES, J. L., *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II*, *Scripta Theologica* n° 20, Navarra, 1988, p. 645.

<sup>687</sup> MORENO, F., *La verdad sobre el hombre en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p. 685.

<sup>688</sup> ILLANES, J. L., *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, cit., pp. 200-201.

Para Wojtyla, la imagen y semejanza que Dios imprime en el hombre en el momento de la creación no se reduce exclusivamente a la razón y la voluntad libre, como afirma Santo Tomás de Aquino, sino que abarca también la dimensión relacional de la persona, y en particular resalta la unidad relacional entre varón y mujer, a imagen y semejanza de la que se desarrolla en el seno de la Trinidad. Así lo afirma Juan Pablo II en el n° 11 de su Exhortación apostólica *Familiaris consortio*: “Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y consiguientemente la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión. El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano. En cuanto espíritu encarnado, es decir, alma que se expresa en el cuerpo informado por un espíritu inmortal, el hombre está llamado al amor en su totalidad unificada”<sup>689</sup>. Para Wojtyla existe una relación analógica entre cuerpo-alma, varón-mujer e individuo-sociedad, que remite al carácter relacional de la persona a imagen y semejanza de Dios mismo, Trinidad de Personas en la comunión del único Dios<sup>690</sup>.

A este respecto, y tratando de explicar la idea que desarrolla Wojtyla, Serretti afirma: “aquello que es participado por Dios en el hombre y lo constituye como persona es también aquello que hace al hombre partícipe de la humanidad de todos los otros hombres y así, en Dios, y en la imagen de Dios que es el hombre, el principio de la identidad y el de la comunión son un único principio. La persona es creada por Dios, y si por un lado es llamada al ser prescindiendo de su querer, por otro lado es constituida como libre, y por tanto, puesta en la responsabilidad frente a sí, frente a Dios y a los otros, a los que pertenece y con los cuales participa. El doble vínculo de comunión abre la

---

<sup>689</sup> JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica Familiaris consortio* 22-11-1981, AAS 74 (1982) 91-92.

<sup>690</sup> MORANDÉ, P., *Claves de lectura del Magisterio de Juan Pablo II*, Estudios Públicos n° 101, Santiago de Chile, 2006, p. 12.

*comprensión a una doble pertenencia. La pertenencia motiva la participación, y ésta actualiza la pertenencia*<sup>691</sup>.

La sociabilidad del hombre está inscrita en su propio ser y la va tejiendo en el contexto del tiempo y de la historia por medio de sus actos, que le llevarán a una dimensión de donación y de solidaridad en el amor que le ayudarán a su perfeccionamiento personal. Para Juan Pablo II el amor está inscrito en el corazón de la sociabilidad del sujeto, ya que es constitutivo del hombre mismo. Dios, que ha creado al hombre por amor, lo ha llamado al amor, de manera que éste se ha convertido en la vocación fundamental de toda persona. El amor no sólo crea el bien, sino que hace participar a la persona en la vida misma de Dios. Por ello, el Pontífice afirma que este amor es para el hombre no sólo una fuerza “unificante”, sino también “elevante”, ya que por medio de él, la persona se convierte en un sujeto con capacidad para ir construyendo un mundo cada vez más humano<sup>692</sup>.

Ahondando más en este concepto de experiencia, Juan Pablo II va a sostener, en su idea de conciliar antropología y teología, que la fe, al proyectarse sobre esta experiencia humana, la va a iluminar no desde fuera, sino desde su interior, de manera que más que deformar dicha experiencia, lo que va a posibilitar es que el hombre pueda llegar a la raíz más profunda de los planteamientos y problemas que la misma sugiere, y a los que la mera razón es incapaz de acceder, ya que se sitúan en un nivel que sólo la revelación de Cristo puede desvelar. El Pontífice busca remarcar la íntima coherencia que existe entre experiencia humana y fe, tal y como afirma el n° 22 de la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II: “*mediante su Encarnación el Hijo de Dios se ha unido en cierto modo a todo hombre*”<sup>693</sup>. Desde el momento en que Cristo hace suya la condición humana, todo hombre queda ya referido a Cristo, de manera que sólo en él la persona puede alcanzar a comprender la verdad de su propio

---

<sup>691</sup> SERRETTI, M., *Perché l'uomo. Scritti inediti di Antropologia e filosofia*, Mondadori, Milán, 1995, p. 28.

<sup>692</sup> MORENO, F., *La verdad sobre el hombre en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 695-696.

<sup>693</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* 7-12-1965, AAS 58 (1966), p. 1042.

misterio. Este planteamiento explicitado por Juan Pablo II implica, por un lado, que sólo en Cristo se le revela al hombre qué es el hombre, y por otro lado, que en todo hombre se dan una serie de experiencias e inquietudes que apuntan a Cristo y que sólo en Él alcanzan una plena clarificación. En el fondo, lo que se postula es que Cristo se convierte en la “clave hermenéutica” del hombre y de la realidad, una clave hermenéutica que no se confina a lo meramente intelectual, sino que incide en el ámbito de la existencia<sup>694</sup>. Como recoge *Redemptor hominis* en su n° 13: “todo hombre puede encontrar a Cristo, para que Cristo pueda recorrer con cada uno el camino de la vida, con la potencia de la verdad acerca del hombre y del mundo, contenida en el misterio de la Encarnación y de la Redención, con la potencia del amor que irradia de ella”<sup>695</sup>.

## 2.2. JUAN PABLO II Y EL PERSONALISMO

Antes de profundizar en este epígrafe conviene aclarar qué se entiende por personalismo. En definición de Mounier “el personalismo es toda doctrina que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo”<sup>696</sup>. Este autor, que junto con Maritain influyeron de manera determinante en el pensamiento personalista de Wojtyla, trata de desarrollar una visión integral del hombre como ser espiritual y material, individual y social.

Mounier va a defender la necesidad de construir lo que el denomina una “civilización personalizada”, que define como “una civilización cuyas estructuras y cuyo espíritu están orientados a la realización como persona de cada uno de los individuos

---

<sup>694</sup> ILLANES, J. L., *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II*, cit., pp. 662-665.

<sup>695</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Redemptor hominis* 4-3-1979, n° 13, AAS 71 (1979) p. 282.

<sup>696</sup> MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en *Obras*, vol I, Barcelona, 1974, p. 555.

que la componen, permitiéndoles acceder al máximo de iniciativa, de responsabilidad y de vida espiritual”<sup>697</sup>.

Teniendo como punto de referencia a estos autores personalistas, Wojtyla va a tomar como centro de su pensamiento filosófico la persona, pero no tanto en su dimensión objetiva, sino en la subjetiva, en su intimidad, que se va poniendo de relieve y manifestando en su actuar, que constituye la fuente de revelación de la propia persona, así como el camino de su autorrealización en el ejercicio de su libertad<sup>698</sup>.

Como ya antes se indicó, el personalismo permitió a Wojtyla superar el déficit que el tomismo clásico presentaba de permanecer exclusivamente en la objetividad del sujeto, así como la carencia que el método fenomenológico le ofrecía, pues aunque éste permitía el acceso a la subjetividad de la persona, lo hacía a costa de renunciar al sustrato ontológico de la misma. El concepto de persona que provenía de los filósofos personalistas del siglo XX, estaba abierto tanto al ámbito ontológico como al subjetivo, y este es el camino que Wojtyla asumió para desarrollar su pensamiento filosófico<sup>699</sup>. Pero este proyecto no estaba exento de dificultades, ya que como señala Burgos: “el método metafísico genera con brillantez una sólida objetividad, pero su utilización de la abstracción le impedía acceder a la subjetividad humana. Por eso puede describir adecuadamente las cosas, pero no a las personas. Por el contrario, la filosofía fenomenológica, al partir directamente del yo, se sitúa desde el inicio en la conciencia, en la subjetividad, pero es incapaz de alcanzar la objetividad. El resultado es una conciencia desarraigada del ser que girará del pensamiento cartesiano, hacia el idealismo”<sup>700</sup>. Como solución a los problemas planteados por ambos métodos filosóficos, Wojtyla tratará de establecer un punto de partida adecuado para desarrollar su pensamiento, un punto de partida que acaba por encontrar en la experiencia, capaz de ofrecer, a la vez, objetividad y subjetividad,

---

<sup>697</sup> Ibidem, p. 603.

<sup>698</sup> BUCH CAMÍ, E.; FERRER RODRÍGUEZ, M.; MURILLO, I., *Personalismo teológico*. Brunner, Wojtyla, von Balthasar, cit., Madrid, 2007, p. 77.

<sup>699</sup> BURGOS, J. M., *La experiencia integral*, Palabra, Madrid, 2016, pp. 20-21.

<sup>700</sup> Ibidem, pp. 22-23.

pues el sujeto no sólo se experimenta a sí mismo (realidad subjetiva), sino que experimenta, a su vez, el mundo externo (realidad objetiva). De esta manera, la experiencia se convierte en la única vía capaz de superar la disyuntiva presente en el pensamiento moderno: objetividad sin subjetividad o subjetividad sin objetividad<sup>701</sup>.

Karol Wojtyla entiende a la persona como don, en el sentido de que sólo alcanza su plena madurez y el conocimiento de sí misma en su relación de entrega hacia el otro. Ahora bien, esta idea fundamental en su pensamiento, ¿no puede inducir a pensar que si la persona es considerada en su plenitud como “don para el otro” pueda caer en la tentación de su instrumentalización o alienación? Para responder a esta cuestión Wojtyla desarrolla su teoría del amor, centro de su concepción personalista. Cuando la acción del sujeto está motivada por el bien común y nace del amor afirma la persona del otro, y no la niega. Wojtyla considera que la plenitud de la libertad del hombre se halla en la donación de sí mismo a través de un amor verdadero. Esta relación “yo-tú” en el contexto de un amor de donación va a hacer posible el salto al “nosotros”, cristalizado en la práctica, en su vertiente primigenia, en el ámbito de la familia, célula básica a partir de la cual se va accediendo a fórmulas más complejas como el “nosotros” de la nación o de la humanidad entera<sup>702</sup>.

El resultado de todo ello es que la persona, a través de ese carácter oblativo, puede ir adquiriendo una mayor perfección en el desarrollo de sí mismo y en la comunión con el prójimo. Frente a doctrinas como las de Hegel o Marx, que desarrollan la relación “yo-tú” en términos de alienación, Wojtyla va a sostener que la única alienación que puede vivir la persona es la que se deriva de una falta de participación en la humanidad del otro<sup>703</sup>. Como afirma *Fides et ratio* en su n° 32: “la perfección del hombre no está en la mera adquisición del conocimiento abstracto de la verdad, sino que consiste también en una relación viva de entrega y fidelidad hacia el

---

<sup>701</sup> Ibidem, pp. 24-25.

<sup>702</sup> BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, cit., p. 334.

<sup>703</sup> Ibidem, p. 335.



otro”<sup>704</sup>. Illanes señala a este respecto: “*el hombre pierde el sentido de las cosas cuando pierde la categoría del don, cuando desconoce u olvida que el universo entero, y él mismo como persona, y más aún como hijo de Dios, son fruto de la libre decisión creadora y salvadora de Dios*”<sup>705</sup>.

Puede decirse que la visión que el hombre tiene de sí mismo es el criterio interpretativo determinante de toda doctrina o sistema social, de manera que el desconocimiento o la violación de la verdad sobre el hombre puede considerarse como la fuente de la que manan todas las crisis que acontecen en la sociedad. Por ello Wojtyła va a advertir de los errores derivados de dos sistemas políticos e ideológicos (marxismo e individualismo) que dañan la verdad del hombre y desfiguran la concepción del bien común en la sociedad<sup>706</sup>.

### 2.3. ANÁLISIS CRÍTICO DE JUAN PABLO II SOBRE LOS DIFERENTES MODELOS IDEOLÓGICOS DE CONCEBIR LA SOCIEDAD

La ideología marxista, con la que Wojtyła tuvo que enfrentarse a lo largo de sus años como arzobispo de Cracovia, considera a la persona como un efecto de la praxis, lo que significa que el sujeto ha de renunciar a todo planteamiento que tenga que ver con quién es realmente, cuál es su destino o qué papel está llamado a cumplir en este mundo. También debe renunciar a la religión, ya que sólo ofrece respuestas especulativas que terminan por alienar al hombre. El sujeto debe ceñirse a la praxis transformadora de la historia, motor e ideal de su vida, pero en el contexto de una subjetividad colectiva que renuncia al ámbito de lo individual. Desde esta concepción el hombre se crea a sí mismo, en su esfuerzo por someter a la naturaleza a través del instrumento de su trabajo, única fuente capaz de aportar una verdadera libertad a la persona. Así “*el trabajo transforma el medio y el medio*

---

<sup>704</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Fides et ratio* 14-9-1988, AAS 91 (1999) p. 30.

<sup>705</sup> ILLANES, J. L., *Fe en Dios, amor al hombre: la antropología teológica de Karol Wojtyła*, Scripta Theologica n° 11, Navarra, 1979, p. 352.

<sup>706</sup> ILLANES, J. L., *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, cit., pp. 192-193.

*transformado transforma a su vez al hombre, de manera, que lo único verdaderamente importante es obtener la transformación del medio material y de las relaciones sociales*<sup>707</sup>.

Al suprimir toda referencia a la metafísica, se hace inviable cualquier tipo de fundamentación sobre la que se puedan asentar los derechos humanos. Además, dado que el fin primordial es la transformación de la sociedad, se supeditará a dicho fin todo sacrificio que pudiera ser necesario, incluso el que tuviera que ver con la supresión de los derechos individuales de la persona. Esta filosofía de la praxis defendida por Marx es incapaz, a su vez, de ofrecer cualquier juicio ético sobre el bien y el mal, ya que para él los valores éticos se hacen depender única y exclusivamente de la revolución transformadora de la sociedad<sup>708</sup>.

Como Juan Pablo II constata en su Encíclica *Fides et ratio*, la filosofía moderna, incluida la de corte marxista, ha renunciado a la búsqueda de la verdad, por considerar que la razón es incapaz de alcanzarla, ha dejado de orientar su investigación sobre el ser y ha centrado su reflexión sobre el conocimiento humano, lo que ha dado lugar a una visión escéptica y relativista del hombre y del mundo, y ha supuesto una renuncia al verdadero fin de la filosofía, que etimológicamente significa amor a la sabiduría, amor que no puede existir cuando se renuncia ya desde inicio a la búsqueda de la verdad. La dimensión sapiencial que la filosofía debe recuperar reside en la búsqueda de la verdad y del sentido último de la vida, en el contexto de una cultura predominantemente científico-técnica donde se vive una auténtica crisis de verdad y de sentido<sup>709</sup>.

Frente al marxismo, Wojtyła va a oponer su concepto de persona, como idea fundamental en lo que se refiere a lo propiamente humano, y en este contexto el cristianismo va a tener mucho que decir<sup>710</sup>. La persona es un fin en sí misma, y por

---

<sup>707</sup> BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, cit., p. 342.

<sup>708</sup> *Ibidem*, pp. 342-343.

<sup>709</sup> SANTOS, M., *Juan Pablo II y la filosofía*, Scripta Theologica n° 36, Navarra, 2004/1, pp. 178-179.

<sup>710</sup> BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, cit., p. 344.

ello posee una dignidad y un valor absolutos que nadie puede conculcar ni violar<sup>711</sup>. Como afirma Juan Pablo II en el n° 48 de su Encíclica *Veritatis splendor*: “es a la luz de la dignidad de la persona humana, que debe afirmarse por sí misma, como la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada. Y desde el momento en que la persona humana no puede reducirse a una libertad que se autoproyecta, sino que comporta una determinada estructura espiritual y corpórea, la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin los cuales se caería en el relativismo y en el arbitrio”<sup>712</sup>.

Frente a la idea marxista que sostiene que la acción del hombre tiene por única finalidad la transformación de la historia a través del trabajo, afirma que la primera y principal incidencia de la acción es sobre la persona que la realiza, pues le permite, si dicha acción se desarrolla dentro de los límites de la verdad y del bien, ir perfeccionándose como tal<sup>713</sup>. Marx, al eliminar de la acción del hombre el sustrato humano, está renunciando a la dimensión moral del hombre, por lo que también renuncia a la posibilidad de alcanzar la idea de verdad y de bien, y a una adecuada configuración de los derechos fundamentales de la persona<sup>714</sup>. Como expresa Buttiglione en relación con el pensamiento de Wojtyla “la persona que preexiste ontológicamente a su acción, se realiza a través de ella y, por tanto, se hace existencialmente ella misma por la praxis. Este hacerse a sí misma no es, sin embargo, una manera arbitraria de proyectarse a sí misma, sino de llevar a una realización acabada la potencialidad acabada ontológica que el hombre es desde el principio, por un don inscrito en su existencia misma”<sup>715</sup>.

---

<sup>711</sup> GUERRA LÓPEZ, R., *El aporte filosófico de Juan Pablo II. Homenaje al Papa en el XXV aniversario de su pontificado*, cit., p. 5.

<sup>712</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Veritatis splendor* 6-8-1993, AAS 85 (1993) 1171-1172.

<sup>713</sup> BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, cit., p. 345.

<sup>714</sup> *Ibidem*, pp. 344-346.

<sup>715</sup> *Ibidem*, p. 348.

Por otro lado, Juan Pablo II advierte, en varios de sus documentos, de los peligros que también conlleva para la sociedad el individualismo, que concibe la sociedad como una agrupación de intereses en los que se ignora a la persona como tal, ya que lo que va a unir a los hombres no van a ser vínculos de orden espiritual, sino sólo de índole material. De este modo, se sustituye la idea de comunidad por la de una masa impersonal de sujetos, de forma que la unidad entre los diferentes individuos sólo se podrá alcanzar a través de los medios coercitivos del Estado. Este concepto de “masificación” va a implicar una disminución de la conciencia de responsabilidad que debe guiar la vida de toda persona, y acaba por implantar una visión meramente materialista del hombre y del mundo, que tiene como una de sus consecuencias el desarraigo de la dimensión religiosa de la persona. Como afirma González Álvarez: *“el hombre actual está situado ante tres grandes negaciones: negación de la libertad de la voluntad por el determinismo; negación del espíritu por la concepción materialista de la vida, y negación de Dios por el ateísmo que en nuestro tiempo se manifiesta decretando su muerte. Sin Dios, sin espíritu y sin libertad se ciegan las fuentes del amor, asiento de la comunidad humana. El hombre se queda con su propia soledad o se pierde en el anonimato colectivo de la masa”*<sup>716</sup>.

Si el individualismo opone el bien del individuo al de los demás individuos, el totalitarismo busca la realización del bien común aún en contra de los individuos, por medio de la coacción. En ambos casos se impide una participación de la persona en la construcción del bien común. Además, en la ideología totalitarista se ignora el aspecto de la libertad como elemento constitutivo fundamental de la persona. Frente a ambas posiciones erróneas, Wojtyła sostiene que individuo y comunidad se implican recíprocamente. La persona va a encontrar el verdadero sentido de su vida sólo cuando esté dispuesta a sacrificar su interés particular en aras del bien común (solidaridad)<sup>717</sup>. La participación del sujeto en la construcción de la comunidad pertenece a su

---

<sup>716</sup> GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Juan Pablo II y el humanismo cristiano*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982, pp. 208-209.

<sup>717</sup> BUCH CAMÍ, E.; FERRER RODRÍGUEZ, M.; MURILLO, I., *Personalismo teológico*. Brunner, Wojtyła, von Balthasar, cit., pp. 100-101.

propia naturaleza, de manera que cuando se lleva a cabo una alienación de la persona, se esta posibilitando una deshumanización de la sociedad. Para Wojtyla la relación “yo-tú” representa la dimensión interpersonal de la comunidad, mientras que el “nosotros” implica la dimensión social de la misma. Mediante esta participación y relacionalidad el sujeto lleva a cabo un proceso de interiorización y autorrealización, de manera que cuando se le aliena y se le priva de su innata libertad, se está impidiendo que el hombre se realice a sí mismo, tanto en su aspecto interior como social<sup>718</sup>.

Frente a esta concepción Juan Pablo II afirma la necesidad de subrayar la centralidad de la idea de persona y una concepción de la sociedad como comunidad, esto es, unión de personas abiertas a la relación, a la solidaridad y a la donación que generan comunión. La concepción de la persona como “*sustancia individual de naturaleza racional*”, que ya en su día estableció Boeccio, pone de relieve las dos dimensiones fundamentales del hombre: la intimidad o individualidad y la relacionalidad. Para la persona vivir es convivir, pues incluso el encuentro del hombre consigo mismo está precedido del encuentro con los otros, ya que el “yo” sólo se percibe a sí mismo en relación con un “tú”<sup>719</sup>.

#### 2.4. ACTO Y CONCIENCIA EN JUAN PABLO II

Para Wojtyla, la acción humana es el modo a través del cual la persona despliega sus virtualidades, por lo tanto, esa acción no puede limitarse al aspecto externo y objetivo, sino que abarca también, la dimensión interior y subjetiva del hombre.

¿Cómo va a desarrollar el acto la subjetividad de la persona? Por medio de la conciencia, que no tiene sólo finalidad, como afirma el tomismo, sino que es, además, un aspecto esencial y constitutivo de la estructura dinámica de la persona. Mientras que la filosofía tomista va a poner el acento en la voluntariedad del acto, el prelado polaco va a afirmar que, aunque la voluntariedad es el

---

<sup>718</sup> Ibidem, pp. 104-105.

<sup>719</sup> GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Juan Pablo II y el humanismo cristiano*, cit., pp. 210-211.

elemento esencial del acto, sin embargo, el acto humano es un acto de la persona en su despliegue dinámico, de manera que el hombre se revela a sí mismo a través de sus acciones, tanto en su aspecto ontológico, como en su dimensión reflexiva, interior y trascendental<sup>720</sup>.

El tomismo va a concebir la conciencia como “el ser consciente de algo”, por ejemplo, de la acción que el sujeto lleva a cabo, ya que lo que se pretende, ante todo, es iluminar la acción para determinar el grado de responsabilidad moral que posee la persona. Wojtyla afirma que, junto a esta tarea, el papel esencial de la conciencia es constituir el lugar del yo y de la subjetividad, ese espacio interior donde arraiga lo más profundo de la persona, y sin el cual el hombre sólo sería un objeto productor de acciones conscientes, pero sin sustrato alguno de referencia interior. Por ello, para el obispo polaco la conciencia va a estar configurada por dos dimensiones fundamentales: una será aquella por la que damos cuenta de nuestros actos, y otra, aquella por la que los vivimos interiormente. Por ejemplo, cuando la persona contempla un paisaje es consciente de que lo está contemplando, pero a su vez, vive interiormente la belleza derivada de esa contemplación<sup>721</sup>.

Wojtyla sostiene que la conciencia no es fuente creadora de valores morales, sino que su función será descubrir éstos dentro del contenido objetivo de la moralidad, ya que de lo contrario se caería en la arbitrariedad y en la negación de la ley natural. Afirma que a pesar de su importancia, la conciencia del hombre no puede ser absolutizada, ya que no deja de ser una dimensión más de las que constituyen la totalidad del hombre, y si se cayera en esa tentación se correría el grave peligro de caer en un subjetivismo que no tendría en cuenta la verdad que la envuelve (objetividad)<sup>722</sup>.

---

<sup>720</sup> BURGOS, J. M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Palabra, Madrid, 2007, pp. 125-126.

<sup>721</sup> *Ibidem*, pp. 127-128.

<sup>722</sup> LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, Tesis Doctoral, Facultad de Derecho de la UCM, Madrid, 1992, p. 7.

## 2.5. LA CONSTRUCCIÓN DE LA ÉTICA EN EL PENSAMIENTO DE JUAN PABLO II

Para el Santo Padre, la persona es el punto de referencia para fundamentar su concepción de la ética, que tendrá como una de sus finalidades hacer frente al relativismo cultural imperante en su época. En sus escritos filosóficos no recurre a la Sagrada Escritura, ni al Magisterio de la Iglesia, sino que apela en sus reflexiones a las evidencias de la razón y de la experiencia accesibles a todo hombre, lo que no implica una renuncia a pensar la fe, a fin de poder llegar a un conocimiento más profundo de la persona. Su filosofía es una conjunción de la conciencia que el hombre tiene de sí y de las relaciones que ese “yo” mantiene con el “otro” para configurar el “nosotros”. No parte del concepto metafísico de persona para determinar posteriormente sus actos, sino que parte del análisis detallado de los actos para llegar finalmente al concepto de persona<sup>723</sup>.

Fundamenta la ética desde una antropología que parte de la experiencia. Para ello, como ya hemos señalado, utiliza el método fenomenológico como instrumento para analizar el interior de la conciencia humana, y analiza la acción de la persona para descubrir la auténtica verdad sobre el hombre<sup>724</sup>.

Como afirma Garitagoitia, “el interés de Wojtyla por destacar, en toda su identidad, la verdad de la persona surge del esfuerzo por fundamentar la ética en un mundo dominado por el relativismo moral”<sup>725</sup>. Para Wojtyla la ética cristiana debe forjarse sobre la base no sólo de la experiencia personal, sino también debe poseer un fundamento sólido labrado sobre la base de una adecuada antropología. Esta ética no nace de la estructura externa del sujeto, sino de la experiencia moral, esto es, de la experiencia que todo sujeto posee de que debe hacer el bien y evitar el mal. El papel de la ética, tal y como él mismo la concibe, se centra en concretar los aspectos generales que son comunes a toda persona. Va a defender la autonomía de dicha ética, ya que si la misma conlleva una reflexión sobre la experiencia

---

<sup>723</sup> BUCH CAMÍ, E.; FERRER RODRÍGUEZ, M.; MURILLO, I., *Personalismo teológico*. Brunner, Wojtyla, von Balthasar, cit., Madrid, 2007, pp. 78-81.

<sup>724</sup> Ibidem, p. 82.

<sup>725</sup> GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, cit., p. 96.

moral no necesitará de otra ciencia en la que apoyarse. Además, entiende que la ética no puede concebirse como una serie de normas, sino que debe inspirar al sujeto desde una perspectiva motivadora, que impida que la considere como la obligación de cumplir una serie de preceptos que se imponen al sujeto por instancias exteriores al mismo. Sólo se logrará que la persona acepte la ética de una manera efectiva cuando pueda comprender que esas normas pertenecen a la verdad sobre el hombre y contribuyen a su perfeccionamiento como persona<sup>726</sup>.

### 3. WOJTYLA Y EL CONCILIO VATICANO II

#### 3.1. WOJTYLA Y SU VISIÓN GENERAL DEL CONCILIO VATICANO II

Juan Pablo II puede ser definido como un Papa del Concilio, no sólo porque participó en el mismo con un destacado papel, sino también porque todo su Magisterio lo entendió como una profundización y una aplicación pastoral de sus enseñanzas<sup>727</sup>. Él mismo describió el Concilio como un proceso bipolar, ya que por un lado se buscaba sacar al cristianismo de las divisiones que se habían dado en el segundo milenio, y por otro, se pretendían establecer las bases necesarias para llevar a cabo una eficaz evangelización por parte de la Iglesia durante el tercer milenio. Es por ello que Juan Pablo II refiere que el estilo conciliar no fue un estilo defensivo, sino un estilo ecuménico basado en el diálogo y que tenía por centro la verdad que se realiza en la caridad<sup>728</sup>.

En una entrevista concedida a la televisión polaca el 20 de septiembre de 2005, Benedicto XVI iba a señalar que *“el Papa Juan Pablo II fue un hombre del Concilio que llevó el espíritu y la letra del mismo a su corazón. A través de sus escritos*

---

<sup>726</sup> BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyla. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid, 2014, pp. 7-8.

<sup>727</sup> MORANDÉ, P., *Claves de lectura del Magisterio de Juan Pablo II*, cit, 2006, p. 8.

<sup>728</sup> JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1992, pp. 165-166.



*nos hace conscientes de lo que realmente fue la intención del Concilio, y nos ayuda a convertirnos de verdad en la Iglesia digna de nuestros tiempos”<sup>729</sup>.*

Como él mismo afirmó en su testamento espiritual: *“Al estar en el umbral del tercer milenio ‘in medio Ecclesiae’, deseo expresar una vez más mi gratitud al Espíritu Santo por el gran don del concilio Vaticano II, con respecto al cual, junto con la Iglesia entera, y en especial con todo el Episcopado, me siento en deuda. Estoy convencido de que durante mucho tiempo aún las nuevas generaciones podrán recurrir a las riquezas que este Concilio del siglo XX nos ha regalado. Como obispo que participó en el acontecimiento conciliar desde el primer día hasta el último, deseo confiar este gran patrimonio a todos los que están y estarán llamados a aplicarlo. Por mi parte, doy las gracias al eterno Pastor, que me ha permitido estar al servicio de esta grandísima causa a lo largo de todos los años de mi pontificado. ‘In medio Ecclesiae’... Desde los primeros años del servicio episcopal — precisamente gracias al Concilio— me ha sido posible experimentar la comunión fraterna del Episcopado. Como sacerdote de la archidiócesis de Cracovia, había experimentado lo que significaba la comunión fraterna del presbiterio. El Concilio ha abierto una nueva dimensión de esta experiencia”<sup>730</sup>.*

Para Wojtyła el Concilio fue ante todo una respuesta de la Iglesia a la crisis del humanismo. El hombre sólo podría responder a la crisis de la modernidad —y alcanzar la libertad, la verdad, la justicia y la paz— a través de un concepto más profundo de la persona humana, que estuviera afianzada sobre unas bases filosóficas firmes que permitieran su comprensión a todo el mundo, más allá de las creencias religiosas de cada uno<sup>731</sup>.

Cuando el Papa Juan XXIII convocó el Vaticano II pretendía que la Iglesia pudiera enriquecerse de un Concilio que fuera más pastoral y evangélico, que jurídico y dogmático. Buscaba abrir las ventanas de la Iglesia al mundo, a través

---

<sup>729</sup> KUPZAK, J., *Juan Pablo II: su interpretación del Concilio Vaticano II*, Humanitas n° 71, Santiago de Chile, 2013, p. 601.

<sup>730</sup> JUAN PABLO II, *Testamento espiritual*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/VjVQ1r>, (Consultada el 9 de abril de 2016).

<sup>731</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., p. 242.

de la proposición de la fe cristiana como una forma vibrante de vida, de una presentación del mensaje evangélico en toda su pureza y de un diálogo abierto con la modernidad<sup>732</sup>.

¿Qué método siguió el Papa Roncalli para poner en marcha el Concilio? Llevó a cabo una consulta universal, a cuyo efecto nombró una Comisión Antepreparatoria bajo la dirección del Cardenal Tardini, Secretario de Estado del Vaticano<sup>733</sup>. En junio de 1959 dicha Comisión Antepreparatoria se dirigió a todos los obispos del mundo pidiéndoles sugerencias sobre los temas que se debían de abordar en las sesiones conciliares. Wojtyła, recientemente nombrado obispo auxiliar de Cracovia, le remitió un *votum* que intentó tomar como punto de partida no tanto aquello en lo que la Iglesia necesitaba de reforma, sino qué es lo que esperaban de la Iglesia los hombres y mujeres de nuestro tiempo. Afirma que el tema central que debía abordar el Concilio era el de la persona humana, su misterio y su verdad, así como la motivadora propuesta que el humanismo cristiano podía ofrecer al hombre moderno, frente a las propuestas emanadas de otros humanismos, en los que las promesas de una humanización del mundo a través de los medios materiales habían conducido a una deshumanización y degradación del hombre<sup>734</sup>.

La estructura de dicho *votum* aparecía recogida en nueve puntos fundamentales: problemas doctrinales, temas ecuménicos, los seglares, formación del clero, el celibato, los seminarios, la vida interna de la Iglesia, la liturgia y el Código de Derecho Canónico<sup>735</sup>. Las ideas básicas sobre las que giró su reflexión preparatoria del Concilio fueron: la trascendencia del orden espiritual sobre el natural, la doctrina personalista como fundamento de una ética cristiana y la alusión al tema ecuménico desde la perspectiva del cuerpo místico<sup>736</sup>. El tema del

---

<sup>732</sup> Ibidem, p. 216.

<sup>733</sup> ALCALÁ, M., *Karol Wojtyła y el Vaticano II*, Razón y fe n° 204, Madrid, 1981, p. 456.

<sup>734</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., 1999, p. 223.

<sup>735</sup> ALCALÁ, M., *Karol Wojtyła y el Vaticano II*, cit., p. 456.

<sup>736</sup> POZO, C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, Scripta Theologica n° 20, Navarra, 1988, pp. 408.

clero lo aborda siguiendo una pedagogía pastoral. Destaca los beneficios del celibato y señala la necesidad de una sólida formación intelectual, misional y ministerial de los futuros sacerdotes en el seminario. En relación con la vida religiosa afirma la necesidad de una “sana” adaptación al mundo y un mayor control de la jerarquía sobre ella. Respecto de la liturgia aboga por un mayor protagonismo de las lenguas vernáculas y por una simplificación de los ritos sin perder su sentido estético y misterioso. Finalmente, en lo que respecta al Código de Derecho Canónico defiende una simplificación del proceso penal y de los impedimentos matrimoniales<sup>737</sup>.

Lo que Wojtyla pretende transmitir a las comisiones preparatorias del Concilio es la necesidad de delimitar doctrinalmente el personalismo cristiano<sup>738</sup>.

El 5 de octubre de 1962, Karol Wojtyla viaja a Roma junto con otros veinticinco obispos polacos para participar en la celebración del Concilio Vaticano II, que el 11 de octubre se iba a inaugurar. Él mismo lo describe con estas palabras: “He tenido la especial fortuna de poder tomar parte en el Concilio desde el primero al último día. Esto no estaba en absoluto previsto, porque las autoridades comunistas de mi país consideraban el viaje a Roma un privilegio, administrado completamente por ellos. Si, pues, en semejantes condiciones me fue posible participar en el Concilio desde el comienzo hasta el final, con razón puede juzgarse como un especial don de Dios”<sup>739</sup>.

En el *Angelus* de 6 de octubre de 1985, en el contexto de una serie de nueve alocuciones que realizaría cada domingo del 30 de septiembre al 24 de noviembre, como preparación a la celebración del II Sínodo extraordinario que el Santo Padre había convocado con la finalidad de reflexionar sobre la recepción y profundización del Concilio<sup>740</sup>, Juan Pablo II realizó la siguiente alocución en torno

---

<sup>737</sup> ALCALÁ, M., *Karol Wojtyla y el Vaticano II*, cit., pp. 457-458.

<sup>738</sup> ANTÚNEZ, H. J., *Karol Wojtyla y Gaudium et spes*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología de la Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2005, pp. 74-75.

<sup>739</sup> JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., p. 164.

<sup>740</sup> POZO, C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, cit., pp. 405 y 407.

al Vaticano II: *“Todos los que tomamos parte en la Asamblea ecuménica, nos dimos cuenta de la mística y eficaz presencia del Espíritu Santo, y sacamos de ello un impulso incoercible para el compromiso de poner en práctica el Concilio”*<sup>741</sup>. Mientras se dirigía al pueblo de Dios congregado en la Plaza de San Pedro recordó algunas palabras con las que él mismo exhortó a los fieles, mientras era Arzobispo de Cracovia, en su libro *“La renovación en las fuentes”*: *“Un obispo que ha tomado parte en el Concilio Vaticano II se siente deudor a él. Efectivamente, el Concilio... tiene un valor y un significado único e irrepetible para todos los que en él tomaron parte y lo llevaron a feliz término... Hemos contraído una deuda con el Espíritu Santo, con el Espíritu de Cristo. En efecto, éste es el Espíritu que habla a las Iglesias (cf. Ap 2, 7): durante el Concilio y por medio de él, su palabra se ha hecho especialmente expresiva y decisiva para la Iglesia. Los obispos, miembros del Colegio, que heredaron de los Apóstoles la promesa hecha por Cristo en el Cenáculo, están obligados de modo particular a ser conscientes de la deuda contraída ‘con la palabra del Espíritu Santo’, porque ellos fueron quienes tradujeron al lenguaje humano la Palabra de Dios. Esta expresión, en cuanto humana, puede ser imperfecta y estar abierta a formulaciones cada vez más precisas, pero, al mismo tiempo, es auténtica, porque contiene precisamente lo que el Espíritu ‘dijo a la Iglesia’ en un determinado momento histórico. Así, pues, la conciencia de la deuda se deriva de la fe y del Evangelio, que nos permiten expresar la Palabra de Dios en el lenguaje humano de nuestros tiempos, uniéndolo a la autoridad del supremo Magisterio de la Iglesia... La conciencia de la deuda... está unida a la necesidad de dar una respuesta ulterior. La exige la fe. Efectivamente, ella, por su esencia, es una respuesta a la Palabra de Dios, a lo que el Espíritu dice a la Iglesia”*<sup>742</sup>.

Desde el principio, Karol Wojtyła se sintió en deuda con el Espíritu Santo por haberle elegido para participar en un acontecimiento tan trascendente para la vida de la Iglesia, y en todo momento, el que fuera arzobispo de Cracovia se

---

<sup>741</sup> JUAN PABLO II, *Angelus* 6-10-1985, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/dPg06V>, (Consultada el 7 de abril de 2016).

<sup>742</sup> *Ibidem*.

presenta como un pastor preocupado por poder ofrecer una respuesta adecuada a la deuda contraída<sup>743</sup>.

Por su edad y por su activa participación puede decirse que Monseñor Wojtyła influyó de una manera importante en la elaboración de los diferentes documentos conciliares, especialmente *Dignitatis huamanae* y *Gaudium et spes*. Simultáneamente, el Vaticano II también dejó una fuerte impronta en la formación y visión eclesial del joven obispo. Como él mismo describe: “cuando comencé a tomar parte en el Concilio era un joven obispo. Recuerdo que mi puesto al principio estuvo cerca de la entrada de la Basílica de San Pedro, pero desde la tercera sesión en adelante, es decir, desde que fui nombrado arzobispo de Cracovia, fui colocado más cerca del altar de la confesión”<sup>744</sup>.

Puede decirse que, aunque acude al Concilio principalmente en su condición de filósofo, el desarrollo del mismo le ayudará a madurar en su pensamiento teológico, integrando en su formación intelectual una antropología cristocéntrica. Además, el Concilio le iba a servir de base para interpretar su filosofía del don dentro del marco de la teología trinitaria, eclesiológica, sacramental y antropológica de comunión. El carácter bíblico con el que fueron redactados los documentos finales del Concilio le ayudaría, años más tarde, cuando desarrolló sus catequesis sobre la teología del cuerpo, donde la exégesis bíblica se presentaba en perfecta armonía con la teología filosófica, la antropología fenomenológica y la teología metafísica tomista<sup>745</sup>.

Por lo que respecta a su aportación a la Asamblea ecuménica, quizás una de las más importantes se desarrolló en el ámbito de la antropología cristiana, tratando de enfocar sus reflexiones más que sobre la reforma de la Iglesia, sobre la pregunta de cuál es la condición humana y qué es lo que los hombres y mujeres de nuestro tiempo esperan de la Iglesia. Para poder responder eficazmente a los retos planteados por el materialismo, pensamiento dominante que caracterizaba a

---

<sup>743</sup> POZO, C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, cit., p. 406.

<sup>744</sup> JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., pp. 164-165.

<sup>745</sup> KUPZAK, J., *Juan Pablo II: su interpretación del Concilio Vaticano II*, cit., pp. 586-590.

la sociedad de la época, Wojtyla entendió que la primera necesidad que el Vaticano II debía plantearse era la de una adecuada concepción de la persona humana. De esta forma, frente a las propuestas del individualismo o el economicismo materialista, la Iglesia debía responder reafirmando lo positivo de los valores emanados del pensamiento cristiano, que sostiene que la verdad del hombre solamente es revelada plenamente a la luz de la fe<sup>746</sup>.

### 3.2. INTERVENCIONES Y APORTACIONES DE MONS. WOJTYLA EN EL DESARROLLO DEL CONCILIO VATICANO II

En la siguiente tabla se puede obtener una visión de conjunto de las intervenciones que Wojtyla realizó a lo largo del Concilio en diferentes temas, el contenido y las propuestas de tales intervenciones, así como las sesiones conciliares en las que llevó a cabo tales intervenciones<sup>747</sup>.

<b>1ª SESIÓN</b>		
<b>1ª Intervención</b> (oral) 7-11-1962	Sobre el Esquema de la Sagrada Liturgia	Insiste en la índole pastoral de la liturgia de los sacramentos.
<b>2ª Intervención</b> (oral) 21-11-1962	Sobre la Constitución Dogmática <i>Dei Verbum</i>	Frente a aquellos padres conciliares que hablan de una duplicidad de "fuentes" en la revelación, Wojtyla apuesta por Dios como única fuente

<sup>746</sup> Ibidem, pp. 586-587.

<sup>747</sup> Los contenidos recogidos en la tabla se han tomado de varios estudios sobre el tema: RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, Studia Theologica Matritensia n° 16, San Dámaso, Madrid, 2010, pp. 30-35; ALCALÁ, M., *Karol Wojtyla y el Vaticano II, Razón y fe* n° 204, Madrid, 1981, pp. 460-464; POZO, C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, cit., pp. 409-416.

<b>3ª Intervención</b> (escrita)	Sobre el Decreto <i>Inter mirifica</i>	Señala la necesidad de que los medios de comunicación tengan a la persona como valor central.
<b>4ª Intervención</b> (escrita)	Sobre el apostolado de los laicos	Explica las condiciones en las que el apostolado de los laicos se lleva a cabo.
<b>2ª SESIÓN</b>		
<b>5ª Intervención</b> (escrita) Durante el periodo de intercesiones.	Sobre el Esquema <i>De Ecclesia</i>	Puntos fundamentales: <ul style="list-style-type: none"> <li>• Recoge el carácter salvífico de la Iglesia.</li> <li>• La centralidad de la persona humana.</li> <li>• El vínculo entre Iglesia y Virgen María.</li> </ul>
<b>6ª Intervención</b> (oral) 21-10-1963	Sobre el Esquema <i>De Ecclesia</i>	Se detiene, sobre todo, en la consideración de la Iglesia como pueblo de Dios.
<b>7ª Intervención</b> (escrita)	Sobre el Esquema <i>De Ecclesia</i>	Afirma que la santidad es el fin propio de la Iglesia.
<b>8ª Intervención</b> (escrita) Presentada en nombre de los obispos polacos.	Sobre el Esquema <i>De Ecclesia</i>	Aborda el tema del lugar que ha de ocupar el capítulo sobre la Virgen María dentro del Esquema sobre la Iglesia.

<p><b>9ª Intervención</b> (escrita)</p> <p>Presentada en nombre de los obispos polacos.</p>	<p>Sobre el Esquema <i>De Ecclesia</i></p>	<p>Recoge principalmente las reflexiones sobre el episcopado y la colegialidad episcopal.</p>
<p><b>10ª Intervención</b> (escrita)</p>	<p>Sobre el Esquema <i>De Ecclesia</i></p>	<p>Considera la importancia de la figura de la Virgen María en el contexto del misterio de salvación de la Iglesia.</p>
<p><b>3ª SESIÓN</b></p>		
<p><b>11ª Intervención</b> (escrita)</p>	<p>Sobre el Esquema <i>De Oecumenismo</i></p>	<p>Recoge el nexo indisoluble entre verdad y libertad.</p>
<p><b>12ª Intervención</b> (oral)</p> <p>25-9-1964</p>	<p>Sobre libertad religiosa</p>	<p>Recoge los siguientes puntos fundamentales:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Es necesario distinguir entre ecumenismo y libertad religiosa.</li> <li>• Señala la centralidad de la persona humana y su primacía respecto del Estado.</li> <li>• Explica cómo la religión es el culmen de la naturaleza racional del hombre.</li> </ul>
<p><b>13ª Intervención</b> (escrita)</p>	<p>Sobre libertad religiosa</p>	<p>Recoge algunas propuestas <i>modi</i> en relación con esta materia, durante el periodo de intercesiones.</p>



<p><b>14ª Intervención</b> (oral)</p> <p>8-10-1964</p>	<p>Sobre el apostolado de los laicos</p>	<p>Señala dos puntos:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• No reducir el papel del laicado a las formas asociativas.</li> <li>• El apostolado de los laicos es un derecho natural derivado del derecho de toda persona de conocer la verdad y transmitirla.</li> </ul>
<p><b>15ª Intervención</b> (oral)</p> <p>Presentada en nombre de los obispos polacos.</p> <p>21-10-1964</p>	<p>Sobre el papel de la Iglesia en el mundo</p>	<p>Destacan dos puntos fundamentales:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• La necesidad de considerar la pluralidad de “mundos” existentes.</li> <li>• La conveniencia del uso del “método heurístico”.</li> </ul>
<p><b>16ª Intervención</b> (escrita)</p>	<p>Sobre el papel de la Iglesia en el mundo</p>	<p>Se presenta como alternativa al texto conciliar sobre la Iglesia y el mundo el que se conoce como “Esquema polaco”.</p>
<p><b>17ª Intervención</b> (escrita)</p> <p>Presentada en nombre de los obispos polacos.</p>	<p>Sobre el papel de la Iglesia en el mundo</p>	<p>Propuestas de <i>modi</i> a los tres primeros capítulos del Esquema XIII.</p>
<p><b>18ª Intervención</b> (escrita)</p> <p>Presentada en nombre de los obispos polacos.</p>	<p>Sobre el papel de la Iglesia en el mundo</p>	<p>Propuestas de <i>modi</i> al capítulo cuarto del Esquema XIII.</p>
<p><b>4ª SESIÓN</b></p>		
<p><b>19ª Intervención</b> (oral)</p>	<p>Sobre libertad</p>	<p>Destacan dos afirmaciones:</p>

22-9-1965	religiosa	<ul style="list-style-type: none"> <li>• La necesidad de distinguir entre los significados “ético-personal” y “ético-social” de la libertad religiosa.</li> <li>• El vínculo existente entre libertad y responsabilidad.</li> </ul>
<b>20ª Intervención</b> (escrita)	Sobre libertad religiosa	<p>Recoge dos puntos esenciales:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• La necesidad de fijar adecuadamente los límites de la libertad religiosa.</li> <li>• Que el documento explique correctamente el carácter revelado de la doctrina sobre este tema.</li> </ul>
<b>21ª Intervención</b> (oral) 28-9-1965	Sobre el papel de la Iglesia en el mundo	<p>Reflexiona sobre dos puntos del Esquema XIII:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• La índole pastoral del mismo.</li> <li>• La cuestión del ateísmo.</li> </ul>
<b>22ª Intervención</b> (escrita)	Sobre el papel de la Iglesia en el mundo	Aborda cuestiones relacionadas con el matrimonio y la familia.
<b>23ª Intervención</b> (escrita)	Sobre el papel de la Iglesia en el mundo	Recoge sugerencias sobre el tema de la cultura.
<b>24ª Intervención</b> (escrita)	Sobre el Decreto <i>Presbyterorum ordinis</i>	Describe al sacerdote como pregonero de la misericordia divina.

**RESUMEN:** En total Karol Wojtyla lleva a cabo 24 intervenciones a lo largos de las cuatro sesiones del Concilio Vaticano II: 18 de ellas escritas y 8 orales.

De todas sus intervenciones a lo largo del desarrollo del Concilio pueden extraerse, a modo de síntesis, una serie de conclusiones:

- 1) Sus aportaciones ponen de manifiesto su concienzuda preparación, sobre todo en temas éticos y pastorales.
- 2) Su marcado sentido de la colegialidad, como lo demuestra su solidaridad en relación con el resto del episcopado polaco.
- 3) De sus intervenciones se deduce la profundidad filosófica de su pensamiento, marcado por su personalismo ético.
- 4) Presenta siempre un estilo claro, académico, adaptado al auditorio al que se dirige, moderado y de una constancia incansable a lo largo de las sesiones conciliares.
- 5) Muestra su apertura a los temas sociales, económicos y políticos que se relacionan con la vida cristiana, sobre todo en el ámbito de la libertad religiosa y del diálogo Iglesia-mundo.
- 6) Hace hincapié en los problemas que presenta la Iglesia de Polonia, frente a las tendencias occidentalistas que se desarrollan en el Concilio.
- 7) Preponderancia de lo pastoral sobre lo teológico.
- 8) Profunda actitud espiritual, que se deducen de diversos temas, como el valor central del misterio redentor de la cruz.
- 9) Fomenta la relación laicado-sacerdocio.

- 10) Postula un mayor centralismo eclesiástico en el ámbito de la vida religiosa<sup>748</sup>.
- 11) Unidad entre el misterio de Dios y el misterio del hombre.
- 12) Primacía de la iniciativa divina frente a la idea de una fe humanista.
- 13) Concepción de una idea de ateísmo que más que negar a Dios lleva consigo una negación del hombre, que sin Dios se percibe irremediabilmente solo.
- 14) Desarrollo de una eclesiología teológica.
- 15) Necesidad de una distinción entre fe y razón, pero desde la unidad.
- 16) Defensa del binomio verdad-libertad, ya que la libertad sin verdad no existe, ni tampoco es posible una verdad vivida con ausencia de libertad.
- 17) Postula la necesaria responsabilidad del hombre en el ejercicio de su libertad, ya que para él ser libre significa ser responsable.
- 18) Defiende la necesidad del testimonio de la fe, que va más allá de las explicaciones doctrinales y que refiere una dimensión profética, como respuesta responsable del hombre a la revelación divina<sup>749</sup>.

### 3.3. DESARROLLO DE LAS APORTACIONES DE MONSEÑOR WOJTYLA EN EL TEMA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

A efectos de nuestro estudio se hace necesario, ante todo, profundizar, de manera especial, en las intervenciones que el arzobispo de Cracovia llevo a cabo en torno al tema de la libertad religiosa y su activa participación e influencia en la redacción de la Declaración *Dignitatis humanae*.

---

<sup>748</sup> ALCALÁ, M., *Karol Wojtyla y el Vaticano II*, cit., pp. 469-471.

<sup>749</sup> RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., pp. 40-45.

Cuando Wojtyla interviene más activamente en este tema de la libertad religiosa, lo hace siendo ya arzobispo de Cracovia, en la tercera y cuarta sesiones conciliares. Lo primero con lo que se encuentra Wojtyla es con posiciones enfrentadas.

Como ya se ha estudiado en el capítulo segundo del presente trabajo, relativo al análisis de la libertad religiosa en el contexto del Concilio Vaticano II, entre los padres conciliares que apostaban por una visión de la libertad religiosa sesgada y minimalista se encontraba un grupo de obispos que partía de la posición de que el error no tiene derechos, por lo que el Estado no podía reconocer a ninguna otra confesión religiosa que no fuera la católica, que, por tanto, debía ocupar un lugar de privilegio en el ámbito social y civil. Otro grupo se oponía abiertamente a cualquier tipo de referencia al tema de la libertad religiosa, quizás por miedo a que este hecho pudiera suponer una vuelta a las posiciones secularizantes que surgieron en el contexto de la Revolución Francesa. Un tercer grupo intuía que el tema de la libertad religiosa llevaría a la Iglesia a tener que reconocer públicamente errores cometidos en el pasado, y eso supondría minar la credibilidad del Magisterio pontificio precedente.

Frente a ellos, se encontraban aquellos padres conciliares que eran favorables a que el Concilio reflexionara sobre el tema de la libertad religiosa, si bien ponían el acento en aspectos diferentes. Así, para los obispos de Estados Unidos la libertad religiosa debía ser abordada desde la perspectiva que ellos estaban viviendo en su país, de una clara separación, a nivel constitucional, entre Iglesia y Estado. Un segundo grupo lo formaban obispos europeos, procedentes de los países occidentales que, por su parte, estaban dispuestos a reconocer la necesidad de que la Iglesia se distanciara de lo que tradicionalmente se conocía como *Ancien régime*. Finalmente se encontraba el grupo de los obispos que procedían de Europa del Este, que eran partidarios de una libertad religiosa a ultranza que les fortaleciera en su lucha frente al comunismo<sup>790</sup>.

---

<sup>790</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., pp. 228-229.

Las intervenciones de Wojtyla en este tema a lo largo de las sesiones conciliares fueron cinco:

- a) La primera de ellas fue escrita y tuvo lugar en el periodo de intercesiones, entre el segundo y tercer periodo del Concilio, ya que el tema de la libertad religiosa pretendía ser abordado en la segunda sesión conciliar, pero no fue posible, por lo que se invitó a los padres a que llevaran a cabo una serie de proposiciones escritas que sirvieran de orientación para reflexionar sobre el tema. En esos momentos la libertad religiosa se hallaba inserta dentro del capítulo V sobre ecumenismo.
- b) Al comienzo de la tercera sesión conciliar, a partir del 23 de septiembre de 1964, se iniciaron los debates entre los padres conciliares sobre la materia. Apenas dos días más tarde tiene lugar la segunda intervención de Wojtyla sobre el tema, en esta ocasión oralmente y ya como arzobispo de Cracovia.
- c) A dicha intervención le seguirán una serie de propuestas escritas en forma de *modi*.
- d) En la cuarta sesión del Concilio volvió a intervenir Wojtyla oralmente en los debates sobre libertad religiosa, en concreto el 22 de septiembre de 1965.
- e) Finalmente, tras dicha intervención envió una serie de observaciones escritas que completaron su aportación en la confección de la Declaración *Dignitatis humanae*.

En líneas generales puede afirmarse que, junto con su trabajo en la elaboración de la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, la principal aportación del arzobispo de Cracovia en el Concilio versó sobre el tema de la libertad religiosa, que trató de abordar desde su tesis del personalismo cristiano<sup>751</sup>.

---

<sup>751</sup> RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., pp. 206-207.

A continuación vamos a proceder al estudio del contenido de las diversas intervenciones, tanto orales como escritas, que Monseñor Wojtyla llevó a cabo a lo largo de las diferentes sesiones conciliares:

### 3.3.1 Primera intervención escrita (Periodo entre la 2ª y 3ª sesiones)

En esta primera intervención escrita, Wojtyla remite dos textos a la Comisión encargada de tratar el tema de la libertad religiosa. En el primero de ellos señala la necesidad de clarificar la distinción, respecto de la libertad religiosa, entre el sentido ético de la misma, que se utilizará cuando este concepto se emplee en relación con los hermanos separados, y el sentido político, desde el que habrá de abordarse el tema en cuestión cuando se refiera a los derechos del fiel en el contexto de la sociedad civil. Además, subraya la necesidad de que el texto recoja claramente el nexo indisoluble que ha de existir entre verdad y libertad, lo que para el arzobispo de Cracovia ayudará a solucionar el planteamiento excesivamente minimalista de la conciencia errónea. Finalmente, apela a la necesidad de plantear de una forma distinta la relación entre el orden moral, fundado en los derechos sociales de la persona, y el orden de la caridad<sup>752</sup>.

Para Wojtyla, el núcleo de la libertad está en la elección del verdadero bien. Los derechos de la persona deben compaginarse con los derechos de la verdad, ya que la persona sólo alcanza su perfección en la verdad que posibilita una auténtica libertad<sup>753</sup>.

En el segundo texto que envía a la Comisión destacan tres ideas fundamentales: conexión existente entre el sentido ético y político en el orden de la libertad, si bien defiende la mayor importancia del primero respecto del segundo; relación entre verdad y libertad que ha de ayudar a superar una concepción meramente negativa de la libertad religiosa; impronta personalista de

---

<sup>752</sup> RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., p. 210.

<sup>753</sup> *Ibidem*, p. 217.

su pensamiento, pues afirma que sólo en la verdad la persona puede llegar a alcanzar la perfección para la que ha sido creada<sup>754</sup>.

En palabras textuales de Wojtyla señala: *“En la página 4 del texto se afirma que la libertad religiosa es inmunidad de coacción externa, pero en la página 5 se define la libertad religiosa como el derecho de la persona a que nadie le impida observar y proclamar sus obligaciones públicas y privadas con Dios y los hombres. Las dos definiciones parecen parciales y negativas, pues miran más a la tolerancia religiosa que a la libertad. Así que a cada uno le es lícito seguir la conciencia cierta, aunque sea invenciblemente errónea, pero a este principio se debe anteponer otro que suene así: debemos seguir la conciencia cierta y verdadera. Por lo que propongo que este concepto de libertad sea sustituido por una definición en la que aparezca más la importancia de la misma verdad objetiva, no sólo subjetiva, a favor de la libertad”*<sup>755</sup>.

Wojtyla sostiene la necesidad de abordar el tema de la libertad religiosa no en el Esquema sobre Ecumenismo, como hasta entonces se había hecho, sino que se inserte en el Esquema sobre la presencia de la Iglesia en el mundo. Y retoma el tema de la relación entre el orden moral natural y el orden moral cristiano<sup>756</sup>. Como afirma Wojtyla: *“En el n° 6 leemos que todos los hombres de buena voluntad, ya sean creyentes o no practicantes de ninguna religión, se esfuercen al mismo tiempo en ordenar la sociedad según las normas morales que manan de la misma dignidad de la persona humana”*. Para el arzobispo de Cracovia el error de esta afirmación estriba en el hecho de que se superpone el orden moral cristiano, que consiste en la caridad sobrenatural, al orden natural que mana de la dignidad de la persona humana. Su propuesta al respecto consiste en explicar que el orden moral cristiano contiene en sí el orden natural y todos los derechos que pertenecen a la persona en función de su dignidad, solamente que los eleva, vivifica y santifica<sup>757</sup>.

---

<sup>754</sup> Ibidem, p. 211.

<sup>755</sup> AAS III/3, 766-768, en RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., p. 217.

<sup>756</sup> RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., pp. 211-212.

<sup>757</sup> AAS III/3, 766-768, en RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., p. 219.



Junto a ello, y en forma de *Modi*, Wojtyla recoge una serie de correcciones al capítulo V del Esquema sobre Ecumenismo, todos ellos tendentes a delimitar el ámbito propio de ejercicio de la libertad religiosa, así como la clarificación del concepto de bien común como límite, más allá de concepciones utilitaristas<sup>758</sup>.

Además, respecto al texto del documento que afirma que *“la voluntad de Dios sólo puede llevarse a cabo por la persona humana en la medida en que la ley divina se percibe mediante el dictamen de la conciencia”*, Wojtyla sostiene que la ley moral no es conocida por la conciencia, como subraya el texto, sino que la conciencia tiene el papel de aplicar las conclusiones a las que se llegan, por medio de los principios de la *sindéresis*, al acto concreto<sup>759</sup>.

En relación con el tema de la conciencia errónea el texto sostiene: *“si la persona humana admite una solución errónea, ningún hombre ni ningún poder humano tiene el derecho de ponerse en lugar de esta conciencia errónea, o de coaccionarla”*. Frente a este argumento, Wojtyla señala que es cierto que ningún poder humano, ni ninguna persona pueden coaccionar la conciencia de un sujeto, aunque sea errónea, pero no es menos cierto que si de dicha conciencia errónea se deriva un perjuicio al bien común, al bien de los demás hombres o al del propio sujeto, sí que está legitimada una cierta coacción frente al que yerra, a fin de evitar que con su actuación pueda ocasionar un mal mayor<sup>760</sup>.

Finalmente, lleva a cabo una precisión en torno al texto del documento que afirma: *“El Santo Sínodo afirma solemnemente que el derecho a ejercer externamente la libertad de conciencia en la religión, salvo el bien común, siempre y en todo lugar tiene validez y debe ser reconocido por todos”*. Para Wojtyla el término *“bien común”* utilizado puede inducir a error, ya que en la sociedad actual dicho concepto es identificado, desde una perspectiva meramente utilitarista, con aquello que es útil para el hombre o para un grupo determinado<sup>761</sup>.

---

<sup>758</sup> RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, , p. 212.

<sup>759</sup> AAS III/3, 766-768, en RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., p. 221.

<sup>760</sup> *Ibidem*, p. 223.

<sup>761</sup> *Ibidem*, p. 223.

De las intervenciones aportadas por los padres conciliares se elaboró por la Comisión un texto independiente, desgajado ya del Esquema sobre Ecumenismo, que serviría de base para las discusiones en el aula conciliar, *Declaratio prior*, y en el que se puede observar que no se tuvieron muy en cuenta las aportaciones de Wojtyla referentes a la necesidad de vincular verdad y libertad, ni la relación entre orden moral natural y orden moral cristiano<sup>762</sup>.

### 3.3.2. Intervención oral el 25 de septiembre de 1964 (3ª Sesión)

Al inicio de la 3ª Sesión los padres conciliares comenzaron el debate en torno al tema de la libertad religiosa, que aunque todavía estaba enmarcado en el Esquema sobre Ecumenismo, ya se había recogido como una Declaración adjunta al mismo, bajo el título *Declaratio prior*. Al comienzo de los debates algunos padres, entre los que se encontraba Wojtyla, propusieron la conveniencia de tratar el tema de la libertad religiosa no como una cuestión neutral, dentro del Esquema sobre Ecumenismo, sino en el contexto del entonces Esquema XVII (más tarde Esquema XIII y finalmente Constitución Pastoral *Gaudium et spes*) sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo<sup>763</sup>.

En su primera intervención oral durante la tercera sesión del concilio, el 25 de septiembre de 1964, Wojtyla señala que la libertad religiosa debía afrontarse desde una doble perspectiva: por un lado en relación con el tema del ecumenismo, y por otro lado debían ser consideradas las relaciones de la Iglesia con el Estado<sup>764</sup>. En relación con la primera acepción, la ecuménica, afirma la necesidad de subrayar el nexo entre libertad y verdad, ya que sólo en la verdad podrá alcanzarse la unidad. No debía, por tanto, afrontarse la libertad religiosa desde el concepto de tolerancia, pues éste hace referencia exclusivamente al sentido negativo del término libertad religiosa, pero no al positivo<sup>765</sup>. Como afirma

---

<sup>762</sup> RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., p. 213.

<sup>763</sup> *Ibidem*, pp. 225-226.

<sup>764</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., 1999, p. 229.

<sup>765</sup> AAS III/2, 530-532, en RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., pp. 231-233.

Dulles, para Wojtyla Cristo no sólo quiere que sus discípulos sean uno, sino que lo sean en la verdad. Además, sólo partiendo de la verdad de Cristo, el texto podía evitar los peligros derivados del indiferentismo y el relativismo religioso<sup>766</sup>. En relación con la perspectiva civil, Wojtyla defiende que en este ámbito sí que tiene cabida el concepto de tolerancia, ya que por medio de él se recoge el derecho del hombre religioso en la sociedad. Ahora bien, dada la existencia en el ámbito civil de regímenes políticos contrarios a la religión o ateos, que entienden ésta como una mera proyección de la mente humana, se hace necesario fundamentar la libertad religiosa sobre un adecuado concepto de persona, que no puede ser concebida como un instrumento al servicio de la economía y de la sociedad, sino como un fin en sí misma. Es fundamental, por tanto, remarcar la grandeza de la persona humana y el papel fundamental que la religión juega en su vida, ya que ésta va a consistir, por definición, en la libre adhesión de la persona a Dios en su anhelo por encontrar la verdad. La persona, que buscando la verdad tiene un encuentro con Dios, pide la necesaria libertad para poder vivir en plenitud esa relación, en la que no puede inmiscuirse poder secular alguno, ya que la religión trasciende el ámbito de lo temporal<sup>767</sup>.

Este papel prioritario que cumple la religión en la vida de la persona se puede apreciar en dos textos de Wojtyla. Por un lado, en uno de sus libros, como arzobispo de Cracovia afirma: *“la religión puede definirse genéricamente como relación del hombre con Dios. Relación que en el hombre tiene su fundamento en la naturaleza racional y libre, propia de la persona. De esta manera, la naturaleza personal del hombre se expresa en el acto de fe, que corresponde a ese núcleo profundo de la humanidad del hombre que hay que definir como algo personal”*<sup>768</sup>. Por otro lado, ya como Pontífice de la Iglesia católica señala: *“la religiosidad representa la expresión más elevada de la persona humana, porque es la cúspide de su naturaleza racional y brota de la aspiración*

---

<sup>766</sup> DULLES, A., *Karol Wojtyla y la libertad religiosa en el Vaticano II*, Humanitas n° 63, Santiago de Chile, 2011, pp. 450-451.

<sup>767</sup> AAS III/2, 530-532, en RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., pp. 233-235.

<sup>768</sup> WOJTYLA, K., *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid, 1982, p. 16.

*profunda del hombre a la verdad y constituye el fundamento de la búsqueda libre y personal que él realiza de lo divino*<sup>769</sup>.

Para el arzobispo de Cracovia la libertad religiosa era un tema de una importancia crucial si se quería favorecer el diálogo de la Iglesia con el mundo, pues estaba muy relacionada con la visión que la Iglesia tiene sobre la persona humana. Afirma que este tema presenta una gran amplitud, por lo que no se podía limitar a una simple facultad de elección por parte del sujeto. Para Wojtyła la libertad debía ser entendida como “libertad para”, y ese “para”, objeto de la auténtica libertad, debía ser identificado con la verdad. Sólo desde la verdad la persona puede alcanzar la auténtica libertad<sup>770</sup>. En este punto va a distinguir entre dimensión objetiva y subjetiva de la verdad. El ámbito objetivo vendría constituido por el depósito de la fe custodiado en su integridad por la Iglesia, mientras que el subjetivo se referiría a la experiencia de cada hombre en su camino hacia la configuración de su vida con dicha verdad objetiva, lo que exigirá de una actitud de permanente apertura y diálogo con el otro y con el mundo<sup>771</sup>.

Esta concepción de la libertad implicaba dos consecuencias en relación con la sociedad: que el Estado era incompetente respecto de aquellos temas que tenían que ver con el orden espiritual, y que la afirmación, procedente del comunismo, de que la religión aliena al hombre y es fruto de una proyección de su mente, carecía de sentido ya que, muy al contrario, es la religión la que ayuda al hombre a encontrar el verdadero sentido de su vida y el destino al que está llamado<sup>772</sup>. Por ello, Wojtyła señala que la libertad religiosa no puede limitarse a ser considerada como un simple derecho particular de la persona, sino que constituye un derecho fundamental que ha de ser reconocido por todos los Estados. Frente a los postulados defendidos por el materialismo ateo, el arzobispo defiende que la persona humana no puede ser concebida como mero instrumento subordinada a

---

<sup>769</sup> JUAN PABLO II, *Audiencia General 19-10-1983*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/KCJnw7>, (Consultada el 8 de abril de 2016).

<sup>770</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., p. 229.

<sup>771</sup> BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, cit., p. 224.

<sup>772</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., 1999, p. 230.

los fines de la economía y de la sociedad, sino que ha de ser comprendida en su más auténtica sublimidad, donde racionalidad y religiosidad constituyen sus dimensiones más elevadas<sup>73</sup>.

Al relacionar la idea de libertad con su pensamiento de corte personalista, Wojtyla ponía de manifiesto la trascendencia de la persona humana, que es capaz de mantener una relación de comunión con Dios en un contexto de libertad, lo que lleva a poder apreciar la grandeza de un tema que no puede, por ello, reducirse simplemente a la indiferencia o al relativismo<sup>74</sup>.

### 3.3.3. Segunda intervención escrita (3ª Sesión)

Esta aportación escrita realizada por Wojtyla la lleva a cabo en relación con el *Textus emendatus*, presentado por Mons. De Smedt el 17 de noviembre de 1964. En este escrito el arzobispo de Cracovia pide que se clarifique el fundamento de la libertad religiosa partiendo de la consideración de la dignidad de la persona humana y de su característica dimensión de relacionalidad. También hace mención a la relación que puede darse, en clara referencia a la situación vivida por la Iglesia de Polonia en esa época, entre libre decisión y ateísmo y peligro de persecución de la Iglesia<sup>75</sup>.

En relación con el tema de la conciencia errónea, el respeto de la persona no excluye la posibilidad de persuadirla en la verdad por medio del uso de argumentos razonables, si bien se excluye claramente la presión física o la coacción sociológica<sup>76</sup>.

### 3.3.4. Intervención oral el 22 de septiembre de 1965 (4ª Sesión)

El 15 de septiembre de 1965, Monseñor de Smedt, ya en la 4ª Sesión del Concilio, presentó a los padres conciliares el *Textus reemendatus*, el cual dio lugar a

---

<sup>73</sup> BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, cit., pp. 224-225.

<sup>74</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., 1999, p. 230.

<sup>75</sup> RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., pp. 240-241.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 245.

diferentes reacciones, ya que algunos padres se manifestaron plenamente favorables al texto, otros se opusieron al mismo y un tercer grupo lo aprobó sustancialmente, pero pidió que se introdujeran una serie de modificaciones y mejoras. A este tercer grupo pertenecía el grupo de obispos polacos, en cuyo nombre intervendría Monseñor Wojtyla el 22 de septiembre de 1965<sup>777</sup>.

En su discurso, el arzobispo de Cracovia va a presentar tres tipos de observaciones: en primer lugar, y a nivel de organización interna, pide que no se separen los capítulos segundo y tercero del Esquema, que trataban de la libertad religiosa a la luz de la razón y a la luz de la revelación<sup>778</sup>. Sostiene que por ser la libertad religiosa materia concerniente a la doctrina moral de la Iglesia, no puede limitarse su estudio a la perspectiva meramente legislativa y civil, sino que ha de ser propuesta partiendo de la Revelación divina. La segunda observación va a girar en torno a la relación que se establece entre el significado ético-personal y ético-social de la libertad religiosa, de manera que por parte de los poderes públicos se impone la obligación de respetar no sólo la libertad religiosa de las personas, sino también la de los grupos y comunidades religiosas. Asociada a esta reflexión, Wojtyla va a subrayar la correspondencia en responsabilidad que ha de asumir la propia persona, pues como afirma el arzobispo la responsabilidad es el culmen y el complemento necesario de la libertad, ya que el contenido de ésta no se puede limitar a una mera libertad de opinión, sino que ha de ser una libertad en búsqueda continua de la verdad. De esta forma, la responsabilidad será el elemento clave que actúe de nexo entre verdad y libertad<sup>779</sup>. La persona no puede sólo decir “en este asunto soy libre”, sino que también ha de saber decir “soy responsable”. La responsabilidad posibilita que la Declaración conciliar sobre libertad religiosa pueda ser definida como personalista, y no como indiferentista o relativista<sup>780</sup>. Wojtyla entiende que la responsabilidad es el punto culminante de la libertad y el instrumento necesario para su cumplimiento<sup>781</sup>. Finalmente, el

---

<sup>777</sup> Ibidem, p. 249.

<sup>778</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, BAC, Madrid, 2016, p. 595.

<sup>779</sup> RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., pp. 251-252.

<sup>780</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>781</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., p. 230.

tercer núcleo de observaciones que va a presentar en su intervención se refiere a los límites a los que puede someterse la libertad religiosa, afirmando que ésta no puede estar sujeta sino a los límites derivados de la ley moral<sup>782</sup>. A este respecto, el *Textus reemendatus* afirma: “que en materia religiosa a nadie se coaccione para actuar en contra de su conciencia, ni se impida que actúe según su conciencia privada y públicamente dentro de los límites debidos”. Wojtyla propone que la expresión “dentro de los límites debidos”, sea sustituida por la frase “a no ser, sin embargo, que en virtud de otro principio estén exigidos o prohibidos por la ley moral”<sup>783</sup>.

### 3.3.5. Tercera intervención escrita (4ª Sesión)

El 25 de octubre de 1965, Mons. De Smedt presenta a los padres conciliares una nueva propuesta de documento, el *Textus recognitus*. Al respecto, Monseñor Wojtyla va a presentar una serie de observaciones escritas, que coinciden sustancialmente con las que en nombre del episcopado polaco había defendido en su segunda intervención oral en las aulas conciliares respecto del tema de la libertad religiosa, y en las que reafirma la necesidad de aclarar una serie de aspectos concretos, como que los límites de la libertad religiosa se han de circunscribir a lo prescrito por la ley moral, así como la necesidad de subrayar el carácter revelado de la doctrina sobre la libertad religiosa, que no puede simplemente identificarse con lo que la razón humana pueda conocer en este ámbito. Tras once votaciones del mismo, la mayoría para su aprobación fue ampliamente conseguida<sup>784</sup>.

Con este apoyo se procedió a la elaboración del documento definitivo, el *Textus denuo recognitus* que trató de incorporar las aportaciones escritas enviadas por los padres conciliares. Sin embargo, la tensión existente entre el Cardenal Wyszyński y la Comisión redactora del texto hizo que el episcopado polaco eligiera a otro interlocutor que pudiera hacer llegar a dicha Comisión las inquietudes de los obispos pertenecientes a un país como Polonia, donde la

<sup>782</sup> RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., pp. 251-253.

<sup>783</sup> AAS IV/2, 11-13, en RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., pp. 259-261.

<sup>784</sup> RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, cit., pp. 262-263.

libertad religiosa era constantemente violada por la autoridad política comunista. A tal fin tuvo lugar una reunión entre Wojtyla, De Smedt y otros padres conciliares, donde se van a señalar tres observaciones que aparecerán, posteriormente, recogidas en la redacción final de la Declaración conciliar. La primera de esas observaciones referida a la continuidad entre el contenido del articulado del texto y la doctrina magisterial precedente. En segundo lugar, una mejor determinación del concepto de “bien común”, que abarca como fundamento el bien de la persona, en el que se incluye la libertad religiosa. Finalmente, la tercera observación sobre el concepto de “orden público”, como límite al ejercicio de la libertad religiosa, se añade al mismo el adjetivo “justo”, a fin de clarificar la referencia moral objetiva como reguladora de la actuación de la autoridad civil en materia de libertad religiosa. De esta manera, la noción de “orden público” quedaría limitada por el orden moral fundado en la justicia, y por la primacía de la persona<sup>785</sup>.

### 3.3.6. Consideraciones finales

Aunque en palabras de Murray “*el principio de libertad religiosa ya era algo aceptado por la conciencia común de los hombres y de las naciones, y que por tanto la Iglesia se encontraba en la situación de llegar tarde a una guerra que ya se había ganado*”<sup>786</sup>, sin embargo esta apreciación podría considerarse cierta si el Concilio se hubiera limitado a repetir lo que ya aparecía recogido en la Declaración de Derechos Humanos de la ONU, de 1948. Pero lo cierto es que no fue así, sino que el texto conciliar aparece marcado por una serie de peculiaridades que lo diferencian de cualquier referencia a la libertad religiosa en el ámbito civil. Por ello, desde el principio Wojtyla es consciente de que la Declaración *Dignitatis humanae* no podía limitarse a desarrollar una concepción de la libertad religiosa desde la filosofía política, sino que el tema en cuestión debía ser abordado tomando como punto de partida la Revelación y siguiendo lo original de la doctrina cristiana sobre la materia. Por ello, partiendo de la dignidad de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, el arzobispo de Cracovia

---

<sup>785</sup> Ibidem, pp. 263-265.

<sup>786</sup> MURRAY, J. C., *This matter of Religious Freedom*, America nº 112, 1965, p. 43.



afirma que el hombre sólo alcanza su plenitud cuando actúa por iniciativa propia y bajo su misma responsabilidad, especialmente en el ámbito religioso<sup>787</sup>.

En la Declaración conciliar *Dignitatis humanae* se perciben una serie de puntos en los que se pone de manifiesto una clara influencia del pensamiento de Wojtyła, como la conexión entre dignidad humana y obligación moral del hombre de buscar la verdad, dentro de un contexto de libertad exento de todo tipo de coacción externa, la necesidad de una protección constitucional de la libertad religiosa, frente a las posibles injerencias del poder público, o la afirmación de que no es posible alcanzar la verdadera paz sin libertad<sup>788</sup>.

A lo largo de sus diferentes intervenciones en las sesiones conciliares sobre el tema de la libertad religiosa, Wojtyła defiende la necesidad de modificar el método propuesto para desarrollar el tema de la libertad religiosa. No se trataba tanto de partir de la razón natural para luego enriquecer los resultados obtenidos con los datos aportados por la Revelación, sino que la doctrina sobre libertad religiosa debía fundamentarse sobre el hecho mismo de la Revelación, pues el orden moral cristiano contiene en sí mismo todos los derechos que pertenecen de forma inalienable a la persona, y lo que hace dicho orden es elevarlos y santificarlos, frente a otras propuestas sobre la libertad religiosa que se fundamentan exclusivamente en aspectos civiles, sociales y de derecho positivo. La Revelación va a hacer posible un conocimiento más profundo de la libertad religiosa, partiendo siempre de la dignidad del ser humano como imagen de Dios. Esta propuesta metodológica, por otro lado, no se basaba en una posición meramente fideísta, sino que los datos de la Revelación eran confirmados por la razón y la ley natural, como recogerá Juan Pablo II en su primera Encíclica *Redemptor hominis*<sup>789</sup>.

Como afirma Kupzak, “Wojtyła logró mantener el texto *Dignitatis humanae* al margen de las deliberaciones políticas en torno a las relaciones Iglesia-Estado,

---

<sup>787</sup> DULLES, A., *Karol Wojtyła y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., pp. 441-443

<sup>788</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., pp. 231-232.

<sup>789</sup> DULLES, A., *Karol Wojtyła y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., p. 443.

*encauzándolo hacia una profunda reflexión antropológica en torno de las condiciones necesarias para el actus fidei y la relación de la persona con su propia conciencia y con la verdad*<sup>790</sup>.

Aun cuando la Declaración *Dignitatis humanae* era de vital importancia para los obispos del Este de Europa, sometidos a gobiernos donde la libertad religiosa era vulnerada en numerosas ocasiones, sin embargo Wojtyla pretendía ir más allá, pues de nada serviría proclamar este derecho sin un fundamento antropológico adecuado que le sirviera de sustento. Según el testimonio de diversos Padres conciliares, la intervención de Wojtyla fue decisiva para delimitar la línea que finalmente siguió la redacción del documento, y de manera especial los números 1 y 8 del mismo<sup>791</sup>.

Para Wojtyla, influenciado por la situación política vivida en su Polonia natal, era de gran importancia que el texto de *Dignitatis huamane* recogiera el derecho a la libertad religiosa no sólo en su dimensión individual, sino también en el aspecto comunitario, y dentro de éste, de una manera especial, el ámbito de la educación y la familia, que más adelante analizaremos en su Magisterio como Pontífice de la Iglesia católica<sup>792</sup>.

Frente a los padres conciliares que defendían que la Declaración *Dignitatis humanae* debía recoger un concepto meramente negativo y jurídico de la libertad religiosa, concebida simplemente como inmunidad de coacción externa en la práctica de la religión, Wojtyla sostuvo una posición contraria, ya que esa idea sobre la libertad religiosa implicaba la asunción del concepto de tolerancia religiosa que el Magisterio Pontificio había defendido siglos atrás. Se hacía necesario, por tanto, la elaboración de un concepto positivo sobre la libertad religiosa que estuviera arraigado en la dignidad de la persona humana, entendiéndose no tanto como un fin, sino como el medio necesario para que el hombre pudiera vivir la comunión con Dios. Desde esta perspectiva, la libertad

---

<sup>790</sup> KUPZAK, J., *Juan Pablo II: su interpretación del Concilio Vaticano II*, cit., p. 584.

<sup>791</sup> LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, cit., p. 111.

<sup>792</sup> DULLES, A., *Karol Wojtyla y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., pp. 448-449.

religiosa se ha de considerar como el derecho más fundamental de la persona, ya que por medio de él se posibilita su realización plena, a través de su adhesión libre y consciente a Dios<sup>793</sup>.

A lo largo de sus intervenciones conciliares, Monseñor Wojtyla va a vincular los conceptos de verdad y libertad, ya que el reconocimiento de ésta va a tener como finalidad fundamental alcanzar el conocimiento de la verdad, de manera que no habrá auténtica libertad sino en el contexto de la verdad<sup>794</sup>. Como más tarde desarrollará en el n° 84 de su Encíclica *Veritatis splendor*: *“Según la fe cristiana y la doctrina de la Iglesia solamente la libertad que se somete a la Verdad conduce a la persona humana a su verdadero bien. El bien de la persona consiste en estar en la verdad y en realizar la verdad. La cultura contemporánea ha perdido en gran parte este vínculo esencial entre Verdad-Bien-Libertad y, por tanto, volver a conducir al hombre a redescubrirlo es hoy una de las exigencias propias de la misión de la Iglesia, por la salvación del mundo. La pregunta de Pilato: “¿Qué es la verdad?”, emerge también hoy desde la triste perplejidad de un hombre que a menudo ya no sabe quién es, de dónde viene ni adónde va. De prestar oído a ciertas voces, parece que no se debiera ya reconocer el carácter absoluto indestructible de ningún valor moral. El hombre ya no está convencido de que sólo en la verdad puede encontrar la salvación. La fuerza salvífica de la verdad es contestada y se confía sólo a la libertad, desarraigada de toda objetividad, la tarea de decidir autónomamente lo que es bueno y lo que es malo. Este relativismo se traduce, en el campo teológico, en desconfianza en la sabiduría de Dios, que guía al hombre con la ley moral. A lo que la ley moral prescribe se contraponen las llamadas situaciones concretas, no considerando ya, en definitiva, que la ley de Dios es siempre el único verdadero bien del hombre”*<sup>795</sup>.

Por lo que se refiere al problema de si el error de la conciencia lleva consigo una tolerancia en la violación del orden natural y moral, Wojtyla afirma que el hecho de que la persona se determine por medio de un acto libre es más importante que el contenido de dicho acto, pues en este caso, el sujeto actúa como

---

<sup>793</sup> Ibidem, pp. 444-445.

<sup>794</sup> Ibidem, pp. 445-446.

<sup>795</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Veritatis splendor* 6-8-1993, AAS 85 (1993) p. 1200.

persona, y este aspecto precede siempre al orden moral, ya que no puede tener valor moral más que la actuación de la persona, y esta actuación no es propiamente humana más que desde la perspectiva de la libertad<sup>786</sup>. La conciencia nos ordena obedecer la ley de Dios, pero no nos dice lo que es esa ley, pues en caso contrario se podría caer en el más puro subjetivismo, otorgando a dicha conciencia el papel de juez supremo en la determinación de los comportamientos que se han de seguir, más allá de la verdad objetiva contenida en la ley divina<sup>787</sup>. La novedad de la enseñanza conciliar, en la que el arzobispo de Cracovia acabará influyendo de manera determinante, consistirá en la integración de la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia en el ámbito de una antropología de índole personalista y cristocéntrica, lo que permitirá aunar novedad y tradición en *Dignitatis humanae*, así como en los diferentes textos conciliares. Sin una visión tal, el Vaticano II, y los documentos de él emanados, acabarían sucumbiendo a una lucha infecunda entre tradicionalistas y progresistas dentro de la Iglesia<sup>788</sup>.

En relación al tema de los límites del derecho a la libertad religiosa, frente a las propuestas iniciales de los diferentes esquemas, que afirmaban que ningún poder humano estaba dotado de autoridad para impedir a la persona obrar según su conciencia, aunque ésta fuera errónea, Monseñor Wojtyla justificará la intervención de la autoridad legítima, en los diferentes órdenes de la vida, a fin de prevenir el mal que toda persona pueda llevar a cabo a través de sus acciones, intervención, eso sí, que habrá de ser proporcionada al peligro o mal que se pretende evitar. Frente a aquellos padres conciliares que defendían la intervención de la autoridad como límite a la libertad religiosa en orden al bien común, el arzobispo de Cracovia advirtió del peligro que conllevaba la asunción de este concepto, pues en la cultura de la época podía confundirse con intereses particulares o de partido. Tampoco satisfizo a Wojtyla la sustitución del concepto de “bien común” por el de “orden público”, ya que con él se abría la puerta a que el legislador pudiera imponer límites a una prerrogativa, como la libertad religiosa, que tenía carácter divino. A raíz de estas apreciaciones, y como ya se ha

---

<sup>786</sup> BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, cit., p. 214.

<sup>787</sup> DULLES, A., *Karol Wojtyla y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., pp. 446-447.

<sup>788</sup> BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, cit., p. 215.

señalado, se añadió el adjetivo “justo” a dicho concepto en la redacción final del texto, como corrector frente a posible abusos de poder por parte de la autoridad civil<sup>799</sup>.

*Dignitatis humanae* también señala que no se puede recurrir a la coerción para llevar a la gente a la verdadera religión, ya que el acto de fe, por su misma naturaleza, ha de ser siempre libre. Esta idea será defendida por Monseñor Wojtyla, y la desarrollará a lo largo de todo su Pontificado, especialmente cuando en la celebración penitencial celebrada en la Basílica de San Pedro el 12 de marzo del año 2000, el Santo Padre pidió perdón por todos los pecados cometidos por la Iglesia en servicio de la verdad<sup>800</sup>: “Como Sucesor de Pedro, he pedido que en este año de misericordia la Iglesia, persuadida de la santidad que recibe de su Señor, se postre ante Dios e implore perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos”<sup>801</sup>.

Otro de los temas fundamentales que *Dignitatis humanae* abordó fue la necesidad de esclarecer, de una forma ordenada, las relaciones Iglesia-Estado. La Iglesia no reclama del Estado una situación de privilegio, ni que éste imponga a toda persona, mediante el uso de la coacción, la religión católica porque ésta sea la verdadera, sino como más tarde afirmará el Cardenal Wojtyla en su Diócesis de Cracovia, lo único que la Iglesia pide al poder político es una verdadera libertad para practicar su fe, según el mandato apostólico recibido del mismo Cristo. Más tarde, ya como Pontífice de la Iglesia universal, Juan Pablo II no dejará de alzar su voz frente a las frecuentes violaciones del derecho a la libertad religiosa en los diferentes países, fueran del credo que fueran, tanto por parte de regímenes materialistas ateos y fundamentalistas o los gobiernos democráticos de los países occidentales<sup>802</sup>.

---

<sup>799</sup> DULLES, A., *Karol Wojtyla y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., pp. 447-448.

<sup>800</sup> *Ibidem*, pp. 451-452.

<sup>801</sup> JUAN PABLO II, *Homilía 12-3-2000*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/DMtnXJ>, (Consultada el 10 de abril de 2016).

<sup>802</sup> DULLES, A., *Karol Wojtyla y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., pp. 452-454.

En sus aportaciones al conocido Esquema XIII del Concilio, que finalmente daría origen a la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, Wojtyla abordó el tema del ateísmo, vinculándolo estrechamente con la Declaración *Dignitatis humanae*. Distingue el arzobispo entre el ateísmo por convicción personal, y el ateísmo al que la persona es conducida en muchas ocasiones fruto de coacciones injustas que violan los derechos personales y de la comunidad en el ámbito de la religión y contradicen abiertamente la ley natural, impidiendo cualquier profesión de fe en el ámbito público. Afirma que si es contrario a la ley natural obligar a alguien a abrazar una determinada religión, como recoge *Dignitatis humanae* al referirse a la libertad del acto de fe, más lo es, si cabe, obligarle a abrazar los postulados e ideas propias de una visión atea del mundo y del hombre. Para él, el ateísmo, desde una perspectiva personalista, no es sólo negación de Dios, sino que también, en la medida en que afecta al estado interno de la persona, hace imposible que ésta pueda desarrollarse plenamente. Este ateísmo, incapaz de ofrecer una respuesta adecuada al anhelo de eternidad de la persona, busca llenar el vacío que deja Dios en el alma, supliéndolo por aspectos de índole colectivo en el ámbito social<sup>803</sup>.

#### 3.4. LA RECEPCIÓN DEL VATICANO II EN SU DIÓCESIS DE CRACOVIA

Según Richi: “su fidelidad al Vaticano II se puede percibir con claridad en el modo de ejercicio de su responsabilidad episcopal. Lo que verdaderamente llama la atención es ver encarnada en su persona la renovación eclesial propuesta por el Concilio. Esta asunción personal, además, se ofrece como base sólida para la conducción de la comunidad cristiana”<sup>804</sup>.

La idea de Wojtyla será, partiendo de las verdades y reflexiones surgidas en el Vaticano II, proponer a los cristianos de su diócesis de Cracovia un estilo de vida profundamente cristiano y un concreto modo de pensar y actuar. El sentimiento de deuda hacia el Concilio le convertirá en un pastor apasionado por su aplicación pastoral y deseoso de comunicar su espíritu y reflexiones a sus

---

<sup>803</sup> ANTÚNEZ, H. J., *Karol Wojtyla y Gaudium et spes*, cit., pp. 86-87.

<sup>804</sup> RICHI ALBERTI, G., *El Concilio Vaticano II y Karol Wojtyla*, Isidorianum n° 43, Sevilla, 2013, p. 167.

fieles. Para tal fin publicará un libro, “La renovación en las fuentes”, que puede ser considerado como una especie de *vademécum* para llevar a la vida de fe de su Iglesia particular los diferentes documentos del Vaticano II<sup>885</sup>. En palabras del propio Juan Pablo II: “al regresar a Polonia escribí un libro en el que presenté las orientaciones que había madurado en el curso de las sesiones conciliares. En aquellas páginas procuré recoger, por así decir, el núcleo de las enseñanzas del Concilio”<sup>886</sup>.

El libro, que se publicó con ocasión del décimo aniversario de la inauguración del Concilio, estuvo pensado, también, para servir de apoyo al Sínodo diocesano de Cracovia, que comenzó en 1972 y que fue clausurado en 1979 en la visita a Polonia de Wojtyła, ya como el Papa Juan Pablo II<sup>887</sup>. A lo largo de este Sínodo el arzobispo intervino en 32 ocasiones, a través de cartas pastorales, discursos y homilías en las que pondría de manifiesto su propia experiencia del Concilio, así como el renovado carácter pastoral que Wojtyła dio a su ministerio episcopal.<sup>888</sup>

Wojtyła pronto tomó conciencia de que el problema del Concilio era eminentemente cultural, por lo que se preocupó de su comprensión, antes que de su aplicación pastoral. En el libro arriba citado parte de la idea de que la finalidad fundamental que llevó a Juan XXIII a convocar el Vaticano II fue la necesidad de un enriquecimiento de la fe, por ello, buscó, ante todo, responder a la pregunta que todo cristiano se ha de plantear: ¿qué significa ser creyente en la Iglesia de hoy? La Asamblea ecuménica responde a esta cuestión tratando de ayudar a todo bautizado a tomar conciencia de lo que significa ser creyente, así como de las actitudes que como tal se han de vivir. Más que sobre lo que debe hacer el cristiano, se ha de interrogar sobre cómo ha de ser un cristiano. La tarea del Concilio consistió, para el arzobispo, en ayudar al creyente a pasar de una fe

---

<sup>885</sup> POZO, C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, cit., p. 417.

<sup>886</sup> JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, cit., p. 153.

<sup>887</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, cit., p. 604.

<sup>888</sup> RICHI ALBERTI, G., *El Concilio Vaticano II y Karol Wojtyła*, cit., pp. 143-155.

objetiva a una fe plenamente personal, que pueda plantearse como la respuesta del hombre al plan de Dios<sup>89</sup>.

En su etapa como arzobispo de Cracovia, Wojtyla lucha por la libertad religiosa en dos acciones concretas: la construcción de iglesias y las manifestaciones públicas de la fe católica, especialmente a través de las procesiones del Corpus Christi<sup>90</sup>. En el tiempo de su ministerio episcopal denunció que, aunque muchas constituciones de los países reconocen en su articulado el derecho a la libertad religiosa, como así lo hacía el artículo 70 del texto constitucional de su país, sin embargo, en la práctica, las violaciones a este derecho fundamental eran continuas. Para Wojtyla la Iglesia se fundamenta en la fe viva de los fieles, y esta fe sólo se puede garantizar con el reconocimiento de la libertad religiosa como un derecho fundamental de la persona. La limitación de tal derecho se pone de manifiesto, en la vida ordinaria, a través de aspectos concretos, tales como la negativa a que puedan erigirse parroquias, la limitación de actos de culto público o la imposibilidad de crear asociaciones católicas con fines educativos, culturales o caritativos. A todo ello hay que sumar los obstáculos a los que la familia tiene que enfrentarse en Polonia en el ámbito de la libertad religiosa, al estar sometida a un sistema educativo para sus hijos donde la religión es suprimida y sustituida por una educación de índole laicista. Los órganos del Estado, señala el arzobispo, están orientados a la propagación de una visión atea del mundo, donde el creyente se ve no sólo coaccionado en su libertad, sino también limitado a la hora de poder acceder a determinados cargos públicos. Dada la existencia de una mayoría católica en Polonia, todas estas limitaciones a la libertad religiosa no van sino en perjuicio del bien común de la sociedad. Supuesto el hecho de que la persona ha de conjugar su vida de fe, con su implicación en los aspectos temporales, se hace necesaria una colaboración entre Iglesia-Estado, donde se parta del respeto a la libertad religiosa, a fin de que todo hombre pueda alcanzar el adecuado equilibrio en su vida<sup>91</sup>.

---

<sup>89</sup> BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, cit., pp. 234-241.

<sup>90</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., p. 262.

<sup>91</sup> WOJTYLA, K., *Un pastor al servicio del Concilio*, BAC, Madrid, 2014, pp. 360-363.



Wojtyla alzó su voz en numerosas ocasiones contra esta situación de discriminación que sufrían los católicos en la Polonia comunista, a los que se considera como ciudadanos de segunda categoría y se les despojaba de derechos fundamentales, por más que se les permita la libertad de culto en el seno de sus comunidades religiosas. Por eso sostiene que aunque *de iure* poseen tales derechos, *de facto* se encuentran desprovistos de ellos. Afirma que aunque en la Declaración de Helsinki<sup>812</sup> se recoge que “los países participantes reconocerán y respetarán la libertad del individuo en cuanto a la confesión y práctica, de forma individual o en comunidad, de religiones y convicciones conforme a los imperativos de su propia conciencia”, el hecho de que la persona, por el mero hecho de proclamar su fe, se vea discriminada en una serie de derechos fundamentales, convierte esta Declaración en una mentira pública y en una falsificación de la realidad<sup>813</sup>.

---

<sup>812</sup> La Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa, que en el marco de la distensión entre los bloques de la OTAN y del Pacto de Varsovia, tuvo lugar en Helsinki, a lo largo de tres sesiones, entre 1973 y 1975, hizo posible que se llegara a la concreción de un documento, el Acta Final de Helsinki, que firmado por 35 países (Estados Unidos, Canadá, la Unión Soviética, y casi todos los países de Europa), reconoció, por un lado los límites territoriales de los diferentes Estados participantes y su soberanía sobre ellos, a la vez que buscó sellar un compromiso en favor del respeto de los Derechos humanos, especialmente en los países del bloque comunista, donde éstos eran objeto de frecuentes violaciones. En palabras de la profesora Abellán Honrubia, “el Acta Final de Helsinki supuso el punto de partida para un nuevo tipo de relaciones internacionales que estuvo marcado por tres novedades importantes: el reconocimiento en el ámbito europeo del derecho de los Estados a elegir el sistema político, económico y social por el que regirse, la inclusión de los Derechos humanos y las Libertades fundamentales como principio rector de las relaciones entre los Estados y la adopción de medidas de carácter humanitario, especialmente en relación a los países del Este”, en ABELLÁN HONRUBIA, V., *Los Derechos humanos en la Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa*, Curso de Derecho Internacional de Vitoria-Gasteiz, nº 1, 1989, p. 119. Por su parte, el papel de la santa Sede en el desarrollo de la conferencia y en la redacción del documento final fue decisivo, sobre todo en lo referente a la concreción de los Derechos humanos, especialmente el de libertad religiosa, en GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *Juan Pablo II y Europa*, Rialp, Madrid, 2004, pp. 22-23.

<sup>813</sup> WOJTYLA, K., *Un pastor al servicio del Concilio*, cit., pp. 419-421.

Para Wojtyła la idea de la libertad religiosa no puede entenderse adecuadamente sin partir del concepto de religión, que él define como la respuesta que el hombre, como ser racional, ofrece a la Revelación divina. Por tanto, el cristianismo no es otra cosa que la respuesta a la Palabra de Dios que se nos ha transmitido por medio de Jesucristo. Para el arzobispo de Cracovia la religión es el valor supremo que la persona descubre en sí misma. En respuesta al materialismo que afirma que la religión es una proyección de Dios, el arzobispo de Cracovia señala el error de esta corriente ideológica a la hora de definir la religión, ya que cuando se lleva a cabo esta tarea de conceptualización, no se puede partir de un esquema teórico previamente configurado, sino de la propia realidad, preguntándose qué es lo que significa la religión en la vida de cada persona, y a partir de ello, percatarse de que es ante todo una respuesta a una experiencia vivida, y que, por tanto, toda persona tiene derecho a ella. La religión es la expresión de la relación espiritual entre Dios y el hombre, y éste ha de ser libre para poder ofrecer a Dios la respuesta que estime más conveniente. Cuando el hombre dice “creo”, está ofreciendo su respuesta personal a la Revelación de Dios y al misterio del hombre y del mundo como creación divina, no de manera secreta o privada, sino públicamente, a fin de poder ofrecer un testimonio abierto de su fe<sup>814</sup>.

Para que el hombre pueda vivir la religión así entendida ha de poseer libertad interior, es decir, no se puede coaccionar o presionar al sujeto desde el exterior, para que ofrezca una respuesta concreta en el ámbito de la fe, lo que no es óbice para que la Iglesia, por medio de su tarea apostólica y pastoral pueda ayudar al hombre a ofrecer esa respuesta a Dios. La libertad interior del hombre y la acción de la Iglesia ayudan a la persona en el ámbito de su fe, pero para que el hombre pueda hacer llegar su respuesta a Dios necesita de la libertad religiosa, la cual implica, por un lado, el respeto a las creencias y convicciones que nacen en el interior del hombre, y por otro, la creación de las condiciones necesarias para que la Iglesia pueda desarrollar adecuadamente su misión evangelizadora. Para Wojtyła, el hecho de que el Concilio aborde el tema de la libertad religiosa indica

---

<sup>814</sup> WOJTYLA, K., *La renovación de la Iglesia y del mundo. Reflexiones sobre el Vaticano II*, BAC, Madrid, 2016, pp. 254-256.

un signo de progreso, pues reconoce al hombre contemporáneo una madurez suficiente como para plantearse el tema de la religión, tanto desde la perspectiva eclesial, como desde la civil. Por ello, como afirma textualmente el arzobispo de Cracovia: *“la libertad religiosa compromete al fiel laico con la vivencia de un catolicismo verdadero, muy consciente y personal”*<sup>815</sup>.

Monseñor Wojtyla, en sus enseñanzas sobre este tema va a defender que *“el derecho a la libertad religiosa afecta a la esfera más íntima del espíritu humano, que debería permanecer especialmente intocable, en la que el hombre puede ser profundamente tocado, ofendido y perjudicado con especial gravedad. La libertad religiosa afecta a la esfera de los derechos culturales y políticos, así como socio-económicos del hombre. El hombre, en efecto, es unidad y sólo en esa unidad deben tratarse todos sus derechos juntos”*<sup>816</sup>.

### 3.5. INFLUENCIAS DEL CONCILIO VATICANO II EN EL PONTIFICADO DE JUAN PABLO II

La situación postconciliar de la Iglesia polaca estuvo marcada por la confrontación con el régimen comunista. En este contexto Wojtyla se revela como un líder espiritual que aboga por la defensa de los derechos humanos, entre ellos la libertad religiosa y que presenta una acentuada sensibilidad hacia las cuestiones sociales<sup>817</sup>. Como recoge Riccardi en su biografía sobre Juan Pablo II: *“El nombre de Wojtyla toma consistencia en el cónclave como respuesta a la crisis del catolicismo, porque significaba, al mismo tiempo, la continuidad del catolicismo y la novedad del Concilio. Había una crisis profunda de identidad: ¿Qué quiere decir ser católico después del Vaticano II? Wojtyla interpreta la respuesta a tal interrogante sin desestimar el Concilio, sino partiendo del mismo”*<sup>818</sup>.

El inicio del pontificado de Juan Pablo II va a aparecer marcado por la idea de llevar el espíritu del Concilio a la Iglesia universal, así como por dos principios que se desarrollaron en la Asamblea ecuménica: la colegialidad episcopal y la

---

<sup>815</sup> Ibidem, pp. 256-259.

<sup>816</sup> WOJTYLA, K., *Un pastor al servicio del Concilio*, cit., p. 422.

<sup>817</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, cit., pp. 612-613.

<sup>818</sup> RICCARDI, A., *Juan Pablo II. La biografía*, cit., p. 202.

corresponsabilidad de pastores y laicos en la tarea recibida de Cristo de anunciar el Evangelio a toda la creación<sup>819</sup>. En su primer mensaje *Urbi et orbi* de 17 de octubre de 1978 ponía el acento en la importancia del Concilio y en la necesidad de su aplicación en toda la Iglesia con estas palabras: “*Ante todo queremos insistir en la permanente importancia del Concilio Ecuménico Vaticano II, y aceptamos el deber ineludible de llevarlo cuidadosamente a la práctica. ¿No es acaso este Concilio universal como una piedra miliar, o un acontecimiento del máximo peso, en la historia bimilenaria de la Iglesia, y consiguientemente, en la historia religiosa del mundo y del desarrollo humano? Ahora bien, el Concilio, igual que no termina en sus documentos, tampoco se concluye en las aplicaciones que se han realizado en estos años. Por eso juzgamos que nuestro primer deber es promover, con la mayor diligencia, la ejecución de los decretos y normas directivas del mismo, procurando sobre todo que se logre antes que nada una adecuada mentalización: es decir, es necesario, en primer lugar, hacer que los espíritus sintonicen con el Concilio, para poder llevar luego a la práctica cuanto él dijo, y poder explicitar todo lo que en él se esconde*”<sup>820</sup>.

A lo largo de su pontificado tomó como nota distintiva del Concilio la posibilidad de armonizar conceptos contradictorios, lo que llevó a que algunos vieran en él a un Papa liberal y otros se refirieran a él como un Pontífice conservador. Desde el principio intentó interpretar el Concilio partiendo del concepto de *communio* y desarrollando en sus diversos documentos una antropología de carácter cristocéntrico, en la que el concepto de dignidad de la persona humana sólo va a poder entenderse plenamente en conexión con el acto redentor de Cristo en favor de todos los hombres<sup>821</sup>.

Esta idea de reavivar el mensaje y las enseñanzas del Concilio se ponen de manifiesto en dos Cartas Apostólicas que Juan Pablo II escribió en el contexto del Jubileo del año 2000.

---

<sup>819</sup> POZO, C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, cit., p. 421.

<sup>820</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje Urbi et orbi 17 de octubre de 1978*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Rm8DsQ>, (Consultada el 7 de abril de 2016).

<sup>821</sup> KUPZAK, J., *Juan Pablo II: su interpretación del Concilio Vaticano II*, cit., pp. 596-600.

En el n° 18 de su Carta apostólica *Tertio millennio adveniente* refiere en torno a la Asamblea ecuménica: “El Concilio Vaticano II constituye un acontecimiento providencial, gracias al cual la Iglesia ha iniciado la preparación próxima del Jubileo del segundo milenio. Se trata de un Concilio semejante a los anteriores, aunque muy diferente; un Concilio centrado en el misterio de Cristo y de su Iglesia, y al mismo tiempo abierto al mundo. Esta apertura ha sido la respuesta evangélica a la reciente evolución del mundo con las desconcertantes experiencias del siglo XX, atormentado por una primera y una segunda guerra mundial, por la experiencia de los campos de concentración y por horrendas matanzas. Lo sucedido muestra sobre todo que el mundo tiene necesidad de purificación, tiene necesidad de conversión. Se piensa con frecuencia que el Concilio Vaticano II marca una época nueva en la vida de la Iglesia. Esto es verdad, pero a la vez es difícil no ver cómo la Asamblea conciliar ha tomado mucho de las experiencias y de las reflexiones del período precedente, especialmente del pensamiento de Pío XII. En la historia de la Iglesia, «lo viejo» y «lo nuevo» están siempre profundamente relacionados entre sí. Lo «nuevo» brota de lo «viejo» y lo «viejo» encuentra en lo «nuevo» una expresión más plena”<sup>822</sup>.

Por su parte, en el n° 57 de *Novo millennio ineunte* señala: ¡Cuánta riqueza, queridos hermanos y hermanas, en las orientaciones que nos dio el Concilio Vaticano II! Por eso, en la preparación del Gran Jubileo, he pedido a la Iglesia que se interrogase sobre la acogida del Concilio.<sup>823</sup> ¿Se ha hecho? El Congreso que se ha tenido aquí en el Vaticano ha sido un momento de esta reflexión, y espero que, de diferentes modos, se haya realizado igualmente en todas las Iglesias particulares. A medida que pasan los años, aquellos textos no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia. Después de concluir el Jubileo siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX.

---

<sup>822</sup> JUAN PABLO II, *Epistula Apostolica, Tertio millennio adveniente* 10-11-1994, AAS 87 (1995) p. 16.

*Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza*<sup>823</sup>.

En su primera Encíclica *Redemptor hominis* va a tratar de aunar la doctrina tradicional de la Iglesia con el legado conciliar, y en el nuevo Código de Derecho Canónico, que promulgará en 1983, también pondrá de manifiesto claramente la correspondencia existente entre la manera en la que el mismo afronta el tema de la naturaleza de la Iglesia, y la forma en que ésta aparece desarrollada en los documentos conciliares. Consideraba Juan Pablo II que el nuevo Código era un intento por traducir en lenguaje canónico la doctrina conciliar, hasta el punto de que llega a considerarlo como el último documento del Vaticano II.

Con motivo de los veinte años de la clausura de la Asamblea ecuménica, Juan Pablo II convocó, también, un Sínodo de obispos que se desarrolló en Roma del 25 de noviembre al 8 de diciembre de 1985, y en el que recordó que el Concilio sigue siendo el acontecimiento fundamental de la vida de la Iglesia contemporánea, por la profundización en sus reflexiones, y por hacer posible el diálogo de la Iglesia con el mundo, en aras de una nueva evangelización. En su homilía de 25 de enero de 1985, en la cual comunicó la convocatoria de este Sínodo, Juan Pablo II recordó cómo *“el Concilio ha sido siempre el punto de referencia de toda mi acción pastoral, en el empeño consciente de traducir sus directivas en aplicación concreta y fiel para toda la Iglesia”*<sup>824</sup>. Monseñor Tomko resumió en tres términos la finalidad de este Sínodo: *“celebrar, en el sentido de que deben celebrarse los acontecimientos del Concilio haciendo memoria de ellos, pero sin olvidar su dimensión profética; verificar si las enseñanzas del Vaticano II están siendo aplicadas en la vida concreta de las Iglesias particulares y, finalmente, promover el Concilio como acontecimiento que sigue siendo fundamental y actual para la Iglesia”*<sup>825</sup>.

---

<sup>823</sup> JUAN PABLO II, *Epistula Apostolica Novo millennio ineunte* 6-1-2001, AAS 93 (2001) 307-308.

<sup>824</sup> JUAN PABLO II, *Homilía del 25-1-1985*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/dD6Bxf>, (Consultada el 7 de abril de 2016).

<sup>825</sup> TOMKO, P., *Un Sínodo sul Concilio*, L'Osservatore Romano, 27 enero 1985, p. 5.

El trabajo del Sínodo se centró, ante todo, en intensificar los esfuerzos pastorales, a fin de que el Concilio pudiera ser conocido más amplia y profundamente, y pudiera ser asumido en el corazón de los fieles y traducido en sus comportamientos de vida<sup>826</sup>.

## 4. JUAN PABLO II Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

### 4.1. SU CONCEPCIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS

#### 4.1.1. Anotaciones previas

A la hora de abordar el tema de la libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II, el presente estudio emplea un método deductivo. Esto es, partiendo del ámbito general de los derechos humanos, se desciende al ámbito del derecho a la libertad religiosa, y dentro de ésta, se analiza el derecho a dicha libertad tal y como el Pontífice lo concibe en relación con la familia y la educación.

Hasta el Papa Juan XXIII el acento en la Doctrina Social de la Iglesia se ponía en el derecho natural, y la explicación era clara, pues con ello se pretendía ofrecer una respuesta a las nuevas ideologías de corte individualista y liberal surgidas a partir del siglo XVIII. Pero con Juan Pablo II el acento pasa a situarse en los derechos humanos. Esta expresión raramente se encuentra en el Magisterio, que utiliza preferentemente conceptos como derechos fundamentales o derechos naturales. En definitiva, ha sido sobre todo Juan Pablo II quien con más frecuencia ha utilizado el concepto de derechos humanos<sup>827</sup>.

---

<sup>826</sup> POZO, C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, cit., p. 430.

<sup>827</sup> HERVADA, J; ZUMAQUERO, J. M<sup>a</sup>., *Juan Pablo II y los derechos humanos*, Eunsa, Pamplona, 1982, pp. 52-53.

#### 4.1.2. Concepto y problemas actuales de los derechos humanos

Juan Pablo II define los derechos humanos como *“aquellos derechos que se refieren a la substancia de la dignidad del ser humano comprendido en su integridad, y no reducido a una sola dimensión”*<sup>328</sup>. El Pontífice afirma que el respeto de los derechos humanos, entendidos con un carácter universal e indivisible, lleva asociado el *“integral desarrollo”* de la persona, la consecución de la paz, la justicia social, la construcción del bien común y la cooperación entre los Estados<sup>329</sup>.

En palabras del propio Pontífice, recogidas por Frossard, respecto de la génesis del texto de la Declaración Internacional de los Derechos del Hombre que redactó la ONU en 1948: *“Nadie ignora que esta Declaración nació al día siguiente de la Segunda Guerra Mundial. Se diría que el hombre debe pasar por las más dolorosas experiencias para encontrar al fin los principios y las verdades aparentemente evidentes que constituyen el código de una conciencia sana, o el derecho natural, para emplear un lenguaje que hoy en día no se escucha de buen grado. La más trágica experiencia del siglo XX, con las crueldades de una guerra llamada “total”, el exterminio de decenas de millones de personas, los horribles experimentos de los campos de exterminio, los genocidios programados, la explosión de la primera bomba atómica..., esta terrible experiencia habrá despejado de algún modo el camino para la codificación de los derechos del hombre. Se habrá comprendido, precisamente después de esta tragedia, que, en el centro de los peligros que nos amenazan, está ante todo el propio hombre. Se habrá comprendido también que, en la base del retoñar de las naciones y de toda la familia humana, hay que situar al hombre en toda su verdad y en toda su dignidad. El esfuerzo para reparar el mal, para restablecer la paz entre las naciones, debe fundarse en los derechos objetivos que retornan al hombre, por la simple razón de que es hombre”*<sup>330</sup>.

Pese a las virtudes y aciertos de esta Declaración, que se ha convertido en punto de referencia y testimonio de la prioridad del hombre y de la moral en

---

<sup>328</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 14-1-1980*, en CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Speiro, Madrid, 1990, p. 54.

<sup>329</sup> FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE UNIVERSIDADES CATÓLICAS, *Los derechos humanos. Enfoque cristiano*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1986, p. 157.

<sup>330</sup> FROSSARD, A., *No tengáis miedo*, cit., pp. 218-219.



medio de un mundo materialista, sin embargo no se ha resuelto todo<sup>831</sup>, ya que como el mismo Pontífice afirma en el n° 17 de su Encíclica *Redemptor hominis*: “La Iglesia, consciente de que la sola «letra» puede matar, mientras solamente «el espíritu da vida», debe preguntarse continuamente junto con estos hombres de buena voluntad si la Declaración de los derechos del hombre y la aceptación de su «letra» significan también por todas partes la realización de su «espíritu». Surgen en efecto temores fundados de que muchas veces estamos aún lejos de esta realización y que tal vez el espíritu de la vida social y pública se halla en una dolorosa oposición con la declarada «letra» de los derechos del hombre”<sup>832</sup>. El contexto histórico posbélico en el que surgió la Declaración impidió que se la dotara de una base antropológica y de referencias morales explícitas, por lo que hoy se hace necesario superar ese déficit, a la vez que enraizar los derechos humanos en el ámbito de las diferentes tradiciones culturales y religiosas<sup>833</sup>.

Ciertamente, en las recientes Declaraciones de derechos se han mezclado, bajo el concepto de derechos humanos, algunos que pertenecen al orden natural, junto con otros que forman parte del derecho positivo, de manera que lo que en nuestra sociedad se conocen como derechos humanos no coinciden, exactamente, con el derecho natural, aunque tengan parte de él. Además, estos derechos modernos reciben interpretaciones contrarias al propio derecho natural, cuando éstas se llevan a cabo desde ideologías políticas concretas o desde concepciones filosóficas materialistas o hedonistas, que llevan a hablar, por ejemplo, del derecho al propio cuerpo, para defender el aborto, derecho al bienestar, para no estar abiertos al don de la vida, o derecho a la propia vida, para justificar atentados contra la misma como la eutanasia. Todo ello es así porque la teoría moderna de los derechos humanos es consecuencia de un producto cultural, por lo que en la misma aparecen una serie de principios, fundamentos y factores ideológicos que la Iglesia no puede aceptar. La doctrina del Magisterio sobre los

---

<sup>831</sup> Ibidem, p. 219.

<sup>832</sup> JUAN PABLO II, “*Litterae Encyclicae Redemptor hominis (4-3-79)*”, AAS 71 (1979) 257-324.

<sup>833</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje con motivo del 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre 30-11-1998*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, Pontificio Consejo “Justicia y Paz”, Ciudad del Vaticano, 2004, p. 123.

derechos humanos sólo puede encontrar su fundamento en el derecho natural, de manera que en la Iglesia hablar de derechos humanos es lo mismo que hablar de derechos naturales<sup>854</sup>.

Dado que hoy se confiere la categoría de derechos a realidades que son contrarias a la propia naturaleza humana, por ejemplo el derecho al aborto, se hace necesaria una reflexión y delimitación de este concepto. Juan Pablo II puede ser llamado “el Papa de los derechos del hombre”. Ya en la primera Encíclica de su pontificado, *Redemptor hominis*, va a reflexionar en torno al tema de los derechos humanos y va a marcar las pautas concretas que van a delimitar su pensamiento en esta materia<sup>855</sup>.

Para Juan Pablo II uno de los problemas fundamentales que se percibe en la sociedad actual en relación con los derechos humanos es el acentuado desequilibrio que se produce entre el reconocimiento en los textos internacionales de la universalidad del valor de la dignidad humana y la aplicación práctica de este principio fundamental en la historia concreta de cada Estado. Salvando el valor de la diversidad cultural de los diferentes pueblos, Juan Pablo II no cesará de llamar la atención sobre la necesidad de respetar en todo lugar los derechos humanos universales, tanto individuales como sociales, que tienen su raíz y fundamento en la dignidad inviolable de todo ser humano, superando para ello todo falso nacionalismo que lo único que pretende es la autoafirmación de sus propias ideas a costa de los derechos de sus ciudadanos y de los otros pueblos a la libertad y la verdad<sup>856</sup>. Así, como señala el Pontífice, “cuando la libertad es desligada de la verdad universal de la persona humana, se convierte, tarde o temprano, en una nueva forma de esclavitud en la que, inevitablemente, prevalecerá la ley del más fuerte”<sup>857</sup>.

---

<sup>854</sup> HERVADA, J.; ZUMAQUERO, J. M<sup>a</sup>., *Juan Pablo II y los derechos humanos*, cit., pp. 56-57.

<sup>855</sup> CAÑIZARES LLOVERA, A., *Derechos humanos: su fundamentación. El Magisterio del Papa Juan Pablo II*, en página web del portal católico Catholic.net, <http://goo.gl/i0tjYy>, (Consultada el 13 de abril de 2016), p. 240.

<sup>856</sup> WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., p. 15.

<sup>857</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Suecia 17-5-2002*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 121.

Al hilo de estas reflexiones, Cañizares se hace dos preguntas: ¿No parece ya superado el discurso sobre los derechos humanos? ¿No nos encontramos ante una gran crisis de los derechos humanos? Para el Cardenal, el principal problema que ha originado la crisis actual de los derechos humanos ha sido la desaparición del concepto de persona y la crisis de la verdad, que han dejado la determinación y el contenido de estos derechos en las manos del arbitrio y la voluntad cambiante de quienes ejercen el poder político. El contexto histórico de la modernidad se mueve entre un escepticismo ante la verdad y un relativismo cultural y moral. La consecuencia de este pensamiento es que los derechos humanos no son concebidos como innatos a la persona, sino que han de ser el fruto de un consenso social, por lo que el contenido de los mismos pasa a ser algo arbitrario y reducido al campo de lo pragmático, lo que conduce, finalmente, a la violación de los derechos que han de ser considerados como fundamentales para el hombre. Bajo el aspecto de una falsa idea de tolerancia se defiende que todas las posiciones en materia de derechos son igualmente válidas, lo que termina por desembocar en una concepción del derecho cada vez más positivista, que hará dejación de todo criterio de verdad recogido en el derecho natural<sup>88</sup>.

#### 4.1.3. Derechos humanos y ley natural

En este ámbito cabe destacar la influencia que Maritain ejerció sobre Karol Wojtyła. Para el filósofo francés los derechos humanos no son sino exigencias radicales del ser humano, de ahí que evite en todo momento una concepción de los mismos como derechos meramente individuales, propios de sistemas que conciben al sujeto como un todo al margen de la sociedad. Para Maritain, el fundamento de estos derechos se halla en la ley natural, que ha de ser la fuente prioritaria en la construcción de un orden social estable. Esta ley natural refiere a Dios y a su acto creador del hombre a imagen y semejanza suya. De su idea de ley natural y de la dignidad de toda persona humana va a deducir su concepción y fundamento de los derechos humanos. Esta ley natural es universal e inmutable, por lo que ha de convertirse en el fundamento no sólo del derecho positivo, sino

---

<sup>88</sup> CAÑIZARES LLOVERA, A., *Derechos humanos: su fundamentación. El Magisterio del Papa Juan Pablo II*, cit., pp. 244-247.

también de un orden social e internacional justo. Para Maritain, la ley natural tendrá un carácter dinámico, en cuanto que posibilitará un progresivo desarrollo de los derechos humanos, según las diversas circunstancias de tiempo y lugar, a fin de que puedan ayudar al desarrollo pleno del hombre como persona<sup>839</sup>.

El Catecismo de la Iglesia Católica, en su n° 1956, define esta ley natural en los siguientes términos: *“La ley natural, presente en el corazón de todo hombre y establecida por la razón, es universal en sus preceptos, y su autoridad se extiende a todos los hombres. Expresa la dignidad de la persona y determina la base de sus derechos y sus deberes fundamentales”*. Además, en el n° 1706 señala: *“Mediante su razón, el hombre conoce la voz de Dios que le impulsa a hacer el bien y a evitar el mal. Todo hombre debe seguir esta ley que resuena en la conciencia y que se realiza en el amor de Dios y del prójimo. El ejercicio de la vida moral proclama la dignidad de la persona humana”*<sup>840</sup>.

En un documento de la Comisión Teológica Internacional se aborda la necesidad de promoción de la ley natural, especialmente en cuatro contextos fundamentales. En primer lugar, y frente a una concepción de la cultura que limita la racionalidad a lo meramente demostrable por la ciencia, la ley natural defiende la capacidad del sujeto para conocer, por medio de su razón, el lenguaje ético contenido en su ser. En segundo lugar, ante el individualismo relativista que postula que el sujeto es fuente de sus propios valores y que la sociedad se constituye exclusivamente por medio del consenso, la Comisión señala que las normas que rigen la conducta individual y social tienen un carácter natural y objetivo. En tercer lugar, frente a un laicismo agresivo que pretende relegar la religión al ámbito de lo meramente privado, se señala que los temas relativos a la ley natural no son de naturaleza confesional, sino que afectan al bien común de la sociedad, y por tanto, toda persona e institución ha de gozar de libertad para poder expresar su pensamiento. Y finalmente, en cuarto lugar, ante los abusos de poder que suelen degenerar en totalitarismo, la Iglesia afirma que las leyes civiles

---

<sup>839</sup> LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 18-24.

<sup>840</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 1999, n° 1706.

no obligan a la persona cuando contradicen la ley natural, garantía de verdad, libertad y defensa de los más débiles de una sociedad<sup>841</sup>.

Así, desde la perspectiva del derecho natural puede llevarse a cabo una crítica de los derechos humanos tal y como son concebidos por la muchas legislaciones civiles de nuestra sociedad, ya que cuando dichos derechos se formulan prescindiendo de toda referencia a la ley natural no se presentan como una facultad o “poder” de la persona, no se manifiestan de una forma jerarquizada, no se deducen de la propia naturaleza de la persona, que es concebida de una forma meramente abstracta, son ilusorios, ya que algunos de estos derechos se hacen corresponder con el desarrollo y el bienestar de la sociedad, y aunque se proclame su universalidad, sin embargo, en ocasiones son instrumentalizados para provecho de algunos hombres frente a otros. Para Juan Pablo II los derechos humanos no son sino la lógica manifestación de las necesidades que la persona debe satisfacer para alcanzar su plenitud, de manera que se han de extender a todos los aspectos de la vida humana<sup>842</sup>.

#### 4.1.4. Derechos humanos, formas de gobierno e ideologías

Para que pueda hablarse de una sana concepción de la democracia en relación con los derechos humanos, Juan Pablo II afirma: “La democracia no implica que todo se pueda votar, que el sistema jurídico dependa de la mayoría y que no se pueda pretender la verdad en la política”<sup>843</sup>. A lo que añade en el n° 46 de su Encíclica *Centesimus annus*: “Una auténtica democracia es posible solamente en un Estado de derecho y sobre la base de una recta concepción de la persona humana. Requiere que se den las condiciones necesarias para la promoción de las personas concretas, mediante la

---

<sup>841</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural 20-5-2009*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/HcCPTq>, (Consultada el 3 de diciembre de 2016)

<sup>842</sup> CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 38-41.

<sup>843</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos portugueses 27-10-1992*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/T5imUB>, (Consultada el 13 de abril de 2016).

*educación y la formación en los verdaderos ideales, así como de la «subjetividad» de la sociedad mediante la creación de estructuras de participación y de corresponsabilidad. Hoy se tiende a afirmar que el agnosticismo y el relativismo escéptico son la filosofía y la actitud fundamental correspondientes a las formas políticas democráticas, y que cuantos están convencidos de conocer la verdad y se adhieren a ella con firmeza no son fiables desde el punto de vista democrático, al no aceptar que la verdad sea determinada por la mayoría o que sea variable según los diversos equilibrios políticos. A este propósito, hay que observar que, si no existe una verdad última, la cual guía y orienta la acción política, entonces las ideas y las convicciones humanas pueden ser instrumentalizadas fácilmente para fines de poder. Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto, como demuestra la historia”<sup>844</sup>.*

*Sin embargo “el propio concepto de verdad no sólo es discutido, como lo ha sido siempre, sino que también se ve como fundamentalista, represor y a veces antidemocrático. Esta extraña aversión al concepto de verdad está íntimamente vinculada al concepto de lo “políticamente correcto”, que quizá sea el de mayor fuerza en las democracias occidentales. Pensar que un individuo, una persona, puede descubrir objetivamente verdades morales válidas es ciertamente una posición “políticamente no correcta”. El paisaje europeo es el de un subjetivismo extrañamente persuasivo: nada parece ser considerado universalmente válido”<sup>845</sup>.*

Una auténtica democracia, por tanto, ha de respetar siempre dos aspectos fundamentales. Por un lado, la libertad de la persona, que no puede ser aislada en ningún momento de la verdad, a fin de que las ideas y convicciones humanas no sean objeto de instrumentalización por parte del poder. Y por otro lado, la dignidad trascendente del hombre. Por ello, se hace necesario construir esta forma de gobierno de la sociedad sobre la base de la persona y su dignidad, y en ella se han de respetar los presupuestos éticos que derivan de la verdad sobre su

---

<sup>844</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Centesimus annus 1-5-1991*, n° 46, ASS 83 (1991) 850-851.

<sup>845</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Fundamento de los Derechos Humanos en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 7-8.

naturaleza<sup>846</sup>. El valor de la democracia y su eficacia en relación con los derechos fundamentales del hombre dependerá de los valores que encarne y promueva y en los que se fundamente. Ahora bien, ¿cuándo puede cesar la lealtad al método democrático? La respuesta a esta pregunta se ha de relacionar con el tema de la objeción de conciencia y la tensión entre comportamiento ético y comportamiento normativo<sup>847</sup>.

En el fondo *“el objetivo hacia el cual toda sociedad deberá esforzarse por progresar es el de una democracia responsable. Pero, una democracia auténtica sólo puede desarrollarse sobre la base del respeto a la libertad, unido a un firme reconocimiento de la dignidad trascendente de la persona humana. La democracia no se impone ni se improvisa; por el contrario, exige educación y apoyo”*<sup>848</sup>.

En lo que respecta a su concepción de las diferentes ideologías, la caída del muro de Berlín, y con él de una antropología socialista que concebía al hombre como un simple engranaje más de la sociedad, no hizo sino confirmar que el totalitarismo como forma de gobierno sólo conduce a una desaparición del sujeto y de los derechos individuales que le son innatos. También alza su voz el Papa contra aquellos regímenes capitalistas que llevan a cabo una instrumentalización de la persona en orden al consumo y a una primacía de lo material y económico, pues en este caso, se corre el peligro de cosificar a la persona, convirtiéndola en mero objeto al servicio del poder económico<sup>849</sup>.

Por otro lado, ¿cuál ha de ser la tarea de la autoridad civil en relación con los derechos humanos? Asegurar su adecuada protección a fin de garantizar que

---

<sup>846</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Polonia 11-7-1995*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 138.

<sup>847</sup> SACCO DI ALBIANO, U. C., *Juan Pablo II. 25 años en la escena internacional*, BAC, Madrid, 2004, pp. 98-99.

<sup>848</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Fundamento de los Derechos Humanos en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p. 9.

<sup>849</sup> SACCO DI ALBIANO, U. C., *Juan Pablo II. 25 años en la escena internacional*, cit., p. 99.

la verdad sea respetada<sup>850</sup>. Para ello se ha de profundizar en la dimensión jurídica de los mismos, a fin de posibilitar su adecuada y eficaz vigencia<sup>851</sup>. La autoridad pública ha de procurar la defensa tanto de las dimensiones materiales, como morales y espirituales de la persona, ya que sin ellas el hombre no podrá alcanzar la plenitud de su desarrollo como sujeto, ni será capaz de construir una sociedad justa fundada sobre valores trascendentes<sup>852</sup>. Pero todo ello, no sólo en el contexto del Estado o la nación, sino que se hace preciso, en palabras del Pontífice, la existencia de un derecho internacional asentado sobre sólidos principios éticos para que la protección de los derechos humanos sea efectiva, impidiendo una actuación arbitraria por parte de los Estados que pueda poner en peligro el carácter universal de tales derechos, así como la consecución de un bien común internacional<sup>853</sup>.

Para Juan Pablo II las diferentes naciones no tienen un “derecho a la indiferencia” frente a las violaciones sistemáticas de los derechos humanos. Los principios de soberanía del Estado y de no injerencia en los asuntos internos del mismo no pueden constituir una barrera tras la cual se pueda asesinar, torturar o violar cualquier tipo de derecho de la persona<sup>854</sup>. Dado que la noción de derechos humanos se ha convertido en un bien común de toda la humanidad, se deberá disponer de instrumentos de verificación en el cumplimiento de los mismos, y si fuera necesario, aplicar las sanciones que se estimen procedentes, a través no sólo del Estado, sino de una institución jurídica supranacional y autónoma. También ayudará la creación de una justicia internacional que tenga por finalidad

---

<sup>850</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Estonia 18-5-2001*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 118.

<sup>851</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz 1998*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 123.

<sup>852</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Nepal 18-5-2001*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 124.

<sup>853</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático en España 16-6-1993*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., pp. 126-127.

<sup>854</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 16-1-1993*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 129.



despertar la conciencia universal en esta materia y posibilitar la construcción de un orden mundial más justo<sup>855</sup>.

Como afirma el Catecismo de la Iglesia Católica en su n° 1930: *“Estos derechos son anteriores a la sociedad y se imponen a ella. Fundan la legitimidad moral de toda autoridad: menospreciándolos o negándose a reconocerlos en su legislación positiva, una sociedad mina su propia legitimidad moral. Sin este respeto, una autoridad sólo puede apoyarse en la fuerza o en la violencia para obtener la obediencia de sus súbditos”*<sup>856</sup>.

También el Pontífice apela a la necesidad de que los derechos humanos sean considerados, más que como normas, como valores que han de ser cultivados en la sociedad, pues en caso contrario se corre el riesgo de que puedan llegar a desaparecer de las leyes, al desaparecer también de las conciencias<sup>857</sup>. Juan Pablo II afirma que, ya que derecho y moralidad no son lo mismo, es urgente la protección jurídica de las convicciones morales fundamentales como garantía del respeto y cumplimiento de los derechos humanos<sup>858</sup>.

Junto a ello, será necesario fomentar una igualdad a todos los niveles, económico, social, cultural, etc., entre todos los países, como garantía eficaz del respeto de los derechos humanos, por lo que será preciso, entre otras cosas, llevar a cabo una organización de la economía a nivel mundial que se fundamente en la dignidad y los derechos del hombre, y no en criterios de aprovechamiento y beneficio, aun a costa de la persona, especialmente de los más desfavorecidos.

---

<sup>855</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Corte Interamericana de los Derechos Humanos 3-3-1983*, , en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., pp. 131-132.

<sup>856</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 1999.

<sup>857</sup> CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., p. 104.

<sup>858</sup> HERVADA, J; ZUMAQUERO, J. M<sup>a</sup>., *Juan Pablo II y los derechos humanos*, Eunsa, Pamplona, 1982, pp. 52-53.

#### 4.1.5. Aportación de los derechos humanos a la sociedad: necesidad de un adecuado fundamento antropológico

Los derechos humanos van a hacer posible tanto la construcción de una sociedad pacífica, como el desarrollo integral de los individuos y de las naciones. Esta universalidad de los derechos no está reñida, en absoluto, con las particularidades culturales, políticas o religiosas de cada pueblo<sup>859</sup>. Es preciso que todo ello sea asumido plenamente, ya que en numerosas ocasiones se ha menoscabado la universalidad e indivisibilidad de los derechos humanos bajo el argumento de la especificidad cultural de cada pueblo o a través del cauce de un empobrecimiento del concepto de dignidad humana<sup>860</sup>.

Recordemos que el pensamiento del Papa en relación con este tema no parte de la mera abstracción, sino que nace de la experiencia personal vivida en su propia carne en su Polonia natal y de su encuentro con Cristo, que le va a llevar a identificarse con todos aquellos hermanos que sufren en el mundo debido a la conculcación de sus derechos fundamentales. Además de la experiencia, su doctrina sobre los derechos humanos se fundamenta en el concepto de verdad y en una antropología adecuada que, presentando a Cristo como modelo de todo hombre, resalta ante todo la dignidad de la persona humana como imagen y semejanza de Dios. Para el Pontífice, el cristianismo es antropocéntrico precisamente porque es plenamente teocéntrico, y al mismo tiempo es teocéntrico gracias a su antropocentrismo singular<sup>861</sup>. Por ello Juan Pablo II se aproxima a estos derechos desde las diferentes situaciones que le toca vivir a la persona y se referirá a ellos como “realidades del hombre”<sup>862</sup>.

---

<sup>859</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la quincuagésima Asamblea General de la ONU 5-10-1995*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 122.

<sup>860</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz 1998*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., pp. 122-123.

<sup>861</sup> CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., p. 58.

<sup>862</sup> CAÑIZARES LLOVERA, A., *Derechos humanos: su fundamentación. El Magisterio del Papa Juan Pablo II*, cit., p. 243.

Juan Pablo II va a sostener que cuando se ensalza la grandeza de la persona en contra de la primacía de Dios, el resultado final es el surgimiento de las ideologías que postulan una autosuficiencia del hombre, origen de diversos errores como el relativismo moral, que sitúan al sujeto en el contexto de una existencia y una sociedad sin fundamentos sólidos ni verdades absolutas<sup>863</sup>.

Para Juan Pablo II el hombre, como fundamento y garante de los derechos humanos, no puede ser considerado como una cosa o un objeto, ya que entre todas las criaturas de la tierra sólo él es persona, esto es, un sujeto dotado de conciencia y libertad. De ahí la necesidad de su centralidad a la hora de determinar los derechos que le son inherentes<sup>864</sup>. El mayor don que el hombre posee es el de su dignidad personal, al ser creado a imagen y semejanza de Dios, de manera, que el hombre se dignifica más cuanto más se acerca a ese Dios que le ha conferido el ser. Por ello, cuando la dignidad humana y los derechos que le son inherentes se edifican en contra de la ley divina y la propia naturaleza del hombre como ser creado y redimido, acaba por construirse una sociedad y una vida impropias para la plena realización del hombre, y en muchas ocasiones hasta contrarias a ella<sup>865</sup>. Esta dignidad constituye el fundamento de la igualdad de todos los seres humanos, lo que convierte en inadmisibile toda discriminación que pueda llevarse a cabo por motivos religiosos, raciales o ideológicos, además de que hace posible que en el hombre se fomente la participación y la solidaridad en su relación con los demás. La dignidad de la persona es una propiedad indestructible de todo ser humano, pues por medio de ella se pone de manifiesto la unicidad e irrepetibilidad de cada sujeto, por lo que sólo será posible el

---

<sup>863</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Capítulo General de la Orden de Predicadores 5-9-1983*, en CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 58-59.

<sup>864</sup> CAÑIZARES LLOVERA, A., *Derechos humanos: su fundamentación. El Magisterio del Papa Juan Pablo II*, cit., p. 249.

<sup>865</sup> CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 55-56.

establecimiento de una justicia social sobre la base del respeto a la dignidad de la persona humana<sup>866</sup>.

Las nociones de persona y de dignidad humana no aparecen ni en la filosofía precristiana, ni en otras religiones como el budismo o el hinduismo, donde el hombre se concibe inmerso en el conjunto de leyes que rigen el cosmos y sería tan solo una parte de ese todo. Es el cristianismo quien construye ambas nociones, que posteriormente han pasado al acervo común de nuestra civilización. La Iglesia ha ido desarrollando, a lo largo de su doctrina, y partiendo de los datos revelados y de la persona de Cristo, quién es el hombre, así como cuál es su naturaleza y las leyes universales que derivan de la misma y que son fruto del acto creador de Dios<sup>867</sup>.

También se ha de tener en cuenta, a la hora de fundamentar los derechos humanos, la naturaleza social inherente al propio ser del hombre. Pero además, estos derechos van a encontrar, también, una importante justificación en la libertad del hombre, ya que ésta ha de concebirse siempre en referencia con la libertad de los demás, en cuyo ámbito no surgen sólo una serie de derechos para el hombre, sino también de deberes, ya que *“cuando los derechos fundamentales del hombre no son referidos a unos deberes precedentes, se convierten tan sólo en simples posibilidades efectivas, de hacer o no hacer, que tiene el sujeto en virtud de su poder personal, o porque le han sido concedidas por el ordenamiento jurídico vigente”*<sup>868</sup>.

Juan Pablo II señala que, de la misma manera que es necesaria una “ecología de la naturaleza” si se quieren evitar graves daños para el mundo, es necesario defender también lo que él denomina “ecología humana”, que define como la verdad sobre la persona y sus implicaciones sociales<sup>869</sup>, en línea de

---

<sup>866</sup> CAÑIZARES LLOVERA, A., *Derechos humanos: su fundamentación. El Magisterio del Papa Juan Pablo II*, cit., p. 249.

<sup>867</sup> HERVADA, J.; ZUMAQUERO, J. M<sup>a</sup>., *Juan Pablo II y los derechos humanos*, cit., p. 43.

<sup>868</sup> GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, cit., pp. 260-261.

<sup>869</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Nueva Zelanda 25-5-2000*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 116.

continuidad con lo que ya había sostenido en los nn. 38 y 39 de su Encíclica *Centesimus annus*<sup>870</sup>. Para alcanzar este objetivo surgen los derechos humanos que son expresión de la voluntad de Dios y exigencia de la propia naturaleza humana tal y como ha sido creada por Dios<sup>871</sup>.

Junto a aspectos cambiantes en la vida del hombre, relacionados por ejemplo con la cultura o la educación, existe una dimensión fundamental que es permanente en todo ser humano y que abarca al hombre íntegramente considerado, tanto en su dimensión material, como espiritual, ambas íntimamente relacionadas y que siempre han de ir de la mano en toda actuación del sujeto como persona<sup>872</sup>. Es por ello, que cualquier consideración que se pueda hacer sobre los derechos humanos debe realizarse en el contexto de la dimensión integral de la persona, ya que como afirma Juan Pablo II: “*toda amenaza contra los derechos del hombre, sea en el marco de sus bienes espirituales o materiales, va contra la dimensión fundamental de su integridad*”<sup>873</sup>.

#### 4.1.6. Derechos humanos y bien común

¿Qué entendemos por bien común? El Catecismo de la Iglesia Católica, siguiendo lo establecido en el n° 26 de la Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*<sup>874</sup>, en su n° 1906 lo define como “*el conjunto de aquellas condiciones de la vida social que permiten a los grupos y a cada uno de sus miembros conseguir más plena y fácilmente su propia perfección*”<sup>875</sup>. Por su parte, el Compendio

---

<sup>870</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Centesimus annus* 1-5-1991, ASS 83 (1991) 840-843.

<sup>871</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Argelia* 4-6-1987, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 117.

<sup>872</sup> GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, cit., p. 259.

<sup>873</sup> JUAN PABLO II, *Discurso ante la UNESCO* 2-6-1980, en GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, cit., p. 259.

<sup>874</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* 7-12-1965, AAS 58 (1966), 1046-1047.

<sup>875</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 1999.

de la Doctrina Social de la Iglesia se refiere a este concepto en los siguientes términos: *“El bien común de la sociedad no es un fin autárquico; tiene valor sólo en relación al logro de los fines últimos de la persona y al bien común de toda la creación. Dios es el fin último de sus criaturas y por ningún motivo puede privarse al bien común de su dimensión trascendente, que excede y, al mismo tiempo, da cumplimiento a la dimensión histórica”*<sup>876</sup>.

Por su parte, y siguiendo la tradición magisterial sobre esta noción, Juan Pablo II recuerda que: *el bien común no consiste en la simple suma o agregación de diversos bienes parciales, ni en sacrificar el bien de una parte a favor del bien de otra, aunque ésta sea más poderosa y esté dotada de mayores recursos. El bien común, para ser de verdad común, debe estar en relación directa con toda la sociedad y, por consiguiente, con cuanto cada una de las partes sociales puede pretender según la justicia, sin perjuicio de análogos derechos y exigencias de los demás. Como enseñaba ya el Papa Juan XXIII en su Encíclica *Pacem in terris*, el bien común consiste en el respeto y la promoción de los derechos de todos, personas y grupos intermedios, y en el cumplimiento de los respectivos deberes”*<sup>877</sup>.

En consecuencia, bien común es todo aquello que ayuda a que la persona se realice en plenitud, de manera que tanto el orden jurídico como los derechos humanos han de orientarse a la consecución del mismo. Así todo, no podrá violarse derecho alguno del hombre partiendo del argumento de que con ello se alcanza una mayor cuota de bien común para la sociedad, ya que dicho argumento constituiría una falacia<sup>878</sup>. Para alcanzar este bien común es preciso que la sociedad se ajuste a lo establecido por la ley natural, de la que van a derivar los derechos humanos, de manera que puede afirmarse que no se logrará el bien común de la sociedad si tales derechos quedan afectados. Por ello, una de las funciones del poder político ha de ser ponerse al servicio de este bien común y

---

<sup>876</sup> PONTIFICIO CONSEJO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 2005.

<sup>877</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los trabajadores y empresarios en Mantua 23-6-1991*, en LASANTA CASERO, P. J., *Los derechos humanos en Juan Pablo II*, Palabra, Madrid, 1995, p. 59.

<sup>878</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

velar por el recto ejercicio de los derechos humanos, siendo consciente de que el mismo es garantía, a su vez, de una verdadera paz social<sup>879</sup>. Como señala el n° 17 de la Encíclica *Redemptor hominis*: “el deber fundamental del poder es la solicitud por el bien común de la sociedad; de aquí derivan sus derechos fundamentales. Precisamente en nombre de estas premisas concernientes al orden ético objetivo, los derechos del poder no pueden ser entendidos de otro modo más que en base al respeto de los derechos objetivos e inviolables del hombre. El bien común al que la autoridad sirve en el Estado se realiza plenamente sólo cuando todos los ciudadanos están seguros de sus derechos”<sup>880</sup>.

En una de sus alocuciones el Pontífice afirma: “El legítimo interés por la seguridad de una nación, exigido por el bien común, podría llevar a la tentación de someter al Estado el ser humano, al igual que su dignidad y sus derechos. Cualquier conflicto que surja entre las exigencias de la seguridad y de los derechos fundamentales de los ciudadanos debe ser resuelto de acuerdo con el principio fundamental – defendido siempre por la Iglesia– de que una organización social existe sólo para el servicio del hombre y para la protección de su dignidad, y que no puede pretender servir al bien común cuando los derechos humanos no quedan salvaguardados”<sup>881</sup>.

#### 4.1.7. Características y tipología de los derechos humanos según Juan Pablo II

Entre las características de los derechos humanos a las que hizo referencia Juan Pablo II a lo largo de su Magisterio podrían destacarse, entre otras, las siguientes:

1. Están inscritos en la propia naturaleza humana, y por tanto, son innatos a la persona.
2. Reflejan las exigencias objetivas de un orden moral universal, es decir, son la determinación positiva de la ley natural, que puede ser definida como

---

<sup>879</sup> LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 162-164.

<sup>880</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Redemptor hominis* 4-3-1979, AAS 71 (1979) 296-300.

<sup>881</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al presidente de Filipinas*, en LASANTA CASERO, P. J., *Los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., p. 63.

*“el conjunto de valores y principios morales que rigen el comportamiento y las relaciones humanas, y que gozan de primacía respecto al derecho positivo”.* Esta ley natural aparece grabada en el corazón de todo hombre, ser creado a imagen y semejanza de Dios, y es como una “gramática común”, que ayuda a la paz y permite un orden pacífico en las relaciones entre todas las naciones<sup>882</sup>.

3. Son derechos universales, si bien, Juan Pablo II afirma que dicha universalización sólo será posible cuando los países desarrollados lleven a cabo un salto de cualidad moral que les permita cambiar todas aquellas estructuras injustas que mantienen a millones de personas en situación de marginación<sup>883</sup>.
4. Son previos a toda ley positiva, determinando el valor y legitimidad de la misma. Por ello, no pueden ser objeto ni de consenso, ni de concesión, ya que su contenido es objetivo, y los posee la persona en sí, sin necesidad de que tengan que ser reconocidos ni otorgados por autoridad alguna<sup>884</sup>.
5. Son indivisibles, en el sentido de que si un derecho humano es violado, todos los demás se hayan también en peligro debido a su íntima vinculación. Cuando esta característica de la indivisibilidad es olvidada por la autoridad pública, y por parte de ésta se acepta alguno de los derechos, pero se rechazan otros por ser contrarios a los intereses ideológicos defendidos, o para simplemente beneficiarse personalmente de ello, se rompe la vinculación, inherente a su naturaleza, entre estos derechos y las responsabilidades que los mismos conllevan, y se corre el peligro de la difusión de un pensamiento fuertemente individualista y de predominio del más fuerte sobre los más débiles, por lo que termina por

---

<sup>882</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Dinamarca 16-12-1999*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 124.

<sup>883</sup> SACCO DI ALBIANO, U. C., *Juan Pablo II. 25 años en la escena internacional*, cit., p. 99.

<sup>884</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Nepal 18-5-2001*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., pp. 124.



violarse la libertad y la justicia social que estos derechos pretenden alcanzar<sup>85</sup>.

6. Han de ser entendidos en referencia a la dignidad de la persona y a su concepción integral, no pudiendo ser reducidos, en ningún caso, a una sola dimensión del hombre<sup>86</sup>.
7. No pueden ser considerados como absolutos, ya que, por un lado, no pueden anteponerse a los derechos de Dios, y por otro, han de entenderse en relación con los deberes que llevan anejos, así como la correspondiente responsabilidad que la persona tiene en relación con ellos<sup>87</sup>.
8. Han de ubicarse dentro de un doble marco referencial: el orden moral y el contexto social, regidos ambos por el bien común<sup>88</sup>.
9. Los derechos humanos no son sino la lógica manifestación de las necesidades que la persona debe satisfacer para alcanzar su plenitud, de manera que se han de extender a todos los aspectos de la vida humana<sup>89</sup>.
10. Son inalienables, en el sentido de que nadie los puede usurpar para sí mismo, aunque para ello pudiera aducir un fin que pudiera justificar esta apropiación.

---

<sup>85</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje con motivo del 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre 30-11-1998*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., pp. 137.

<sup>86</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la 34 Asamblea General de la ONU 2-10-1979*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., pp. 140.

<sup>87</sup> CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., p. 60.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 61.

<sup>89</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos de Paraguay 16-5-1988*, en CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., p. 98-99.

11. Son irrenunciables, de manera que la persona no puede abdicar de ellos, ya que son parte de su propia naturaleza y le han sido conferidos por Dios.
12. Son inviolables, es decir, no puede aducirse causa alguna para su conculcación.
13. Son imprescriptibles, dado que son válidos para siempre, más allá de las circunstancias concretas en las que pueda hallarse la persona<sup>890</sup>.
14. Han de vivirse en sentido de reciprocidad, es decir, todos tienen iguales derechos y todos deben poder ejercerlos plenamente<sup>891</sup>.

Juan Pablo II va a distinguir, dentro de los derechos humanos, entre derechos civiles, que sobre todo garantizan la libertad de la persona y establecen los límites para evitar todo injerencia del Estado en la conciencia individual, y derechos políticos, que buscan posibilitar la participación activa del sujeto en los asuntos públicos de la sociedad, si bien entre ambos debe ejercitarse una activa interacción, buscando su efectivo cumplimiento por medio de controles democráticos adecuados<sup>892</sup>.

#### 4.1.8. Consideraciones finales

La Iglesia, como “experta en humanidad”, es defensora de los derechos porque pertenecen al hombre por el mero hecho de serlo, y porque su violación constituye un grave ataque a su dignidad como persona. Cuando esta dignidad se ignora, se abre el camino que posibilita la instrumentalización del hombre, lo que termina por convertirle en mero objeto sometido a los intereses del más fuerte:

---

<sup>890</sup> LASANTA CASERO, P. J., *Los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 48-49.

<sup>891</sup> LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., p. 143.

<sup>892</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 9-1-1989*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., pp. 142.

ideologías, poderes económicos, ciencia, medios de comunicación social, etc.<sup>883</sup>. Para evitar todo ello se hace necesario hallar fundamentos trascendentes de los derechos humanos, que los doten de un contenido y aplicación inviolables, pues los derechos humanos proceden de Dios, derivan de su acto creador, y no pueden ser objeto de consenso ni de concesión por parte de autoridad humana alguna.<sup>884</sup>. Como bien afirma Juan Pablo II: “No reconocer la existencia de una verdad que trascienda las realidades sociales y culturales conduce rápidamente a la dominación del Estado sobre todos los aspectos de la vida. El camino, entonces, queda abierto a todo tipo de actitudes totalitarias. Cuando desaparecen los puntos de referencia morales seguros, y predomina el relativismo moral, los derechos y las libertades fundamentales están amenazados, incluso en una sociedad que parece democrática”<sup>885</sup>.

## 4.2. JUAN PABLO II Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

### 4.2.1. Delimitación conceptual

Para abordar el tema del derecho a la libertad religiosa en Juan Pablo II es preciso, en primer lugar, delimitar qué entiende el Pontífice por derecho, libertad y religión.

#### 4.2.1.1. El concepto de derecho en Juan Pablo II

Para Juan Pablo II el derecho no es un concepto abstracto, ni una idea o noción *a priori*. Se trata de una realidad que el jurista debe determinar en cada caso concreto, ya que será necesaria la previa existencia del mismo para que pueda desarrollarse la idea de justicia en el ámbito de las relaciones sociales. El sentido etimológico de la palabra justicia significa “estar en el derecho”, y el Papa

---

<sup>883</sup> CAÑIZARES LLOVERA, A., *Derechos humanos: su fundamentación. El Magisterio del Papa Juan Pablo II*, cit., p. 252.

<sup>884</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 9-1-1989*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., pp. 117.

<sup>885</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Irlanda 23-10-1998*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 118.

va a recurrir a la antigua definición de Ulpiano de “dar a cada uno lo suyo” para definirla<sup>86</sup> como “la realización de un orden equilibrado de las relaciones interpersonales y sociales, aptas para garantizar que cada uno reciba lo que le corresponde y nadie sea privado de lo que le pertenece”<sup>87</sup>. Esta idea de justicia va a hacer referencia a que cada persona tiene lo que le corresponde como propio, y a lo que no puede renunciar, de manera que todo hombre ha de reconocer el bien de cada uno y promoverlo. Con esta afirmación el Pontífice está defendiendo la idea de que existe un núcleo natural de derecho que es propio de todo ser humano. Que el hombre tenga algo como propio significa que existe algo que le es debido a la persona en virtud de su propia dignidad. Ese algo debido al hombre abarca tanto los bienes materiales, como los espirituales, ya que el ser humano ha de ser entendido en su dimensión integral<sup>88</sup>.

Para el Papa los derechos constituyen un bien para la persona, lo que lleva consigo tres implicaciones básicas. En primer lugar, este derecho nace de una exigencia humana, lo que significa que toda persona ha de recibir lo que le corresponde sin que pueda ser privado de ello, a fin de preservar su dignidad. En segundo lugar, para el Pontífice el derecho tiene también un carácter trascendente, ya que es expresión de la dignidad humana, cuyo fundamento es ser a imagen y semejanza de Dios. En tercer lugar, el derecho va a tener un carácter moral, ya que lleva consigo el reconocimiento de la dignidad de todo hombre como persona, que es sujeto de los derechos<sup>89</sup>. Dado que el derecho está llamado a establecer condiciones de justicia, donde a cada uno se le dé lo que le es debido, se puede afirmar que, por tanto, dicho derecho está implicado en un

---

<sup>86</sup> GROCHOLEWSKI, Z., *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, Temis, Bogotá, 2001, pp. XXVI-XXVII.

<sup>87</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Unión Internacional de Juristas Católicos 24-11-2000*, en GROCHOLEWSKI, Z., *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, cit., p. XXVII.

<sup>88</sup> GROCHOLEWSKI, Z., *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, cit., pp. XXVIII-XXX.

<sup>89</sup> *Ibidem*, pp. XXX-XXXIV.

sistema de valores que debe respetar y procurar, por lo que puede deducirse de ello que “la moral debe fecundar el derecho”<sup>900</sup>.

Este aspecto de la trascendencia del derecho va a tener para Juan Pablo II una gran importancia, y le va a llevar a defender la necesidad de crear una teoría general del derecho en la que se tenga en cuenta la Revelación divina. Partiendo de ella va a entender el derecho no como simple justicia, ya que ésta por sí sola podría conducir a su propia negación, por lo que para el Pontífice se hace imprescindible una profundización en ella por medio del amor: la aplicación del derecho ha de estar ponderada por la caridad para alcanzar su finalidad concreta que es la equidad<sup>901</sup>. Además, dado que el derecho es un instrumento al servicio de la persona, será necesaria una verdadera comprensión del hombre para poder llevar a cabo una adecuada constitución de aquél, y dado que no se puede entender al sujeto de una forma plena sino en referencia a Cristo, será necesario también que la teoría general sobre la que se fundamente el derecho se elabore teniendo presente la Revelación divina<sup>902</sup>.

#### 4.2.1.2. El concepto de libertad en Juan Pablo II

A la pregunta sobre qué es la libertad responde el Catecismo de la Iglesia Católica en su n° 1731: “la libertad es el poder, radicado en la razón y la voluntad, de obrar o de no obrar, de hacer esto o aquello, de ejecutar así por sí mismo acciones deliberadas. Por el libre arbitrio, cada uno dispone de sí mismo. La libertad es en el hombre una fuerza de crecimiento y de maduración en la verdad y la bondad. La libertad alcanza perfección cuando está ordenada a Dios, nuestra bienaventuranza”<sup>903</sup>. El Santo Padre la va a definir como la capacidad que el hombre recibe de Dios para buscar la verdad por medio de su razón y para seguir con su corazón el bien al que aspira,

---

<sup>900</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 13-1-1997*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/KWqWzj>, (Consultada el 21 de abril de 2016).

<sup>901</sup> GROCHOLEWSKI, Z., *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, cit., pp. XXXIV-XXXV.

<sup>902</sup> *Ibidem*, p. 40.

<sup>903</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 1999.

sin tener que sufrir en esta tarea coacción o limitación alguna por parte de terceros, de grupos sociales o del propio Estado<sup>904</sup>.

Para Juan Pablo II la libertad no es simplemente una pura independencia o arbitrariedad, sino una dependencia respecto de sí mismo y de la verdad, entendida no en función de su determinación por el hombre, sino descubierta por él en su naturaleza y que le es dada a la vez que su propia existencia. Esta vinculación de la verdad con la naturaleza de la persona supone que en la medida en que el hombre oriente sus actos en orden a dicha verdad va a ser más libre y va a ir alcanzando su propio perfeccionamiento como sujeto<sup>905</sup>.

Como afirma en el n° 96 de su Encíclica *Veritatis splendor*: “Dado que no hay libertad fuera o contra la verdad, la defensa categórica —esto es, sin concesiones o compromisos—, de las exigencias absolutamente irrenunciables de la dignidad personal del hombre, debe considerarse camino y condición para la existencia misma de la libertad”<sup>906</sup>.

Por ello puede afirmarse que “la libertad posee una “lógica” interna que la cualifica y la ennoblece: está ordenada a la verdad y se realiza en la búsqueda y en el cumplimiento de la verdad. Separada de la verdad de la persona humana, la libertad decae, en la vida individual, en libertinaje y en la vida política, en la arbitrariedad de los más fuertes y en la arrogancia del poder. Por eso, lejos de ser una limitación o amenaza a la libertad, la referencia a la verdad sobre el hombre, -verdad que puede ser conocida universalmente gracias a la ley moral inscrita en el corazón de cada uno- es, en realidad, la garantía del futuro de la libertad”<sup>907</sup>.

---

<sup>904</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, Anales de la Facultad de Teología Vol. 57 n° 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006, p. 169.

<sup>905</sup> GROCHOLEWSKI, Z., *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, cit., p. 8.

<sup>906</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Veritatis splendor* 6-8-1993, AAS 85 (1993) p. 1209.

<sup>907</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Fundamento de los Derechos Humanos en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p.11.

Es importante tener en cuenta que durante el pontificado de Juan Pablo II se publicó la Instrucción *Libertatis conscientia* de 1986, de la Congregación de la Doctrina de la Fe, presidida en aquel entonces por el Cardenal Joseph Ratzinger. Dicha Instrucción lleva a cabo, de una manera lúcida, un análisis sobre la configuración del concepto de libertad a lo largo de los siglos que puede ayudar a la hora de contextualizar y profundizar en el contenido de la libertad religiosa. La búsqueda de una verdadera libertad, presente en el corazón de todo hombre, tiene su raíz primera en la herencia del cristianismo, que ha configurado gran parte de la historia de occidente. En muchas ocasiones, desde el Renacimiento hasta la Reforma Protestante, el hombre ha buscado alcanzar su libertad al margen de la Iglesia, pero fue sobre todo en la Ilustración donde esta llamada a una libertad del hombre sin Dios adquirió su fuerza más influyente, a través del cauce de una concepción ideológica que buscaba hacer creer al hombre que sólo renunciando a Dios se puede alcanzar la verdadera libertad y felicidad en este mundo, apoyado en el desarrollo de la ciencia y de la técnica. Por medio de este proceso se pretendió conseguir la igualdad y la fraternidad entre todos los hombres, proyecto que cristalizó en las Declaraciones de Derechos americana y francesa, que garantizaban, dentro de este clima, una conciencia más viva de la dignidad de todo hombre y de los derechos que le son inherentes. Además, se entendía que el hombre también debía conquistar su libertad interior tomando como punto de partida la libertad de pensamiento, de expresión y de decisión<sup>98</sup>.

Sin embargo, los hechos históricos han demostrado que los fines perseguidos no siempre se consiguieron, debido, entre otros aspectos, al hecho de que el propio concepto de libertad se desarrolló desde una perspectiva de clara ambigüedad. El desarrollo científico y tecnológico, a la vez que posibilitaba un mayor dominio sobre la naturaleza, también conllevó un poder del hombre sobre el hombre, así como un aumento de las desigualdades entre los pueblos. El punto de partida del pensamiento ilustrado sobre la libertad era el hombre como sujeto autosuficiente, que busca satisfacer sus intereses particulares a través del disfrute

---

<sup>98</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Libertatis conscientia* 22-3-1986, en *Documenta: Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007, nº 18, p. 239.

de los bienes temporales. En el fondo se defendía una ideología de corte individualista que favoreció la desigualdad en el reparto de las riquezas en el contexto de la Revolución industrial, lo que llevó, como reacción frente a esta situación de precariedad económica y violación de los derechos más primarios de la persona, a una reacción de signo contrario de corte colectivista, donde se olvida y anula la vocación trascendente de la persona humana<sup>99</sup>.

El pensamiento moderno ha llegado a considerar a Dios y a la moral cristiana como un obstáculo que el hombre debía superar para poder ser plenamente libre. Como recoge el n° 18 de la Instrucción: *“Dios sería la alienación específica del hombre. Entre la afirmación de Dios y la libertad humana habría una incompatibilidad radical. El hombre, rechazando la fe en Dios, llegaría a ser verdaderamente libre”*. Pero como reconoce Juan Pablo II en el n° 13 de su Encíclica *Fides et ratio*: *“la libertad no se realiza en las opciones contra Dios. En efecto, ¿cómo podría considerarse un uso auténtico de la libertad la negación a abrirse hacia lo que permite la realización de sí mismo? La persona al creer lleva a cabo el acto más significativo de la propia existencia; en él, en efecto, la libertad alcanza la certeza de la verdad y decide vivir en la misma”*<sup>100</sup>. Por tanto, el resultado del argumento seguido por el pensamiento moderno es precisamente el contrario, ya que cuando el hombre rechaza la ley moral y busca su independencia respecto de Dios acaba por destruir su libertad, pues al no aspirar a verdad alguna, acaba por convertirse en presa de la arbitrariedad. ¿Dónde reside el error de este pensamiento dominante? En su falsa concepción del hombre<sup>101</sup>.

Desde una perspectiva más teológica, la Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la fe señala que *“el pecado es la causa de las tragedias que marcan la historia de la libertad”*. Es por ello que para que el hombre alcance su verdadera libertad debe redescubrir el sentido del pecado, ya que bajo el deseo de querer ser como Dios acaba renunciando a la verdad de su naturaleza y a su auténtica

---

<sup>99</sup> Ibidem.

<sup>100</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Fides et ratio* 14-9-1988, AAS 91 (1999) 15-16.

<sup>101</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Libertatis conscientia* 22-3-1986, cit., nn. 18-19, p. 239.



libertad, al buscar anteponer su propia voluntad a los criterios de la verdad. El hombre podrá vivir su semejanza con el Dios Creador no desde la arbitrariedad de su capricho, sino *“cuando reconozca que la verdad y el amor son el principio y el fin de la libertad”*<sup>912</sup>.

#### 4.2.1.3. El concepto de religión en Juan Pablo II

Respecto al concepto de religión el Santo Padre afirma: *“La religión responde a las aspiraciones más profundas de la persona, determina su visión del mundo, guía su relación con los demás y da la respuesta a la cuestión del verdadero significado de la existencia en el ámbito personal y social”*<sup>913</sup>. La concepción que el Pontífice desarrolló en torno a este tema estuvo muy influenciada por su vivencia en un país como Polonia, sometido a la continua violación de este derecho durante los periodos del nazismo y del comunismo, lo que le confirió una especial sensibilización<sup>914</sup>.

#### 4.2.1.4. El concepto de derecho a la libertad religiosa en Juan Pablo II

Juan Pablo II va a definir la libertad religiosa como *“la facultad de dar respuesta a los imperativos de la propia conciencia en la búsqueda de la verdad, y de profesar públicamente la propia fe perteneciendo libremente a una comunidad religiosa organizada”*<sup>915</sup>. Más sintéticamente, en otro de sus discursos va a afirmar: *“la libertad religiosa es el derecho de todo hombre a expresar en su ambiente social lo que él tiene de más profundo sin por ello tener que sufrir perjuicios o molestias”*<sup>916</sup>.

El Pontífice delimita conceptualmente la libertad religiosa de otras actividades del espíritu como la conciencia o el pensamiento, señalando que

---

<sup>912</sup> Ibidem.

<sup>913</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros de la COMIN 5-3-1999*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 165.

<sup>914</sup> GALINDO GARCÍA, A., *La libertad religiosa en la Doctrina Social de la Iglesia*, cit., p. 157.

<sup>915</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 9-1-1988*, en SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p. 161.

<sup>916</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los congresistas de la Unión Internacional de Abogados 23-3-1991*, en SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p. 161.

aquella reconoce la existencia de una Trascendencia que da sentido a la existencia y determina los valores que han de regir el comportamiento de las personas, y por otro lado, implica la inserción de las personas en las comunidades religiosas, con las garantías necesarias para que puedan vivir dentro de ellas en conformidad con las enseñanzas y creencias que profesan<sup>917</sup>.

Como sostiene Nieto Núñez, para Juan Pablo II *“si la libertad es la medida de la dignidad y de la grandeza del hombre, fundamento inmediato de los derechos humanos, derecho sin el cual no puede realizarse el hombre de manera acorde con su naturaleza, el derecho a la libertad religiosa señala el deber de la sociedad y del Estado de garantizar espacios donde los creyentes puedan vivir y celebrar sus creencias. Tratándose de un derecho natural, fundado en la propia naturaleza de la persona, debe ser reconocido por el ordenamiento jurídico de la sociedad de forma que se convierta en un derecho civil”*<sup>918</sup>

#### 4.2.2. Desarrollo del derecho a la libertad religiosa en Juan Pablo II

En defensa de la libertad religiosa va a esgrimir el Pontífice tres tipos de recursos. En primer lugar, el recurso antropológico, conforme al cual la libertad religiosa es un valor central para el hombre, ya que toca a lo más íntimo de su ser, por lo que su reconocimiento está profundamente vinculado a la pervivencia del resto de libertades de la persona. En segundo lugar, el recurso al sufrimiento de los perseguidos, por el que constata el Papa que es en aquellos países en los que la ley civil se identifica con la religiosa donde tienen lugar las violaciones más flagrantes de este derecho. Y finalmente, en tercer lugar, el recurso a la Iglesia

---

<sup>917</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 9-1-1989*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/3d2mW2>, (Consultada el 14 de abril de 2016).

<sup>918</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Actividad diplomática de la Santa Sede y defensa de los derechos humanos en el pontificado de Juan Pablo II*, en MARTÍNEZ-TORRÓN, J; MESEGUER VELASCO, S; PALOMINO LOZANO, R., *Religión, matrimonio y Derecho ante el siglo XXI: Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro-Valls*, Vol. 2, Iustel, Madrid, 2013, pp. 2714-2715.

misma, que en cumplimiento de su misión apostólica ha de predicar al hombre que la auténtica verdad, libertad y dignidad del ser humano se hallan en Cristo<sup>919</sup>.

Como ya hemos tenido ocasión de analizar, la Declaración conciliar *Dignitatis humanae* supuso un gran avance en la concepción y defensa del derecho a la libertad religiosa, confiriendo la titularidad de tal derecho a la persona, y no a la verdad como hasta entonces se había venido haciendo por parte del Magisterio pontificio. Simultáneamente estableció como fundamento de dicha libertad religiosa la dignidad de la persona humana y determinó que sólo a través de aquella libertad el hombre puede llegar a conquistar la verdad. No obstante, la Declaración parte, para buscar el reconocimiento civil de este derecho, de una perspectiva humana y racional. Juan Pablo II, a lo largo de su fecundo Magisterio, realiza la tarea de aunar la perspectiva humana y racional y la dimensión teológica, desarrollando una antropología como fundamento de la libertad religiosa centrada en la persona como imagen y semejanza de Dios, refiriendo esta libertad a la realidad del pecado y desarrollando la afirmación de Jesús: “la verdad os hará libres”, para vincular verdad, libertad, deber y responsabilidad en el correcto ejercicio de este derecho<sup>920</sup>.

No sólo va a citar a lo largo de su prolífero Magisterio la Declaración *Dignitatis humanae*, sino que va a profundizar en su contenido, sintetizándolo en expresiones inteligibles para políticos y legisladores. Es frecuente, además, su recurso a textos y Declaraciones internacionales, entre las que destacan, como las más citadas por el Pontífice, la Declaración Universal de Derechos de 1948, el Pacto Internacional sobre los derechos civiles y políticos de 1966 y el Acta Final de la Conferencia de Helsinki de 1975<sup>921</sup>.

---

<sup>919</sup> DÍAZ SÁNCHEZ, J. M., *La libertad religiosa como derecho fundamental en Juan Pablo II*, Sociedad y utopía nº 27, Madrid, 2006, pp. 229-230.

<sup>920</sup> MARTÍNEZ, J. L., *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, cit., pp. 131-132.

<sup>921</sup> DÍAZ SÁNCHEZ, J. M., *La libertad religiosa como derecho fundamental en Juan Pablo II*, cit., pp. 231-233.

Para el Papa, la libertad religiosa es un derecho natural e inalienable, de manera que ninguna autoridad puede intervenir sobre la conciencia de la persona. Pese a todo, no puede considerarse como un derecho absoluto que pueda situarse al margen de la verdad o el error, sino que por el contrario, se trata de un derecho que —repetámoslo— mantiene una íntima relación con la verdad<sup>922</sup>. Juan Pablo II va a definir la libertad como la posibilidad de hacer algo no porque quiero, sino porque debo, es decir, como la posibilidad de adherirse libremente al bien y a la verdad. Habla de una “lógica interna” en el hombre que le conduce a buscar la verdad y adherirse a ella, a fin de alcanzar su auténtica libertad como persona<sup>923</sup>. En el n° 21 de su Encíclica *Redemptor hominis* va a afirmar: “En nuestro tiempo se considera a veces erróneamente que la libertad es fin en sí misma, que todo hombre es libre cuando usa de ella como quiere, que a esto hay que tender en la vida de los individuos y de las sociedades. La libertad en cambio es un don grande sólo cuando sabemos usarla responsablemente para todo lo que es el verdadero bien. Cristo nos enseña que el mejor uso de la libertad es la caridad que se realiza en la donación y en el servicio”<sup>924</sup>.

El Pontífice afirma que el derecho a la libertad religiosa “existe en cada persona y existe siempre, incluso en la hipótesis de que este derecho no sea ejercido o sea violado por los mismos sujetos a los que pertenece”<sup>925</sup>. Se trata de “un derecho humano y, por tanto, universal, pues no deriva de un obrar honesto de las personas o de una recta conciencia, sino de las mismas personas, es decir, de su propio ser, por lo que es sustancialmente idéntico en todos”<sup>926</sup>.

---

<sup>922</sup> GALINDO GARCÍA, A., *La libertad religiosa en la Doctrina Social de la Iglesia*, cit., p. 157.

<sup>923</sup> GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, cit., pp. 116-117.

<sup>924</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Redemptor hominis* 4-3-1979, AAS 71 (1979) 316-320.

<sup>925</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los jóvenes de Lombardía en Caravaggio* 20-6-1992, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/2Du4uJ>, (Consultada el 22 de enero de 2017)

<sup>926</sup> LACALLE NORIEGA, M., *La persona como sujeto de derecho*, Dykinson, Madrid, 2013, p. 198.

#### 4.2.3. Características y dimensiones del derecho a la libertad religiosa

Para Juan Pablo II la práctica de la fe va a conllevar dos dimensiones fundamentales. Una dimensión individual, en cuanto que toda práctica religiosa lleva consigo una serie de valores sobre los que se ha de fundamentar el actuar de la persona; y otra dimensión social, ya que la fe implica una vivencia de ésta en comunidad. De esta forma, la libertad religiosa va a abarcar tanto el ámbito individual como el social, el privado como el público, y ambos han de entenderse desde una concepción unitaria y complementaria<sup>27</sup>.

De la propia dignidad humana se deriva el derecho del hombre de honrar a Dios conforme a la propia conciencia. No se trata de una concesión del Estado, sino que es una exigencia interior del hombre de naturaleza ética. La libertad religiosa es un derecho que busca crear el ambiente y las condiciones propicias para que el hombre pueda cumplir con las exigencias de su conciencia en orden a honrar a Dios, pero sin que ello interfiera en la autonomía de los asuntos temporales, sino que, por el contrario, va a posibilitar un enriquecimiento de la sociedad por medio de los valores que encarna la religión<sup>28</sup>.

En los nn. 32 y 33 de su Encíclica *Veritatis splendor* afirma: “En algunas corrientes del pensamiento moderno se ha llegado a exaltar la libertad hasta el extremo de considerarla como un absoluto, que sería la fuente de los valores. En esta dirección se orientan las doctrinas que desconocen el sentido de lo trascendente o las que son explícitamente ateas. Se han atribuido a la conciencia individual las prerrogativas de una instancia suprema del juicio moral, que decide categórica e infaliblemente sobre el bien y el mal. Al presupuesto de que se debe seguir la propia conciencia se ha añadido indebidamente la afirmación de que el juicio moral es verdadero por el hecho mismo de que proviene de la conciencia, de tal forma que se ha llegado a una concepción radicalmente

---

<sup>27</sup> FELICIANI, G., *El Papa Juan Pablo II y la libertad religiosa*, en *Encuentro de las Tres Confesiones Religiosas, Cristianismo, Judaísmo e Islam*, Ministerio de Justicia, Toledo, 1999, p. 77.

<sup>28</sup> LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 238-240.

*subjetivista del juicio moral. Como se puede comprender inmediatamente, no es ajena a esta evolución la crisis en torno a la verdad. Abandonada la idea de una verdad universal sobre el bien, que la razón humana puede conocer, ha cambiado también inevitablemente la concepción misma de la conciencia: a ésta ya no se la considera como acto de la inteligencia de la persona, que debe aplicar el conocimiento universal del bien en una determinada situación y expresar así un juicio sobre la conducta recta que hay que elegir aquí y ahora; sino que más bien se está orientado a conceder a la conciencia del individuo el privilegio de fijar, de modo autónomo, los criterios del bien y del mal, y actuar en consecuencia. Esta visión coincide con una ética individualista, para la cual cada uno se encuentra ante su verdad, diversa de la verdad de los demás. El individualismo, llevado a sus extremas consecuencias, desemboca en la negación de la idea misma de naturaleza humana. Estas diferentes concepciones están en la base de las corrientes de pensamiento que sostienen la antinomia entre ley moral y conciencia, entre naturaleza y libertad. Paralelamente a la exaltación de la libertad, y paradójicamente en contraste con ella, la cultura moderna pone radicalmente en duda esta misma libertad por los condicionamientos de orden psicológico y social que pesan sobre el ejercicio de la libertad humana.<sup>929</sup>*

#### **4.2.4. Contenido de la libertad religiosa**

La libertad religiosa no debe ser entendida como una simple tolerancia, sino que se trata de una realidad civil y social que conlleva una serie de contenidos y derechos específicos<sup>930</sup>, como los que Juan Pablo II se encargó de delimitar en su Discurso dirigido a los Jefes de Estado firmantes del Acta Final de Helsinki:

*“En el plano personal, hay que tener en cuenta:*

*— la libertad de adherirse o no a una fe determinada y a la comunidad confesional correspondiente;*

---

<sup>929</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Veritatis splendor* 6-8-1993, AAS 85 (1993) 1159-1160.

<sup>930</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* 13-1-1990, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 184.

— la libertad de realizar, individual y colectivamente, en privado y en público, actos de oración y de culto, y de tener iglesias o lugares de culto según lo requieran las necesidades de los creyentes;

— la libertad de los padres para educar a sus hijos en las convicciones religiosas que inspiran su propia vida, así como la posibilidad de acudir a la enseñanza catequética y religiosa dada por la comunidad;

— la libertad de las familias de elegir las escuelas u otros medios que garanticen esta educación para sus hijos, sin tener que sufrir, ni directa ni indirectamente, cargas suplementarias tales que impidan de hecho el ejercicio de esta libertad;

— la libertad para que todos puedan beneficiarse de la asistencia religiosa en cualquier lugar en que se encuentren, sobre todo, en las residencias sanitarias públicas, clínicas, hospitales, en los cuarteles militares y en los servicios obligatorios del Estado, así como en los lugares de detención;

— la libertad de no ser obligado, en el plano personal, cívico o social, a realizar actos contrarios a la propia fe, ni a recibir un tipo de educación, o a adherirse a grupos o asociaciones, cuyos principios estén en oposición con las propias convicciones religiosas;

— la libertad para no sufrir, por razones de fe religiosa, limitaciones y discriminaciones respecto de los demás ciudadanos, en las diversas manifestaciones de la vida (en todo lo que se refiere a la carrera, sean estudios, trabajo, profesión; participación en las responsabilidades cívicas y sociales, etc.).

b) En el plano comunitario, hay que considerar que las confesiones religiosas, al reunir a los creyentes de una fe determinada, existen y actúan como cuerpos sociales que se organizan según principios doctrinales y fines institucionales que les son propios.

La Iglesia, como tal, y las comunidades confesionales en general, necesitan para su vida y para la consecución de sus propios fines, gozar de determinadas libertades, entre las cuales hay que citar particularmente:

— la libertad de tener su propia jerarquía interna o sus ministros correspondientes, libremente elegidos por ellas, según sus normas constitucionales;

— la libertad, para los responsables de comunidades religiosas —sobre todo, en la Iglesia católica, para los obispos y los demás superiores eclesiásticos—, de ejercer libremente su propio ministerio, de conferir las sagradas órdenes a los sacerdotes o ministros, de proveer los cargos eclesiásticos, de tener reuniones y contactos con quienes se adhieren a su confesión religiosa;

— la libertad de tener sus propios centros de formación religiosa y de estudios teológicos, donde puedan ser libremente acogidos los candidatos al sacerdocio y a la consagración religiosa;

— la libertad de recibir y de publicar libros religiosos sobre la fe y el culto, y de usarlos libremente;

— la libertad de anunciar y de comunicar la enseñanza de la fe, de palabra y por escrito, incluso fuera de los lugares de culto, y de dar a conocer la doctrina moral sobre las actividades humanas y la organización social: esto, en conformidad con el compromiso contenido en el Acta Final de Helsinki, de facilitar la difusión de la información, de la cultura, intercambios de conocimientos y de experiencias en el campo de la educación, y que se corresponde además, en el campo religioso, con la misión evangelizadora de la Iglesia;

— la libertad de utilizar con el mismo fin los medios de comunicación social (prensa, radio, televisión);

— la libertad de realizar actividades educativas, de beneficencia, de asistencia, que permiten poner en práctica el precepto religioso del amor hacia los hermanos, especialmente hacia aquellos que están más necesitados.

— en lo que se refiere a comunidades religiosas que, como la Iglesia católica, tienen una Autoridad suprema, como lo prescribe su fe, que detenta en el plano universal la responsabilidad de garantizar, por el magisterio y la jurisdicción, la unidad de la comunión que vincula a todos los Pastores y a los creyentes en la misma confesión; la libertad de tener relaciones recíprocas de comunicación entre esta Autoridad y los Pastores y las comunidades religiosas locales, la libertad de difundir los documentos y los textos del Magisterio (Encíclicas, Instrucciones...):



— en el plano internacional, la libertad de intercambios de comunicación, de cooperación y de solidaridad de carácter religioso, sobre todo con la posibilidad de encuentros y de reuniones de carácter multinacional o universal:

— en el plano internacional igualmente, la libertad de intercambiar entre las comunidades religiosas informaciones y contribuciones de carácter teológico o religioso”<sup>311</sup>.

El contenido de este discurso del Santo Padre está en perfecta relación con el desarrollado por la “Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones” de 1981 que reconoce, partiendo de documentos internacionales anteriores (como la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Pactos internacionales de Derechos humanos), que la religión constituye unos de los elementos fundamentales en la concepción de la vida y del mundo de aquellos que la profesan, por lo que se ha de proteger, respetar y garantizar el derecho a la libertad religiosa de toda persona, derecho que ha de contribuir positivamente a la realización de la paz mundial y la justicia social. La libertad religiosa, a la que en el documento se la reconoce tanto en su dimensión individual como colectiva, se identifica con la elección de las convicciones que en conciencia se estimen convenientes, la posibilidad de manifestarlas y la necesidad de que en ningún momento pueda ser objeto de coacción alguna la persona o los grupos.

El derecho de libertad religiosa comprenderá, según la Declaración en su artículo 6, las siguientes libertades que han de ser reconocidas en las legislaciones nacionales de los diferentes Estados:

- a) La de practicar el culto o de celebrar reuniones en relación con la religión o las convicciones, y de fundar y mantener lugares para esos fines;
- b) La de fundar y mantener instituciones de beneficencia o humanitarias adecuadas;

---

<sup>311</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje a los Jefes de Estado firmantes del Acta Final de Helsinki 1-9-1980*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/0Smf7M>, (Consultada el 16 de abril de 2016).

- c) La de confeccionar, adquirir y utilizar en cantidad suficiente los artículos y materiales necesarios para los ritos o costumbres de una religión o convicción;
- d) La de escribir, publicar y difundir publicaciones pertinentes en esas esferas;
- e) La de enseñar la religión o las convicciones en lugares aptos para esos fines;
- f) La de solicitar y recibir contribuciones voluntarias financieras y de otro tipo de particulares e instituciones;
- g) La de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción;
- h) La de observar días de descanso y de celebrar festividades y ceremonias de conformidad con los preceptos de una religión o convicción;
- i) La de establecer y mantener comunicaciones con individuos y comunidades acerca de cuestiones de religión o convicciones en el ámbito nacional y en el internacional<sup>92</sup>.

#### 4.2.5. Libertad religiosa y libertad de conciencia

En Juan Pablo II, libertad religiosa y libertad de conciencia están íntimamente ligadas. De hecho, en ocasiones se refiere a ellas indistintamente. El Pontífice va a definir la libertad de conciencia como *“el derecho fundamental de la persona a no ser forzada a actuar contra la propia conciencia, ni impedida de comportarse*

---

<sup>92</sup> DECLARACIÓN SOBRE LA ELIMINACIÓN DE TODAS LAS FORMAS DE INTOLERANCIA Y DISCRIMINACIÓN FUNDADA EN LA RELIGIÓN O LAS CONVICCIONES, 25-11-1981, en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/jwGxHR>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).

*de conformidad con ella*<sup>933</sup>. Como se desprende del texto se trata de un libertad de orden negativo, ya que consiste fundamentalmente en un “no hacer” por parte del Estado, no se refiere a un derecho en sentido positivo, ya que el Pontífice va a defender la libertad de conciencia en orden a la búsqueda de la verdad, pero no como criterio rector en la determinación del bien y del mal, pues este derecho no se circunscribe al orden del obrar, sino al comportamiento de no coacción que ha de regir la actuación de terceros y de los poderes públicos<sup>934</sup>. El Magisterio de la Iglesia va a ayudar a la conciencia del hombre manifestándole la verdad sobre Dios revelada por Jesucristo, a fin de liberarla de posibles errores en los que pudiera estar anclada. Pese a todo, y aunque pueda estar equivocado, el hombre debe actuar siempre movido por su conciencia, siempre y cuando lo haga de buena fe, sin que por ello pierda la dignidad que como persona le es inherente<sup>935</sup>. En uno de sus discursos, Juan Pablo II afirma: *“el derecho a la libertad de la conciencia humana, ligada sólo a la verdad, natural o revelada, porque en algunos países emergen formas nuevas de fundamentalismo e intolerancia que, en nombre de seudo-motivaciones religiosas, raciales e incluso de Estado, atentan contra la dignidad de la persona, la libertad de culto, la identidad cultural y la mutua comprensión humana. «En un mundo como el nuestro, donde es raro que la población de un país forme parte de una sola etnia o a una única religión, es primordial para la paz interna e internacional que el respeto de la conciencia de cada uno sea un principio absoluto”*<sup>936</sup>. A todo ello añade, en relación al papel del poder público respecto a este derecho: *“El Estado tiene el deber de reconocer no sólo la libertad fundamental de conciencia, sino de promoverla, pero siempre a la luz de la ley moral natural y de las exigencias del bien común, además del pleno respeto de la dignidad de cada hombre. A este propósito, es útil recordar que la libertad de conciencia no da derecho a una práctica indiscriminada de la objeción de*

---

<sup>933</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Asociación de Médicos Italianos 29-12-1978*, en CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., p. 75.

<sup>934</sup> CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 75-77.

<sup>935</sup> LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., p. 259.

<sup>936</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático en Lisboa 10-5-1991*, en LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 262-263.

*conciencia. Cuando una pretendida libertad se transforma en facultad o pretexto para limitar los derechos de los demás, el Estado tiene la obligación de proteger, aun legalmente, los derechos inalienables de sus ciudadanos contra tales abusos*<sup>97</sup>.

La libertad de conciencia no puede ser entendida, como se ha señalado anteriormente, como la instancia decisoria respecto de lo que está bien o lo que está mal, sino que este juicio de valor está sometido a la ley moral objetiva establecida por Dios en el acto creador y que constituye el derecho natural. Por ello, Juan Pablo II afirma en una de sus catequesis: *"no es suficiente decir al hombre: "sigue siempre tu conciencia". Es necesario añadir enseguida y siempre: "pregúntate si tu conciencia dice verdad o falsedad, y trata de conocer la verdad incansablemente"*<sup>98</sup>. No basta con que el hombre siga su conciencia, ya que no puede concebirse a sí mismo como juez autónomo de sus acciones, sino que es su deber y obligación buscar la verdad y adherirse a ella; una verdad que se corresponde con la ley eterna de Dios y que el hombre puede descubrir en el propio orden del ser. La conciencia encuentra su fundamento y justificación en esa ley moral objetiva<sup>99</sup>. En esta misma línea, el Pontífice, en el n° 29 de su Encíclica *Centesimus annus* señala la necesidad de reconocer los derechos de la conciencia humana, que se halla vinculada a la verdad natural y revelada, y que hoy se ven frecuentemente violados por regímenes totalitarios donde prima el imperio de la fuerza sobre la razón, por concepciones utilitaristas de la vida y por fundamentalismos de índole religiosa<sup>100</sup>.

---

<sup>97</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz 1-1-1991*, en LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., p. 263.

<sup>98</sup> JUAN PABLO II, *Audiencia General 17-8-1983*, en CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., p. 77.

<sup>99</sup> CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 77-78.

<sup>100</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Centesimus annus 1-5-1991*, ASS 83 (1991) 793-867.

#### 4.2.6. Libertad religiosa y Derechos humanos

Juan Pablo II se refiere a la libertad religiosa como el culmen y la síntesis de todos los derechos humanos, de manera que dada la integridad e indivisibilidad de los mismos, puede afirmarse que allí donde la persona es víctima de violencia o discriminación por motivo de su religión, sus derechos humanos no son respetados. Puesto que la dimensión espiritual y religiosa del hombre es la que permite medir la grandeza del ser humano, se puede afirmar que cuando se viola el derecho a la libertad religiosa se está llevando a cabo la mayor ofensa que se puede hacer a la dignidad de la persona. El mejor *test* para medir el grado de cumplimiento de los derechos humanos en una sociedad será examinar en qué medida se respeta el derecho a la libertad religiosa de la persona, ya que éste refiere la pertenencia del hombre no solamente a un orden social, sino al ámbito de lo divino, que precede a toda sociedad humana<sup>941</sup>. Se puede afirmar que en el Magisterio de Juan Pablo II puede apreciarse una evolución en su concepción de la libertad religiosa, ya que mientras en su primera Encíclica *Redemptor hominis*<sup>942</sup> habla de ella como uno de los derechos fundamentales e inalienables de la persona, en el n° 47 de *Centesimus annus* ya se refiere a la misma como “fuente y síntesis de todos los derechos”<sup>943</sup>. De hecho, en el n° 33 de su Encíclica *Sollicitudo rei socialis*<sup>944</sup>, cuando se refiere a la necesidad de que se respeten los derechos humanos, utiliza la expresión “sobre todo”, cuando se refiere a la libertad religiosa<sup>945</sup>.

---

<sup>941</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 166-167.

<sup>942</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Redemptor hominis* 4-3-1979, AAS 71 (1979) 257-324.

<sup>943</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Centesimus annus* 1-5-1991, n° 46, ASS 83 (1991), n° 47, p. 851.

<sup>944</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Sollicitudo rei socialis* 30-12-1987, AAS 80 (1988), n° 33, p. 558.

<sup>945</sup> MARTÍNEZ, J. L., *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, cit., p. 135.

#### 4.2.7. Conculcación del derecho a la libertad religiosa: una respuesta desde la fe

Para Juan Pablo II la sociedad actual no reconoce a la persona en su totalidad, es decir, en las diferentes dimensiones que la integran conformado un todo, sino que sólo se acerca a la persona en aquellos aspectos concretos de la misma que son de su interés para contribuir al desarrollo de los procesos que tienen lugar en dicha sociedad. Esta concepción lleva consigo, como consecuencia inevitable, el olvido de la persona en sí, así como una conculcación de su libertad. Además, como la dimensión religiosa del hombre es excluida del ámbito público acaba siendo la misma sociedad la que marca los principios conforme a los cuales el sujeto ha de desarrollar su vida, con la consiguiente violación de su dignidad y de su libertad<sup>946</sup>.

En el n° 17 de *Redemptor hominis* Juan Pablo II señala: “la limitación de la libertad religiosa ofende sobre todo a la dignidad misma del hombre, independientemente de la religión profesada”<sup>947</sup>. En una sociedad donde esto ocurra se puede afirmar que se está poniendo un grave obstáculo a la realización de la persona humana, por ello, pueden ser contados entre los pobres y desposeídos de la tierra todos aquellos que sufren persecución por causas de su fe. Es más, puede decirse que todos aquellos que son perseguidos por buscar la verdad padecen por la causa del hombre<sup>948</sup>. En repetidas ocasiones ha denunciado el Pontífice la violación de este derecho en diferentes países, y ha acuñado el término de “muerte civil” para referirse a aquellas personas cuya fe les impide una vida en sociedad en condiciones de igualdad al del resto de ciudadanos<sup>949</sup>.

El Pontífice diferencia entre dos tipos distintos de violaciones del derecho a la libertad religiosa. Por un lado estarían las que él denomina formales, ya que todavía existen Estados que no reconocen mediante normas jurídicas expresas

---

<sup>946</sup> MORANDÉ, P., *Claves de lectura del Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 15-16.

<sup>947</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Redemptor hominis* 4-3-1979, AAS 71 (1979) 257-324.

<sup>948</sup> TOMÁS CALDERA, R., *Visión del hombre. La enseñanza de Juan Pablo II*, Ediciones Centauro, Caracas, 1986, p. 103.

<sup>949</sup> LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 250-251.

este derecho. A su vez, también hay países que recogen constitucionalmente la libertad religiosa, pero que luego por vía de ley limitan o anulan el derecho que la propia Constitución recoge. Por otro lado, estarían las violaciones informales de este derecho, que serían las derivadas de determinadas formas de intolerancia religiosa, como por ejemplo el proselitismo al que están sometidos en algunas regiones grupos minoritarios religiosos, a los que se trata de imponer unas determinadas creencias, a veces incluso discriminándolos frente al resto de la sociedad, al negárseles algunos derechos civiles y políticos. También se da este tipo de violación de la libertad religiosa en algunos países islámicos, donde el fundamentalismo religioso impide a otras confesiones poder vivir su fe en un clima de libertad, siendo incluso en algunas ocasiones objeto de persecución por esta causa<sup>90</sup>. Como reconoce el Pontífice: *“por mucha estima que se tenga a la verdad de la propia religión, esto no da a ninguna persona o grupo el derecho de intentar reprimir la libertad de conciencia de quienes tienen otras convicciones religiosas”*<sup>91</sup>.

Frente a estas violaciones concretas a la libertad religiosa, Juan Pablo II entiende que lo ideal sería que al menos en un orden práctico pudiera regir el principio de reciprocidad, esto es, de la igualdad de trato, que no implica reconocer la verdad en los credos religiosos diferentes al que uno profesa, ni fomentar el indiferentismo religioso, ya que lo que todo creyente desea es que las personas puedan llegar a conocer la verdad que él conoce<sup>92</sup>. En un mundo como el que vivimos, donde es difícil encontrar una población de un país perteneciente a una sola etnia o religión, y donde el multiculturalismo está a la orden del día es necesario defender el derecho a la libertad religiosa y de conciencia no sólo en

---

<sup>90</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 196-197.

<sup>91</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz 1-1-1991*, en SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p. 197.

<sup>92</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 12-1-1985*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 183.

función de la dignidad de la persona, sino como elemento determinante para garantizar tanto la paz interna, como la internacional<sup>953</sup>.

La reciprocidad como principio jurídico no puede aplicarse al ámbito de los derechos humanos, dado que éstos poseen un fundamento absoluto y no relativo o meramente contractual, por lo que no hay lugar para lo que sería una reciprocidad negativa que incluyera represalias o amenazas frente a los derechos de terceras personas, por más que en los países de origen de éstas no se respetara el derecho a la libertad religiosa de minorías pertenecientes a confesiones que no son la mayoritaria que se pudiera profesar<sup>954</sup>.

Como afirma Roca, y referido al ámbito de las relaciones diplomáticas que la Santa Sede puede mantener con los diferentes Estados, *“la reciprocidad diplomática no es un título jurídico que permita pedir la igualdad de trato entre los ciudadanos de los Estados, sino sólo la igualdad entre misiones diplomáticas. Por ello, no constituye un título jurídico para que se pida por parte de la Santa Sede el respeto de la libertad religiosa de los fieles católicos”*<sup>955</sup>. Aun siendo esto así, no cabe duda que la libertad religiosa de las minorías es respetada en muchos países, lo que confiere una cierta legitimidad para demandar una reciprocidad positiva en todos aquellos países en que pudiera verse violada, y todo ello fundado en un “título práctico positivo” que se base en que aquello que se recibe, en la misma medida, se debe devolver<sup>956</sup>.

Respecto al hecho de si la Santa Sede goza de capacidad para exigir el respeto al principio de reciprocidad en aquellos países donde es violada la libertad religiosa de las minorías católicas hay que señalar que la mayoría de la

---

<sup>953</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 12-1-1991*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 184.

<sup>954</sup> MARTÍN DE AGAR, J. T., *Libertà religiosa e reciprocità*, en ARAÑA, J. A., (Coord) *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè Editore, Milano, 2009, p. 41.

<sup>955</sup> ROCA, M<sup>a</sup>, J., *El principio de reciprocidad y las relaciones internacionales de la Santa Sede*, *Revista Española de Derecho Canónico*, n° 65, 2008, p. 138.

<sup>956</sup> MARTÍN DE AGAR, J. T., *Libertà religiosa e reciprocità*, cit., p. 41.



doctrina sostiene que lo que rige es un principio de cooperación, pero no parece que pueda apelar a la reciprocidad como título jurídico en sí para exigir el respeto a la libertad religiosa de las minorías, aun cuando se haya estipulado un acuerdo con el Estado de que se trate<sup>957</sup>.

A este respecto, Martín de Agar sostiene que *“incluso donde no se comparte el ideal de la libre búsqueda de la verdad religiosa y la adhesión a ella, sí que se puede compartir el principio de correspondencia e igualdad de trato, por lo que allí donde la libertad religiosa no fuera reconocida, que al menos pudiera ser concedida. En este caso concreto, la reciprocidad no sería un fin en sí misma, sino que estaría en función de la libertad. No se debe tergiversar el verdadero fundamento de la libertad de religión, ni hay que olvidar que cuando no se obtiene la reciprocidad, lo que en el fondo se niega no es el mero intercambio, sino una libertad a la que todos y en todas partes tienen derecho, un derecho que existe, pero que no es respetado”*<sup>958</sup>.

Al hilo de lo expuesto, e intentando alcanzar un respeto a la libertad religiosa fundamentado en la universalidad de los Derechos humanos, el Pontífice señala al embajador de Irán, país de mayoría musulmana: *“el derecho fundamental a la libertad religiosa es el punto de referencia de todos los demás derechos y constituye, en cierta manera, una medida de éstos, porque se refiere al ámbito más íntimo de nuestra identidad y dignidad personales como seres humanos. Éste es el motivo por el cual, incluso en los casos donde el Estado garantiza un estatuto jurídico especial para una religión en particular, él tiene el deber de garantizar que se reconozca el derecho a la libertad de conciencia de modo legal y se respete efectivamente a todos los ciudadanos y a los extranjeros residentes en el país”*<sup>959</sup>.

Otra forma de violación del derecho a la libertad religiosa, mucho más implícita, se da en aquellos países que, enarbolando la bandera de la

---

<sup>957</sup> ROCA, M<sup>a</sup>, J., *El principio de reciprocidad y las relaciones internacionales de la Santa Sede*, cit., p. 135.

<sup>958</sup> MARTÍN DE AGAR, J. T., *Libertà religiosa e reciprocità*, cit., pp. 41-42.

<sup>959</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Irán 22-1-2001*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 186.

imparcialidad y la neutralidad en materia religiosa, recluyen el ejercicio de la fe al ámbito privado, e impiden que en el debate público tengan cabida las convicciones morales y toda forma de expresión externa de la fe<sup>960</sup>. Como afirma Juan Pablo II: *“los ciudadanos cuyos juicios morales están iluminados por sus creencias religiosas, ¿tienen menos derecho a expresar sus convicciones más profundamente arraigadas? Cuando eso sucede, ¿no se vacía a la democracia de su significado real? Un pluralismo genuino ¿no supone que las convicciones arraigadas firmemente se puedan expresar mediante un diálogo público y respetuoso?”*<sup>961</sup>.

El derecho a la libertad religiosa también se ve amenazado por una sociedad como la actual, dominada por el permisivismo moral. Con frecuencia, los medios de comunicación social promueven, en este contexto, modelos de comportamiento que buscan la mera complacencia y una falsa idea de la tolerancia, considerándose todo como objetivamente indiferente. En este ámbito sólo se favorece aquello que procure la comodidad y el bienestar placentero de la persona. Sin embargo, una sociedad sin valores termina por convertirse en una sociedad hostil al propio hombre, que termina sometido a los intereses de los poderosos. Por ello, el papel de la Iglesia es indispensable para alcanzar un adecuado desarrollo moral de las sociedades, lo que lleva consigo la necesidad de que su voz pueda ser escuchada en el debate público y en los foros internacionales, no para imponer su doctrina o su fe, sino para dar testimonio de su concepción del mundo y del hombre. Como afirma el Papa: *“existen intereses que trascienden a los Estados, son los intereses de la persona humana y sus derechos”*<sup>962</sup>.

---

<sup>960</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 198-199.

<sup>961</sup> JUAN PABLO II, *Discurso A los participantes en el Congreso organizado con motivo del XXX aniversario de la promulgación de la «Dignitatis Humanae» 7-12-1995*, en NIETO NÚÑEZ, S., *Derechos y límites de la libertad religiosa en la sociedad democrática*, cit., p. 28.

<sup>962</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático en España 16-6-1993*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/IRnfuy>, (Consultada el 14 de abril de 2016).

Para Juan Pablo II, “el origen de la contradicción entre la solemne afirmación de los derechos del hombre y su trágica negación en la práctica, está en un concepto de libertad que exalta de modo absoluto al individuo, y no lo dispone a la solidaridad, a la plena acogida y al servicio del otro”<sup>963</sup>. La verdad sobre el hombre, que permita la consagración de su libertad, debe ser apoyada no sólo en el ámbito de la sociedad, sino también de los sistemas económicos, que deben desarrollarse en consonancia con una serie de principios éticos que ayuden al hombre a ordenar su vida en función de la verdad. La idea de un mercado autorregulado e independiente de motivaciones éticas acaba por conducir al hombre al materialismo y al consumismo existencial, que vacíos de todo contenido y trascendencia acaban por condenar al hombre a la pérdida de su verdad y libertad<sup>964</sup>.

Además, para que pueda alcanzarse un eficaz respeto a la libertad religiosa será necesario establecer una justa y equitativa relación entre ésta y la libertad de expresión, a fin de que puedan protegerse los sentimientos religiosos de la persona. El respeto de la libertad religiosa es un criterio no sólo de coherencia y de justicia, sino también de madurez en una sociedad libre<sup>965</sup>.

Frente a las situaciones de conculcación del derecho a la libertad religiosa, Juan Pablo II es consciente de que para llevar a cabo un acercamiento adecuado al concepto de libertad es necesario partir de la premisa de la primacía de la persona humana<sup>966</sup>.

#### 4.2.8. Libertad religiosa y poderes públicos

Ningún Estado puede reivindicar el derecho de determinar las convicciones religiosas de sus ciudadanos, ni puede imponer o prohibir unas determinadas

---

<sup>963</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Evangelium vitae* 25-3-1995, AAS 87 (1995) 401-522.

<sup>964</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 198-199.

<sup>965</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático* 9-1-1989, en página web del Vaticano, [https:// / goo.gl/NXsqPo](https://goo.gl/NXsqPo), (Consultada el 14 de abril de 2016).

<sup>966</sup> GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyła*, cit., p. 176.

creencias. Además, la actual tendencia a reducir lo religioso al ámbito de lo privado, bajo pretexto de justificar una sana relación entre Iglesia-Estado, constituye una falacia. El hombre ha de ser libre para profesar, celebrar y vivir públicamente su fe, sin que ello implique que se tenga que ver excluido de una verdadera ciudadanía y sin que ello suponga discriminación alguna, ya que los creyentes tienen derecho a participar en un diálogo en favor del bien de la sociedad y a tener reconocidos y custodiados sus intereses particulares y su fe. Todo sujeto que profesa un determinado credo religioso, además, habrá de ayudar a superar las divisiones que puedan darse en el seno de la sociedad, promoviendo el diálogo y la reconciliación y defendiendo los derechos de cualquier persona que viva entre ellos, incluido el derecho a la libertad religiosa de aquellos que profesan una fe distinta a la suya, incluso en aquellos casos en los que el Estado mantenga una posición de especial relevancia respecto de una creencia religiosa concreta. Para que esta libertad religiosa sea efectiva no puede quedarse en letra muerta o complicarse de tal manera, por medio de procedimientos administrativos, que en la práctica se haga inviable el respeto y la práctica de una determinada fe<sup>967</sup>. En palabras del Pontífice, *“no es suficiente que el empeño para asegurar la libertad religiosa sea expresado, sino que debe influir de modo real y práctico en las acciones de los líderes políticos, religiosos y en la conducta de los mismos creyentes”*<sup>968</sup>.

Para que la libertad religiosa se vea protegida frente a coacciones o presiones de particulares o grupos sociales deberá contar con el apoyo del poder civil, que deberá reconocer el derecho de toda persona a la libertad religiosa en la legislación positiva del Estado, ahora bien, partiendo de la idea de que dicha legislación no tiene un carácter constitutivo, sino meramente declarativo del derecho a la libertad religiosa, ya que éste es un derecho innato de la persona que precede a toda sociedad y a todo orden normativo positivo. El poder civil carece

---

<sup>967</sup> SACCO DI ALBIANO, U. C., *Juan Pablo II. 25 años en la escena internacional*, cit., pp. 81-82.

<sup>968</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Egipto 4-10-1996*, en SACCO DI ALBIANO, U. C., *Juan Pablo II. 25 años en la escena internacional*, cit., p. 82.

de competencia en este ámbito, pues la autoridad pública no puede suplantar, en ningún momento, la conciencia de los ciudadanos<sup>969</sup>.

Dado que la ley civil tiene por finalidad posibilitar una convivencia en la que se garantice la dignidad de la persona, dicha ley ha de tener por fundamento una adecuada comprensión del hombre. La norma jurídica debe proteger a la persona de los posibles abusos que pueda sufrir por parte de terceros, pues en ningún caso estará legitimado cualquier comportamiento, que aun invocando una falsa idea de libertad, pueda perjudicar o violar los derechos de otros hombres, ni siquiera aunque dicho comportamiento estuviera avalado por una mayoría social<sup>970</sup>. Como afirma el Pontífice en el n° 71 de su Encíclica *Evangelium vitae*: “la tolerancia legal de algunos comportamientos 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”<sup>971</sup>.

Respecto al papel del Estado en relación con la libertad religiosa, hay que referir que el Concordato, generalmente, es el instrumento por medio del cual se establece el marco jurídico que regula el derecho a la libertad religiosa de los individuos y las comunidades. En palabras del mismo Pontífice: “La Iglesia no busca ni exige privilegios, sólo pide el reconocimiento de las condiciones necesarias que, por derecho nativo, le corresponden para cumplir su misión y que hacen que los individuos y los pueblos ejerzan el inalienable derecho a la libertad, especialmente la religiosa, y a la búsqueda de la verdad según los dictados de la propia conciencia. Los Estados, por su lado, necesitan una referencia ética indispensable para esclarecer y fijar las múltiples decisiones requeridas para un auténtico desarrollo de la comunidad nacional y para el bien mismo de

---

<sup>969</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit. pp. 162-163.

<sup>970</sup> GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, cit., pp. 256-265

<sup>971</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Evangelium vitae* 25-3-1995, AAS 87 (1995) 401-522.

*las relaciones internacionales. Por esto la Santa Sede considera recíprocamente beneficioso fortalecer y reglamentar las relaciones con los Estados*<sup>972</sup>.

#### **4.2.9. Los concordatos como instrumento en favor de la libertad religiosa durante el Pontificado de Juan Pablo II**

Analizando las estadísticas puede observarse como la política exterior de la Iglesia, a través del establecimiento de relaciones internacionales con los diferentes países, ha experimentado durante el último siglo, pero especialmente a lo largo del Pontificado de Juan Pablo II, una expansión creciente, lo que permite constatar, indirectamente, cómo para el Papa polaco éste es un medio idóneo para garantizar el respeto a la libertad religiosa en los diferentes países del orbe. Ciertamente, mantener relaciones diplomáticas es el primer paso para el establecimiento de acuerdos, convenios o concordatos con los diferentes Estados, a fin de establecer los criterios por los que se han de regir las relaciones Iglesia-Estado en distintos aspectos como la financiación, el patrimonio cultural y religioso o la enseñanza. A través de esos aspectos concretos, lo que se busca por parte de la Iglesia es que el derecho a la libertad religiosa sea garantizado en el ordenamiento jurídico del Estado.

Juan Pablo II hizo uso durante su pontificado de todos los canales diplomáticos posibles (relaciones bilaterales, acción en el seno de organizaciones internacionales como la ONU, concordatos, etc) como medio para garantizar la defensa de los derechos humanos. No busca con ello simplemente actuar a favor de la *libertas ecclesiae*, sino garantizar con ello la dignidad de la persona humana y promover la creación de una comunidad internacional fundamentada en los valores éticos de la paz, la solidaridad, la justicia y la libertad<sup>973</sup>.

---

<sup>972</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Colombia 19-12-1994*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., pp. 165-166.

<sup>973</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Actividad diplomática de la Santa Sede y defensa de los derechos humanos en el pontificado de Juan Pablo II*, cit., pp. 2705-2708.

Inmediatamente después del Concilio Vaticano II, una corriente de opinión pudo entender que la práctica concordataria quedaba superada por completo. Ciertamente, una interpretación minimalista de *Dignitatis Humanae* bien podría sostener que ya no eran necesarios aquellos concordatos que antaño consagraban privilegios en favor de la Iglesia (y también con frecuencia en favor del poder civil), especialmente en países de tradición católica. A la Iglesia le bastaban las condiciones para cumplir su misión, que bien podrían asegurarse mediante legislación unilateral de cada uno de los Estados.

Sin embargo, sobre todo durante todo el Pontificado de Juan Pablo II, la práctica concordataria —y el incremento de relaciones diplomáticas— experimentó una expansión casi sin precedentes como medio para lograr una mejor comprensión de la libertad religiosa<sup>974</sup>.

Al inicio del Pontificado de Juan Pablo II, la Santa Sede contaba con 91 Nunciaturas Apostólicas y estaba presente en 6 Organizaciones internacionales. Al final del periodo como sucesor de Pedro del Papa polaco había una presencia de la santa Sede en 180 países, así como en 22 Organizaciones intergubernamentales<sup>975</sup>.

La política concordataria de la santa Sede ha discurrido por tres caminos diferentes. Por un lado, la consolidación de los concordatos de la época de Pío XII, sobre todo en los países de Europa occidental. Por otro lado, la recuperación de la vía concordataria en los Estados que procedían del bloque soviético, y finalmente,

---

<sup>974</sup> MARTÍN DE AGAR, J. T., *Concordato*, en OTADUY, J.; VIANA, A.; SEDANO, J., *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. II, Aranzadi, Universidad de Navarra, 2012, p. 431.

<sup>975</sup> MULLOR, J., *La posición actual de la Santa Sede en las Relaciones Internacionales*, en "Los Concordatos: pasado y futuro". *Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario (Almería, 12-14 de noviembre de 2003)*, Comares, Granada, 2004, p. 100.

la expansión de la política pacticia a países de África y Asia<sup>976</sup>, ajenos muchos de ellos a la tradición cultural católica.

Como es sabido, el Código de Derecho Canónico define el Concordato como “el convenio de la Santa Sede con las naciones o con otras sociedades políticas”<sup>977</sup>. También puede definirse como “el acuerdo entre las autoridades eclesiásticas y las civiles, por medio del cual se establece, en todo o en parte, el estatuto jurídico de la Iglesia en la sociedad civil”<sup>978</sup>. En el orden jurídico estos pactos tienen el carácter de acuerdos internacionales, derivados del hecho de que la Santa Sede goza de una subjetividad internacional, si bien singular y diversa de otros sujetos, en cuanto fundada en su carácter de autoridad espiritual universal, no político-territorial. A través de este instrumento jurídico, Iglesia y Estado, con potestades por naturaleza y contenido distintas, buscan la elaboración de un derecho común en aquellos campos de concurrencia, sobre todo en relación a aquellas materias referidas a la prácticas de la religión católica y a la vida de la Iglesia en el país interesado; “se trata de definir, en base a los principios compartidos de libertad y autonomía, el estatuto civil de las confesiones religiosas, no tanto de delimitar la intervención del Estado en su organización y actividad”, de ahí que favorezcan una especificación de la libertad religiosa”<sup>979</sup>.

Durante el pontificado de Juan Pablo II van a suceder dos acontecimientos que favorecerán el desarrollo de la política concordataria del Estado Vaticano: la caída del muro de Berlín, lo que propició la apertura de las puertas de los países comunistas y ateos del Este a la fe y la libertad religiosa, con la consiguiente firma de numerosos acuerdos de estos Estados con la santa Sede, y en segundo lugar el resurgimiento de nuevos nacionalismos, que deriva en una multiplicación e

---

<sup>976</sup> CORRAL SALVADOR, C., *Los Concordatos en el Pontificado de Juan Pablo II. Universalismo expansivo y sus principios y coordenadas*, Revista general de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, nº 5, 2004, p. 7.

<sup>977</sup> BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico*, Edicep, Valencia, 2006.

<sup>978</sup> MARTÍN DE AGAR, J. T., *Concordato*, cit., p. 431.

<sup>979</sup> *Ibidem*, p. 437.



pueblos que adquieren la condición de Estados y con los que la Sede romana establece diferentes acuerdos de colaboración<sup>80</sup>.

Pueden destacarse una serie de principios permanentes o fundamentos generales que son comunes a todos estos acuerdos, como la recíproca independencia y la mutua colaboración entre Iglesia y Estados. A estos dos principios generales se han sumado otros dos principios, como es el sometimiento al ordenamiento internacional de Derechos humanos y el principio del *pacta sunt servanda*, de aplicación sobre todo en las relaciones bilaterales. Finalmente puede señalarse otro principio que podríamos denominar específico, y que afecta a regiones con personalidad internacional limitada, como es el principio de paridad jurídico-estatal entre las dos grandes Iglesias: la católica y luterana, referido, por ejemplo, a las Regiones de Alemania<sup>81</sup>.

Estos principios se enmarcan dentro de unas coordenadas que marcan la política concordataria de la Santa Sede durante el Pontificado de Juan Pablo II, como la formulación de la concepción contemporánea de las relaciones Iglesia-Estado, caracterizada por la autonomía y colaboración entre ambas realidades. Igualmente, un elemento nuevo e importante es el respeto de la libertad religiosa, así como la común tarea de respetar la dignidad y los derechos del hombre. No falta tampoco el reconocimiento de las aportaciones de la Iglesia al bien común en sus diferentes manifestaciones culturales, asistenciales y educativas. Como trasfondo, en los concordatos late la clara conciencia de estar viviendo en una sociedad pluralista en lo cultural y religioso, dentro del contexto de un mundo globalizado. Destaca igualmente el recurso de ambas partes a sus respectivos derechos internos (el Código de Derecho Canónico y las distintas constituciones estatales), así como la intervención decisiva de las iglesias particulares en la ejecución de las medidas adoptadas en los distintos concordatos. Finalmente, cabe resaltar la creación de comisiones mixtas, a nivel internacional, nacional o regional para perfilar los diversos puntos que deben desarrollarse en el campo del

---

<sup>80</sup> CORRAL SALVADOR, C., *Los Concordatos en el Pontificado de Juan Pablo II. Universalismo expansivo y sus principios y coordenadas*, cit., pp. 4-5.

<sup>81</sup> *Ibidem*, pp. 17-21.

régimen tributario, la enseñanza, los bienes culturales o la asistencia caritativa entre otros aspectos<sup>982</sup>.

#### 4.2.10. El papel de la libertad religiosa en la construcción de la sociedad

Pueden enumerarse una serie de efectos sociales positivos derivados del reconocimiento y respeto de la libertad religiosa:

1. Por medio de ella se alcanza la paz, tanto en el plano personal como en el social. Por el contrario, la violación de este derecho provoca en el interior del hombre una serie de sufrimientos y angustias, ya que se le priva del derecho natural a relacionarse con Dios. Como afirma el Papa no hay futuro de paz para una sociedad que no respeta a Dios, ya que ello, con frecuencia, conlleva un desprecio por la dignidad de la persona humana y desestabiliza una sociedad en la que debe primar el respeto por la pluralidad religiosa y la fraternidad humana<sup>983</sup>. Es fundamental la libertad religiosa para alcanzar lo que Juan Pablo II llama "*la paz de los espíritus*"<sup>984</sup>.
2. El derecho a la libertad religiosa ayuda a una sólida formación de ciudadanos que les dota de capacidad para juzgar los acontecimientos del mundo conforme a criterios de verdad y responsabilidad, y hace posible que se esfuercen por construir una sociedad más justa y fraterna. Este derecho permite al hombre tomar conciencia de su dignidad como persona y le lleva a asumir de una forma más responsable sus obligaciones cristianas y ciudadanas<sup>985</sup>.

---

<sup>982</sup> Ibidem, pp. 21-24.

<sup>983</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 184-186.

<sup>984</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 12-1-1981*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/6U805R>, (Consultada el 21 de abril de 2016).

<sup>985</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 186-187.

3. Ayuda este derecho a reforzar la cohesión moral de los pueblos, ya que la religión forma parte de la cultura y la tradición de toda sociedad. Los creyentes pueden ser considerados como una riqueza para la sociedad, en un mundo donde los principales desafíos se dan en la búsqueda de auténticos principios morales que puedan servir de base para las relaciones en la sociedad<sup>86</sup>.
4. En aquellas sociedades donde la libertad religiosa se ha prohibido, ha resurgido con una mayor fuerza liberadora, lo que ha ayudado a numerosos pueblos a desvincularse de la opresión de regímenes totalitarios<sup>87</sup>.
5. Cuando las personas se sienten protegidas en sus derechos van a manifestar siempre una mejor disposición para trabajar por el bien común de la sociedad<sup>88</sup>.
6. El ejercicio de la religión ha ayudado al desarrollo económico, cultural y social de los pueblos, a través de la educación de estudiantes y trabajadores en valores que favorecen el bien común de la sociedad, ya que una de las tareas de la Iglesia consiste en hacer mejor al hombre, más consciente de su dignidad y más comprometido con la familia, el trabajo, la política y el sufrimiento de los más desfavorecidos<sup>89</sup>.

#### 4.2.11. *Libertas Ecclesiae* y laicidad

La Iglesia ha reivindicado siempre la libertad para poder cumplir, sin privilegios, pero sin discriminación, su misión salvífica. Esta libertad implica el

---

<sup>86</sup> SACCO DI ALBIANO, U. C., *Juan Pablo II. 25 años en la escena internacional*, cit., p. 81

<sup>87</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 187-188.

<sup>88</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje a los Jefes de Estado firmantes del Acta Final de Helsinki 1-9-1980*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/0Smf7M>, (Consultada el 16 de abril de 2016).

<sup>89</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p. 188.

derecho a pronunciar públicamente juicios morales sobre cuestiones diversas, por medio de su Magisterio, sin que ello soslaye la autonomía temporal del Estado<sup>90</sup>.

Es por ello que Juan Pablo II afirma que *“la Iglesia no es extranjera en ninguna parte; dondequiera que ella se establece, promueve el desarrollo integral del hombre y de todos los hombres...no quiere ningún privilegio a cambio, simplemente pide que le sea respetado el campo de libertad que le corresponde y que constituya un derecho inalienable de aquellos con quienes quisiera compartir los beneficios del mismo. Verdaderamente, la obra más grande por construir es la propia persona humana. En este sentido, la Iglesia, hoy como en el pasado, se propone ofrecer la contribución original que ella recibe de la Revelación, sobre la dignidad humana y sobre el verdadero sentido de la vida y de la historia”*<sup>91</sup>.

La tarea evangelizadora que la Iglesia lleva a cabo no atenta contra la dignidad del hombre y su conciencia, sino que las respeta, pues propone el mensaje de Cristo sin imponerlo a nadie. Además, esta misión evangelizadora no sólo abarca aspectos espirituales o trascendentes, sino que por medio de ella se busca la promoción del hombre y el ejercicio de la caridad, a fin de conseguir el desarrollo integral de la persona y el bien común de la sociedad en general<sup>92</sup>.

Como el mismo Pontífice afirmaba en uno de sus Mensajes: *“No hay que temer que la justa libertad religiosa sea un límite para las otras libertades o perjudique la convivencia civil. Al contrario, con la libertad religiosa se desarrolla y florece también cualquier otra libertad, porque la libertad es un bien indivisible y prerrogativa de la misma persona humana y de su dignidad. No hay que temer que la libertad religiosa, una vez reconocida para la Iglesia católica, interfiera en el campo de la libertad política y de las competencias propias del Estado. La Iglesia sabe distinguir bien, como es su deber, lo que es del César y lo que es de Dios; ella coopera en el bien común de la sociedad, porque*

---

<sup>90</sup> LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, cit., pp. 252-253.

<sup>91</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Cabo Verde 28-11-1992*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/69L6Rm>, (Consultada el 27 de enero de 2017)

<sup>92</sup> *Ibidem*, pp. 255-256.

*rechaza la mentira y educa para la verdad; condena el odio y el desprecio e invita a la fraternidad; promueve siempre por doquier –como es fácil reconocer por la Historia– las obras de caridad, las ciencias y las artes. La Iglesia quiere solamente libertad para poder ofrecer un servicio válido de colaboración con cada instancia pública y privada, preocupada por el bien del hombre. La verdadera libertad es siempre para vencer el mal con el bien. Vince in bono malum”<sup>993</sup>.*

En el establecimiento de unas adecuadas relaciones entre la Iglesia y el Estado, el Pontífice va a referirse al contenido de una serie de conceptos que están muy presentes en la sociedad actual. En relación con la laicidad, el Papa afirma que es un concepto legítimo si se entiende como la distinción entre la comunidad política y las religiones. Sin embargo, esta distinción no implica ignorancia, ni beligerancia contra la religión, lo que sería el laicismo, sino respeto por todas las creencias por parte del Estado, que se compromete a garantizar las actividades de culto, espirituales y caritativas de las comunidades creyentes. Una sociedad pluralista como es aquella en la que vivimos exige comunicación y diálogo entre las distintas confesiones religiosas y entre éstas y el Estado<sup>994</sup>, ya que *“la laicidad no se opone a la convivencia y cooperación entre la esfera temporal y la espiritual”<sup>995</sup>*. Como afirma el Pontífice en su Encíclica *Ecclesia in Europa*: *“la Iglesia no pide volver a formas de Estado confesional, pero deplora todo tipo de laicismo ideológico o separación hostil entre las instituciones civiles y las confesiones religiosas”<sup>996</sup>*.

Juan Pablo II reitera la necesidad de partir de la expresión de Cristo: *“Dad al Cesar lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios”* (Lc 20, 25), para delimitar la diferente naturaleza entre la comunidad política, a la que pertenece necesariamente todo ciudadano, y la comunidad religiosa, a la que se adhiere

---

<sup>993</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 10-1-2005*, en MARTÍNEZ, J. L., *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, cit., p. 148.

<sup>994</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 12-1-2004*, en GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *Juan Pablo II y Europa*, cit., p. 93.

<sup>995</sup> GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *Juan Pablo II y Europa*, cit., p. 97.

<sup>996</sup> JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica post-synodalis Ecclesia in Europa 28-6-2003*, AAS 95 (Octubre 2003) 649-719.

libremente toda persona que decide creer<sup>997</sup>. En palabras del Pontífice: *“Decir que corresponde a la comunidad religiosa, y no al Estado, administrar “lo que es de Dios”, equivale a poner un límite conveniente al poder de los hombres, y este límite es el del campo de la conciencia, de los últimos fines, del sentido último de la existencia, de la apertura al absoluto, de la tensión hacia un perfeccionamiento jamás conseguido, que estimula los esfuerzos e inspira las justas opciones”*<sup>998</sup>.

Para Navarro-Valls, las garantías que el Papa pide en relación con el respeto a la libertad religiosa *“no deben suscitar recelos, salvo en esos grupos de poder ideológico que vienen llamándose «ideocracias». Es decir, sistemas anclados difusamente en ideologías que pretenden ocupar, bajo el manto protector de una mal entendida «neutralidad», un espacio de invisible protagonismo, sustituyendo las recusables teocracias por unas no menos recusables ideocracias”*<sup>999</sup>.

Como afirma Garitagoitia *“Estado e Iglesia tienen funciones distintas, y consiguientemente, una autonomía propia, pero al mismo tiempo ambos están llamados a entenderse, pues tienen por finalidad contribuir al progreso de la sociedad, aunque desde distintas perspectivas y están ordenados al bien, espiritual la Iglesia y material, el Estado, de las personas humanas”*<sup>1000</sup>.

En un discurso a los obispos españoles les previene el Pontífice de los riesgos que conlleva el laicismo: *“En el ámbito social se va difundiendo también una mentalidad inspirada en el laicismo, ideología que lleva gradualmente, de forma más o menos consciente, a la restricción de la libertad religiosa hasta promover un desprecio o ignorancia de lo religioso, relegando la fe a la esfera de lo privado y oponiéndose a su expresión pública. Esto no forma parte de la tradición española más noble, pues la impronta que la fe católica ha dejado en la vida y la cultura de los españoles es muy*

---

<sup>997</sup> GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *Juan Pablo II y Europa*, cit., p. 94.

<sup>998</sup> JUAN PABLO II, *Discurso ante el Parlamento europeo 11-10-1988*, en GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *Juan Pablo II y Europa*, cit., p. 95.

<sup>999</sup> NAVARRO-VALLS, R., *Las hondas raíces de Europa, verdadero factor de unión y respeto*, en GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *Juan Pablo II y Europa*, cit., p. 99.

<sup>1000</sup> GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *Juan Pablo II y Europa*, cit., p. 100.

*profunda para que se ceda a la tentación de silenciarla. Un recto concepto de libertad religiosa no es compatible con esa ideología, que a veces se presenta como la única voz de la racionalidad. No se puede cercenar la libertad religiosa sin privar al hombre de algo fundamental”<sup>1001</sup>.*

Es de destacar la preocupación del Papa por la edificación de una Europa que tenga como uno de sus pilares básicos el cristianismo que constituye la raíz fundamental sobre la que se construyó el continente. Defiende que Europa y el cristianismo son dos realidades que están unidas en su ser y en su destino, ya que juntas han realizado un camino que les ha marcado profundamente, ya que *“Europa fue bautizada por el cristianismo y las naciones europeas en su diversidad han dado cuerpo a la existencia cristiana”<sup>1002</sup>*. Por ello, en el análisis de lo que supondría para Europa una sociedad que renuncie a Dios y a sus raíces cristianas afirmó que *“las instituciones políticas y los poderes públicos no tienen un carácter absoluto, precisamente a causa de la “pertenencia” prioritaria e innata de la persona humana a Dios, cuya imagen está impresa indeleblemente en la naturaleza misma de todo hombre y de toda mujer. Si no se hiciera así, se correría el peligro de legitimar las tendencias de laicismo y secularismo agnóstico y ateo que llevan a la exclusión de Dios y de la ley moral natural de los diversos ámbitos de la vida humana”<sup>1003</sup>*. En unos de sus Discursos el Santo Padre va a reconocer, con un espíritu profético, que *“ante nuestros ojos parece renacer una Europa del espíritu, al filo de los valores y de los símbolos que la han labrado, de esta tradición cristiana que une a todos su pueblos”<sup>1004</sup>*.

---

<sup>1001</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos españoles en la visita ‘ad limina’ 24-1-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Y7SMi8>, (Consultada el 21 de abril de 2016).

<sup>1002</sup> NIETO NÚÑEZ, S., *Actividad diplomática de la Santa Sede y defensa de los derechos humanos en el pontificado de Juan Pablo II*, cit., p. 2725.

<sup>1003</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en un Congreso sobre la nueva Constitución europea 20-6-2002*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/AkiyZB>, (Consultada el 21 de abril de 2016).

<sup>1004</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 13-1-1990*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/I2ZShP>, (Consultada el 18 de abril de 2016).

#### 4.2.12. Posibles soluciones para un reconocimiento práctico del derecho a la libertad religiosa en los diferentes Estados

Para conseguir el reconocimiento y aplicación práctica del derecho a la libertad religiosa Juan Pablo II ofrece, una serie puntos sobres los que es necesario profundizar:

1. Reforzar la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de la ONU de 1948, haciéndola aplicable no sólo a los Estados, sino también a grupos de presión cuya influencia en la sociedad actual es muy notable. Además, dotar a dicha Declaración de una base antropológica y de unas convicciones morales de las cuales carece. Junto a ello, será preciso crear los instrumentos jurídicos necesarios para que su aplicación en la práctica sea realmente efectiva<sup>1005</sup>.
2. Apoyar y animar a los diversos países a fomentar la voluntad política de los gobernantes para que lleven a la práctica los distintos mecanismos jurídicos previstos en el orden internacional y constitucional para la defensa y promoción del derecho a la libertad religiosa<sup>1006</sup>.
3. Ayudar a que se desarrollen nuevos modos de pensar en defensa de los derechos humanos, para lo cual el papel que han de jugar los medios de comunicación social es de suma importancia<sup>1007</sup>, ya que como afirma el Pontífice: "*son expresión de un poder que se hace "opresión", especialmente allí donde no se admite el pluralismo"*<sup>1008</sup>. La libertad religiosa, en dos aspectos fundamentales como son la educación y los medios de comunicación social, permite a las personas e instituciones la posibilidad de desarrollar su vida religiosa y transmitir sus creencias y valores, tomando así parte

---

<sup>1005</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 200-201.

<sup>1006</sup> *Ibidem*, p. 201.

<sup>1007</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>1008</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales 105-1981*, en SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p. 202.



activa en todos los ámbitos de la vida social. En toda sociedad debe existir una cierta forma de pluralismo de pensamiento y acción, así como una actitud de “benevolencia fraterna”<sup>1009</sup>.

4. Trabajar por la aceptación, en todos los países, de un marco mínimo para poder hablar de un respeto a la libertad religiosa, tal y como la Santa Sede lo proclamó en la Reunión de Viena de 1987 en el marco de la Conferencia sobre Seguridad y Cooperación en Europa, o en el Mensaje que Juan Pablo II dirigió a los Jefes de Estado firmantes del Acta Final de Helsinki el 1 de enero de 1980<sup>1010</sup>.
5. La supresión de cualquier tipo de coacción religiosa<sup>1011</sup>.
6. No llevar a cabo un uso indiscriminado de la objeción de conciencia, sino que el Estado ha de asumir su papel de garante de los derechos de los terceros y del justo orden público.
7. Respetar siempre los derechos de las minorías.
8. Los Estados deben asumir sus respectivas responsabilidades en el cumplimiento de las obligaciones asumidas en los Tratados Internacionales por ellos firmados.
9. Fomentar una educación de los ciudadanos en la que se respete la cultura, la fe y las tradiciones de todos aquellos que, conviviendo en una misma sociedad, proceden de entornos diferentes.
10. Potenciar el diálogo interreligioso y las iniciativas de orden ecuménico.

---

<sup>1009</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Francia 10-6-2000*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., pp. 170-171.

<sup>1010</sup> SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., pp. 201-202.

<sup>1011</sup> JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz 1-1-1991*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/b6bOni>, (Consultada el 18 de abril de 2016).

#### 4.3. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL ÁMBITO DE LA EDUCACIÓN Y LA FAMILIA

##### 4.3.1. Introducción

Si bien es cierto que a lo largo de su dilatado pontificado, Juan Pablo II ha abordado temas muy diversos en su prolífico Magisterio, no cabe duda de que el ámbito de la familia ha sido una de sus preocupaciones fundamentales. Consciente como era de su importancia, fueron abundantes los documentos elaborados por el Pontífice que abordaron esta temática. A tal efecto creó, además, el Pontificio Consejo para la Familia. Por su iniciativa van a comenzar a desarrollarse los Encuentros Mundiales de la Familia, que inician su andadura en el año 1994 en Roma y que, con una periodicidad de tres años, se van a ir celebrando a lo largo de su papado, sucesivamente, en Río de Janeiro, Roma y Manila. Tanto Benedicto XVI como Francisco van a continuar con esta herencia recibida.

La familia ocupa un papel fundamental dentro del derecho a la libertad religiosa, especialmente en lo que se refiere al ámbito de la educación. Para ello se hace necesario articular una legislación que, siendo respetuosa con la necesaria separación entre Iglesia y Estado, defienda, a su vez, este derecho inalienable de los padres y favorezca su adecuado ejercicio y protección.

##### 4.3.2. El derecho-deber de los padres a la educación de sus hijos en el Magisterio de Juan Pablo II

Frente al posicionamiento de parte de la doctrina, que concibe el derecho a la educación como un servicio público que ha de prestar el Estado, relegando a la familia a un papel secundario, el Magisterio de la Juan Pablo II, en continuidad con el Magisterio precedente y las Declaraciones de Derechos internacionales, postula que el derecho a la educación se encuadra dentro del ámbito de la libertad. La familia es la titular primaria de este derecho, cumpliendo el Estado, en este contexto, un papel meramente subsidiario. Ni en el ámbito de la libertad religiosa ni en el de la educación, los poderes públicos pueden llevar a cabo

injerencia alguna, ya que ambos derechos afectan a la dimensión más profunda de la persona.

El Magisterio de Juan Pablo II sobre esta materia ha revestido sus enseñanzas de un fundamento antropológico y ético, tomado de la fe y la Tradición de la Iglesia, del que carecen las Declaraciones de Derechos.

Es necesario reconocer, como afirma López Trujillo, que los derechos de la familia están íntimamente relacionados con los derechos del hombre, por lo que tales derechos han de ser reconocidos a favor de la familia en calidad de sujeto<sup>1002</sup>. Ya Juan Pablo II, en la Carta de los derechos de la familia, concibe a ésta como sujeto que lleva a cabo un proceso de integración de todos sus miembros: *“La familia es, pues, como un todo que no debe ser dividido en su tratamiento, aislando sus integrantes, ni siquiera invocando razones de suplencia social, que aunque en numerosos casos es necesaria, ciertamente, nunca debe poner al sujeto familia en posición marginal”*<sup>1003</sup>. En el n° 6 del documento *“Familia y Derechos Humanos”*, del Pontificio Consejo para la Familia, se sostiene que los derechos de la familia constituyen el núcleo original de los derechos del hombre, por lo que la familia ha de ser, por ello, reconocida como sujeto social, ya que goza del derecho a su protección, tanto por parte del Estado, como de la comunidad internacional: *“si la personalidad jurídica del individuo se fundamenta en su titularidad de derechos reconocidos por el orden internacional, así debe ser también la personalidad jurídica de la familia, la cual posee la capacidad de inspirar acciones y actitudes que construyen la sociedad”*<sup>1004</sup>.

---

<sup>1002</sup> PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *La familia: don y compromiso, esperanza de la humanidad 1-9-1997*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/vlJbkV>, (Consultada el 6 de mayo de 2016).

<sup>1003</sup> JUAN PABLO II, *Carta de los derechos de la familia 22-10-1983*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/IoGsfF>, (Consultada el 6 de mayo de 2016).

<sup>1004</sup> PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Familia y Derechos Humanos 9-12-1999*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/PQEdm6>, (Consultada el 6 de mayo de 2016).

En el Magisterio de Juan Pablo II, quizá el texto más emblemático acerca de la familia es su Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, que en su n° 36 califica el deber de los padres respecto de la educación de los hijos “como esencial, relacionado como está con la transmisión de la vida humana; como original y primario, respecto al deber educativo de los demás, por la unicidad de la relación de amor que subsiste entre padres e hijos; como insustituible e inalienable y que, por consiguiente, no puede ser totalmente delegado o usurpado por otros”. El amor de los padres hacia sus hijos encuentra en la acción educativa una de sus más profundas realizaciones, por ello, los padres han de educar a sus hijos en los valores esenciales de la vida humana, y en el contexto de una sociedad marcada por el egoísmo y el individualismo, deben procurar transmitir a la prole aspectos tales como la necesaria libertad frente a los bienes materiales, la conciencia de la dignidad de la persona humana, el verdadero sentido del amor, y una actitud de servicio, especialmente con los más pobres y necesitados. En el n° 37 el Pontífice describe a la familia como la primera escuela de sociabilidad, entendida ésta desde la dimensión de la donación que genera comunión. El n° 40 recoge el deber del Estado y de la Iglesia de proporcionar a las familias todos los medios necesarios para que puedan cumplir adecuadamente con su tarea educativa. Finalmente, en su n° 46 se afirma que la familia es sujeto de derechos y deberes con anterioridad al Estado o a cualquier otra institución o comunidad, ya que es la célula básica y originaria de la sociedad. Reconoce Juan Pablo II que vivimos en una época donde los derechos fundamentales de la familia no sólo son violados, sino en muchas ocasiones usurpados por la sociedad y el Estado, especialmente en ámbitos como la educación<sup>1015</sup>.

El n° 62 de la Exhortación apostólica *Christifideles laici* también aborda esta temática al señalar que el deber y responsabilidad de los padres en la educación cristiana de sus hijos tiene su fuente en el matrimonio, origen y causa de la familia cristiana, y es en dicho sacramento donde los esposos reciben la gracia divina, así como el compromiso de transmitir a la prole los valores humanos y religiosos. En relación con la escuela, señala que no es suficiente con la participación de los

---

<sup>1015</sup> JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica Familiaris consortio* 22-11-1981, AAS 74 (1982) p. 126.

padres en la misma, sino que se hace necesario, en el contexto social y cultural en el que vivimos, la preparación de fieles laicos que se dediquen a la acción educativa, entendiendo ésta desde la perspectiva de una misión eclesial, a fin de luchar por promover en el ámbito escolar una verdadera libertad de educación<sup>1016</sup>.

En su carta a las familias *Gratissimam sane* sitúa, en el n° 16, la educación de los hijos por parte de sus padres en el contexto del amor, la verdad y la realización plena de la persona a través de la donación, y señala que la educación ha de ser entendida como un auténtico apostolado que tiene por finalidad engendrar en el educando la imagen del hombre perfecto, que es Cristo. Afirma, en palabras textuales, que “la educación es, ante todo, una dádiva de humanidad por parte de ambos padres”. La tarea educativa que asumen los padres supone una colaboración en la obra creadora de Dios y a su vez implica una participación en la pedagogía divina, que tiene a Cristo como modelo y plenitud a la que ha de aspirar todo hombre<sup>1017</sup>.

El artículo 5 de la Carta de los derechos de la familia de 1983 viene a consagrar los aspectos fundamentales que lleva consigo el derecho de los padres a la educación de sus hijos. Habla de convicciones morales y religiosas de los progenitores como los principios que ha de respetar el sistema educativo; postula la necesidad de que el Estado ayude a los padres en esta tarea educativa, siempre de acuerdo con el principio de subsidiariedad y dotándolos de los medios necesarios para que sus hijos puedan recibir una adecuada educación en libertad; señala el derecho de los padres a la elección de centro docente y defiende la necesidad de subvenciones por parte del Estado y la supresión de cargas injustas para hacer efectiva la libertad de enseñanza; además, los padres tienen derecho a que sus hijos no sean obligados a seguir cursos o asignaturas que conlleven una visión del hombre y del mundo contraria a la fe. Declara que cuando el Estado impone un sistema de educación único para todos, donde la formación religiosa

---

<sup>1016</sup> JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica post-synodalis Christifideles laici* 30-12-1988, AAS 81 (1989) 393-521.

<sup>1017</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Familiis datae ipso volvente sacro Familiae anno MCMXCTV Gratissimam sane* 2-2-1994, AAS 86 (1994) 868-925.

es excluida, los derechos de los padres son objeto de una violación flagrante<sup>1018</sup>. En su n° 7 va a proclamar el derecho de la familia a la libertad religiosa, en continuidad con lo defendido en la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*: “Cada familia tiene el derecho de vivir libremente su propia vida religiosa en el hogar, bajo la dirección de los padres, así como el derecho de profesar públicamente su fe y propagarla, participar en los actos de culto en público y en los programas de instrucción religiosa libremente elegidos, sin sufrir alguna discriminación”<sup>1019</sup>.

Para el Pontífice, los padres tienen derecho a educar a sus hijos en escuelas que se correspondan con su propia visión del hombre y del mundo y a no tener que soportar que su prole sea adoctrinada en programas inspirados por el ateísmo<sup>1020</sup>. Para ello, los padres no pueden ser objeto de discriminación alguna, sino que han de gozar de la necesaria libertad para elegir la educación religiosa, moral y humana de sus hijos en igualdad de condiciones a los demás miembros de la sociedad<sup>1021</sup>. A este fin, el sistema educativo de cada país ha de ser plenamente respetuoso con las convicciones de cada cual, debiendo servir a todos los ciudadanos por igual, y sin tener por qué pagar el peaje del vaivén de los cambios políticos<sup>1022</sup>.

La formación religiosa ha de ser concebida como parte integrante fundamental de la formación humana, espiritual y moral de la persona, que sólo puede ser entendida como un todo. De ahí el derecho que los padres poseen de obtener del Estado los medios necesarios que garanticen este objetivo, entre ellos los que proceden de la confección de un sistema educativo que sea respetuoso con

---

<sup>1018</sup> JUAN PABLO II, *Carta de los derechos de la familia* 22-10-1983, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/kBjFwY>, (Consultada el 6 de mayo de 2016).

<sup>1019</sup> *Ibidem*.

<sup>1020</sup> JUAN PABLO II, *Discurso ante la UNESCO* 2-6-1980, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 171.

<sup>1021</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de España* 5-5-1983, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 171.

<sup>1022</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de España* 10-1-1997, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 172.

la libertad religiosa. La autoridad civil debe abstenerse de imponer cargas que hagan inviable el derecho de los padres a elegir la educación que estimen más adecuada para la formación de sus hijos, en función de sus propias convicciones y creencias<sup>1023</sup>. El sistema educativo ha de procurar transmitir no sólo un saber intelectual, sino también un sistema de valores que permita reconocer el sentido profundo de la existencia del hombre y del mundo<sup>1024</sup>.

#### **4.3.3. El derecho-deber de los padres a la educación de sus hijos en el Catecismo de la Iglesia Católica y en el Código de Derecho Canónico**

Durante el Pontificado de Juan Pablo II tienen lugar dos hitos importantes, que van a ayudar a concretar la doctrina sobre el tema del derecho-deber de los padres a la educación de sus hijos, como manifestación de la libertad religiosa: el Código de Derecho Canónico (25 de enero de 1983) y el Catecismo de la Iglesia Católica (15 de agosto de 1997).

El tema de la educación de los hijos en el contexto del derecho a la libertad religiosa aparece recogido en el Código en diversos libros, lo que pone de manifiesto el interés del legislador por abordar esta cuestión desde diversos ámbitos, a fin de poder ofrecer una respuesta polifacética a las exigencias de su contenido: en el Libro II, referido al Pueblo de Dios, y dentro de éste en el capítulo relativo a los derechos de los fieles (cc. 226-227); en el Libro III, de una manera más concreta, donde aborda el tema en el contexto del *munus docendi* de la Iglesia (cc. 793-799). También se refiere a este derecho el Libro IV, que se ocupa principalmente del *munus santificandi Ecclesiae*, cuando desarrolla los fines propios del matrimonio (c. 1055), cuando se refiere al deber de los padres como una obligación gravísima (c. 1136), o cuando aborda el tema de aquellas situaciones matrimoniales que pueden poner en peligro la integridad y desarrollo de este derecho (c. 1125). Finalmente, también el Código recoge este derecho de los

---

<sup>1023</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Francia 24-10-1998*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 172.

<sup>1024</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Canadá 12-10-2000*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 173.

padres en el Libro VI, que se ocupa de las sanciones, para especificar la pena que lleva asociada la renuncia, por parte de los padres, a su gravísima obligación de educar a sus hijos (c. 1366).

El c. 1055 se refiere a la educación de los hijos como uno de los fines del matrimonio que *“por su propia índole está ordenado al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole”*<sup>1025</sup>. Este canon establece dos fines para el matrimonio que vincula entre sí, de manera que el bien de los cónyuges no se entiende sin el amor que se dona en la procreación de nuevas vidas, de las cuales los padres son los responsables únicos en todas las dimensiones, incluida la educación. La procreación y educación de los hijos pasa así a considerarse un elemento constitutivo del matrimonio por su misma naturaleza, lo que le diferencia de otro tipo de uniones<sup>1026</sup>.

En el ámbito de los derechos de los fieles, el c. 226.2 va a señalar: *“Por haber transmitido la vida a sus hijos, los padres tienen el gravísimo deber y el derecho de educarlos; por tanto, corresponde a los padres cristianos en primer lugar procurar la educación cristiana de sus hijos según la doctrina enseñada por la Iglesia”*<sup>1027</sup>. El canon refiere el derecho primario de los padres a la educación de sus hijos, y lo define como un derecho natural enraizado en el don de la transmisión de la vida<sup>1028</sup>.

El c. 793 establece: *“Los padres y quienes hacen sus veces tienen la obligación y el derecho de educar a la prole; los padres católicos tienen también la obligación y el derecho de elegir aquellos medios e instituciones mediante los cuales, según las circunstancias de cada lugar, puedan proveer mejor a la educación católica de los hijos. También tienen derecho los padres a que la sociedad civil les proporcione las ayudas que necesiten para*

---

<sup>1025</sup> BAÑARES, J. I., *Comentario al c. 1055*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 1047.

<sup>1026</sup> BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico*, cit., p. 470.

<sup>1027</sup> *Ibidem*.

<sup>1028</sup> CAPARRÓS, E., *Comentario al c. 226*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 175.



*procurar a sus hijos una educación católica*<sup>1029</sup>. Se refiere al derecho-deber de los padres de educar a los hijos como un derecho natural, que tiene su origen en la generación y que lleva a los progenitores a asumir un compromiso en este ámbito en relación con sus hijos. La función de este derecho, integrado en el derecho a la libertad religiosa, radica en alcanzar la educación integral de la prole, como derecho inviolable y del que son titulares los padres o aquellos que hacen sus veces. El derecho se refiere a todos los elementos que integran el proceso educativo, y que pueden resumirse en el derecho de los progenitores a dirigir la educación de sus hijos según los dictámenes de su conciencia, y sin que para ello puedan sufrir restricción o coacción externa alguna. Los límites a este derecho proceden del derecho del hijo a recibir una auténtica educación. Cuando el canon habla de “padres católicos” lleva a cabo un intento por vincular el orden natural al sobrenatural, es decir, los padres no sólo han de contentarse con sumar a una educación humana una educación cristiana, sino que han de buscar también una orientación cristiana en la educación humana de sus hijos, de manera que todo el proceso educativo ha de ser cristiano, tanto en sus aspectos humanos como religiosos. Esta educación de los hijos no sólo corresponde a los padres, sino que en virtud de su implicación social compromete también a toda la sociedad, reconociéndose que la educación religiosa es un derecho civil de los padres, no sólo de los católicos, sino de todas aquellas familias que pertenecen a las demás confesiones religiosas. Por ello, los poderes públicos tienen la obligación de establecer todos los medios necesarios para que los padres puedan cumplir con su obligación, ya que en caso contrario no sólo se estaría violando este derecho a la educación, sino también el derecho a la libertad religiosa<sup>1030</sup>.

El Concilio Vaticano II llevó a cabo una reflexión en torno a la educación que abarcaba los aspectos físicos, morales, intelectuales y espirituales, y que se recogieron en el concepto “educación integral de la persona”<sup>1031</sup>. Por ello, el c. 795

---

<sup>1029</sup> BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico*, cit.

<sup>1030</sup> CITO, D., *Comentario al c. 793*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 218-220.

<sup>1031</sup> CITO, D., *Comentario al c. 795*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 224.

recoge: *“Como la verdadera educación debe procurar la formación integral de la persona humana, en orden a su fin último y, simultáneamente, al bien común de la sociedad, los niños y los jóvenes han de ser educados de manera que puedan desarrollar armónicamente sus dotes físicas, morales e intelectuales, adquieran un sentido más perfecto de la responsabilidad y un uso recto de la libertad, y se preparen a participar activamente en la vida social”*<sup>1032</sup>. Para alcanzar ese objetivo de la educación integral de los hijos se requiere una activa colaboración de todos los sujetos encargados del ámbito educativo: la familia, la escuela y la Iglesia<sup>1033</sup>.

Para abordar el tema de la relación entre la familia y la escuela, el c. 796 establece: *“Entre los medios para realizar la educación, los fieles tengan en mucho las escuelas, que constituyen una ayuda primordial para los padres en el cumplimiento de su deber de educar. Es necesario que los padres cooperen estrechamente con los maestros de las escuelas a las que confían la formación de sus hijos; los profesores, a su vez, al cumplir su encargo, han de trabajar muy unidos con los padres, a quienes deben escuchar de buen grado, y cuyas asociaciones o reuniones deben organizarse y ser muy apreciadas”*<sup>1034</sup>. Dentro de un contexto de colaboración, ni la escuela puede arrogarse derechos que pertenecen a los padres, ni los padres pueden hacer dejación de su obligación educativa mediante actitudes negligentes o indiferentes que delegaran en la escuela toda la potestad en relación con la educación de sus hijos<sup>1035</sup>.

El c. 797 del Código de Derecho Canónico aborda el tema del derecho a la libertad de educación en los siguientes términos: *“Es necesario que los padres tengan verdadera libertad para elegir las escuelas; por tanto, los fieles deben mostrarse solícitos para que la sociedad civil reconozca esta libertad de los padres y, conforme a la justicia distributiva, la proteja también con ayudas económicas”*<sup>1036</sup>. Al afirmar que los padres tienen derecho a la elección de escuelas para sus hijos se está reconociendo un

---

<sup>1032</sup> BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico*, cit.

<sup>1033</sup> CITO, D., *Comentario al c. 795*, cit., p. 225.

<sup>1034</sup> BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico*, cit.

<sup>1035</sup> CITO, D., *Comentario al c. 796*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 226-228.

<sup>1036</sup> BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico*, cit.

derecho que deriva de la misma dignidad de la persona, y que debe ser reconocido y tutelado por el Estado. Del derecho de los padres a la educación de sus hijos se deriva el derecho a la elección de escuelas que cumplan las condiciones necesarias para que dicha educación se desarrolle conforme a las creencias y convicciones morales de los progenitores, entendiendo que el papel de la escuela en el proceso educativo ha de ser siempre subsidiario al de la familia. Para poder cumplir con este fin los ciudadanos han de gozar del derecho civil a fundar y dirigir escuelas con un proyecto educativo concreto, de manera que la pretensión, por parte del Estado, de crear un monopolio educativo podría ser calificada como una clara violación del derecho natural. Además, al favorecer la participación de los padres en los centros educativos se está posibilitando, a su vez, la asunción, por parte de éstos, de un papel activo en la consecución del bien común de la sociedad. Este derecho de los padres no puede ser obstaculizado ni directamente, impidiendo que puedan fundar escuelas, ni indirectamente, a través de la exigencia de una serie de requisitos injustos y gravosos que en la práctica convirtieran en inviable este derecho, como la imposición de cargas económicas o la vinculación de la elección de centro a criterios geográficos, ya que ello supondría una evidente violación de un derecho que, por otro lado, aparece recogido en numerosos textos internacionales, así como en la mayoría de los ordenamientos estatales<sup>1037</sup>.

El Código de Derecho Canónico de 1917 prohibía a los padres enviar a sus hijos a escuelas acatólicas, neutras o mixtas, a fin de evitar el peligro de una perversión en la educación de sus descendientes que fuera contraria a las creencias religiosas y a las convicciones morales de la familia<sup>1038</sup>. En este contexto, el c. 798 va a afirmar que *“los padres han de confiar sus hijos a aquellas escuelas en las que se imparta una educación católica; pero, si esto no es posible, tienen la obligación de procurar que, fuera de las escuelas, se organice la debida educación católica”*<sup>1039</sup>. Como se deduce del tenor literal, el canon impone a los padres la obligación de la

---

<sup>1037</sup> CITO, D., *Comentario al c. 797*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002, pp. 229-231.

<sup>1038</sup> *Ibidem*, , p. 232.

<sup>1039</sup> BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico*, cit.

educación católica de sus hijos, si bien no se inmiscuye en la elección de los medios e instituciones de las que hayan de servirse para cumplir adecuadamente con ese deber. Cuando se habla de “escuelas en las que se imparte una educación católica”, el canon se está refiriendo a tres tipos de escuelas: en primer lugar a las escuelas católicas, en segundo lugar a aquellas que tienen un proyecto educativo de inspiración cristiana, y finalmente, a las que siendo no católicas o pluralistas proporcionan una educación católica debido a la presencia activa de los padres y de profesores católicos.

El c. 799 refiere el esfuerzo y compromiso que han de llevar a cabo los fieles para que las leyes civiles garanticen la educación moral y religiosa en las escuelas conforme a la conciencia de los padres. A tal fin, los progenitores han de hacer entender la importancia que la enseñanza religiosa tiene en el proceso educativo de la persona, y cómo dicha enseñanza no puede reducirse al ámbito privado de la familia o de la Iglesia, ya que además de que esto implicaría un perjuicio para el desarrollo integral del sujeto, supondría una violación expresa del derecho a la libertad religiosa de las personas, familias y grupos intermedios<sup>1040</sup>.

El c. 1136 se refiere al derecho de los padres en la educación de sus hijos de la siguiente forma: “Los padres tienen la obligación gravísima y el derecho primario de cuidar en la medida de sus fuerzas de la educación de la prole, tanto física, social y cultural como moral y religiosa”<sup>1041</sup>. Puede verse una consonancia del texto del canon con otros documentos del Magisterio, como el n° 48 de *Gaudium et spes* que viene a afirmar que los padres realizarán concienzudamente el deber que les corresponde en la educación de sus hijos, el n° 3 de *Gravissimum educationis* que utiliza el adjetivo “gravísima” para describir el deber de los padres en esta materia o el n° 5 de *Dignitatis humanae* que relaciona este derecho con la libertad de la que han de gozar las familias a la hora de la elección del centro que consideren más adecuado para la educación de sus hijos.

---

<sup>1040</sup> Ibidem, pp. 235-236.

<sup>1041</sup> BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico*, cit.

El Código establece una serie de principios para velar por esta obligación de los padres en los casos en los que la misma pueda verse dificultada. Así, el derecho-deber de los padres a la educación de los hijos va a comportar una grave obligación, de la cual no pueden verse dispensados ni siquiera en los casos de crisis matrimonial, como la separación<sup>1042</sup>. Así lo explicita el c. 1154: *“Realizada la separación de los cónyuges, hay que proveer siempre de modo oportuno a la debida sustentación y educación de los hijos”*<sup>1043</sup>. Además, para el caso de los matrimonios mixtos el Código establece, en el c. 1125, una serie de cautelas para que dicho matrimonio pueda celebrarse, y que tienen por finalidad alejar el peligro de una posible perversión en la fe tanto de la parte católica del vínculo, como de la prole<sup>1044</sup>. Finalmente, el Código de Derecho Canónico establece un régimen sancionador para aquellos fieles cristianos que hacen dejación, como padres, de su obligación de educar a sus hijos: *“Los padres, o quienes hacen sus veces, que entregan a sus hijos para que sean bautizados o educados en una religión acatólica, deben ser castigados con una censura u otra pena justa”*<sup>1045</sup>. Según el canon, comete delito el padre que entrega expresamente a su hijo a una religión acatólica para que sea educado en ella, el que pone a su hijo en ocasión de recibir dicha educación, y el que teniendo noticia de esta educación acatólica, pudiendo fácilmente evitarlo, no hace nada al respecto<sup>1046</sup>.

Por lo que respecta al Catecismo de la Iglesia Católica, el tema objeto de estudio se aborda en los nn. 2211, 2221-2223 y 2229. En ellos, entre otras ideas se afirma, en continuidad y conformidad al Magisterio precedente, el deber de la comunidad política de asistir a la familia, a fin de asegurarle la libertad en la profesión de su fe y en la transmisión de la misma, así como la posibilidad de

---

<sup>1042</sup> ESCRIVÁ IVARS, J., *Comentario al c. 1154*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002.

<sup>1043</sup> BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico*, cit.

<sup>1044</sup> NAVARRO-VALLS, R., *Comentario al c. 1125*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002, p. 1513.

<sup>1045</sup> BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico*, cit.

<sup>1046</sup> ESCRIVÁ IVARS, J., *Comentario al c. 1366*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002

educar a los hijos conforme a ella, para lo cual la habrá de dotar de los medios e instituciones necesarias. Además, el Catecismo entiende que el amor conyugal no puede quedar reducido al ámbito de la mera procreación, sino que este amor se ha de poner de relieve también en la educación moral y espiritual de la prole. El texto del Magisterio señala que las raíces de la tarea educativa de los padres se halla en su vocación específica de ser copartícipes de la obra creadora de Dios, ya que al engendrar una vida asumen la obligación de ayudarla a vivir una existencia plena<sup>1047</sup>.

---

<sup>1047</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 1999, pp. 595-597.

IV

---

**BENEDICTO XVI Y LA LIBERTAD RELIGIOSA**





## CAPÍTULO IV: BENEDICTO XVI Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

### 1. BIOGRAFÍA INTELECTUAL

El cardenal Joseph Ratzinger, Papa Benedicto XVI, nació en Marktl am Inn, diócesis de Passau (Alemania), el 16 de abril de 1927 (Sábado Santo), y fue bautizado ese mismo día. Su padre, comisario de la gendarmería, provenía de una antigua familia de agricultores de la Baja Baviera, de condiciones económicas más bien modestas. Su madre era hija de artesanos de Rimsting, en el lago Chiem, y antes de casarse trabajó de cocinera en varios hoteles. Pasó su infancia y su adolescencia en Traunstein, una pequeña localidad cerca de la frontera con Austria, a treinta kilómetros de Salzburgo. En ese marco, que él mismo ha definido “mozartiano”, recibió su formación cristiana, humana y cultural.

El período de su juventud no fue fácil. La fe y la educación de su familia lo preparó para afrontar la dura experiencia de aquellos tiempos en los que el régimen nazi mantenía un clima de fuerte hostilidad contra la Iglesia católica. Precisamente en esa compleja situación, descubrió la belleza y la verdad de la fe en Cristo; para ello fue fundamental la actitud de su familia, que siempre dio un claro testimonio de arraigada pertenencia a la Iglesia. Hasta el mes de septiembre de 1944 estuvo enrolado en los servicios auxiliares antiaéreos.

De 1946 a 1951 estudió filosofía y teología en la Escuela superior de filosofía y teología de Frisinga y en la universidad de Múnich, en Baviera<sup>108</sup>. En este período, la formación teológica de la facultad de Munich estuvo esencialmente determinada por el movimiento bíblico, litúrgico y ecuménico del tiempo entre las dos Guerras Mundiales. El estudio bíblico fue fundamental y esencial en su formación, y el método histórico-crítico determinante para su trabajo teológico

---

<sup>108</sup> LA SANTA SEDE, *Biografía de Benedicto XVI*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/tzUgq2>, (Consultada el 6 de agosto de 2016)

subsiguiente<sup>1049</sup>. A lo largo de este periodo de su vida Ratzinger refiere: *“la Iglesia era el lugar de nuestras esperanzas. Ella había sido el polo de oposición contra la ideología destructiva de la dictadura nazi y había permanecido en pie en el infierno que había devorado a los poderosos, gracias a su fuerza proveniente de la eternidad. Gratitud y deseo de trabajar en la Iglesia y para el mundo eran los sentimientos que dominaban entre los seminaristas”*<sup>1050</sup>.

Durante el periodo de su formación filosófica en Frisinga se sumergió en la lectura de escritores como Dostoievsky y Claudel, se acercó en filosofía a Aloys Wenzel, que por aquel entonces había publicado un famoso libro titulado *“Filosofía de la libertad”* donde defendía, frente al determinismo propio de las ciencias físicas, un mundo abierto a la posibilidad de Dios. Otros autores como Steinbüchel, Heidegger, Jaspers, Nietzsche o Bergson, unidos a un renacer de la metafísica que desde Kant se entendía como superada, así como su relación con el personalismo a través de la figura de Martin Buber y su afición por San Agustín, contribuyeron a forjar una estructura filosófica bien definida en su intelecto. En 1947, concluido el bienio filosófico comienza sus estudios de teología en Munich. Allí recibió docencia de profesores como Michael Schmaus en dogmática, que alejado del esquema neoescolástico hacía una presentación de la materia inspirada en el espíritu del movimiento litúrgico, Klaus Mürsdorf que propugnaba una visión del Derecho canónico conectado con la teología, o Friedrich Wilhelm Maier que en la docencia de la exégesis del Nuevo Testamento defendía la teoría de las dos fuentes. En palabras de Ratzinger: *“en esta época llegué a convertirme en un partidario del movimiento litúrgico. Así como había aprendido a comprender el Nuevo Testamento como alma de la teología, del mismo modo entendí la liturgia como el fundamento de la vida, sin la cual ésta acabaría por secarse. La Iglesia estaba para nosotros viva, sobre todo en la liturgia y en la gran riqueza de la tradición*

---

<sup>1049</sup> DISCURSO DE PRESENTACIÓN DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA PONTIFICIA DE LAS CIENCIAS, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Vr6Yk4>, (Consultada el 6 de agosto de 2016).

<sup>1050</sup> RATZINGER, J., *Mi vida*, Encuentro, Madrid, 2005, p. 66.

*teológica*<sup>1051</sup>. Recibió la ordenación sacerdotal el 29 de junio de 1951. Un año después, inició su actividad como profesor en la Escuela superior de Frisinga<sup>1052</sup>.

En general, la formación de Ratzinger durante esos años fue orientada históricamente, y por eso, aunque su área de especialidad fue la teología sistemática, sin embargo su tesis doctoral y su trabajo postdoctoral de habilitación presentaron argumentos históricos<sup>1053</sup>. En el año 1953 se doctoró en teología con la tesis: “Pueblo y casa de Dios en la doctrina de la Iglesia en san Agustín”<sup>1054</sup>. En su disertación doctoral pudo observar cómo Agustín mantuvo diálogo con diversas formas de Platonismo. Al mismo tiempo, Agustín mantuvo diálogo con la ideología romana, especialmente después de la ocupación de Roma por los godos en el 410, y a través de estos diferentes diálogos culturales él define la esencia de la religión cristiana no en continuidad con las religiones anteriores, sino mejor aún, en continuidad con la filosofía, entendida como la victoria de la razón sobre la superstición. Así pues, comprender la idea original de Agustín y de muchos otros Padres sobre la posición del cristianismo en este período de la historia del mundo fue fundamental para su configuración intelectual<sup>1055</sup>.

En 1957, y bajo la dirección del conocido profesor de teología fundamental Gottlieb Söhngen, obtuvo la habilitación para la enseñanza con una disertación sobre: “La teología de la historia de san Buenaventura”<sup>1056</sup>. Este trabajo postdoctoral se centró en San Buenaventura y su relación con una nueva idea de historia que había sido fijada por Joaquín de Fiore en el siglo XII. Joaquín entendió la historia como la progresión desde un período del Padre (un tiempo difícil para los seres humanos bajo la ley), a un segundo período de la historia, el

---

<sup>1051</sup> Ibidem, pp. 67-84.

<sup>1052</sup> LA SANTA SEDE, *Biografía de Benedicto XVI*, cit.

<sup>1053</sup> DISCURSO DE PRESENTACIÓN DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA PONTIFICIA DE LAS CIENCIAS, cit.

<sup>1054</sup> LA SANTA SEDE, *Biografía de Benedicto XVI*, cit.

<sup>1055</sup> DISCURSO DE PRESENTACIÓN DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA PONTIFICIA DE LAS CIENCIAS, cit.

<sup>1056</sup> LA SANTA SEDE, *Biografía de Benedicto XVI*, cit.

del Hijo (con más libertad, más franqueza, más fraternidad), para llegar a un tercer período de la historia, el período definitivo de la historia, el tiempo del Espíritu Santo. Según el citado autor, éste debió ser un tiempo de reconciliación universal, de reconciliación entre el este y el oeste, entre cristianos y judíos, un tiempo sin ley (en el sentido paulino), un tiempo de verdadera fraternidad en el mundo. La interesante idea que descubrió Ratzinger fue que una significativa corriente entre los franciscanos estaba convencida de que San Francisco de Asís y la Orden Franciscana marcaron el principio de este tercer período de la historia, y fue su ambición actualizarlo, mientras que otros teólogos como Buenaventura mantuvieron un diálogo crítico con esta corriente<sup>1057</sup>.

Tras ejercer como profesor de teología dogmática y fundamental en la Escuela superior de filosofía y teología de Frisinga, prosiguió su actividad docente en Bonn, como profesor ordinario de Teología fundamental, de 1959 a 1963<sup>1058</sup>. En este período la eclesiología, la historia y la filosofía de la religión fueron sus principales áreas de trabajo<sup>1059</sup>. En Münster ejerció como profesor de 1963 a 1966; en Tübinga, de 1966 a 1969<sup>1060</sup>. Durante este periodo el esquema existencialista se derrumba y es sustituido por el marxista, convirtiéndose la universidad en verdadero centro ideológico de esta corriente de pensamiento. Ratzinger describe esta situación con las siguientes palabras: *“se produjo una destrucción de la teología a través de su politización en dirección al mesianismo marxista, que se basaba en la esperanza bíblica, pero la destrozaba porque conservaba el fervor religioso eliminando, sin embargo, a Dios y sustituyéndolo por la acción política del hombre. Queda la esperanza, pero el puesto de Dios es reemplazado por el partido y, por tanto, el totalitarismo de un culto ateo que está dispuesto a sacrificar toda humanidad a su falso dios. He visto sin velos el rostro cruel de esta devoción atea y el desenfreno con que se llegaba a renunciar a cualquier reflexión moral, considerándola como un residuo burgués”*

---

<sup>1057</sup> DISCURSO DE PRESENTACIÓN DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA PONTIFICIA DE LAS CIENCIAS, cit.

<sup>1058</sup> LA SANTA SEDE, *Biografía de Benedicto XVI*, cit.

<sup>1059</sup> DISCURSO DE PRESENTACIÓN DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA PONTIFICIA DE LAS CIENCIAS, cit.

<sup>1060</sup> LA SANTA SEDE, *Biografía de Benedicto XVI*, cit.

<sup>1061</sup>. Será en este contexto donde el profesor de Tubinga escribirá uno de sus libros más famosos, “Introducción al cristianismo”.

La violenta explosión de teología Marxista que vivió durante su docencia en Tubinga le llevó a aceptar el trabajo como docente que le ofrecen en la nueva Universidad de Ratisbona, pensando en que sería interesante colaborar con el desarrollo de una nueva universidad, unido todo ello al hecho de que su hermano, también sacerdote, era el director del coro de la Capilla de la Catedral de esta ciudad alemana. Su aspiración era la de que se tratara de un tiempo tranquilo en el que pudiera desarrollar su trabajo teológico. Fue allí donde escribió un libro acerca de la escatología y un libro acerca de los principios de la teología como el problema del método teológico o el problema de la relación entre la razón y la revelación, y entre la tradición y la revelación. La Biblia fue siempre un punto de principal interés para Ratzinger<sup>1062</sup>. Llegó a ser catedrático de dogmática e historia del dogma en esta Universidad, donde ocupó también el cargo de vicerrector. Estos años como docente en Ratisbona son descritos por Ratzinger con las siguientes palabras: *“en este periodo maduré una visión total que se nutría de las múltiples experiencias y conocimientos que mi camino teológico me había puesto enfrente. Gusté la alegría de poder decir algo mío, nuevo y, al mismo tiempo, plenamente inscrito en la fe de la Iglesia. La sensación de adquirir cada vez más claramente una visión teológica mía fue la más bella experiencia de los años de Ratisbona”*

<sup>1063</sup>.

Su intensa actividad científica lo llevó a desempeñar importantes cargos al servicio de la Conferencia Episcopal Alemana y de la Comisión Teológica Internacional. En 1972, juntamente con Hans Urs von Balthasar, Henri de Lubac y otros grandes teólogos, fundó la revista de teología “Communio”.

---

<sup>1061</sup> RATZINGER, J., *Mi vida*, cit., pp. 136-139.

<sup>1062</sup> DISCURSO DE PRESENTACIÓN DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA PONTIFICIA DE LAS CIENCIAS, cit.

<sup>1063</sup> RATZINGER, J., *Mi vida*, cit., p. 152.

El 25 de marzo de 1977, el Papa Pablo VI lo nombró arzobispo de Múnich y Frisinga. El 28 de mayo recibió la Ordenación episcopal. Fue el primer sacerdote diocesano, después de 80 años, que asumió el gobierno pastoral de la gran archidiócesis bávara. Escogió como lema episcopal: "Colaborador de la verdad" y él mismo explica el por qué: *"Por un lado, me parecía que expresaba la relación entre mi tarea previa como profesor y mi nueva misión. Aunque de diferentes modos, lo que estaba y seguía estando en juego era seguir la verdad, estar a su servicio. Y, por otro, escogí este lema porque en el mundo de hoy el tema de la verdad es acallado casi totalmente; pues se presenta como algo demasiado grande para el hombre y, sin embargo, si falta la verdad todo se desmorona"*<sup>1064</sup>.

Pablo VI lo creó cardenal, con el título presbiteral de "Nuestra Señora de la Consolación en el Tiburtino", en el consistorio del 27 de junio del mismo año. En 1978, el Cardenal Ratzinger participó en el Cónclave celebrado del 25 al 26 de agosto que eligió a Juan Pablo I como sucesor de Pedro, el cual lo nombró su Enviado Especial al III Congreso mariológico internacional, que tuvo lugar en Guayaquil (Ecuador), del 16 al 24 de septiembre. En el mes de octubre del mismo año, participó también en el Cónclave que eligió a Juan Pablo II, quien lo nombró Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, y Presidente de la Pontificia Comisión Bíblica y de la Comisión Teológica Internacional, el 25 de noviembre de 1981<sup>1065</sup>.

La labor de estos dos cuerpos, cada uno compuesto por veinte o treinta profesores propuestos por los Obispos del mundo, se realizaba en completa libertad y actuaba como conexión entre la Santa Sede y las oficinas de la Curia Romana por un lado, y el mundo teológico por el otro. Ser Presidente de estas dos Comisiones le permitió continuar de alguna manera su contacto con los teólogos y con la teología. En estos años, las dos Comisiones publicaron un buen número de documentos muy importantes. De la Comisión Bíblica nacieron dos documentos, en particular, que fueron muy bien recibidos por los círculos ecuménicos y por el mundo teológico en general, el primero acerca de los métodos de exégesis, y el

---

<sup>1064</sup> LA SANTA SEDE, *Biografía de Benedicto XVI*, cit.

<sup>1065</sup> *Ibidem*.

segundo se refería a la relación entre la Santa Biblia del pueblo Judío, el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. Se centra en la cuestión del sentido gracias al cual las dos partes de la Biblia, cada una con historias muy diferentes, pueden ser consideradas una Biblia. Por su parte, la Comisión Teológica publicará también varios documentos acerca de la interpretación del dogma, de las faltas de la Iglesia en el pasado –de suma importancia luego de las confesiones realizadas en repetidas ocasiones por el papa Juan Pablo II—, un documento acerca del Diaconado y otro acerca de la revelación y la inculturación.

Este último argumento, el encuentro entre diferentes culturas, esto es, el diálogo intercultural e interreligioso, fue un tema central de trabajo en sus últimos años como Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe. Tras la pérdida de fuerza e influencia de la teología de la liberación en los años que siguieron a 1989, se desarrollaron nuevas corrientes en teología, como por ejemplo, en América Latina, una teología indígena, cuya idea era rehacer la teología a la luz de las culturas pre-Colombinas. También fue tema de interés para Ratzinger en la Congregación el problema de cómo la fe cristiana puede estar presente en la gran cultura india con sus ricas tradiciones religiosas y filosóficas. Las reuniones de la Congregación de la Doctrina de la Fe con Obispos y teólogos, destinada a descubrir si es posible una síntesis intercultural en el presente sin perder la identidad de la fe cristiana, centraron sus esfuerzos en los años previos a su elección como Papa.

Fue Presidente de la Comisión que, después de seis años de trabajo (1986-1992), presentó al Papa el nuevo Catecismo de la Iglesia católica. Juan Pablo II, el 6 de noviembre de 1998, aprobó la elección del cardenal Ratzinger como Vicedecano del Colegio cardenalicio, realizada por los Cardenales del Orden de los Obispos, y el 30 de noviembre de 2002 aprobó su elección como Decano. Con dicho cargo le fue asignada, además, la sede suburbicaria de Ostia. El 19 de abril de 2005 fue elegido Papa tras el cónclave celebrado posteriormente a la muerte de Juan Pablo II.

## 2. PRINCIPIOS ANTROPOLÓGICOS Y ONTOLÓGICOS EN LA TEOLOGÍA DE JOSEPH RATZINGER Y EN EL MAGISTERIO DE BENEDICTO XVI

### 2.1. INTRODUCCIÓN

Al igual que señalábamos en el capítulo anterior, si bien es cierto que el capítulo cuarto de esta tesis se centra, sobre todo, en el magisterio de Benedicto XVI, es necesario acercarse también a su pensamiento teológico a través de su extensa obra, y que desarrolló sobre todo en sus años de docencia en las diversas universidades en las que impartió docencia y, posteriormente, ya como Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe en sus muy diversas intervenciones, así como en las numerosas conferencias de las que fue ponente. ¿Por qué seguir este criterio metodológico? Porque sin duda puede establecerse una línea de continuidad clara entre su pensamiento teológico como sacerdote y posteriormente obispo y Prefecto, y su magisterio pontificio.

González de Cardenal afirma: *“Para el pensamiento de Ratzinger han sido decisivos tres trasfondos inmediatos: los movimientos de renovación católica que culminan en el Concilio Vaticano II, el contexto exegético y ecuménico que imprime su sello a las Facultades de teología en Alemania y la crisis cultural, moral y religiosa que el marxismo introduce en Occidente y en la Iglesia al socaire del Concilio Vaticano II en los años inmediatamente posteriores a su clausura y que conmocionará los fundamentos de la existencia cristiana en los decenios siguientes. La elección de Juan Pablo II y de Benedicto XVI hay que entenderlas sobre esos trasfondos”*<sup>1066</sup>.

En uno de sus artículos, el teólogo español va a destacar seis momentos o aspectos fundamentales en el quehacer teológico del Cardenal bávaro. El primero de ellos nos deja a las puertas del Concilio Vaticano II, y aparece caracterizado por una época en la que se resalta la importancia de los teólogos en la proposición de nuevas ideas y su influencia en las reflexiones sobre los temas fundamentales

---

<sup>1066</sup> GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *La trayectoria intelectual del nuevo Papa: Benedicto XVI*, Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, n° 82, 2005, pp. 430-431.



en materia de fe. En estos años Ratzinger va a ejercer su docencia como profesor en universidades como Bonn, Münster y Tübinga, donde aspectos determinantes —como la orientación política de la teología de manos de Metz, o una visión utópica de ésta, así como el choque con el marxismo— llevarán a Ratzinger a preguntarse y reflexionar sobre los fundamentos y contenidos del cristianismo, a través de un libro de enorme difusión que publicó y en el que recogía las lecciones que impartió durante un semestre de 1967 en la universidad de Tübinga, titulado “Introducción al cristianismo”<sup>1067</sup>.

Los años setenta aparecen caracterizados por la pregunta sobre el ser y la misión de la Iglesia, así como el cuestionamiento de la autoridad episcopal y papal. Todo ello llevará a Ratzinger a reflexionar sobre el fundamento de la Iglesia y sobre el cristianismo, no como mero humanismo donde Dios es sustituido por el hombre, sino como religión revelada. Dos libros destacan en esta época, “Escatología” (1977) y “Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental” (1982).

Otro aspecto sobre el que Ratzinger meditará profundamente es sobre el papel que la fe ha de ocupar en el tercer mundo, donde se ha de presentar como respuesta a los problemas de justicia social y como esperanza para los hombres. En este contexto tendrá que abordar su enfrentamiento con la Teología de la liberación, que había transferido el diálogo fe-razón al ámbito fe-justicia, encontrando en el contexto del marxismo el instrumento adecuado para su desarrollo, pero que terminaba por relativizar tanto a Dios como al hombre en orden a un fin que se consideraba como absoluto, la construcción histórica de una nueva sociedad. La liberación era necesaria, pero si se entendía desde la verdad de Cristo y desde las exigencias del Evangelio como revelación de Dios. Cristo no podía ser sólo el “compañero de guerrilla”, sino el Redentor del hombre; los sacramentos no podían ser considerados como anestesia para las conciencias de quienes sufren la injusticia, sino como signos de la gracia de Dios que ayudan al hombre en su camino de amor y santificación, y que por tanto no son susceptibles

---

<sup>1067</sup> Ibidem, pp. 434-435.

de instrumentalización<sup>1068</sup>. En este ámbito destacan dos documentos de la Congregación de la Doctrina de la Fe, “Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación” (1984)<sup>1069</sup> e “Instrucción sobre la libertad y la liberación cristiana” (1986)<sup>1070</sup>.

Otro aspecto al que Ratzinger tiene que hacer frente en el desarrollo de su quehacer teológico viene determinado por el creciente auge de las religiones orientales y sus propuestas soteriológicas y relativizadoras de toda pretensión de verdad y revelación. Estos planteamientos encuentran acogida en una posmodernidad saturada de ideas progresistas y de capitalismo. Junto a ello, nuevas corrientes filosóficas acusan al cristianismo de introducir en la sociedad una idea de culpa derivada de su concepción del pecado y proponen como solución un politeísmo liberador que renuncia a todo planteamiento sobre la verdad y sobre la cuestión acerca del bien y del mal, concediendo a cada religión un mismo valor. A este respecto, Ratzinger reflexiona sobre la religión verdadera y sobre la figura de Cristo como único Redentor y Salvador de los hombres, lo que constituiría el germen que iba a permitir posteriormente que viera la luz un documento clave de la Congregación de la Doctrina de la Fe<sup>1071</sup>, “Dominus Iesus” (2000)<sup>1072</sup>.

Otro punto esencial entre las preocupaciones de Ratzinger es la nueva situación espiritual en la que se halla Europa, caracterizada por la secularización

---

<sup>1068</sup> Ibidem, pp. 436-437.

<sup>1069</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación 6-8-1984*, en *Documenta: Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007.

<sup>1070</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Libertatis conscientia 22-3-1986*, cit.

<sup>1071</sup> Ibidem, pp. 437-438.

<sup>1072</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus 6-8-2000*, en *Documenta: Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007.

de las conciencias y la pérdida de la idea de Dios, que es relegado al ámbito privado de la persona y donde lo sagrado deja de tener valor alguno en la construcción de la sociedad. Frente a ello emerge la tentación del fundamentalismo que, de manos del Islam, mantiene la unidad entre religión, política y cultura, dejando cerrado el camino que conduce al desarrollo de la libertad religiosa. Esta situación lleva al autor a reflexionar y profundizar sobre las raíces cristianas que contribuyeron de manera determinante a la construcción de Europa, y sobre los principios y valores que la han sustentado a lo largo de los siglos. Postula Ratzinger la renovación del mundo islámico, como de unos fundamentos éticos sólidos para el mundo occidental que ayuden a fundamentar los Derechos humanos y a no sucumbir a un individualismo que terminaría por someter a la persona al poder y al dinero como valores supremos generadores de injusticia social y de represión de toda referencia a lo eterno<sup>1073</sup>.

El sexto problema que afronta Ratzinger es el diálogo con el mundo secular y con el ateísmo, así como la reflexión sobre el Estado, que ha quedado reducido a mera formalidad, y sobre el sistema democrático, que debe apostar por la defensa de los Derechos fundamentales del hombre. En el fondo, la cuestión reside en cómo fundamentar un poder político que busca su legitimación en una positivización absoluta del Derecho y que rechaza toda influencia y apoyo de la religión o la metafísica. Frente a ello, Ratzinger recurre al concepto del *Ius Gentium*, que ya en su día elaborara Francisco de Vitoria, y que concibe como universal y previo incluso a la misma revelación cristiana. Apuesta por un fundamento de los Derechos humanos basado en la dignidad de la persona y por una correlación entre fe, razón y cultura<sup>1074</sup>.

## 2.2. CONCEPTO DE PERSONA Y PENSAMIENTO ANTROPOLÓGICO

Como el propio Ratzinger reconoce *“el personalismo tuvo un eco especial en mí y me pareció el punto de partida adecuado para el pensamiento tanto filosófico como*

---

<sup>1073</sup> Ibidem, pp. 439-440.

<sup>1074</sup> Ibidem, pp. 440-446.

teológico”<sup>1075</sup>. “El encuentro con el personalismo [...] fue un acontecimiento que marcó profundamente mi itinerario espiritual, aun cuando el personalismo, en mi caso, se unió por sí solo al pensamiento de san Agustín quien, en las Confesiones, me salió al encuentro en toda su apasionada y profunda humanidad”<sup>1076</sup>.

El teólogo alemán sostiene que la realidad de Dios forma parte de lo más íntimo de la persona y, partiendo de esta idea fontal, sin renunciar al ámbito metafísico, elabora un lenguaje en clave antropológica más actual, para presentar la idea de Dios de una manera inteligible al mundo de hoy<sup>1077</sup>.

Para Ratzinger la idea de persona no es un concepto filosófico, tal y como era entendido hasta ahora, sino teológico, ya que por medio del mismo se trata de dar respuesta a dos cuestiones fundamentales: ¿quién es Dios? y ¿quién es Cristo? La respuesta a estas dos cuestiones desde el concepto de persona constituye lo que el propio Ratzinger denominó una “revolución del pensamiento”<sup>1078</sup>. Parte de la verdad y del amor como fundamento de la persona, como sus elementos constitutivos. El hombre no puede ser considerado como un mero individuo, un ejemplar nacido de la materia a partir de la división de una idea, sino que ha de ser concebido como persona. Este paso del individuo a la persona es la gran novedad introducida por el cristianismo. El modelo de toda persona se encuentra en Jesucristo, que permite al hombre entenderse como un “ser para los demás y para Dios”, lo que conlleva que pueda convertirse así en un ser para la esperanza y para la eternidad<sup>1079</sup>.

En una intuición llena de significado afirma que, mientras el demonio en la Sagrada Escritura es identificado con un número (666) que implica que no hay en él nada de persona, Dios se presenta con un nombre, lo que viene a significar que

---

<sup>1075</sup> BENEDICTO XVI, *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, Mensajero, Bilbao, 2016, p. 108.

<sup>1076</sup> RATZINGER, J., *Mi vida*, cit., p. 56.

<sup>1077</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, Palabra, Madrid, 2011, pp. 126-127.

<sup>1078</sup> *Ibidem*, p 128.

<sup>1079</sup> RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2002, pp. 213-225.

busca al hombre no como a un número más, sino con un nombre particular<sup>1080</sup>: “Dios es persona y busca a la persona, tiene un rostro y busca nuestro rostro, tiene un corazón y busca nuestro corazón”<sup>1081</sup>.

Así como en el pensamiento antiguo el concepto de “unidad” era referido a Dios, mientras que el de “multiplicidad” se vinculaba al ámbito meramente humano, a través del desarrollo teológico de la idea de la Trinidad Ratzinger va a poner de manifiesto que unidad y multiplicidad se dan en la esencia del Dios, Uno en naturaleza y Trino en personas<sup>1082</sup>. Unidad y diversidad son algo propio de la persona, no del individuo, que no es simplemente pensamiento individual (*cogito ergo sum*), sino que se desarrolla en la historia a través de un entramado de relaciones que le permiten pasar de un egoísmo existencial a una vida concebida desde la solidaridad.

Su antropología, por tanto, puede caracterizarse de teológica, ya que va a partir de dos misterios fundamentales de la fe para explicar la realidad humana: el misterio de la “Encarnación”, por medio del cual trata de acercarse al hombre desde la categoría de imagen de Dios y de las dos naturalezas de Cristo, y el concepto de “Trinidad”, que desarrolla desde la perspectiva de la relacionalidad vinculada a su pensamiento personalista. El Dios revelado en Jesucristo se presenta como una comunión de personas unidas por el amor y la verdad, de manera que la persona, creada a imagen y semejanza de Dios, está determinada ontológicamente por ambas categorías, la del amor y la de la verdad.

Para el teólogo alemán, en Dios se unen “logos”, es decir la inteligencia creadora, el amor, la relación y la verdad. Pero añade además que Dios no puede ser concebido exclusivamente como “logos”, sino también como “dia-logos”, lo que pone de manifiesto que la sustancia, junto con la relación, constituyen la forma del ser de Dios. Es por ello que el personalismo que profesa Juan Pablo II no puede ser definido exclusivamente desde una perspectiva ontológica, sino

---

<sup>1080</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 130.

<sup>1081</sup> RATZINGER, J., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1979, p. 22.

<sup>1082</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 131-132.

también relacional, ya que en Dios, en su mismo ser, se aúnan el “Yo”, el “Tú” y el “Nosotros”<sup>1083</sup>.

Con frecuencia repetirá la expresión “soy yo, pero no solo yo”, que pone de manifiesto el hecho de que la identificación con Cristo es la única vía que puede abrir al sujeto a una nueva y más profunda dimensión. Reconoce tres momentos fundamentales en la configuración del ser persona: el momento trinitario, formado por el “nosotros” de Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo; el momento cristológico, que abarca el encuentro del “yo” de la persona con el “Tú” de Jesucristo; y el momento eclesial, en el que ese encuentro múltiple constituye el “nosotros” de la Iglesia<sup>1084</sup>.

Al unir sustancia y relación entiende que lo propio de la persona es aquello que a su vez le es más ajeno, pues ésta sólo encuentra su verdadero sentido cuando saliendo de sí misma vive su existencia en relación con los demás. Ahora bien, sin que ese total “estar en” y “con el otro” implique la anulación del “estar en” y “consigo mismo”<sup>1085</sup>.

La relacionalidad de la persona, el “ser para”, es fundamental en la antropología de Ratzinger, lo que le lleva a hablar en cierto modo, de la existencia de una “fraternidad ontológica general”. El dinamismo interno de la persona la conduce a autotranscenderse, lo que implica una donación en el amor que supone algo así como un segundo nacimiento. Sólo el amor es capaz de hacer al hombre experimentar lo que verdaderamente es, convirtiéndose de esta forma en ley y objeto esencial de la vida de toda persona. Crecer como persona es dejar de mirarse al espejo para entregarse en amor, lo que en el olvido de un mismo aportará al sujeto una ayuda imprescindible para conocer de una manera objetiva

---

<sup>1083</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 133.

<sup>1084</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, cit., p. 26.

<sup>1085</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 133-135.

la realidad y la verdad sobre sí mismo, a la vez que evitará ese repliegue sobre sí al que nuestro autor denomina “círculo antropológico”<sup>1086</sup>.

Esta salida de la persona de sí misma es comparada por Ratzinger con un “éxodo” que la persona ha de completar para llegar a la “tierra prometida” que es la felicidad, un éxodo que el teólogo alemán identifica con el camino del amor, capaz de generar lazos de comunión en el más profundo respeto a la libertad de cada uno, pues el amor no es egoísta y no tiene por fin poseer al otro en beneficio propio<sup>1087</sup>, ya que como afirma Ratzinger “sólo el amor es capaz de transformar la dependencia en libertad”<sup>1088</sup>.

La revolución de este amor que el teólogo alemán asocia indisolublemente con su visión del hombre se encuentra en el mismo Dios, que no sólo sale de sí por puro amor para dar el ser a las criaturas, sino que expresa su máxima entrega en el misterio de la cruz<sup>1089</sup>. Como afirma Ratzinger “se es más hombre cuando se sale de sí mismo, cuando se es capaz de llamar a Dios Tú”<sup>1090</sup>. Es aquí donde la persona alcanza una segunda naturaleza, la sobrenatural, vida que sólo puede ser recibida por el hombre desde su libertad, ya que el amor como tal siempre es gratuito y libre<sup>1091</sup>. Esta idea de que el hombre sólo alcanza su plenitud en la relación con los demás tiene su máxima expresión en el misterio de la cruz, donde Cristo, una vez que la lanzada del soldado romano ha terminado con su vida, transforma su existencia en una apertura total, esto es, se presenta como completamente “para”, y pasa así, de ser un individuo a convertirse en el “nuevo Adán”, de cuyo costado

---

<sup>1086</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *La antropología de Joseph Ratzinger. Una aproximación desde su noción de libertad*, Ius Publicum n° 32, 2014, pp. 196-197.

<sup>1087</sup> Ibidem, pp. 196-197.

<sup>1088</sup> RATZINGER, J., *En el principio creó Dios: consecuencias de la fe en la creación*, Edicep, Valencia, 2008, p. 124.

<sup>1089</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *La antropología de Joseph Ratzinger. Una aproximación desde su noción de libertad*, cit., p. 197.

<sup>1090</sup> RATZINGER, J., *En el principio creó Dios: consecuencias de la fe en la creación*, cit., p. 66.

<sup>1091</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *La antropología de Joseph Ratzinger. Una aproximación desde su noción de libertad*, cit., p. 197.

nace la nueva humanidad. De esta forma, afirma el teólogo alemán, el costado abierto de este nuevo Adán vuelve a repetir el misterio de la creación<sup>1092</sup>.

El teólogo bávaro va a diferenciar entre Cristo, imagen perfecta de Dios, y el hombre, creado a imagen y semejanza de Dios. Este aspecto es el que confiere a la persona su inviolable dignidad, y la empuja a llegar a ser hombre en plenitud, que teniendo por modelo a Cristo puede alcanzar a través de una vida de comunión con Él. Por ello puede decirse que el principio personalista alcanza en el teólogo alemán su culmen en el principio cristológico<sup>1093</sup>.

Cuando el hombre se abre a Dios pasa a ser un hombre nuevo. Y cuando el hombre se aparta de Dios ya no tiene posibilidad de ser justo, pues pierde la norma fundamental de su existencia. Cuando la persona se desprende de la verdad, todo pasa a ser desmesura y arbitrariedad<sup>1094</sup>. Pertenece a la propia mentalidad del hombre moderno querer ser como Dios, y ha de aspirar a ello, afirma Ratzinger, pero cuando sigue esta meta emancipándose de Dios y centrándose exclusivamente en sí mismo acaba abocado a la nada, ya que se reafirma, entonces, en contra de su misma verdad y naturaleza, que siempre ha de estar referida a Dios<sup>1095</sup>. Utiliza un ejemplo para describir esta tendencia del hombre moderno de desvincularse de Dios, y es el de Prometeo, que busca alcanzar la igualdad con dios robando lo que a éste le pertenece. Sin embargo, el camino que Cristo ha marcado para el hombre es totalmente distinto, pues sólo viviendo la filiación divina la persona alcanza su divinización<sup>1096</sup>. Allí donde cada hombre quiere hacerse Dios, considerando que así será libre sin deber nada a

---

<sup>1092</sup> RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, cit., pp. 207-208.

<sup>1093</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 135-137.

<sup>1094</sup> RATZINGER, J., *Cooperadores de la verdad*, Rialp, Madrid, 1991, p. 128.

<sup>1095</sup> RATZINGER, J., *El camino pascual: Ejercicios Espirituales dados en el Vaticano en presencia de S. S. Juan Pablo II*, BAC, Madrid 1990, p. 82.

<sup>1096</sup> RATZINGER, J., *Curso de Teología Dogmática: Escatología*, vol. X, Herder, Barcelona, 1980, p. 71.



nadie y determinándose absolutamente a sí mismo, cualquier otra persona se convierte para él en un anti-dios<sup>1097</sup>.

Partiendo de esta estructura de pensamiento, y a modo de síntesis, puede decirse que Ratzinger concibe al hombre como un ser dinámico que se orienta al máximo desarrollo de lo que ontológicamente es, y solamente en el contexto de su relacionalidad, es decir, cuando encuentra un “objeto” distinto a sí mismo al que donarse, puede llegar a alcanzar su perfección<sup>1098</sup>. Entiende que cada hombre existe en sí y fuera de sí, en los otros, configurando algo así como un organismo vivo, donde lo que acontece en cada individuo repercute en toda la humanidad<sup>1099</sup>. Ahora bien, el hombre puede decidir permanecer encerrado en su propia autonomía y autosuficiencia, lo que le llevará a contemplar a los demás como competidores a los que ha de dominar para provecho propio, pero nunca amar. Los demás son contemplados como contrincantes para su felicidad, y no colaboradores de ella<sup>1100</sup>.

La antropología ratzingeriana se desarrolla como un camino ascendente donde, al concebirse a la persona humana como imagen de Dios y a Cristo como su modelo de perfección, se hace posible una visión del hombre esperanzada. En este contexto el acontecimiento pascual es el punto culminante de la historia humana. Cristo es el Adán glorioso al que tendía ya el primer hombre. Ser hombre es ir de camino del primero al segundo Adán. Ser hombre de verdad es ir siendo Cristo<sup>1101</sup>.

---

<sup>1097</sup> RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona, 1985, p. 59.

<sup>1098</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *La antropología de Joseph Ratzinger. Una aproximación desde su noción de libertad*, cit., p. 194.

<sup>1099</sup> RATZINGER, J., *Curso de Teología Dogmática: Escatología*, vol. X, Herder, Barcelona, 1980, p. 151.

<sup>1100</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *La antropología de Joseph Ratzinger. Una aproximación desde su noción de libertad*, cit., p. 195.

<sup>1101</sup> FERNÁNDEZ OCHOA, L. F., *La antropología de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI en Conferencia Internacional “El respeto a la vida, el camino a la paz” (23-24-October-2014)*, Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín (Colombia), en página web de la

A través de una imagen, la del “seno materno”, Ratzinger pone de relieve la autonomía y a la vez la dependencia que ha de vivir toda persona. El hombre vive en una situación donde del seno materno pasa a la familia, ya que en su primer estadio biológico necesita del amor del padre y de la madre y de la protección que aquella le confiere para ir creciendo como persona en todas sus dimensiones. Este aspecto va a poner de relieve cómo el ser humano necesita de una vinculación mutua duradera como parte de su propio ser<sup>1102</sup>.

Ya como Pontífice refiere que *“el ser humano es capaz de inteligencia y voluntad, autoconsciente y libre, irrepetible e insustituible, por lo que exige que se le reconozca como valor en sí mismo, y que no se le trate como un objeto que poseer o como algo que se puede manipular a placer, es decir, que no se le reduzca a puro instrumento a favor de otros intereses. La persona es un bien en sí misma y es preciso buscar siempre su desarrollo integral”*<sup>1103</sup>.

Reflexiona a lo largo de su Pontificado, en varias ocasiones, sobre la unidad cuerpo-alma que se ha de tener siempre presente a la hora de acercarse a la persona, y utiliza el término “alianza” para referir la relación que entre ambas dimensiones se ha de dar. El cuerpo no sólo es el lugar donde el espíritu puede habitar, sino que también es capaz de hablar con el lenguaje del amor verdadero<sup>1104</sup>. Siguiendo las palabras del apóstol Pablo afirma que la vida del hombre está marcada por un conflicto interior entre los impulsos que provienen de la carne y los que proceden del espíritu, por lo que el hombre deberá escoger

---

Fundación Vaticana Joseph Ratzinger-Benedicto XVI, <https://goo.gl/My4UeW>, (Consultada 12-10-16).

<sup>1102</sup> RATZINGER, J., *Dios y el mundo*, cit., pp. 165-166.

<sup>1103</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en las vísperas al inicio del tiempo de Adviento 27-11-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/l5oaEO>, (Consultada el 22 de octubre de 2016).

<sup>1104</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un encuentro del Instituto Pontificio Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia 13-5-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/hrKCqz>, (consultada el 22 de octubre de 2016).

aquellos que fomenten su crecimiento como persona, contando para este discernimiento existencial con la ayuda imprescindible del Espíritu de Cristo<sup>1105</sup>.

Denuncia lo que él mismo denomina la “reducción antropológica”, que está llevando a cabo el pensamiento moderno en la sociedad, caracterizada por una visión atea del hombre determinada por el materialismo hedonista y el “prometeísmo tecnológico”. En esta situación, cuando el hombre es privado de su alma, todo aquello que es técnicamente posible se convierte en moralmente lícito, lo que a su vez conlleva una absolutización de la persona, que quiere vivir libre de todo vínculo, considerando que sólo en la afirmación de sí radica su felicidad, pero sin darse cuenta de que cuando el hombre niega su naturaleza jamás puede alcanzar la felicidad<sup>1106</sup>.

Este deseo del hombre de llegar a ser como Dios lo presenta el Pontífice con la imagen bíblica de Babel, donde los hombre alcanzaron tanto poder que pensaron que podían construir por sí mismos un camino que condujera al cielo prescindiendo de la divinidad, sin embargo, mientras trabajaban juntos con esta idea se percataron de que estaban construyendo los unos contra los otros, lo que pone de manifiesto que cuando el hombre deja de lado a Dios no es que no consiga ser como Dios, sino que incluso corre el peligro de desvirtuarse como persona<sup>1107</sup>.

### 2.3. LA VERDAD EN EL AMOR Y EL AMOR DESDE LA VERDAD

Si hay dos binomios que sirven de eje al pensamiento de Ratzinger son el de fe-razón, que analizaremos en el siguiente epígrafe, y el de verdad-amor. La verdad sin amor es ciega, pero el amor sin verdad se encuentra vacío y acaba por

---

<sup>1105</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en Pentecostés 27-5-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/72wMe2>, (Consultada el 22 de octubre de 2016).

<sup>1106</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Consejo Pontificio “Cor Unum” 19-1-2013*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/QP0e9s>, (Consultada el 22 de octubre de 2016).

<sup>1107</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en Pentecostés 27-5-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/72wMe2>, (Consultada el 22 de octubre de 2016).

degenerar en arbitrariedad y puro sentimentalismo. En su Encíclica *Deus caritas est* afirma la preeminencia del amor de Dios, que capacita al hombre para amar de un modo pleno, en el mismo corazón de Cristo. Va a distinguir entre “eros” que se correspondería con el amor humano y “ágape” que refiere el amor divino, pero entiende ambos conceptos como dependientes, no separados entre sí. Para el teólogo bávaro en este mundo es necesario una “revolución del amor”; para ello el “eros” humano ha de ser purificado, a fin de convertirse en verdadero “ágape”<sup>1108</sup>.

Ante el endiosamiento de la razón humana Ratzinger afirma que ésta no puede considerarse como la única fuente del conocimiento, a la vez que no se basta a sí misma para poder comprenderlo todo, lo que le lleva a defender que la otra gran vía de conocimiento del hombre es el amor, al que se refiere como el obrar propio de Dios, un amor cuya huella aparece impresa en el alma de todo hombre<sup>1109</sup>. En esta misma línea, en su Discurso dirigido a los jóvenes en la vigilia de oración de la Jornada Mundial de la Juventud de Colonia de 2005 llegará a afirmar: “No son las ideologías las que salvan el mundo, sino sólo dirigir la mirada al Dios viviente, que es nuestro creador, el garante de nuestra libertad, el garante de lo que es realmente bueno y auténtico. La revolución verdadera consiste únicamente en mirar a Dios, que es la medida de lo que es justo y, al mismo tiempo, es el amor eterno. Y ¿qué puede salvarnos sino el amor?”<sup>1110</sup>

En su lema episcopal, “colaborador de la verdad”, pone de manifiesto su creencia firme en el poder liberador de la verdad y, aunque en su etapa como profesor pudo experimentar la duda de si la defensa a ultranza de la verdad no llevaría consigo una especie de arrogancia o falta de respeto a los demás, sin embargo llegó a comprender que renunciar a la verdad supondría renunciar a los

---

<sup>1108</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, cit., p. 26-27.

<sup>1109</sup> GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, M. A., *El pensamiento filosófico de Joseph Ratzinger 6-5-2012*, en página web Sapientia Christiana, <https://goo.gl/psXlpB>, (Consultada el 8 de marzo de 2016).

<sup>1110</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso en la vigilia de oración con los jóvenes con motivo de la XX Jornada Mundial de la Juventud 20-8-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Z19Jyc>, (Consultada el 19 de octubre de 2016).

fundamentos de la persona y la sociedad. Y supuesto que dicha verdad no es sino lo que la razón iluminada por la fe, afirma que es necesario anunciarla para que cumpla el papel de faro que alumbre el devenir de todo hombre<sup>1111</sup>.

Frente a los planteamientos de todos aquellos que afirman que defender la posibilidad de conocer la verdad no es sino arrogancia por parte del sujeto, Ratzinger responde con una pregunta: ¿No es acaso más arrogancia pensar que Dios no puede darnos el regalo de la verdad? Pero sobre todo, la verdadera arrogancia del hombre estriba en querer ofrecer una respuesta a la cuestiones fundamentales de la existencia prescindiendo totalmente de Dios. Para tener acceso a la verdad, el hombre necesita de humildad y vivir en una disposición martirial, por medio de la cual esté dispuesto a entregarse por completo, no sólo en la búsqueda de dicha verdad, sino también en su anuncio y proclamación, imitando en todo ello aquella expresión del apóstol Pablo<sup>1112</sup>: *“pobre de mí si no anuncio el Evangelio”*<sup>1113</sup>.

Esta verdad que muestra aquellos valores que, en palabras de Ratzinger, han hecho grande a la humanidad, no puede ser impuesta por violencia, sino en virtud de su potencia y mediante la “fuerza” de la razón. Como ejemplo cita la actitud de Jesús ante Pilato, que no defiende la verdad mediante legiones, sino a través de su propia pasión<sup>1114</sup>.

Relaciona verdad e historia en su respuesta a los errores que presenta la Teología de la liberación, afirmando que si bien la verdad se realiza en la historia, sin embargo no puede dejarse aniquilar por ella, como pretendía esa doctrina, que postulaba una síntesis entre utopía y escatología en su lucha en favor de los

---

<sup>1111</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, cit., p. 174.

<sup>1112</sup> RATZINGER, J., *Conferencia: La Unicidad y la Universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, en *Actas del Congreso Internacional de Cristología “Cristo: Camino, Verdad y Vida”* Universidad Católica de San Antonio, Murcia, 2002, pp. 316-317.

<sup>1113</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009 (1Cor 9,16)

<sup>1114</sup> BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, Herder, Barcelona, 2010, p. 64.

pobres, y todo ello aun a costa de la misma verdad. Señala que esta verdad no se presenta en la historia desnuda, sino revestida de una palabra humana y, por tanto, inteligible a través del conocimiento, lo que no implica la renuncia a lo absoluto de dicha verdad, por más que el entendimiento humano sea limitado en su acercamiento a ella. Además, afirma que la libertad es la mediadora entre la verdad y la historia, señalando que la libertad de Cristo hizo posible que la eternidad entrara en el tiempo y la verdad en la historia. ¿Existe la posibilidad de una verdad permanente y absoluta a pesar de que tenga que estar determinada por la historia?, es decir, ¿existe unicidad en la verdad a pesar de la diversidad de sus manifestaciones históricas? ¿Se puede hablar de verdad y libertad más allá de la historia? Su respuesta a estos interrogantes es afirmativa, defendiendo la existencia de una verdad previa a todas las libertades y manifestaciones históricas y culturales, ya que en caso contrario sería inviable el consenso entre los hombres, un consenso que nunca puede establecerse al margen de la verdad, si no quiere convertirse en algo vacío y carente de sólidos fundamentos<sup>1115</sup>.

Sobre todo en los países de corte comunista se impuso la comprensión histórica como la antítesis de una verdad a la que el hombre no puede tener acceso. Por eso Ratzinger llega a afirmar que la crítica histórica ha abdicado en la Edad Moderna de la cuestión de la verdad, abocando al hombre al abismo de lo coyuntural y lo arbitrario. Ante esta situación, el teólogo alemán afirma que es un deber de la humanidad proteger al hombre y devolverle su dignidad, la cual va a consistir, entre otros aspectos, en que ninguna instancia humana puede dominar sobre él, ya que como criatura de Dios está abierto a la verdad misma: *“Nunca es anacrónica la confianza en buscar la verdad y en encontrarla. Es justamente ella la que mantiene al hombre en su dignidad, rompe los particularismos y unifica a los hombres, más allá de los límites culturales, por su dignidad común”*<sup>1116</sup>.

---

<sup>1115</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Rialp, Madrid, 2005, pp. 132-145.

<sup>1116</sup> RATZINGER, J., *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica “Fides et ratio”*, Revista Española de Teología, Vol. 60, nº 2-4, 2000, p. 147.

Para Ratzinger el pensamiento moderno ha evolucionado de un estadio donde la verdad era identificada con el ser, a otro distinto donde verdad y facticidad se identifican, para acabar en una situación como la actual, donde la ciencia fija como meta no lo que el hombre ha hecho, sino lo que puede llegar a hacer, de manera que la técnica termina por suplantar a la historia. El método científico se constituye así en la única fuente de conocimiento, lo que comporta un nuevo concepto de verdad y de realidad, donde el hombre ya no se pregunta por la esencia del ser, sino que la verdad se circunscribe a lo que es constatable empíricamente a través de los métodos científicos<sup>117</sup>. En el fondo, como el propio teólogo alemán afirma, se desarrolla *“una actitud apriórica ante la realidad que nos dice que no tiene sentido preguntar sobre lo que es, sino que sólo podemos preguntar sobre lo que podemos hacer con las cosas. La cuestión no es la verdad, sino la praxis, el dominio de las cosas para nuestro provecho”*<sup>118</sup>.

Una científicidad ejercida de este modo inmuniza frente a la verdad y la enclaustra en una categoría racional, la filosófica, considerada de índole menor en el orden del saber, ya que no puede ofrecer una respuesta a las distintas cuestiones según el canon metodológico de las ciencias<sup>119</sup>. El método científico se ha convertido en el pensamiento moderno en categoría suprema, donde la hipótesis de Dios carece de espacio, de manera que lo que el hombre antes esperaba de Dios, ahora lo espera poder hacer por sí mismo. En este contexto, todo lo relativo a la fe se presenta como arcaico, mítico y perteneciente a una civilización pasada<sup>120</sup>. Sin embargo, Ratzinger no deja de defender que el método científico no agota la verdad en el ámbito del conocimiento, sino que se hace necesario una amplitud de la racionalidad donde la filosofía y la fe puedan ofrecer respuestas a las preguntas fundamentales sobre el hombre, la vida, la

---

<sup>117</sup> CARDÓ SORIA, D., *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Eunsa, Pamplona, 2013, pp. 26-29.

<sup>118</sup> RATZINGER, J., *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica “Fides et ratio”*, cit., p. 143.

<sup>119</sup> *Ibidem*.

<sup>120</sup> BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, Herder, Barcelona, 2010, p. 144.

muerte, Dios y la eternidad, ya que lo no material no puede ser abordado desde métodos que, como el científico, se reducen a lo material<sup>121</sup>.

En una de sus obras señala que allí donde la verdad no es un valor fundamental la utilidad se convierte en la única fuente del conocimiento: “*Si el hombre no puede conocer propiamente la verdad, sino sólo la utilidad de las cosas, entonces el consumo será el único parámetro de todo hacer y pensar, el mundo se reduciría a “material para la construcción”*”<sup>122</sup>.

Frente a una concepción de la conciencia como la que defiende Ratzinger, como órgano que confiere unidad al hombre, el pensamiento actual ha opuesto una visión de la misma que conduce a la absolutización del sujeto, ya que en el campo moral no va a tener instancia superior a su propia conciencia. Este planteamiento halla su fundamento en el hecho de que lo bueno y verdadero no es cognoscible, por lo que la última instancia en la determinación de ambas categorías será la persona. De esta manera, en el concepto moderno de conciencia lo que se lleva a cabo es una canonización del relativismo, es decir, de la imposibilidad de establecer normas morales y religiosas que puedan ser comunes a todos los hombres<sup>123</sup>. Como afirma el autor “*la conciencia no puede entenderse como la envoltura protectora de la subjetividad bajo la que el hombre se puede cobijar y ocultar la realidad y la verdad*”, ya que en ese caso se estaría justificando la autoridad de la subjetividad y se llegaría a un conformismo social que lo único que buscaría sería una convivencia que, basada en una falsa idea de tolerancia, renunciaría a la búsqueda de toda verdad<sup>124</sup>.

---

<sup>121</sup> RATZINGER, J., *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica “Fides et ratio”*, cit., p. 148.

<sup>122</sup> RATZINGER, J., *Natura e compito della Teologia: il teólogo nella disputa contemporanea: stori e dogma*, Jaca Book, Milano, 1993, p. 37.

<sup>123</sup> RATZINGER, J., *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica “Fides et ratio”*, cit., p. 149.

<sup>124</sup> RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid, 1995, p. 49.



Desde diversas instancias se afirma que sólo partiendo de una concepción meramente subjetiva de la conciencia se puede llegar a un pluralismo ético, sin el cual sería imposible el desarrollo del sistema democrático como forma de gobierno de la sociedad, donde los ciudadanos pudieran reivindicar su más plena autonomía en las cuestiones morales y donde el legislador se presentaría, simplemente, como el que respetando la libertad de los ciudadanos cumple la tarea de positivizar en leyes tales preferencias, que lejos de reconocer la existencia de una norma moral arraigada en la propia naturaleza de la persona, fundamentan los preceptos legales desde postulados de autonomía y según el modelo de las mayorías<sup>1125</sup>.

Apuesta Ratzinger por lo que denomina una nueva revolución, que consistiría en resistir al dogma del cambio continuo y de la manipulación integral de la realidad en aras de poder salvar la integridad de la persona humana<sup>1126</sup>, ya que *cuando ésta se deja guiar y purificar por la verdad no sólo alcanza su propio ser, sino el de los demás*<sup>1127</sup>.

La verdad vale por sí misma y tiene en sí misma su propia dignidad, y sólo cuando se la sitúa por encima de todo lo demás y se la considera como fundamento del cual depende el sujeto, puede llegarse, a través de ella, a la cercanía de la noción de Dios<sup>1128</sup>.

---

<sup>1125</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y a la conducta de los católicos en la vida pública 24-11-2002*, en *Documenta: Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007, pp. 488-497.

<sup>1126</sup> RATZINGER, J., *Natura e compito della Teologia: il teólogo nella disputa contemporanea: storia e dogma*, cit., p. 35.

<sup>1127</sup> ESLAVA, E., *Libertad y anarquía. El pensamiento ético de Joseph Ratzinger*, Pensamiento y cultura, Vol. 11-2, 2008, p. 321.

<sup>1128</sup> *Ibidem*, p. 322.

#### 2.4. RAZÓN Y FE EN EL PENSAMIENTO DE RARTZINGER

Resulta muy acertado el análisis que lleva a cabo de la fe, sobre todo en su obra “Introducción al cristianismo”, para poder acercarnos posteriormente a su pensamiento como Pontífice respecto de la libertad religiosa. Entiende que el creyente ha de vivir, en el ámbito de la fe, en la tensión entre verdad e inseguridad, pero el teólogo alemán ve este aspecto como algo positivo, ya que dicha tensión invita por un lado a una actitud de confianza hacia Dios, y por otro lado abre la puerta a la posibilidad de diálogo con el no creyente, que vive también en la incertidumbre de pensar si la fe del creyente no será verdad<sup>1129</sup>: “*la duda, que impide que ambos se encierren en lo suyo, puede convertirse en un lugar de comunicación*”<sup>1130</sup>.

Uno de los problemas fundamentales que la fe ha de afrontar en el mundo moderno es que se percibe exclusivamente como un entramado de enunciados que se han ido configurando a lo largo de la historia y que no son sino una carga para el hombre actual. Esta percepción se ha acentuado debido al abandono de la fe por parte de la filosofía, lo que hace que aquella quede como suspendida en el vacío y se convierta en algo irrelevante y en todo caso limitada al ámbito privado de los sentimientos. Al carecer de fundamentos, según el pensamiento moderno, la fe pasa a ser considerada como sinónimo de opinión, lo que la lleva a ser percibida como un nivel imperfecto del saber, es decir, la fe no sería sino una colección de conjeturas que no pueden explicarse a través del método científico, de manera que sólo es algo provisional que ha de ser superado por el hombre<sup>1131</sup>.

Entiende el acto de fe como “*el encuentro de dos libertades*”<sup>1132</sup>. Dios siempre respeta la libertad del hombre, ahora bien, esa libertad ha de ser responsable de las decisiones asumidas<sup>1133</sup>. Afirma que “*la fe, que sustenta el Logos como principio,*

---

<sup>1129</sup> CARDÓ SORIA, D., *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 19-21.

<sup>1130</sup> RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, cit., p. 45.

<sup>1131</sup> CARDÓ SORIA, D., *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 24-26.

<sup>1132</sup> RATZINGER, J., *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid, 1993, p. 142.

<sup>1133</sup> CARDÓ SORIA, D., *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, cit., p. 65.

*apuesta por la primacía de la libertad. Sólo el nexos con el Logos garantiza la libertad como principio estructural de la realidad*<sup>1134</sup>. De una manera bella expresa que “*el encuentro de amor que implica la fe exige de un doble éxodo de Dios y del hombre, ya que ambos salen de sí para encontrarse en el contexto de la fe*”<sup>1135</sup>.

Por lo que respecta a su idea de razón, estrechamente vinculada a su concepción de la fe, es de resaltar cómo Habermas, uno de los filósofos más influyentes de nuestra época, y que no es dudoso de profesar fe alguna, llamó a Benedicto XVI “amigo de la razón”, y si se profundiza en su pensamiento se llega a la evidencia de que una de sus preocupaciones fundamentales en su devenir teológico reside en proclamar la existencia de la verdad y la posibilidad que el hombre tiene de llegar hasta ella a través de la razón iluminada por la fe<sup>1136</sup>.

En el mencionado encuentro entre estos pensadores que organizó la Academia Católica de Baviera en el invierno de 2004, aunque desde posturas distintas, ambos intentaron encontrar una respuesta al hecho de cómo la radicalización de la razón había conducido al auge de los totalitarismos. Para Ratzinger una razón emancipada, sin límite alguno, acaba convirtiéndose en destructiva, incluso puede llegar a convertirse en un mito para el hombre, como aconteció en el periodo de la Ilustración, que en su intento por absolutizar la razón científica olvidó que la ciencia es incapaz de ofrecer una respuesta a todas aquellas cuestiones que son irreductibles a los procesos de la razón<sup>1137</sup>.

Uno de los documentos fundamentales en este tema de la relación entre fe y razón es el discurso que como pontífice pronunció en la Universidad de Ratisbona el 12 de septiembre de 2006, donde aboga por la necesidad de que la fe y la razón se dejen purificar la una por la otra para alcanzar su propia esencia y evitar que se

---

<sup>1134</sup> RATZINGER, J., *Una mirada a Europa*, cit, p. 143.

<sup>1135</sup> CARDÓ SORIA, D., *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, cit., p. 66.

<sup>1136</sup> BLANCO SARTO, P., *Benedicto XVI ¿un pensador posmoderno? El pensamiento de Joseph Ratzinger*, Límite Vol. 9 n° 29, 2014, p. 36.

<sup>1137</sup> CARABANTE MUNTADA, J. M<sup>a</sup>., *¿Qué aporta la religión al Estado de Derecho?*, Nueva Época n° 4, 2006, pp. 221-223.

desvirtúen. Afirmó entonces que no actuar conforme a la razón es contrario a la naturaleza de Dios, que el encuentro entre fe y razón fue fundamental para el nacimiento del cristianismo, que sin la razón sólo cabe una concepción de Dios arbitraria, que no estaría vinculada ni a la verdad, ni al bien, y que una razón exclusivamente positivista, que fuera sorda a lo divino y relegara a la religión al ámbito de las subculturas, sería incapaz de entablar diálogo alguno con las distintas religiones y culturas<sup>1138</sup>.

Es por ello frecuente en Ratzinger teólogo —y posteriormente ya como Papa— su recurso a la ley natural, pues ésta recuerda al hombre las verdades inscritas en su propia naturaleza y a las que se puede llegar mediante el uso de la razón<sup>1139</sup>. En este sentido afirma: “*el mundo de la razón y el mundo de la fe necesita uno de otro y no deberían tener miedo de entablar un diálogo por el bien de nuestra civilización*”<sup>1140</sup>.

Ratzinger señala que la fe se adecúa a la razón y asalta nuestra inteligencia, ya que al declarar la verdad, y ser dicha razón creada por Dios en orden a esa verdad, finalmente se ha de producir el encuentro entre ambas realidades. Esta vinculación entre razón y fe se hace del todo imprescindible, ya que en ocasiones la religión aparece afectada por patologías peligrosas, tales como el fundamentalismo, y será tarea de la razón purificarla de ellas. A su vez, una razón absolutizada y que se torna omnipotente, amparada por los avances en el plano científico y técnico, corre el peligro de convertirse en arrogante y no conocedora de sus límites, por lo que el recurso a la fe ayudará a su purificación y a una concepción adecuada de la misma. Además, solo una fe que aparece amparada y acompañada de la razón será capaz de entrar en diálogo con las demás culturas y

---

<sup>1138</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona 12-9-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/q0ggYC>, (Consultada el 28 de noviembre de 2016).

<sup>1139</sup> GARCÍA MARCOS, A., *Cristianismo y Estado en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI (Tesis doctoral)*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2013, pp. 157-158.

<sup>1140</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con representantes de la sociedad británica, Westminster Hall 17-9-2010*, AAS 102 (Octubre 2010) 635-639.

podrá ayudar a la consecución de un consenso de carácter universal que ha de tener su punto central en el Decálogo<sup>1141</sup>.

Postula no un concepto de razón matemática, técnica o instrumental, sino una razón ampliada y universal que pueda mostrarse abierta y disponible a todas las realidades, como el arte, la ética o la religión, eso sí, siempre vinculada a su propio fundamento, el Logos, que es también persona y amor y que confiere sentido a todas las cosas<sup>1142</sup>.

### 3. RATZINGER Y EL CONCILIO VATICANO II

#### 3.1. PARTICIPACIÓN E INFLUENCIA EN EL DESARROLLO DEL CONCILIO

El Concilio Vaticano II ha estado presente tanto al inicio (en el Discurso de felicitación navideña a la Curia romana el 22 de diciembre de 2005) como al final del Pontificado de Benedicto XVI (en su Discurso al clero romano el 14 de febrero de 2013), por lo que para entender adecuadamente su Magisterio se hace necesario un análisis de lo que dicho acontecimiento supuso para él, su participación en el mismo y la visión y valoración que de los hechos y acontecimientos realizó el entonces sacerdote y profesor Joseph Ratzinger. En un Pontificado como el suyo, que en la época del posconcilio aparecerá marcado tanto por la interpretación rupturista respecto de la tradición eclesial, como por el fuerte relativismo de la cultura moderna, el Santo Padre responderá a estas amenazas proponiendo una vuelta al verdadero espíritu del Concilio y a la pregunta por la verdad<sup>1143</sup>.

---

<sup>1141</sup> BLANCO SARTO, P., *Benedicto XVI ¿un pensador posmoderno? El pensamiento de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 37-40.

<sup>1142</sup> BLANCO SARTO, P., *El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger*, Scripta Theologica Vol. 44, 2012, p. 295.

<sup>1143</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, cit., pp. 628-629.667.

Ratzinger va a describir el clima en el que Juan XXIII convoca el Concilio con estas palabras: *“El Santo Padre había anunciado el Vaticano II, reavivando aquel sentimiento de renacimiento y esperanza que, pese a la amenaza que había supuesto la etapa nacionalsocialista, estaba todavía vivo desde el final de la I Guerra Mundial”*<sup>1144</sup>.

A diferencia de Karol Wojtyła, que participa en el Concilio como obispo, Joseph Ratzinger lo hace en un primer momento como consultor del Cardenal de Colonia Frings hasta que en la tercera sesión conciliar, es nombrado perito experto. Él mismo describe este tiempo como muy grato para su vida, ya que le fue posible formar parte de esta reunión, no sólo entre obispos y teólogos, sino también entre continentes, distintas culturas, y distintas escuelas de pensamiento y de espiritualidad en la Iglesia<sup>1145</sup>. Durante este periodo de tres años su actividad fue intensa, si bien no es fácil determinar su posible influencia en el Concilio. Intervino por medio de sus informes en la derogación de los Esquemas presentados por la Comisión Preparatoria, hizo sus aportaciones en los temas de la colegialidad de los obispos y la relación entre Escritura y Tradición, recibió con gran entusiasmo la renovación litúrgica y en los últimos periodos de sesiones trabajó en el Decreto *Ad gentes* y en la fase redaccional final del n° 10 de *Gaudium et spes*<sup>1146</sup>.

El encuentro de Ratzinger y el Cardenal Frings lo explica él mismo en su biografía: *“entre el arzobispo de Colonia, el Cardenal Frings, y yo surgió de inmediato un trato cordial y sereno. Vino a escuchar una conferencia sobre la teología del Concilio que me habían invitado a pronunciar en la Academia católica de Bensberg, e inmediatamente después me entretuvo en una larga conversación, comienzo de lo que será después una colaboración que se prolongó durante años”*<sup>1147</sup>.

---

<sup>1144</sup> RATZINGER, J., *Mi vida*, cit., p. 97.

<sup>1145</sup> DISCURSO DE PRESENTACIÓN DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA PONTIFICIA DE LAS CIENCIAS, 19-4-2005, cit.

<sup>1146</sup> BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, Anuario de Historia de la Iglesia, Vol. 21, 2012, p. 245.

<sup>1147</sup> RATZINGER, J., *Mi vida*, cit., p. 97.

En su Discurso al clero de Roma de 14 de febrero de 2013, Benedicto XVI va a describir cómo fue su primera y decisiva colaboración con el Cardenal Frings la cual, a su vez, fue un momento determinante para que éste decidiera contar con él como asesor teológico en el Concilio Vaticano II: *“El Cardenal Siri, de Génova —en el año 61, creo— organizó una serie de conferencias de diversos cardenales sobre el Concilio, e invitó también al arzobispo de Colonia a dar una de las conferencias, con el título: El Concilio y el mundo del pensamiento moderno. El cardenal me invitó —al más joven de los profesores— a que le escribiera un borrador; el proyecto le gustó, y presentó al público de Génova el texto tal como yo lo había escrito. Poco después, el Papa Juan le llamó para que fuera a verle, y el cardenal estaba lleno de miedo, porque tal vez había dicho algo incorrecto, falso, y se le llamaba para un reproche, incluso para retirarle la púrpura. Sí, cuando su secretario le vestía para la audiencia, dijo el cardenal: «Tal vez llevo ahora esta vestimenta por última vez». Después entró, y el Papa Juan se acerca, lo abraza, y le dice: «Gracias, Eminencia, usted ha dicho lo que yo quería decir, pero no encontraba las palabras apropiadas». Así, el cardenal sabía que estaba en el camino correcto y me invitó a ir con él al Concilio; primero como su experto personal y después como perito oficial del Concilio”*<sup>1148</sup>.

### 3.1.1. El primer periodo conciliar

En este primer periodo conciliar interviene como asesor teológico del Cardenal Frings, a la vez que desempeña su trabajo como profesor de teología en la Universidad de Bonn. En un principio el arzobispo de Colonia le hace llegar los *Schemata* de la Fase Preparatoria para que pueda redactar un informe teológico sobre los mismos. Ratzinger va a calificar este material como muy extenso (dos mil páginas) y escasamente definido, lo que de hecho provocó reacciones contrarias en el aula conciliar<sup>1149</sup>. Además, el purpurado de Colonia le confiere la tarea de redactar un borrador de Constitución que pudiera servir de introducción a los documentos del Concilio, y que tenía por finalidad conferir unidad a los

---

<sup>1148</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los párrocos y el clero de Roma 14-2-2013*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/Yd2cTh>, (Consultada 12 de agosto de 2016).

<sup>1149</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Anuario de Historia de la Iglesia, n° 15, 2006, p. 45.

objetivos que se perseguían en el mismo. El 14 de septiembre de 1962 Ratzinger envía a Frings un escrito donde recoge objeciones y propuestas de mejora a los Esquemas preparatorios y posteriormente, el 3 de octubre del mismo año, le hace llegar otro escrito en el que razonaba una serie de propuestas de modificación a puntos concretos de los cuatro primeros Esquemas presentados<sup>1150</sup>. Como él mismo describe: “*obviamente, tenía alguna observación que hacer sobre diferentes puntos, pero no encontraba ninguna razón para rechazarlos por completo, como después, durante el Concilio, muchos reclamaron y, finalmente, consiguieron. Indudablemente, la renovación litúrgica y patristica que había tenido lugar en los decenios precedentes había dejado pocas huellas en esos documentos que daban así una impresión de rigidez y de escasa apertura, de una excesiva ligazón con la teología escolástica, de un pensamiento demasiado erudito y poco pastoral; pero hay que reconocer que habían sido elaborados con cuidado y solidez en las argumentaciones*”<sup>1151</sup>.

De las Actas conciliares se desprende que Ratzinger participó, en un principio, en diversos grupos de trabajo: en la subcomisión de la Comisión teológica, encargada de los artículos 22-27 del Esquema *De Ecclesia*, en el grupo de peritos que colaboraron en la redacción final de *Dei Verbum*, en la subcomisión que reelaboró el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia, *Ad gentes*<sup>1152</sup>, y en la subcomisión cuarta, encargada de revisar el capítulo tercero sobre la actividad humana en el mundo<sup>1153</sup>.

Lo primero que se aborda en los trabajos conciliares es el Esquema sobre la liturgia. De los Esquemas elaborados con anterioridad, en la Fase Preparatoria, el único que no fue rechazado fue el que se refería a esta materia. Para Ratzinger este dato tuvo enorme calado, pues concebía la liturgia como el centro de la Iglesia y el punto de partida idóneo para la renovación que pretendía el Vaticano II. Va a describir esta primera fase conciliar con un intenso optimismo y como un

---

<sup>1150</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, cit., pp. 634-635.

<sup>1151</sup> RATZINGER, J., *Mi vida*, cit., p. 118.

<sup>1152</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, cit., pp. 639-640.

<sup>1153</sup> BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, Anuario de Historia de la Iglesia, Vol. 21, 2012, p. 279.



acontecimiento del Espíritu en el que se manifestaba de manera clara la catolicidad de la Iglesia. Para el sacerdote-profesor alemán fue muy importante el encuentro tanto con teólogos de la talla de Congar, Philips, Daniélou o De Lubac, como con obispos procedentes de distintas partes del mundo<sup>1154</sup>. De su participación e influencia en este periodo conciliar hablan las siguientes palabras: “aunque Ratzinger no podía hablar en el aula conciliar fue un personaje público en otro sentido. Pronunció conferencias sobre temas conciliares en varios lugares de Roma, organizó sesiones informativas para los padres conciliares, y publicó unos bien conocidos comentarios sobre el Concilio”<sup>1155</sup>.

La propuesta de la Curia romana, sobre quiénes debían formar y presidir las distintas comisiones, fue rechazada por varios padres, entre ellos el Cardenal Frings, en un intento de que estas comisiones surgieran no de una imposición de la Curia, sino de diversos encuentros entre los miembros de la asamblea conciliar que permitiera un mejor conocimiento y entendimiento entre ellos, lo que así ocurrió especialmente entre los europeos, que consiguieron que el cincuenta por ciento de los miembros de las diferentes comisiones fueran de este continente. En este contexto Ratzinger se alinea en lo que podía llamarse el ala reformista. Pero lo hizo evitando siempre una interpretación del Concilio que se limitara a ver una lucha de poder entre liberales y reaccionarios o progresistas y conservadores, sino que por el contrario, a pesar de mantener posiciones diferentes, los padres siempre aceptarían con un espíritu eclesial y de fe los textos que fueron aprobados por la requerida mayoría en las aulas conciliares<sup>1156</sup>.

En lo que se refiere al debate sobre la Revelación el texto propuesto en un principio por la Comisión preparatoria fue rechazado por el Cardenal Frings aduciendo que el punto de partida sobre el que se basaba no era correcto, ya que

---

<sup>1154</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Anuario de Historia de la Iglesia, n° 15, 2006, pp. 46-47.

<sup>1155</sup> ALLEN, J. L., *Cardinal Ratzinger. The Vatican's Enforcer of faith*, Continuum, New York, 2000, p. 55.

<sup>1156</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, cit., pp. 47-48.

estaba imbuido de un espíritu modernista y más centrado en una teología negativa que en una positiva, además de no hacer uso del lenguaje pastoral y ecuménico que requería el Concilio. Así las cosas, Frings encargó a Ratzinger la elaboración de un proyecto de esquema, que junto con Rahner presentan en octubre de 1962 a un grupo importante de obispos y cardenales. Sin embargo, este proyecto de Esquema será rechazado por los Padres conciliares y Ratzinger tuvo que elaborar una segunda versión del mismo donde se centró, sobre todo, en la relación entre Tradición y Escritura en el Concilio de Trento, llegando a la conclusión de que ambas no son fuentes distintas, sino que íntimamente unidas forman una sola, en la que se considera a Cristo como centro de la Revelación. Esta relación entre Revelación, Escritura y Tradición, que expresaba Ratzinger en su proyecto, coincidirá en sus líneas fundamentales con el texto definitivo sobre la materia que terminó aprobando el Concilio en su última fase<sup>1157</sup>. Así lo expresa el propio Ratzinger en su biografía: *“por deseo del Cardenal Frings, puse por escrito un pequeño esquema en el que intentaba explicar mi punto de vista. Pude leer en su presencia aquel texto a un gran número de influyentes cardenales que lo encontraron interesante. Ahora bien, aquel pequeño ensayo, escrito con gran prisa, no podía competir con el Esquema oficial. Era claro que el texto debía ser ulteriormente elaborado y profundizado. Por consiguiente, se decidió que yo elaborase junto con K. Rahner una segunda redacción más en profundidad. Este segundo texto, que se debe más a la pluma de Rahner que a la mía, se hizo circular después entre los Padres”*<sup>1158</sup>. A su vez preparó la intervención sobre “la única fuente de la Revelación” que el Cardenal Frings pronunciaría el 14 de noviembre de 1962 en el aula conciliar<sup>1159</sup>.

Respecto al Esquema sobre la Iglesia, también el proyecto inicial fue rechazado por ser demasiado teórico y legalista, *“por identificar el Cuerpo místico simplemente con la Iglesia católica, por referirse sólo de un modo condescendiente a los laicos, por insistir en exceso en los derechos y la autoridad de la jerarquía, y por parecer de*

---

<sup>1157</sup> Ibidem, pp. 48-50.

<sup>1158</sup> RATZINGER, J., *Mi vida*, cit., pp. 125-126.

<sup>1159</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, cit., p. 637.

*un enfoque caritativo, misionero y ecuménico*<sup>1160</sup>. Si bien contenía el texto algunos avances —como una valoración del papel de los obispos y los laicos—, presentaba sin embargo un concepto de Iglesia demasiado jerarquizada y deseosa, ante todo, de completar la eclesiología del Concilio Vaticano I. La figura del obispo aparecía tratada de forma aislada en su propia diócesis y sin referencias a la colegialidad episcopal. El esquema presentaba, además, una visión de la Iglesia demasiado clerical e institucional, y no tanto sacramental, por lo que se hacía necesario el desarrollo de un concepto más teológico de Iglesia y remitirlo a la enseñanza de la Escritura y de los Santos Padres<sup>1161</sup>. Ratzinger va a afirmar —en oposición a los planteamientos defendidos por Hans Küng— que la Iglesia sería la *ekklesia*, el pueblo de Dios reunido en torno a la Palabra y el Cuerpo de Cristo. De esta manera, el teocentrismo y el cristocentrismo de esta eclesiología quedaban fuera de toda duda<sup>1162</sup>. Es en este contexto, y una vez delineadas las líneas de su pensamiento en este tema de la eclesiología, cuando Ratzinger será elegido, junto a Rahner, para formar parte de la Comisión *De collegialitate*<sup>1163</sup>.

Al final de la primera sesión del Concilio Ratzinger se manifiesta optimista y valorará positivamente la no aprobación de los Esquemas presentados por la Comisión preparatoria, salvo el relativo a la liturgia<sup>1164</sup>, lo que denotaba una reacción contraria al espíritu que animó el trabajo preparatorio y con lo que se confirmaba la autoridad de los obispos sobre la curia romana, como no podía ser de otra manera, ya que ésta no había sido instituida por Cristo<sup>1165</sup>.

---

<sup>1160</sup> WILTGEN, R. M., *El Rin desemboca en el Tiber. Historia del Concilio Vaticano II*, Criterio, Madrid, 1999, p. 67.

<sup>1161</sup> SCHATZ, K., *Los Concilios ecuménicos. Encrucijadas en la Historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid, 1999, pp. 280-281.

<sup>1162</sup> BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, cit., p. 248.

<sup>1163</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>1164</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, cit., p. 51.

<sup>1165</sup> BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, cit., p. 260.

### 3.1.2. El segundo periodo conciliar

Durante este segundo periodo conciliar Ratzinger ejerce como profesor en la Universidad de Münster. Él mismo afirmará que durante este periodo vivirá a camino entre Roma y la citada ciudad. También se percata de que el desarrollo del Concilio empezaba a crear un clima más revuelto en la Iglesia y entre los teólogos y parecía que surgía la idea de que en la doctrina magisterial nada es definitivo, sino que todo puede ser objeto de revisión. El Vaticano II empieza a ser visto desde fuera como un parlamento eclesial. Además, los teólogos comienzan a considerarse como los verdaderos representantes de la ciencia, y en cuanto tales, sin tener por qué someterse a los obispos<sup>1166</sup>.

Durante este segundo periodo conciliar se hace notar la primacía del episcopado alemán en el Vaticano II. A su vez emerge una figura teológica fundamental, Karl Rahner, que ejerció una influencia decisiva, ya que sus reflexiones eran asumidas por los obispos de habla alemana, y la de éstos por el Concilio<sup>1167</sup>. Junto a ello esta sesión conciliar se caracteriza por los intensos debates sobre temas como la libertad religiosa, las relaciones de la Iglesia con el mundo, el ecumenismo y la relación con los judíos<sup>1168</sup>.

En este periodo se debate uno de los temas que más interesaban a Ratzinger y en los que más había trabajado: la colegialidad de los obispos. Sostiene que una Iglesia que se define como católica no puede tener razón de ser sin el Primado, pero a su vez, éste requiere de una íntima relación de colegialidad con los obispos de todo el mundo y las Iglesias particulares. Para el teólogo alemán los obispos no podían ser considerados como meros funcionarios del Papa, sino que tenían una misión y potestad propia y específica, derivada de la misma voluntad de Cristo y que fue transmitida a los doce apóstoles.

---

<sup>1166</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, cit., pp. 52-53.

<sup>1167</sup> *Ibidem*, p. 53.

<sup>1168</sup> BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, cit., p. 261.

Frente a la idea que se iba desarrollando y que concebía al Concilio como un parlamento eclesial, Ratzinger va a defender, en un artículo de 1961 titulado "Teología del Concilio", que éste no puede ser entendido como un parlamento, ni a los obispos como a unos diputados con un poder que les viene del pueblo que los ha elegido, ya que los obispos no representan al pueblo, sino a Cristo, de quien reciben la consagración y la misión, y en nombre del cual hablan. Aboga por una colegialidad no sólo en vertical, con el Papa, sino también en horizontal con los demás obispos e Iglesias particulares, en aras de una comunión visible entre ellas<sup>1169</sup>.

En esta segunda sesión Ratzinger va a trabajar también en el tema del ecumenismo. De hecho, su reflexión en torno a la figura de los obispos lo iba a desarrollar desde esa perspectiva ecuménica, señalando que otros cristianos no católicos también pertenecen a la misma Iglesia de Cristo, si bien rechaza la idea de una unidad entendida como una federación de Iglesias separadas<sup>1170</sup>.

Finalmente, en este periodo se aprueba la Constitución sobre la liturgia *Sacrosantum Concilium* y el Decreto sobre los Medios de comunicación Social<sup>1171</sup>.

### 3.1.3. El tercer periodo conciliar

El 14 de septiembre de 1964 comienza la tercera sesión conciliar a la que ya Ratzinger acude como perito. Se discutió fuertemente en este periodo sobre la libertad religiosa, cuyo documento estuvo sometido a numerosas revisiones. En la confección de este texto iba a ser decisivo el apoyo que recibió por parte de los obispos norteamericanos. Lo que sí se aprobó en esta etapa del Concilio fue la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas<sup>1172</sup>. Este

---

<sup>1169</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, cit., p. 55.

<sup>1170</sup> *Ibidem*, pp. 56-57.

<sup>1171</sup> *Ibidem*, p. 58.

<sup>1172</sup> *Ibidem*, pp. 58-59.

periodo fue descrito como el más tumultuoso y dramático<sup>1173</sup>, y respecto al mismo Ratzinger escribirá que la norma del Concilio no puede ser la diplomacia y su oportunidad, sino la teología, y con ella, la cuestión de la verdad<sup>1174</sup>.

En esta época colaborará con el Cardenal Frings en la elaboración del Decreto *Ad gentes* sobre las misiones, con la finalidad de potenciar el papel misionero que la Iglesia debía tener según el mandato de Cristo. Propone una estructuración de la Iglesia en torno a la liturgia y sigue defendiendo que el Primado no ha de ser interpretado en un sentido monárquico, sino de coordinación entre las diversas Iglesias particulares que forman parte de la única Iglesia de Cristo. El teólogo alemán llegó a afirmar que el punto culminante del Concilio se alcanzó cuando se aprobó el capítulo sobre la colegialidad episcopal. Finalmente, el Esquema sería aprobado por una amplia mayoría a finales de 1964<sup>1175</sup>.

En este periodo de sesiones se comienza la discusión sobre el tema del ecumenismo. El texto propuesto al efecto fue acogido favorablemente en lo que se refiere a su parte ecuménica. Sin embargo, los dos últimos temas —que abordaban la relación con los judíos y la libertad religiosa— suscitaron una fuerte oposición<sup>1176</sup>.

### 3.1.4. El cuarto periodo conciliar

El 14 de septiembre de 1965 comenzaba el último periodo conciliar y quedaban por discutir cuatro temas esenciales: la libertad religiosa, el ministerio sacerdotal, las misiones y las relaciones de la Iglesia con el mundo.

---

<sup>1173</sup> SCHATZ, K., *Los Concilios ecuménicos. Encrucijadas en la Historia de la Iglesia*, cit., p. 292.

<sup>1174</sup> BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, cit., p. 268.

<sup>1175</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, cit., pp. 60-61.

<sup>1176</sup> ALBERIGO, G., *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 96.

El Esquema preparatorio de la Constitución sobre la relación de la Iglesia con el mundo actual también fue rechazado por considerarse excesivamente escolástico, poco personalista, porque no era bíblicamente exacto y porque no estaba de acuerdo con el pensamiento actual. Se hacía necesario un nuevo texto con un nuevo estilo<sup>1177</sup>. La historia redaccional de este Esquema fue larga y compleja, ya que a la versión romana del mismo le seguirá una francófona y otra suiza<sup>1178</sup>. Ratzinger formó parte de la subcomisión cuarta encargada de revisar el capítulo tercero del Esquema, sobre la actividad humana en el mundo, pero fue llamado también para revisar el número 9, al que contribuyó de manera determinante con un largo párrafo que posteriormente pasaría a ser el número 10 de la Constitución conciliar definitiva. En estas líneas proponía que el ser humano podía hacer frente a las ideologías si atendía a una llamada divina que superaba sus propias posibilidades, ya que sólo Cristo ofrece al hombre una respuesta verdadera y definitiva a sus interrogantes más profundos<sup>1179</sup>. La valoración que Ratzinger hizo de ese documento fue bastante crítica, ya que para el teólogo bávaro presentaba la fe como una especie de oscura filosofía sobre cosas acerca de las cuales no se sabe nada. Además, reflejaba tanto una antropología como una eclesiología distinta a la presentada por el Concilio, en la que la visión vertical y teológica quedaba silenciada, para subrayar la horizontal y puramente humana. La Iglesia quedaba reducida a una mera institución humanitaria de alcance mundial, todo lo cual lo único que hacía era desvirtuar la auténtica fe. Todas estas carencias tratan de ser salvadas, según el teólogo alemán, introduciendo una referencia cristológica al final de cada capítulo y señalando que Cristo está en el centro del misterio del hombre: de ahí la vocación hacia Él que se halla presente en lo más profundo del corazón humano<sup>1180</sup>.

---

<sup>1177</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, cit., p. 63.

<sup>1178</sup> BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, cit., p. 277.

<sup>1179</sup> *Ibidem*, p. 279.

<sup>1180</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, cit., pp. 63-64.

Respecto al Decreto *Ad gentes*, sobre las misiones, hay que señalar que Ratzinger intervino en la redacción del mismo como perito junto a Congar, sobre todo en lo relativo a la determinación de los fundamentos teológicos sobre los que había de sustentarse este escrito. Lleva a cabo dicha fundamentación teológica de la misión de la Iglesia partiendo de la teología trinitaria joánica de las misiones del Hijo y del Espíritu Santo. El teólogo alemán valorará este tema de la misión de la Iglesia como de gran importancia, sobre todo en un mundo en el que el triunfo de algunas ideologías como el marxismo está llevando a la sociedad a una renuncia a la verdad y a una búsqueda exclusiva del poder<sup>181</sup>.

Finalmente, en lo que atañe al sacerdocio ministerial Ratzinger afirma que el dato fundamental que deben recoger los textos conciliares es el de ser entendido como servicio a la fe. La tarea del sacerdote debe consistir en la propia de un padre de familia, especialmente en el ámbito de su oración en torno a la mesa de la cena del Señor, anunciando al pueblo que se le ha encomendado como pastor el misterio de gracia de la pasión, muerte y resurrección del Señor. En relación al tema del celibato sacerdotal señala que es un asunto que deberá ser examinado con mayor tranquilidad<sup>182</sup>.

Además, el 18 de noviembre de 1965 es aprobado el texto definitivo sobre la Revelación, que Ratzinger valora positivamente: aprecia el hecho de que la Escritura sea el alma de la teología, que que los Padres y las liturgias de oriente y occidente sean la guía segura para leer la Biblia; y termina por afirmar que la Sagrada Escritura debe ser leída en la Iglesia, con el *sensus Ecclesiae*, y para ello la Tradición constituye una garantía<sup>183</sup>. Junto a ello sostendrá que el principal logro de este documento será la unidad entre Escritura y Tradición y la aplicación del

---

<sup>181</sup> BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, cit., p. 276.

<sup>182</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, cit., p. 65.

<sup>183</sup> *Ibidem*, pp. 59-60.



método histórico crítico para la interpretación de la Escritura, pero dentro de la Iglesia y según el sentido de los Padres, como se ha señalado<sup>1184</sup>.

### 3.2. JOSEPH RATZINGER Y LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL CONCILIO VATICANO II

El texto sobre la libertad religiosa fue aprobado en la sexta versión, y promulgado por el Papa en medio de grandes aplausos: *“el prolongado debate había merecido la pena. Sólo así fue posible que el texto definitivo aprobado el 7 de diciembre de 1965 tuviese tan solo setenta votos en contra y ocho abstenciones y, por tanto, un sí casi completo del Concilio. Y no se puede afirmar que este texto haya perdido nada de lo que tenían las precedentes versiones. Sigue afirmándose con fuerza que la Iglesia católica continúa considerándose el lugar concreto de la verdadera religión. Libertad religiosa es un enunciado en el plano de la convivencia social y política de los hombres, que varía en nada la disposición del hombre hacia la verdad, sino que se refiere tan solo a su forma histórica de realización”*<sup>1185</sup>.

En su análisis de la Declaración *Dignitatis humanae*, Ratzinger señalará como positivo el dato de que el documento expresa el mismo espíritu del Señor, que predica la Palabra de Dios sin recurrir a la fuerza. De la misma forma, la Declaración conciliar establece, en continuidad con lo defendido desde siempre por la doctrina de la Iglesia, que el hombre no puede ser coaccionado en su conciencia para abrazar una fe determinada. En lo que se refiere a sus aspectos negativos menciona que no todo lo que se afirma en el documento se corresponde exactamente con la historia de las religiones, que no siempre resultan claras las afirmaciones que se realizan y que hay una confusión entre los diferentes tipos de libertad: libre albedrío, que es la libertad que Dios Creador da al hombre, la libertad de los hijos de Dios, que es la que Cristo confiere a todo cristiano para

---

<sup>1184</sup> BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, cit., p. 257.

<sup>1185</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, cit., p. 63.

que pueda vivir libre de la esclavitud del pecado y la libertad como derecho civil, que es la que deben reconocer los Estados a los individuos y grupos religiosos<sup>1186</sup>.

Refiere el teólogo alemán que, de las cuatro sesiones conciliares, tres de ellas comenzaron con el debate sobre la libertad religiosa, a la que califica como uno de los temas y acontecimientos más importantes de la asamblea conciliar ya que con él se ponía fin a la Era constantiniana y a la Edad Media en su concepción de la libertad religiosa. Señala como uno de los grandes daños que ha sufrido la Iglesia en los últimos ciento cincuenta años el que buscara establecerse como Iglesia estatal en medio de la sociedad, a fin de salvaguardar con ello la fe de los ataques de la ciencia y del modernismo, pero sin percatarse de que con esa actitud lo que se terminaba por conseguir era un vaciamiento de la fe desde dentro de la propia Iglesia, impidiéndose con ello la necesaria regeneración intelectual en la misma. Además, este posicionamiento llevó consigo que se viera a la Iglesia en el mundo como una enemiga de la libertad<sup>1187</sup>.

A su vez, analiza Ratzinger las reticencias que respecto de *Dignitatis humanae* tuvieron algunos países, como España o Italia, en los cuales la fe católica tenía la consideración de religión de Estado, y entiende su preocupación porque esta Declaración conciliar pudiera ser aprovechada por las diferentes sectas para impregnar a la sociedad con una prolífera propaganda, pero ajena a la verdad. Frente a estos países, el episcopado estadounidense se afianzaba en la posición opuesta, y por tanto, favorable al documento sobre libertad religiosa. A sus ideas y planteamientos sobre la materia se unieron pronto los países de misión, los sudamericanos, países europeos como Francia y los pertenecientes al mundo anglosajón. La postura española e italiana, que defendía la libertad de conciencia, pero no la libertad de culto, se aferraba a un mundo que estaba en situación de

---

<sup>1186</sup> RATZINGER, J., *Fundamentar la libertad religiosa a partir de la Palabra y del ejemplo de Cristo (Borrador para la intervención ante la 128ª Congregación General, del 15 de septiembre de 1965 sobre el Esquema "De libertate religiosa")*, en "Obras Completas VII/I, BAC, Madrid, 2013, pp. 228-229.

<sup>1187</sup> RATZINGER, J., *Resultados y problemas del tercer periodo del Concilio Vaticano II*, en "Obras Completas VII/I, BAC, Madrid, 2013, pp. 379-380.

derrumbe, mientras que aquellos episcopados que defendían la libertad religiosa en toda su amplitud estaban abriendo con ello un nuevo camino al futuro de la Iglesia. Esta situación ponía de relieve tanto el papel influyente que asumieron en el Concilio las Iglesias jóvenes, como el hecho de la riqueza de la pluralidad en la Iglesia dentro de la unidad de fe<sup>1188</sup>.

Si bien es cierto que este tema de la libertad era reciente y que no se encontraba desarrollado ni en la Sagrada Escritura ni en la Tradición, no es menos cierto que se trataba de una cuestión que debía ser estudiada, según Ratzinger, desde el contexto de la “teología de la cruz”, la cual pone de manifiesto la libertad con la que Dios se acerca al hombre con la fuerza exclusiva del amor. Frente a la errónea interpretación que el Antiguo Testamento hacía del “mesianismo político” —la cual es puesta de relieve, en análisis del teólogo alemán, por el demonio en las tentaciones de Jesús en el desierto— el mensaje de Cristo condena todo intento de alcanzar el éxito de la difusión del Evangelio por medio del poder exterior. Pese a todo, como afirma Ratzinger, esta fundamentación desde la Escritura solo abarcaría el aspecto negativo de la libertad religiosa, es decir, la no imposición por la fuerza de la fe. Sin embargo, el aspecto positivo de la Declaración conciliar, que proclama la libertad de conciencia no sólo del individuo, sino también de los grupos religiosos, fundamentada en la dimensión social tanto de la persona como de la propia religión, parece claro que trasciende el horizonte bíblico y de la Tradición<sup>1189</sup>.

En palabras del propio Ratzinger “*la violencia que se aplica a favor de la fe no hiera a nadie con más profundidad que a esa misma fe*”<sup>1190</sup>. En las discusiones conciliares se puso de relieve que no se trataba tanto de presentar muchas ideas nuevas en este tema de la libertad religiosa, sino de exponerse pacientemente a la única idea que estaba en discusión, y ello implicaba una lucha dialéctica que requería de

---

<sup>1188</sup> Ibidem, p. 381.

<sup>1189</sup> Ibidem, pp. 482-483.

<sup>1190</sup> Ibidem, p. 484.

tiempo, y que hizo posible que el texto definitivo se aprobara el 7 de diciembre de 1965 con el resultado final de votos señalado anteriormente<sup>1191</sup>.

Para el teólogo alemán este texto no ha perdido nada de su sustancia y ha acabado por poner el acento en una serie de temas con un mayor énfasis al que se hizo en los debates conciliares: que la Iglesia católica es el lugar de la única religión verdadera; que la libertad religiosa que recoge la Declaración se desarrolla en el ámbito social y político, lo que no modifica en nada el deber de todo hombre de buscar la verdad; la vulnerabilidad de la libertad interior, que cuando no está sujeta a límites concretos acaba fácilmente anulándose a sí misma, de manera que cuando la Declaración utiliza el concepto de “orden público” como límite de la libertad está entendiendo dicho límite como un bien para la misma; y finalmente la continuidad del Magisterio de la Iglesia sobre la libertad religiosa con la *Dignitatis humanae*, si bien es cierto que el texto del documento introduce nuevos temas y conceptos respecto de los abordados por el Magisterio decimonónico<sup>1192</sup>.

### 3.3. VALORACIÓN E INTERPRETACIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

El 7 de diciembre fueron aprobados los cuatro últimos textos conciliares dentro de un clima de alegre gratitud a Dios. Cuando un día después se clausuró el Concilio comenzó para Ratzinger un nuevo tiempo para la Iglesia. A modo de resumen va a señalar los resultados positivos que la asamblea conciliar trajo consigo: *“el Concilio ha insertado de nuevo, en el conjunto de la Iglesia, una doctrina del Primado que antes aparecía peligrosamente aislada; ha incorporado asimismo la mentalidad jerárquica aislada en el misterio único del cuerpo de Cristo; ha vinculado de nuevo una mariología aislada en el gran rango; ha hecho que la liturgia sea, de nuevo, accesible y comprensible. Y con todo esto ha dado un valeroso paso adelante en el camino de la unidad de los cristianos”*<sup>1193</sup>. En otro de sus escritos resaltaré también como

---

<sup>1191</sup> Ibidem, p. 484.

<sup>1192</sup> CONCILIO VATICANO II, *Declaratio de Libertate religiosa Dignitatis humanae* 7-12-1965, n° 1, AAS 58 (1966) 929-930.

<sup>1193</sup> RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, cit., p. 443.

aspectos positivos del Vaticano II “la importancia que se concede a la Biblia y a los Padres de la Iglesia; la nueva imagen personalista del hombre que presenta; la afirmación sobre la esencia de la Iglesia; el acento ecuménico y la intuición fundamental de la renovación litúrgica”<sup>1194</sup>.

Ratzinger va a señalar una serie de criterios necesarios para llevar a cabo una adecuada interpretación del Concilio, tales como que no se pueden entender los textos dogmáticos como un simple preludeo de un espíritu conciliar que estaría en germen y que solo tomó cuerpo en parte en la Constitución *Gaudes et spes*; que no se debía entender este documento como un primer paso en el proceso de lo que se entiende como progreso; que no se puede recurrir al concepto “espíritu del Concilio” en contra de lo que el mismo expresa en sus documentos escritos y que, en suma, es preciso leer el Vaticano II en su totalidad para que puede comprenderse adecuadamente cuál es el verdadero “espíritu del Concilio”. El teólogo alemán valorará de una forma positiva el acontecimiento conciliar. Lo que consideró de forma eminentemente negativa fue el posconcilio, debido sobre todo a la errónea interpretación que del mismo se hizo a partir del texto de *Gaudium et spes*, de manera que en 1975 llegaría a afirmar que lo que ha devastado a la Iglesia no había sido el Concilio, sino la negativa a aceptarlo<sup>1195</sup>.

En los años ochenta, y ya como Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe, realizaba el siguiente análisis: “la corriente llamada progresista considera como superado el Vaticano II desde hace tiempo, así como un hecho pasado carente de significación en nuestro tiempo. En cambio, para la corriente conservadora el Concilio es el responsable de la actual decadencia de la Iglesia católica y se le acusa incluso de apostasía con respecto al concilio de Trento y al Vaticano I, hasta tal punto que algunos se han atrevido a pedir su anulación o revisión”<sup>1196</sup>. Sin embargo, para Ratzinger no se puede culpar al Vaticano II de la situación que está viviendo la Iglesia, sino que lo importante es volver al espíritu y la letra auténticos del Concilio, pero eso sí, no desde el posicionamiento de aquellos que entendieron que la Historia de la Iglesia

---

<sup>1194</sup> RATZINGER, J., *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid, 1995, p. 118.

<sup>1195</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, cit., pp. 650-652.

<sup>1196</sup> RATZINGER, J., *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid, 2005, p. 34.

comenzaba con el Vaticano II, y a los que él mismo califica como portadores de un “anti-espíritu” del Concilio. Además, considera que si bien el Concilio ha propiciado una revisión de las relaciones Iglesia-mundo, ello no quiere decir que ambas realidades puedan encontrarse sin conflicto alguno, de manera que el cristiano ha de enfrentarse con valentía, y enraizado en la fuerza y verdad de su fe, con eso que se denomina “el espíritu del mundo”. Aboga por una idea de “restauración” que no suponga una vuelta atrás, ni una apertura indiscriminada al mundo, sino que se entienda desde un equilibrio renovado de las orientaciones y valores en el interior de la Iglesia<sup>1197</sup>.

¿Qué es lo que salió mal?, se pregunta Ratzinger en relación al Vaticano II. Por un lado, hubo un exceso de expectativas por parte de los progresistas; por otro lado, fracasó el intento de *aggiornare* la fe cristiana, pues se fue forjando la idea de que la reforma que el Concilio pretendía, consistía en un ir soltando lastre por parte de la Iglesia, de modo que al final ha parecido que la reforma que buscaba el Concilio no era un robustecimiento de la fe, sino una disolución de la misma<sup>1198</sup>. Por eso llega a afirmar que “la herencia del Vaticano II aún no se ha despertado, pero está esperando su hora”<sup>1199</sup>, por lo tanto, la tarea no consistirá en ignorar el Concilio, sino en descubrirlo en toda su profundidad<sup>1200</sup>.

Sobre el pensamiento de Ratzinger en relación al Vaticano II y al tema de la renovación y apertura de la Iglesia que buscó el Concilio destacan dos conferencias que impartió.

La primera, titulada “¿Qué significa renovación de la Iglesia?”. Frente a la distinción entre la tendencia de los conservadores o de los progresistas en la

---

<sup>1197</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, cit., pp. 654-655.

<sup>1198</sup> RATZINGER, J., *La sal de la tierra. Quién es y cómo piensa Benedicto XVI*, Palabra, Madrid, 2005, p. 81.

<sup>1199</sup> RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1976, p. 324.

<sup>1200</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Joseph Ratzinger, de teólogo a Papa 2-3-2010*, en página web de la Universidad de Cantabria, <https://goo.gl/TYboqn> (Consultada el 19 de agosto de 2016), p. 11.

recepción del Concilio, en ella postula un discernimiento de espíritus para que la renovación del Vaticano II no se confunda con una modernización externa. Va a defender una renovación de la Iglesia desde el punto de vista de lo que es puramente cristiano, ya que en ello consiste verdaderamente el término “*aggiornamento*” que atraviesa el espíritu y los textos conciliares.<sup>1201</sup>.

En su segunda conferencia, titulada “¿Una Iglesia abierta al mundo?” reflexiona cómo esta apertura no ha de ser entendida como un “amundanamiento” de la Iglesia, sino como una renovación de ella, estableciendo como base teológica de ésta la propia misión de Cristo, que saliendo de sí mismo para mostrar su amor a los hombres ha marcado el camino de la Iglesia como continuadora de esa misión de hacer visible esta apertura de Dios a los hombres. Para que esta apertura de la Iglesia tenga lugar Ratzinger considera que, en primer lugar, se ha de dar una apertura de la teología a un nuevo realismo que no esté vinculado exclusivamente al Magisterio papal, sino que se presente abierta a todas las fuentes, a los otros cristianos y a los interrogantes de toda la humanidad. Y en segundo lugar, se ha de propiciar un movimiento de apertura que ayude a derribar todas las fronteras que existen dentro de la Iglesia, lo que permitiría el establecimiento de un nuevo orden de relación entre sacerdocio y laicado y religiosos y no religiosos. Junto a ello el teólogo alemán habla de apertura desde la perspectiva del diálogo, especialmente en el contexto de un bien entendido ecumenismo, y finalmente refiere que tanto la aprobación de la Constitución *Gaudium et spes* como del Decreto sobre los Medios de Comunicación Social constituyen un exponente claro de esta apertura de la Iglesia al mundo.<sup>1202</sup>.

En otra conferencia en el “Katholikentag” de Bamberg en 1966 titulada “El catolicismo después del Concilio” vuelve a expresar sus inquietudes ante la posibilidad de una interpretación errónea del Concilio y tras, enumerar los aspectos positivos del mismo, expresa su temor ante el peligro de una apertura indiscriminada de la Iglesia al mundo con el consiguiente olvido de la cruz, a la

---

<sup>1201</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, cit., pp. 640-642.

<sup>1202</sup> *Ibidem*, pp. 643-645.

vez que censura la precipitación con la que algunos querían avanzar en el camino ecuménico<sup>1203</sup>.

## 4. BENEDICTO XVI Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

### 4.1. INTRODUCCIÓN

Son numerosos los escritos del pontificado de Benedicto XVI en los que aborda el tema de la libertad religiosa desde diferentes perspectivas: su fundamento, su contenido, su relación con la verdad, su enfrentamiento a una falsa idea de laicismo, el tema de la *libertas Ecclesiae*, la conculcación de este derecho de la persona, etc. A la hora de abordar este tema, nos vamos a centrar principalmente en los discursos que dirige a los miembros del Cuerpo Diplomático al comienzo del nuevo año, a los embajadores de diversos países en la presentación de sus credenciales, en su Mensaje de la Jornada Mundial de la Paz de 2011, en su intervención en la Asamblea General de Naciones Unidas, sus tres cartas encíclicas y en algunos de sus discursos ante Jefes de Estado de diferentes países.

### 4.2. LA “HERMENÉUTICA DE LA REFORMA” EN LA CONCEPCIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

*Dignitatis Humanae* resulta, una vez más, sin duda el punto de partida de la reflexión acerca de la libertad religiosa en el pensamiento de Benedicto XVI. Pero la declaración conciliar no puede aislarse del contexto de todos los documentos conciliares y, por supuesto, de la polémica en torno a la interpretación de los mismos.

Al inicio de la convocatoria del Año de la Fe, con motivo del cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, Benedicto XVI se expresará en estos términos: “los textos dejados en herencia por los Padres conciliares, según las

---

<sup>1203</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Joseph Ratzinger, de teólogo a Papa*, cit., p. 7.



*palabras del beato Juan Pablo II, no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia. [...] Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para orientarnos en el camino del siglo que comienza». Yo también deseo reafirmar con fuerza lo que dije a propósito del Concilio pocos meses después de mi elección como Sucesor de Pedro: Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia”<sup>1204</sup>.*

En un Discurso pronunciado con motivo del saludo navideño a la Curia romana el 22 de diciembre de 2005 se plantea la siguiente pregunta: ¿Por qué la recepción del Concilio, en grandes zonas de la Iglesia, se ha realizado hasta ahora de un modo tan difícil? A ella responde enfrentando dos hermenéuticas que responden de manera diferente a la experiencia conciliar. Por un lado estaría la que denomina “hermenéutica de la discontinuidad y la ruptura”, que con frecuencia ha contado con el apoyo favorable de los medios de comunicación social. En palabras del propio Benedicto XVI dicha hermenéutica se caracteriza porque “*corre el riesgo de acabar en una ruptura entre Iglesia preconiliar e Iglesia posconiliar. Afirma que los textos del Concilio como tales no serían aún la verdadera expresión del espíritu del Concilio. Serían el resultado de componendas, en las cuales, para lograr la unanimidad, se tuvo que retroceder aún, reconfirmando muchas cosas antiguas ya inútiles. Pero en estas componendas no se reflejaría el verdadero espíritu del Concilio, sino en los impulsos hacia lo nuevo que subyacen en los textos: sólo esos impulsos representarían el verdadero espíritu del Concilio, y partiendo de ellos y de acuerdo con ellos sería necesario seguir adelante. Precisamente porque los textos sólo reflejarían de modo imperfecto el verdadero espíritu del Concilio y su novedad, sería necesario tener la valentía de ir más allá de los textos, dejando espacio a la novedad en la que se expresaría la intención más profunda, aunque aún indeterminada, del Concilio. En una palabra: sería preciso seguir no los textos del Concilio, sino su espíritu. De ese modo, como es obvio, queda un amplio margen para la pregunta sobre cómo se define entonces ese espíritu y, en*

---

<sup>1204</sup> BENEDICTO XVI, *Litterae Apostolicae Motu proprio datae quibus annus fidei incohatur ‘Porta fidei’ 11-10-2011*, n° 5, AAS 103 (Noviembre 2011) p. 725.

consecuencia, se deja espacio a cualquier arbitrariedad. Pero así se tergiversa en su raíz la naturaleza de un Concilio como tal. De esta manera, se lo considera como una especie de Asamblea Constituyente, que elimina una Constitución antigua y crea una nueva. Pero la Asamblea Constituyente necesita una autoridad que le confiera el mandato y luego una confirmación por parte de esa autoridad, es decir, del pueblo al que la Constitución debe servir. Los Padres no tenían ese mandato y nadie se lo había dado; por lo demás, nadie podía dárselo, porque la Constitución esencial de la Iglesia viene del Señor y nos ha sido dada para que nosotros podamos alcanzar la vida eterna y, partiendo de esta perspectiva, podamos iluminar también la vida en el tiempo y el tiempo mismo"<sup>1205</sup>. En el fondo esta interpretación del Concilio aboga porque más que regirse por los textos del Concilio, la Iglesia debería dejarse llevar por los movimientos que surgieron en torno a los mismos, y que se ha denominado desde esta corriente de interpretación como "el espíritu del Concilio"<sup>1206</sup>.

Aun cuando no es explicitada por el Papa alemán, también en el Concilio estaba presente lo que se podría denominar la "hermenéutica de la continuidad" que defendía, como ideal, por un Estado católico, en el que la Iglesia pudiera hacer valer su pretensión de verdad y sus derechos a través del poder coactivo de la autoridad civil, rechazando de plano el desarrollo que el Concilio y *Dignitatis humanae* presentaron sobre la materia<sup>1207</sup>.

A esta concepción opone lo que él mismo denomina "hermenéutica de la reforma", más acorde con el espíritu del Vaticano II y con la idea que Juan XXIII tenía cuando convocó el Concilio, y que busca transmitir la doctrina católica en su

---

<sup>1205</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros de la Curia romana 22-12-2005*, AAS 98 (Enero 2006) 40-53.

<sup>1206</sup> SÁNCHEZ ROJAS, G., *La enseñanza de Benedicto XVI y la hermenéutica de la reforma. Una aproximación*, Revista Teológica Limense, Vol. XLIV, nº 3, 2010, pp. 302-303.

<sup>1207</sup> RHONHEIMER, M., *La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la hermenéutica de la reforma de Benedicto XVI*, en ARANDA, A.; LLUCH, M.; HERRERA, J., *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Eunsa, Pamplona, 2014, pp. 171-172.

integridad, sin atenuaciones ni deformaciones<sup>1208</sup>. Como ya señalara el “Papa bueno” el 11 de octubre de 1962 en su Alocución *Gaudet Mater Ecclesiae*: “Deber nuestro no es sólo estudiar ese precioso tesoro, como si únicamente nos preocupara su antigüedad, sino dedicarnos también, con diligencia y sin temor, a la labor que exige nuestro tiempo, prosiguiendo el camino que desde hace veinte siglos recorre la Iglesia. Esta doctrina es, sin duda, verdadera e inmutable, y el fiel debe prestarle obediencia, pero hay que investigarla y exponerla según las exigencias de nuestro tiempo. Una cosa es el depósito de la fe, y otra el modo como se enuncian estas verdades, conservando, sin embargo, el mismo sentido y significado”<sup>1209</sup>.

En el contexto de la libertad religiosa, esta “hermenéutica de la reforma” propuesta por Benedicto XVI implicaba una defensa de la continuidad, en lo que se refería al sujeto de la Iglesia y a los principios de su fe, pero también una discontinuidad, en lo referente a la relación de la Iglesia con el Estado, que es lo que va a constituir la verdadera novedad y reforma del Vaticano II respecto de la doctrina defendida por el Magisterio anterior, al asumir como propio el principio de la modernidad que se basa en la secularidad y neutralidad (correctamente entendida) de los poderes públicos en el ámbito de la religión<sup>1210</sup>.

El Magisterio precedente partía de la incompetencia del Estado en materia religiosa pero, dada la existencia de una única religión verdadera, dicho Estado, al servicio de la Iglesia, debía procurar la salvación de las almas a través de una serie de normas que se debían imponer de forma coactiva. Sin embargo, para *Dignitatis humanae* el Estado tiene como tarea velar por el bien común temporal, de manera que no le corresponde imponer de forma coactiva normas tendentes a procurar la salvación de las almas o a privilegiar una determinada religión, lo que no impide el reconocimiento de un determinado credo religioso como mayoritario en una sociedad, siempre y cuando se respete el Derecho a la libertad religiosa de

---

<sup>1208</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Joseph Ratzinger, de teólogo a Papa*, cit., p. 19.

<sup>1209</sup> JUAN XXIII, *Summi Pontificis Allocutio 11-10-1962*, AAS 54 (1962) 786-796.

<sup>1210</sup> RHONHEIMER, M., *La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la hermenéutica de la reforma de Benedicto XVI*, en ARANDA, A.; LLUCH, M.; HERRERA, J., “En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales”, cit., p. 172.

todos aquellos que no lo profesen. El Estado sólo tiene por tarea reconocer y proteger la vida religiosa de los ciudadanos, sea cual sea el credo que profesen, en consideración y reconocimiento a la libertad religiosa como derecho civil<sup>1211</sup>.

Reconociendo todo lo expuesto resulta claro por qué Benedicto XVI habla de una “conjunción de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles”, en la cual reside la naturaleza de la auténtica reforma auspiciada por el Vaticano II. Como afirma Rhonheimer, “tuvo la valentía, el Pontífice alemán, de abandonar el camino de la “hermenéutica de la continuidad” y de sostener con toda claridad que sin duda existe un plano en el que hay discontinuidad con la tradición. De lo contrario no se puede entender la doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa”<sup>1212</sup>. Lo que el Concilio lleva a cabo es una desdogmatización, no en el sentido de que lo que antes era dogma ahora no lo sea, cosa que no es posible, pero sí en el sentido de que la teología decimonónica atribuyó a su concepción sobre las relaciones del Estado con la Iglesia, como un poder secular a su servicio, un carácter dogmático del que realmente carecía, al no aparecer recogido este tema ni en la Escritura ni en la Tradición de la Iglesia<sup>1213</sup>. “Por ello la discontinuidad entre la concepción tradicional y la doctrina del Concilio no afecta al Magisterio ordinario infalible; la diferencia reside, antes bien, en un “plano de aplicación” para el que ese Magisterio no puede reivindicar infalibilidad y en el que también las decisiones de contenido doctrinal son reformables”<sup>1214</sup>. Además, como afirma la Instrucción *Donum veritatis* de la Congregación de la Doctrina de la Fe, en su número 24: “algunos juicios del Magisterio (en este caso la concepción de la libertad religiosa por parte de los Pontífices del siglo XIX) podían ser justificados en el momento en que fueron pronunciados, porque las afirmaciones hechas contenían aseveraciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no eran seguras. Solamente el tiempo ha permitido

---

<sup>1211</sup> Ibidem, p. 174.

<sup>1212</sup> Ibidem, p. 181.

<sup>1213</sup> Ibidem, p. 181.

<sup>1214</sup> RHONHEIMER, M., *La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la hermenéutica de la reforma de Benedicto XVI*, en ARANDA, A.; LLUCH, M.; HERRERA, J., “En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales”, cit., pp. 182-185.

*hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso espiritual*"<sup>1215</sup>.

La afirmación de *Dignitatis humanae* en su número 1 que sostiene: *"con su doctrina sobre libertad religiosa el Concilio deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo"*<sup>1216</sup>, ha servido como base tanto para aquellos que defienden una "hermenéutica de la continuidad", como para aquellos que son partidarios de una "hermenéutica de la discontinuidad". Sin embargo, sólo desde la "hermenéutica de la reforma" expresada por Benedicto XVI alcanza este precepto su verdadero significado<sup>1217</sup>. En el número 2105 del Catecismo de la Iglesia Católica se puede encontrar una interpretación idónea de este texto cuando afirma que con él se subraya la obligación de los hombres y de la sociedad de rendir a Dios un auténtico culto, lo que se logra en el hecho de que *"al evangelizar sin cesar a los hombres, la Iglesia trabaja para que puedan informar con el espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en la que cada uno vive. Deber social de los cristianos es respetar y suscitar en cada hombre el amor de la verdad y del bien. Les exige dar a conocer el culto de la única verdadera religión, que subsiste en la Iglesia católica y apostólica. Los cristianos son llamados a ser la luz del mundo. La Iglesia manifiesta así la realeza de Cristo sobre toda la creación y, en particular, sobre las sociedades humanas"*<sup>1218</sup>.

---

<sup>1215</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción "Donum veritatis" sobre la vocación eclesial del teólogo 24-5-1990*, en *Documenta: Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007, n° 24, pp. 340-341.

<sup>1216</sup> CONCILIO VATICANO II, *Declaratio de Libertate religiosa Dignitatis humanae 7-12-1965*, AAS 58 (1966) 929-930.

<sup>1217</sup> RHONHEIMER, M., *La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la hermenéutica de la reforma de Benedicto XVI*, en ARANDA, A.; LLUCH, M.; HERRERA, J., *"En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales"*, cit., pp. 187-188.

<sup>1218</sup> CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n° 2105, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 1999.

Para Benedicto XVI, la hermenéutica de la reforma es capaz de responder a la dialéctica entre la fidelidad a la doctrina y el dinamismo tan necesarias en estos ámbitos concretos, de manera que, como él mismo afirma, si acogemos y leemos el Concilio Vaticano II guiados por una hermenéutica correcta, puede llegar a ser una gran fuerza para la necesaria renovación de la Iglesia<sup>1219</sup>.

#### 4.3. LA DICTADURA DEL RELATIVISMO, UN GRAVE PROBLEMA DE FONDO

Ratzinger califica el relativismo como “*el problema más hondo de nuestro tiempo*”<sup>1220</sup>. Para el teólogo alemán hay dos hitos fundamentales que marcan el surgimiento de esta corriente: el sueño de libertad nacido con la revolución estudiantil de 1968 y el colapso de las promesas que garantizaban los regímenes comunistas que, tras la caída del muro de Berlín, condujo al hombre un estado de decepción que devino en su renuncia en la búsqueda de la verdad, en favor de un pensamiento más pragmático que anhelaba la paz y la justicia<sup>1221</sup>.

En resumen, podrían señalarse como algunas de las principales características de esta dictadura del relativismo la defensa de un antropocentrismo subjetivista, la relegación de Dios a la esfera de lo privado, la pérdida de la noción de naturaleza humana como criterio de orientación moral, lo que convierte a la persona en un sujeto manipulable y al servicio de los instrumentos del poder y la desorientación de la libertad que es confundida con la más pura arbitrariedad, todo lo cual conduce, según el Pontífice, a una crisis de la verdad en la sociedad actual<sup>1222</sup>.

Allí donde esta corriente de pensamiento se impone se carece de un fundamento de verdad sobre el que apoyar la existencia, por lo que todo acaba por reducirse al nihilismo, el positivismo se convierte en poder que todo lo regula

---

<sup>1219</sup> MADRIGAL TERRAZAS, S., *Joseph Ratzinger, de teólogo a Papa*, cit., p. 19.

<sup>1220</sup> RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 65.

<sup>1221</sup> CARDÓ SORIA, D., *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, op. cit., pp. 33-34.

<sup>1222</sup> FAZIO, M., *Al Cesar lo que es del Cesar. Benedicto XVI y la libertad*, Rialp, Madrid, 2012, pp. 46-55.

y acaba por desembocar todo en el triunfo de los totalitarismos<sup>1223</sup>. Desde esta postura, la sociedad posmoderna se convierte en flexible y virtual y la “lógica del supermercado” acaba por invadir todos los ámbitos de la existencia. Los valores terminan por convertirse en algo difuso, por lo que ya no cumplen la tarea que en ellos es prioritaria, la de ser fundamento que confiera sentido pleno a la vida del hombre. En este contexto, la sed de trascendencia del sujeto acaba siendo saciada por movimientos espiritualistas de corte fundamentalmente oriental, o por una especie de “religión química”, la droga. La ausencia de religiosidad conduce, según Ratzinger, a un retroceso antropológico, es decir, a aquella época donde los seres humanos adoraban cualquier cosa con el fin de llenar su vacío existencial<sup>1224</sup>.

El problema principal que presenta el relativismo no es sólo su dimensión negativa de renuncia a la categoría de la verdad, sino su dimensión positiva, expresada a través de conceptos erróneamente interpretados como tolerancia, diálogo y libertad, donde cualquier posición presentada adquiere la misma categoría de verdad que las demás. Por otro lado, su enorme difusión ha llevado a convertirlo en la forma de pensamiento preponderante para el hombre moderno, llegando incluso a alcanzar la categoría de “religión”, por medio de la cual la persona interpreta la realidad y actúa en conformidad a lo que piensa de una forma totalmente subjetiva. En este contexto, quien afirma que conoce la verdad acaba por ser tachado de fundamentalista e intolerante, lo que lleva a Ratzinger a afirmar que vivimos una especie de “dictadura del relativismo”<sup>1225</sup>, concepto que incluso llegó a subrayar en la Misa *pro eligendo Pontifice* con las siguientes palabras: “la dictadura del relativismo no reconoce nada como definitivo y deja como última medida sólo el propio yo y sus antojos”<sup>1226</sup>.

Cuando se renuncia a la verdad lo único que puede quedar es el totalitarismo de las mayorías, donde las categorías “bien” y “mal” no tienen

---

<sup>1223</sup> RATZINGER, J., *Una mirada a Europa*, cit., p. 135.

<sup>1224</sup> MIREs, F., *El pensamiento de Benedicto XVI*, LOM, Santiago de Chile, 2007, pp. 196-197.

<sup>1225</sup> CARDÓ SORIA, D., *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 34-35.

<sup>1226</sup> BENEDICTO XVI, Misa “*Pro eligendo Pontifice*” 18-4-2005, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/BXY2E>, (Consultada el 17 de octubre de 2016).

importancia alguna. Así, el relativismo termina por conducir al hombre a un vacío existencial, ya que donde no hay verdad tampoco puede haber ni alegría, ni esperanza. La incapacidad del sujeto para mantener relaciones interpersonales profundas, la soledad o el atropello de derechos básicos son algunas de las consecuencias que el relativismo conlleva para la sociedad moderna, lo que a su vez dificultará enormemente el camino de la fe<sup>1227</sup>.

Esta dictadura del relativismo ya no se presenta al mundo con su vestido de resignación ante la inmensidad de la verdad y la imposibilidad de su conocimiento, sino como una ideología en sí, apoyada en los conceptos de tolerancia, diálogo y libertad, conceptos que según esta ideología quedarían muy limitados si se reconociera la existencia de una verdad objetiva: de ahí su lucha por negar tal posibilidad<sup>1228</sup>.

Su visión del hombre se caracteriza por lo que podría denominarse antropocentrismo subjetivista, que coloca a la persona como medida de todas las cosas, como bien afirma el Papa Benedicto XVI<sup>1229</sup>: *“la cultura actual marcada por un subjetivismo que desemboca en el individualismo extremo o en el relativismo, impulsa a los hombres a convertirse en la única medida de sí mismos”*<sup>1230</sup>.

¿Por qué hay tanto relativismo?, se pregunta el Pontífice. En primer lugar por la parte de verdad que el mismo contiene, ya que casi todas las cosas son opinables: los gustos estéticos, las diferentes sensibilidades culturales o los modos en los que las personas pueden afrontar un problema. Pero la clave está en el

---

<sup>1227</sup> CARDÓ SORIA, D., *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 36-37.

<sup>1228</sup> RATZINGER, J., *Situación actual de la teología y la fe. Conferencia a los presidentes de comisiones episcopales de América Latina para la doctrina de la fe, Guadalajara (México) 6-5-1996*, en página web de la Universidad de Navarra, <https://goo.gl/HuK1B0>, (Consultada el 22 de octubre de 2016).

<sup>1229</sup> FAZIO, M., *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, cit., 2012, p. 43.

<sup>1230</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje a los miembros de las Academias Pontificias 5-11-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/ZT9lbo>, (Consultada el 20 de noviembre de 2016).



término “casi”, pues existen una serie de verdades que guardan una relación directa con el orden moral, que son universales y que cumplen el papel de ancla que permiten al hombre ofrecer una respuesta a las preguntas sobre el sentido de su existencia, como por ejemplo que hay que hacer el bien y evitar el mal, que toda vida merece un respeto, que no hay que mentir o que no se deben cometer injusticias. A estos principios, que constituyen la base de lo que se conoce como ley natural, Benedicto XVI se refiere como “principios no negociables”<sup>1231</sup>.

Otra causa que se puede aducir para justificar el éxito de esta ideología es que se erigió como la mejor respuesta frente al fundamentalismo que transforma en dogmas todo aquello que es sólo opinable. El problema surgió cuando esta postura relativista terminó por convertirse también en un fundamentalismo, de manera que todos aquellos que no acogen sus pretensiones van a quedar fuera de lo que se considera políticamente correcto, y por tanto discriminados en relación con el resto de la sociedad<sup>1232</sup>.

La corriente del relativismo afecta a todos los ámbitos del hombre y de la sociedad, pero el Papa se refiere a dos aspectos que guardan relación con esta postura.

Por un lado, el relacionado con la cultura<sup>1233</sup>. Tanto la cultura tecnológica, como la relativista van a impedir un diálogo fructífero apoyado en la trascendencia de la universalidad de la razón<sup>1234</sup>, por ello, cada pueblo debe tomar de su patrimonio cultural sus mejores valores con la finalidad de salir al encuentro de los demás, aceptando compartir sus riquezas espirituales y

---

<sup>1231</sup> FAZIO, M., *Al César lo que es del César. Benedicto XVI y la libertad*, cit., pp. 17-18.

<sup>1232</sup> *Ibidem*, pp. 18-19.

<sup>1233</sup> RATZINGER, J., *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica “Fides et ratio”*, cit., p. 150.

<sup>1234</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los diplomáticos de los países de mayoría musulmana y a los exponentes de las comunidades musulmanas en Italia 25-9-2006*, en GARCÍA MARCOS, A., *Cristianismo y Estado en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI (Tesis doctoral)*, cit., pp. 173-174.

materiales en beneficio de todos<sup>1235</sup>. Afirma el Papa que: “*el futuro de la humanidad no puede depender del mero compromiso político, sino que debe ser el fruto de un consenso más profundo basado en el reconocimiento de verdades universales*”<sup>1236</sup>.

Por otro lado, y en lo que se refiere a las religiones, el relativismo considera que todas tienen un mismo valor y, como no puede demostrarse en cuál de ellas se halla la verdad, han de permanecer en el ámbito de lo meramente privado y subjetivo, donde la verdad es sustituida por la buena intención lo que, como afirma Ratzinger, no puede asumirse ya que no se puede pasar por alto cuánto mal ha sucedido en la historia en nombre de las opiniones y las buenas intenciones<sup>1237</sup>. Las religiones son contempladas simplemente como vías que llevan todas al mismo Dios y todos poseen un mismo valor. Frente a ello, el Papa va a afirmar que Dios y la verdad son uno y no pueden considerarse como medios de salvación aspectos contradictorios entre sí, es decir, verdad y falsedad no pueden ser a la vez cauce para la salvación del hombre<sup>1238</sup>.

Para Ratzinger el cristianismo no puede encuadrarse sin más en la historia de las religiones, ya que en sus orígenes se sitúa al lado de la razón crítica religiosa que busca, ante todo, el conocimiento de la verdad. Ahora bien, eso no lo convierte en una mera filosofía o en algo distinto a una religión, pues en él se adora al único Dios verdadero, en el que confluyen todas las demás religiones que, a su vez, poseen semillas de verdad, que los Padres de la Iglesia denominaron “*semina Verbi*”. En el fondo, la fe cristiana va a tener como

---

<sup>1235</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 12-5-2005*, en GARCÍA MARCOS, A., *Cristianismo y Estado en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI (Tesis doctoral)*, cit., pp. 173-174.

<sup>1236</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a la Señora Mary Ann Glendon, nueva embajadora de Estados Unidos ante la Santa Sede 29-2-2008*, en GARCÍA MARCOS, A., *Cristianismo y Estado en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI (Tesis doctoral)*, cit., p. 175.

<sup>1237</sup> RATZINGER, J., *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica “Fides et ratio”*, cit., p. 151.

<sup>1238</sup> RATZINGER, J., *Cristianismo y religiones: fe, verdad y tolerancia*, en página web de Mercaba, <https://goo.gl/fUJWIJ>, (Consultada el 11 de julio de 2016).

característica propia que la distingue del resto de las religiones una manera nueva de relacionar fe y razón con el fin de orientar al hombre hacia la verdad. Cuando se sucumbe a la idea de que todas las religiones son iguales y que cada cual profesa aquella que por circunstancias históricas y culturales le ha tocado vivir, pero que en cualquier caso todas ellas son caminos de salvación para el hombre, se acaba por convertir a la religión en una mera costumbre o sentimiento que no tiene por finalidad alcanzar la verdad y que dificulta sobremanera el diálogo entre las personas sobre los asuntos más importantes de la existencia<sup>1239</sup>.

Ratzinger define el cristianismo como la religión de la verdad y del amor, dada la inseparabilidad de ambos conceptos en Dios. Se trata de dos principios complementarios que han de ser buscados siempre por toda persona para poder alcanzar una auténtica libertad, ya que sólo la verdad y el amor hacen libres al hombre. La libertad no libera al hombre si no está orientada a la búsqueda de la verdad, de ahí su continua denuncia de lo que, como anteriormente hemos citado, él denomina “dictadura del relativismo”, claro opositor de la existencia de una verdad objetiva<sup>1240</sup>. Afirma que la medida de la libertad se halla en la verdad y el amor<sup>1241</sup>.

#### 4.4. LA IDEA DE LIBERTAD EN JOSEPH RATZINGER-BENEDICTO XVI

Ratzinger afirma que, para poder entender el mensaje cristiano, se hace necesario entender adecuadamente la idea de libertad, ya que en el fondo la fe cristiana puede ser entendida como una filosofía de la libertad<sup>1242</sup>. Por ello, y desde una perspectiva teológica, señala que sólo cuando el hombre reconoce a Dios como Padre acepta su verdad y se pone en camino hacia la libertad<sup>1243</sup>. Es en este contexto donde el hombre puede vivir la experiencia del “éxodo hacia” como

---

<sup>1239</sup> RATZINGER, J., *Conferencia: La Unicidad y la Universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, cit., pp. 318-319.

<sup>1240</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, cit., p. 28.

<sup>1241</sup> RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, cit., p. 92.

<sup>1242</sup> RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, cit., p. 201.

<sup>1243</sup> RATZINGER, J., *Cooperadores de la verdad*, cit., p. 103.

garante de la libertad que le es propia y experimentar que dicho camino sólo puede llevarse a cabo desde la verdad de la “alianza” sellada por Dios con cada hombre, que le permite la vivencia de esta libertad dentro de las coordenadas de la justicia<sup>1244</sup>. Es Cristo quien, por medio de su gracia, conduce al hombre desde la experiencia de un amor desordenado hacia sí mismo, al amor de Dios, garante de libertad y comunión<sup>1245</sup>. Por ello, afirma que la religión cristiana engloba en sí misma una filosofía de la libertad, ¿por qué?, porque la fe busca siempre la verdad, y sólo quien aspira a la verdad puede decirse que está llamado a la libertad<sup>1246</sup>.

Según un concepto antiguo griego de libertad, libre es quien pertenece a la casa y goza de la plena posesión de los derechos, lo que a su vez implica para el sujeto un co-existir y una co-responsabilidad en la construcción del bien común. Para esta cultura, ser libre significa tener todo derecho, a fin de que la persona pueda gozar en plenitud de su propia dignidad. En el contexto bíblico, como pone de manifiesto el pasaje de la Sagrada Escritura en el que se establece una clara diferencia entre Ismael, el hijo de Agar la esclava, e Isaac, el hijo de Sara la libre, el término libertad que se aplica a éste último implica el derecho a la herencia y a la pertenencia, de manera que la libertad se identifica con la filiación<sup>1247</sup>. Actualizado este significado al orden nuevo de la alianza sellada por Cristo, libre será el hombre cuando se halle en casa por la filiación del bautismo, es decir, cuando esté en la verdad. Todo aquello que aleje al hombre de la verdad nunca podrá ser considerado como libertad<sup>1248</sup>, de manera que “sólo el Dios que sale de su distancia de Creador y Señor hasta llegar a la forma de siervo, que se somete hasta lavar los pies; sólo

---

<sup>1244</sup> RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid, 2005, pp. 292-293.

<sup>1245</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Libertatis conscientia* 22-3-1986, cit., nº 53, pp. 250-251.

<sup>1246</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Benedicto XVI. Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, Edice, Madrid, 2005, pp. 27-28.

<sup>1247</sup> RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, cit., pp. 214-215.

<sup>1248</sup> RATZINGER, J., *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid, 2004, pp. 58-60.

*Él y su amor constituyen la fuerza que recupera el cosmos para la libertad y el amor, sólo Él es capaz de implantar la autonomía, la verdadera libertad”<sup>1249</sup>.*

Por tanto, el grado máximo de libertad sólo podrá ser alcanzado por la persona a través de su filiación divina, que la hace dependiente de Dios y heredera de su Reino. En Cristo se encarna lo que Ratzinger denomina “ontología de la libertad”, en el sentido de que se hace uno con la voluntad del Padre en el ejercicio de la mayor de las libertades. Unidad, entrega, amor y libertad se hallan presentes en Cristo, que aparece así como modelo de humanidad y libertad, de manera que sólo desde una vida en santidad junto a ÉL, el hombre podrá vivir su auténtica libertad<sup>1250</sup>.

Desde esta concepción, la tarea misionera de los Apóstoles va a consistir en anunciar la verdad a un mundo dominado por la apariencia, de manera que la libertad se alcanza cuando la persona, liberada de sí misma y de las ataduras de estas apariencias, puede entregarse a la verdad del Evangelio<sup>1251</sup>. Partiendo de todos estos datos, Eslava llega a sostener que *“la idea moderna de libertad es un producto legítimo del espacio vital cristiano. El concepto de libertad que maneja nuestra cultura no podría haberse desarrollado en ningún otro ambiente distinto de éste”<sup>1252</sup>.*

En Ratzinger podemos destacar tres ópticas diferentes a la hora de referirse a la idea de libertad. En primer lugar una negativa, por medio de la cual busca desenmascarar aquello que no puede ser definido como libertad, denunciando tanto concepciones parciales como absolutizadas de este concepto por parte de diferentes ideologías. En segundo lugar una perspectiva positiva, a través de la cual busca abordar este tema desde Cristo como modelo de libertad para el hombre. Se trataría de una visión de la libertad que partiendo de la filiación

---

<sup>1249</sup> RATZINGER, J., *El fin del tiempo*, en METZ, J. B.; RATZINGER, J.; MOLTSMANN, J.; GOODMAN, T., *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 31-32.

<sup>1250</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, Encuentro, Madrid, 2014, pp. 32-33.

<sup>1251</sup> RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, cit., p. 218.

<sup>1252</sup> ESLAVA, E., *Libertad y anarquía. El pensamiento ético de Joseph Ratzinger*, cit., p. 316.

divina busca la liberación del hombre de la esclavitud del pecado. Finalmente, aborda el teólogo alemán este concepto de libertad partiendo de las verdades propias del hombre que son cognoscibles por la razón, es decir, que trata de delimitar la materia en cuestión desde el punto de vista filosófico, partiendo de la naturaleza humana o, dicho de otra forma, busca configurar una idea de libertad partiendo de una antropología adecuada de la persona<sup>1253</sup>.

El desarrollo de la idea de libertad, que tiene en el cristianismo un espacio vital de desarrollo, va a aparecer marcado por una serie de acontecimientos históricos. Quizá el primero de ellos en el tiempo pueda situarse en torno a la figura de Lutero, cuya doctrina, según Ratzinger, fue sobre todo escuchada porque defendía la libertad de la conciencia moral frente a la autoridad eclesial, lo que trajo como consecuencia que los diferentes ordenamientos fueran considerados un yugo que hacía imposible que el hombre alcanzara la plena libertad. Desde esta perspectiva religiosa pronto se dio el paso al ámbito político, lo que supuso la creación de Iglesias nacionales que tenían como tarea fundamental la legitimación del poder civil<sup>1254</sup>.

Esta situación dejaba la puerta abierta y las bases sentadas para que pudiera desarrollarse el pensamiento ilustrado, donde autores como Kant van a defender el individualismo de una razón que se cierra sobre sí misma para desligarse de las distintas tradiciones y de todo vínculo con la autoridad. Su teoría del conocimiento, que defiende la imposibilidad de la metafísica, no sólo va a servirle de base para afirmar lo anteriormente descrito, sino también para concebir una idea de libertad como derecho del individuo frente al Estado<sup>1255</sup>.

El exilio de Dios del ámbito público, político y social vino a ser ocupado en primer lugar por ideologías de corte marxista que postulaban una visión utópica

---

<sup>1253</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, cit., pp. 27-29.

<sup>1254</sup> RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, cit., 2005, pp. 204-205, en ESLAVA, E., *Libertad y anarquía. El pensamiento ético de Joseph Ratzinger*, cit., 2008, p. 316.

<sup>1255</sup> RATZINGER, J., *La fe como camino*, Eiusa, Madrid, 2005, p. 72, en ESLAVA, E., *Libertad y anarquía. El pensamiento ético de Joseph Ratzinger*, cit., p. 316.

y escatológica de la historia, dentro de un contexto de revolución que se consideraba imprescindible para la liberación del hombre<sup>1256</sup>. Este pensamiento marxista apostaba por una idea de libertad donde la voluntad se convertía en la única norma de referencia en el obrar. Al defender los derechos de cada uno frente al todo, desaparecían las libertades individuales y se daba paso a una situación de anarquía que tenía como consecuencia inevitable la destrucción de la propia libertad, pues como afirma el teólogo alemán, en un contexto así, *“el yo que sólo conoce derechos y ningún deber; que no reconoce ningún ordenamiento que lo preceda, es una construcción artificial, un invento. Pero el ser humano es otra cosa. Ha sido creado como un ser-con, y la libertad consiste precisamente en la recta ordenación de este ser-con”*<sup>1257</sup>.

Posteriormente, el vacío que dejó la ineficacia de este proyecto conllevó una mitificación del poder a través del cauce de lo totalitarismos. Tras el hundimiento de los regímenes nazi y fascista se llevó a cabo un proceso de canonización de dos nuevos conceptos: el positivismo-cientifista y el “mito del progreso”<sup>1258</sup>. El primero de ellos busca una reducción de la naturaleza a meros datos cuantificables, lo que conlleva la exclusión del espacio público de los fenómenos subjetivos, ya que éstos son solamente una opción del hombre que no le preceden, sino que son producidos por el sujeto<sup>1259</sup>. El teólogo alemán habla de patologías en este modelo de pensamiento que atacan a la dignidad de la persona, de manera que propugna como solución el sometimiento de la ciencia a criterios morales que impidan que pueda ser encauzada al servicio de intereses económicos o de poder, y que pueda desarrollarse en beneficio de la dignidad del hombre<sup>1260</sup>.

Por lo que respecta al “mito del progreso” va a buscar, ante todo, la anulación de cualquier vínculo, concibiendo la libertad como una ausencia de

---

<sup>1256</sup> PERA, M.; RATZINGER, J., *Sin raíces*, Península, Barcelona, 2006, p. 63.

<sup>1257</sup> RATZINGER, J., *La fe como camino*, cit., p. 73.

<sup>1258</sup> PERA, M.; RATZINGER, J., *Sin raíces*, cit., p. 64.

<sup>1259</sup> RATZINGER, J., *Una mirada a Europa*, cit., pp. 52-53.

<sup>1260</sup> RATZINGER, J., *Europa, raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid, 2005, pp. 62-64.

todo compromiso, ya que sólo en el progreso se halla la verdad y la auténtica libertad del hombre<sup>1261</sup>. Este progreso se convierte en criterio delimitador de la actuación moral del Estado, por lo que Ratzinger afirma que sólo un progreso orientado en función de criterios morales será capaz de defender la igualdad y dignidad de toda persona. Por otro lado, este progreso va a vincular al sujeto con el mundo material, lo que impedirá que pueda surgir el hombre nuevo y la nueva sociedad que se presentan como ideal evangélico<sup>1262</sup>.

Este proceso de mitificación que vive la sociedad en torno a las ideas de progreso y ciencia ha de ser desenmascarado a partir del fortalecimiento de la razón moral y de los valores objetivos universales a los que ha de aspirar todo hombre y sociedad y que ofrece el Derecho natural<sup>1263</sup>.

Ratzinger defiende tres postulados para poder elaborar una idea correcta de libertad que pueda purificarse de las desviaciones que este concepto ha sufrido a lo largo de la historia: *“el predominio de la ética sobre la política; rescatar el carácter imprescindible de la idea de Dios para la ética; y la necesidad de rechazar la idea de progreso entendida como materialización en la historia de escatologías procedentes de ideologías humanas”*<sup>1264</sup>. En palabras del mismo Ratzinger, la crisis de la historia de la libertad se ha debido al aislamiento de ésta de conceptos de los que resulta inseparable, como la verdad, el bien, la justicia o la responsabilidad, y en segundo término porque se ha buscado una libertad reducida a la categoría de mero derecho individual con el deseo de poder implantar un concepto radical de libertad que no dependiera de nada, ni de nadie<sup>1265</sup>.

La libertad es ante todo una condición del ser que se concreta en una serie de derechos en el actuar del sujeto, derechos que necesitan de un ordenamiento jurídico para su adecuado ejercicio, así como de unos valores que, arraigados en

---

<sup>1261</sup> RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, cit., p. 61.

<sup>1262</sup> RATZINGER, J., *Europa, raíces, identidad y misión*, cit., pp. 62-64.

<sup>1263</sup> *Ibidem*, p. 65.

<sup>1264</sup> ESLAVA, E., *Libertad y anarquía. El pensamiento ético de Joseph Ratzinger*, cit., p. 320.

<sup>1265</sup> RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, cit., p. 212.



la fe, constituyan en su fundamento. Por ello, en la Iglesia la idea de libertad se vincula a la participación de la persona en el ser mismo de Dios y a una vivencia íntegra de la fe<sup>1266</sup>.

Aunque la Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe *Libertatis conscientia* afirma que la idea de libertad ha estado vinculada con la Historia de la salvación, sin embargo, el Magisterio de la Iglesia nunca, hasta el Concilio Vaticano II, ofreció una definición de la misma. Fue necesario esperar a la Constitución Pastoral *Gaudium et spes* para que se recogiera por escrito un concepto descriptivo de la libertad por parte de la doctrina eclesial<sup>1267</sup>: “la orientación del hombre hacia el bien sólo se logra con el uso de la libertad...La verdadera libertad es signo eminente de la imagen divina en el hombre. Dios ha querido dejar al hombre en manos de su propia decisión para que así busque espontáneamente a su Creador y, adhiriéndose libremente a éste, alcance la plena y bienaventurada perfección. La dignidad humana requiere, por tanto, que el hombre actúe según su conciencia y libre elección, es decir, movido e inducido por convicción interna personal y no bajo la presión de un ciego impulso interior o de la mera coacción externa. El hombre logra esta dignidad cuando, liberado totalmente de la cautividad de las pasiones, tiende a su fin con la libre elección del bien”<sup>1268</sup>.

Para el teólogo alemán la idea de libertad, en la actualidad, se ha convertido en una palabra “mágica”, ya que brota de un sistema en el que el hombre ha gustado de la pasión por la misma. Ahora bien: este ansia de la persona por la libertad ha sido canalizado erróneamente, haciendo tabla rasa de toda vinculación con las costumbres y tradiciones que a lo largo de la historia han ayudado al hombre a la realización de su existencia. En el fondo se ha llegado a un hastío frente a la libertad que ofrecía el orden constituido, y la persona ha buscado una libertad que consideraba mejor, radical y más anárquica. Con la Ilustración va a

---

<sup>1266</sup> RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, cit., pp. 219-220.

<sup>1267</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., *La idea de libertad cristiana en la Instrucción “Libertatis conscientia”*, Salmanticensis, Vol. 34, 1987, p. 139.

<sup>1268</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* 7-12-1965, nº 17, AAS 58 (1966), 1025-1120.

dar comienzo lo que Ratzinger denomina una “Historia de libertad”, la cual es totalmente diferente a lo que hasta aquella época se había concebido. Se pasa a pensar que solamente si el hombre es capaz de desligarse de las ataduras de la naturaleza y la superstición podrá convertirse en sujeto con la libertad suficiente como para ser dueño de su propia historia. Por ello, si la persona quiere madurar, debe usar su razón y no vivir, como hasta ahora, sometido a la autoridad. En el fondo se entiende la libertad como una liberación frente a toda tradición moral y espiritual. Según el autor esta idea de libertad, que procede de la Ilustración, busca liberar al hombre de toda atadura exterior para vincularlo exclusivamente a su sola razón. Se entiende que la libertad es vínculo, pero sólo respecto de la verdad, que puede ser conocida a través de la razón<sup>1269</sup>.

A este proceso de “mitificación” de la idea de libertad, Ratzinger va a responder desde una defensa radical de la misma, considerándola no como ausencia de coacción o vínculos, sino como un derecho de la persona. Frente a concepciones deterministas que reducen la libertad al ámbito exclusivo de lo material, el teólogo alemán va a señalar que el lugar más idóneo de la libertad se halla en la dimensión espiritual de la persona, por lo que no puede estar sometida a leyes rígidas<sup>1270</sup>.

En la Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe, *Libertatis conscientia*, en el n° 26, el entonces Prefecto de dicha Congregación ofrece distintas descripciones de la idea de libertad: “*ser libre es concordar su voluntad a la de los demás, en vistas de un verdadero bien. Es pues la armonía con las exigencias de la naturaleza humana lo que hace que la voluntad sea auténticamente humana. En efecto, esto exige el criterio de la verdad y una justa relación con la voluntad ajena. Verdad y justicia constituyen así la medida de la verdadera libertad. La libertad no es la libertad de hacer cualquier cosa, sino que es libertad para el Bien, en el cual solamente reside la Felicidad. De este modo el Bien es su objetivo. Por consiguiente el hombre se hace libre cuando llega al conocimiento de lo verdadero, y esto guía su voluntad. La liberación en vistas de un conocimiento de la verdad, que es la única que dirige la voluntad, es*

<sup>1269</sup> RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, cit., pp. 199-202.

<sup>1270</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, cit., p. 29.

condición necesaria para una libertad digna de este nombre”<sup>1271</sup>. A este respecto el n° 27 de dicha Instrucción añade que “la libertad, que es dominio interior de los propios actos, encuentra su verdadero sentido en la elección del bien moral. Se manifiesta pues como una liberación ante el mal moral”<sup>1272</sup>. En el fondo, estas descripciones permiten ofrecer un concepto de libertad como capacidad humana de autodeterminación en orden al bien, es decir, el hombre es libre para llegar a ser lo que debe ser, criatura a imagen y semejanza de Dios. Por ello, la auténtica libertad es aquella que sirve al bien y a la justicia, mientras que la que conduce al pecado ha de ser considerada como una falsa idea de libertad, ya que lleva consigo una alienación del hombre, por lo que puede afirmarse que las interpretaciones erróneas de la libertad, en el fondo, van a conducir a su negación<sup>1273</sup>.

En esta elección del bien, el hombre encuentra la ayuda de la gracia, que perfecciona su libertad y que le permite acceder de la vida natural a la sobrenatural. Esta perfección de la libertad por la gracia se manifestará haciéndola optar por el bien, pues sólo en él libertad encuentra su propia perfección<sup>1274</sup>.

Aunque la libertad es concebida por Ratzinger como un bien para el hombre, no puede ser entendida como un bien absoluto, ya que lleva consigo el riesgo, en el libre albedrío, de elegir el mal frente al bien. Por ello, dado que esta libertad puede orientarse hacia el bien o hacia el mal no puede ser considerada como moralmente neutra, sino que conlleva una carga moral que aparece determinada por el uso que de ella se haga. Dada esta situación Ratzinger afirma que la libertad ha de aprenderse por medio de un proceso de liberación en el sujeto de determinados impedimentos que la limitan, como el egoísmo, que aísla

---

<sup>1271</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Libertatis conscientia* 22-3-1986, cit., n° 26, p. 242.

<sup>1272</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Libertatis conscientia*, cit., n° 27, p. 242.

<sup>1273</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., *La idea de libertad cristiana en la Instrucción “Libertatis conscientia”*, cit., pp. 128-129.

<sup>1274</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, cit., p. 100.

al hombre del resto de personas y le convierte en centro del mundo. Este proceso que en ocasiones describe el teólogo alemán como un “éxodo” lleva consigo distintos grados de evolución que han de conducir, por un lado, a una vivencia de la libertad en relación con los demás, “libertad-con”, a una comprensión de la misma en conexión con los demás derechos y libertades, lo que denomina el autor como “sinfonía de la libertad”, y a una responsabilidad en el ejercicio de la misma en el contexto de un compromiso en orden a la verdad, el bien y la justicia<sup>1275</sup>.

Para que pueda desarrollarse la libertad se necesita de un orden jurídico que garantice su protección y promoción, de lo que se deduce que *“el derecho no es un obstáculo para la libertad, sino un elemento constitutivo de la misma. La ausencia de derecho es ausencia de libertad. Ahora bien, ¿qué derecho es acorde con la libertad? Existe un falso derecho que esclaviza y por tanto no es derecho, sino una forma regulada de injusticia, por lo que es necesario desenmascarar el falso derecho y arrojar luz sobre el verdadero derecho, que es acorde con la verdad y la libertad”*<sup>1276</sup>. El verdadero derecho es aquel que busca el bien de todos, el bien en sí mismo. La auténtica libertad, por tanto, no va a consistir en poseer cada vez más derechos individuales, sino que su crecimiento estará asociado a la progresiva asunción de deberes y responsabilidades, lo que a su vez supondrá el establecimiento de vínculos cada vez mayores entre todos los hombres<sup>1277</sup>.

Junto a la necesidad de un orden jurídico que garantice su protección, Ratzinger postula la conveniencia de desarrollar una pedagogía de la libertad, que educando a la persona para el ser y el amor la haga participar, en el ejercicio de esa libertad. Esta pedagogía de la libertad llevará consigo una educación de la inteligencia, pero sobre todo una educación de la voluntad que sea capaz, después de un adecuado discernimiento, de comprometerse con el bien y la verdad. Además, educar en la libertad implica un giro copernicano en la persona que la lleve a desprenderse y descentrarse de sí misma, a través de un proceso de conversión, que vaya dejando de lado una concepción individualista de la vida

---

<sup>1275</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, cit., pp. 30-32.

<sup>1276</sup> RATZINGER, J., *Verdad y libertad*, Humanitas, n° 14, 1999, p. 19.

<sup>1277</sup> *Ibidem*, p. 21.

para asumir el carácter relacional de la responsabilidad y la colaboración. En el fondo, lo que esta pedagogía busca es la liberación del yo para volver a la realidad esencial del hombre<sup>1278</sup>.

Distingue el teólogo alemán entre un elemento formal de la libertad y un elemento material. En relación al primero explica el funcionamiento de la libertad en dependencia con la razón y la voluntad, pues está llamada siempre a trascenderse. Desde esta perspectiva propone comprender la libertad integralmente<sup>1279</sup>, como la capacidad de desear y de hacer lo que deseamos, ubicándolo en el contexto de la razón, de la totalidad del hombre<sup>1280</sup>. Y el elemento material de la libertad vendría constituido por la dimensión moral, que introduce a la persona en la capacidad de decidir. En este ejercicio de libertad serán buenas todas aquellas decisiones que ayuden al hombre a ser mejor hombre, es decir, que estén en concordancia con su ser, y serán malas aquellas decisiones que fomenten en él lo inhumano. Este criterio moral es captado por la conciencia y su discernimiento se llevará a cabo en función del principio del amor<sup>1281</sup>.

Verdad y libertad aparecen unidas en el pensamiento del autor a través del concepto de "conciencia"<sup>1282</sup>. La conciencia rectamente formada en la verdad constituye un refugio y fortaleza frente a las doctrinas totalitarias y a la dictadura del relativismo. Presente en la conciencia, y solidaria con ella, la verdad hace posible que no se corrompa la libertad. Esta realidad es interpretada por el teólogo alemán como un motivo de esperanza, ya que si la conciencia es capaz de descubrir la verdad, entonces está garantizada la libertad. Mientras el concepto de conciencia en la Edad post-moderna desemboca en la canonización del relativismo y la ausencia de criterios morales y religiosos, para el cristianismo implica la posibilidad de conocer a Dios, la verdad y la libertad. De esta forma se

---

<sup>1278</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, cit., pp. 112-125.

<sup>1279</sup> *Ibidem*, pp. 86-88.

<sup>1280</sup> RATZINGER, J., *Verdad y libertad*, cit., p. 19.

<sup>1281</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, cit., pp. 89-90.

<sup>1282</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, cit., p. 28.

da en Ratzinger una línea de continuidad entre Dios, conciencia, verdad y libertad<sup>1283</sup>.

Para el teólogo alemán la conciencia no puede ser entendida como un reducto cerrado donde la persona elabora sus propias normas de comportamiento y sus juicios éticos, sino como una ventana abierta a la realidad y la verdad del hombre, que puede alcanzar dicha verdad no sólo a través de la razón, sino también por medio de la conciencia moral, sin la cual se produciría una deshumanización del mundo y un predominio de lo subjetivo que esclavizaría a la persona en orden a las opiniones dominantes en la sociedad<sup>1284</sup>. Por ello, defiende la conciencia como el nexo de unión entre el ser humano y la naturaleza, en cuanto que la persona puede escuchar la voz de su conciencia y, por ende, descubrir y conocer la misma ley natural, firme argumento y defensa frente a la dictadura del relativismo<sup>1285</sup>.

Ratzinger entiende que la idea de libertad, tal y como se concibe en la actualidad, parte de una concepción de la historia que se entiende como evolución y revolución, en orden a la consecución y construcción por parte del hombre de su propia libertad, lo cual no deja de ser un mito que la misma historia se ha ocupado de desmontar. Al concebirse de esta forma la libertad, como una autonomía frente a toda norma y como vehículo mediante el cual la persona puede hacer lo que quiera en orden a la consecución del mayor placer, acaba por asociarse el concepto de libertad a la idea de liberación, que postula que todo vínculo que se suprime es un paso más del hombre hacia su crecimiento en libertad. En una concepción así, la familia, la moral y el propio Estado terminan por ser considerados como enemigos del hombre que restringen el ámbito de libertad del sujeto. Es por ello que la liberación de la moral acaba por considerarse como la única fuente de la moralidad, donde sólo rige la regla de que es bueno todo lo que implica destrucción de vínculos y ayuda a la lucha por la libertad.

---

<sup>1283</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 176-177.

<sup>1284</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>1285</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Temas centrales*, Revista Catalana de teología n° 36/1, 2011, p. 275.

Una idea de libertad, que entiende la anarquía como el contexto ideal al que ha de aspirar toda persona, acaba por convertirse en esclavitud para el hombre<sup>1286</sup>.

En su libro "Iglesia, ecumenismo y poder", Ratzinger, partiendo de la Instrucción de la Congregación de la Doctrina de la Fe *Libertatis conscientia*, lleva a cabo un análisis de diversos aspectos que pueden ayudar al hombre y a la sociedad a romper con una concepción errónea de la libertad: la familia es concebida como la célula originaria de toda libertad, ya que en ella es donde se va configurando el ámbito adecuado de las relaciones humanas, de ahí el interés de los poderes totalitarios de acabar con ella, a fin de eliminar todo atisbo de libertad para el sujeto<sup>1287</sup>.

También el Estado, respetando el principio de subsidiariedad, y partiendo de las fuerzas morales que preceden a toda forma de organización política, puede ser vehículo propicio para el crecimiento en libertad de la persona, siempre que postule un ordenamiento jurídico justo que defienda al sujeto de las arbitrariedades del poder, de los grupos y de los particulares. El hombre no accede a la libertad a través de la destrucción de las instituciones, sino por medio de su esfuerzo para que éstas sean concebidas según criterios de justicia que hagan posible dicha libertad, pues ésta surge allí donde prevalece la justicia e igualdad<sup>1288</sup>.

Junto a ello, la educación también ayudará al individuo a la formación de una conciencia moral que le permita entender el verdadero sentido de su propio ser y de la libertad. También el trabajo, en la medida en que se inserte en el ámbito de la cultura, propiciará que la persona pueda crecer en libertad, en tanto pueda aportar respuestas a las exigencias más profundas del ser humano. Propone además Ratzinger la necesidad de una adecuada concepción antropológica del hombre como imagen y semejanza de Dios y su innata relación con terceras personas como vía para el fomento de la libertad, así como una idea

---

<sup>1286</sup> RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, cit., pp. 281-285.

<sup>1287</sup> *Ibidem*, p. 287.

<sup>1288</sup> *Ibidem*, p. 288.

de justicia en la que se conceda a Dios el lugar que le corresponde en la concepción del hombre y la sociedad<sup>1289</sup>.

Para el Cardenal los vínculos pertenecen a la forma esencial de la libertad, de ahí que donde hay indeterminación no puede darse la auténtica esencia de la libertad<sup>1290</sup>. En este mismo sentido afirma Ruíz de la Peña en su análisis de la Instrucción *Libertatis conscientia* que “la libertad verdadera no es la ausencia de ligaduras, sino una forma de religación. Sólo quien se halla re-ligado a un fundamento último, puede sentirse des-ligado ante lo penúltimo”<sup>1291</sup>. Ratzinger, por su parte, postula que “el hombre es portador de unos derechos, y cuanto más plenamente posea él sus derechos y los perciba, tanto más se realiza la libertad. Pero sólo donde hay derecho pueden existir los derechos; en consecuencia, la libertad se halla vinculada a la existencia del derecho. El derecho no es el polo opuesto de la libertad, sino su presupuesto y su contenido. Quien quiera la libertad debe dirigir su mirada no a la independencia del derecho, sino al verdadero derecho, al derecho acorde con el hombre, como derecho de la libertad”<sup>1292</sup>.

En un discurso a los seminaristas de la diócesis de Roma, Benedicto XVI señalaba: “no hay libertad contra el otro. Si yo me absolutizo me convierto en enemigo del otro; ya no podemos convivir y toda la vida se transforma en crueldad. Sólo una libertad compartida es una libertad humana; sólo estando juntos podemos entrar en la sinfonía de la libertad. Sólo aceptando la aparente limitación que supone para mi libertad respetar la libertad del otro, sólo insertándome en la red de dependencias que nos convierte en una sola familia humana, estoy en camino hacia la liberación común”<sup>1293</sup>. Para llegar a esta libertad se hace necesario lograr una armonía entre las diferentes libertades, que

---

<sup>1289</sup> Ibidem, p. 289.

<sup>1290</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>1291</sup> RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., *La idea de libertad cristiana en la Instrucción “Libertatis conscientia”*, cit., pp. 144.

<sup>1292</sup> RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, cit., p. 209.

<sup>1293</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los seminaristas de Roma 20-2-2009*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/zpvvQ0>, (Consultada el 20 de noviembre de 2016).



sólo se podrá alcanzar en aquello que es común a todos, la verdad del ser humano, es decir, la ley natural<sup>1294</sup>.

El hombre ejercerá su libertad en toda su amplitud en el contexto y bajo el fundamento de la ley natural que Dios ha inscrito en su corazón, ley que en su universalidad proclama la dignidad de toda persona y sienta las bases de los derechos y deberes fundamentales, así como de una convivencia justa y pacífica entre todos los hombres<sup>1295</sup>. Frente a la pretensión del hombre de liberarse de toda ley para alcanzar su verdadera libertad, se contraponen la imagen de Cristo en el Monte de los Olivos, donde obediencia y libertad se unen para abrir así un camino nuevo y seguro para ésta, es decir, el sí a la voluntad de Dios es lo que hace al hombre auténticamente libre<sup>1296</sup>. Cuando por el contrario, el hombre decide independizarse de Dios y vivir al margen de su santa voluntad acaba por vivir sometido a tantas dictaduras de nuestro tiempo, que se deben acatar para que el hombre pueda estar a la altura de lo que la sociedad considera correcto, perdiendo con ello el horizonte de la verdad y, por tanto, su libertad<sup>1297</sup>. Ante esta tentación del hombre moderno Benedicto XVI no se cansa de proclamar que *“es Dios quien libera nuestra libertad, la libera de cerrarse en sí misma, de la sed de poder, de poseer, de dominar, y la hace capaz de abrirse a la dimensión que la realiza en sentido pleno: la del don de sí, del amor, que se hace servicio y colaboración”*<sup>1298</sup>.

---

<sup>1294</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un congreso sobre la ley moral natural 12-2-2007*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/CKordh>, (Consultada el 24 de octubre de 2016).

<sup>1295</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso de bienvenida a Alemania 22-9-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/e4O93X>, (Consultada el 23 de octubre de 2016).

<sup>1296</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en la Cena del Señor 5-4-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/oHFX7X>, (Consultada el 23 de octubre de 2016).

<sup>1297</sup> BENEDICTO XVI, *Lectio Divina 11-6-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/RX565O>, (Consultada el 23 de octubre de 2016).

<sup>1298</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en Loreto 4-10-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/YM09r6>, (Consultada el 23 de octubre de 2016).

Para Ratzinger la idea de libertad no sólo hace referencia al ámbito individual del sujeto, sino que también tiene su expresión en la dimensión social, donde busca la liberación de las múltiples formas organizativas que imponía la sociedad antigua. La modernidad ha evolucionado hacia una forma de gobierno que permitiera un mayor desarrollo comunitario de la libertad, y esta forma de gobierno se ha encontrado en el Estado constitucional democrático, en el que la persona ya no aparece como sujeto político pasivo sometido al arbitrio del poder, sino que va a poder desarrollar su libertad participando activamente en la configuración de la voluntad común, cauce ordinario de la constitución de la ley y del poder. Es el derecho el que posibilita el orden necesario para el ejercicio de esta libertad, que es ante todo *“libertad frente al arbitrio y garantía de justicia sin acepción de persona alguna”*<sup>1299</sup>.

Vinculado a la idea de verdad y libertad se encuentra el concepto de responsabilidad, la cual conlleva vivir la propia existencia conforme a lo que verdaderamente somos, y que toma su expresión más concreta en la asunción de los preceptos del Decálogo, que puede ser entendido como una explicación del ser humano y una manifestación de su verdad, ya que sólo desde Dios el hombre puede comprenderse a sí mismo en su auténtica verdad. De esta forma, cumplir el Decálogo se convierte en la forma que el hombre tiene de vivir su semejanza con Dios y la verdad de su ser<sup>1300</sup>. Siempre hay alguien ante el que la persona debe responder de sus libres elecciones, por un lado ante Dios, que nos dio la vida y un proyecto en relación con ella, y por otro lado frente a la propia conciencia<sup>1301</sup>. Frente a la tendencia del hombre moderno de vivir la libertad como ausencia de normas, Ratzinger afirma que sólo en la verdad de lo que el hombre es alcanza la persona su auténtica libertad<sup>1302</sup>. Como afirma Gómez de Pedro *“la evidencia de que la vida tiene un sentido que se nos entrega y que precede a toda decisión libre manifiesta la prioridad del ser y del fin sobre la opción libre, a la que sirven de pauta orientadora. Pero*

---

<sup>1299</sup> RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, cit., pp. 202-203.

<sup>1300</sup> RATZINGER, J., *La fe como camino*, cit., 2005, p. 25.

<sup>1301</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>o</sup>. E., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, cit., pp. 93-94.

<sup>1302</sup> RATZINGER, J., *La fe como camino*, cit., 2005, p. 25.

*tal orientación no es sinónimo de determinación, pues existen muchas maneras de concretar el sentido de cada persona*<sup>1303</sup>.

Una libertad puramente individualista y que le sea impuesta al sujeto desde fuera acaba por convertirse en algo destructivo para el hombre, por lo que frente a este peligro el teólogo alemán señala que la libertad sólo encuentra su medida en el interior del hombre, como ordenadora de su propia esencia, y esta medida interior del hombre no es otra cosa que la verdad, una verdad que se halla en la esencia de la persona creada a imagen y semejanza del Creador y que podría definirse con el concepto de “ley natural”<sup>1304</sup>. Esta verdad sobre lo que el hombre es, precede a toda libertad y puede ser alcanzada por la persona por medio de la razón, ahora bien, sólo conocerá la persona su significado más profundo a la luz de la revelación divina. Respetar la verdad objetiva sobre el hombre, es decir, la ley natural, es condición *sine qua non* para vivir en una auténtica libertad, ya que una libertad emancipada del *ethos* implica en sí mismo una negación de la misma<sup>1305</sup>.

La profunda vinculación que en el pensamiento de Ratzinger se da entre verdad y libertad es defendida por el autor en función de la unión entre dos libertades, la libertad del hombre y la libertad de Dios. Sólo puede darse la verdad, la justicia y el bien cuando se acepta a Dios como Creador y Señor, y en Él el hombre reconoce el sentido de su existencia y de su ser. La verdad surge de la libertad de Dios y sólo puede ser reconocida por el hombre por medio de su libertad, que sólo será verdadera en la medida en que se halle unida a la de Dios por medio del amor<sup>1306</sup>. En este sentido sigue el pensamiento de Juan Pablo II quien afirma que: “*verdad y libertad, o bien van juntas o juntas perecen*”<sup>1307</sup>. Como Prefecto de la Congregación de la Doctrina de la Fe señalará: “*en una sociedad donde no se llama la atención sobre la verdad ni se la trata de alcanzar, se debilita toda forma de ejercicio*

---

<sup>1303</sup> GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, cit., p. 92.

<sup>1304</sup> RATZINGER, J., *La fe como camino*, cit., p. 58.

<sup>1305</sup> *Ibidem*, p. 66.

<sup>1306</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, cit., pp. 148-149.

<sup>1307</sup> JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Fides et ratio 14-9-1988*, n° 90, AAS 91 (1999) p. 75.

*auténtico de la libertad, abriendo el camino al libertinaje y al individualismo, perjudiciales para la tutela del bien de la persona y de la entera sociedad”<sup>1308</sup>.*

La verdad es la raíz y norma de la libertad, que implica responsabilidad y que constituye la base del amor, por lo que sólo desde la verdad se puede hablar de libertad y sólo desde la libertad se puede vivir el amor. Esta trilogía verdad-libertad-amor constituye una idea matriz en torno a la cual se articula el pensamiento de Ratzinger<sup>1309</sup>.

Partiendo de ello propone una “teología de la libertad”, en cuyo centro se halla Cristo, Verdad encarnada y cumbre de todo hombre. Es por ello que la verdad no puede renunciar a encarnarse en todas las culturas que, al ser dinámicas y abiertas, se han de dejar modelar por ella. La posibilidad de conocer la verdad, por medio de la razón y la conciencia, abren al hombre a la esperanza de poder crecer en libertad. Por el contrario, la negación de la verdad conduce al totalitarismo y a la dictadura del relativismo que acaban convirtiendo a la sociedad en víctima del poder del más fuerte. La verdad, que es accesible al conocimiento por medio de la razón y la conciencia, va a encontrar en la religión una garantía necesaria para poder ser vivida por la persona en toda su plenitud<sup>1310</sup>.

Considera que la verdad ha de ser defendida por la ética para que a su vez pueda convertirse en garante de la libertad, de los derechos fundamentales y de la dignidad de la persona. Al ser creada a imagen de Dios la persona posee la capacidad de conocer la verdad, ya que sin ella, la sabiduría humana queda reducida a mera opinión, con el consiguiente debilitamiento de la propia conciencia que termina por sucumbir a los planteamientos de una razón puramente técnica. La primera víctima de un pensamiento que niega la verdad es la conciencia y el propio hombre, ya que excluir a la persona del acceso a la verdad constituye la raíz de toda alienación. Ratzinger afirma que el camino que

---

<sup>1308</sup> CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y a la conducta de los católicos en la vida pública* 24-11-2002, cit.

<sup>1309</sup> MATEO-SECO, L. F., *Libertad y liberación*, Scripta Theologica, nº 18, 1986, p. 877.

<sup>1310</sup> BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, cit., p. 29.

conduce a la verdad no es fácil, pero cuando el hombre lo recorre descubre en él la belleza y el valor redentor que esta verdad tiene sobre él<sup>1311</sup>: *“el yugo de la verdad se hace ligero cuando la verdad viva nos ama y consume nuestras culpas en su amor. Sólo cuando sepamos y experimentemos interiormente todo esto, seremos libres para oír alegremente y sin miedo el mensaje de la conciencia”*<sup>1312</sup>.

Como Pontífice, en un discurso a los jóvenes, vincula la idea de libertad al “para siempre”, pues el hombre no ha sido creado por Dios para vivir en lo provisional, sino para conformar su existencia de acuerdo a elecciones definitivas e irrevocables que son las que le convierten en una persona verdaderamente libre<sup>1313</sup>. Ahora bien, esta libertad que exige de un “para siempre” necesitará de la referencia a una instancia superior, pues el que existan valores que nada ni nadie puede manipular es condición imprescindible para garantizar la libertad, por ello el Santo Padre señala que *“como la religión requiere la libertad, así la libertad tiene necesidad de la religión”*<sup>1314</sup>.

Como resumen de este epígrafe, y utilizando palabras textuales de Joseph Ratzinger, puede decirse que *“donde se niega a Dios, no se edifica la libertad, sino que se la priva de su fundamento y se la distorsiona. Si no hay verdad acerca del ser humano, el ser humano tampoco tiene libertad. Y sólo la verdad hace libres”*<sup>1315</sup>.

---

<sup>1311</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 177-180.

<sup>1312</sup> RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, cit., pp. 75-77.

<sup>1313</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los jóvenes en Turín 2-5-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Qdy6u0>, (Consultada el 23 de octubre de 2016).

<sup>1314</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso de bienvenida a Alemania 22-9-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/e4O93X>, (Consultada el 23 de octubre de 2016).

<sup>1315</sup> RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, cit., p. 222.

#### 4.5. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN EL CONTEXTO DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL PENSAMIENTO DE BENEDICTO XVI

##### 4.5.1. Los derechos humanos

Antes de proceder al análisis concreto de la libertad religiosa se hace necesario conocer cuál es el pensamiento que Benedicto XVI desarrolla en torno al concepto de los Derechos humanos, especialmente en su discurso de 2008 ante la ONU<sup>1316</sup>.

Ratzinger indica que históricamente los Derechos humanos se han presentado bajo dos modelos diferenciados, el anglosajón, que al partir de la idea de Creación los concibe como previos a toda institución humana, considerando el acto creador como su momento constitutivo, de ahí su igualdad, universalidad e inviolabilidad. Por otro lado, estaría el modelo que surge con la Declaración de Derechos llevada a cabo por la Revolución francesa, que entiende estos derechos como una categoría que ha ido adquiriendo su configuración con el paso del tiempo, de manera que son concebidos como una institución del hombre en orden a una mejor regulación de la convivencia. Según este modelo el derecho no es otra cosa sino el medio más idóneo para someter racionalmente el mundo, o lo que es lo mismo, la razón humana se convierte en el fundamento del derecho, que se estructura en función de la voluntad de la mayoría. En resumen, puede afirmarse que los Derechos humanos o son considerados como consecuencia de la fe en el acto creador de Dios y derivados de la misma naturaleza humana, o se conciben como un producto de la razón que es fruto de una creación del hombre<sup>1317</sup>.

Sobre la convicción de la existencia de un Dios Creador se ha desarrollado en Europa, según afirma Benedicto XVI, el concepto de los Derechos humanos, la idea de igualdad de todos los hombres ante la ley, la conciencia de la inviolabilidad de la dignidad humana y el reconocimiento de la responsabilidad

---

<sup>1316</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso ante la ONU 18-4-2008*, AAS 100 (Mayo 2008) 331-338.

<sup>1317</sup> RATZINGER, J., *El sacerdocio del hombre: ¿una ofensa a los derechos de la mujer?*, en AA. VV., *Misión de la mujer en la Iglesia*, BAC, Madrid, 1978, pp. 150-151.

de la persona en relación a sus acciones. Olvidar todo ello, afirma el Pontífice, supondría privar a la cultura y sociedad de Occidente de su verdadero fundamento y de su totalidad<sup>1318</sup>. En uno de sus discursos sostendrá que “los derechos humanos están fundados en Dios Creador, el cual dio a cada uno la inteligencia y la libertad. Si se prescindiera de esta sólida base ética, los Derechos humanos son frágiles porque carecen de fundamento ético”<sup>1319</sup>.

En su debate con Habermas organizado por la Academia Católica de Baviera, en Múnich, el 19 de enero de 2004, Ratzinger va a defender que para llegar a un concepto adecuado de los derechos humanos se ha de partir de la definición de qué es la verdad y el bien. Para tal fin sostiene que es necesario considerar los derechos subjetivos desde la perspectiva del derecho natural, así como partir de las fuentes de la religión y la filosofía para poder obtener unos valores éticos universales y razonables<sup>1320</sup>. Para argumentar esta posición, apunta al *Ius Gentium* configurada por Francisco de Vitoria en el contexto del problema de la relación con los pueblos precolombinos, que emerge tras el descubrimiento de América, así como la ruptura de la unidad de la fe tras la Reforma luterana. Ambas realidades históricas llevaron a la configuración de una idea de derecho previa, incluso, a la concepción cristiana del mismo, ya que se fundamentaba no en la fe, sino en la naturaleza humana y en la razón, y por tanto con capacidad para ofrecer una respuesta a las nuevas realidades que fueron surgiendo<sup>1321</sup>.

---

<sup>1318</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso en el Reichstag de Berlín 22-9-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/nDv16J>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

<sup>1319</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Consejo Pontificio Justicia y Paz en el 60º Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos 10-12-2008*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/j0hT08>, (Consultada el 28 de noviembre de 2016).

<sup>1320</sup> ELIZALDE, L. H., *Sociedad postsecular y escenario público. Funciones sociales y políticas de la “verdad” en el debate entre Ratzinger y Habermas*, *Studia Politicae*, nº 6, 2005, p. 23.

<sup>1321</sup> FORMENT GIRALT, E., *Laicismo y cristianismo en diálogo en torno al encuentro Ratzinger-Habermas*, en JIMÉNEZ, L., (COORD.), *Reflexiones sobre el laicismo actual: XII Curso de Antropología Filosófica*, Fundación Universitaria Española, 2011, p. 302.

En su Discurso ante la ONU de 18 de abril de 2008, Benedicto XVI va a defender que las características de universalidad, indivisibilidad e interdependencia, propias de los derechos humanos, van a servir de garantía para la salvaguarda de la dignidad de la persona humana. Por el contrario, cuando se cede ante la tentación de fundamentar estos derechos en la mera legalidad se cae en un error, ya que la legalidad no siempre coincide con la justicia. Estos derechos se basan en la ley natural que se haya inscrita en el corazón de cada hombre y que se han observado, como una constante, en las diversas culturas y civilizaciones, por lo que cuando se desvinculan de esa ley natural se está restringiendo su ámbito de aplicación y su contenido propio y se acaba por ceder a la tentación del relativismo, que defiende que los derechos humanos se han de interpretar según el contexto en el que se han de aplicar, negando con ello su carácter universal<sup>1322</sup>. Es por ello que el Pontífice no se cansa de repetir que cuando se rechaza la existencia de una naturaleza en el hombre, se está rechazando, en el fondo, al propio hombre y en la práctica se hace factible la violación de sus derechos<sup>1323</sup>. En otro de sus discursos afirmará que sólo una teoría de los Derechos humanos que reconozca su validez universal, su inviolabilidad, su inalienabilidad y su indivisibilidad, permitirá proteger a nivel internacional a todas aquellas personas que, por diferentes causas, sufren flagrantes violaciones en sus derechos y dignidad<sup>1324</sup>.

En el citado Discurso a Naciones Unidas va a aplicar, en la configuración de su idea de Derechos humanos, los principios generales de la Doctrina Social de la Iglesia, especialmente el principio del bien común, estableciendo una conexión entre los fines universales que se propone el organismo internacional en su trabajo, y la tarea de la Iglesia, que busca la consecución de un bien común de naturaleza espiritual. En el fondo, y de manera velada, el Santo Padre lleva a

---

<sup>1322</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso ante la ONU 18-4-2008*, AAS 100 (Mayo 2008) 331-338.

<sup>1323</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un congreso sobre la ley moral natural 12-2-2007*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/CKordh>, (Consultada el 24 de octubre de 2016).

<sup>1324</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros del "Bureau" de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa 8-9-2010*, AAS 102 (Octubre 2010) 624-625.



cabo, por medio de su reflexión, una defensa del dualismo que ha de regir las relaciones entre ambos órdenes<sup>1325</sup>.

La defensa del principio de subsidiariedad la manifiesta el Pontífice postulando la necesidad de la configuración de un derecho internacional que sea vinculante para todas las naciones y que pueda servir de medida para la resolución, conforme a los criterios de la justicia, de los conflictos internacionales que puedan surgir, pero siempre como solución segunda para los casos en los que en alguno de los Estados no se respeten los derechos humanos. El papel de este principio versará en fijar ese adecuado cauce de relaciones que ha de darse entre las Naciones Unidas y los diversos Estados nacionales. Afirma que si este principio debe regir las relaciones entre el Estado y la sociedad, el cual sólo actuará subsidiariamente en los casos en que los grupos intermedios necesiten de su colaboración para la consecución de sus fines, también ha de presidir las relaciones entre las Naciones Unidas y los diversos Estados. La aplicación de ambos principios busca, según el Pontífice, promover el desarrollo de todos los pueblos, así como la libertad de todas las personas.

El principio de solidaridad es especificado por el Pontífice al vincular el ejercicio de los derechos con la asunción de las respectivas responsabilidades, ya que la exigencia de tales derechos, exenta de cualquier responsabilidad, lleva a planteamientos individualistas contrarios a la solidaridad dentro de la sociedad.

Otro principio que defiende el Santo Padre en relación a los derechos humanos, y que es una derivación del principio del bien común, es el de la responsabilidad de proteger que tiene todo Estado como deber primario frente a las violaciones graves que pueda sufrir la población. Si los Estados son incapaces de cumplir con esta función será tarea de las Naciones Unidas intervenir en la resolución de estas situaciones a través de la aplicación de un orden jurídico internacional justo.

Afirma Benedicto XVI que la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de la ONU de 1948 ha conllevado para la sociedad una serie de

---

<sup>1325</sup> MOLANO, E., *Ley natural y Derechos humanos*, Ius Canonicum, nº 96, 2008, p. 614 ss.

beneficios indudables, entre los que se encuentra el deseo de poner a la persona en el centro de las instituciones, leyes y actuaciones de la sociedad, de manera que se da pie a la creación de un sustrato ético común a las relaciones internacionales, pues al consagrar una serie de derechos como innatos a la persona se establece un parámetro con el que poder resolver los diferentes conflictos que puedan surgir entre particulares, grupos o naciones. Advierte el Pontífice de la necesidad de conservar lo que ya se ha conquistado frente a las amenazas emergentes de los particularismos. La Declaración va a establecer un doble vínculo, por un lado, la dignidad de la persona va a servir de fundamento a los Derechos, y por otro lado éstos van a servir de garantía para la protección de aquélla.

A la vez, el Santo Padre advierte del peligro derivado de todos aquellos que abogan por la necesidad de llevar a cabo una reinterpretación de los derechos humanos con la finalidad de satisfacer intereses particulares. Al derivar estos derechos de la naturaleza común de cada persona forman un todo que los hace indivisibles e interdependientes entre sí. Si alguno de ellos fuera violado repercutiría en la integridad de todos los demás y en el propio bien de la persona.

La relación existente entre justicia y derechos humanos es el argumento a esgrimir para defender que estos derechos no pueden ser fruto de la mera legalidad, pues dicha justicia, dado que lleva consigo un contenido moral, ha de encontrar su fundamento en la ley natural. De esta forma, se puede sostener que no habrá justicia allí donde los derechos sean violados o no sean protegidos por los medios legales necesarios. Así, sólo desde la defensa de estos derechos se fomentará la justicia y se posibilitará la restitución de la igualdad entre todas las naciones. Puede decirse que Benedicto XVI reclama para los derechos humanos un fundamento en la dignidad de la persona y en la ley natural y una idea de justicia que, vinculada a los mismos, vaya más allá del mero positivismo jurídico o de la voluntad cambiante del legislador<sup>1326</sup>.

Los derechos humanos no pueden considerarse como ilimitados, ya que encuentran su límite, por un lado, en las notas características que determinan su

---

<sup>1326</sup> Ibidem, pp. 624-625.

esencia y que los diferencian del resto de los derechos y, por otro lado, en los deberes que conllevan<sup>1327</sup>, pues como afirma el mismo Pontífice “en nombre de la libertad debe haber una correlación entre derechos y deberes, por la cual cada persona está llamada a asumir la responsabilidad de sus opciones”<sup>1328</sup>.

Para Benedicto XVI, tras el derrumbamiento de los paradigmas ideológicos, en la sociedad actual se ha pasado de la cuestión social a la cuestión antropológica. Es por ello que entiende que en la concepción que se tenga del hombre se juega mucho nuestro mundo, pues si lo que predomina es el relativismo cultural y el individualismo utilitarista y hedonista se debilita la democracia y los derechos humanos y se favorece el dominio de los poderosos<sup>1329</sup>.

La Iglesia, como experta que es en humanidad, trabaja por poner al servicio de la sociedad todo aquello de lo que es depositaria, luchando por anunciar una visión trascendente de la persona que ayude a crear en el mundo las condiciones necesarias para la paz, el desarrollo, la cooperación y la garantía de los derechos humanos<sup>1330</sup>.

El Pontífice reconoce que cuando, desde una visión relativista, los derechos humanos son vaciados de un fundamento objetivo y racional, quedan sujetos a decisiones legislativas o criterios ideológicos que los privan de la estabilidad que requieren, se ven sometidos a arbitrariedades y se impide un fecundo diálogo entre las diferentes culturas al carecerse de un sustrato común arraigado en la dignidad natural de toda persona humana. Para el Santo Padre, la fe aportará a esta situación los criterios necesarios para vencer las contrariedades que puedan surgir, así como propondrá la búsqueda de una base sobrenatural para

---

<sup>1327</sup> ALONSO, A.; CORRAL, C., *Benedicto XVI ante la ONU, 18 de abril de 2008*, UNISCI Discussion Papers, nº 17, Mayo/2008, p. 229.

<sup>1328</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso ante la ONU 18-4-2008*, AAS 100 (Mayo 2008) 331-338.

<sup>1329</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la 24ª Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para los laicos 21-5-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/FYq00y>, (Consultada el 11 de noviembre de 2016).

<sup>1330</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso ante la ONU 18-4-2008*, AAS 100 (Mayo 2008) 331-338.

fundamentar la dignidad inviolable de todo ser humano y de los derechos que le son inherentes<sup>1331</sup>, ya que cuando una sociedad se construye al margen de Dios, desde una perspectiva agnóstica, no se puede garantizar el justo reconocimiento de los derechos humanos, al quedar reducidos a meros imperativos categóricos. Y ¿quién puede garantizar estos imperativos?, ¿la razón con su sola fuerza? Por ello Ratzinger postula la necesidad urgente de un diálogo entre agnosticismo y cristianismo, ya que la radicalización de una libertad que conduce a la anarquía sería el fin de la dignidad de la persona y de los derechos que le son propios, pues sin Dios ni hay libertad, ni dignidad, ni Derechos humanos, ya que “un árbol sin raíces termina por secarse”<sup>1332</sup>.

En esta línea Ratzinger llega a sostener que el principio democrático de la mayoría pone en peligro constante la verdad y no resuelve los problemas derivados de la falta de fundamentos éticos de la acción y la justicia social, por lo que los derechos humanos no pueden quedar definidos por criterios de mayoría<sup>1333</sup>.

Citando a Gandhi, en su Mensaje para la Jornada Mundial de la Paz de 2007, que afirma: “*el Ganges de los derechos desciende del Himalaya de los deberes*”, el Papa hace referencia a la relación entre derechos y deberes<sup>1334</sup>. Y más en concreto, en su Encíclica *Caritas in veritate* Benedicto XVI también habla de la estrecha relación entre ambos para justificar la responsabilidad de todo sujeto en la construcción de la sociedad, a partir del principio de solidaridad: “*los derechos individuales, desvinculados de un conjunto de deberes que les dé un sentido profundo, se desquician y dan lugar a una espiral de exigencias prácticamente ilimitada y carente de criterios. La exacerbación de los derechos conduce al olvido de los deberes. Los deberes*

---

<sup>1331</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros del “Bureau” de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa 8-9-2010*, AAS 102 (Octubre 2010) 624-625.

<sup>1332</sup> BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, cit., pp. 363-365.

<sup>1333</sup> ELIZALDE, L. H., *Sociedad postsecular y escenario público. Funciones sociales y políticas de la “verdad” en el debate entre Ratzinger y Habermas*, cit., p. 23-24.

<sup>1334</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz 1-1-2007*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/oYQ9Dj>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016).

*delimitan los derechos porque remiten a un marco antropológico y ético en cuya verdad se insertan también los derechos y así dejan de ser arbitrarios. Por este motivo, los deberes refuerzan los derechos y reclaman que se los defiendan y promuevan como un compromiso al servicio del bien. En cambio, si los derechos del hombre se fundamentan sólo en las deliberaciones de una asamblea de ciudadanos, pueden ser cambiados en cualquier momento y, consiguientemente, se relaja en la conciencia común el deber de respetarlos y tratar de conseguirlos. Los gobiernos y los organismos internacionales pueden olvidar entonces la objetividad y la cualidad de «no disponibles» de los derechos. Cuando esto sucede, se pone en peligro el verdadero desarrollo de los pueblos»<sup>1335</sup>.*

El Pontífice reconoce que en numerosas ocasiones se confunden los Derechos humanos con manifestaciones ilimitadas de la autonomía de la persona que, replegada sobre sí misma, busca exclusivamente satisfacer sus propias necesidades. Por el contrario, la concepción auténtica de estos derechos ha de contemplar siempre al hombre en su integridad, tanto personal, como comunitaria y social<sup>1336</sup>. Denuncia el Santo Padre que, aunque los Derechos humanos en la sociedad actual se proponen como absolutos, sin embargo el fundamento que se aduce para mantener esta afirmación es sólo relativo, de manera que sólo cuando se hallan arraigados en bases objetivas de la naturaleza pueden ser afirmados en toda su amplitud, sin temer a que sean desmentidos o vulnerados<sup>1337</sup>.

---

<sup>1335</sup> BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Caritas in veritate* 29-6-2009, n° 43, AAS 101 (Agosto 2009) p. 679.

<sup>1336</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede* 7-1-2013, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/dGpNGt>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

<sup>1337</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz*, 1-1-2007, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/oYQ9Dj>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016).

#### 4.5.2. La libertad religiosa, primer derecho humano

Benedicto XVI defiende que la libertad religiosa constituye la cima de todas las libertades y el primer derecho, junto al derecho a la vida, ya que *abarca tanto la libertad individual como colectiva de seguir la propia conciencia, tanto en materia religiosa como de libertad de culto. Incluye la libertad de elegir la religión que se estime por verdadera y de manifestar públicamente la propia creencia. Hunde sus raíces en la dignidad de la persona, garantiza la libertad moral y favorece el respeto mutuo*<sup>1338</sup>. Como afirmará el Pontífice en su Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede en 2006: *“los derechos fundamentales del hombre son los mismos en todas las latitudes, y entre ellos un lugar preeminente tiene que ser reconocido al derecho a la libertad de religión, porque concierne a la relación humana más importante, la relación con Dios*”<sup>1339</sup>.

En esa misma línea y en otro de sus discursos llegará a afirmar: *“la libertad religiosa no es un derecho más, ni tampoco un privilegio que la Iglesia católica reclama. Es la roca firme donde los derechos humanos se asientan sólidamente, ya que dicha libertad manifiesta de modo particular la dimensión trascendente de la persona humana y la absoluta inviolabilidad de su dignidad. Por ello, la libertad religiosa pertenece a lo más esencial de cada persona, de cada pueblo y nación. El significado medular de la misma no consiente limitarla a una mera convivencia de ciudadanos que practican privadamente su religión, o restringirla al libre ejercicio del culto, sino que se ha de asegurar a los creyentes la plena garantía de manifestar públicamente su religión, ofreciendo también su aportación a la edificación del bien común y del recto orden social en cualquier ámbito de la vida, sin ningún tipo de restricción o coacción*”<sup>1340</sup>.

---

<sup>1338</sup> BENEDICTO XVI, *Adhortatio Apostolica postsynodalis 'Ecclesia in Medio Oriente'* 14-9-2012, n° 26, AAS 104 (Octubre 2012) p. 762.

<sup>1339</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 9-1-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Z4dcNW>, (Consultada el 24 de octubre de 2016).

<sup>1340</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al señor Hector Federico Ling Altamirano, embajador de México ante la Santa Sede 10-7-2009*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/liGTAo>, (Consultada el 20 de noviembre de 2016).

Puede, por tanto, decirse que *“la libertad religiosa ocupa un puesto de preeminencia por ser expresión de la misma conciencia del hombre, por eso es imposible que subsista una auténtica libertad de pensamiento, de opinión, de asociación, de reunión, sin el derecho fundamental a que el hombre cumpla, individual y asociadamente, con sus deberes religiosos, tal y como se los dicta su propia conciencia”*<sup>1341</sup>.

El Pontífice sostiene que *“el derecho a la libertad religiosa pone de manifiesto la relación del ser humano con un Principio trascendente, que lo sustrae a la arbitrariedad del hombre mismo y de su poder”*<sup>1342</sup>.

Defiende Benedicto XVI el aspecto comunitario de la libertad religiosa con base en dos argumentos: la dimensión relacional y social de la persona, y la naturaleza pública de la religión. En este contexto social —y no exclusivamente privado— en el que está llamada a vivir la religión, sus aportaciones serán importantes, tanto en el ámbito de la política, ya que puede nutrirla de una dimensión ética en aras a la construcción de una sociedad justa, como en el ámbito más amplio de la sociedad, a través de sus instituciones caritativas y sociales. Además, la religión favorecerá un mayor respeto a la dignidad de la persona, contribuirá a que los pueblos puedan tomar conciencia de su propia identidad y dignidad, facilitará un desarrollo de la democracia según criterios de verdad y de justicia y servirá de fundamento para los derechos humanos, así como de exigencia de los deberes y responsabilidades que los mismos lleven asociados. Por otro lado, en un mundo globalizado como el actual, la religión aportará diálogo, paz y unidad entre las diferentes culturas y religiones. Señala el Santo Padre que: *“el mundo tiene necesidad de Dios, de valores éticos y espirituales,*

---

<sup>1341</sup> GALINDO GARCÍA, A., *La libertad religiosa en la Doctrina Social de la Iglesia*, cit., pp. 162-163.

<sup>1342</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz 1-1-2007*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/oYQ9Dj>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016).

*universales y compartidos, y la religión puede contribuir a su búsqueda, para la construcción de un orden social justo y pacífico, a nivel nacional e internacional*<sup>1343</sup>.

Para Benedicto XVI el derecho a la libertad religiosa constituye la manifestación de la unidad de la persona humana en cuanto creyente y ciudadano<sup>1344</sup>, a la vez que lleva consigo una doble dimensión, la individual y la comunitaria, derivadas de la propia naturaleza individual y social de la persona<sup>1345</sup>. Allí “donde se reconoce de forma efectiva la libertad religiosa, se respeta en su raíz la dignidad de la persona y, a través de una búsqueda sincera de la verdad y del bien, se consolida la conciencia moral y se refuerzan las instituciones y la convivencia civil”<sup>1346</sup>. Por el contrario, negar esta libertad de una manera arbitraria lleva consigo la implantación de una visión reduccionista del hombre y del papel de la religión en la esfera pública, lo que implica la construcción de una sociedad injusta que no se concierta con la verdad de la naturaleza de la persona humana, lo que a su vez conlleva la imposibilidad de una paz auténtica para la sociedad<sup>1347</sup>. La libertad religiosa forma parte de la especificidad de la persona que, al orientar su vida personal y social a Dios, puede encontrar el sentido y la finalidad de su vida<sup>1348</sup>.

La fundamentación de la libertad religiosa en la dignidad de la persona humana está en sintonía con la innata apertura del corazón humano a Dios y encuentra en la renovada visión antropológica que ofrece el Concilio Vaticano II

---

<sup>1343</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIV Jornada Mundial de la Paz 1-12-2011*, nn. 6-10, 15, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Wa45eO>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016).

<sup>1344</sup> BENEDICTO XVI, *Homilía en La Habana, Cuba 28-3-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/2JPuO4>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

<sup>1345</sup> MOLANO, E., *Ley natural y Derechos humanos*, cit., p. 627.

<sup>1346</sup> BENEDICTO XVI, *Angelus 1-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/PV3m5f>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016).

<sup>1347</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIV Jornada Mundial de la Paz 1-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Wa45eO>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016).

<sup>1348</sup> *Ibidem*.



su fuente más cercana. Entender la libertad religiosa como un derecho propio de esta dignidad humana ayudará a que el hombre pueda alcanzar su plenitud, contribuyendo con ello al bien común de la sociedad. Es por ello que el Estado, en función de estos aspectos, debe promover una legislación civil que garantice el desarrollo de este derecho natural para cada persona<sup>1349</sup>.

Para el Pontífice *“la libertad religiosa no es patrimonio exclusivo de los creyentes, sino de toda la familia de los pueblos de la tierra. Es un elemento imprescindible de un Estado de derecho; no se puede negar sin dañar al mismo tiempo los demás derechos y libertades fundamentales, pues es su síntesis y su cumbre. Es un «indicador para verificar el respeto de todos los demás derechos humanos». Al mismo tiempo que favorece el ejercicio de las facultades humanas más específicas, crea las condiciones necesarias para la realización de un desarrollo integral, que concierne de manera unitaria a la totalidad de la persona en todas sus dimensiones”*<sup>1350</sup>.

Diferencia el Pontífice entre la tolerancia y la libertad religiosa. La tolerancia es una limitación en el ámbito de la libertad de la fe, y que en ocasiones no solo no elimina las discriminaciones, sino que las reafirma<sup>1351</sup>. Por el contrario, la libertad religiosa implica el reconocimiento pleno, siempre y cuando no sea confundida con el relativismo o el indiferentismo religioso, sino como el camino idóneo para reconsiderar la relación del hombre con la religión y con Dios en el ámbito de una verdad que sólo puede ser conocida y vivida en libertad, pero que no puede ser

---

<sup>1349</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales 29-4-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/0SkNGW>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016).

<sup>1350</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIV Jornada Mundial de la Paz 1-1-2011, n° 5*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Wa45eO>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016).

<sup>1351</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Gobierno y al Cuerpo Diplomático en El Líbano 15-9-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/7F4JkB>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016).

impuesta a nadie, sino únicamente propuesta y desvelada en un encuentro desde el amor<sup>1352</sup>.

En los nn. 29, 55 y 56 de su Encíclica *Caritas in veritate* va a reflexionar sobre este tema relacionando el desarrollo de los pueblos con una progresiva negación de este derecho en el ámbito de los Estados. Para el Pontífice no sólo el fundamentalismo religioso hace inviable el pleno ejercicio de la libertad religiosa, sino que también “*la promoción programada de la indiferencia religiosa o del ateísmo práctico por parte de muchos países contrasta con las necesidades del desarrollo de los pueblos, sustrayéndoles bienes espirituales y humanos. Cuando el Estado promueve, enseña, o incluso impone formas de ateísmo práctico, priva a sus ciudadanos de la fuerza moral y espiritual indispensable para comprometerse en el desarrollo humano integral y les impide avanzar con renovado dinamismo en su compromiso en favor de una respuesta humana más generosa al amor divino*”<sup>1353</sup>.

También relaciona el derecho a la libertad religiosa y la objeción de conciencia al afirmar que para el ejercicio de la primera debe respetarse plenamente la segunda. Al tocar este derecho aspectos relacionados con la ética y la religión, actúan como una especie de “muro de carga” en toda sociedad que quiera vivir de forma libre y democrática<sup>1354</sup>.

Afirma que para un adecuado reconocimiento de la libertad religiosa debe respetarse el principio de subsidiariedad, que garantiza, entre otros aspectos, el derecho de los padres a decidir sobre la educación de sus hijos, a la vez que denuncia como en algunos países se ha amenazado la libertad religiosa de las familias a través de la imposición por parte de las autoridades civiles de una

---

<sup>1352</sup> BENEDICTO XVI, *Adhortatio Apostolica postsynodalis 'Ecclesia in Medio Oriente'* 14-9-2012, n° 27, AAS 104 (Octubre 2012) 762-763.

<sup>1353</sup> BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Caritas in veritate*, 29-6-2009, n° 29, AAS 101 (Agosto 2009) 664.

<sup>1354</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede* 7-1-2013, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/dGpNGt>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

participación obligatoria de los hijos en cursos de educación sexual o cívica que transmiten una concepción de la persona y de la vida en clara oposición a la defendida por la fe cristiana<sup>1355</sup>. En este orden de cosas, va a sostener que para alcanzar un pleno desarrollo de la libertad religiosa se requiere de una adecuada educación<sup>1356</sup>.

La libertad religiosa no se defiende en aquellos países que se limitan a garantizar este derecho en el ámbito individual o mediante el culto religioso, sino en aquellos donde se regula su intervención positiva en la vida pública y se respeta en todas las dimensiones que conlleva: individual, comunitaria, familiar o institucional, en ámbitos como el educativo, asistencial o cultural<sup>1357</sup>.

Reconoce que una de las consecuencias del proceso de globalización que está viviendo el mundo, y que vacían de contenido la libertad religiosa, es el sincretismo religioso. Frente a ello sostiene que *“la libertad religiosa no significa indiferentismo religioso y no comporta que todas las religiones sean iguales”*<sup>1358</sup>.

Además, advierte que el hecho de que una religión pueda tener un determinado peso específico en un país concreto no implica la discriminación de todos aquellos ciudadanos que pertenecen a una Confesión religiosa distinta. Como respuesta a esta posible realidad postula la importancia del diálogo interreligioso como instrumento para favorecer un compromiso común en el

---

<sup>1355</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 10-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/jlFS5R>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

<sup>1356</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 9-1-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/b0LZq7>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016).

<sup>1357</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 10-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/jlFS5R>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

<sup>1358</sup> BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Caritas in veritate 29-6-2009*, n° 55, AAS 101 (Agosto 2009) p. 691.

reconocimiento y promoción de la libertad religiosa de las personas y comunidades<sup>1359</sup>.

En el n° 56 de *Caritas in veritate*, el Pontífice va a referir las consecuencias que lleva consigo la construcción de una sociedad donde se relega a Dios al ámbito de lo privado: *“la negación del derecho a profesar públicamente la propia religión y a trabajar para que las verdades de la fe inspiren también la vida pública, tiene consecuencias negativas sobre el verdadero desarrollo. La exclusión de la religión del ámbito público, así como, el fundamentalismo religioso por otro lado, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad. La vida pública se empobrece de motivaciones y la política adquiere un aspecto opresor y agresivo. Se corre el riesgo de que no se respeten los derechos humanos, bien porque se les priva de su fundamento trascendente, bien porque no se reconoce la libertad personal”*<sup>1360</sup>.

Benedicto XVI afirma que un testimonio de la defensa del derecho a la libertad religiosa a lo largo de la historia se halla en los mártires, que no sólo murieron a causa de su fe en Dios, sino también por su defensa de la libertad de conciencia y la libertad de profesar la propia fe. Además, el hecho de que la Iglesia siempre haya vivido el mandato misionero recibido de Cristo pone de manifiesto su compromiso con la libertad de la fe, ya que quiere transmitir la verdad del Evangelio, pero respetando la cultura e identidad de todos los pueblos.

Quizás el texto en el que el Pontífice lleva a cabo un análisis más profundo del derecho a la libertad religiosa es su Mensaje con motivo de la Jornada Mundial de la Paz de 2011 en el que, a modo de resumen, y abordando diversos aspectos que ya se han analizado o que posteriormente desarrollaremos, va a afirmar en primer lugar que este derecho *“se funda en la misma dignidad de la*

---

<sup>1359</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 10-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/jlFS5R>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

<sup>1360</sup> BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Caritas in veritate 29-6-2009*, n° 56, AAS 101 (Agosto 2009) p. 692.

*persona humana, cuya naturaleza trascendente no puede ignorar o descuidar.” En segundo lugar, sostiene que “la libertad religiosa se halla en el origen de la libertad moral.” Dando un paso más señala que “la libertad religiosa se ha de entender no sólo como ausencia de coacción, sino antes aún como capacidad de ordenar las propias opciones según la verdad.” Por otro lado, reconoce el Pontífice que “la libertad religiosa significa también una conquista de progreso político y jurídico. Es un bien esencial, y toda persona ha de poder ejercer libremente el derecho a profesar y manifestar, individualmente o comunitariamente, la propia religión o fe, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, las publicaciones, el culto o la observancia de los ritos. No debería haber obstáculos si quisiera adherirse a otra religión, o no profesar ninguna.” Para defender la importancia de este derecho, recuerda que “el ordenamiento internacional reconoce a los derechos de naturaleza religiosa el mismo status que el derecho a la vida y a la libertad personal”<sup>1361</sup>.*

*“La libertad religiosa es condición para la legitimidad moral de toda norma social y jurídica”, afirma el Papa, y no ha de ser entendida como mera ausencia de coacción, sino sobre todo como la capacidad que el hombre tiene de ordenar sus opciones según criterios de verdad*<sup>1362</sup>.

Una errónea concepción de la libertad en sí puede llevar a una falsa idea de la libertad religiosa, ya que cuando la libertad se entiende como enemiga o indiferente respecto a Dios termina por negarse a sí misma, con lo que será complicado que, en un contexto tal, puedan llegar a respetarse los derechos de los demás.

Relacionado con este aspecto de la neutralidad del Estado en materia de libertad religiosa se halla el tema de la justa comprensión del principio de igualdad que, referido a las Confesiones religiosas, se ha entendido como uniformidad en el trato jurídico por parte de la ley civil. Sin embargo, este

---

<sup>1361</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIV Jornada Mundial de la Paz 1-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Wa45eO>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016);

<sup>1362</sup> *Ibidem*, nº 2.

principio no hace sino infringirse cuando situaciones iguales se tratan de modo diverso, pero también cuando situaciones desiguales se tratan de una misma forma<sup>1363</sup>.

#### 4.5.3. Relaciones Iglesia-Estado en el pensamiento de Benedicto XVI: laicismo y laicidad positiva como expresión de la libertad religiosa

Dentro de su concepción de la libertad religiosa es necesario analizar las relaciones que se dan entre Iglesia y Estado a fin de poder alcanzar un adecuado concepto sobre lo que significa verdaderamente la laicidad. De hecho, en una entrevista concedida al Diario italiano La República, el entonces Cardenal Ratzinger respondía a la pregunta sobre qué era para él la laicidad con cuatro palabras: la libertad de religión<sup>1364</sup>.

Es necesario partir del n° 76 de la Constitución apostólica del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes* para entender mejor la continuidad entre el pensamiento de Benedicto XVI y la doctrina magisterial de la Iglesia sobre este tema. El citado número establece: *“la comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo”*<sup>1365</sup>.

En diversos discursos y escritos va a insistir el Pontífice en que la religión no es un problema para el Estado y la sociedad, ni un factor de perturbación o conflicto, sino que por el contrario, contribuye de manera positiva al debate nacional. La Iglesia, por ello, no busca privilegios ni intervenir en cuestiones que

---

<sup>1363</sup> FAZIO, M., *Al Cesar lo que es del Cesar. Benedicto XVI y la libertad*, cit., pp. 101-102.

<sup>1364</sup> RATZINGER, J., *Entrevista al diario italiano La República de 19 de noviembre de 2004*, en FAZIO, M., *Al Cesar lo que es del Cesar. Benedicto XVI y la libertad*, cit., p. 94.

<sup>1365</sup> CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes* 7-12-1965, n° 76, AAS 58 (1966), p. 1099.

no son de su competencia, sino cumplir la misión que tiene encomendada mediante su participación en el debate público en condiciones de auténtica libertad<sup>1366</sup>, pues como el mismo Papa reconoce *“la religión cristiana y las otras religiones pueden contribuir al desarrollo solamente si Dios tiene un lugar en la esfera pública, con específica referencia a la dimensión cultural, social, económica y, en particular, política. La doctrina social de la Iglesia ha nacido para reivindicar esa “carta de ciudadanía” de la religión cristiana. La negación del derecho a profesar públicamente la propia religión y a trabajar para que las verdades de la fe inspiren también la vida pública, tiene consecuencias negativas sobre el verdadero desarrollo. La exclusión de la religión del ámbito público, así como, el fundamentalismo religioso por otro lado, impiden el encuentro entre las personas y su colaboración para el progreso de la humanidad”*<sup>1367</sup>.

Para el Santo Padre, dado que Iglesia y Estado están llamadas ambas, desde su propia perspectiva, a servir al hombre, es en el hombre donde han de encontrarse y colaborar para conseguir así el bien integral de éste<sup>1368</sup>.

---

<sup>1366</sup> Estas afirmaciones son planteadas por el Pontífice en diversas intervenciones y discursos: BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con representantes de la sociedad británica, Westminster Hall 17-9-2010*, AAS 102 (Octubre 2010) 635-639; *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 10-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/jlFS5R>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016); *Discurso al Señor Stefan Gorda, nueva embajador de Moldavia ante la Santa Sede 9-6-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/HEUj7F>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016); *Discurso al Señor Joseph Weterings, nueva embajador de los Países Bajos ante la Santa Sede 21-10-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/w9ZjwZ>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016); *Discurso a los administradores de la Región del Lacio, del Municipio y de la Provincia de Roma 12-1-2009*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/EVzZpy>, (Consultada el 11 de noviembre de 2016); *Discurso al Señor Charles Ghislain, nueva embajador de Bélgica ante la Santa Sede 24-4-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/tjtzZp>, (Consulta el 11 de noviembre de 2016).

<sup>1367</sup> BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Caritas in veritate 29-6-2009*, n° 56, AAS 101 (Agosto 2009) p. 692.

<sup>1368</sup> BENEDICTO XVI, *Audiencia al Presidente de la República italiana 20-11-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/3Lt4Kj>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016).

El Santo Padre sostiene que cuando la Iglesia suscribe Pactos Internacionales, no lo hace con la intención de obtener privilegio alguno en ningún ámbito, sino solamente con el deseo de garantizar la libertad religiosa por medio de una tutela efectiva del Estado, ya que se trata de un derecho, no sólo de la persona, sino también de la familia, de los grupos intermedios y de la Iglesia<sup>1369</sup>. En otro de sus discursos señala que el objetivo que persigue la Santa Sede cuando establece concordatos o acuerdos con los Estados no es otro que promover una plena libertad religiosa, para que, en consonancia con los establecido en las diferentes Declaraciones internacionales, pueda establecerse una relación adecuada entre la comunidad política y la Iglesia católica<sup>1370</sup>.

Para el Pontífice, el Estado no puede proclamarse neutral frente a la libertad religiosa sino que, por el contrario, de la misma manera que garantiza el respeto a las demás libertades, también debe crear las condiciones necesarias para que esta libertad pueda ejercerse plenamente por todos los ciudadanos. Ahora bien, donde si es necesaria la neutralidad del Estado, en relación con la libertad religiosa, es respecto de las distintas opciones que en esta materia tomen los ciudadanos, no pudiendo beneficiar alguna de ellas en detrimento de las demás, y mucho menos asumir posiciones laicistas beligerantes con todo lo que tenga que ver con la dimensión espiritual de la persona<sup>1371</sup>.

Para fijar adecuadamente las relaciones que se han de establecer entre el orden civil y el religioso recurre el Pontífice, una vez más, a las palabras de Cristo

---

<sup>1369</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Francisco María Greco, nuevo embajador de Italia ante la Santa Sede 17-12-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/64QCx8>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

<sup>1370</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 10-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/jlFS5R>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

<sup>1371</sup> BERTONE, T., *Los Derechos humanos en el Magisterio de Benedicto XVI*, Conferencia pronunciada en la Conferencia Episcopal Española el 5 de febrero de 2009 con motivo del 60º Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en Página web del Vaticano, <https://goo.gl/2lkd3D>, (Consultada el 28 de noviembre de 2016).



recogida en el Evangelio: “Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”<sup>1372</sup>. En su reflexión sobre esta cita de la Sagrada Escritura, señala que es de justicia reconocer la autonomía del orden civil y político. Ahora bien, al relatar la segunda parte del citado versículo la expresión “a Dios lo que es de Dios” se trata de resaltar con ello el reconocimiento, por parte de la autoridad civil, de la religión, ya que el Estado (el César moderno) también está llamado a dar a Dios lo que en justicia le corresponde. Esto implica, como afirma la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*, la posibilidad de que dicho Estado pueda reconocer una religión como oficial, siempre y cuando se respete la separación entre el orden civil y el religioso y se reconozca el derecho a la libertad religiosa de las demás Confesiones. De igual manera, también será legítima una bien entendida neutralidad del Estado en materia religiosa, siempre y cuando creyentes y no creyentes sean tratados con idéntica justicia. Ahora bien, dicha neutralidad devendrá en laicismo cuando, tomando como base la defensa de una pluralidad de opciones ante la religión, la autoridad civil adopte una postura atea, agnóstica o arreligiosa, ya que en tal caso el Estado estaría tomando posición frente al hecho religioso en un sentido negativo, abandonando con ello su neutralidad y violando el derecho a la libertad religiosa. El poder civil no sólo debe procurar una distinción entre el ámbito político y el espiritual, como condición necesaria para un adecuado desarrollo de la libertad religiosa, sino que también deberá valorar positivamente la función social de la religión a la hora de llevar a cabo una correcta fundamentación del orden social<sup>1373</sup>.

Partiendo de un análisis de diversos textos del Nuevo Testamento, Ratzinger llega a la conclusión de que exigen a los cristianos sumisión a las autoridades civiles legítimas por amor al Señor. Dado que no hay poder civil que no provenga de Dios, oponerse a las autoridades constitucionales es tanto como oponerse a Dios. Sin embargo, que se reconozca el origen divino de los ordenamientos y autoridades civiles no significa que se defienda una divinización

---

<sup>1372</sup> BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009 (Lc. 20, 25).

<sup>1373</sup> FORMENT GIRALT, E., *Laicismo y cristianismo en diálogo en torno al encuentro Ratzinger-Habermas*, en JIMÉNEZ, L., (COORD.), *Reflexiones sobre el laicismo actual: XII Curso de Antropología Filosófica*, cit., pp. 313-315.

del poder. El poder civil, en cuanto garante del derecho, puede exigir obediencia. Sin embargo, cuando dicho poder se erige en dios y no respeta el derecho divino excede sus límites, obedecerle significaría tanto como renegar de Dios<sup>1374</sup>. *“Cristo crucificado indica los límites del poder estatal y muestra dónde acaban sus derechos y se hace necesario resistir en medio del sufrimiento. La fe del Nuevo Testamento no conoce revolucionarios, sino mártires: el mártir reconoce la autoridad del Estado, pero reconoce también sus límites. Su resistencia consiste en que hace todo lo que está al servicio del derecho y de la comunidad organizada, aunque provenga de autoridades extrañas u hostiles a la fe, pero no obedece cuando se le manda ponerse contra la voluntad de Dios”*<sup>1375</sup>.

La Sagrada Escritura rechaza toda concepción del poder como mesianismo escatológico-revolucionario que busca concretarse en la historia. Si bien es cierto que la política, como afirma Ratzinger, no tiene por fin instaurar el Reino de Dios en este mundo, sí debe, sin embargo, preocuparse por conseguir una sociedad para el hombre donde reine la justicia y la paz<sup>1376</sup>.

Ya cuando era Cardenal, afirmó: *“la fe incluye lo social, pero no en la forma de un programa concreto de partido, sino que lo social está presente en la fe en la modalidad de responsabilidad, es decir, como mediación entre la razón y la voluntad”*<sup>1377</sup>.

La tarea de la Iglesia es acompañar al Estado en su misión. Quiere ser como el alma de ese cuerpo, indicándole a éste lo que es esencial para la sociedad: Dios y el hombre. Cumple así una función de educadora que busca mostrar dónde está Dios y dónde está el verdadero hombre<sup>1378</sup>. Dado que la voz moral de la Iglesia ejerce una influencia positiva en el mundo buscará promover y anunciar los principios éticos que deben sostener el orden social y político, así como denunciar las violaciones que éstos puedan sufrir en los diferentes países. Esta tarea la

---

<sup>1374</sup> RATZINGER, J., *Europa, raíces, identidad y misión*, cit., pp. 55-56.

<sup>1375</sup> *Ibidem*, p. 57.

<sup>1376</sup> *Ibidem*, p. 59.

<sup>1377</sup> RATZINGER, J., *Una mirada a Europa*, cit., p. 107.

<sup>1378</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a las autoridades de Benín 19-11-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/ppKg1z>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

llevará a cabo no desde el punto de vista de la fe cristiana, sino en el terreno no confesional de la razón y la naturaleza, sobre la base de los principios universalmente aplicables derivados de ambas<sup>1379</sup>. Como sostiene el Pontífice en uno de sus discursos: *“los nuevos desafíos que se asoman al horizonte exigen que Dios y el hombre vuelvan a encontrarse, que la sociedad y las instituciones públicas recuperen su «alma», sus raíces espirituales y morales, para dar nueva consistencia a los valores éticos y jurídicos de referencia y, por tanto, a la acción práctica. La fe cristiana y la Iglesia nunca dejan de dar su contribución a la promoción del bien común y de un progreso auténticamente humano”*<sup>1380</sup>.

Las intervenciones públicas que la Iglesia lleva a cabo son parte de la tarea que tiene encomendada de formar las conciencias y defender los derechos humanos. No puede callar ante las violaciones que sufre la dignidad de la persona, pues en ese caso su silencio sería cómplice de la injusticia. Por ello, deberá entablar siempre un diálogo con la autoridad civil en aras a la construcción del bien común social<sup>1381</sup>. Como señala el Pontífice: *“aunque poner en marcha políticas económicas y sociales adecuadas es tarea del Estado, la Iglesia, a la luz de su doctrina social, está llamada a dar su aportación estimulando la reflexión y formando las conciencias de los fieles y de todos los ciudadanos de buena voluntad”*<sup>1382</sup>.

---

<sup>1379</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Joseph Weterings, nuevo embajador de los Países Bajos ante la Santa Sede 21-10-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/w9ZjwZ>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

<sup>1380</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los dirigentes y agentes de policía de Roma 21-1-2001*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/WvOMoa>, (Consultada el 11 de noviembre de 2016).

<sup>1381</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Miguel Ángel Canturri Montanya, embajador del Principado de Andorra ante la Santa Sede 1-12-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/d0Bp2X>, (Consulta el 11 de noviembre de 2016).

<sup>1382</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso a los administradores de la Región del Lacio, del Municipio y de la Provincia de Roma 12-1-2009*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/EVzZpy>, (Consultada el 11 de noviembre de 2016).

A tal efecto es necesario diferenciar entre la acción directa de la Iglesia en su servicio en favor de la caridad, de las estructuras de justicia de la sociedad, que pertenecen al ámbito de la política, ya que el mensaje evangélico no lleva consigo una síntesis política determinada, sino que busca únicamente purificar la razón política y formar las conciencias de los fieles<sup>1383</sup>.

No es tarea de la religión ni de la Iglesia proponer soluciones políticas concretas, sino que su papel consiste en iluminar y purificar la razón para que ésta pueda descubrir cuáles son los principios morales objetivos que, correspondiendo a la verdad del hombre, han de regir su obrar. En este sentido, y con toda claridad, afirma el Pontífice: *“si la Iglesia se transformara en sujeto político no haría más por los pobres y por la justicia, sino que haría menos, porque perdería su independencia y su autoridad moral, identificándose con una única vía política y con posiciones parciales. Sólo siendo independiente puede enseñar los grandes criterios y valores inderogables, orientar las conciencias y ofrecer una opción de vida que va más allá del ámbito político. Formar las conciencias, ser abogada de la justicia y la verdad, educar en las virtudes individuales y políticas, es la vocación fundamental de la Iglesia en este sector”*<sup>1384</sup>. La Encíclica *Caritas in veritate* recoge el siguiente texto al respecto de este tema: *“la Iglesia no tiene soluciones técnicas que ofrecer y no pretende de ninguna manera mezclarse en la política de los Estados. No obstante, tiene una misión de verdad que cumplir en todo tiempo y circunstancia en favor de una sociedad a medida del hombre, de su dignidad y de su vocación”*<sup>1385</sup>.

En su viaje a México el año 2012, el Pontífice sostendrá: *“la Iglesia no es un poder político, no es un partido, sino una realidad moral, un poder moral. Dado que la política debe ser fundamentalmente una realidad moral, la Iglesia, en este aspecto, tiene*

---

<sup>1383</sup> BELLOCQ, A., *El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI*, Humanidades Vol. X/1, 2010, p. 88.

<sup>1384</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso de la sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe, Santuario de Aparecida 13-5-2007*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/X9in3O>, (Consultada el 24 de octubre de 2016).

<sup>1385</sup> BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Caritas in veritate* 29-6-2009, n° 9, AAS 101 (Agosto 2009) 646-647.

que ver fundamentalmente con la política. Repito lo que acabo de decir: el primer pensamiento de la Iglesia es educar las conciencias y así crear la responsabilidad necesaria; educar las conciencias tanto en la ética individual como en la ética pública”<sup>1386</sup>.

Como el Santo Padre afirma en el n° 28 de su Encíclica *Deus caritas est*: “no es tarea de la Iglesia el que ella misma haga valer políticamente esta doctrina: quiere servir a la formación de las conciencias en la política y contribuir a que crezca la percepción de las verdaderas exigencias de la justicia y, al mismo tiempo, la disponibilidad para actuar conforme a ella, aun cuando esto estuviera en contraste con situaciones de intereses personales. Esto significa que la construcción de un orden social y estatal justo, mediante el cual se da a cada uno lo que le corresponde, es una tarea fundamental que debe afrontar de nuevo cada generación. Tratándose de un quehacer político, esto no puede ser un cometido inmediato de la Iglesia. Pero, como al mismo tiempo es una tarea humana primaria, la Iglesia tiene el deber de ofrecer, mediante la purificación de la razón y la formación ética, su contribución específica, para que las exigencias de la justicia sean comprensibles y políticamente realizables”<sup>1387</sup>.

De lo expuesto puede sacarse la conclusión de que lo propio de la Iglesia no es ser Estado, sino una comunidad de convicciones, pero “también es propio de ella reconocer que tiene una responsabilidad en todo y no puede limitarse a sí misma. En uso de su libertad debe participar en la libertad de todos, para que las fuerzas morales de la historia continúen siendo fuerzas morales del presente y para que puedan surgir los valores sin los que no es posible la libertad común”<sup>1388</sup>.

Dado que en la configuración del orden social justo, la Iglesia no tiene un papel directo, es a los fieles laicos a quienes va a corresponder la tarea inmediata de trabajar en orden a este fin, pero no sólo como miembros de la Iglesia, sino como ciudadanos del Estado, con el fin de distinguir esta actuación en el orden

---

<sup>1386</sup> BENEDICTO XVI, *Entrevista a los periodistas en el vuelo hacia México 23-3-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/0eJpQu>, (Consultada el 27 de octubre de 2016).

<sup>1387</sup> BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Deus caritas est 25-12-2005*, n° 28, AAS 98 (Marzo 2006) p. 239.

<sup>1388</sup> RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, cit., pp. 39-40.

civil de otras acciones que puedan realizar en el seno de la Iglesia, que se encarga de ofrecer a los cristianos la educación moral y los medios sobrenaturales para ayudarles en el desarrollo de su misión de construir, a través del cumplimiento de sus respectivos deberes sociales, una sociedad digna para el hombre<sup>1389</sup>.

Concibe la idea de un Estado que no lo regule y domine todo, sino que potencie, a través del principio de subsidiariedad, las iniciativas que surgen de los individuos y grupos sociales intermedios<sup>1390</sup>. En su libro "Verdad, valores y poder" lleva a cabo una delimitación de cuáles han de ser las tareas propias de un Estado y dónde se hallan sus límites. Afirma que "el Estado debe crear un equilibrio entre libertad y bien que permita a cada hombre llevar una vida digna; garantizar el derecho como condición de la libertad y el bienestar generalizado; gobernar, pero también hacer que el gobierno no sea simplemente un ejercicio de poder, sino protección del derecho que asiste al individuo y garantía del bienestar de todos. No es tarea del Estado traer la felicidad a la humanidad; crear nuevos hombres; convertir el mundo en un paraíso. El Estado debe limitarse a establecer un orden relativo de vida en común"<sup>1391</sup>.

Si bien esto es lo ideal, en la práctica se ha experimentado en los últimos años un incremento en el poder y las funciones de los Estados, que les ha llevado a querer incluso marcar la doctrina ética que debe regir el funcionamiento de la sociedad y el comportamiento de los sujetos que la constituyen. Aunque se trata en este caso de materias fundamentales para el hombre que la autoridad civil debe proteger a través de una legislación justa, no es viable que la regulación se base en criterios arbitrarios que en nada tengan presente la dimensión integral de la persona, su dignidad, ni las tradiciones religiosas y culturales<sup>1392</sup>.

---

<sup>1389</sup> BELLOCQ, A., *El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI*, cit., pp. 96-100.

<sup>1390</sup> BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Deus caritas est* 25-12-2005, n° 28, AAS 98 (Marzo 2006) 238-240.

<sup>1391</sup> RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, cit., pp. 90-92.

<sup>1392</sup> GARCÍA MARCOS, A., *Cristianismo y Estado en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI (Tesis doctoral)*, cit., p. 237.

Como el mismo Cardenal afirma: “*al Estado no le está permitido convertirse a sí mismo en religión. Debe permanecer profano y diferenciarse de la religión en cuanto tal. Pero tampoco le es lícito deslizarse hacia el puro pragmatismo de lo irrealizable, sino que debe luchar porque imperen las convicciones morales*”<sup>1393</sup>. Más tarde, ya como Pontífice, va a prevenir a los poderes públicos de desempeñar función alguna en lo que concierne al “cuidado de las almas”, pues no es propio de su tarea “construir ventanas” que permitan ver dentro de las conciencias de los ciudadanos<sup>1394</sup>.

Una vez señalado lo que la Iglesia y la religión pueden aportar a la sociedad y al Estado, así como cuál ha de ser la tarea y límites del mismo en el contexto de la libertad religiosa respecto de la fe, el Santo Padre va a desenmascarar la ideología laicista imperante en la sociedad actual y a proponer como respuesta el concepto de “sana laicidad” frente a los abusos de poder, que en el ámbito de la fe, se pueden constatar en los tiempos modernos.

#### 4.5.4. Laicidad y laicismo

Si bien es cierto que la secularización del Estado —que no de la sociedad— es en sí misma positiva, en Occidente se ha desarrollado en un secularismo combativo. Su intención no es separar el Estado de la religión, sino reducir ésta última al ámbito de lo meramente privado. A su vez, la pérdida del poder temporal de la Iglesia le ha ayudado a redescubrir lo que es verdaderamente esencial y propio del cristianismo y a discernir cuál ha de ser el papel que debe desempeñar en la sociedad como instancia moral que guía la conciencia de los católicos y de todos los hombres de buena voluntad<sup>1395</sup>.

Muy influenciado por lo que fueron sus vivencias de joven bajo la dominación del totalitarismo nacional-socialista, en su libro autobiográfico “Mi

---

<sup>1393</sup> RATZINGER, J., *Una mirada a Europa*, cit., p. 174.

<sup>1394</sup> MARTÍNEZ, J. L., *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, cit., p. 356.

<sup>1395</sup> GARCÍA MARCOS, A., *Cristianismo y Estado en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI (Tesis doctoral)*, cit., p. 229.

vida” va a poner al descubierto la nueva forma de totalitarismo que se desarrolla en la sociedad actual, el laicismo, que no hace sino volver a reactivar lo que en sus días fueron los objetivos básicos del nacionismo en su relación con la religión: acabar con su visibilidad pública, desvincular la cultura de sus bases cristianas y suprimir su influencia social, eliminando la enseñanza de la religión<sup>1396</sup>.

Relaciona tres conceptos entre sí: relativismo, democracia y laicidad, afirmando que allí donde el relativismo, bajo una falsa idea de tolerancia, es considerado como elemento esencial de la democracia, se acaba por concebir la laicidad en términos de exclusión de la religión del ámbito público<sup>1397</sup>.

Va a distinguir el Pontífice entre “laicismo”, cuyo sufijo es interpretado negativamente en la actualidad como una oposición frente a todo lo que se refiere a la religión en los diferentes niveles (social, político, económico, etc.) y “laicidad”, que pone su acento en la autonomía del poder civil respecto del espiritual, pero sin que ello implique ausencia de relación alguna con la religión. La laicidad puede degenerar fácilmente en laicismo cuando implique hostilidad ante cualquier manifestación religiosa en el ámbito público. Esta negación de la religión por parte de una concepción laicista del poder y la sociedad parte de la idea de la absoluta autonomía del hombre respecto de toda dimensión trascendente, y por tanto defiende la capacidad de la persona de autorredimirse, de manera que todo aquello que tenga que ver con la fe sólo implicará cargas morales que el sujeto ha de soportar y que constituyen un obstáculo a su libertad y su felicidad<sup>1398</sup>.

---

<sup>1396</sup> LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A., *Laicidad y laicismo en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, Giennium, Vol. 11, 2008, p. 617; RATZINGER, J., *Mi vida*, cit., pp. 36-46.

<sup>1397</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 11-1-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Ogp7Gj>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016).

<sup>1398</sup> FORMENT GIRALT, E., *Laicismo y cristianismo en diálogo en torno al encuentro Ratzinger-Habermas*, en JIMÉNEZ, L., (COORD.), *Reflexiones sobre el laicismo actual: XII Curso de Antropología Filosófica*, cit., pp. 310-313.



El laicismo busca desgajar la fe de la vida cotidiana a fin de alcanzar el objetivo de que el hombre pueda vivir como si Dios no existiera. Por eso Benedicto XVI señala como solución urgente ante esta situación proponer una “sana laicidad”, término éste que ya aparece prefigurado en el magisterio pontificio anterior, que invierta el viaje axioma ilustrado de que “el hombre viva como si Dios no existiera”, en uno nuevo que defienda “que el hombre pueda vivir como si Dios existiera”, a fin de recuperar así para la sociedad la armonía perdida entre fe y razón y la vinculación que siempre debe darse entre la ley natural y la ley civil<sup>1399</sup>.

Por ello, en su Discurso al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede con motivo de la felicitación del año nuevo de 2010, el Pontífice insistió en la necesidad urgente de “definir una laicidad positiva, abierta, y que, fundada en una justa autonomía del orden temporal y del orden espiritual, favorezca una sana colaboración y un espíritu de responsabilidad compartida”<sup>1400</sup>.

Benedicto XVI considera que es necesaria una nueva reflexión sobre el verdadero significado de la laicidad, a fin de poder diferenciar adecuadamente entre el ámbito político y el religioso de manera que se tutele adecuadamente la libertad religiosa de los ciudadanos, la responsabilidad del Estado hacia ellos y la función insustituible que la religión cumple tanto en la formación de las conciencias como en la creación de un consenso ético de fondo en la sociedad<sup>1401</sup>.

Como afirma el Pontífice el concepto de laicidad nace con el cristianismo, con la intención de diferenciar al simple fiel cristiano del clero y de los religiosos,

---

<sup>1399</sup> LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A., *Laicidad y laicismo en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, cit., pp. 649-650.

<sup>1400</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede, 11-1-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Ogp7Gj>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016).

<sup>1401</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso de Benedicto XVI ante las autoridades del Estado en el Palacio del Elíseo en París 12-9-2008*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/EvuSCT>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016).

y posteriormente para distinguir el poder civil del espiritual<sup>1402</sup>. El papel decisivo del cristianismo en el surgimiento de este concepto deriva del hecho de que era necesario como garante de la libertad que la Iglesia necesitaba para el cumplimiento de su misión<sup>1403</sup>.

Sin embargo, como ocurre con otros tantos conceptos que nacen en el contexto de la fe cristiana, durante la Edad Moderna fue asumido por el orden civil para su ideologización, interpretándose a partir de entonces en el sentido de exclusión de la religión del ámbito público y su circunscripción al orden de la conciencia individual.

En el pensamiento de Benedicto XVI podemos distinguir tres planos diferentes en sus aportaciones respecto del tema de la laicidad.

El plano intelectual, por medio del cual busca aclarar conceptos afirmando reiteradamente la necesaria relación que debe darse entre fe y razón, para no ceder ante el empuje de una cultura meramente positivista donde la absolutización de lo racional termina por rechazar la trascendencia y la verdad. En este plano va a denunciar, como ya antes se constató, las nefastas consecuencias que el relativismo conlleva para la sociedad actual, y frente al mismo va a defender la necesidad de recuperar la ley moral natural como evidencia de los fundamentos del ser humano y de su actuar ético, y no como algo propiamente católico, sino como perteneciente a la persona por razón de su naturaleza.

En el plano diplomático se esfuerza por anunciar la necesidad que el mundo tiene de redefinir la laicidad a fin de que pueda establecerse una clara distinción y autonomía entre el orden temporal y espiritual y para que pueda desarrollarse

---

<sup>1402</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al 56 Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos 9-12-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/03nHI4>, (Consultada el 13 de noviembre de 2016).

<sup>1403</sup> LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A., *Laicidad y laicismo en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, cit., p. 621 ss.

una adecuada concepción de la libertad religiosa. Afirma que la sana laicidad tiene por tarea contrarrestar dos de los grandes peligros que el laicismo lleva consigo, la erradicación de la verdad moral y la obsesión por invisibilizar la manifestaciones públicas de la fe.

En lo que se refiere al plano pastoral, reseña que la misión de la Iglesia no reside en crear una estructura política para este mundo, por justa que pudiera parecer. En este contexto urge que los fieles tomen conciencia de su tarea de anunciar con el testimonio de su vida y su palabra que Dios es amor y que desea la felicidad de los hombres, que su ley moral no oprime la libertad de la persona, sino que la libera, y que sin Dios el hombre está perdido.

Desde este planteamiento el Santo Padre va a afirmar: *“la Iglesia espera que el Estado, a su vez, reconozca que una sana laicidad no debe considerar la religión como un simple sentimiento individual que se puede relegar al ámbito privado, sino como una realidad que, al estar también organizada en estructuras visibles, necesita que se reconozca su presencia comunitaria pública. Por eso, corresponde al Estado garantizar la posibilidad del libre ejercicio de culto de cada confesión religiosa, así como sus actividades culturales, educativas y caritativas, siempre que ello no esté en contraste con el orden moral y público. Ahora bien, la contribución de la Iglesia no se limita a iniciativas asistenciales, humanitarias y educativas concretas, sino que incluye, sobre todo, el crecimiento ético de la sociedad, impulsado por las múltiples manifestaciones de apertura a lo trascendente y por medio de la formación de conciencias sensibles al cumplimiento de los deberes de solidaridad”*<sup>104</sup>.

Para el Pontífice esta sana laicidad implica, por tanto, y a modo de síntesis, el reconocimiento de la justa autonomía de la realidades temporales respecto de la autoridad eclesiástica, no así respecto del orden moral, la defensa de la verdad y de la ley natural. Simultáneamente, no considerar la religión como un mero sentimiento individual, sino reconocer su papel en la vida pública en condiciones

---

<sup>104</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Almir Franco De Sá Barbuda, embajador de Brasil ante la Santa Sede 31-10-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/a5dclZ>, (Consulta el 11 de noviembre de 2016).

de igualdad respecto de las demás cosmovisiones, pensamientos o ideologías. Y, por último, la condena de toda hostilidad frente a cualquier forma de religión<sup>1405</sup>. En su regreso del viaje a Estados Unidos va a alabar el modelo de Estado de ese país, ya que en él la religión no sólo se tolera, sino que se la valora como el alma de la nación y la garantía de los derechos y deberes del hombre. Se trata de un sistema, según afirma el Pontífice, que nace como opuesto a la idea de las Iglesias de Estado que surgen en Europa, un Estado laico, pero no en un sentido negativo, sino en el deseo de vivir libre y auténticamente la religión respecto del poder civil<sup>1406</sup>.

Reivindica Benedicto XVI la necesidad de trabajar por una renovación cultural y espiritual que germine en una sana concepción de la laicidad que no se interprete como hostilidad frente a la religión, sino como un compromiso para que, con el objetivo de alcanzar entre todos el bien común de la sociedad, se garantice la posibilidad de vivir y manifestar las propias convicciones religiosas<sup>1407</sup>.

En uno de sus discursos, Benedicto XVI sostuvo que *“un Estado democrático laico es aquel que protege la práctica religiosa de sus ciudadanos, sin preferencias ni rechazos. Por otra parte, la Iglesia considera que en las sociedades modernas y democráticas puede y debe haber plena libertad religiosa. En un Estado laico son los ciudadanos quienes, en el ejercicio de su libertad, dan un determinado sentido religioso a la vida social. Además, un Estado moderno ha de servir y proteger la libertad de los*

---

<sup>1405</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al 56 Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos 9-12-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/03nHI4>, (Consultada el 13 de noviembre de 2016).

<sup>1406</sup> BENEDICTO XVI, *Audiencia General 30-4-2008*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Yjcqan>, (Consultada el 13 de noviembre de 2016).

<sup>1407</sup> BENEDICTO XVI, *Carta al Presidente del Senado italiano Marcello Pera 15-10-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/dkuuM4>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016).

ciudadanos y también la práctica religiosa que ellos elijan, sin ningún tipo de restricción o coacción”<sup>1408</sup>.

#### 4.5.5. Conculcación del derecho a la libertad religiosa: una respuesta desde la fe

“¿No se ven acaso numerosas situaciones en las que lamentablemente el derecho a la libertad religiosa ha sido lesionado o negado? Este derecho del hombre, que es en realidad el primer derecho, porque históricamente ha sido afirmado en primer lugar, y porque, por otra parte, tiene como objeto la dimensión constitutiva del hombre, es decir, su relación con el Creador, ¿no ha sido demasiadas veces puesto en discusión o violado? Me parece que hoy la sociedad, sus responsables y la opinión pública, son más conscientes, incluso aunque no siempre de manera exacta, de la gravedad de esta herida contra la dignidad y la libertad del homo religiosus, sobre la que he querido llamar la atención de todos en muchas ocasiones”<sup>1409</sup>. En su alocución en el Angelus del 4 de diciembre de 2005 insistía en este tema en los siguientes términos: “la libertad religiosa está lejos de ser asegurada efectivamente por doquier: en algunos casos se la niega por motivos religiosos o ideológicos; otras veces, aunque se la reconoce teóricamente, es obstaculizada de hecho por el poder político o, de manera más solapada, por el predominio cultural del agnosticismo y del relativismo”<sup>1410</sup>. Y en el Angelus de 7 de diciembre de 2008, apelaba a la tarea de la Iglesia, ante esta situación, con las siguientes palabras: “para cuantos sufren graves y sistemáticas violaciones de sus derechos, la Iglesia se pone como centinela sobre el monte alto de la fe y anuncia: “Aquí está vuestro Dios. Mirad: Dios, el Señor, llega con fuerza” (Is 40, 11)”<sup>1411</sup>.

---

<sup>1408</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor, embajador de Brasil ante la Santa Sede 23-9-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/CWW13n>, (Consulta el 11 de noviembre de 2016).

<sup>1409</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 10-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/jlFS5R>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

<sup>1410</sup> BENEDICTO XVI, *Angelus 4-12-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/bpEUyQ>, (Consultada el 25 de noviembre de 2016).

<sup>1411</sup> BENEDICTO XVI, *Angelus 7-12-2008*, en Página web del Vaticano, <https://goo.gl/f9ogow>, (Consultada el 28 de noviembre de 2016).

Hay países en los que, aun reconociéndose gran importancia al pluralismo y la tolerancia, sin embargo la religión sufre una marginación creciente, al ser considerada como un factor sin importancia en el contexto de la sociedad e incluso desestabilizador. Por todo ello se llega a exigir a los ciudadanos que ejerzan su profesión sin referencia a sus convicciones religiosas o morales, incluso en contra de ellas, por medio de leyes que limitan el ejercicio de la objeción de conciencia. Otra manifestación clara de marginación de la religión la constituye la exclusión de símbolos religiosos en los espacios públicos, alegando al efecto el respeto que merecen aquellas personas que profesan una religión diferente. Con estas medidas no sólo se limita el derecho de los creyentes a la expresión pública de su fe, sino que incluso se suprimen las raíces culturales que alimentan la identidad de muchas naciones<sup>1412</sup>.

El Pontífice lleva a cabo una distinción entre los diferentes países en función de la conculcación que en los mismos se hace del derecho a la libertad religiosa. Así, en algunos países, señala el Papa, los cristianos son privados de sus derechos y marginados de la vida pública, en otros sufren ataques violentos contra sus casas e iglesias, en otros son obligados, en ocasiones, a abandonar el país que ellos mismos han ayudado a construir por tensiones diversas, y políticas que les convierten en meros espectadores de la vida pública, y hay otras partes del mundo en las que se margina la religión de la vida social por considerarse causa de intolerancia, en lugar de valorar los aspectos positivos que la misma conlleva en orden a favorecer la dignidad humana, la justicia y la paz. Relacionado con todo ello, denuncia la instrumentalización de la religión que se hace por parte de Estados o grupos religiosos fundamentalistas, que llegan incluso a justificar el uso

---

<sup>1412</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 10-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/jlFS5R>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

del terrorismo y la violencia en nombre de Dios, cuando la verdadera naturaleza de la religión está siempre asociada a la paz<sup>1413</sup>.

En este ámbito, otro de los temas que surgen es la colisión entre libertad religiosa y libertad de expresión. En la sociedad actual, la libertad de expresión parece ser reconocida como el bien más elevado y de carácter absoluto. Sin embargo, la libertad expresión no puede incluir dentro de su contenido el derecho a la mentira o a la destrucción de los derechos fundamentales, en concreto el de libertad religiosa, de los demás<sup>1414</sup>.

Denuncia el Santo Padre el hecho de que los actos discriminatorios contra los cristianos son considerados de menor importancia que los que puedan sufrir los creyentes de otras religiones. También advierte que en ocasiones se considera de menor gravedad la violación de la libertad religiosa, que la que pueda sufrir cualquier otro derecho. Finalmente señala que se hace un uso indebido de la libertad religiosa como si constituyera el obstáculo a vencer para proceder a la implantación de nuevos derechos que, por otro lado, no son sino manifestación de deseos egoístas que no encuentran fundamento alguno en la naturaleza humana<sup>1415</sup>.

Para el Santo Padre dos son las ideologías que hoy en día niegan de una forma más evidente este derecho a la libertad religiosa. Por un lado, el laicismo que —como ya se mencionaba antes— busca la exclusión de la religión del ámbito público y considera la fe como un elemento exclusivamente privado. Y por otro lado, el fundamentalismo que, profesando un fideísmo carente de todo criterio de

---

<sup>1413</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 9-1-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/b0LZq7>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016).

<sup>1414</sup> CLEMENS, J., *Europa y Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, en JIMÉNEZ, L., (DIR.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2008, pp. 277-278.

<sup>1415</sup> BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 10-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/jlFS5R>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016).

racionalidad, pretende imponer las verdades de la fe sin respetar la libertad de toda persona a buscar la verdad y adherirse a ella. En ambos casos, al negar el derecho a profesar públicamente la religión, se está impidiendo que la fe pueda aportar toda su riqueza en la construcción del bien común, se está dificultando el encuentro y el diálogo entre personas que profesan diferentes credos, y se está poniendo en riesgo el respeto a los derechos humanos, al privárseles de todo fundamento trascendente<sup>1416</sup>.

Las consecuencias de la vulneración del derecho a la libertad religiosa, entre otras, serán que con ello se ofende a Dios, se viola la dignidad de la persona, se amenaza la seguridad y la paz, se impide el desarrollo humano integral y el bien común de la sociedad y se conculcan los demás derechos humanos con los que la libertad religiosa mantiene una íntima relación de interdependencia<sup>1417</sup>.

---

<sup>1416</sup> FAZIO, M., *Al Cesar lo que es del Cesar. Benedicto XVI y la libertad*, cit., pp. 108-109.

<sup>1417</sup> BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIV Jornada Mundial de la Paz 1-1-2011, n° 1*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Wa45eO>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016).



V

---

**CONCLUSIONES**



## CONCLUSIONES

1. El capítulo primero de la tesis tiene por finalidad el estudio del derecho a la libertad religiosa. Es necesario comenzar afirmando que el Derecho tiene su fuente en la justicia como criterio que ha de regular las relaciones entre los diversos sujetos en el ámbito de la sociedad. Esta justicia no puede ser determinada por el mero criterio del legislador. De ahí surge la necesidad de que el Derecho venga determinado por el carácter objetivo de la naturaleza de la persona y de las cosas, correspondiendo a la recta razón determinar la verdad intrínseca a dicha naturaleza como elemento indispensable para la elaboración de un derecho justo.

2. Vinculado a lo anterior, se hace necesario diferenciar entre el Derecho objetivo, que estaría constituido por el conjunto de normas, y el Derecho subjetivo que podría entenderse como la facultad que la norma confiere al sujeto. Los derechos subjetivos, especialmente en lo que se refiere a los derechos de la persona, se caracterizan por ser universalmente válidos para todos los hombres, originarios, inalienables, irrenunciables e imprescriptibles. Reconocer a un determinado derecho como Derecho subjetivo de la persona, lo que más adelante referiremos como derechos humanos, supone conferirle un *status* que le garantiza un reconocimiento, promoción y protección por parte del legislador nacional e internacional.

3. La tercera clasificación de los derechos que resulta de interés para el tema abordado en la tesis es la que distingue entre Derechos humanos y Derechos fundamentales. Los Derechos humanos se conciben como aquellos derechos que pertenecen al hombre por el hecho de serlo, que preceden a la sociedad y a todo poder constituido y que han de ser reconocidos y promovidos si se aspira a configurar un orden social justo. Los Derechos fundamentales son los derechos que pertenecen a todos en cuanto ciudadanos o personas naturales y que, siendo objeto de reconocimiento por el ordenamiento jurídico de un país, sirven de base y justificación a la comunidad política.

4. La libertad religiosa es un derecho humano, que tiene su fundamento en la propia naturaleza y la verdad objetiva de la persona humana, caracterizado por su universalidad, irrenunciabilidad e inalienabilidad. Su carácter originario y absoluto debe ser objeto de concreción y determinación por parte del Derecho objetivo, estatal e internacional.

5. Para entender qué es la libertad religiosa es preciso aclarar qué es una religión. Según el Diccionario de la RAE puede ser definida como *“el conjunto de creencias o dogmas acerca de la divinidad, de sentimientos de veneración y temor hacia ella, de normas morales para la conducta individual y social y de prácticas rituales, principalmente la oración y el sacrificio para darle culto”*. Del concepto se deriva que la religión no es otra cosa que la relación del hombre con Dios y la aceptación, a través del acto de fe, de la doctrina por Él revelada. Frente a la ideología, la religión es una creencia en una realidad trascendente, una doctrina, una moralidad, unas prácticas rituales y la pertenencia a un grupo, aspectos de los que la ideología carece por completo. La religión tiene una dimensión comunitaria y pública.

6. El único texto internacional que define qué es la libertad religiosa es la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*, que en su nº 2 afirma: *“consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”*.

7. El derecho a la libertad religiosa alcanzó su mayor reconocimiento y desarrollo en el siglo XX, a través de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de la ONU (1948), de otros instrumentos internacionales y supranacionales y del arraigo de la mentalidad liberal en el constitucionalismo europeo, que preconiza el desarrollo de las libertades individuales.

8. La libertad religiosa se presenta como un derecho civil o secular, es decir, como aquel que tiene como finalidad garantizar un espacio de libertad de

actuación y autonomía en el que el Estado no debe intervenir, facultando simultáneamente a los titulares para exigir una no-interferencia de terceros en su ejercicio. Además, la libertad religiosa puede ser calificada como un Derecho de prestación, ya que implica una actitud positiva por parte del Estado en la realización de todas aquellas actuaciones que sean necesarias para promover, favorecer o facilitar el ejercicio de este Derecho por parte de los ciudadanos y grupos sociales.

9. En lo que se refiere a su contenido, la libertad religiosa incluye creencias, culto y posibilidad de actuación conforme a esas creencias. La titularidad es individual y también colectiva. Los grupos religiosos tienen derecho a la obtención de personalidad jurídica. Para garantizar el derecho de libertad religiosa individual y colectiva es conveniente un sistema pacticio, por medio de acuerdos con las diferentes confesiones religiosas, que ayude a concretar las materias sobre las que pueda darse una colaboración entre estos grupos y el Estado.

10. El derecho de libertad religiosa sigue en general el mismo régimen de limitaciones que el resto de derechos. La cuestión principal es determinar los límites que se pueden aplicar a este derecho, a fin de que no devengan en medidas abusivas por parte de los poderes públicos. Los límites internos derivados del mismo derecho son aquellas conductas que no forman parte de su contenido esencial. Los límites externos son los derechos de terceros, el justo orden público, la seguridad pública, la salud pública y la pública moralidad. Los límites han de ser interpretados de manera estricta, han de estar previstos en la ley y no impuestos de una forma arbitraria. Han de ser necesarios, lo que implica que se deben aplicar no de forma general, sino *ad casum*.

11. La libertad religiosa conlleva una postura o actitud del Estado. Conceptos como neutralidad, pluralismo, secularismo o laicismo ponen de manifiesto los diversos matices de dicha actitud. El Estado puede defender una falsa idea de laicidad cuando interviene de manera activa en el ámbito espiritual, extralimitando sus funciones, y asumiendo un programa de confesionalidad antirreligiosa en numerosas ocasiones.

12. Una de las dimensiones concretas que lleva consigo el derecho a la libertad religiosa viene determinada por el derecho preminente del que gozan los padres en la educación de sus hijos. Se trata, en este caso, de una manifestación del derecho a la libertad religiosa que tiene por titular no a un sujeto individual, sino a la familia como célula básica de la sociedad, como grupo intermedio al que se ha de reconocer la titularidad del derecho a la libertad religiosa en una de sus manifestaciones concretas como es la educación. La educación se ha de llevar a cabo en el respeto de las convicciones religiosas de los padres y dentro del contexto de un bien entendido principio de subsidiariedad, donde el Estado tiene la tarea de ayudar a los padres en la educación de sus hijos allí donde éstos no puedan llegar. En ningún caso corresponde al Estado asumir un papel protagonista en el proceso educativo, como si fuera el sujeto primario en este ámbito. Para garantizar el derecho a la educación como manifestación de la libertad religiosa, la ley ha de reconocer la posibilidad de fundar centros docentes con un ideario determinado.

13. En el segundo capítulo de la tesis se aborda la concepción y evolución del derecho a la libertad religiosa en la doctrina católica y en el contexto del Concilio Ecuménico Vaticano II. El cristianismo aportó a la historia política el llamado dualismo, es decir, la legítima autonomía del orden temporal y la libertad del orden espiritual para conducir sus asuntos propios. En el siglo XIX la Iglesia tuvo que hacer frente a una visión de la religión, el mundo y el hombre totalmente en contradicción con la doctrina por ella defendida. La libertad religiosa se desarrolló en Europa en un contexto histórico caracterizado por las Guerras de Religión, los Estados Confesionales y una situación de marcada intolerancia religiosa. Los defensores del liberalismo sostuvieron por ello que la religión era un elemento negativo para la sociedad, de manera que se hacía necesaria la libertad religiosa para solucionar esta problemática. En Europa, la concepción de la libertad religiosa que desde el liberalismo se fue vertebrando estuvo acompañada por una actitud beligerante contra la Iglesia católica. Esto llevó a que los Pontífices de la época trataran de elaborar una doctrina proporcionada a estas actuaciones y propusieran un magisterio de defensa de la fe ante los ataques de esta nueva ideología.

14. El Magisterio Pontificio previo al Concilio puede resumirse del siguiente modo. Pío IX condenó la libertad de conciencia, ya que ésta se concebía desde una perspectiva puramente racionalista, según la cual la conciencia individual no tiene más ley que la que ella misma se dicta, no estando sujeta a Dios ni a moral objetiva alguna. León XIII introdujo el concepto de tolerancia, distinguiendo entre la Iglesia como pueblo de Dios y la sociedad civil. Pío XI diferenció entre libertad de conciencia, que se ha de rechazar por su vinculación con la ideología del liberalismo racionalista, y libertad de las conciencias, concepto que se puede asumir porque defiende la libertad de los fieles. Y Pío XII sostuvo la existencia de derechos fundamentales de la persona, entre los que se encuentra el derecho de dar culto a Dios, privada y públicamente.

15. Mención aparte merece el pontificado de Juan XXIII, bajo cuyos auspicios se inauguró el Concilio Vaticano II. En su Encíclica *Pacem in terris* explica la libertad como pilar fundamental en la construcción de un orden social justo. Considera como sujeto de esta libertad no sólo a la Iglesia, sino también a la persona. Reconoce que la dignidad que todo hombre posee sólo es compatible con la verdad, no con el error, si bien desvincula el error de la persona, la cual jamás puede ser despojada de la dignidad que le es innata, lo que constituye el fundamento de todos los derechos humanos.

16. En la primera mitad del siglo XX existía una clara distinción entre libertad religiosa, tal como era concebida por el Derecho eclesiástico del Estado, desde una concepción liberal como protección del individuo frente al Estado, pero desde una perspectiva neutral e indiferente, y la libertad religiosa tal y como era desarrollada por la doctrina de la Iglesia, que se centraba ante todo en la libertad del acto de fe. Es en la segunda mitad del siglo XX cuando se produce un movimiento de convergencia entre ambas concepciones.

17. La Declaración *Dignitatis humanae* fue fruto de un largo proceso que abarcó las diferentes sesiones conciliares hasta su aprobación definitiva el 8 de diciembre de 1965. Frente a las dos tendencias que surgieron —una defensora de una continuidad con el Magisterio anterior y otra que pretendía que por medio del texto conciliar se avanzara en este derecho para poder ofrecer una respuesta a

la situación de represión en la que la Iglesia vivía en numerosos países de índole comunista— *Dignitatis humanae* va a ofrecer una serie de aspectos novedosos. En primer lugar, la diferenciación entre el ámbito civil, como contexto en el que se ha de desarrollar la libertad religiosa como un derecho fundamental de la persona, y el ámbito moral, respecto del cual no puede sostenerse ni el indiferentismo religioso, ni el relativismo moral, ni reconocer que el error pueda ser titular de derechos. En segundo lugar, la Declaración conciliar va a buscar aportar una fundamentación antropológica adecuada a este derecho, de la que carecía el texto de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de la ONU. En tercer lugar, va a abogar por un reconocimiento del derecho a la libertad religiosa no reducido al ámbito individual, sino potenciando la titularidad del mismo a favor de las comunidades religiosas y sobre todo de la familia. En cuarto lugar, va a apostar implícitamente por la separación entre Iglesia-Estado como medio para garantizar un adecuado ejercicio del apostolado en un régimen de libertad.

18. *Dignitatis humanae* no aborda el tema de la libertad religiosa desde una dimensión política, ni tampoco pragmática. El centro del documento está constituido por una reflexión sobre la naturaleza humana iluminada desde la Revelación. Puede interpretarse el texto de la Declaración refiriendo una serie de principios de índole diversa: teológicos, éticos, políticos y jurídicos.

19. La Declaración conciliar presupone un concepto de hombre fundado en la doctrina del personalismo, que hunde sus raíces en la tradición filosófica cristiana del tomismo. El hombre, por su misma naturaleza, tiene un fin que supera la dimensión meramente material, siendo propio del mismo su naturaleza social, que lleva a considerarlo primariamente como referido a las otras personas, y sólo secundariamente respecto de las cosas. Dotada de inteligencia y voluntad, la persona se define por la vocación que debe cumplir y por el fin que ha de conseguir. Según el personalismo que brota de los textos conciliares, lo que el hombre ha de alcanzar es a un “tú”, y este camino se sigue por medio del amor, teniendo a Dios como referente creador, a Cristo como referente de la perfección a la que ha de aspirar, y a la Trinidad como modelo de la relación que ha de establecerse entre las personas.



20. *Dignitatis humanae* afirma que “el ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste, sobre todo, en los actos internos, voluntarios y libres, por los que el hombre se relaciona directamente con Dios”, de lo que se deduce que la manifestación pública de la religión no es más que la expresión de los actos internos del sujeto en su relación con Dios. Fundamentada en la dignidad de la persona humana y en su creación a imagen y semejanza de Dios, la libertad religiosa es concebida por la Declaración conciliar como derecho humano y, por tanto, también como derecho civil que debe formar parte del ordenamiento jurídico de la sociedad y gozar de su reconocimiento y protección en régimen de igualdad a los demás derechos de la persona en el ámbito del derecho positivo. Para ello fue necesario desvincular la dimensión moral de la teología de la conciencia errónea de la dimensión jurídica.

21. Con el desarrollo de los diferentes textos, en *Dignitatis humanae* acabó por destacarse el carácter jurídico. Este carácter eminentemente jurídico del que parte el texto no significa que se ubique en una perspectiva positivista. Por el contrario, la Declaración se refiere a la libertad religiosa como derecho natural que tiene su fundamento en la dignidad de la persona humana, pero que halla su concreción en el ámbito jurídico civil, un derecho preexistente a toda sociedad y ordenamiento, prioritario frente a cualquier derecho positivo que lo pueda conculcar, ya que no halla su fuerza y legitimación en una disposición subjetiva de la persona, sino en su propia naturaleza.

22. La naturaleza del derecho a la libertad religiosa es abordada por la Declaración conciliar desde una doble dimensión: la negativa, entendida como ausencia de coacción y la positiva que comprende todo el conjunto de actuaciones públicas que lleva consigo este derecho. Por lo que se refiere al objeto lo constituyen la dignidad de la persona humana, y no las creencias religiosas. Con ello, no se eleva a categoría jurídica la profesión de un error, y no se otorga la titularidad a la creencia o la idea.

23. *Dignitatis humanae* sale al paso de teorías individualistas al reconocer la titularidad de este derecho a las comunidades o grupos intermedios (Iglesia y familia), hasta el punto de que en los quince artículos del documento aparece

mencionado nueve veces este aspecto y cuenta con dos números específicos encargados de abordar de una forma explícita esta temática. La libertad religiosa de las comunidades la presenta el documento conciliar como un servicio a la libertad de la persona. La Declaración se refiere a la familia como titular del derecho a la libertad religiosa, y especialmente en lo que respecta al derecho de los padres a la educación de sus hijos según sus propias creencias, a lo que el Estado ha de ayudar por medio de los recursos de que dispone, pero siempre en el respeto al principio de subsidiariedad y sin intentar imponer ningún tipo de adoctrinamiento en lo referente al proceso educativo. *Dignitatis humanae*, en el fondo, trata de advertir de las consecuencias negativas tanto de los Estados totalitarios como de los confesionales en relación con el derecho a la libertad religiosa de las familias.

24. La Declaración aborda el tema de los límites a los que se haya sometida la libertad religiosa, considerándolos realidad constitutiva del propio derecho, en varios artículos. Así, en el nº 1 se afirma que la libertad de los hombres que viven en sociedad ha de ser limitada jurídicamente, pero de manera que el contenido de dicha libertad no se restrinja demasiado. En el nº 2 se recoge que la libertad religiosa debe ser concebida dentro de los límites debidos. En el nº 7 se utiliza la expresión “bien común de la sociedad” para referirse a la regla que debe de medir la actuación de los poderes públicos. Finalmente, en el nº 7 a través del concepto de “orden público” se establece el límite de la libertad religiosa en sus manifestaciones públicas y externas.

25. Por lo que atañe a las relaciones Iglesia-Estado, la Declaración conciliar se sitúa en la tradicional doctrina del dualismo, al concebir a la Iglesia y al Estado como sociedades jurídicamente distintas. Si bien es cierto que se hace necesaria la diferenciación entre ambos, esto no implica que no pueda establecerse una adecuada cooperación entre Iglesia y Estado. Además, la propia Declaración se hace eco de principios como la autonomía de lo temporal y el papel activo de los laicos en la construcción de la sociedad que ya aparecían recogidos en los nn. 36 y 43 de *Gaudium et spes*. Las relaciones entre Iglesia y Estado van a estar regidas por tres principios fundamentales: reconocimiento de la libertad religiosa, renuncia de la Iglesia a privilegios y derechos que empañen la pureza de su testimonio y

misión, y adecuada cooperación entre estos dos órdenes, ya que ambos están al servicio de la vocación personal y social del hombre.

26. Como el mismo n° 1 de *Dignitatis humanae* sostiene, no se busca con la Declaración un cambio en la doctrina sobre la libertad religiosa, sino un desarrollo en las enseñanzas del magisterio. De hecho, se puede hablar en el magisterio pontificio previo al Vaticano II, de una serie de “gérmenes de doctrina”, que han permanecido en los documentos conciliares y pontificios de la Iglesia en los años posteriores, de manera que las diferencias que se puedan observar entre los diferentes Pontífices de los dos últimos siglos sobre la libertad religiosa no van a residir en la esencia del tema que se aborda, sino en las situaciones históricas concretas, que van a requerir el desarrollo de una determinada doctrina por medio de expresiones y profundizaciones diferentes.

27. En el capítulo 3 se analiza el pensamiento y la concepción de Juan Pablo II sobre los derechos humanos y la libertad religiosa. La vivencia de Karol Wojtyła en relación con los regímenes totalitarios nazi y comunista en su Polonia natal influyó de forma determinante en su visión del hombre y del mundo. Todo ello, unido a una viva experiencia de fe e intimidad con Dios y a una formación intelectual caracterizada por el personalismo y la filosofía fenomenológica iban a ser la base sobre la cual desarrollará posteriormente su doctrina.

28. El centro del pensamiento de Juan Pablo II va a girar fundamentalmente sobre la idea del misterio del hombre. A través de conceptos como “ecología humana” o “teología de la liberación humana integral” pondrá de manifiesto su preocupación por el hombre, manifestando a la vez un optimismo antropológico que iba a caracterizar todo su pontificado. En su Encíclica *Redemptor hominis* afirma que “*el misterio del hombre hunde sus raíces en el misterio de Dios. El hombre no puede vivir sin amor. Él permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y lo hace propio, si no participa en él vivamente. Por esto, precisamente, Cristo Redentor revela plenamente el hombre al mismo hombre. En el misterio de la Redención el hombre vuelve a encontrar la grandeza, la dignidad y el valor propio de su humanidad. En el misterio de la Redención el hombre, en cierto modo, es creado de*

*nuevo*"<sup>1418</sup>. Frente a la concepción del hombre como medida de todas las cosas, Juan Pablo II postula la idea de Dios como medida del hombre, lo que le va a conferir una dignidad inviolable, a la vez que lo sitúa en una relación de primacía frente a cualquier estructura de tipo económico, político o social.

29. El personalismo de Juan Pablo II influyó en su concepción de los derechos humanos y de la libertad religiosa. Su visión filosófico-personalista le lleva a un posicionamiento claro frente a las dos ideologías a las que habrá de hacer frente como Papa. el marxismo y el individualismo de la posmodernidad. Además, desarrolla, a través de lo que denomina "teoría de la participación", el aspecto social de relacionalidad y donación que lleva consigo la persona, y lo entiende dentro de una perspectiva de solidaridad que debe regir las relaciones entre los distintos sujetos, donde dentro de un ámbito de comunión, la libertad deberá ser ejercida en aras del bien común de la sociedad.

30. Para Wojtyla el tema de la conciencia va a cobrar una relevancia especial, pues su tarea consiste en constituir ese espacio interior donde arraiga lo más profundo del ser y sin el cual el hombre sería sólo un mero objeto productor de acciones. La conciencia posee una doble dimensión: la de percatarnos de nuestras acciones, y la de vivirlas interiormente. Wojtyla no considera a esta conciencia como creadora de valores morales, como sostiene el subjetivismo de corte relativista, sino que su tarea consiste en descubrir dichos valores morales dentro del orden objetivo de la ley natural. De esta forma, puede decirse que su filosofía es una conjunción de la conciencia que el hombre tiene de sí y de las relaciones que ese "yo" mantiene con el otro, el "tú", para configurar el "nosotros". No parte del concepto metafísico de persona para determinar posteriormente sus actos, sino que parte del análisis detallado de los actos para llegar finalmente al concepto de persona.

31. A la hora de concretar la doctrina de Juan Pablo II sobre los derechos humanos y la libertad religiosa, es preciso tomar en cuenta su participación en el Concilio Vaticano II. Juan Pablo II vivió el Concilio como un don de Dios a la

---

<sup>1418</sup> JUAN PABLO II, "*Litterae Encyclicae Redemptor hominis (4-3-79)*", AAS 71 (1979) 257-324.

humanidad y una respuesta de la Iglesia a la crisis del humanismo. Wojtyla tuvo clara conciencia de que el Concilio debía ser el instrumento a través del cual la Iglesia pudiera dar respuesta a los interrogantes e inquietudes del hombre y de la sociedad, a la vez que era consciente que sólo desde la elaboración de una antropología adecuada (personalista y cristocéntrica) se hacía posible ofrecer un fundamento sólido a muchos de los temas que el Vaticano II había de abordar. Como Padre del Concilio influyó de manera clara en la elaboración de dos de sus documentos: *Dignitatis humanae* y *Gaudium et spes*.

32. Wojtyla alzó su voz en nombre de los obispos del Este de Europa, defendiendo la libertad religiosa frente a la privación y limitación de este derecho que estaban viviendo en sus países de origen fruto de la ideología comunista. Sostiene que la libertad religiosa debe abordarse desde una doble perspectiva: la ética, cuando se refiera la relación con los hermanos separados, y la política, cuando se refiera a los derechos que le corresponden a la persona en el orden de la sociedad civil. Además, afirma que es necesaria vincular la libertad a la verdad, a fin de superar una visión exclusivamente negativa de la misma. Postula que el núcleo de aquella reside en la elección del verdadero bien.

33. Su impronta personalista se deja ver cuando señala que los derechos de la persona deben compaginarse con los derechos de la verdad, ya que la persona sólo alcanza su perfección en la verdad que posibilita una auténtica libertad. Pone de manifiesto, también, la importancia del personalismo en esta materia en la titularidad de este derecho por parte de las comunidades y familias y la necesaria responsabilidad que en el ejercicio del mismo debe asumir la persona.

34. Frente a los regímenes comunistas y ateos defiende la necesidad de fundamentar la libertad religiosa sobre un adecuado concepto de persona, que no puede ser concebida como un instrumento al servicio de la economía y de la sociedad, sino como un fin en sí misma. La persona, que buscando la verdad tiene un encuentro con Dios, pide la necesaria libertad para poder vivir en plenitud esa relación, en la que no puede inmiscuirse poder secular alguno, ya que la religión trasciende el ámbito de lo temporal. Llega a afirmar que la libertad debía ser entendida como “libertad para”, y ese “para”, objeto de la auténtica libertad,

debía ser identificado con la verdad, pues sólo desde la verdad la persona puede alcanzar la auténtica libertad.

35. Para Wojtyła la concepción de la libertad debía implicar dos consecuencias en relación con la sociedad: que el Estado era incompetente respecto de aquellos temas que tenían que ver con el orden espiritual, y que la religión ayuda al hombre a encontrar el verdadero sentido de su vida y su destino.

36. Por la situación vivida en su país, y por el contexto mundial en el que se desarrolla su pontificado, Juan Pablo II va a poner el acento del mismo en la defensa de los derechos humanos. El Pontífice los va a definir como *“aquellos derechos que se refieren a la substancia de la dignidad del ser humano comprendido en su integridad, y no reducido a una sola dimensión”*. Afirma que el respeto de tales derechos, entendidos con un carácter universal e indivisible, lleva asociado el *“integral desarrollo”* de la persona, la consecución de la paz, la justicia social, la construcción del bien común y la cooperación entre los Estados. Una de las tareas que durante su pontificado desarrollaría el Papa polaco iba a residir en otorgar a tales derechos un fundamento antropológico y ético adecuados, que habrá de encontrarse en el derecho natural y en las fuentes de la revelación.

37. Juan Pablo II defiende la *“ecología humana”*, que define como la verdad sobre la persona y sus implicaciones sociales. Los derechos humanos hacen posible esa ecología humana, son expresión de la voluntad de Dios y exigencia de la propia naturaleza humana tal y como ha sido creada por Dios. Juan Pablo II propugna la necesidad de una auténtica democracia como la forma de gobierno más adecuada siempre y cuando respete dos aspectos fundamentales: por un lado, la libertad de la persona, que no puede ser aislada en ningún momento de la verdad, a fin de que las ideas y convicciones humanas no sean objeto de instrumentalización por parte del poder y, por otro lado, la dignidad trascendente del hombre y el respeto a los presupuestos éticos que derivan de la verdad sobre su naturaleza.

38. El Papa polaco va a entender por derecho *“la realización de un orden equilibrado de las relaciones interpersonales y sociales, aptas para garantizar que cada uno reciba lo que le corresponde y nadie sea privado de lo que le pertenece”*<sup>1419</sup> y por religión *“la aspiración más profundas de la persona, que determina su visión del mundo, guía su relación con los demás y da la respuesta a la cuestión del verdadero significado de la existencia en el ámbito personal y social”*<sup>1420</sup>. El Pontífice define el derecho de libertad religiosa como *“la facultad de dar respuesta a los imperativos de la propia conciencia en la búsqueda de la verdad, y de profesar públicamente la propia fe perteneciendo libremente a una comunidad religiosa organizada”*<sup>1421</sup>.

39. Juan Pablo II se va a referir a la libertad religiosa como el culmen y la síntesis de todos los derechos humanos. Entiende el Pontífice que la religión constituye unos de los elementos fundamentales en la concepción de la vida y del mundo de aquellos que la profesan, por lo que se ha de proteger, respetar y garantizar el derecho a la libertad religiosa de toda persona, derecho que ha de contribuir positivamente a la realización de la paz mundial y la justicia social. Además, vincula íntimamente la libertad religiosa a la libertad de conciencia, pero entendiendo ésta no como criterio delimitador de lo que ha de entenderse por bien o por mal, sino como instancia que ha de estar ordenada en la persona a la búsqueda de la verdad, contando, al efecto, con la ayuda de la Iglesia y de su Magisterio en orden a este fin y a preservarla de posibles errores en su configuración.

40. Ante las violaciones de que es objeto la libertad religiosa en diferentes países, Juan Pablo II va a intentar subrayar las consecuencias positivas que para toda sociedad conlleva el respeto a este derecho, como ser un medio a través del

---

<sup>1419</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a la Unión Internacional de Juristas Católicos*, en GROCHOLEWSKI, Z., *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, cit., p. XXVII.

<sup>1420</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros de la COMIN 5-3-1999*, en DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, cit., p. 165.

<sup>1421</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 9-1-1988*, en SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, cit., p. 161.

cual puede alcanzarse la paz personal y social, su contribución al desarrollo integral de la persona y a la formación de ciudadanos con una capacidad de juicio sobre los acontecimientos desde criterios de verdad y responsabilidad, la ayuda que este derecho proporciona a la hora de potenciar la cohesión moral de los pueblos, así como su aportación a que la persona, al sentirse protegida en sus derechos, trabaje con mayor generosidad en la construcción del bien común y en la solidaridad con los más desfavorecidos.

41. Respecto de las relaciones Iglesia-Estado, Juan Pablo II va a afirmar que *“no hay que temer que la libertad religiosa, una vez reconocida para la Iglesia católica, interfiera en el campo de la libertad política y de las competencias propias del Estado. La Iglesia sabe distinguir bien, como es su deber, lo que es del César y lo que es de Dios”*<sup>1422</sup>. Previene de los riesgos que conlleva el laicismo al señalar que se trata de *“una ideología que lleva gradualmente, de forma más o menos consciente, a la restricción de la libertad religiosa hasta promover un desprecio o ignorancia de lo religioso, relegando la fe a la esfera de lo privado y oponiéndose a su expresión pública”*<sup>1423</sup>. Frente a ello manifiesta su deseo por la edificación de una Europa que tenga como uno de sus pilares básicos el cristianismo, raíz fundamental sobre la que se construyó el viejo continente.

42. Para el Pontífice la familia ocupa un papel fundamental dentro del derecho a la libertad religiosa, especialmente en lo que se refiere al ámbito de la educación. Juan Pablo II califica el deber de los padres respecto de la educación de los hijos *“como esencial, relacionado como está con la transmisión de la vida humana; como original y primario, respecto al deber educativo de los demás, por la unicidad de la relación de amor que subsiste entre padres e hijos; como insustituible e inalienable y que, por consiguiente, no puede ser totalmente delegado o usurpado por otros”*<sup>1424</sup>. El amor de

---

<sup>1422</sup> JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 10-1-2005*, en <https://goo.gl/PV8L6N>, (Consultada el 8 de enero de 2017).

<sup>1423</sup> JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos españoles en la visita ‘ad limina’, 24-1-2005*, en <https://goo.gl/Y7SMi8>, (Consultada el 21 de abril de 2016).

<sup>1424</sup> JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica Familiaris consortio 22-11-1981*, AAS 74 (1982) p. 126.



los padres hacia sus hijos encuentra en la acción educativa una de sus más profundas realizaciones, por ello, los padres han de educar a sus hijos en los valores esenciales de la vida humana.

43. Sostiene el Papa que la educación ha de ser entendida como un auténtico apostolado que tiene por finalidad engendrar en el educando la imagen del hombre perfecto, que es Cristo, lo que supone una colaboración en la obra creadora de Dios y a su vez implica una participación en la pedagogía divina. Advierte el Santo Padre que cuando el Estado impone un sistema de educación único para todos, donde la formación religiosa es excluida, los derechos de los padres son objeto de una violación flagrante. La formación religiosa ha de ser concebida como parte integrante fundamental de la formación humana, espiritual y moral de la persona, que sólo puede ser entendida como un todo. De ahí el derecho que los padres poseen de obtener del Estado los medios necesarios que garanticen este objetivo, entre ellos los que proceden de la confección de un sistema educativo que sea respetuoso con la libertad religiosa.

44. En el capítulo IV de la tesis se lleva a cabo un estudio del pensamiento y la concepción del derecho a la libertad religiosa en Joseph Ratzinger como teólogo y Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y en su Magisterio como pontífice. A diferencia de Juan Pablo II, cuyo largo pontificado permite acercarnos a su pensamiento y doctrina a través de su prolífero magisterio pontificio, con Benedicto XVI va a ocurrir todo lo contrario, su corto pontificado requerirá recurrir a su basta producción teológica para entender en profundidad su pensamiento, de ahí que nos refiramos a él con el binomio Joseph Ratzinger-Benedicto XVI.

45. Joseph Ratzinger-Benedicto XVI presenta una idea de Dios inteligible al mundo de hoy, sobre la base de una trilogía, fe-razón-cultura, con la verdad como trasfondo irrenunciable. Concibe a la persona partiendo de dos conceptos que forman parte de su misma esencia, la verdad y el amor, y presenta a Cristo como el modelo que permite al hombre comprenderse como un "ser para los demás y para Dios". Reconoce tres momentos fundamentales en la configuración del ser persona: el momento trinitario, formado por el "nosotros" de Dios Padre, Hijo y

Espíritu Santo; el momento cristológico, que abarca el encuentro del “yo” de la persona con el “Tú” de Jesucristo; y el momento eclesial, en el que ese encuentro múltiple constituye el “nosotros” de la Iglesia. La antropología ratzingeriana se desarrolla como un camino ascendente donde, al concebirse a la persona humana como imagen de Dios y a Cristo como su modelo de perfección, se hace posible una visión del hombre esperanzada.

46. Dos binomios sirven de eje al pensamiento de Ratzinger: fe-razón y verdad-amor. Para Ratzinger la verdad sin amor es ciega, pero el amor sin verdad se encuentra vacío y acaba por degenerar en arbitrariedad y puro sentimentalismo. Frente al endiosamiento de la razón, que se alza en la sociedad posmoderna como la única fuente de conocimiento humano, Ratzinger opone el amor como la otra gran vía de conocimiento que posee la persona. Su pasión por la verdad se pone de manifiesto en su propio lema episcopal: “colaborador de la verdad”, a la que el Papa reconoce su poder liberador para el hombre, y que identifica con la ley moral objetiva a la que accede la razón iluminada por la fe. Defiende la existencia de una verdad previa a todas las libertades y manifestaciones históricas y culturales, ya que en caso contrario sería inviable el consenso entre los hombres. Sostiene que allí donde la verdad no es un valor fundamental la utilidad se convierte en la única fuente del conocimiento. Frente a la verdad, la sociedad actual opone la “dictadura del relativismo”, que propone como fuente de determinación de lo bueno, lo justo y lo verdadero la conciencia subjetiva de la persona. Ratzinger subraya que la verdad vale por sí misma y tiene en sí misma su propia dignidad, y sólo cuando se la sitúa por encima de todo lo demás y se la considera como fundamento del cual depende el sujeto, puede llegarse, a través de ella, a una comprensión de la noción de Dios.

47. El otro gran binomio en el pensamiento de Ratzinger es el de fe-razón. En su famoso discurso como Pontífice en la Universidad de Ratisbona propone que la fe y la razón se dejen purificar la una por la otra para alcanzar su propia esencia y evitar que se desvirtúen. La vinculación entre razón y fe se hace del todo imprescindible, ya que en ocasiones la religión aparece afectada por patologías peligrosas, tales como el fundamentalismo, y será tarea de la razón purificarla de ellas. A su vez, una razón absolutizada, amparada por los avances en el plano

científico y técnico, corre el peligro de convertirse en arrogante y no conocedora de sus límites, por lo que el recurso a la fe ayudará a su purificación y a una concepción adecuada de la misma.

48. Como Juan Pablo II, también Benedicto XVI participó en el Concilio Vaticano II si bien como perito experto. La influencia de esta participación se deja entrever en sus discursos al inicio y al final de su ministerio petrino. En un Pontificado como el suyo, que en la época del posconcilio aparecerá marcado tanto por la interpretación rupturista respecto de la tradición eclesial, como por el fuerte relativismo de la cultura moderna, el Santo Padre responderá a estas amenazas proponiendo una vuelta al verdadero espíritu del Concilio y a la pregunta por la verdad.

49. En su análisis de la Declaración conciliar el teólogo alemán insiste en que este texto no ha perdido nada de su sustancia. Ha acabado por poner el acento en una serie de temas con un mayor énfasis al que se hizo en los debates conciliares: la Iglesia católica, lugar de la única religión verdadera; la libertad religiosa de la Declaración, propiamente ubicada en el ámbito social y político; el límite del “orden público” entendido como un bien para la libertad misma; y finalmente la continuidad del Magisterio de la Iglesia sobre la libertad religiosa con la *Dignitatis humanae*.

50. En relación con la libertad, Benedicto XVI afirma que la religión cristiana engloba en sí misma una filosofía de la libertad, porque la fe busca siempre la verdad, y sólo quien aspira a la verdad puede decirse que está llamado a la libertad. En Cristo se encarna lo que Ratzinger denomina “ontología de la libertad”, en el sentido de que se hace uno con la voluntad del Padre en el ejercicio de la mayor de las libertades, de ahí que sostenga que el grado máximo de libertad sólo podrá ser alcanzado por la persona a través de su filiación divina y la comunión con Dios y su voluntad. Frente a un proceso de “mitificación” de la idea de libertad, Ratzinger va a responder desde una defensa radical de la misma, considerándola no como ausencia de coacción o vínculos, sino como un derecho de la persona. La auténtica libertad es aquella que sirve al bien y a la justicia. Reconoce la necesidad de un ordenamiento jurídico que haga efectiva esta

libertad, considerando que el derecho no es un obstáculo para ella, sino su condición de posibilidad. También reconoce la necesidad de promover una pedagogía de la libertad que implique una educación de la inteligencia y de la voluntad capaces de comprometerse con el bien y la verdad, a través del desprendimiento y el descentramiento de la persona, algo así como una liberación del yo que permita al hombre regresar a lo esencial de su ser.

51. Para Ratzinger sólo se alcanzará una libertad a la medida del hombre protegiendo a la familia, célula originaria de toda libertad, defendiendo el principio de subsidiariedad, posibilitando un ordenamiento jurídico que defienda al sujeto de las arbitrariedades del poder, fomentando una auténtica educación que ayude a la persona a la formación de una conciencia moral que le permita comprender el sentido propio de su ser y su libertad, y fundamentando ésta en una concepción antropológica adecuada que entienda a la persona como imagen y semejanza de Dios.

52. Benedicto XVI señala que para llegar a un concepto adecuado de los derechos humanos se ha de partir de la definición de verdad y bien. Para tal fin sostiene que es necesario considerar los derechos subjetivos desde la perspectiva del derecho natural, así como partir de las fuentes de la religión y la filosofía para poder obtener unos valores éticos universales y razonables. Sólo desde los derechos humanos se puede conseguir el reconocimiento de la dignidad de toda persona, pero a la vez, sólo desde la dignidad del hombre se puede llegar a una adecuada fundamentación de estos derechos. Vincula derechos humanos y justicia como argumento para justificar la imposibilidad de que éstos dependan de meros criterios de legalidad, sino que por el contrario han de hallar su fundamento y garantía en la ley natural. Cuando los derechos humanos son vaciados de un fundamento objetivo y racional, quedan sujetos a decisiones legislativas o criterios ideológicos y se les priva de la estabilidad objetiva que requieren. Sólo podrán entenderse y vivirse los derechos humanos en su totalidad cuando sean vinculados a sus respectivos deberes.

53. Junto al derecho a la vida, Benedicto XVI señala la primacía de la libertad religiosa dentro del conjunto de los derechos humanos. Sostiene que la

libertad religiosa, en razón de su dimensión trascendente, goza de un puesto preminente en el conjunto de los derechos y libertades fundamentales. Defiende la dimensión comunitaria de la libertad religiosa, fundamentándola en la naturaleza relacional de la persona y en la dimensión pública que posee la religión. Por otro lado, en un mundo globalizado como el actual, la religión aportará diálogo, paz y unidad entre las diferentes culturas y religiones. Negar la libertad religiosa significa apostar por una concepción del hombre en la que no se respeta su sagrada dignidad como persona e implica, además, renunciar a la búsqueda de la verdad, auténtico motor que da sentido a la existencia de todo sujeto y hacer imposible la convivencia pacífica en el seno de la sociedad. Entiende Benedicto XVI que la libertad religiosa no ha de ser entendida sólo como mera ausencia de coacción, sino sobre todo como la capacidad que el hombre tiene de ordenar sus opciones según criterios de verdad, por ello, no supone indiferentismo ni relativismo religioso.

54. Advierte de los peligros que en la actualidad sufre la libertad religiosa, tales como el fundamentalismo o el ateísmo práctico. Relaciona íntimamente libertad religiosa y libertad de conciencia, ya que sin ésta se hace imposible el reconocimiento y desarrollo de aquella. Defiende el principio de subsidiariedad como condición de posibilidad para que pueda respetarse en su integridad el derecho a la libertad religiosa, sobre todo en el ámbito del derecho de los padres a elegir la educación que desean para sus hijos según sus propias convicciones.

55. El Pontífice va a resaltar en numerosas ocasiones las violaciones a las que el derecho a la libertad religiosa se ve sometido en diferentes países, y desde diferentes frentes. Son muchos los temas concretos a los que Benedicto XVI se refiere y denuncia como violaciones de la libertad religiosa, y no sólo las que resultan más flagrantes y pueden ser reconocidas por todos, sino incluso aquellas que se realizan de una forma más soslayada, como pueden ser la discriminación laboral por motivos religiosos, la supresión de signos religiosos del espacio público o el continuo recurso a la libertad de expresión como argumento para justificar una actitud de irreverencia y falta de respeto con todo aquello que tiene que ver con la religión. Además, pone de relieve que en muchas ocasiones los actos que discriminatorios respecto de los católicos son considerados de menor

importancia que los que pueda sufrir creyentes de otras religiones. Las consecuencias de la vulneración del derecho a la libertad religiosa, entre otras, serán que con ello se ofende a Dios, se viola la dignidad de la persona, se amenaza la seguridad y la paz, se impide el desarrollo humano integral y el bien común de la sociedad y se conculcan los demás derechos humanos con los que la libertad religiosa mantiene una íntima relación de interdependencia.

56. Benedicto XVI aborda las relaciones Iglesia-Estado dentro del contexto de una sana comprensión de la laicidad, donde la religión no puede ser concebida como un problema o un enemigo para el Estado, sino como un factor imprescindible que aporta una eminente riqueza al debate público en aras de la construcción del bien común de la sociedad. El Estado no puede ampararse en una esquivada declaración de neutralidad frente a la libertad religiosa, sino que su actuación positiva en relación con ella debe ser similar a su compromiso en defensa de los demás derechos y libertades. Sólo legitimará esta neutralidad del Estado cuando creyentes y no creyentes sean tratados con idéntica justicia. Sin embargo, degenerará en laicismo cuando la autoridad civil adopte una postura atea, agnóstica o arreligiosa, ya que en tal caso el Estado estaría tomando posición frente al hecho religioso en un sentido negativo, abandonando con ello su neutralidad y violando el derecho a la libertad religiosa. Respecto a cuál ha de ser el papel de la Iglesia, el Papa afirma que ésta no puede acallar su voz en el ámbito del discurso público, pues una de las tareas que tiene encomendada es formar las conciencias de los hombres, defender en su integridad los derechos humanos y purificar la razón política de los errores de los que pueda verse afectada. A la Iglesia no le corresponde un papel inmediato y directo en la constitución de un orden social justo: esto es tarea de los fieles, respecto de los cuales la Iglesia ha de asumir su papel de madre y maestra en la formación de sus conciencias.

57. Frente a la ideología laicista, el Papa propone una sana laicidad que ponga su acento en la autonomía del poder civil respecto del espiritual, pero sin que ello implique ausencia de relación alguna con la religión en el ámbito público. A través de esta idea aspira a que la sociedad pueda recuperar la armonía que siglos atrás existía entre fe y razón y la necesaria vinculación que siempre ha de darse entre ley civil y ley natural. Para el Pontífice la sana laicidad implica, por

tanto, el reconocimiento de la justa autonomía de las realidades temporales respecto de la autoridad eclesiástica, no así respecto del orden moral, la defensa de la verdad y de la ley natural, además de no considerar la religión como un mero sentimiento individual, sino reconocer su papel en la vida pública en condiciones de igualdad respecto de las demás cosmovisiones, pensamientos o ideologías.

58. Pongamos en relación los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI en el ámbito de la libertad religiosa. Juan Pablo II accedió a la sede de Pedro a una edad joven, y con la perspectiva de un pontificado largo. Su abundante Magisterio puso de relieve principalmente su preocupación por el hombre y, en el tema que nos ocupa, buscó sobre todo una fundamentación antropológica adecuada para garantizar un derecho como el de la libertad religiosa que, aunque ya había sido reconocido en la Declaración Universal de los Derechos del Hombre de la ONU de 1948, requería de una base ética y moral objetiva que lo dotara de una garantía eficaz en el ámbito jurídico a nivel universal. Imbuido del espíritu del Concilio, en el que tomó parte de forma activa, especialmente en la elaboración de los documentos sobre la libertad religiosa y la relación de la Iglesia con el mundo presente, el prolífero Magisterio de Juan Pablo II se va a centrar, sobre todo, en lo que podríamos identificar con la primera parte de *Dignitatis humanae*, es decir, todo lo que tiene que ver con el fundamento antropológico de este derecho y con su contenido básico. Su pensamiento filosófico se traduce en un personalismo jurídico. Su visión del derecho de libertad religiosa vincula éste al ámbito de la persona, de su dignidad y su responsabilidad. Es decir, no puede existir el derecho, que es la búsqueda de lo justo en cada situación concreta, sin la correspondiente responsabilidad del sujeto de derecho, lo que implica una concepción de la persona no sólo en su dimensión ontológica individual, sino en su vertiente relacional. Para el Papa polaco la persona, en función de su dignidad, es titular del derecho a la libertad religiosa, pero junto a ello, en el ejercicio de su derecho debe respetar los derechos de terceras personas y a su vez favorecer a través de sus acciones en este campo la construcción de un bien común social que contribuya a la creación de un mundo más justo y mejor para todos. Por ello puede decirse que Juan Pablo II no entiende la libertad religiosa sólo desde la

perspectiva del sujeto individual, sino en su relación con los demás sujetos de derechos y en la responsabilidad que la persona debe asumir, en el ejercicio de sus acciones, de construir esa sociedad justa que no sólo repercutirá en beneficio de todos, sino que perfeccionará al hombre como persona.

59. A efectos prácticos, Juan Pablo II recurrió a los Concordatos para asegurar el respeto de la libertad religiosa en diferentes países, al fijar a través de este recurso jurídico los puntos esenciales sobre los que cada uno de los Estados debe respetar y promover la libertad religiosa en su territorio. Simultáneamente, la importancia que confiere a la familia le llevó a reivindicar el papel de la misma como sujeto titular de la libertad religiosa, especialmente en la defensa del derecho de los padres a elegir la educación de sus hijos en conformidad con sus creencias.

60. Benedicto XVI, a diferencia de Juan Pablo II, accede al pontificado a una edad avanzada, y con un pensamiento sobre la materia ya configurado a lo largo de sus años como docente en diversas universidades alemanas, así como en la Congregación de la Doctrina de la Fe, durante el periodo que ejerció como Prefecto. La llamada a la sede petrina iba a coincidir, en el año 2005, con la celebración del 40º aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II donde, como Juan Pablo II, intervino también activamente, pero no tanto desde una perspectiva filosófica, sino más desde el ámbito de una razón teológica, y en la condición de experto, no de Padre conciliar. A pesar del tiempo transcurrido, permanecía abierta en el seno de la Iglesia la discusión relativa a la interpretación del Concilio. Por ello, a modo de discurso programático, su primera intervención ante la Curia estuvo orientada a clarificar cómo debía entenderse adecuadamente el Vaticano II. Aplicando su pensamiento a la libertad religiosa, cabe sostener que dicha interpretación, aceptando que en los aspectos fundamentales de la fe se daba una continuidad en el Magisterio, conlleva una reforma en lo referente a la concepción del derecho a la libertad religiosa. En efecto, este derecho ya no se hacía depender de la conciencia verdadera o errónea (en el sentido de que el error no puede ser titular de derechos) sino que a partir de la Declaración conciliar el acento se va a poner en la titularidad en la persona humana creada a imagen y semejanza de Dios.



61. La “hermenéutica de la reforma” propuesta por Benedicto XVI implicaba una defensa de la continuidad, en lo que se refería al sujeto de la Iglesia y a los principios de su fe, pero también una discontinuidad, en lo referente a la relación de la Iglesia con el Estado, que es lo que va a constituir la verdadera novedad y reforma del Vaticano II. Siendo Cardenal ya defendía que la Tradición de la Iglesia es una realidad viva, y que no puede considerarse como una mera repetición, sino que lleva consigo un desarrollo integral dentro de la continuidad.

62. Si Juan Pablo II centra su Magisterio como hemos señalado anteriormente, sobre todo en la primera parte de *Dignitatis humanae* y en la búsqueda de una fundamentación antropológica del derecho a la libertad religiosa desde una perspectiva personalista y cristocéntrica, Benedicto XVI va a incidir en el desarrollo de su Magisterio pontificio en lo que podríamos considerar la segunda parte del texto de la Declaración conciliar, es decir, especialmente el ámbito de las relaciones Iglesia-Estado. Y lo hace dando respuesta a lo que considera los aspectos más preocupantes de la sociedad: la dictadura del relativismo y la concepción de una democracia como forma de gobierno vacía de contenido moral y sustentada por el criterio de las mayorías. Desde una teología abierta al diálogo y fundamentada en el Logos y en las fuentes de los Padres de la Iglesia y de la Sagrada Escritura, va a desarrollar un pensamiento sobre las relaciones Iglesia-Estado con la verdad como criterio determinante y expresada en lo que él mismo califica como laicidad positiva o sana laicidad, conceptos éstos que ya había utilizado Pío XII por primera vez en algunos de sus documentos.

63. Entre Juan Pablo II y Benedicto XVI se dan simultáneamente continuidad y complementariedad en los temas fundamentales referidos a la libertad religiosa. Continuidad, porque proyectan y desarrollan la herencia conciliar de *Dignitatis Humanae* y porque están influidos por el personalismo. Complementariedad, porque parten de disciplinas intelectuales distintas (Juan Pablo II arranca de la antropología y Benedicto XVI de la teología) y porque atienden a aspectos distintos pero implicados. En efecto, a la luz del magisterio conciliar, Juan Pablo II reivindica los derechos del hombre y Benedicto XVI un orden social justo en el que Estado e Iglesia, razón y fe, lleguen a un diálogo

fructífero en servicio de la persona. Esta complementariedad les permite ofrecer una visión más totalizante de los diversos aspectos que constituyen el fundamento y contenido del derecho de libertad religiosa. Es como si Juan Pablo II y Benedicto XVI, utilizando un símil que nos ayude a entender lo referido, fueran con su Magisterio cada uno un ala del cuerpo de la libertad religiosa, con las cuales puede ésta volar a sus más altas cotas, o como si el magisterio de cada uno de ellos constituyera un pulmón que, en la configuración de este derecho, le permitiera respirar de una forma plena.

VI

---

ANEXOS



## ANEXOS<sup>1425</sup>

### ANEXO 1: ANÁLISIS COMPARADO DE LA IDEA DE LIBERTAD RELIGIOSA EN EL TEXTO DEL SUC Y DE LA CT

DOCUMENTO DE FRIBURGO	DOCUMENTO CT	DOCUMENTO SUC
<p>1. Hay una toma de conciencia de la dignidad de la persona, que lleva a defender la supresión de toda coacción que pueda violar la interioridad del ser humano.</p> <p>2. Concepción de la fe como don de Dios que el hombre acepta libremente y que no puede ser impuesta por la fuerza.</p>	<p>1. Recoge la doctrina del Magisterio precedente, de los manuales clásicos de teología y del Derecho público eclesiástico.</p> <p>2. Presenta una visión objetiva a la hora de abordar el tema de la libertad religiosa, la cual busca fundamentar en la verdad objetiva.</p>	<p>1. El Esquema es preferentemente subjetivo, ya que parte del sujeto y sus derechos.</p> <p>2. La libertad religiosa, es presentada como un derecho de todo hombre, pues se fundamenta en la dignidad de la persona humana.</p> <p>3. Define la libertad religiosa en un doble sentido: de un modo negativo como</p>

---

<sup>1425</sup> Las tablas correspondientes a los cinco anexos han sido elaboradas a partir de los datos tomados de GIMÉNEZ URRESTI, T. I., *La libertad religiosa*, Propaganda Popular Católica, Madrid, 1965; AA. VV., *La libertad religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1970.

<p>3. Defiende la idea de una tolerancia fundada en el amor.</p> <p>4. Niega valor a la expresión “los derechos de la verdad”, pues sólo la persona humana puede ser sujeto de derechos.</p> <p>5. Relaciones Iglesia-Estado, la esencia sobrenatural de aquella constituye el límite del Estado para no participar en el ámbito espiritual.</p> <p>6. Límites a la libertad religiosa: bien común y moralidad pública.</p> <p>7. Deberes del Estado: servir a Dios en el ámbito de su competencia temporal, reconociendo la trascendencia de los valores religiosos, los derechos inalienables de la persona, y defendiendo el ejercicio de la libertad</p>	<p>3. Concepción intervencionista del Estado, el cual debe adecuar la legislación civil a la verdad objetiva revelada por Dios.</p> <p>4. Fuera de esta libertad religiosa absoluta reconocida a los católicos por profesar la fe verdadera, el documento no reconoce ninguna otra, sino que se limita a hablar de tolerancia.</p> <p>5. El poder civil no puede coaccionar a las conciencias para aceptar la fe, ya que ésta es libre y no puede ser objeto de coacción alguna.</p> <p>6. El Estado debe intervenir a fin de que no haya una difusión pública de los errores, y se</p>	<p>“inmunidad de coacción”, y de una manera positiva como “derecho a seguir la propia conciencia en materia religiosa”.</p> <p>4. El Estado, que carece de poder para crear derechos que pertenecen al ámbito propio de la ley natural, tiene una doble tarea: reconocer la existencia de los derechos de la persona y defender y ordenar el ejercicio de tales derechos, para lo cual deberá establecer un orden jurídico justo, adecuado al contenido del derecho divino.</p> <p>5. La libertad religiosa, no es concebida ya sólo como una libertad de opinión o ritos, sino como una libertad que implica todas las actividades del hombre, tanto públicas como privadas.</p>
--	---	---

religiosa, dentro de los límites del bien común.	conservar la unidad de la fe, tan beneficiosa para la sociedad y la consecución del bien común.	
--	---	--

#### ANEXO 2: PERSPECTIVAS COMPARADAS DE LOS DOCUMENTOS DEL SUC Y DE LA CT

PERSPECTIVAS	DOCUMENTO SUC	DOCUMENTO CT
<b>JURÍDICA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Concibe la libertad religiosa como un derecho natural y universal.</li> <li>• Parte de la persona como clave de comprensión de la misma.</li> <li>• Su fundamento es la libertad de la conciencia.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Sólo entiende como objeto de derecho aquello que responde al bien y a la verdad revelados.</li> <li>• Así, sólo concibe la libertad religiosa como referida a la Iglesia católica, y, por tanto, universal sólo en relación con el bautismo.</li> </ul>
<b>POLÍTICA</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El límite de la libertad religiosa se sitúa en el orden público.</li> <li>• Implica tanto libertad de conciencia, y de expresión, tanto individual, como colectiva.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>• El límite de la libertad religiosa se sitúa en el bien común social.</li> <li>• En virtud de dicho límite podrá reconocerse un régimen de cierta tolerancia.</li> </ul>

<b>TEOLÓGICA</b>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Fundamenta la libertad religiosa en la teología de la Creación, y en la persona creada a imagen y semejanza de Dios.</li><li>• La búsqueda de la verdad aparece como connatural a la persona.</li><li>• Partiendo de este planteamiento se evita la equiparación entre el bien y el mal.</li><li>• La religión católica se presenta como el cauce privilegiado de la salvación.</li></ul>	<ul style="list-style-type: none"><li>• Afirma que no existe fundamento teológico para la libertad religiosa.</li><li>• La naturaleza de la libertad religiosa es política, y surge del diálogo Iglesia y Estado, que ha de procurar un consenso.</li></ul>
------------------	---	---



### ANEXO 3: GÉNESIS CRONOLÓGICA DEL DOCUMENTO

SESIONES	TEXTOS	RELACIONES	DISCUSIONES
<p>Antes de comenzar la 1ª Sesión 1962 (se distribuye un esquema entre los padres conciliares)</p>	<p>1. PRIMER TEXTO. Capítulo IX del esquema sobre la Iglesia (Constitución Dogmática): <i>“Relaciones entre la Iglesia y el Estado”</i>. CARACTERÍSTICAS: basado en el Magisterio pontificio de los últimos papas, y parte del derecho público eclesiástico para el desarrollo de la libertad religiosa (relaciones entre la Iglesia y el Estado). El Secretariado para la unidad de los cristianos, presidido por el cardenal Bea estaba preparando, a su vez, un esquema de Constitución en tres capítulos,</p>		

SESIONES	TEXTOS	RELACIONES	DISCUSIONES
	pero quedó parado.		
2ª Sesión 19 de noviembre de 1963	2. SEGUNDO TEXTO. Se estudia el primer capítulo de la Constitución del secretariado, sobre libertad religiosa, para ser integrado como Capítulo V del esquema sobre Ecumenismo (el tema de la libertad religiosa pasaba de estar integrado en una Constitución a formar parte de un Decreto).	3. PRIMERA RELACIÓN De Smedt (19 noviembre 1963). Por qué la libertad religiosa: a) Es una verdad custodiada siempre por la Iglesia. b) La iglesia no puede callar ante la violación de tal derecho por el materialismo ateo. c) La Iglesia ha de ayudar a construir una sociedad pluralista. Aclara que libertad religiosa no tiene que ver con indiferentismo religioso, laicismo o relativismo doctrinal. Se trataría del derecho de la	

SESIONES	TEXTOS	RELACIONES	DISCUSIONES
		<p>persona al libre ejercicio de la religión según el dictamen de su conciencia, así como la inmunidad de coacción externa para su ejercicio. Además, tratará de explicar la continuidad entre el Magisterio pontificio precedente y los términos recogidos por el texto.</p>	
<p><b>Intersección-</b> Periodo entre la 2ª y 3ª Sesión (1963-1964)</p>	<p><b>4. TERCER TEXTO</b>, elaborado con las aportaciones recibidas de los padres conciliares, que pasa a ser presentado ya como una Declaración independiente.</p>	<p><b>5. SEGUNDA RELACIÓN</b> De Smedt (23 de septiembre-86 Congregación). El texto se asume que necesita de perfeccionamiento por lo difícil de la materia que trata.</p>	
<p><b>3ª Sesión</b> 1964</p>	<p><b>7. Reelaboración del texto (CUARTO TEXTO).</b> Se propuso que el texto fuera redactado</p>	<p><b>8. TERCERA RELACIÓN</b> De Smedt (19 noviembre-126 Congregación). Redacción más</p>	<p><b>6. PRIMERA DISCUSIÓN</b> en el aula. Todos estaba de acuerdo en que toda persona</p>

SESIONES	TEXTOS	RELACIONES	DISCUSIONES
	<p>Comisión mixta de la Comisión Teológica y del Secretariado por la Unión, pero la oposición de 17 cardenales dejó el texto en manos del Secretariado por la Unión de los Cristianos. Lo que sí se dio fue la creación de un Comité Consultivo de 10 miembros (cinco de la Comisión y cinco del Secretariado).</p>	<p>extensa del texto con las aportaciones escritas y orales de los padres. Afirma los límites a la libertad religiosa: el respeto a los derechos de los demás, y al orden público. Aclara que libertad religiosa y estado confesional no son conceptos incompatibles.</p>	<p>debe ser libre en la sociedad para decidir sobre su fe (la libertad religiosa es un derecho común a cristianos y no cristianos). No se trataría de un derecho moral, sino de un derecho humano que exige inmunidad de coacción externa, ya que no se puede obligar a nadie a abrazar una religión concreta. Discusiones sobre si gozan de este derecho aquellos que, estando en el error, creen estar en la verdad. Se plantean los problemas de la recta conciencia y de los límites de la libertad religiosa en relación con el Estado, y la</p>

SESIONES	TEXTOS	RELACIONES	DISCUSIONES
			forma en que éste puede manifestarse frente a la religión, que no debe ser de mera neutralidad, sino de protección y defensa.
<b>Intersección-</b> Periodo entre la 3ª y 4ª Sesión	<b>9. QUINTO TEXTO</b>		
<b>4ª Sesión</b>	<b>12.</b> Reelaboración del texto (SEXTO TEXTO). Redactado teniendo en cuenta las aportaciones orales y escritas de los padres conciliares, por una Subcomisión constituida por diez obispos y ocho consultores y peritos. Se distribuyó a los padres el 22 de octubre de 1965. El 25 de octubre De Smedt realizó una	<b>10. CUARTA RELACIÓN</b> De Smedt. Señala los argumentos de razón y revelación que abalan la libertad religiosa. La Declaración no tiene por fin recoger los derechos del hombre para con Dios, ni los propios derechos de la Iglesia, ni siquiera los deberes de los	<b>11. SEGUNDA DISCUSIÓN</b> en esta segunda discusión se diferencian los padres conciliares en tres grupos: a) Una minoría favorable, entre la que destaca el cardenal Cardijn, que afirma la oportunidad del texto: - Para favorecer la

SESIONES	TEXTOS	RELACIONES	DISCUSIONES
	<p>QUINTA RELACIÓN, para presentar el texto, y se procedió a su votación en siete momentos diferentes, y donde sólo se podía votar a favor o en contra del texto. Todas las votaciones obtuvieron la mayoría de dos tercios requerida. Con las enmiendas recibidas, De Smedt y la Subcomisión REELABORARON EL TEXTO, que fue aprobado el 19 de noviembre en cuatro votaciones de los padres conciliares. Sin embargo dos grupos de padres manifestaron su descontento por dos motivos diferentes: uno porque el texto no exponía con claridad la continuidad de su doctrina con la</p>	<p>poderes públicos en relación con la religión.</p>	<p>reunificación de un mundo cada vez más pluralista.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Para favorecer una acción apostólica, misionera y ecuménica eficaz.</li> <li>- Por el valor educativo y pedagógico de la Declaración.</li> </ul> <p>b) Una minoría en clara oposición, entre la que destaca la postura del Cardenal Lefebvre, que aporta entre sus objeciones las siguientes:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- La Declaración favorece el subjetivismo y el indiferentismo.</li> <li>- Implica una renuncia a enseñar que la católica es la única religión verdadera.</li> </ul>

SESIONES	TEXTOS	RELACIONES	DISCUSIONES
	<p>del Magisterio precedente, y un segundo grupo porque consideraba que los límites del orden público eran excesivos. Pese a todo, el texto definitivo se presentó a los padres el 4 de diciembre, sin que el Papa tomara en consideración las objeciones de los dos grupos mencionados. El 7 de diciembre se promulgó el texto definitivo, un día antes de la clausura del Concilio Vaticano II.</p>		<ul style="list-style-type: none"><li>- Supone una libertad para extender el error.</li><li>- Exalta al hombre en detrimento de Dios.</li><li>- Está en oposición con la doctrina tradicional de la Iglesia.</li><li>c) Una mayoría deseosa de mejorar el texto en lo que fuera posible.</li></ul>

**ANEXO 4: EVOLUCIÓN DOCTRINAL EN LOS 4 PRIMEROS ESQUEMAS DEL DOCUMENTO**

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
<b>Estructura</b>		Una introducción y siete números.		Elaborado teniendo en cuenta las enmiendas de los padres, las cuales en este texto fueron recogidas casi todas las que tenían que ver con elementos esenciales. Se divide en cuatro partes: 1. Aspectos generales de la libertad religiosa.



TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
				2. La libertad religiosa a la luz de la razón. 3. La libertad religiosa a la luz de la Revelación. 4. Conclusión.
<b>Concepto de libertad religiosa</b>	Es definida como el derecho del hombre de cumplir y proclamar sus deberes hacia Dios y hacia los hombres.	Es definida como el derecho del hombre a no ser impedido de cumplir y proclamar sus deberes. Se suprime en relación al texto anterior la frase que alude al derecho de aplicar y difundir	Desarrolla una noción más clara de la libertad religiosa. No se acerca ella como deber, sino como derecho. Se refiere a la misma no desde las relaciones de los hombres con Dios,	Se entiende como inmunidad de coacción, no sólo en referencia a la propia conciencia, sino también en la libre profesión de la fe religiosa. Esta inmunidad se

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
		los principios morales que conciernen a la familia, la sociedad, la salud y la economía.	sino desde las relaciones de los hombres entre sí, y de éstos con los poderes públicos. Ahora bien, el hecho de que se considere a la libertad como derecho no implica la emancipación de los hombres respecto de la autoridad divina, como si fuera igualmente válido lo verdadero y lo falso; o que la persona se	establece en dos sentidos: 1. No ser forzados a proceder, en materia religiosa, contra la propia conciencia. 2. No ser impedidos de actuar según su conciencia, en el marco del orden moral y jurídico. Es la primera vez que se define en un texto el contenido del derecho a la libertad religiosa, derecho que

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
			vea liberada de toda obligación en relación con Dios; o que no les incumba el deber que tienen de formar rectamente la conciencia en función de la verdad; o que se atribuyan el decidir arbitrariamente si deben o no servir a Dios, sino que el objetivo que busca alcanzar el texto es declarar que este derecho a la libertad	no implica que los hombres no tengsn deber alguno en materia religiosa o que estén emancipados de la autoridad de Dios. El texto viene a sostener que hoy ya no se discute sobre la libertad religiosa como deber, sino sobre la libertad religiosa como derecho, y el texto trata de hacer

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
			religiosa debe ser reconocido y respetado por todos y en todas partes.	entender la relación existente entre ambos aspectos de la libertad religiosa.
<b>Fundamento</b>		La libertad religiosa para todos los hombre, ya que todos los hombre tienen el deber de organizar sus relaciones con Dios en conformidad con la ley establecida. El fundamento de este derecho se haya en la rectitud moral de conciencia, sea	Este esquema considera que la libertad, en materia religiosa, ha de tener su fundamento en la rectitud de la conciencia.	1. El primer fundamento del derecho a la libertad religiosa se encuentra en la razón. El documento aporta cinco argumentos: a) El hecho de que la persona es social por naturaleza, por lo que se atenta contra su integridad si sólo se

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
		verdadera o equivocada de buena fe.		le reconoce una libertad de conciencia interna, pero no externa. b) El deber que los hombres tienen de buscar la verdad consciente y libremente. c) La libertad religiosa debe poder ser expresada, también, por medio de actos comunitarios de fe. d) La relación entre

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
				<p>los hombres y Dios ha de ser regulada por una ley divina, objetiva, absoluta y universal, pero lo que ordena esta ley es el imperativo que marca la conciencia de cada uno, conciencia que no puede ser forzada a proceder en contra de lo que piensa, ni impedida a obrar lo que estima conveniente.</p> <p>e) Incompetencia de</p>

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
				la autoridad civil en materia religiosa. 2. El segundo fundamento de la libertad religiosa que se aduce es el de la Revelación, que aunque su reconocimiento civil no puede ser probado por ella, sí que es un derecho que ha ido madurando históricamente en la conciencia de los hombres como un reflejo de la verdad

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
				revelada.
<b>Eje central del documento</b>		El eje central de este documento se haya en la dignidad de la persona, aunque bien es cierto que no explica en qué consiste la misma.	En este segundo Esquema se establece como eje del documento la dignidad de la persona, como en el documento anterior, pero en este ocasión sí se explicita en qué consiste la misma, considerándola como aquella vocación divina, recibida por el hombre de Dios, que le abre un camino	La conciencia cada vez más acentuada que tienen los hombres en relación con su dignidad como personas, y los derecho que como tales les corresponden para poder llevar en sociedad una vida digna.



TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
			hacia su propia salvación, por ello, la persona ha de ser dejada en libertad para poder responder adecuadamente a dicha vocación. Así todo, la vocación divina del hombre es el tema que unifica todo el documento.	
<b>Límites</b>	La autoridad civil debe oponerse a los abusos en el ejercicio de la libertad religiosa por	Establece como límite al derecho de libertad religiosa el atentado contra los derechos de los demás y contra	Se sustituye el criterio del bien común, concepto demasiado abstracto y abierto a muchas limitaciones,	Se sustituye el límite del bien común del primer esquema, y el del fin de la sociedad, del segundo esquema

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
	disposiciones legales que respondan a las exigencias del bien común, de manera, que si una autoridad atentara contra la libertad religiosa, la persona tiene el derecho de obedecer a Dios antes que a los hombres. Además, los poderes públicos no pueden imponer a los ciudadanos la profesión de una creencia religiosa	el bien común, que define como “el orden objetivo de los derechos y libertades de la persona humana”, según el cual se debe garantizar a toda persona el mínimo de condiciones necesarias para la autonomía que exige su propia dignidad.	por el de fin de la sociedad, descrito como las condiciones sociales que permiten al hombre un desarrollo integral.	por otros dos criterios: 1. Criterio moral: se pueden ejercitar los derechos frente a los otros, cuando sea posible su conciliación. 2. Criterio jurídico: la salvaguarda del orden público. La autoridad civil podrá limitar la libertad religiosa siempre que los ciudadanos la tomen como pretexto para

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
	<p>concreta. Se lesionará la libertad religiosa:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Cuando se intente destruir la religión.</li> <li>2. Cuando se condene a muerte a los ciudadanos por motivos religiosos.</li> <li>3. Cuando no se conceden a la persona los medios necesarios para una vida digna.</li> <li>4. Cuando se priva al hombre de sus derechos fundamentales.</li> </ol>			<p>atentar contra el orden público establecido, pero dicha limitación no puede ser arbitraria, sino estar basada en normas jurídicas positivamente establecidas.</p> <p>Pese a todo, se ha de tener presente el siguiente principio universal: se debe reconocer la libertad religiosa de los ciudadanos, y no restringirla más que</p>

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
				en caso de necesidad.
<b>Deberes del Estado</b>		Se afirma el deber de la autoridad civil de abstenerse de medidas inspiradas por motivos religiosos.	Los padres conciliares afirman que si la libertad religiosa es un derecho de la persona, por parte del Estado deben existir deberes positivos, por tanto, la autoridad civil debe proteger el derecho de la persona a la libertad en materia religiosa, promoverla y crear el clima necesario que facilite su ejercicio	No establece modificaciones importante respecto al esquema anterior. Omite los actos mediante los cuales los poderes públicos pueden atentar contra la libertad religiosa. Establece el deseo de que el derecho a la libertad religiosa sea reconocido por todas las comunidades políticas, y que éstas gocen de los medios

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1º	ESQUEMA 2º (Textus prior)	ESQUEMA 3º (Textus emendatus)
			para los ciudadanos.	necesarios para una protección eficaz del mismo. El reconocimiento de la libertad religiosa como derecho civil no impide que la comunidad política por razones históricas sea calificada en función de una determinada religión. Se señala la no intromisión de la autoridad civil en los asuntos religiosos, pero sí su protección

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
				eficaz en la libertad religiosa.
<b>Comunidades Religiosas</b>		Se argumenta a favor del derecho de la libertad religiosa para las comunidades señalando, que los hombres, por su propia naturaleza social, tienden a vivir una vida religiosa en comunidad.	Se afirma el derecho de estas comunidades religiosas a organizar su vida interna por leyes propias, a realizar los actos públicos de culto en libertad, a instruir a sus miembros, a extender honradamente la religión, de manera que los poderes públicos no tienen	Recoge lo afirmado por el segundo Esquema, pero añade: 1. Las comunidades religiosas son requeridas tanto por la naturaleza social de los hombres, como por el carácter social de la religión. 2. Remarca, en relación con ellas, el contenido negativo del derecho a la

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
			subordinarlas a sus fines terrenos.	libertad religiosa, que consiste en una inmunidad de coacción por parte de la autoridad pública. 3. Se añade el derecho que estas comunidades religiosas tienen de poder relacionarse con las autoridades religiosas de otros estados, y el derecho a poseer bienes económicos y disponer de sus

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
				rentas. 4. Puedan llevar a cabo actividades temporales para demostrar libremente la verdad de la que son portadoras.
<b>Familia</b>				Se recoge el derecho de la familia a organizar libremente su vida religiosa, y en concreto el de los padres de decidir libremente sobre la educación religiosa de sus hijos, sin que tengan que soportar,



TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
				en este ámbito, cargas injustas.
<b>Otros temas de interés</b>		<p>1. Utiliza el argumento histórico, para sostener que en la actualidad son normales las relaciones entre personas que profesan cultos diferentes, y éstas han de estrecharse.</p> <p>2. Señala la obligación de los cristianos y de todos los hombres de luchar por promover</p>	<p>1. Establece no la conciencia, como norma en la relaciones entre los hombre y Dios, lo que daba pie a la posibilidad del subjetivismo, sino la ley divina, objetiva, absoluta y universal, que cada persona debe esforzarse por conocer para poder ajustarse a ella.</p>	<p>1. Presenta aportaciones históricas del Magisterio, para defender la continuidad de la doctrina del texto con el Magisterio precedente.</p> <p>2. Los hombre no pueden escoger arbitrariamente entre una u otra religión, pues la religión</p>

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
		<p>un orden de coexistencia que responda a las exigencias de la razón y la fe, movidos por la virtud de la caridad. Este aspecto no aparecerá en sucesivos esquemas, sino que se retomará en Gaudium et Spes.</p> <p>3. Frente a las acusaciones de que el texto supone una ruptura con el Magisterio</p>	<p>2. Dado que la humanidad avanza hacia una globalización, donde será necesaria la convivencia entre hombres pertenecientes a culturas y credos distintos, no será posible que dicha convivencia sea pacífica, si en el ámbito religioso no se respeta, en todas partes, los derechos y</p>	<p>verdadera es única, por lo que los hombres deben buscar siempre la verdad en materia religiosa y seguirla. Además, la doctrina de la verdadera y única religión no tiene por qué oponerse a la libertad humana y civil religiosa.</p> <p>3. Diferencia entre: a) El acto de fe, en el que se expresa la</p>

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
		<p>precedente, De Smedt señala que dicho Magisterio se mantiene, aunque se va enriqueciendo como respuesta a la situación histórica concreta (regla de continuidad y de progreso).</p> <p>4. Establece la libertad religiosa como principio fundamental en la sociedad para una convivencia pacífica.</p>	<p>deberes supremos de los hombres en lo que atañe a su vocación divina.</p>	<p>libertad del mismo, positivamente, como un deber (relación del sujeto con la verdad), y que pertenece al orden sobrenatural de la gracia.</p> <p>b) La libertad religiosa: expresada la misma negativamente, como una inmunidad de coacción (relación de los sujetos entre sí y con los poderes públicos). Ambas</p>

TEMAS	ESQUEMA PRE CONCILIAR	ESQUEMA 1°	ESQUEMA 2° (Textus prior)	ESQUEMA 3° (Textus emendatus)
				libertades han de estar en armonía. Reconocida la libertad religiosa como derecho civil, la Iglesia podrá gozar en el cumplimiento de su misión de la libertad que le corresponde en función del mandato recibido por Cristo de anunciar el Evangelio de la salvación a todos los hombres.

### ANEXO 5: EVOLUCIÓN DOCTRINAL EN LOS 3 ÚLTIMOS ESQUEMAS DEL DOCUMENTO

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
<b>Estructura</b>	<p>Se estructura en cuatro partes fundamentales:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Aspectos generales de la libertad religiosa.</li> <li>2. La libertad religiosa a la luz de la razón.</li> <li>3. La libertad religiosa a la luz de la Revelación.</li> <li>4. Conclusión.</li> </ol> <p>Recoge los elementos esenciales del Esquema precedente, pero los dota de mayor orden, brevedad y claridad.</p>	<p>Se estructura de la siguiente forma:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Introducción.</li> <li>2. Aspectos generales de la libertad religiosa.</li> <li>3. La libertad religiosa a la luz de la Revelación.</li> <li>4. Conclusión.</li> </ol>	<p>El Quinto Esquema fue aprobado por una mayoría de padres, pero otros muchos querían introducir modificaciones, a cuyo efecto se constituyeron tres grupos de trabajo para estudiar los <i>modi</i>, los cuales no podían referirse a elementos esenciales o modificar la posición doctrinal del documento. Las modificaciones fueron referidas al ámbito meramente formal.</p>

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
<b>Concepto de libertad religiosa</b>	<p>Presenta un concepto negativo de la libertad religiosa:</p> <ol style="list-style-type: none"> <li>1. Nadie puede ser forzado a obrar contra su conciencia en materia religiosa.</li> <li>2. Nadie puede ser impedido a proceder según su conciencia.</li> </ol> <p>El derecho a la libertad religiosa ha de ser definido como un derecho civil, que los ciudadanos y los poderes públicos han de proteger.</p>		

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	De este concepto de libertad religiosa no se deriva indiferentismo, ni aparece dañada la doctrina católica sobre la única verdadera religión e Iglesia.		
<b>Características</b>	El Secretariado expone en su informe los diferentes sentidos de la palabra libertad: 1. Física: es el libre arbitrio. 2. Psicológica: conciencia de la dignidad, de ser libre y de obrar con responsabilidad. 3. Moral: Se desarrolla	La libertad es calificada de social y civil, por dos razones: 1. Para indicar que no se refiere a las relaciones entre la persona y la verdad o la persona y Dios, sino a las relaciones entre personas en materia religiosa en el ámbito de la sociedad civil. 2. Para indicar que no regula	

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	<p>cuando se cumplen los deberes en relación con Dios conforme a la ley moral, y se debilita cuando, en el cumplimiento de esos deberes, se viola la ley moral objetiva.</p> <p>4. Evangélica: Es aquella por medio de la cual los hombres, iluminados por la gracia, se liberan del pecado y del demonio para vivir en la comunión con Dios.</p> <p>5. Eclesiástica. Corresponde a la Iglesia para cumplir el mandato de Cristo de</p>	<p>las relaciones de los hombres en el seno de la Iglesia, sino de éstos con los grupos sociales y los poderes públicos.</p> <p>Se acentúa la responsabilidad de la persona en el ejercicio de la libertad, respecto de la religión.</p>	



TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	<p>extender la salvación a todos los hombres.</p> <p>6. Religiosa: Consiste en ser preservados de toda coacción. Se distingue de las demás, pero a su vez, encuentra en ellas su fundamento.</p>		
<b>Fundamento</b>	<p>Señala el fundamento de la libertad religiosa en la dignidad de la persona, añade que por ella se entiende, hoy en día, la exigencia de proceder libremente, en virtud de decisiones personales, impulsado por la</p>	<p>Se señala como fundamento ontológico de la libertad religiosa la dignidad de la persona humana. Los hombres, en cuanto dotados de razón y libre voluntad:</p> <p>1. Han de considerar como naturales la exigencia y el deber de buscar la verdad,</p>	

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	<p>conciencia del deber, y no apremiado por medidas coercitivas, siendo la Iglesia quien tiene el deber de establecer aquellas aspiraciones de los hombres que son concordes con la verdad y la justicia. La norma suprema e la vida humana es la ley divina, eterna y universal, que Dios ha inscrito en cada ser humano, y que éste tiene el deber y el derecho de conocerla y conformarse a ella. Lo que esta ley exige sólo puede</p>	<p>sobre todo en el campo religioso.</p> <p>2. Han de adherirse a la verdad en la medida en que la van descubriendo.</p> <p>3. Han de organizar su vida en función de las indicaciones de la verdad que van conociendo.</p> <p>El documento persigue dos objetivos:</p> <p>1. Dar al derecho a la libertad religiosa un fundamento objetivo y universal, válido para todos.</p> <p>2. El reconocimiento de un derecho tal, no sólo no favorece el subjetivismo y el</p>	

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	<p>percibirlo la conciencia, que cada persona ha de seguir fielmente, sin verse coaccionada en medida alguna, tanto en el ámbito privado como en el público. Se afirma que la propia naturaleza social del hombre justifica la dimensión pública del derecho a la libertad religiosa, la cual trasciende el orden temporal, por lo que los poderes públicos se han de abstener de todo acto en relación con la religión.</p>	<p>indiferentismo, sino que se funda en la obligación de buscar la verdad en materia religiosa, y adherirse a ella, por lo que se han de apartar todos los obstáculos que dificultan esta búsqueda y adhesión.</p>	

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	<p>La libertad religiosa se funda en la dignidad de la persona, y por tanto en la verdad objetiva. Los hombres, por propia naturaleza, son inteligentes y libres, por lo que han de ser responsables en sus relaciones para con Dios, por medio de sus decisiones personales, las cuales han de organizarlas según la verdad. Estas exigencias naturales permanecen siempre, con independencia de que la conciencia sea recta y verdadera, recta y</p>		

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	equivocada de buena fe, o recta o no.		
<b>Eje central del documento</b>			La dignidad de la persona, entendida como exigencia de responsabilidad efectiva.
<b>Límites</b>	Sigue el esquema precedente, pero recuerda un principio universal: el derecho a la libertad en materia religiosa debe ser ejercido en el marco del orden temporal.	Se reafirma que el criterio para limitar la libertad religiosa es el del orden público, pero se aportan elementos nuevos: 1. La relación entre orden público y bien común, afirmando que aquél constituye la parte fundamental de éste. 2. Con el concepto de orden	

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
		<p>público no se hace referencia a una situación de hecho, sino a un orden de coexistencia fundado en el orden moral objetivo, lo que implica una serie de condiciones indispensables para poder desarrollar una vida social digna.</p> <p>3. La paz pública será una de esas condiciones, entendiéndose por tal no sólo la ausencia de desórdenes sociales, sino una vida vivida en común sobre la base de una verdadera justicia.</p>	
<b>Deberes del Estado</b>	Sigue el esquema precedente, pero introduce	Algunos padres conciliares sostenían que cada vez que en	Se inserta un párrafo, en el nº 6, a fin de disipar las dudas

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	<p>como novedad que el principio de la libertad religiosa no impide, que en situaciones históricas concretas, una comunidad religiosa pueda gozar de una situación especial en la legislación civil, a condición de que el derecho a la libertad religiosa sea reconocido y respetado para todos los ciudadanos y comunidades religiosas.</p>	<p>una comunidad política los católicos eran mayoría, el Estado debía presentarse como Estado católico, mientras que algunos defendían que este tema no fuera introducido en la Declaración, la cual, en su n° 6c afirma: <i>“Sí, por razón de circunstancias particulares, es acordado un reconocimiento civil especial, en el orden jurídico de la ciudad, a una comunidad religiosa dada, es necesario que al mismo tiempo, para todos los ciudadanos y comunidades religiosas, el derecho a la libertad religiosa sea reconocido y respetado”</i>. La</p>	<p>que tenían algunos padres, sobre lo que consideraban un carácter neutral del Estado, y tendente, por tanto, a acentuar el deber positivo de los poderes públicos respecto de la religión, lo que no equivale al derecho a emitir juicios de valor en materia religiosa, sino a contribuir a crear las condiciones necesarias que permitan a los ciudadanos ejercer sus derechos y cumplir sus deberes en materia religiosa.</p>

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
		formulación de este artículo se mantuvo en el texto definitivo.	
<b>Comunidades Religiosas</b>	En el esquema precedente se situaba, implícitamente, a todas las comunidades religiosas en el mismo plano respecto de la verdad objetiva, pero en este esquema no se habla de la verdad religiosa de las comunidades, sino de su doctrina, que puede ser verdadera o falsa. Añade que la sociabilidad, tanto de la naturaleza humana como de la propia		



TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	religión, fundan el derecho de las personas a reunirse libremente y dar lugar al nacimiento de asociaciones de orden religioso.		
<b>Familia</b>	Repite prácticamente el esquema precedente, aunque añade que la autoridad civil viola el derecho a la libertad religiosa cuando, imponiendo una forma única de educación, excluye cualquier otro elemento de formación religiosa.		
<b>Otros temas de interés</b>	1. Se omite la cuestión histórica que había	1. Se omite la referencia a la explicación de la libertad	

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	<p>aparecido en el Esquema precedente.</p> <p>2. Una de las novedades que introduce es hablar de la libertad religiosa en el contexto de la Historia de la Salvación.</p> <p>3. Afirma que para que pueda darse un adecuado desarrollo de la libertad religiosa es necesaria una clara distinción entre el ámbito de las relaciones civiles y el de las religiosas (Dad al Cesar lo que es del Cesar, y a Dios lo que es de Dios). Y señala que la</p>	<p>religiosa en el contexto de la Historia de la Salvación, y se reordena todo lo referente al fundamento de la libertad religiosa de una forma que queda ya vigente en el texto definitivo:</p> <p>a) La libertad religiosa hunde sus raíces en la Revelación.</p> <p>b) La libertad del acto de fe.</p> <p>c) El modo de proceder de Cristo y de los Apóstoles.</p> <p>d) La Iglesia sigue las huellas de Cristo y de los Apóstoles.</p> <p>e) La libertad de la Iglesia.</p> <p>f) La misión de la Iglesia.</p> <p>g) Conclusión.</p>	

TEMAS	ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)	ESQUEMA 5° (Textus recognitus)	ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)
	<p>acción de la Iglesia en la historia ha contribuido a hacer nacer en los hombres la conciencia de su dignidad como persona, ha mantenido a la autoridad civil dentro de los límites de su competencia, todo lo cual ha contribuido a favorecer el nacimiento del derecho a la libertad religiosa.</p> <p>4. Reconoce el papel fundamental de la libertad religiosa para el mantenimiento de una convivencia pacífica en</p>		

---

<b>TEMAS</b>	<b>ESQUEMA 4° (Textus reemendatus)</b>	<b>ESQUEMA 5° (Textus recognitus)</b>	<b>ESQUEMA 6° (Textus denuo recognitus)</b>
	sociedad, e invita a todos los hombres a esforzarse en la educación de los seres humanos para que puedan ejercer su libertad en el marco del orden moral, para la realización del bien.		

VII

---

BIBLIOGRAFÍA



## BIBLIOGRAFÍA

1. AA. VV., *La libertad religiosa*, Mensajero, Bilbao, 1970
2. AA.VV., *El derecho de los padres a elegir la educación en libertad (2005)*, en página web de la Asociación de padres y madres de alumnos de la escuela cristiana de Lérida, <http://goo.gl/9x5b00>, (Consultada el 10 de mayo de 2016)
3. ABELLÁN HONRUBIA, V., *Los Derechos humanos en la Conferencia de Seguridad y Cooperación en Europa*, Curso de Derecho Internacional de Vitoria-Gasteiz, nº 1, 1989
4. AGUILAR CAVALLO, G., *Derechos fundamentales-Derechos humanos. ¿Una distinción válida en el siglo XXI?*, Boletín Mexicano de Derecho Comparado, nº 127, 2010
5. ALBERIGO, G., *Breve historia del Concilio Vaticano II*, Sígueme, Salamanca, 2005
6. ALCALÁ, M., *Karol Wojtyla y el Vaticano II*, Razón y fe nº 204, Madrid, 1981
7. ALONSO, A.; CORRAL, C., *Benedicto XVI ante la ONU, 18 de abril de 2008*, UNISCI Discussion Papers, nº 17, Mayo/2008
8. ALLEN, J. L., *Cardinal Ratzinger. The Vatican's Enforcer of faith*, Continuum, New York, 2000
9. ANDRE-VINCENT, P. I., *Libertad religiosa, derecho fundamental*, Anuario de Filosofía del Derecho, Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, nº 18, Madrid, 1975
10. ANTÚNEZ, H. J., *Karol Wojtyla y Gaudium et spes*, Tesis Doctoral, Facultad de Teología de la Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2005
11. APARICIO MALO, J. M., *La libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, Madrid, 2012

12. ARAÑA, J. A.; ERRÁZURIZ, J. C., *El derecho de los padres a la educación de sus hijos (II) 18-1-2011*, en página web del Opus Dei en España, <http://goo.gl/ri49Gm>, (Consultada el 10 de mayo de 2016).
13. ARECES PIÑOL, M. T., *Las fronteras entre libertad religiosa y libertad ideológica*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. X, 1994
14. ARISTÓTELES, *Política*. Tres Cantos, Madrid, 2005
15. AUBERT, R., *Ensayos sobre libertad religiosa*, Estela, Barcelona, 1967
16. BABÉ NÚÑEZ, L., *Asistencia religiosa*, Anales de derecho, nº 14, 1996
17. BABÉ NÚÑEZ, L., *Notas históricas sobre la asistencia religiosa*, en Fuerzas armadas y factor religioso, BRAVO CASTRILLO, F. J.; SILVIA MESEGUER VELASCO, S.; CAÑAMARES ARRIBAS, S.; MARÍA DOMINGO GUTIÉRREZ, M., (Dir.), Aranzadi, Madrid, 2015
18. BABÉ NÚÑEZ, L., *La asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas ante la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español*, en La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional, MARTÍNEZ-TORRÓN, J., (Coord.), Comares, Granada, 1997
19. BABÉ NÚÑEZ, L., *El derecho de las confesiones religiosas a designar a sus ministros de culto: (Comentario al artículo 2.2 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa)*, Anales de derecho, nº 19, 2001
20. BAÑARES, J. I., *Comentario al c. 1055*, en Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, Eunsa, Pamplona, 2002
21. BARCALA, D.; CALO, J. R., *El pensamiento de Jacques Maritain*, Cincel, Madrid, 1984
22. BELDA, F., *La Declaración sobre la libertad religiosa*, Razón y Fe, Tomo 173, Madrid 1966



- 
23. BELLOCQ, A., *El papel de la Iglesia en la política a la luz de las enseñanzas de Benedicto XVI*, Humanidades Vol. X/1, 2010
  24. BENEDICTO XVI, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos*, Herder, Barcelona, 2010.
  25. BENEDICTO XVI, *Últimas conversaciones con Peter Seewald*, Mensajero, Bilbao, 2016
  26. BENLLOCH POVEDA, A., (DIR.), *Código de Derecho Canónico, Edicep, Valencia, 2006*
  27. BERNÁRDEZ, A., *Iglesia y Estado en Juan XXIII*, Ius Canonicum, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Vol. IV nº 7, 1964
  28. BERTONE, T., *Los Derechos humanos en el Magisterio de Benedicto XVI*, Conferencia pronunciada en la Conferencia Episcopal Española el 5 de febrero de 2009 con motivo del 60º Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en <https://goo.gl/2Ikd3D>, (Consultada el 28 de noviembre de 2016)
  29. BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée de Brouwer, Bilbao 2009
  30. BLANCO FERNÁNDEZ, M., *Libertad religiosa y laicidad: una aportación de derecho global*, Persona y Derecho, nº 60, 2009
  31. BLANCO SARTO, P., *Benedicto XVI ¿un pensador posmoderno? El pensamiento de Joseph Ratzinger*, Límite Vol. 9 nº 29, 2014
  32. BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, Anuario de Historia de la Iglesia, Vol. 21, 2012
  33. BLANCO SARTO, P., *El pensamiento teológico de Joseph Ratzinger*, Scripta Theologica Vol. 44, 2012

34. BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger-Benedicto XVI. Un mapa de sus ideas*, BAC, Madrid, 2012
35. BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger, perito del Concilio Vaticano II (1962-1965)*, Anuario de Historia de la Iglesia, n° 15, 2006
36. BLANCO SARTO, P., *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Rialp, Madrid, 2005
37. BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger*, Palabra, Madrid, 2011
38. BLANCO SARTO, P., *La teología de Joseph Ratzinger. Temas centrales*, Revista Catalana de teología n° 36/1, 2011
39. BUCH CAMÍ, E.; FERRER RODRÍGUEZ, M.; MURILLO, I., *Personalismo teológico. Brunner, Wojtyla, von Balthasar*, Fundación Emmanuel Mounier, Colección persona n° 22, Madrid, 2007
40. BURGOS, J. M., *La experiencia integral*, Palabra, Madrid, 2016
41. BURGOS, J. M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Palabra, Madrid, 2007
42. BURGOS, J. M., *Para comprender a Jacques Maritain. Un ensayo histórico-crítico*, Colección Persona, Madrid, 2006
43. BURGOS, J. M., *Para comprender a Karol Wojtyla. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid, 2014
44. BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1982
45. CABREROS DE ANTA, M., *La libertad religiosa en el Vaticano II. Aspecto jurídico del problema*, Salmanticensis vol 13 n° 3, Universidad Pontificia de Salamanca, 1966
46. CALVO ÁLVAREZ, J., *Orden público y factor religioso en la Constitución Española*, Universidad de Navarra, 1983

47. CALVO ESPIGA, A., *Laicidad del Estado y ordenamiento jurídico: Libertad vs. uniformidad. El caso español*, *Ius et Praxis*, nº 1, 2010
48. CANTERO NÚÑEZ, E., *La concepción de los derechos humanos en Juan Pablo II*, Speiro, Madrid, 1990
49. CAÑIZARES LLOVERA, A., *Derechos humanos: su fundamentación. El Magisterio del Papa Juan Pablo II*, en página web del portal católico Catholic.net, <http://goo.gl/i0tjYy>, (Consultada el 13 de abril de 2016)
50. CAPARRÓS, E., *Comentario al c. 226*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002
51. CARABANTE MUNTADA, J. M<sup>a</sup>., *¿Qué aporta la religión al Estado de Derecho?*, *Nueva Época* nº 4, 2006
52. CARAZO LIÉBANA, M<sup>a</sup>. J., *El derecho a la libertad religiosa como Derecho fundamental*, *Revista de Filosofía, Derecho y Política*, nº 14, 2011
53. CARDÓ SORIA, D., *La fe en el pensamiento de Joseph Ratzinger*, Eunsa, Pamplona, 2013
54. CARDONA, C., *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987
55. CARPIZO, J., *Los Derechos humanos: naturaleza, denominación y características*, *Cuestiones Constitucionales*, nº 25, 2011
56. CARRILLO DE ALBORNOZ, A. F., *La libertad religiosa y el Concilio Vaticano II*, Edicusa, Madrid, 1966
57. CAVERO LATAILLADE, I.; ZAMORA RODRÍGUEZ, T. *Introducción al Derecho Constitucional*. Universitas, Madrid, 1996
58. CITO, D., *Comentario a los cc. 793-799*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002

59. CLEMENS, J., *Europa y Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, en JIMÉNEZ, L., (DIR.), *Introducción a la teología de Benedicto XVI*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2008
60. COCIÑA Y ABELLA, M. J., *El orden público como límite del derecho a la libertad religiosa en la doctrina del Concilio Ecuménico Vaticano II*, Cuadernos doctorales, vol. 10, Universidad de Navarra, 1993
61. COMBALÍA SOLÍS, Z., "*Principios informadores del Derecho Eclesiástico Español*", en GARCÍA HERVÁS, D., (COORD.), *Manual de Derecho Eclesiástico del Estado*, Colex, Madrid, 1997
62. COMELLAS GARCÍA-LLERA, J. L., *Laicismo*, en Gran Enciclopedia Rialp, Vol. XIII, Madrid, 1973
63. CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Benedicto XVI. Todo lo que el Cardenal Ratzinger dijo en España*, Edice, Madrid, 2005
64. CONGAR, Y. M-J., *¿Qué es necesario entender por "Declaración"?*, en *La libertad religiosa*, Taurus, Madrid, 1969
65. CORAZÓN CORAZÓN, J. J., *Historia de la Declaración Dignitatis Humanae*, Cuadernos doctorales nº 11, Universidad de Navarra, 1993
66. CORRAL SALVADOR, C., *Los Concordatos en el Pontificado de Juan Pablo II. Universalismo expansivo y sus principios y coordenadas*, Revista general de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, nº 5, 2004
67. CHESTERTON, G. K., *Ortodoxy*, The Essential Gilbert K. Chesterton Vol. I: Non-Fiction, Wilder Publications, 2008
68. D'AVACK, P. A., *La libertad religiosa en el Magisterio actual de la Iglesia católica*, Ius Canonicum, Vol. V nº 10, 1965
69. DAUJAT, J., *Jacques Maritain*, Dimensiones, Caracas, 1981

70. DE BROGLIE, G., *El derecho natural a la libertad religiosa*, Ediciones Alcolea, Burgos, 1965
71. DE FUENMAYOR, A., *La inspiración cristiana de las leyes*, Navarra Gráfica Ediciones, Pamplona, 2003
72. DE FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona, 1974
73. DE LA HERA, A., *El derecho de libertad religiosa*, Nuestro Tiempo, nº 140, Universidad de Navarra, 1966
74. DE LA HERA, A.; SOLER, C., *Tratado de Derecho Eclesiástico*, Eunsa, Pamplona, 1994
75. DE LUCAS, J., *Curso de introducción al derecho*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1994
76. DE SMEDT, E-J., *Relación presentada al Concilio Ecuménico*, en *Libertad religiosa. Una solución para todos*, Studium, Madrid, 1964
77. DEL POZO ABEJÓN, G., *La Iglesia y la libertad religiosa*, BAC, Madrid, 2007
78. DEL VECCHIO, G., *Filosofía del Derecho*, Bosch, Barcelona, 2011
79. DÍAZ SÁNCHEZ, J. M., *La declaración conciliar "Dignitatis humanae" sobre libertad religiosa*, Instituto Social León XIII, Madrid, 2005
80. DÍAZ SÁNCHEZ, J. M., *La libertad religiosa como derecho fundamental en Juan Pablo II*, Sociedad y utopía nº 27, Madrid, 2006
81. DICCIONARIO DE LA REAL ACADEMIA DE LA LENGUA ESPAÑOLA 23ª ED. (2014), en página web de la Real Academia de la Lengua Española, <https://goo.gl/rfaJGY>, (Consultada el 12 de julio de 2016)
82. DÍEZ ALEGRÍA, J. Mª. *La libertad religiosa en el despliegue histórico de la doctrina de la Iglesia*, Razón y Fe, Madrid 1966

83. DISCURSO DE PRESENTACIÓN DEL CARDENAL JOSEPH RATZINGER COMO MIEMBRO DE LA ACADEMIA PONTIFICIA DE LAS CIENCIAS, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Vr6Yk4>, (Consultada el 6 de agosto de 2016)
84. DULLES, A., *Karol Wojtyla y la libertad religiosa en el Vaticano II*, Humanitas n° 63, Santiago de Chile, 2011
85. DUPUY, A., *Juan Pablo II y los desafíos de la diplomacia pontificia*, Pontificio Consejo "Justicia y Paz", Ciudad del Vaticano, 2004
86. ELIZALDE, L. H., *Sociedad postsecular y escenario público. Funciones sociales y políticas de la "verdad" en el debate entre Ratzinger y Habermas*, Studia Politicae, n° 6, 2005
87. ESCOBAR MARÍN, J. A., *El Derecho de libertad religiosa y sus límites jurídicos*, Anuario Jurídico y Económico Escurialense, n° 39, 2006
88. ESCRIVÁ IVARS, J., *Comentario al c. 1154*, en Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, Eunsa, Pamplona, 2002
89. ESCRIVÁ IVARS, J., *Comentario al c. 1366*, en Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, Eunsa, Pamplona, 2002
90. ESCRIVÁ IVARS, J., *Relectura de la obra científica de Javier Hervada. Preguntas, diálogos y comentarios entre el autor y Javier Hervada, Parte II*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009
91. ESLAVA, E., *Libertad y anarquía. El pensamiento ético de Joseph Ratzinger*, Pensamiento y cultura, Vol. 11-2, 2008
92. FAZIO, M., *Al Cesar lo que es del Cesar. Benedicto XVI y la libertad*, Rialp, Madrid, 2012
93. FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE UNIVERSIDADES CATÓLICAS, *Los derechos humanos. Enfoque cristiano*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador, Quito, 1986

94. FELICIANI, G., *El Papa Juan Pablo II y la libertad religiosa*, en “Encuentro de las Tres Confesiones Religiosas, Cristianismo, Judaísmo e Islam”, Ministerio de Justicia, Toledo, 1999
95. FERNÁNDEZ AGUAYO, S., *Influencia de Maritain en el Concilio Vaticano II*, Humanitas, nº 70, 2013
96. FERNÁNDEZ GALIANO, A.; DE CASTRO CID, B., *Lecciones de Teoría del Derecho y Derecho Natural*, Universitas, Madrid, 2001
97. FERNÁNDEZ OCHOA, L. F., *La antropología de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*, en <https://goo.gl/My4UeW>, (Consultada el 12 de octubre de 2016)
98. FERNÁNDEZ-MIRANDA CAMPOAMOR, A., *Estado laico y libertad religiosa*, Revista de Estudios Políticos, nº 6, 1978
99. FERNÁNDEZ, P. A., *Iglesia católica y libertad religiosa. El papel de John Courtney Murray en la Declaración Dignitatis humanae del Concilio Vaticano II*, Edicep, Valencia, 2013
100. FERRER ORTIZ, J. (COORD.), *Derecho Eclesiástico del Estado español*, Eunsa, Pamplona, 2007
101. FORMENT GIRALT, E., *Laicismo y cristianismo en diálogo en torno al encuentro Ratzinger-Habermas*, en JIMÉNEZ, L., (COORD.), *Reflexiones sobre el laicismo actual: XII Curso de Antropología Filosófica*, Fundación Universitaria Española, 2011
102. FROJÁN MADERO, F. X., *Juan Pablo II: antropología y ética*, Sekotia, Madrid, 2003
103. FROSSARD, A., *No tengáis miedo*, Plaza y Janés, Barcelona, 1982
104. GALINDO GARCÍA, A., *La libertad religiosa en la Doctrina Social de la Iglesia*, Veritas, nº 24, 2011

- 
105. GALLEGO GARCÍA, E. A. *Fundamentos para una teoría del derecho*, Dykinson, Madrid, 2003
106. GARCÍA GÓMEZ, M., *Análisis histórico*, en *Vaticano II. La libertad religiosa. Texto y análisis*, Razón y Fe, Madrid, 1966
107. GARCÍA HERVÁS, D., (COORD.), *Manual de Derecho Eclesiástico del Estado*, Colex, Madrid, 1997
108. GARCÍA MARCOS, A., *Cristianismo y Estado en Joseph Ratzinger-Benedicto XVI (Tesis doctoral)*, Pontificia Universidad de la Santa Cruz, Roma, 2013
109. GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *El pensamiento ético-político de Juan Pablo II*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002
110. GARITAGOITIA EGUÍA, J. R., *Juan Pablo II y Europa*, Rialp, Madrid, 2004
111. GARRÁN MARTÍNEZ, J. M<sup>a</sup>., *Algunas reflexiones en torno al Magisterio de la Iglesia católica sobre los derechos humanos a partir del Concilio Vaticano II*, Anuario de Filosofía del Derecho, n<sup>o</sup> 17, Sociedad Española de Filosofía Jurídica y Política, Madrid, 2000
112. GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *La antropología de Joseph Ratzinger. Una aproximación desde su noción de libertad*, *Ius Publicum* n<sup>o</sup> 32, 2014
113. GÓMEZ DE PEDRO, M<sup>a</sup>. E., *Libertad en Ratzinger. Riesgo y tarea*, Encuentro, Madrid, 2014
114. GÓMEZ MIER, V., *Concilio Vaticano II y libertad religiosa. Algunos problemas*, *La Ciudad de Dios* vol. 216, n<sup>o</sup> 2-3, 2003
115. GÓMEZ MIER, V., *El debate sobre libertad religiosa en la preparación del Concilio Vaticano II*, *Anuario Jurídico y Económico Escorialense*, n<sup>o</sup> 29, 1996



116. GÓMEZ MONTORO, A. J., *La titularidad de Derechos fundamentales por personas jurídicas: un intento de fundamentación*, Revista española de Derecho Constitucional, n° 65 2002
117. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, A., *Juan Pablo II y el humanismo cristiano*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982
118. GONZÁLEZ DE CARDENAL, O., *La trayectoria intelectual del nuevo Papa: Benedicto XVI*, Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, n° 82, 2005
119. GONZÁLEZ DEL VALLE, J. M., *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, Eunsa, Pamplona, 1993
120. GONZÁLEZ VILA, T., *Laicidad y laicismo aquí y ahora*, *Communio*, n° 3, 2006
121. GROCHOLEWSKI, Z., *La filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos*, Temis, Bogotá, 2001
122. GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid, 2000
123. GUERRA LÓPEZ, R., *El aporte filosófico de Juan Pablo II. Homenaje al Papa en el XXV aniversario de su pontificado*, Universidad Panamericana, México, 2003
124. GUERRA LÓPEZ, R., *Volver a la persona. El método filosófico de Karol Wojtyla*, Caparros Editores, Santiago de Querétaro, 2002
125. GUTIÉRREZ DEL MORAL, M<sup>a</sup>. J., *Reflexiones sobre el derecho de los padres a decidir la formación religiosa y moral de sus hijos y la enseñanza de la religión en los centros públicos*, Revista general de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado n° 14, 2007
126. GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, M. A., *El pensamiento filosófico de Joseph Ratzinger 6-5-2012*, en página web Sapientia Christiana, <https://goo.gl/psXlpB>, (Consultada el 8 de marzo de 2016)

- 
127. HAMER, J., *Historia del texto de la Declaración Dignitatis Humanae*, en *La libertad religiosa*, Taurus, Madrid, 1969
128. HERVADA, J; ZUMAQUERO, J. M<sup>a</sup>., *Juan Pablo II y los derechos humanos*, Eunsa, Pamplona, 1982
129. HERVADA, J.; ZUMAQUERO, J. M., *Textos internacionales de derechos humanos*, Pamplona, 1978
130. HERVADA, J., *¿Qué es el derecho?*, Temis, Bogotá, 2005
131. HERVADA, J., *Introducción crítica al Derecho Natural*, Eunsa, Pamplona, 1996
132. HERVADA, J., *Lecciones propedéuticas de Filosofía del Derecho*, Eunsa, Pamplona, 2000
133. HERVADA, J., *Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia*, Dikaion: Revista de Actualidad Jurídica, n° 3, 1994
134. HERVADA, J., *Pensamientos sobre sociedad plural y dimensión religiosa*, Ius Canonicum, Vol. 19, n° 38, 1979
135. HERVADA, J., *Problemas que una nota esencial de los Derechos humanos plantea a la Filosofía del Derecho*, en MASSINI CORREAS, C. I., (Coord.) *El Iusnaturalismo actual*, Abeledo-Perrot, Argentina, 1996
136. HERVÁS, J., *La libertad religiosa*, Palabra, Madrid, 1966
137. HOYOS CASTAÑEDA, I. M., *De la dignidad y de los Derechos humanos*, Temis, Bogotá, 2005
138. HOYOS CASTAÑEDA, I. M., *De nuevo sobre el concepto de persona. El reto ante el debate bioético y biojurídico actual*, Persona y Derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos, n° 41, 1999

139. IBÁN, I. C., *La libertad religiosa como Derecho fundamental*, Anuario de Derechos Humanos, nº 3, 1985
140. ILLANES, J. L., *Antropocentrismo y teocentrismo en la enseñanza de Juan Pablo II*, Scripta Theologica nº 20, Navarra, 1988
141. ILLANES, J. L., *Fe en Dios, amor al hombre: la antropología teológica de Karol Wojtyła*, Scripta Theologica nº 11, Navarra, 1979
142. ILLANES, J. L., *Iglesia en la historia. Estudios sobre el pensamiento de Juan Pablo II*, Edicep, Valencia, 1997
143. JIMÉNEZ URRESTI, T. I., *La libertad religiosa. Declaración del Concilio Ecuménico Vaticano II*, PPC, Madrid, 1965
144. JIMÉNEZ URRESTI, T. I., *Naturaleza jurídica del derecho a la libertad religiosa*, Comunicación del 29 de septiembre de 1966
145. JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1992.
146. JUAN PABLO II, *Don y misterio*, BAC, Madrid, 1996
147. JUAN PABLO II, *Testamento espiritual*, en <http://goo.gl/aSr3Kr>, (Consultada el 9 de abril de 2016)
148. KUPZAK, J., *Juan Pablo II: su interpretación del Concilio Vaticano II*, Humanitas nº 71, Santiago de Chile, 2013
149. LA SANTA SEDE, *Biografía de Benedicto XVI*, en <https://goo.gl/tzUgq2>, (Consultada el 6 de agosto de 2016)
150. LA SANTA SEDE, *Biografía sobre Juan Pablo II*, en <http://goo.gl/N1VPiK>, (Consultada el 13 de abril de 2016)

151. LACALLE NORIEGA, M., *La persona como sujeto de derecho*, Dykinson, Madrid, 2013
152. LASANTA CASERO, P. J., *Hacia una declaración de derechos humanos en Juan Pablo II*, Tesis Doctoral, Facultad de Derecho de la UCM, Madrid, 1992
153. LASANTA CASERO, P. J., *Los derechos humanos en Juan Pablo II*, Palabra, Madrid, 1995
154. LASANTA, P. J., *Juan Pablo II, mensajero de la paz*, BAC, Madrid, 2001
155. LERCARO, G., *Tolerancia e intolerancia religiosa*, en *La libertad religiosa. Una solución para todos*, Studium, Madrid, 1964
156. LOMBARDÍA, P., *Dualismo cristiano y libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, *Ius canonicum*, vol. 26 n° 51, Universidad de Navarra, 1986
157. LÓPEZ ALARCÓN, M., *Contenido esencial del Derecho de libertad religiosa*, *Anales de Derecho*, n° 15, 1997
158. LÓPEZ ALARCÓN, M., *Libertad religiosa y concordato*, *Anales de Derecho*, n° 21, 2003
159. LÓPEZ DE PRADO, J., *Análisis jurídico*, en *Vaticano II. La libertad religiosa: textos y análisis*, Razón y fe, Madrid, 1966
160. LÓPEZ DE PRADO, J., *Derecho humano y derecho cristiano a la libertad religiosa*, *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 21, Universidad Pontificia de Salamanca, 1966
161. LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A., *Laicidad y laicismo en Joseph Ratzinger/Benedicto XVI*, *Giennium*, Vol. 11, 2008
162. LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid, 1996

- 
163. LORENZO RODRÍGUEZ-ARMAS, M., *El problema del contenido esencial de los derechos fundamentales en la doctrina española y su tratamiento en la jurisprudencia constitucional*, Anales de la Facultad de Derecho. Universidad de La Laguna. N° 13, 1996
164. LUCAS VERDÚ, P Y MURILLO DE LA CUEVA, P. L. *Manual de derecho político*. Tomo I, Tecnos, Madrid, 2001
165. LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D., *Derecho Eclesiástico del Estado: Derecho de libertad de conciencia*, Universidad Complutense, Madrid, 1989
166. MADRIGAL TERRAZAS, S., *Joseph Ratzinger, de teólogo a Papa 2-3-2010*, en página web de la Universidad de Cantabria, <https://goo.gl/TYboqn> (Consultada el 19 de agosto de 2016)
167. MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, BAC, Madrid, 2016
168. MAMBERTI, D., *La laicidad del Estado: algunas consideraciones*, 16-6-2010 en X *Semana social de la Iglesia cubana sobre "La laicidad del Estado: algunas consideraciones"*, La Habana (Cuba), en página web de "Libertad religiosa en la web: "e-libertad religiosa.net", <http://goo.gl/oMEVW8> (Consultada el 7 de marzo de 2016).
169. MAMBERTI, D., *Secularización y cristianismo 29-5-2007*, en *Congreso internacional sobre "Secularización y cristianismo en Europa"*, organizado por la Universidad Europea de Roma y el Consejo Nacional de Investigaciones italiano, en <http://goo.gl/XnSVXN> (Consultada el 7 de marzo de 2016)
170. MANTECÓN SANCHO, J., *El derecho de los padres a la educación de sus hijos según sus convicciones*, en *Jornada de estudio sobre "Educación para la ciudadanía"* 17-11-2006, Conferencia Episcopal Española, Madrid, 2006
171. MANTECÓN SANCHO, J., *El derecho fundamental de libertad religiosa. Textos, comentarios y bibliografía*, Eunsa, Pamplona, 1996

172. MANTECÓN SANCHO, J., *Libertad religiosa e igualdad*, Anuario del Seminario Permanente de Derechos Humanos, nº 1, 1993-1994
173. MARÍAS, J., *Reflexiones sobre la tolerancia*, en *Obras Completas (Tomo VII)*, Ediciones de la Revista Occidente, Madrid, 1966
174. MARITAIN, J., *Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*, Ediciones Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1966
175. MARTÍN DE AGAR, J. T., *Concordato*, en OTADUY, J.; VIANA, A.; SEDANO, J., *Diccionario General de Derecho Canónico, vol. II*, Aranzadi, Universidad de Navarra, 2012
176. MARTÍN DE AGAR, J. T., *Libertad religiosa, igualdad y laicidad*, Revista Chilena de Derecho, Vol. 30, nº 1, 2003
177. MARTÍN DE AGAR, J. T., *Libertà religiosa e reciprocità*, en ARAÑA, J. A., (Coord) *Libertà religiosa e reciprocità*, Giuffrè Editore, Milano, 2009
178. MARTÍN SÁNCHEZ, I., *Curso de Derecho Eclesiástico del Estado*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1997
179. MARTÍN SÁNCHEZ, I., *El derecho a la formación de la conciencia y sus garantías constitucionales en el ordenamiento jurídico español*, Il Diritto Eclesiastico II/1999
180. MARTÍN SÁNCHEZ, I., *El Derecho de libertad religiosa en la Jurisprudencia del Tribunal Constitucional español*, Ius Canonicum, Vol. XXXIII, nº 65, 1993
181. MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho Eclesiástico del Estado. Vol. I*, Tecnos, Madrid, 1994
182. MARTÍNEZ BLANCO, A., *Derecho Eclesiástico del Estado. Vol. II*, Tecnos, Madrid, 1993
183. MARTÍNEZ DE PISÓN, J., *Derechos humanos. Un ensayo sobre su historia, su fundamento y su realidad*, Egido, Zaragoza, 1997

- 
184. MARTÍNEZ SÁNCHEZ, I., *Curso de Derecho Eclesiástico del Estado*, Tirant lo Blanch, Valencia, 1997
185. MARTÍNEZ SISTACH, L. M<sup>a</sup>., *La presencia pública de la Iglesia en la sociedad de hoy*, 17-4-2008, en página web de "Libertad religiosa en la web: "e-libertad religiosa.net", <http://goo.gl/FA8D9U> (Consultada el 7 de marzo de 2016)
186. MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *El Derecho de libertad religiosa en la Jurisprudencia en torno al Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. II, 1986
187. MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *Las objeciones de conciencia y los intereses generales del ordenamiento*, Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, Vol. 79, 1992
188. MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *Los límites a la libertad de religión y de creencia en el Convenio Europeo de Derechos Humanos*, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico, n° 2, 2003
189. MARTÍNEZ-TORRÓN, J., *Religión, derecho y sociedad*, Comares, Granada, 1999
190. MARTÍNEZ, J. L., *Libertad religiosa y dignidad humana. Claves católicas de una gran conexión*, San Pablo, Madrid, 2009
191. MATA, S., *La laicidad del Estado tiene su origen en el cristianismo. Entrevista a Martin Rhonheimer*, 20-11-2007, en página web de Libertad religiosa en la web: "e-libertad religiosa.net", <http://goo.gl/wM1bn7> (Consultada el 7 de marzo de 2016)
192. MATEO-SECO, L. F., *Libertad y liberación*, Scripta Theologica, n° 18, 1986
193. MEGÍAS QUIRÓS, J. J., *Manual de Derechos humanos: los Derechos humanos en el siglo XXI, 1*, Garrigues Cátedra: Thomson/Aranzadi, Cizur Menor, Navarra, 2006

- 
194. MENOZZI, D., *Importancia de la reacción católica frente a la revolución*, Concilium n° 25, 1989
195. MIRES, F., *El pensamiento de Benedicto XVI*, LOM, Santiago de Chile, 2007
196. MOLANO, E., *La laicidad del Estado en la Constitución Española*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. II, 1986
197. MOLANO, E., *Ley natural y Derechos humanos*, Ius Canonicum, n° 96, 2008
198. MORANDÉ, P., *Claves de lectura del Magisterio de Juan Pablo II*, Estudios Públicos n° 101, Santiago de Chile, 2006
199. MORENO, F., *La verdad sobre el hombre en el Magisterio de Juan Pablo II*, Scripta Theologica n° 20, Navarra, 1988
200. MOTILLA, A., *Estado laico y libertad religiosa*, Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, Vol. XXIV, 2008
201. MOUNIER, E., *Manifiesto al servicio del personalismo*, en Obras, vol I, Barcelona, 1974
202. MULLOR, J., *La posición actual de la Santa Sede en las Relaciones Internacionales*, en VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, J. M<sup>a</sup>., "Los Concordatos: pasado y future". *Actas del Simposio Internacional de Derecho Concordatario (Almería, 12-14 de noviembre de 2003)*, Comares, Granada, 2004
203. MURRAY, J. C. "On Religious Liberty", *America*, n° 109, 1963
204. MURRAY, J. C. "The problema of religious freedom", *Theological Studies*, n° 25, 1964
205. MURRAY, J. C. *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre libertad religiosa*, en *La libertad religiosa*, Taurus, Madrid, 1969
206. MURRAY, J. C., *This matter of Religious Freedom*, *America* n° 112, 1965



- 
207. NAVARRO-VALLS, R., *Comentario al c. 1125*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona, 2002
208. NAVARRO-VALLS, R., *Del poder y de la gloria*, Encuentro, Madrid, 2004
209. NAVARRO-VALLS, R., *La objeción de conciencia a los matrimonios entre personas del mismo sexo*, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 9, 2005
210. NAVARRO-VALLS, R., *Las hondas raíces de Europa, verdadero factor de unión y respeto*, en <https://goo.gl/J2iQ7z>, (Consultada el 21 de abril de 2016)
211. NAVARRO-VALLS, R., *Los modelos de relación Estado-Iglesias y el principio de cooperación*, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 16, 2008
212. NAVARRO-VALLS, R., *Matrimonio, familia y libertad religiosa*, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* nº 12, Madrid, 1996
213. NAVARRO-VALLS, R., *Entre la Casa Blanca y el Vaticano*, EIUNSA, Madrid 2009
214. NAVARRO-VALLS, R., *Del poder y de la gloria*, Encuentro, Madrid, 2004
215. NIETO NÚÑEZ, S., *El modelo actual de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas*, *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol. XXIV, 2008
216. NIETO NÚÑEZ, S., *Actividad diplomática de la Santa Sede y defensa de los derechos humanos en el pontificado de Juan Pablo II*, en MARTÍNEZ-TORRÓN, J; MESEGUER VELASCO, S; PALOMINO LOZANO, R., *Religión, matrimonio y Derecho ante el siglo XXI: Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro-Valls*, Vol. 2, Iustel, Madrid, 2013
217. NIETO NÚÑEZ, S., *Derechos y límites de la libertad religiosa en la sociedad democrática*, Conferencia pronunciada en la Fundación Pablo VI con motivo del 40º Aniversario de la Declaración Conciliar *Dignitatis humanae*, página

- web de la Fundación Pablo VI en <https://goo.gl/TK5wzB>, (Consultada el 24 de enero de 2017)
218. NIETO NÚÑEZ, S., *Fundamento de los Derechos Humanos en el Magisterio de Juan Pablo II*, en Congreso Mundial Universitario de Juan Pablo II Magno, 14-18 abril 2010, UCAM, en <https://goo.gl/l6VMzH>, (Consultada el 26 de enero de 2017)
219. NOGUEIRA ALCALÁ, H., *La interpretación constitucional de los Derechos humanos*, Ediciones Legales, Lima, 2009
220. OCARIZ, F., *Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad*, Scripta Theologica, nº 27, Universidad de Navarra, 1995
221. OLMOS ORTEGA, M<sup>a</sup>. E., *El Derecho a la libertad religiosa: un tema de nuestro tiempo*, en XI Congreso Católicos y Vida Pública “La política, al servicio del bien común”, Madrid, 20-11-2009, en página web de la Liga Pro-Derechos Humanos, <http://goo.gl/5mqDsJ> (Consultada el 12 de julio de 2016)
222. OLLERO TASSARA, A., *La engañosa neutralidad del laicismo*, 6-11-2009, en página web de Libertad religiosa en la web: “e-libertad religiosa.net”, <http://goo.gl/Yauqty> (Consultada el 7 de marzo de 2016)
223. OLLERO TASSARA, A., *Laicidad y laicismo en el marco de la Constitución Española*, Anuario de Filosofía del Derecho, nº 24, 2007
224. OLLERO TASSARA, A., *Un Estado laico. Apuntes para un léxico argumental, a modo de introducción*, Persona y Derecho, Vol. 53, 2005
225. OTADUY, J., *Neutralidad ideológica del Estado y del sistema educativo público en Jornada de estudio sobre “Educación para la ciudadanía”* 17-11-2006, Conferencia Episcopal Española, Madrid, 2006
226. OTERO-NOVAS MIRANDA, E., *La dimensión pública y colectiva de la libertad religiosa*, FAES, 2012

- 
227. PALOMINO LOZANO, R., *El concepto de religión en el Derecho Eclesiástico del Estado*, Ius Ecclesiae vol. XXIII, 2011
228. PALOMINO LOZANO, R., *El laicismo como religión oficial*, 9-9-2010, en página web de Libertad religiosa en la web: "e-libertad religiosa.net", <http://goo.gl/lvX2p7> (Consultada el 7 de marzo de 2016)
229. PALOMINO LOZANO, R., *Laicismo y conciencia*, XVII Simposio de Historia de la Iglesia en España y América: Academia de Historia Eclesiástica, Sevilla, 2006
230. PALOMINO LOZANO, R., *Libertad religiosa y libertad de expresión*, Ius Canonicum, Vol. XLIX, nº 98, 2009
231. PALOMINO LOZANO, R., *Manual breve de Derecho Eclesiástico del Estado*, Universidad Complutense, Madrid, 2015
232. PALOMINO LOZANO, R., *Manual Breve de Libertades Públicas*, Universidad Complutense, Madrid, 2016
233. PALOMINO LOZANO, R., *Religión y Derecho comparado*, Iustel, Madrid, 2007
234. PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar*, Concilium, nº 18, Estella, 1966
235. PAVAN, P., *El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales*, en *La libertad religiosa*, Taurus, Madrid, 1969
236. PAVAN, P., *La libertad religiosa y los poderes públicos*, Ediciones Península, Madrid, 1966
237. PAVAN, P., *Objeto y fundamento de la libertad religiosa en la declaración "Dignitatis humanae"*, Comunicación del 29 de septiembre de 1966
238. PELAYO OLMEDO, J. D., *Reflexiones sobre la relación entre derecho a la educación y la libertad de pensamiento, conciencia y religión*, Laicidad y libertades nº 13, Madrid, 2013

239. PENA GONZÁLEZ, M. A., *León XIII y su tiempo*, UPSA, Salamanca, 2004
240. PERA, M.; RATZINGER, J., *Sin raíces*, Península, Barcelona, 2006
241. PERERNAU, J., *Constituciones y Decretos del Concilio Vaticano II. Declaración sobre libertad religiosa*, Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Segorbe-Castellón, 1966
242. PÉREZ LUÑO, A. E., *Teoría del derecho. Una concepción de la experiencia jurídica*, Tecnos, Madrid, 1997
243. PÉREZ LUÑO, A. E., *Las generaciones de Derechos humanos*, Revista del Centro de Estudios Constitucionales, nº 10, 1991
244. PONTIFEX, J., *Informe 2016 sobre Libertad religiosa en el mundo: conclusiones*, página web de Ayuda a la Iglesia Necesitada, <https://goo.gl/liQSaQ> (Consultada el 13 de enero de 2017)
245. PORRAS RAMÍREZ, J. M<sup>a</sup>., *Derecho de la libertad religiosa*, Tecnos, Madrid, 2013
246. POZO, C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, Scripta Theologica nº 20, Navarra, 1988
247. RATZINGER, J., *Conferencia: La Unicidad y la Universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, en *Actas del Congreso Internacional de Cristología "Cristo: Camino, Verdad y Vida"* Universidad Católica de San Antonio, Murcia, 2002.
248. RATZINGER, J., *Convocados en el camino de la fe*, Cristiandad, Madrid, 2004
249. RATZINGER, J., *Cooperadores de la verdad*, Rialp, Madrid, 1991
250. RATZINGER, J., *Cristianismo y religiones: fe, verdad y tolerancia*, en <https://goo.gl/fUJWIJ>, (Consultada el 11 de julio de 2016)
251. RATZINGER, J., *Curso de Teología Dogmática: Escatología*, vol. X, Herder, Barcelona, 1980

- 
252. RATZINGER, J., *Dios y el mundo: una conversación con Peter Seewald. Las opiniones de Benedicto XVI sobre los grandes temas de hoy*, Debolsillo, Barcelona, 2005
253. RATZINGER, J., *El camino pascual: Ejercicios Espirituales dados en el Vaticano en presencia de S. S. Juan Pablo II*, BAC, Madrid 1990
254. RATZINGER, J., *El Dios de Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1979
255. RATZINGER, J., *El fin del tiempo*, en METZ, J. B.; RATZINGER, J.; MOLTSMANN, J.; GOODMAN, T., *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid, 2001
256. RATZINGER, J., *El sacerdocio del hombre: ¿una ofensa a los derechos de la mujer?*, en AA. VV., *Misión de la mujer en la Iglesia*, BAC, Madrid, 1978
257. RATZINGER, J., *En el principio creó Dios: consecuencias de la fe en la creación*, Edicep, Valencia, 2008
258. RATZINGER, J., *Entrevista al diario italiano La República de 19 de noviembre de 2004*, en <https://goo.gl/4UqivV>, (Consultada el 20 de noviembre de 2016)
259. RATZINGER, J., *Europa, raíces, identidad y misión*, Ciudad Nueva, Madrid, 2005
260. RATZINGER, J., *Fe, verdad y cultura. Reflexiones a propósito de la Encíclica "Fides et ratio"*, Revista Española de Teología, Vol. 60, nº 2-4, 2000
261. RATZINGER, J., *Fe, verdad y tolerancia*, Sígueme, Salamanca, 2005
262. RATZINGER, J., *Fundamentar la libertad religiosa a partir de la Palabra y del ejemplo de Cristo (Borrador para la intervención ante la 128ª Congregación General, del 15 de septiembre de 1965 sobre el Esquema "De libertate religiosa")*, en "Obras Completas VII/I", BAC, Madrid, 2013
263. RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid, 2005
264. RATZINGER, J., *Informe sobre la fe*, BAC, Madrid, 2005
265. RATZINGER, J., *Introducción al cristianismo*, Sígueme, Salamanca, 2002

266. RATZINGER, J., *La fe como camino*, Eiuinsa, Madrid, 2005
267. RATZINGER, J., *La sal de la tierra. Quién es y cómo piensa Benedicto XVI*, Palabra, Madrid, 2005
268. RATZINGER, J., *Mi vida*, Encuentro, Madrid, 2005
269. RATZINGER, J., *Natura e compito della Teologia: il teólogo nella disputa contemporanea: stori e dogma*, Jaca Book, Milano, 1993
270. RATZINGER, J., *Palabra en la Iglesia*, Sígueme, Salamanca, 1976
271. RATZINGER, J., *Resultados y problemas del tercer periodo del Concilio Vaticano II*, en "Obras Completas VII/I, BAC, Madrid, 2013
272. RATZINGER, J., *Ser cristiano en la era neopagana*, Encuentro, Madrid, 1995
273. RATZINGER, J., *Situación actual de la teología y la fe. Conferencia a los presidentes de comisiones episcopales de América Latina para la doctrina de la fe*, Guadalajara (México), 1996, en <https://goo.gl/HuK1B0>, (Consultada el 22 de octubre de 2016)
274. RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, Herder, Barcelona, 1985
275. RATZINGER, J., *Una mirada a Europa*, Rialp, Madrid, 1993
276. RATZINGER, J., *Verdad y libertad*, Humanitas, nº 14, 1999
277. RATZINGER, J., *Verdad, valores, poder*, Rialp, Madrid, 1995
278. REYES VIZCAÍNO, P. M<sup>a</sup>., *La de declaración "Dignitatis humanae" ante la doctrina tradicional de la Iglesia*, Forum Canonicum vol. VII/1, Lisboa 2012
279. RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Rialp, Madrid, 2009

- 
280. RHONHEIMER, M., *La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la hermenéutica de la reforma de Benedicto XVI*, en ARANDA, A.; LLUCH, M.; HERRERA, J., *“En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales”*, Eunsa, Pamplona, 2014.
281. RHONHEIMER, M., *Perché una filosofia politica? Elementi storici per una risposta*, Acta Philosophica, nº 1, 1992
282. RHONHEIMER, M., *Secularidad cristiana y cultura de los Derechos Humanos*, Ponencia para el Congreso “Una disparidad creciente. Raíces cristianas vivas y olvidadas en Europa y los EE.UU.”, Viena, 2006
283. RHONHEIMER, M., *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Rialp, Madrid, 2006
284. RHONHEIMER, M., *La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa*, en *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Eunsa, Pamplonas, 2014
285. RICCARDI, A., *Juan Pablo II. La biografía*, San Pablo, Madrid, 2011
286. RICHI ALBERTI, G., *El Concilio Vaticano II y Karol Wojtyla*, Isidorianum nº 43, Sevilla, 2013
287. RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyla: un estilo conciliar*, Studia Theologica Matritensia nº 16, San Dámaso, Madrid, 2010
288. ROCA, M<sup>a</sup>, J., *El principio de reciprocidad y las relaciones internacionales de la Santa Sede*, Revista Española de Derecho Canónico, nº 65, 2008
289. RODRÍGUEZ, J. C., *Laicismo totalitario*, 17-8-2008, en página web de Libertad religiosa en la web: “e-libertad religiosa.net”, <http://goo.gl/Fntv62> (Consultada el 7 de marzo de 2016).
290. RODRÍGUEZ, V., *Declaración Conciliar sobre libertad religiosa. Aspecto histórico-teológico*, Salmanticensis, Vol. 13, 1966

- 
291. ROLDÁN, A., *La libertad religiosa después del Concilio Vaticano II. Estudio psicológico*, Salmaticensis, vol. 13, n° 3, 1966
292. RUANO ESPINA, L., *El derecho a elegir, en el ámbito escolar, la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con las propias convicciones, en el marco de la LOLR*, Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, n° 19, 2009, p. 9.
293. RUFFINI, F., *La libertà religiosa: storia dell'idea*, Feltrinelli, Milán, 1991
294. RUÍZ DE LA PEÑA, J. L., *La idea de libertad cristiana en la Instrucción "Libertatis conscientia"*, Salmanticensis, Vol. 34, 1987
295. RUÍZ DEL CASTILLO, C., *Derecho Político*, Reus, Madrid, 1939
296. SACCO DI ALBIANO, U. C., *Juan Pablo II. 25 años en la escena internacional*, BAC, Madrid, 2004
297. SALCEDO HERNÁNDEZ, J. R., *Libertad de pensamiento, libertad religiosa y libertad de conciencia*, Anales de Derecho, n° 15, 1997
298. SALINAS ARANEDA, C., *La libertad religiosa en el Magisterio de Juan Pablo II*, Anales de la Facultad de Teología Vol. 57 n° 1, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2006
299. SÁNCHEZ GIL, R., *El principio de proporcionalidad*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas, México, 2007
300. SÁNCHEZ ROJAS, G., *La enseñanza de Benedicto XVI y la hermenéutica de la reforma. Una aproximación*, Revista Teológica Limense, Vol. XLIV, n° 3, 2010
301. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*
302. SANTOS, M., *Juan Pablo II y la filosofía*, Scripta Theologica n° 36, Navarra, 2004/1



- 
303. SCHATZ, K., *Los Concilios ecuménicos. Encrucijadas en la Historia de la Iglesia*, Trotta, Madrid, 1999
304. SCHILLEBEECKX, S., "La notion de vérité et tolérance", en *Liberté religieuse*, Centurion, París, 1965
305. SEFTON-WILLIAMS, P., *Informe 2016 sobre Libertad religiosa en el mundo: conclusiones*, página web de Ayuda a la Iglesia Necesitada, <https://goo.gl/bpqU3x> (Consultada el 13 de enero de 2017)
306. SEGLERS GÓMEZ-QUINTERO, A., *Tolerancia y libertad religiosa en la Doctrina Social de la Iglesia*, en *Las dimensiones jurídico-públicas de la Dignitatis humanae*, Comares, Granada, 2007
307. SEGURA ORTEGA, M., *Manual de Teoría del Derecho*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1998
308. SERRETTI, M., *Perché l'uomo. Scritti inediti di Antropologia e filosofia*, Mondadori, Milán, 1995
309. SHAH, T., *Libertad religiosa*, Rialp, Madrid, 2013
310. SOLAR CAYÓN, J. I., *Pluralismo, democracia y libertad religiosa: consideraciones críticas sobre la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho, nº 15, 2007
311. SOLER, C., *La continuidad del Magisterio sobre libertad religiosa: la interpretación de Dignitatis humanae en su contexto histórico*, Scripta Theologica vol. 47 nº 2, Universidad de Navarra, 2015
312. SOLER, C., *La Iglesia y el Estado en el Vaticano II*, Eunsa, Pamplona, 2001
313. SOLER, C., *La libertad religiosa en la declaración conciliar "Dignitatis humanae"*, Ius canonicum, vol. 33 nº 65, Universidad de Navarra, 1993

- 
314. SOLER, C., *La noción de "Derecho" que subyace en "Dignitatis humanae"*, Revista *Fidelium iura*, nº 4, Universidad de Navarra, 1994
315. SOUTO GALVÁN, B., *El derecho de los padres a educar a sus hijos conforme a sus propias convicciones en la jurisprudencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos*, Revista *Europea de Derechos Fundamentales* nº 17, Valencia, 2011
316. SOUTO PAZ, J. A. *Comunidad política y libertad de creencias*, Marcial Pons, Madrid, 2007
317. SOUTO PAZ, J. A., *Derecho Eclesiástico del Estado. El derecho a la libertad de ideas y creencias*, Marcial Pons, Madrid, 1993
318. SOUTO PAZ, J. A., *La libertad religiosa y las libertades espirituales*, Anuario de *Derechos Humanos*, Vol. 12, 2011
319. SOUTO PAZ, J. A., *Veinticinco años de cuestión religiosa y su solución constitucional*, Revista de *Derecho Político*, nº 58-59, 2003-2004
320. STARCK, C., *Raíces históricas de la libertad religiosa moderna*, Revista *Española de Derecho Constitucional*, nº 47, 1996
321. TOMÁS CALDERA, R., *Visión del hombre. La enseñanza de Juan Pablo II*, Ediciones Centauro, Caracas, 1986
322. TOMKO, P., *Un Sínodo sul Concilio*, L'Osservatore Romano, 27 enero 1985
323. TORRES ROJAS, E., *La libertad religiosa en León XIII y en el Concilio Vaticano II*, Eset, Vitoria, 1968
324. TURKSON, P., *La libertad religiosa, Derecho fundamental, como camino para la paz*, *Prudentia Iuris*, nº 78, 2014
325. VALERO HEREDIA, A., *Libertad de conciencia, neutralidad del Estado y principio de laicidad (Un estudio constitucional comparado)*, Ministerio de Justicia de España, 2008

- 
326. VELA, L., *Análisis filosófico*, en *Vaticano II. La libertad religiosa. Textos y análisis*, Razón y fe, Madrid, 1966
327. VILLADRICH, P. J., *Los principios informadores del Derecho Eclesiástico español*, en VV. AA. *Derecho Eclesiástico del Derecho español*, Eunsa, Pamplona
328. WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1999
329. WEIGEL, G., *Juan Pablo II. El final y el principio*, Planeta Testimonio, Barcelona, 2014
330. WILTGEN, R. M., *El Rin desemboca en el Tiber. Historia del Concilio Vaticano II*, Criterio, Madrid, 1999
331. WOJTYLA, K., *La renovación de la Iglesia y del mundo. Reflexiones sobre el Vaticano II*, BAC, Madrid, 2016
332. WOJTYLA, K., *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, BAC, Madrid, 1982
333. WOJTYLA, K., *Un pastor al servicio del Concilio*, BAC, Madrid, 2014
334. ZANOTTI, G. J., *Jacques Maritain: su pensamiento político y su relevancia actual*, Revista de Instituciones, Ideas y Mercados, n° 57, Buenos Aires

## TEXTOS LEGISLATIVOS

1. ACTA FINAL DE LA CONFERENCIA SOBRE SEGURIDAD Y COOPERACIÓN EN EUROPA, Helsinki, 1-8-1975, art. 7, en página web de la Organización para la Seguridad y Cooperación en Europa (OSCE), <https://goo.gl/7fcZIA>, (Consultada el 3 de diciembre de 2016)
2. CARTA SOCIAL EUROPEA 3-5-1996, Parte V art. E, en página web del Ministerio de Asuntos Exteriores de España, <https://goo.gl/qg2YIa>, (Consultada el 16 de diciembre de 2016)
3. CONSTITUCIÓN ESPAÑOLA, en <https://goo.gl/1H1TTV>, (Consultada el 20 de julio de 2016)
4. CONSTITUCIÓN EUROPEA, 7 de enero de 2005, en página web de la Unión Europea, <http://goo.gl/CBA8Qk>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).
5. CONVENCION RELATIVA A LA LUCHA CONTRA LAS DISCRIMINACIONES EN LA ESFERA DE LA ENSEÑANZA, 14 de diciembre de 1960, en página web de la UNESCO, <http://goo.gl/JqHF9P>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).
6. CONVENCION SOBRE LOS DERECHOS DEL NIÑO, 30 de septiembre de 1990, en página web de UNICEF, <https://goo.gl/HAUr6L>, (Consultada el 5 de mayo de 2016).
7. CONVENIO EUROPEO DE DERECHOS HUMANOS 3-5-2002, en página web de la Corte Europea de Derechos Humanos, <http://goo.gl/7SQLHt>, (Consultada el 20 de julio de 2016)
8. CONVENCION AMERICANA DE DERECHOS HUMANOS 22-11-1969, en página web de la Organización de Estados Americanos, <https://goo.gl/RYryL>, (Consultada el 16 de diciembre de 2016)
9. DECLARACION SOBRE LA ELIMINACION DE TODAS LAS FORMAS DE INTOLERANCIA Y DISCRIMINACION FUNDADA EN LA RELIGION O LAS CONVICCIONES, 25-11-1981, en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para

- los Derechos Humanos, <http://goo.gl/jwGxHR>, (Consultada el 5 de mayo de 2016)
10. DECLARACIÓN SOBRE LOS DERECHOS DE PERSONAS PERTENECIENTES A MINORÍAS NACIONALES O ÉTNICAS, RELIGIOSAS O LINGÜÍSTICAS 18 de diciembre de 1992, en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/98EeiD>, (Consultada el 5 de mayo de 2016)
  11. DECLARACIÓN AMERICANA DE LOS DERECHOS Y DEBERES DEL HOMBRE (1948), en página web de la Organización de Estados Americanos, <https://goo.gl/VRuL1>, (Consultada el 16 de diciembre de 2016)
  12. DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS DE LA ONU 10-12-1948, en página web de las Naciones Unidas, <https://goo.gl/3VYt> (Consultada el 26 de julio de 2015)
  13. LEY ORGÁNICA DE LIBERTAD RELIGIOSA 7/1980 de 5 de julio, en BOE, <https://goo.gl/15X2Mb> (Consultada el 28 de julio de 2016)
  14. PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS CIVILES Y POLÍTICOS (1966), en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/bzNIYR>, (Consultada el 20 de julio de 2016)
  15. PACTO INTERNACIONAL DE DERECHOS ECONÓMICOS, SOCIALES Y CULTURALES (16 de diciembre de 1966), en página web de la Oficina del Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Derechos Humanos, <http://goo.gl/2XY99l>, (Consultada el 5 de mayo de 2016)

## TEXTOS DEL MAGISTERIO

1. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, Asociación de Editores del Catecismo, Bilbao, 1999
2. COMISIÓN PONTIFICIA IUSTITIA ET PAX, *La Iglesia y los derechos del hombre*, Ciudad del Vaticano, 1975
3. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Dignidad y derechos de la persona humana (1983)*, BAC, Madrid, 1998
4. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural 20-5-2009*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/HcCPTq>, (Consultada el 3 de diciembre de 2016)
5. CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Dogmatica de Ecclesia, Lumen Gentium 21-11-1964*, AAS 57 (1965) 5-71.
6. CONCILIO VATICANO II, *Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes 7-12-65*, AAS 58 (1966), 1025-1120.
7. CONCILIO VATICANO II, *Declaratio de Libertate religiosa Dignitatis humanae 7-12-1965*, AAS 58 (1966) 929-946.
8. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Gravissimum educationis sobre la educación cristiana 28-10-1965*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/SNURYJ>, (Consultada el 5 de mayo de 2016)
9. CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción "Donum veritatis" sobre la vocación eclesial del teólogo 24-5-1990*, en *Documenta: Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007.
10. CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y a la conducta de los católicos en la vida pública 24-11-2002*, en *Documenta: Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007.

11. CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción Libertatis conscientia 22-3-1986*, en *Documenta: Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007.
12. CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la Liberación 6-8-1984*, en *Documenta: Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007.
13. CONGREGACIÓN DE LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración Dominus Iesus 6-8-2000*, en *Documenta: Documentos publicados desde el Concilio Vaticano II hasta nuestros días*, Palabra, Madrid, 2007.
14. GREGORIO XVI, *Encíclica Mirari vos 15-8-1832*, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948.
15. JUAN XXIII, "*Summi Pontificis Allocutio 11-10-1962*", AAS 54 (1962) 786-796.
16. JUAN XXII, "*Litterae Encyclicae Pacem in terris 11-4-63*", AAS 55 (1963) 257-304.
17. LEÓN XIII, *Encíclica Immortale Dei 1-11-1885*, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948.
18. LEÓN XIII, *Encíclica Libertas 20-6-1888*, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948.
19. LEÓN XIII, *Encíclica Rerum novarum, 15-5-1891*, en *Encíclicas y Documentos Pontificios*, Consejo Diocesano de los Hombres de Acción Católica, Oviedo, 1964.
20. Pío IX, *Encíclica Quanta cura 8-12-1864*, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948.

21. Pío IX, *Syllabus*, 8-12-1864, en *Colección de Encíclicas y Cartas Pontificias*, Secretariado de Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española, Madrid, 1948.
22. Pío XI, "*Lettera Enciclica Firmissimam constantiam*, 25-3-37", AAS 29 (1937) 189-199.
23. Pío XI, "*Lettera Enciclica Divini Redemptoris*, 19-3-37", AAS 29 (1937) 65-106.
24. Pío XI, "*Lettera Enciclica Mit brennender sorge*, 14-3-37", AAS 29 (1937) 145-167.
25. Pío XI, "*Lettera Enciclica Non abbiamo bisogno* 29-6-31": AAS 23 (1931) 285-312 .
26. Pío XII, *Alocución de 23-3-58*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/iZc0CI>, (Consultada el 25 de julio de 2016)
27. PONTIFICIO CONSEJO DE JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, BAC, Madrid, 2005.
28. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Familia y Derechos Humanos* 9-12-1999, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/TfPffQ>, (Consultada el 6 de mayo de 2016)
29. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *La familia: don y compromiso, esperanza de la humanidad* 1-9-97, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/riFLBv>, (Consultada el 6 de mayo de 2016)



## MAGISTERIO JUAN PABLO II

1. JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Redemptor hominis* 4-3-1979, AAS 71 (1979) 257-324.
2. JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Laborem exercens* 14-9-1981, AAS 73 (1981) 577-647.
3. JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Sollicitudo rei socialis* 30-12-1987, AAS 80 (1988) 513-586.
4. JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Fides et ratio* 14-9-1988, AAS 91 (1999) 5-88.
5. JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Centesimus annus* 1-5-1991, n° 46, ASS 83 (1991) 793-867.
6. JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Veritatis splendor* 6-8-1993, AAS 85 (1993) 1133-1228.
7. JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Evangelium vitae* 25-3-1995, AAS 87 (1995) 401-522.
8. JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica Familiaris consortio* 22-11-1981, AAS 74 (1982) 81-191
9. JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica post synodum episcoporum edita Reconciliatio et paenitentia* 2-12-1984, AAS 77 (1985), 185-275.
10. JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica post-synodalis Christifideles laici* 30-12-1988, AAS 81 (1989) 393-521.
11. JUAN PABLO II, *Adhortatio Apostolica post-synodalis Ecclesia in Europa* 28-6-2003, AAS 95 (Octubre 2003) 649-719.
12. JUAN PABLO II, *Epistula Apostolica, Tertio millennio adveniente* 10-11-1994, AAS 87 (1995) 5-41.

13. JUAN PABLO II, *Epistula Apostolica Novo millennio ineunte* 6-1-2001, AAS 93 (2001) 266-309.
14. JUAN PABLO II, *Litterae Familiis datae ipso volvente sacro Familiae anno MCMXCTV Gratissimam sane* 2-2-1994, AAS 86 (1994) 868-925.
15. JUAN PABLO II, *Carta de los derechos de la familia* 22-10-1983, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/HIY9Rs>, (Consultada el 6 de mayo de 2016)
16. JUAN PABLO II, *Angelus* 6-10-1985, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/WkjghH> (Consultada el 7 de abril de 2016)
17. JUAN PABLO II, *Homilía en Drogheda, Irlanda*, 29-9-1979, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/zR42Ji>, (Consultada el 17 de abril de 2016)
18. JUAN PABLO II, *Homilía* 25-1-1985, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/BsUrMU>, (Consultada el 7 de abril de 2016)
19. JUAN PABLO II, *Homilía* 12-3-2000, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/YpAacR>, (Consultada el 10 de abril de 2016)
20. JUAN PABLO II, *Audiencia General* 17-8-1983, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/W9wnER>, (Consultada el 18 de abril de 2016)
21. JUAN PABLO II, *Audiencia General* 19-10-1983, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/ScPWh7>, (Consultada el 8 de abril de 2016)
22. JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz* 1-1-1981, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/21CauA>, (Consultada el 16 de abril de 2016)
23. JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz* 1-1-1991, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/xFKb2f>, (Consultada el 18 de abril de 2016)
24. JUAN PABLO II, *Mensaje Urbi et orbi* 17-10-1978, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/rBqWIH>, (Consultada el 7 de abril de 2016)

25. JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de la Paz 1998*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/WYrI6e>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
26. JUAN PABLO II, *Mensaje a los Jefes de Estado firmantes del Acta Final de Helsinki 1-9-1980*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/FthGKp>, (Consultada el 16 de abril de 2016)
27. JUAN PABLO II, *Mensaje Jornada Mundial de las Comunicaciones Sociales 10-5-1981*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/A42o6z>, (Consultada el 20 de abril de 2016)
28. JUAN PABLO II, *Mensaje con motivo del 50 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre 30-11-1998*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Xa1NsG>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
29. JUAN PABLO II, *Discurso a los jóvenes de Lombardía en Caravaggio 20-6-1992*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/2Du4uJ>, (Consultada el 22 de enero de 2017)
30. JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos portugueses 27-10-1992*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/bfeM1R>, (Consultada el 13 de abril de 2016)
31. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Irlanda 23-10-1998*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Ezw3RR>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
32. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Suecia 17-5-02*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/1w1vyC>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
33. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Estonia 18-5-2001*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/n3lTO6>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
34. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Cabo Verde 28-11-1992*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/69L6Rm>, (Consultada el 27 de enero de 2017)

35. JUAN PABLO II, *Discurso a la L Asamblea General de la ONU 5-10-1995*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/bEnHtv>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
36. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Nueva Zelanda 25-5-2000*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/FW38v0>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
37. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Argelia 4-6-1987*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/v7DXbv>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
38. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 14-1-1980*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/xqonJc>, (Consultada el 16 de abril de 2016)
39. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 12-1-1981*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/kEpiUa>, (Consultada el 21 de abril de 2016)
40. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 12-1-1985*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/uTPfei>, (Consultada el 18 de abril de 2016)
41. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 9-1-1988*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/zDzyx9>, (Consultada el 19 de abril de 2016)
42. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 9-1-1989*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Otwsml>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
43. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 13-1-1990*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Lh4xe6>, (Consultada el 18 de abril de 2016)
44. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 12-1-1991*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/ipHbcq>, (Consultada el 18 de abril de 2016)
45. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 16-1-1993*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/dbZDpw>, (Consultada el 14 de abril de 2016)

46. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 13-1-1997*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/EBOZmI>, (Consultada el 21 de abril de 2016)
47. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 12-1-2004*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/WSUdqS>, (Consultada el 21 de abril de 2016)
48. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático 10-1-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/LTzFrm>, (Consultada el 20 de abril de 2016)
49. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático en Lisboa 10-5-1991*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/bw7xFF>, (Consultada el 18 de abril de 2016)
50. JUAN PABLO II, *Discurso al Cuerpo Diplomático en España 16-6-1993*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/XCC0y5>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
51. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Dinamarca 16-12-1999*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/NBulWA>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
52. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Nepal 18-5-2001*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/fNr8La>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
53. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Canadá 8-4-1979*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/9zmC9E>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
54. JUAN PABLO II, *Discurso a la Corte Interamericana de los Derechos Humanos 3-3-1983*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/4S19vY>, (Consultada el 14 de abril de 2016)
55. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Polonia 11-7-1995*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/OYXTxp>, (Consultada el 15 de abril de 2016)
56. JUAN PABLO II, *Discurso a la XXXIV Asamblea General de la ONU 2-10-1979*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/ks0fq4>, (Consultada el 15 de abril de 2016)

57. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Capítulo General de la Orden de Predicadores 5-9-1983*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/3CGCgK>, (Consultada el 16 de abril de 2016)
58. JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos de Paraguay 16-5-1988*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/5tsZg2>, (Consultada el 16 de abril de 2016)
59. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Egipto 4-10-1996*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Qji4uV>, (Consultada el 16 de abril de 2016)
60. JUAN PABLO II, *Discurso ante la UNESCO 2-6-1980*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/4FA1aM>, (Consultada el 16 de abril de 2016)
61. JUAN PABLO II, *Discurso a los trabajadores y empresarios en Mantua 23-6-1991*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/y10ca0>, (Consultada el 17 de abril de 2016)
62. JUAN PABLO II, *Discurso al presidente de Filipinas 17-2-1981*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/LqXj6q>, (Consultada el 17 de abril de 2016)
63. JUAN PABLO II, *Discurso a la Asociación de Médicos Italianos 29-12-1978*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/or1dG1>, (Consultada el 18 de abril de 2016)
64. JUAN PABLO II, *Discurso a los miembros de la COMIN 5-3-1999*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/7BpP6t>, (Consultada el 18 de abril de 2016)
65. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Colombia 19-12-1994*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/CcsiSc>, (Consultada el 18 de abril de 2016)
66. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Francia 10-6-2000*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/a1iYk2>, (Consultada el 18 de abril de 2016)
67. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Irán 22-1-2001*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/JGnR70>, (Consultada el 18 de abril de 2016)

68. JUAN PABLO II, *Discurso a los congresistas de la Unión Internacional de Abogados 23-3-1991*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Htj4bG>, (Consultada el 19 de abril de 2016)
69. JUAN PABLO II, *Discurso A los participantes en el Congreso organizado con motivo del XXX aniversario de la promulgación de la «Dignitatis Humanae» 7-12-1995*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/KsKrfB>, (Consultada el 19 de abril de 2016)
70. JUAN PABLO II, *Discurso a la Unión Internacional de Juristas Católicos 24-11-2000*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/6Xyyf2>, (Consultada el 20 de abril de 2016)
71. JUAN PABLO II, *Discurso ante el Parlamento europeo 11-10-1988*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/LnWW8U>, (Consultada el 21 de abril de 2016)
72. JUAN PABLO II, *Discurso a los obispos españoles en la visit ad limina 24-1-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/qzAx57>, (Consultada el 21 de abril de 2016)
73. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en un Congreso sobre la nueva Constitución europea 20-6-2002*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/1kJnnH>, (Consultada el 21 de abril de 2016)
74. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de España 5-5-1983*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/tIGnrM>, (Consultada el 5 de mayo de 2016)
75. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de España 10-1-1997*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/JTJIIn>, (Consultada el 5 de mayo de 2016)
76. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Francia 24-10-1998*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/SuIgmB>, (Consultada el 5 de mayo de 2016)
77. JUAN PABLO II, *Discurso al Embajador de Canadá 12-10-2000*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/m5skKd>, (Consultada el 5 de mayo de 2016)

**MAGISTERIO BENEDICTO XVI**

1. BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Deus caritas est* 25-12-2005, n° 28, AAS 98 (Marzo 2006) 217-252.
2. BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Caritas in veritate* 29-6-2009, AAS 101 (Agosto 2009) 641-709.
3. BENEDICTO XVI, *Litterae Apostolicae Motu proprio datae quibus annus fidei incohatur 'Porta fidei'* 11-10-2011, n° 5, AAS 103 (Noviembre 2011) 723-737.
4. BENEDICTO XVI, *Adhortatio Apostolica postsynodalis 'Ecclesia in Medio Oriente'* 14-9-2012, AAS 104 (Octubre 2012) 751-796.
5. BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret: desde la Entrada en Jerusalén hasta su Resurrección*, Encuentro, Madrid, 2011
6. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz* 1-1-2007, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/oYQ9Dj>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016)
7. BENEDICTO XVI, *Mensaje para la celebración de la XLIV Jornada Mundial de la Paz* 1-1-2011, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Wa45eO>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016)
8. BENEDICTO XVI, *Mensaje a los miembros de las Academias Pontificias* 5-11-2005, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/ZT9lbo>, (Consultada el 20 de noviembre de 2016)
9. BENEDICTO XVI, *Mensaje a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales* 29-4-2011, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/0SkNGW>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016)
10. BENEDICTO XVI, *Misa "Pro eligendo Pontifice"* 18-4-2005, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/BXY2E>, (Consultada el 17 de octubre de 2016)



11. BENEDICTO XVI, *Homilía en las vísperas al inicio del tiempo de Adviento 27-11-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/15oaEO>, (Consultada el 22 de octubre de 2016)
12. BENEDICTO XVI, *Homilía en La Habana, Cuba 28-3-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/2JPuO4>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016)
13. BENEDICTO XVI, *Homilía en la Cena del Señor 5-4-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/oHFX7X>, (Consultada el 23 de octubre de 2016)
14. BENEDICTO XVI, *Homilía en Pentecostés 27-5-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/72wMe2>, (Consultada el 22 de octubre de 2016)
15. BENEDICTO XVI, *Homilía en Loreto 4-10-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/YM09r6>, (Consultada el 23 de octubre de 2016)
16. BENEDICTO XVI, *Audiencia al Presidente de la República italiana 20-11-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/3Lt4Kj>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016)
17. BENEDICTO XVI, *Audiencia General de 30-4-2008*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Yjcqan>, (Consultada el 13 de noviembre de 2016)
18. BENEDICTO XVI, *Angelus 1-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/PV3m5f>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016)
19. BENEDICTO XVI, *Angelus 4-12-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/bpEUyQ>, (Consultada el 25 de noviembre de 2016)
20. BENEDICTO XVI, *Angelus 7-12-2008*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/f9ogow>, (Consultada el 28 de noviembre de 2016)
21. BENEDICTO XVI, *Lectio Divina, 11-6-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/RX565O>, (Consultada el 23 de octubre de 2016)

22. BENEDICTO XVI, *Carta al Presidente del Senado italiano Marcello Pera 15-10-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/dkuuM4>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016)
23. BENEDICTO XVI, *Entrevista a los periodistas en el vuelo hacia México 23-3-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/0eJpQu>, (Consultada el 27 de octubre de 2016)
24. BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 12-5-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/CjoNDH>, (Consultada el 24 de octubre de 2016)
25. BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 9-1-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Z4dcNW>, (Consultada el 24 de octubre de 2016)
26. BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 11-1-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Ogp7Gj>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016)
27. BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 10-1-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/jlFS5R>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016)
28. BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 9-1-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/b0LZq7>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016)
29. BENEDICTO XVI, *Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede 7-1-2013*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/dGpNGt>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016)
30. BENEDICTO XVI, *Discurso a los párrocos y el clero de Roma 14-2-2013*, en página web del Vaticano, <http://goo.gl/Yd2cTh>, (Consultada 12 de agosto de 2016)

31. BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros de la Curia romana 22-12-2005*, AAS 98 (Enero 2006) 40-53.
32. BENEDICTO XVI, *Discurso de Benedicto XVI en la Universidad de Ratisbona 12-9-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/q0ggYC>, (Consultada el 28 de noviembre de 2016)
33. BENEDICTO XVI, *Discurso de Benedicto XVI en la Universidad de La Sapienza de Roma 17-1-2008*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/hlsQ8P>, (Consultada el 28 de noviembre de 2016)
34. BENEDICTO XVI, *Discurso de Benedicto XVI ante las autoridades del Estado en el Palacio del Elíseo en París 12-9-2008*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/EvuSCT>, (Consultada el 30 de noviembre de 2016)
35. BENEDICTO XVI, *Discurso en la vigilia de oración con los jóvenes con motivo de la XX Jornada Mundial de la Juventud 20-8-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Z19Jyc>, (Consultada el 19 de octubre de 2016)
36. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un encuentro del Instituto Pontificio Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia 13-5-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/hrKCqz>, (consultada el 22 de octubre de 2016)
37. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la 24ª Asamblea Plenaria del Consejo Pontificio para los laicos 21-5-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/FYq00y>, (Consultada el 11 de noviembre de 2016)
38. BENEDICTO XVI, *Discurso a la 19ª Asamblea plenaria del Consejo Pontificio para la Pastoral de los Emigrantes e itinerantes 28-5-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/3AQY02>, (Concultada el 10 de noviembre de 2016)
39. BENEDICTO XVI, *Discurso al Consejo Pontificio "Cor Unum" 19-1-2013*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/QP0e9s>, (Consultada el 22 de octubre de 2016)

40. BENEDICTO XVI, *Discurso al Consejo Pontificio Justicia y Paz en el 60º Aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos 10-12-2008*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/j0hT08>, (Consultada el 28 de noviembre de 2016)
41. BENEDICTO XVI, *Discurso a los seminaristas de Roma 20-2-2009*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/zpvvQ0>, (Consultada el 20 de noviembre de 2016)
42. BENEDICTO XVI, *“Discurso a los miembros del “Bureau” de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa 8-9-2010*, AAS 102 (Octubre 2010) 624-625.
43. BENEDICTO XVI, *Discurso a los jóvenes en Turín 2-5-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Qdy6u0>, (Consultada el 23 de octubre de 2016)
44. BENEDICTO XVI, *Discurso a los dirigentes y agentes de policía de Roma 21-1-2001*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/WvOMoa>, (Consultada el 11 de noviembre de 2016)
45. BENEDICTO XVI, *Discurso a los administradores de la Región del Lacio, del Municipio y de la Provincia de Roma 12-1-2009*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/EVzZpy>, (Consultada el 11 de noviembre de 2016)
46. BENEDICTO XVI, *Discurso de bienvenida a Alemania 22-9-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/e4O93X>, (Consultada el 23 de octubre de 2016)
47. BENEDICTO XVI, *Discurso en el Reichstag de Berlín 22-9-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/nDv16J>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016)
48. BENEDICTO XVI, *Discurso ante la ONU 18-4-2008*, AAS 100 (Mayo 2008) 331-338.
49. BENEDICTO XVI, *Discurso en el encuentro con representantes de la sociedad británica, Westminster Hall 17-9-2010*, AAS 102 (Octubre 2010) 635-639.

50. BENEDICTO XVI, *Discurso a las autoridades de Benín 19-11-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/ppKg1z>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016)
51. BENEDICTO XVI, *Discurso al Gobierno y al Cuerpo Diplomático en El Líbano 15-9-2012*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/7F4JkB>, (Consultada el 12 de noviembre de 2016)
52. BENEDICTO XVI, *Discurso a los diplomáticos de los países de mayoría musulmana y a los exponentes de las comunidades musulmanas en Italia 25-9-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/Jd3Zsc>, (Consultada el 24 de octubre de 2016)
53. BENEDICTO XVI, *Discurso a la Señora Mary Ann Glendon, nueva embajadora de Estados Unidos ante la Santa Sede 29-2-2008*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/WVkdS8>, (Consultada el 24 de octubre de 2016)
54. BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Luis Dositeo Tapia, nueva embajador de Ecuador ante la Santa Sede 22-10-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/PHZ0LM>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016)
55. BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Francisco María Greco, nueva embajador de Italia ante la Santa Sede 17-12-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/64QCx8>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016)
56. BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Stefan Gorda, nueva embajador de Moldavia ante la Santa Sede 9-6-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/HEUj7F>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016)
57. BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Joseph Weterings, nueva embajador de los Países Bajos ante la Santa Sede 21-10-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/w9ZjwZ>, (Consultada el 10 de noviembre de 2016)

58. BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Charles Ghislain, nueva embajador de Bélgica ante la Santa Sede 24-4-2010*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/tjtzZp>, (Consulta el 11 de noviembre de 2016)
59. BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Miguel Ángel Canturri Montanya, embajador del Principado de Andorra ante la Santa Sede 1-12-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/d0Bp2X>, (Consulta el 11 de noviembre de 2016)
60. BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor Almir Franco De Sá Barbuda, embajador de Brasil ante la Santa Sede 31-10-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/a5dclZ>, (Consulta el 11 de noviembre de 2016)
61. BENEDICTO XVI, *Discurso al Señor, embajador de Brasil ante la Santa Sede 23-9-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/CWW13n>, (Consulta el 11 de noviembre de 2016)
62. BENEDICTO XVI, *Discurso al señor Gerónimo Narváez Torres, embajador de la República de Paraguay ante la Santa Sede 26-8-2005*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/rJQ0ts>, (Consultada el 24 de octubre de 2016)
63. BENEDICTO XVI, *Discurso al señor Hector Federico Ling Altamirano, embajador de México ante la Santa Sede 10-7-2009*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/iIGTAo>, (Consultada el 20 de noviembre de 2016)
64. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un congreso sobre la ley moral natural 12-2-2007*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/CKordh>, (Consultada el 24 de octubre de 2016)
65. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en un encuentro del Instituto Pontificio Juan Pablo II para estudios sobre el matrimonio y la familia 13-5-2011*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/hrKCqz>, (consultada el 22 de octubre de 2016)

- 
66. BENEDICTO XVI, *Discurso al 56 Congreso Nacional de la Unión de Juristas Católicos 9-12-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/03nHI4>, (Consultada el 13 de noviembre de 2016)
  67. BENEDICTO XVI, *Discurso de la sesión inaugural de los trabajos de la V Conferencia general del episcopado latinoamericano y del Caribe, Santuario de Aparecida 13-5-2007*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/X9in3O>, (Consultada el 24 de octubre de 2016)
  68. BENEDICTO XVI, *Discurso a los miembros de la Conferencia episcopal Italiana 18-5-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/wmNUO1>, (Consultada el 13 de noviembre de 2016)
  69. BENEDICTO XVI, *Discurso a los participantes en la IV Asamblea Nacional Italiana 19-10-2006*, en página web del Vaticano, <https://goo.gl/iQC5h4>, (Consultada el 28 de noviembre de 2016)

