
La recepción de la *Dignitatis humanae* en la canonística española e italiana

The Reception of Dignitatis humanae Among Spanish and Italian Canonists

RECIBIDO: 10 DE MARZO DE 2016 / ACEPTADO: 1 DE JUNIO DE 2016

José Tomás MARTÍN DE AGAR

Professore Ordinario di Diritto Ecclesiastico
Facoltà di Diritto Canonico. Pontificia Università della Santa Croce. Roma
martinagar@pusc.it

Resumen: Con ocasión del 50º de la Declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*, se estudian brevemente las reacciones que este documento suscitó en la doctrina italiana y española.

Se presta atención a los temas más importantes o problemáticos, sobre todo la novedad que la Declaración conciliar introdujo en el magisterio de la Iglesia y asimismo sus repercusiones en el Derecho eclesiástico del Estado, especialmente español, en el que a raíz de la Declaración hubieron de ser introducidos cambios notables en el estatuto civil de las personas y confesiones no católicas manteniendo al mismo tiempo la confesionalidad existente.

En las materias más concretas se observa que mientras la doctrina española se interesa por el matrimonio y la enseñanza, la italiana se plantea el problema de la eventual aplicación de la *Declaratio* dentro de la Iglesia, en particular las cuestiones penales relacionadas con la disidencia de la doctrina y enseñanzas del magisterio.

Palabras clave: Libertad religiosa, Confesionalidad, Matrimonio religioso, Enseñanza religiosa, Concordatos.

Abstract: On the 50th anniversary of Vatican II's Declaration on Religious Freedom *Dignitatis humanae*, this Article briefly studied the reactions that this document provoked in Italian and Spanish doctrine.

The analysis considers the topics most important or problematic, especially the changes that the conciliar Declaration introduced in the teaching of the Church, and also its impact on the State Law on Religion, especially in Spain in which following the Declaration, had to be introduced significant changes in the civil status of non-Catholic persons and Churches while maintaining the existing confessional State.

In more specific issues it is noted that while the Spanish doctrine is interested in matters like matrimonial and religious teaching, the Italian Authors deal with the possible application of the *Declaratio* within the Church, in particular the obligation of the Magisterium and the canonical crimes against the faith and doctrine.

Keywords: Religious Freedom, Confessional State, Religious Marriage, Religious Education, Concordats.

El medio siglo transcurrido desde la promulgación de la Declaración sobre la libertad religiosa invita a echar la vista atrás por el sendero recorrido y hacer balance de los frutos que ha traído el documento conciliar. La imagen del sendero con todo no es buena: sería más exacto aludir al panorama que se abre cuando se termina de perforar un túnel para unir dos valles hasta entonces prácticamente incomunicados.

En este contexto me ha parecido interesante estudiar –con obvias limitaciones de personas y tiempo– la acogida que esta importante Declaración tuvo entre los canonistas en Italia y en España.

La mirada histórica no debe pretender, al menos intencionalmente, juzgar, criticar o hacer comparaciones desde la perspectiva de hoy, del después; sólo el que anticipa puede llamarse clarividente o profeta. Se trata más bien de saber. Saber qué pasó, cómo interpretaron, qué interrogantes surgieron, cuáles problemas se plantearon los autores del momento, algunos de ellos presentes entre nosotros, más autorizados que yo a intervenir sobre estas cuestiones, pues transmitirían su experiencia, la percepción del momento que vivieron. Los que celebramos este cincuentenario hemos venido detrás y a ellos debemos en buena medida la más amplia, pero también más distante, visión de que gozamos.

Lo que hoy es una situación o estado de la doctrina que se da por supuesto, aparecía entonces como novedad y cambio (más o menos profundos, según posturas) que había que conectar, relacionar, confrontar con lo habido hasta entonces, explicar la evolución o la continuidad, sugerir posibles caminos a emprender ante el panorama que entonces se abría. Incluso en la terminología, tal vez vacilante y aproximativa, se nota este esfuerzo.

1. LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA *DIGNITATIS HUMANAЕ*

¿En qué consiste la libertad que proclama la *Dignitatis humanae*? ¿Qué concepto de libertad religiosa deducen los autores al leerla?

Algunos escritores abordan directamente la cuestión; de otros podemos deducir su idea sólo indirectamente: cuando tratan otros temas relacionados. ZALBA y DÍEZ ALEGRÍA son de los que abordan directamente la *Dignitatis humanae*, de cuyo tenor literal hacen un sintético comentario¹. De las múltiples referen-

¹ Cfr. M. ZALBA (S. I.) – I. M. DÍEZ ALEGRÍA (S. I.), *Declaratio Concilii Vaticani II «Dignitatis humanae» de libertate religiosa. Expositio synthetica – Commentaria*, Periodica de re morali canonica liturgica 55 (1966) 183-188.

cias a la conciencia que en ella se encuentran, deducen que la libertad religiosa es en primer término un derecho a seguir la propia conciencia recta y honesta; pero reconocen que la Declaración va más allá al insistir en que esta libertad permanece en los que no obran con conciencia recta porque se fundamenta en la naturaleza humana y en la incompetencia de la autoridad civil en materia religiosa, que debe limitarse al mantenimiento del justo orden público².

Muy cercano a la publicación de *Dignitatis humanae* es el comentario de CABREROS DE ANTA³, que se abre subrayando las dificultades del tema en sí mismo y en su discusión conciliar. Vislumbra este autor tres derechos comprendidos en la libertad religiosa: el de inmunidad de coacción en la elección del propio credo, el derecho a expresarlo también asociadamente y en fin a la protección de estos dos por parte del poder civil dentro de los límites debidos⁴.

Es constante la preocupación por dejar clara la diferencia entre esta libertad civil y una libertad moral sólo posible para la verdad y el bien; por lo mismo el autor hace hincapié en que el error y el mal no son objeto de la libertad religiosa en sí aunque el Concilio enseñe que este derecho permanece en quienes no cumplen el deber de buscar y seguir la verdad. Para explicar el verdadero objeto de la libertad religiosa añade que ésta «puede considerarse como derecho real o como derecho personal», mientras el primero «consiste en la libre determinación acerca de cualquier objeto, bueno o malo, verdadero o falso», el segundo «consiste sólo en la inmunidad de toda injusta coacción, su objeto no es aquel al que se ordena nuestra acción y sobre el cual recae, sino el respeto de los demás, la obligación que los demás tienen de respetar nuestra libertad de acción» dentro de los justos límites⁵.

Una elaboración profunda, detallada y técnicamente precisa es sin duda la que presenta FUENMAYOR en el primer capítulo de su obra *La libertad religiosa*⁶, capítulo que lleva por título *La noción conciliar de libertad religiosa*. Con minuciosidad, sutileza y finura, al hilo de la Declaración (y de su *iter* en el aula conciliar), traza netos los perfiles: ámbito, fundamento, naturaleza, alcance y

² Insisten de todas formas en que el título para obrar en conciencia es la rectitud de la misma (p. 185). Esta dificultad para distinguir adecuadamente el plano moral del jurídico es frecuente en los primeros comentarios a la Declaración.

³ M. CABREROS DE ANTA, *La Libertad Religiosa en el Vaticano II. Aspecto jurídico del problema*, Salamanticensis 13 (1966) 535-567.

⁴ *Ibid.*, 543.

⁵ *Ibid.*, 548.

⁶ Eunsa, Pamplona 1974. El capítulo a que me refiero ocupa las pp. 13-47 del libro.

límites de esta libertad; de donde resulta una noción que él mismo califica de «muy estricta» en el prólogo⁷. En efecto insiste en que «se trata simplemente de una autonomía jurídica civil» que «para nada se refiere al *status* del fiel dentro de la Iglesia»⁸; asimismo subraya que por tratarse de un derecho de libertad su naturaleza es ante todo negativa, una exigencia de inmunidad de coacción externa en la vida civil, cuyas implicaciones morales no interesan al derecho. Late implícita, me parece, la preocupación de contribuir a la aceptación en España del documento, previniendo equívocos, despejando perplejidades, anticipando posibles malentendidos. Todo lo cual ya se encontraba en una conferencia suya pronunciada un par de meses antes de la promulgación de la *Dignitatis humanae*⁹ en la que –obviamente sin citar aún la Declaración– insiste en que se trata de un ‘nuevo concepto’ magisterial, el de libertad religiosa, que tiene por objeto señalar «el mínimo esencial de la inmunidad garantizada por el ordenamiento civil». Cautelas todas que no impiden que Fuenmayor, siguiendo el dictado del Concilio, sostenga que esa libertad deriva de la dignidad personal, posee una proyección positiva externa que ha de ser reglamentada por el derecho civil y una dimensión colectiva y familiar que determina ciertos ámbitos de autonomía que igualmente requieren protección. Ello a su vez no quita para que se note una cierta tendencia a hacer lo más compatible posible la nueva libertad con la confesionalidad vigente en España en aquel momento. Como veremos más adelante.

También LÓPEZ DE PRADO hace un análisis serio y detallado de la *Dignitatis humanae* en dos artículos muy cercanos a su publicación. En el primero¹⁰ distingue entre derecho *humano* a la libertad religiosa y derecho *cristiano* a la libertad religiosa, cada cual con su fundamento propio que no son incompatibles, antes al contrario pueden sumarse. La distinción corresponde en verdad a la que va entre libertad religiosa (en general) y libertad (religiosa) de la Iglesia; pero este autor entiende que «no se puede hablar de un derecho único a la libertad religiosa»¹¹, se trata de dos derechos a la libertad religiosa distintos

⁷ *Ibid.*, 11.

⁸ *Ibid.*, 18.

⁹ A. DE FUENMAYOR, *La libertad religiosa y el ius nubendi en el ordenamiento español*, *Ius Canonicum* 5 (1965) 455-461.

¹⁰ J. LÓPEZ DE PRADO, *Derecho humano y derecho cristiano a la libertad religiosa*, *Revista Española de Derecho Canónico* 21 (1966) 241-268 (en adelante, REDC). Todas la 69 citas de este artículo son de *Dignitatis humanae* excepto una de *Pacem in terris*.

¹¹ *Ibid.*, 243.

que no pueden confundirse; precisamente lo que se propone es conciliar las posiciones extremas: «las de aquellos que no admiten más derecho a la libertad religiosa que el fundado en la misión salvadora de la Iglesia; o las de aquellos otros que sólo admiten el de todos los hombres fundado en la dignidad de la persona humana»¹², demostrando que son compatibles.

En el segundo artículo la intención de LÓPEZ DE PRADO¹³ es comprobar punto por punto si la Declaración *Dignitatis humanae* ha recibido cumplida aplicación en el ordenamiento español, o sea en la Ley de Libertad religiosa de 1967. Aparte de lo que diremos al estudiar ese tema, ahora nos interesa destacar que este autor entiende que la Declaración del Concilio ha establecido «un derecho en sentido estricto, algo por tanto que se puede exigir en justicia, no mera concesión hecha en virtud de la tolerancia» (p. 561), sino exigencia de la misma naturaleza humana; su objeto «no es ni el error ni el mal... Positivamente, es la afirmación de una autonomía, de una libertad, de una independencia del hombre y de las comunidades en su vida religiosa; negativamente es la exclusión de toda coacción, moral, física o mixta, que pueda atentar contra esa autonomía» (p. 562).

Muy lejos, idealmente al menos, de estas interpretaciones se sitúan algunos eclesiasticistas italianos, como P. PICOZZA, que o bien entienden que si la Iglesia ha aceptado la libertad religiosa es porque ha renunciado al dogmatismo de considerarse la única verdadera, o bien porque ha elaborado un concepto de libertad religiosa completamente extraño a su homónimo secular¹⁴, que no sería otra cosa que una suerte de «tolleranza della libertà religiosa come un male minore»¹⁵.

¹² *Ibid.*, 244.

¹³ *Recepción de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico español*, REDC 23 (1967) 555-621.

¹⁴ «Libertà religiosa, da un punto di vista civile, è una specificazione della libertà che lo Stato assicura ai suoi cittadini» en el ámbito específico religioso. «In questo senso, pensiamo, vi può essere accordo con la dottrina canonistica, tenendo sempre fermo, però, che il concetto di libertà religiosa è un concetto civile, laico e tale deve rimanere... Assolutamente equivoco e inaccettabile sarebbe il cammino inverso: l'accettazione da parte di un ordinamento civile del concetto di libertà religiosa elaborato da una chiesa... o il Concilio ha accettato il termine e il contenuto "libertà religiosa" in senso civilistico (...) oppure si è tentato di "canonizzare" un concetto estraneo alla dottrina e alla tradizione cattolica. In questa seconda alternativa (che mi sembra la più aderente alla realtà)... il rapporto o dialogo con il "mondo" è solo apparente, per il fatto che si usano, talora, gli stessi termini, senza che vi sia e vi possa essere accettazione chiara e definitiva degli stessi contenuti» (*La problematica conciliare*, en AA.VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna 1975, 430-431).

¹⁵ *Ibid.*, 457. Según este autor, la praxis de la Iglesia en los diez años transcurridos confirmaría esta opinión.

2. NOVEDAD, EVOLUCIÓN, CONTINUIDAD DEL MAGISTERIO
ACERCA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

El problema del cambio de actitud de la Iglesia respecto a la libertad de religión está presente en los autores del momento. La cuestión, es bien sabido, aún no se ha resuelto del todo¹⁶; a mi entender por la inevitable carga prejudicial que comportan conceptos como continuidad, ruptura, novedad o progreso.

Como no podía ser menos la lectura que se hace de nuestro documento parte de lo que había, de lo que el magisterio enseñaba hasta entonces en relación con la materia objeto de la Declaración. Desde esas categorías los autores resaltan, analizan, interpretan lo que ella trae de novedoso. Lo cual también es relativo pues en referencia a la continuidad hay algún autor que remonta los orígenes magisteriales (inmediatos, se entiende) de la libertad religiosa a León XIII, tal vez por considerar ésta como una evolución de la libertad del acto de fe¹⁷ o de la tolerancia civil; esta última parece ser la postura de JIMÉNEZ URRESTI que al comparar la doctrina de León XIII con la del Concilio considera que la diferencia estriba en un cambio de recorrido ideal, así mientras la doctrina leoniana sobre la libertad parte del recto orden social que el Estado debe tutelar para llegar a la persona, el Concilio parte de la persona y «tiene como término de llegada..., la vida social y por tanto el justo orden público»; no se trata de «diversas posiciones de doctrina» sino de «diverso enfoque y diverso planteamiento (del Estado y orden público justo a la persona, en el Papa [León XIII]; y de la persona al Estado y al orden público con el Concilio). En un trato y estudio correcto e integral ambas posiciones, si están bien hechas por sus autores, tienen que coincidir, al tratarse sólo de proceso inverso en la exposición de la doctrina»¹⁸.

¹⁶ La actualidad de este problema aparece evidente en C. SOLER, *La continuidad del magisterio sobre la libertad religiosa: la interpretación de Dignitatis humanae en su contexto histórico*, Scripta Theologica 47 (2015) 459-482.

¹⁷ Pero como dice A. MOSTAZA, «de la libertad del acto de fe –principio admitido siempre en la Iglesia– no parece que pueda inferirse todo el contenido del derecho a la libertad religiosa tal cual es reconocido por las Constituciones modernas y por el propio Vaticano II, máxime en su plano social expansivo o de propaganda»: *Teología de la libertad religiosa (Observaciones al libro de René Coste)*, REDC 26 (1970) 447-448.

¹⁸ T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *La libertad religiosa en León XIII y en el Vaticano II*, REDC 28 (1972) 157-158. Si no he entendido mal, viene a decir: León XIII al establecer las exigencias del recto orden social, que compete al Estado tutelar como garante del orden público justo (o sea, según el orden de los valores morales objetivos, querido por Dios), delimitaba el alcance de la libertad

De igual modo de pensar parece ser SPINELLI cuando considera que al hablar de libertad religiosa «il Concilio, peraltro, non ha confuso il suo pensiero con il pensiero laico in materia di libertad religiosa, nè ha fatto proprie le sue acquisizioni, bensì ha riconfermato e maggiormente esplicitato il principio teologico della libertà dell'atto di fede, fondamentale in tutta la dottrina cristiana..., e che sul piano giuridico ha trovato riconoscimento e tutela nella disposizione per cui *ad amplexandam catholicam fidem nemo invitus cogatur* (can. 1351)»¹⁹.

En la línea de estos dos autores se coloca CABREROS DE ANTA, quien parte del presupuesto de que «aunque los principios sean inmutables, las aplicaciones son contingentes y variables»²⁰. La Iglesia «ha defendido siempre la libertad del acto de fe»... pero «no se admitía como tesis o principio, en la sociedad católica mayoritaria, *la libre manifestación y profesión en público de cualquier creencia, aun en el supuesto de que no se perturbase el orden público...* Tal libertad se aceptaba únicamente como hipótesis... cuando era socialmente imposible la solución católica integral... Sólo entonces, para evitar mayores males se toleraba la pública manifestación del error. Ahora la hipótesis o excepción se ha elevado a tesis y principio». Esto debido a «que, si bien no hay un cambio sustancial de doctrina, sí hay un progreso, un esclarecimiento»... sobre todo de la distinción entre libertad moral y la libertad civil que consiste en mera inmunidad de coacción, no en derecho al error, sólo cuando esta distinción se ha formulado con mayor precisión ha sido posible afirmar la libertad religiosa civil manteniendo el rechazo de la libertad para el mal²¹.

D'AVACK se muestra en cambio bastante crítico con la distinción tesis-hipótesis y en general con el sistema de tolerancia típicos de la época leoniana²², mientras considera que «los primeros indicios de evolución»²³ aparecen

religiosa de la persona (y de las confesiones) en su proyección social; mientras que el Vaticano II empieza por afirmar la libertad de la persona y de las religiones, que sin embargo en su proyección social tienen siempre como límite el justo orden público (DH 3d, 4b), establecido «según normas jurídicas conformes con el orden moral objetivo» (DH 7c). Jiménez Urresti hace estas disquisiciones a propósito de la obra de E. TORRES ROJAS (S. M.), *La libertad religiosa en León XIII y el Vaticano II*, Eset, Vitoria 1968.

¹⁹ L. SPINELLI, *Libertas Ecclesiae*, Giuffrè, Milano 1979, 192.

²⁰ M. CABREROS DE ANTA, *La Libertad Religiosa...*, cit., 536.

²¹ *Ibid.*, 545-547.

²² P. A. D'AVACK, *La libertad religiosa en el magisterio actual de la Iglesia católica*, *Ius Canonicum* 5 (1965) 371-373.

²³ *Ibid.*, 375.

con Pío XI, que en la encíclica *Mit brennender Sorge* (1937) proclamó que «il credente ha un diritto inalienabile di professare la sua fede e di praticarla in quella forma che ad essa conviene. Quelle leggi, che sopprimono o rendono difficile la professione e la pratica di questa fede, sono in contrasto col diritto naturale»²⁴; pero el inmediato precedente y presupuesto del documento se encuentra en la *Pacem in terris* de Juan XXIII «tutta ispirata alla completa rivendicazione della persona umana e della sua libertà e dignità». Para este autor la Declaración *de libertate religiosa* ha superado totalmente la doctrina tradicional (de la tolerancia) renovándola *ab imis fundamentis*, un giro copernicano²⁵. Libertad de la fe, respeto de la persona e incompetencia del Estado en cuestiones religiosas constituyen el fundamento de esta revolución en la doctrina de la Iglesia²⁶.

FUENMAYOR asume que la intención manifiesta de *Dignitatis humanae* es «desarrollar la doctrina de los últimos Pontífices», pero entiende que es Juan XXIII quien «dio carta de naturaleza en la *Pacem in terris*, al derecho de libertad religiosa» al fundarlo directamente en la dignidad de la persona²⁷, al tiempo que observa cómo el Concilio, sobre esa misma base, fue más allá de la citada encíclica en la que la libertad pendía en gran medida de la rectitud de conciencia del sujeto²⁸, al añadir que el derecho «permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad» (DH 2b).

Por su parte GISMONTI descubre también en esa centralidad de la persona que emerge de la *Pacem in terris*²⁹ el punto de partida de las que consi-

²⁴ AAS 29 (1937) 182; «Der gläubige Mensch hat ein unverlierbares Recht, seinen Glauben zu bekennen und in den ihm gemäßen Formen zu betätigen. Gesetze, die das Bekenntnis und die Betätigung dieses Glaubens unterdrücken oder erschweren, stehen im Widerspruch mit einem Naturgesetz»: *ibid.*, 160. «El creyente tiene un derecho inalienable a profesar su fe y a practicarla en la forma más conveniente a aquélla. Las leyes que suprimen o dificultan la profesión y la práctica de esta fe están en oposición con el derecho natural» (traducción oficial del sitio web Vaticano, n. 36). GISMONTI también se hace eco de este pasaje: *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, Giuffrè, Milano 1973, 144.

²⁵ P. A. D'AVACK, «Libertà religiosa (dir. can.)», en *Enciclopedia del Diritto*, XXIV, Giuffrè, Milano 1974, 609.

²⁶ *Ibid.*, 610.

²⁷ *La libertad religiosa y el ius nubendi...*, cit., 456-457.

²⁸ Dice así la *Pacem in terris*: «In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, *ad rectam conscientiae suae normam*, venerari possit, et religionem privatim publice profiteri», AAS 55 (1963) 260. «Entre los derechos del hombre débese enumerar también el de poder venerar a Dios, según la recta norma de su conciencia, y profesar la religión en privado y en público» (cursiva nuestra).

²⁹ P. GISMONTI, *I principi conciliari e il diritto canonico*, Il Diritto Ecclesiastico 79 (1968) P.I. 16-17.

dera «radicales modificaciones» que ha «aportado el Concilio a la doctrina tradicional»³⁰. Para el ilustre profesor italiano era particularmente novedoso e importante «l'espresso riconoscimento della libertà religiosa ai singoli anche quando agiscono nell'ambito delle rispettive comunità religiose o confessioni»³¹.

Si bien GISMONDI, al hablar así, se refería a la autonomía que la Iglesia reconoce a los fieles y comunidades no católicos, la afirmación sirvió a P. COLLELLA para decir que, estando fundada en la dignidad de la persona, la libertad religiosa proclamada por *Dignitatis humanae* es un principio que «deve essere tutelato in tutti gli aspetti del comportamento ecclesiale e che occorre inserire in maniera palpabile lo spirito ed il principio di libertà religiosa nella legislazione canonica»³²; lanzándose luego en toda una propuesta de reelaboración del ordenamiento de la Iglesia en clave de libertad religiosa; idea que muchos, entre otros Hervada, han rebatido con vigor.

También SPINELLI se muestra más cauto al afrontar las cuestiones relativas a la libertad religiosa en la Iglesia, a la potestad de magisterio y a los delitos contra la fe, a propósito de la *Dignitatis humanae*; desde luego no piensa que el razonamiento sobre la libertad religiosa civil pueda transferirse directamente dentro de la Iglesia, entiende sin embargo que sí se aplica analógicamente, pues se trata de una exigencia de la dignidad humana que corresponde al deber de cada uno de buscar la verdad y adherirse a ella, es en esta búsqueda donde el hombre debe gozar de esa inmunidad de coacción tal que ni sea obligado a obrar contra su conciencia ni impedido de obrar conforme a ella (DH 2), el ordenamiento de la Iglesia debe respetar esa inmunidad³³. Siendo la eclesial una sociedad voluntaria, ese respeto se concreta en que «in forza del principio di libertà, e quindi, del dettame della coscienza, il battezzato nella

³⁰ IDEM, *Iglesias y comunidades eclesiales acatólicas en los recientes decretos conciliares*, Ius Canonicum 5 (1965) 397.

³¹ P. GISMONDI, *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, Ristampa, Giuffrè, Milano 1973, 141.

³² *Ordinamento canonico e principi conciliari*, en AA.VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna 1975, 494.

³³ A mi entender ese respeto se refleja en el paso que va entre el c. 1351 del antiguo Código, puesto al final de las misiones, que decía: «ad amplexandam fidem catholicam nemo invitus cogatur», y el actual c. 748 situado al principio del munus docendi Ecclesiae y que tras reafirmar el deber de todo hombre de buscar la verdad sobre Dios y su Iglesia (§ 1), continúa diciendo en el § 2 que «a nadie es lícito jamás coaccionar a los hombres a abrazar la fe católica contra su propia conciencia»: el respeto al dictamen de la conciencia personal también vige en relación con la fe católica y en el derecho de la Iglesia.

Chiesa cattolica potrà sempre di fatto uscire da questa società senza che abbia ad avere conseguenze»³⁴.

FUENMAYOR por su parte subraya más bien los aspectos de continuidad. Reconoce que la libertad religiosa viene a sustituir a la tolerancia civil, pero ambas son a su entender «dos especies de un mismo género: dos ediciones del régimen jurídico civil que tiene por objeto fijar la esfera de autonomía de las personas y de las comunidades», pero al mismo tiempo afirma que hay un salto cualitativo entre ambas porque mientras la tolerancia –buena en sí misma–, por amplia que fuere seguiría siéndolo de algo que se considera malo, «la Declaración del Vaticano II ha formulado la libertad religiosa como un derecho natural, de tal suerte que constituye una *veritas* y un *bonum*, que han de ser acogidos positivamente»³⁵; saliendo al paso de perplejidades presentes en ciertos ambientes recuerda que se trata en ambos casos de una autonomía civil: «la libertad religiosa no se define en relación a Dios, sino en relación a una institución civil, el Estado»³⁶.

También SPINELLI advierte «come l'affermazione di libertà religiosa sia rivolta all'esterno della Chiesa... È opportuno tenere presente come tutta la dichiarazione miri a definire il contenuto del diritto di libertà religiosa nell'ambito delle società civili, come principio che in esse deve trovare la più completa tutela e attuazione»³⁷. Sin embargo, como veíamos arriba, se ocupa también del problema de la libertad religiosa dentro de la Iglesia.

Para LÓPEZ DE PRADO la evolución, cuyo inicio coloca en Pío XII, es indudable y manifiesta: el magisterio eclesial se ha enriquecido «a través de un estudio más profundo de la Ley Natural y de la Revelación, con un conocimiento más pleno de la libertad religiosa»³⁸. Se trata de un derecho *nuevo*, subrayará insistentemente, pues «la Declaración conciliar, superando una fase anterior, ha promulgado un derecho nuevo a la máxima libertad ante el Esta-

³⁴ L. SPINELLI, *La Chiesa e la libertà religiosa*, en AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, I - Relazioni, Giuffrè, Milano 1972, 307.

³⁵ A. DE FUENMAYOR, *El artículo 6º del Fuero de los Españoles*, publicado en la «Revista de Estudios Políticos» (1967); tomo la cita de IDEM, *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1974, 165.

³⁶ *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1974, 17-18.

³⁷ *La Chiesa e la libertà religiosa*, en AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, I - Relazioni, Giuffrè, Milano 1972, 293-294.

³⁸ J. LÓPEZ DE PRADO, *Recepción de la libertad...*, cit., 560. Más adelante expresa esta idea de modo más explícito: «Es un hecho patente a todos el avance de la Iglesia en el conocimiento de la Ley Natural y del Depósito de la Revelación. El pensamiento eclesial evoluciona descubriendo verdades nuevas. Por tanto lo lógico, lo natural es que la Iglesia nos proponga hoy verdades que no encontramos en sus documentos de ayer» (578).

do, igual para todos los hombres y para todas las confesiones, con unos límites mínimos también iguales para todos» (p. 581); de aquí que reaccione vivamente ante las opiniones que «proclaman que en materia de libertad religiosa las cosas están exactamente como antes», que la Declaración se habría «limitado a repetir *con distintas palabras*, la misma doctrina» (p. 578). Hay un antes y un después, un ayer y un hoy cuando el magisterio habla de libertad religiosa: se trata de «dos derechos *distintos*». Antes cuando «los documentos eclesiológicos proclamaban a la Iglesia como *único* sujeto del derecho a la libertad religiosa» (p. 560), se referían en realidad a la *libertas Ecclesiae*, que efectivamente es (y sigue siendo) propia y exclusiva de ésta, fundada en el mandato apostólico de Jesucristo. Pero la *Dignitatis humanae* no se refiere a ese derecho «sino a *otro* completamente distinto... que tiene su raíz, no en el mandato divino de evangelizar, sino en la dignidad de toda persona humana»³⁹.

3. *DIGNITATIS HUMANAE* Y DERECHO ESTATAL

Aparte de los estudios sobre la Declaración conciliar en sí misma y su incidencia en el derecho canónico, los autores se interesan por las consecuencias de la declaración conciliar en el derecho eclesiológico.

Por más que teóricamente independientes, estos dos grandes temas están muy relacionados entre sí, ya porque los mismos autores son canonistas y eclesiológicos, ya porque también en la práctica derecho canónico y derecho eclesiológico estaban más imbricados que lo están actualmente.

Aparece aquí una importante diferencia entre los autores italianos y españoles al enfrentarse con la *Dignitatis humanae*, que estriba en la distinta normativa civil en vigor sobre las opciones religiosas de los ciudadanos, lo que les confiere lógicamente una diferente perspectiva. En Italia la libertad religiosa individual y de cultos estaba consagrada al menos desde 1948 en el art. 19 de la Constitución⁴⁰, y era efectiva. A nivel institucional la misma Ley funda-

³⁹ *Ibid.* En el mismo sentido PÉREZ-LLANTADA comienza su extensa monografía, *La libertad religiosa en España y el Vaticano II* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1974), advirtiendo que hay dos derechos: «el derecho cristiano a la libertad religiosa» o sea «el derecho a la libertad religiosa de la Iglesia católica, en cuanto depositaria de la Verdad» y «el derecho general y de orden puramente natural», éste y no aquél es el objeto de la *Dignitatis humanae* (p. 17).

⁴⁰ «Art. 19. Tutti hanno il diritto di professare liberamente la propria fede religiosa in qualsiasi forma, individuale o associata, di farne propaganda e di esercitarne in privato o in pubblico il culto, purché non si tratti di riti contrari al buon costume».

mental reserva un tratamiento diferente a la Iglesia católica y a las demás confesiones, por efecto de los Pactos lateranenses (1929) cuya vigencia se confirma en el art. 7. Pero a la vez el art. 8 proclama la igual libertad y autonomía organizativa de todas las confesiones y establece que el estatuto civil de las confesiones se definirá legalmente por vía de acuerdos (*intese*). Quedaban rezagos de confesionalidad en el Tratado de Letrán y en la legislación anterior a 1948⁴¹, que distinguía entre *religione dello Stato* y *culti diversi dalla religione dello Stato* y continuaba en vigor en espera de los dichos acuerdos, que no llegaron hasta 1984⁴². Pero no se trataba tanto de una confesionalidad formalmente expresa cuanto sociológica, basada en el hecho de que casi la totalidad del pueblo era católica, mas en ninguna manera se pretendía excluir o meramente tolerar las demás confesiones. Los autores italianos no relacionan la Declaración conciliar con un cambio en la normativa civil sobre libertad de cultos.

En el Estado español en cambio estaba vigente la confesionalidad católica, proclamada explícitamente a nivel constitucional y en el concordato de 1953. El art. 6 del *Fuero de los Españoles* (norma fundamental de 1945) decía que «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión Católica». El Concordato de 1953, pactado «en conformidad con la Ley de Dios y la tradición católica de la Nación española» (Proemio) decía en su primer artículo: «La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la Nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico». La práctica de credos no católicos era tolerada con amplitud en el plano personal y de culto privado, pero las manifestaciones públicas (fuera de los templos) de esas confesiones, más si eran de propaganda, estaban prohibidas o muy restringidas.

⁴¹ En particular continuaba parcialmente vigente la *Legge* 1159, del 24 de junio de 1929, que admitía la confesión y libre ejercicio de todos los cultos (*culti ammessi* se los llamaba), con tal que no profesaran principios o celebraran ritos contrarios al orden público o a la moral (art. 1).

⁴² CORRAL SALVADOR, en su estudio comparativo sobre la Ley española de libertad religiosa de 1967 parte de la idea de que Italia era un país confesional que conjugaba el reconocimiento especial de la religión católica con la real libertad religiosa de las demás confesiones, quizá para demostrar que ambos principios son compatibles; concluye afirmando que la Ley española, al ser «posterior a la italiana y en consonancia con los principios del Vaticano II, está concebida con mayor amplitud; ya no es de tolerancia o de ‘cultos admitidos’, sino de libertad religiosa» (*La Ley española de libertad religiosa ante el derecho comparado en Europa occidental*, REDC 23 [1967] 623-664).

Por su parte el segundo de los *Principios del Movimiento Nacional* (17 mayo 1958) proclamaba que «La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación». Fue este compromiso de atenerse a la doctrina de la Iglesia el que exigió un cambio de legislación al ser promulgada la Declaración *Dignitatis humanae*; aunque ya desde años atrás se trabajaba para ampliar la libertad de los no católicos⁴³.

Los autores españoles por tanto no podían dejar de considerar las repercusiones del documento conciliar sobre el estatuto civil de la Iglesia y las demás confesiones, si bien en algunos casos lo analizan abstracción hecha de tales consecuencias; consecuencias que se concretaron en primer lugar en la modificación del Fuero de los Españoles mediante Ley Orgánica de enero de 1967, conforme a la cual se mantuvo invariada la primera frase del citado art. 6 del Fuero, o sea: «La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial», mientras que las siguientes quedaron redactadas como sigue «El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público». Sobre estas premisas se elabora inmediatamente la *Ley de libertad religiosa* de 1967. Es lógico pues que la doctrina española de la época, al tratar de la *Dignitatis humanae* la ponga casi siempre en relación con la Ley que se propuso darle aplicación práctica en el ordenamiento estatal⁴⁴: esto a mi juicio polarizó los análisis del documento eclesial hacia dos campos complementarios: el de la continuidad de la confesionalidad católica del Estado español y el de la libertad religiosa de los acatólicos (y de sus comunidades). Apenas se plantea el tema de la libertad religio-

⁴³ Vid. sobre este tema el amplio y documentado trabajo de M. BLANCO, *La primera ley española de libertad religiosa. Génesis de la ley de 1967*, Eunsa, Pamplona 1999, 41 ss. Cfr. T. I. JIMÉNEZ URRESTI, *La libertad religiosa vista desde un país católico: España*, Concilium (ed. española) Año II (1966) Tomo III, 97-114.

⁴⁴ El caso más claro es el ya mencionado artículo de LÓPEZ DE PRADO, *Recepción de la...* Haciendo especial hincapié en la igualdad, el autor completa un largo examen del art. 6 del Fuero y de la Ley de 1967 confrontándolos punto por punto con la Declaración conciliar, para señalar lo que de ésta se había traducido fielmente en norma civil y lo que no o solo parcialmente. Mientras encuentra una sustancial coincidencia en las afirmaciones generales de principio sobre la libertad para todos, no puede menos de criticar con convicción los límites que la Ley pone a la presencia y actividad pública de las confesiones no católicas. Más tarde se ocupa también de este tema la monografía de J. PÉREZ-LLANTADA, *La libertad religiosa en España y el Vaticano II*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1974.

sa de los católicos, quizá porque se identifica sin más con la libertad de la Iglesia. LÓPEZ DE PRADO señala esta distonía en diversos puntos y CORRAL SALVADOR anota: «se había pensado, al principio, una ley para protestantes. Posteriormente se descartó tal restricción y se pasó a la preparación de un proyecto de ley con carácter general que comprendiera todos los cultos no oficiales... Pero se le dió el título general de ley de libertad religiosa, y a su vez se le contrajo en su contenido a las asociaciones religiosas no católicas»; por esto concluye que «hubiera sido preferible la promulgación de una ley de carácter general» que abriera luego a las relaciones con las confesiones: concordatarias con la Iglesia y concertadas con las demás confesiones, según el modelo italiano⁴⁵.

4. PERVIVENCIA DE LA CONFESIONALIDAD ESTATAL

D'AVACK en una conferencia poco anterior a la publicación de la *Dignitatis humanae*, dada en España, entiende que la evolución magisterial plantea el problema de «la medida y los límites dentro de los cuales un Estado Católico está autorizado a asegurar una libertad de religión a aquellos ciudadanos que profesen una fe diversa y formen parte de comunidades que existan y actúen dentro de su ordenamiento»⁴⁶. Este *estar autorizado* dice mucho del horizonte en el que d'Avack sitúa sus reflexiones. Para él, en aquel momento y lugar, el problema se pone al Estado español exigiendo de él una nueva adecuación «que le permita seguir conservando inalterada su condición de Estado confesional y continuar respetando y realizando en el futuro aquellos que deben ser los “*Deberes del Estado católico para con la religión*”»⁴⁷. La terminología podía parecer anacrónica ya entonces, pero no se olvide que era precisamente la calificación de España como reino *católico* el motivo por el que tenía que adecuarse al nuevo rumbo del magisterio, que en el momento en que escribe este autor estaba todavía en los esquemas de lo que luego sería la *Digni-*

⁴⁵ C. CORRAL SALVADOR, *Valoración comparada de la legislación española de libertad religiosa*, REDC 24 (1968) 315-338. La cita es de p. 336.

⁴⁶ P. A. D'AVACK, *La libertad religiosa...*, loc. cit., 365. Era por lo demás el problema que se planteaba Pío XII tras la firma del Convenio Europeo de Derechos Humanos (1950) y que abordó en el famoso discurso *Ci riesce* a los Juristas católicos italianos de 6-XII-1953: AAS 45 (1953) 794-802.

⁴⁷ *Ibid.*, 366. El texto entrecomillado en cursiva es del original y parece ser el título de la conferencia de OTTAVIANI que cita d'Avack en p. 373, nota 5.

tatis humanae. Como se ve D'AVACK no duda que el Estado español seguirá siendo confesional.

Según él, lo que en aquel momento estaba haciendo el Concilio era llevar a sus últimas consecuencias la tradicional doctrina sobre la libertad de conversión y bautismo y sobre la tolerancia civil⁴⁸, pero poniéndolas en conexión con la sensibilidad existente sobre los derechos del hombre en cuanto límite al poder decisorio del Estado, que en nuestro caso además se traduce –por razón de la materia– en radical incompetencia de éste sobre las opciones religiosas de los ciudadanos; porque el Estado «es una institución incapaz *a priori*, por su propia naturaleza, cometidos y fines, de cualquier valoración y enjuiciamiento acerca del objeto de la fe divina»; de aquí que «la eventual confesionalidad católica de un Estado, no puede por tanto tener el carácter de un acto de fe»⁴⁹, del que es incapaz; sería en cambio posible una confesionalidad formal, fundada sobre la fe de la gran mayoría de los ciudadanos (no del Estado) que, sin restringir la libertad de nadie, favoreciera a la Iglesia sobre las demás confesiones. En esta misma línea se sitúan ZALBA y DÍEZ ALEGRÍA⁵⁰.

Más allá de la hipotética previsión de *Dignitatis humanae* (n. 6) de que un Estado acuerde un estatuto especial a una determinada religión, la cuestión que se plantea no es tanto si España debía seguir siendo un Estado confesional católico, en lo que prácticamente todos los autores coinciden, sino en qué forma y medida para que fuera compatible con la libertad religiosa. Así pues las interpretaciones de la posibilidad abstracta del n. 6 de *Dignitatis humanae* están casi siempre expresadas (y mediatizadas) en el contexto de la revisión del ordenamiento civil.

Es frecuente que además del n. 6 del documento que nos ocupa, se cite a los Papas en sus encomios de la unidad religiosa de España; era un componente vital de la sociedad española que «no podía por menos de ser conside-

⁴⁸ D'AVACK distingue la *tolerancia o libertad eclesiástica* como problema dogmático, metahistórico, de la «*tolerancia o libertad civil* en materia religiosa», que considera «por el contrario como un problema típicamente histórico y político» cuya respuesta depende de las circunstancias (*ibid.*, 366).

⁴⁹ P. A. D'AVACK, *La libertad religiosa...*, cit., 380-381. Un desarrollo de estas consideraciones puede verse en IDEM, «Libertà religiosa (dir. can.)», *Enciclopedia del Diritto*, XXIV, Giuffrè, Milano 1974, 610-611.

⁵⁰ Quienes recuerdan que el Estado pertenece al orden natural, por tanto es incapaz de lo sobrenatural; pero puede crear las condiciones propicias para la vida religiosa de los ciudadanos, en proporción al número de cada confesión (cfr. DH 6b), por este camino se podría llegar a una confesionalidad católica «si revera cives morali unanimitate et genuina libertate catholicam fidem amplectuntur» (*Declaratio Concilii Vaticani II...*, cit., 194-196).

rada como un “valor religioso” y humano de primera categoría»⁵¹. En definitiva, late en la mayoría de los comentaristas la preocupación de hacer compatible una recepción honesta y sincera de la libertad religiosa proclamada por el Concilio, con la persistencia lo más inmutada posible de la confesionalidad en vigor; y es aquí donde se invoca la unidad católica: la importancia, conveniencia o incluso deber de conservarla como realidad social y política. Para CABREROS DE ANTA, por citar un autor insigne, la hipótesis «de la confesionalidad estatal en las naciones católicas debe continuar juzgándose según la doctrina tradicional de la Iglesia, ahora reafirmada en el n. 1 de la Declaración conciliar», o sea debe adoptarse allí donde sea posible y favorezca el bien común⁵².

También los Obispos españoles hicieron notar que la Declaración *Dignitatis humanae* «no se opone ni a la confesionalidad del Estado ni a la unidad religiosa de una nación. Juan XXIII y Pablo VI... nos han recordado a nosotros, los españoles, que la unidad católica es un tesoro que hemos de conservar. Y la misma declaración... admite de hecho la confesionalidad a condición de que *al mismo tiempo, se reconozca y respete a todos los ciudadanos y comunidades religiosas el derecho a la libertad en lo religioso*»⁵³.

LÓPEZ DE PRADO loa la reforma del art. 6 del Fuero de los Españoles precisamente porque pone las bases para hacer compatible la confesionalidad del Estado con la libertad religiosa, cosa que no cabía en el texto derogado que prohibía las manifestaciones públicas de las confesiones no católicas; porque «un reconocimiento oficial del Catolicismo, que al mismo tiempo proclame y proteja el derecho natural de la persona humana a la libertad religiosa está plenamente de acuerdo con el Vaticano II»⁵⁴, que proclama la concordancia entre la libertad de la Iglesia y el respeto efectivo de la libertad religiosa, y responde a la tradición jurídico-social de España para la que unidad católica y confesionalidad son parte del bien común. Pero en cambio la Ley subordina la libertad a la confesionalidad (art. 1.3); pues al fijar los límites de la libertad

⁵¹ V. CÁRCCEL ORTÍ, *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Palabra, Madrid 2002, 230.

⁵² *La Libertad Religiosa...*, cit., 557-558. Cita en este punto la frase de León XII «Statu aconfesionalis, ut dicunt, per se repugnat iuri naturae et constanti doctrinae Romanorum Pontificum» (*Inmortale Dei*, 3).

⁵³ Documento colectivo con ocasión de la clausura del Concilio (Roma, 8-XII-1965), en J. IRIBARRÉN (ed.), *Documentos colectivos del Episcopado español 1870-1974*, BAC, Madrid 1974, 366-367.

⁵⁴ *Recepción de la...*, cit., 559.

religiosa (art. 2.1) «además del orden público, se invoca también como motivo de limitación la defensa de la Iglesia católica»⁵⁵, sobre todo restringiendo las actividades de difusión, propaganda y enseñanza de los cultos acatólicos al círculo de sus miembros⁵⁶ en el intento de proteger y preservar de peligros la buena doctrina de los católicos. Y concluye que «algunos han querido oponer la libertad religiosa a la unidad católica, como si al afirmar la primera negásemos la segunda», pero «el Concilio ha proclamado que la unidad católica sólo se puede lograr y mantener en la libertad»⁵⁷.

Éste es un problema que sólo algunos autores observan; y es que al modificar el art. 6 § 2 del Fuero de los Españoles (para adecuarlo a *Dignitatis humanae*), necesariamente se estaba modificando el § 1, no en su tenor pero sí en su alcance y contenido pues la protección oficial a la religión católica estaría ahora limitada por la profesión y práctica de las demás religiones y no al revés: sin embargo fue la libertad la que resultó limitada por la confesionalidad (art. 2 de la Ley)⁵⁸. CORRAL SALVADOR observa que «en la fijación de los límites, mientras los enunciados en el Fuero de los Españoles están acordes con los señalados por el derecho comparado, su desarrollo por la ley queda viciado, al darse primacía jurídica al principio de confesionalidad sobre el de libertad. Se debería haber evitado, sin necesidad por ello de quitar el reconocimiento especial de la religión»⁵⁹.

A mi entender y visto desde hoy, se tendría que haber comenzado por invertir el orden de los párrafos de dicho art. 6º del Fuero.

Son también pocos los que aluden a una reforma del concordato en el mismo sentido de la legislación estatal, cuestión que se soslaya en la práctica

⁵⁵ *Ibid.*, 615.

⁵⁶ Para este autor un límite legítimo a la propaganda religiosa sería el rechazo de aquellos a quienes vaya dirigida, pues si el de orden público «protege el derecho de uno a hacer propaganda, protege también el derecho que todo hombre tiene a *no aceptar* una propaganda que va contra sus propias convicciones»; el límite estaría no en el círculo de adeptos sino en la voluntad de aquellos a quienes se dirige la propaganda; dicho lo cual, afirma que en España se puede presumir que la mayoría del pueblo rechaza la propaganda acatólica (*ibid.*, 616). En otro lugar sostiene: «creemos que la ‘Declaración’ afirma el derecho *natural* a la propaganda religiosa, pero a condición de que el sujeto pasivo de la propaganda la admita voluntariamente, para respetar así el derecho que tiene a no ser molestado en sus convicciones» (*Derecho humano y...*, cit., 257).

⁵⁷ *Ibid.*, 618.

⁵⁸ LÓPEZ DE PRADO lo señala a propósito de la enseñanza religiosa, sea por razones de igualdad sea porque la confesionalidad que admite *Dignitatis humanae* está condicionada por la libertad y no viceversa (*Recepción de la...*, cit., 566).

⁵⁹ *Valoración comparada de...*, cit., 337-338.

mientras se negocian con la Santa Sede los cambios que se iban introduciendo en el ordenamiento español.

En verdad, esto que podría considerarse una opción desafortunada, ponía en cuestión la coherencia y constitucionalidad de la misma Ley 44/1967 de Libertad religiosa; PÉREZ-LLANTADA razona cómo la discrepancia de ésta con la Declaración conciliar en punto de límites de esa libertad, contradice la expresa *ratio legis* de la misma y la de toda la reforma que la precedió para hacerla posible, pues «afirma que la libertad religiosa ‘ha de ser compatible, en todo caso, con la confesionalidad del Estado español, proclamada en sus Leyes Fundamentales’; pero estas mismas estatuyen también el otro principio básico de las relaciones Iglesia-Estado», o sea la fidelidad a la Declaración conciliar como exponente de esa doctrina de la Iglesia, fuente obligada de inspiración de la legislación del Estado, según el segundo de los Principios del Movimiento⁶⁰.

FUENMAYOR aborda el tema de la confesionalidad desde dos perspectivas complementarias. Una teórica en la que estudia la evolución del concepto en la historia y distingue entre *confesionalidad formal* hecha de «solemnes declaraciones de catolicismo oficial por parte del Estado, contenidas en textos constitucionales o concordatos» y *confesionalidad sustancial* o sea la «inspiración auténtica de las instituciones en los criterios señalados por el Magisterio de la Iglesia»: ésta puede darse sin aquélla, no así al revés⁶¹. A su entender la evolución en este particular estriba en que al binomio: confesionalidad católica – tolerancia, que proponen los Papas desde León XIII hasta Pío XII, ha sucedido en el Concilio el binomio: libertad religiosa necesaria – posible confesionalidad católica o de otro credo. La otra perspectiva, práctica, es la evolución de la confesionalidad sustancial católica del Estado español que requeriría de una parte un estatuto de libertad religiosa y de otra la supresión de ciertos privilegios recíprocos de origen concordatario.

⁶⁰ J. PÉREZ-LLANTADA Y G., *La Ley 44/1967 y los derechos civiles individuales de libertad religiosa*, en AA.VV., *El fenómeno Religioso en España*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1972, 310-311.

⁶¹ A. DE FUENMAYOR, *Problemas actuales de la confesionalidad del Estado*, publicado en *Ius Canonicum* 6 (1966) 375-402, y recogido en IDEM, *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1974, 107-141, la cita es de p. 122. P. LOMBARDÍA se sitúa en una posición parecida cuando distingue entre las protestas retóricas de catolicismo oficial, lo que «se consigue, simplemente, insertando un texto más o menos brillante en las leyes fundamentales y acompañando con fórmulas o ceremonias religiosas determinados acontecimientos de la vida pública», y «la efectiva presencia y operatividad de la ley de Dios en el ordenamiento jurídico» que considera la «piedra de toque de la autenticidad de una confesionalidad estatal» (*La confesionalidad del Estado hoy* [1960], en IDEM, *Escritos de Derecho canónico*, I, Eunsa, Pamplona 1973, 419).

5. EL MATRIMONIO Y LA ENSEÑANZA

En relación con las posibilidades y formas de subsistencia de la confesionalidad estatal, dos materias se entienden particularmente afectadas por nuestro documento conciliar: el matrimonio y la enseñanza de la religión católica. Ambas constituyen lo que se llamaba materias mixtas (hoy materias de interés común) caracterizadas por presentar una doble dimensión religiosa y civil, que en un sistema confesional se traducían en un régimen civil concordado entre el Estado y la Iglesia, y así aparecía por lo demás en el concordato vigente. Lógicamente me estoy refiriendo a España, pues el sistema italiano, aún con incrustaciones que hoy no dudaríamos de calificar de confesionales, no se vio afectado inmediatamente por la *Dignitatis humanae* en ninguno de estos dos campos; aunque como vimos no faltaron autores que entendieron incompatibles Concilio Vaticano II y relaciones concordatarias.

En España, ya hemos visto, la Declaración conciliar planteó la necesidad de cambios importantes en el ordenamiento estatal, que a su vez fueron objeto de estudio por parte de los autores, pues al ocuparse de dicho documento lógicamente sacaban las consecuencias que éste podría o debería producir en el derecho civil, o analizaban las que ya se habían producido a la luz de dicho documento. Que es lo que aquí interesa: lo que los juristas entendieron que *Dignitatis humanae* exigía o no exigía en las materias aludidas, lo que, como queda dicho, hacía relación a las posibilidades y nivel de pervivencia de la confesionalidad entonces en vigor. Vaya por delante la afirmación de CABREROS DE ANTA quien entiende que «entre los puntos del Concordato Español de 1953 que a su tiempo habrán de revisarse, no creemos que hayan de incluirse, en forma sustancial, lo que se refiere al matrimonio, a la instrucción religiosa en los centros estatales y, por ahora, a la ayuda económica del Estado»⁶².

5.1. *Matrimonio*

De la reforma del sistema matrimonial se ocupa FUENMAYOR directamente en un breve trabajo de expresivo título *La libertad religiosa y el ius nubendi en el ordenamiento español*⁶³, publicado prácticamente en las mismas fe-

⁶² *La Libertad Religiosa...*, cit., 561-562.

⁶³ En *Ius Canonicum* 5 (1965) 455-461. Se trata, como se lee al pie de la primera página de una «Comunicación presentada al Congreso Internacional de Juristas Católicos, organizado por *Pax Romana*, septiembre de 1965».

chas que nuestra Declaración; esto puede explicar que el estudio no la cite, ni tampoco el borrador de ésta que maneja, aunque inicie con la constatación de que «el concepto de libertad religiosa ha sido incorporado recientemente a la doctrina católica». A continuación cita el art. 7 del *Anteproyecto de ley sobre la condición jurídica de las confesiones acatólicas y de sus miembros* de 1964⁶⁴, recogido luego sustancialmente en la *Ley de Libertad religiosa* (de 1967). El Autor parte exponiendo los puntos cardinales del sistema matrimonial constituidos por el art. 42 del Código civil en su redacción de 1958, «La Ley reconoce dos clases de matrimonios: el canónico y el civil. El matrimonio habrá de contraerse canónicamente cuando uno al menos de los contrayentes profese la religión católica»⁶⁵, interpretado y aplicado por los arts. 245 y 250 del Reglamento del Registro Civil (1958). Se trata de lo que la doctrina llama un sistema de matrimonio civil subsidiario o supletorio, en el que conviven dos clases de matrimonio, el canónico que debía contraerse si uno al menos de los contrayentes profesaba el catolicismo y el civil que se podía celebrar sólo cuando se probara que ninguno de los contrayentes lo profesaba; todo el sistema gira en torno a la prueba de no profesión de la fe católica. El proyecto que maneja FUENMAYOR (como el promulgado luego) no contiene cambios importantes. En materia de matrimonio la promulgación de *Dignitatis humanae* no parecía exigir mayores modificaciones en cuanto se entiende que «el sistema de matrimonio civil subsidiario armoniza perfectamente el respeto debido al derecho de libertad religiosa con el interés» del Estado en salva-

⁶⁴ *Ibid.*, 460. Se trata del *Anteproyecto* elaborado por el Ministerio de Asuntos Exteriores y presentado al Gobierno en septiembre de 1964, citado también como *Estatuto de los Acatólicos*; me parecen muy significativos estos títulos, aunque luego cambiaran: la libertad religiosa civil se entiende como un derecho relativo más que nada a los no católicos (cfr. M. BLANCO, *La primera ley...*, cit., 42).

⁶⁵ Redacción hecha por la Ley de 24 de abril de 1958 para adecuarlo al Concordato de 1953, cuyo Protocolo final en relación al art. XXIII decía: «C) En materia de *reconocimiento* de matrimonio mixto entre personas católicas y no católicas, el Estado pondrá en armonía su propia legislación con el Derecho Canónico. D) En la reglamentación jurídica del matrimonio para los no bautizados, no se establecerán impedimentos opuestos a la Ley natural». «Armonía –dice LÓPEZ ALARCÓN– que se formalizó en la nueva redacción del art. 42 del Código civil y antes por el Decreto de 26 de octubre de 1956 y por la O. M. de 10 de marzo de 1941» (*Matrimonio civil y obstáculo legal de profesión de la religión católica*, REDC 29 [1973] 116). Visto desde hoy, el concordato en realidad nada establecía directamente sobre la obligación de los católicos a la forma canónica, y menos que el Estado debiera obligarles a cumplirla, como hacía el Código civil, salvo que se entendiera el art. XXIII como un reenvío material del derecho español a las normas canónicas sobre el matrimonio. El art. 42 del Código civil más bien parece un presupuesto del art. XXIII y relativo Protocolo del Concordato.

guardar las tradiciones populares (p. 461). Parece pues que el problema en este campo no eran los acatólicos, sino los católicos que pretendían casarse civilmente: debían probar que habían abandonado la fe mediante declaración y testimonios; en cualquier caso para los ordenados de mayores o profesos solemnes no bastaban estas pruebas: para acceder al matrimonio civil debían obtener la correspondiente dispensa pontificia⁶⁶. Da la impresión de que la libertad que proclama *Dignitatis humanae* se interpreta como perfectamente compatible con el recurso al brazo secular, al menos en relación con los ciudadanos católicos.

LÓPEZ DE PRADO no está de acuerdo con esta interpretación y (siguiendo a Muñoz Palacios) considera necesaria una revisión en el sentido de un sistema matrimonial completamente facultativo u opcional que reconozca el matrimonio canónico y los demás matrimonios religiosos, pero no imponga «directa ni indirectamente unas disposiciones meramente eclesiásticas a los acatólicos y aun a los católicos que no quieran aceptarlas»⁶⁷.

CORRAL SALVADOR, se plantea también la cuestión de los «apóstatas y, en general, de aquellos católicos que, queriendo contraer matrimonio, rechazarán la forma religiosa canónica», se pregunta «hasta qué punto ha de verse uno obligado por la ley estatal a una celebración sacramental que se rechaza», y si no hubiera sido oportuno pasar a un sistema completamente facultativo «con toda una secuela de difíciles cuestiones jurídicas y morales»⁶⁸.

5.2. Enseñanza

Otro tema concreto del que se interesó la doctrina española al abordar la *Dignitatis humanae* fue el de las consecuencias que pudiera tener en el ámbito de la enseñanza, sea en general, sea de la religión católica. Mientras el Concordato decía que «en todos los centros docentes de cualquier orden y grado,

⁶⁶ En lo relativo al matrimonio la Ley de Libertad religiosa promulgada estableció: «Artículo sexto. Uno. Conforme a lo dispuesto en el artículo cuarenta y dos del Código civil, se autorizará el matrimonio civil cuando ninguno de los contrayentes profese la religión católica, sin perjuicio de los ritos o ceremonias propios de las distintas confesiones no católicas que podrán celebrarse antes o después del matrimonio civil en cuanto no atenten a la moral o a las buenas costumbres. Dos. Quienes hubieran sido ordenados “in sacris” o estén ligados con voto solemne de castidad dentro de la Iglesia católica no podrán contraer matrimonio sin dispensa canónica, conforme a lo dispuesto en el artículo ochenta y tres, número cuatro, del Código civil».

⁶⁷ *Recepción de la...*, cit., 567.

⁶⁸ C. CORRAL SALVADOR, *Valoración comparada de...*, cit., 315-338. La cita es de p. 319, cfr. 337.

sean estatales o no estatales, la enseñanza se ajustará a los principios del Dogma y de la Moral de la Iglesia Católica» (art. XXVI); la Ley redujo esta norma general a los centros del Estado (art. 4), pero limitaba las posibilidades de las confesiones no católicas de establecer centros docentes a los que fueren necesarios «para la enseñanza de sus miembros» (art. 29). Asimismo reconocía el derecho de los padres de decidir sobre la educación religiosa de sus hijos y sobre el centro escolar y otros medios para la educación de éstos; pero al añadir que los alumnos «no estarán obligados a recibir enseñanza de una religión que no profesen, para lo cual habrán de solicitarlo los padres o tutores» (art. 7.3), aparece de nuevo la *no profesión* como elemento del régimen de tolerancia que se mantiene, dejando intacto el art. XXVII del concordato donde decía «serán dispensados de tales enseñanzas los hijos de no católicos cuando lo soliciten sus padres o quienes hagan sus veces», manteniendo la obligación para los católicos de educar en la fe a sus hijos a menos que demostraran haberla abandonado⁶⁹.

LÓPEZ DE PRADO interpreta que en tema de elección de escuelas la Ley se propone «reconocer el derecho de los padres a elegir con verdadera libertad las escuelas u otros medios de educación, sin imponerles directa o indirectamente gravámenes injustos por esta libertad de elección» (DH 5), pero entiende que «en la práctica sólo se evitará que el Estado ‘indirectamente’ grave el derecho de los padres a elegir..., si el presupuesto escolar se distribuye proporcionalmente entre los diversos centros de enseñanza»⁷⁰. Por lo que respecta a la enseñanza religiosa, estima que el que las escuelas y colegios estatales se ajusten al dogma y moral católicos, no impide sino más bien requiere que también en ellos se enseñe a los no católicos su religión si hubiere número suficiente, sin que baste que no se les imponga la enseñanza católica, pues la Declaración pide que no se lesione ni abierta ni ocultamente la igualdad jurídica de los ciudadanos, ni se los discrimine por motivos religiosos⁷¹.

⁶⁹ Ciertamente la Declaración al decir que «se violan los derechos de los padres, si se obliga a los hijos a asistir a lecciones escolares que no corresponden a la persuasión religiosa de los padres» (n. 5), sigue el criterio de la profesión, pero –aparte de que lo hace en el sentido opuesto, de no inductinamiento indeseado–, la cuestión es si corresponde al Estado comprobar la adhesión o no a un credo o debe bastarle la petición de exención.

⁷⁰ «De esta manera –añade– no solamente se salvaría el derecho de los no católicos, sino también el de muchos padres católicos, que, a causa de esos gravámenes indirectos, no disfrutaban de una plena libertad escolar para sus hijos» (*Recepción de la...*, cit., 566).

⁷¹ IDEM.

6. LIBERTAD RELIGIOSA Y MAGISTERIO

Se problematiza también el rol del magisterio de la Iglesia por quienes columbran una conflictualidad entre éste y la libertad religiosa. Surge así la cuestión de la libertad religiosa como derecho intraeclesial. Para GISMONDI, el fundamento de derecho divino natural de la libertad religiosa entendida como autonomía personal, comporta que ésta sea «invocabile non solo nei confronti degli ordinamenti statali ma anche dello stesso ordinamento della Chiesa cattolica», lo que para este autor exigiría «la rielaborazione integrale dei delitti contro la fede, l'unità della Chiesa e la religione»⁷².

FUENMAYOR por el contrario entiende, como hemos dicho, que «se trata de una autonomía jurídica civil, que –al igual que ocurría con el régimen de tolerancia– para nada se refiere al *status* del fiel dentro de la Iglesia»⁷³.

GARCÍA BARBERENA se enfrenta directamente con la cuestión en un trabajo de título *Magisterio eclesiástico y libertad religiosa*⁷⁴, en el que se cuestiona si hay o no contraste entre la libertad religiosa tal como resulta de los primeros números de *Dignitatis humanae* y la doctrina común de que la Iglesia tiene potestad de «imponer dogmas mediante un magisterio que, con respecto a los católicos» es «un magisterio autoritativo en el que se incluye el derecho de preceptuar la obediencia de la fe con respecto a las doctrinas que se definen y que se enseñan» (p. 546). Pues si tal libertad se funda como afirma *Dignitatis humanae* en la dignidad de la persona (n. 2), el «católico malintencionado y recalcitrante contra las enseñanzas de la Iglesia está usando un derecho cuya existencia el Concilio declara»; sin posibilidad por lo tanto «de prescribir la aceptación de una doctrina y de castigar, como reos de un delito, a quienes contumazmente nieguen alguna de las verdades cuya aceptación prescribe la Iglesia» (p. 547). El contraste, concluye este autor, es sólo aparente pues «la coacción que pretende eliminar el Concilio no apunta a los poderes de la Igle-

⁷² *I principi conciliari...*, cit., 17.

⁷³ *La libertad religiosa*, cit., 18. En nota a este punto argumenta: «La autonomía jurídico civil no interfiere para nada las relaciones de los fieles con la sociedad religiosa, que se sitúan en un campo diferente; y deja intacto el poder de aquélla para aplicar penas dentro de su competencia, es decir, dentro del ámbito religioso. Concretamente, por lo que se refiere a la Iglesia católica sería del todo inoportuno invocar la Declaración *Dignitatis humanae* como escudo para eximirse un católico de la observancia de las leyes eclesiásticas» (*ibid.*, nota 5). Del tenor literal de esta nota se desprende a mi entender que se trata de una respuesta a la anterior afirmación de Gismondi.

⁷⁴ REDC 23 (1967) 533-554.

sia, sino a las potestades humanas sea cualquiera el modo en que se manifiesten»; la misma Declaración requiere que la libertad religiosa sea reconocida «de forma que se convierta en un *derecho civil*» (traducción y cursiva del A. citado). Sin embargo no parece sacar todas las consecuencias de esta distinción de ámbitos jurídicos, civil y canónico, pues vuelve a plantearse el problema de que siendo la libertad religiosa un derecho de naturaleza, pues que «la dignidad de la persona humana no desaparece por el hecho del bautismo... resulta que los bautizados súbditos de la Iglesia siguen teniendo el derecho a la libertad religiosa y por tanto se viola su derecho cuando se les coacciona para que admitan las enseñanzas del magisterio y cuando se les imponen penas canónicas a los reos del delito de herejía». A lo cual él mismo responde que la recepción libre del bautismo comporta la aceptación irreversible del consiguiente vínculo con la Iglesia, que incluye la obediencia a su magisterio con la posibilidad de ésta «de castigar con penas canónicas a los incumplidores»⁷⁵. La inmunidad de coacción que exige la *Dignitatis humanae* se refiere al acto de fe, pero no menoscaba el ejercicio de la potestad de magisterio, ni excluye «la coacción resultante de la amenaza que es propia de la ley penal eclesiástica». Concluye García Barberena que la que ha cambiado ha sido la situación de los acatólicos que –en el plano doctrinal– ha pasado de la tolerancia a la libertad, aunque éstas en la práctica sólo se diferencian por su contenido (al menos en España). Tampoco ahora parece clara la distinción entre ámbito civil y eclesial.

LÓPEZ DE PRADO los distingue mejor cuando afirma que la libertad religiosa «es un derecho que podemos invocar, no ante Dios, ni ante la Iglesia si somos católicos; sólo ante los demás y ante todos los poderes meramente humanos podemos ejercitar tal derecho»⁷⁶.

7. *DIGNITATIS HUMANAЕ* Y CONCORDATOS

Igualmente no faltan autores que, desde la lectura de la *Dignitatis humanae*, cuestionan la pervivencia y oportunidad de las relaciones concordatarias. Son decididamente negativos al respecto DÍEZ-ALEGRÍA y SETIÉN⁷⁷. El uno por entender que la libertad religiosa es necesaria y suficiente, e incompatible

⁷⁵ *Ibid.*, 552-553.

⁷⁶ *Recepción de la...*, cit., 561.

⁷⁷ J. M. DÍEZ-ALEGRÍA, *El problema del concordato desde el punto de vista de la libertad religiosa*, en AA.VV., *Concordato y sociedad pluralista*, Sígueme, Salamanca 1972, 15-18; J. M. SETIÉN, *Eclesiología subyacente a la teoría concordataria*, en IDEM, 19-49.

con cualquier tipo de acuerdo Estado-Iglesia que concibe como una amenaza, sea para la libertad religiosa de los fieles, sea para la de la Iglesia. El segundo por motivaciones eclesiológicas ligadas a la misión profética de la Iglesia, pues se supone que el Concordato prolonga una situación de privilegio que además iría contra la libertad y la igualdad de otros ciudadanos y grupos religiosos. Y en efecto no les falta razón en el caso concreto de España, al que ambos se refieren, pues la reforma que se propuso del Concordato vigente⁷⁸, de 1953, a la luz de la Ley de libertad religiosa (1967) dejaba intactas o casi algunas situaciones que parecen poco compatibles con la libertad de los católicos y con la igualdad; por ejemplo la enseñanza de la religión católica obligatoria en todos los colegios y escuelas, de la que sólo podían ser eximidos «los hijos de no católicos» a petición de sus padres (art. XXV del proyecto, que sustituiría al XXVII), o la eficacia civil de cualquier sentencia, decreto y resoluciones administrativas emanados por la autoridad eclesiástica en el uso de sus competencias (art. XV, antes XXIV.4) o sea un amplio uso del brazo secular. PUENTE EGIDO⁷⁹ señala también algunas dificultades para la subsistencia del Concordato tanto de congruencia con la doctrina conciliar sobre la libertad de la Iglesia, como en el orden internacional.

CORRAL por el contrario destaca la amplia compatibilidad entre libertad religiosa y Concordato. Es consciente de que el problema se planteó y cita a Mons. De Smedt, quien durante la elaboración de *Dignitatis humanae* «reconoció repetidamente, y hasta se recogió en las notas de varios esquemas, que el régimen de libertad religiosa de ninguna manera se oponía al régimen concordatario. Pero mientras en la nota 39 al n. 13 del último proyecto de Declaración, el texto *Denuo Recognitus*, se decía taxativamente '*Exinde constat, nihil esse in doctrina de libertate religiosa, quod cum praxi hodierna Concordatorum quovis modo pugnat*'; en la correspondiente nota 34 al n. 13 del texto promulgado se omitió la frase»⁸⁰. Que el instituto concordatario sea compatible con *Dignitatis humanae* no excluye que el Concordato español deba ser reformado en algún punto; concretamente Corral señala el Protocolo al art. I, que al repro-

⁷⁸ El proyecto de reforma que se alude se encuentra en AA.VV., *Concordato y sociedad pluralista*, cit., 87-101; va seguido de una «Reflexión crítica sobre el Anteproyecto *ad referendum*» (no firmada), 103-112; también en Vida Nueva 3 de junio (1971) 8-11.

⁷⁹ J. PUENTE EGIDO, *Problemas técnicos del derecho concordatario desde el punto de vista del derecho internacional*, en AA.VV., *Concordato y sociedad pluralista*, cit., 51-85.

⁸⁰ C. CORRAL SALVADOR, *Repercusión de la Declaración conciliar Dignitatis humanae sobre la confesionalidad católica del Estado español*, en REDC 21 (1966) 283.

ducir la frase del Fuero de los Españoles «Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni en el ejercicio privado de su culto» tendrá que cambiar para admitir «las manifestaciones externas del culto disidente, siempre que quede a salvo el *justo orden público*»; todos los otros artículos que expresan la confesionalidad estatal pueden permanecer⁸¹, de modo particular el art. I⁸².

Lo mismo piensa SPINELLI en general sobre la compatibilidad de la libertad religiosa con el sistema concordatario, con base en la libertad que la Iglesia reclama como premisa irrenunciable en sus relaciones con la comunidad política (DH 13), mientras que *Gaudium et spes* especifica que son en cambio renunciables cualquiera privilegios que puedan empañar la imagen evangélica de la misma Iglesia (n. 76), lo que incluye que su *libertas* no vaya en detrimento de la de otras confesiones o comunidades; y considera posible que el estatuto peculiar otorgado a la Iglesia en esas condiciones pueda venir «sulla base di un impegno concordatario... La libertà religiosa non contraddice ai concordati, se anche possa essere prevista nei confronti di una determinata comunità religiosa una particolare protezione civile: si richiede che in ogni caso vi siano riconoscimenti e rispetto del diritto alla libertà religiosa nei confronti di tutti indistintamente»⁸³.

8. CONCLUSIÓN

Para concluir quisiera señalar algunas observaciones anecdóticas más significativas, que pueden dar al lector de hoy noticia más exacta del clima que encontró la Declaración sobre la libertad religiosa y de los problemas que suscitó con su llegada tanto en la doctrina española como en la italiana. Por ejemplo las diferentes terminologías usadas por una y otra: en España se habla de culto oficial y ‘cultos disidentes’; en Italia de Iglesia católica y ‘culti ammessi’. Asimismo ante la necesidad de distinguir y clasificar, se origina una terminología curiosa para expresar los diversos campos a que se extiende la libertad religiosa: LÓPEZ DE PRADO distingue diversos planos *centrípeto* (individual o comunitario) para expresar la autonomía personal o de organización interna de

⁸¹ *Ibid.*, 285.

⁸² «La Religión Católica, Apostólica, Romana sigue siendo la única de la Nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico».

⁸³ *La Chiesa e la libertà religiosa*, cit., 313-314.

las confesiones, y *centrífugo* (individual y comunitario) para señalar las iniciativas o actividades sociales y de difusión externa de un credo⁸⁴; lo cual sorprende aún más si se tiene en cuenta que ya para entonces hacía tiempo que se había consagrado la terminología de los documentos de derechos humanos: manifestar la propia religión o credo mediante el culto, la observancia, los ritos, la enseñanza.

En efecto, resulta curioso observar que mientras en nuestros días es habitual poner en relación los más importantes textos civiles (nacionales e internacionales) sobre la libertad religiosa con la doctrina de la Iglesia sobre la materia, en los estudios y análisis inmediatos a la publicación de *Dignitatis humanae*, brillan por su casi total ausencia las referencias a documentos civiles, en especial internacionales, sobre la libertad de religión: no se relaciona para nada el concepto de libertad religiosa que emerge de la Declaración conciliar con otras formulaciones seculares del mismo derecho; en este sentido puede decirse que la Declaración aparece, en los comentarios que estamos estudiando, como independiente y en nada deudora de otras proclamas de esa libertad. Y esto, no obstante que ella misma comienza constatando que en nuestros días «aumenta el número de quienes exigen que el hombre en su actuación goce y use de su propio criterio y de una libertad responsable, no movido por coacción, sino guiado por la conciencia del deber» (DH 1); y acaba asimismo reconociendo «que los hombres de nuestro tiempo desean poder profesar libremente la religión en privado y en público»; y «que la libertad religiosa se declara como derecho civil en muchas Constituciones y se reconoce solemnemente en documentos internacionales» para concluir haciendo un llamado al respeto de la libertad religiosa en todas partes y por todos (n. 15).

⁸⁴ *Derecho humano y...*, cit., 251-254.

Bibliografía

- BLANCO, M., *La primera ley española de libertad religiosa. Génesis de la ley de 1967*, Eunsa, Pamplona 1999, 358 pp.
- CABREROS DE ANTA, M., *La Libertad Religiosa en el Vaticano II. Aspecto jurídico del problema*, Salmanticensis 13 (1966) 535-567.
- CÁRCEL ORTÍ, V., *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Palabra, Madrid 2002, 512 pp.
- COLELLA, P., *Ordinamento canonico e principi conciliari*, en AA.VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna 1975, 489-550.
- CORRAL SALVADOR, C., *Repercusión de la Declaración conciliar Dignitatis humanae sobre la confesionalidad católica del Estado español*, REDC 21 (1966) 269-292.
- *La Ley española de libertad religiosa ante el derecho comparado en Europa occidental*, REDC 23 (1967) 623-664.
- *Valoración comparada de la legislación española de libertad religiosa*, REDC 24 (1968) 315-338.
- D'AVACK, P. A., *La libertad religiosa en el magisterio actual de la Iglesia católica*, Ius Canonicum 5 (1965) 365-384.
- «Libertà religiosa (dir. can.)», en *Enciclopedia del Diritto*, XXIV, Giuffrè, Milano 1974, 607-614.
- DE FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa y el ius nubendi en el ordenamiento español*, Ius Canonicum 5 (1965) 455-461.
- *La libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1974, 216 pp.
- DÍEZ-ALEGRÍA, J. M., *El problema del concordato desde el punto de vista de la libertad religiosa*, en AA.VV., *Concordato y sociedad pluralista*, Sígueme, Salamanca 1972, 15-18.
- GISMONDI, P., *Iglesias y comunidades eclesiales acatólicas en los recientes decretos conciliares*, Ius Canonicum 5 (1965) 385-400.
- *I principi conciliari e il diritto canonico*, Il Diritto Ecclesiastico 79 (1968) P.I. 5-21.
- *Il diritto della Chiesa dopo il Concilio*, Ristampa, Giuffrè, Milano 1973, 195 pp.
- IRIBARREN, J. (ed.), *Documentos colectivos del Episcopado español 1870-1974*, BAC, Madrid 1974, 576 pp.
- JIMÉNEZ URRESTI, T. I., *La libertad religiosa vista desde un país católico: España*, Concilium (ed. española) Año II (1966) Tomo III, 97-114.

- *La libertad religiosa en León XIII y en el Vaticano II*, REDC 28 (1972) 157-158.
- JUAN XXIII, Encíclica *Pacem in terris*, 11-IV-1963, AAS 55 (1963) 257-304.
- LOMBARDÍA, P., *La confesionalidad del Estado hoy*, Ius Canonicum 1 (1961) 329-350, citado por IDEM, *Escritos de Derecho canónico*, I, Eunsa, Pamplona 1973, 397-430.
- LÓPEZ ALARCÓN, M., *Matrimonio civil y obstáculo legal de profesión de la religión católica*, REDC 29 (1973) 111-123.
- LÓPEZ DE PRADO, J., *Derecho humano y derecho cristiano a la libertad religiosa*, REDC 21 (1966) 241-268.
- *Recepción de la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico español*, REDC 23 (1967) 555-621.
- MOSTAZA, A., *Teología de la libertad religiosa (Observaciones al libro de René Coste)*, REDC 26 (1970) 447-448.
- PÉREZ-LLANTADA, J., *La libertad religiosa en España y el Vaticano II*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1974, 480 pp.
- *La Ley 44/1967 y los derechos civiles individuales de libertad religiosa*, en AA.VV., *El fenómeno Religioso en España*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1972, 305-348.
- PICOZZA, P., *La problematica conciliare*, en AA.VV., *Teoria e prassi delle libertà di religione*, Il Mulino, Bologna 1975, 425-488.
- PIÓ XI, Encíclica *Mit brennender Sorge*, 14-III-1937, AAS 29 (1937) 145-167 (alemán) y 168-188 (italiano).
- PUENTE EGIDO, J., *Problemas técnicos del derecho concordatario desde el punto de vista del derecho internacional*, en AA.VV., *Concordato y sociedad pluralista*, Sígueme, Salamanca 1972, 51-85.
- SETIÉN, J. M., *Eclesiología subyacente a la teoría concordataria*, en AA.VV., *Concordato y sociedad pluralista*, Sígueme, Salamanca 1972, 19-49.
- SOLER, C., *La continuidad del magisterio sobre la libertad religiosa: la interpretación de Dignitatis humanae en su contexto histórico*, Scripta Theologica 47 (2015) 459-482.
- SPINELLI, L., *La Chiesa e la libertà religiosa*, en AA.VV., *La Chiesa dopo il Concilio*, I - Relazioni, Giuffrè, Milano 1972, 289-319.
- *Libertas Ecclesiae*, Giuffrè, Milano 1979, 220 pp.
- ZALBA, M. (S. I.) – DÍEZ ALEGRÍA, I. M. (S. I.), *Declaratio Concilii Vaticani II «Dignitatis humanae» de libertate religiosa. Expositio synthetica – Commentaria*, Periodica de re morali, canonica, liturgica 55 (1966) 170-197.

