
La continuidad del magisterio sobre libertad religiosa: la interpretación de *Dignitatis humanae* en su contexto histórico

The Continuity of the Magisterium on Religious Freedom: An Interpretation of Dignitatis humanae in its Historical Context

RECIBIDO: 20 DE MARZO DE 2015 / ACEPTADO: 6 DE MAYO DE 2015

Carlos SOLER

Facultad de Derecho Canónico. Universidad de Navarra
Pamplona. España
csoler@unav.es

Resumen: El autor estudia la continuidad entre la doctrina del Vaticano II sobre libertad religiosa y el magisterio de los siglos XIX y XX. Para ello intenta un diálogo entre el derecho y la teología. Se detiene en algunos pasajes de *Dignitatis humanae* que desvinculan la libertad religiosa del indiferentismo y apuntan a un concepto de «derecho» distinto del que subyacía a las condenas del magisterio precedente. Después, expone algunos modelos de interpretación de la evolución de la doctrina y estudia en qué medida se pueden aplicar a la libertad religiosa. Concluye que ha habido una seria rectificación, pero la intención fundamental de ambos magisterios coincide.

Palabras clave: Libertad religiosa, *Dignitatis humanae*, Continuidad del magisterio.

Abstract: The author studies the continuity between the magisterium of the Second Vatican Council on religious freedom and the Church's magisterium in the nineteenth and the twentieth centuries. To this purpose, the article attempts to establish a dialogue between law and theology. It reflects on some passages of *Dignitatis humanae* that dissociate religious freedom from indifferentism and point to a concept of «law» different from the one that underlies the condemnations of the previous teachings. Afterwards, the article exposes some ways to interpret the evolution of the doctrine and examines the possibility to apply these interpretations to the matter of religious freedom. The article concludes that there has been a serious rectification, but the underlying intentions of both magisterium coincide.

Keywords: Religious Freedom, *Dignitatis humanae*, Continuity of the Magisterium.

INTRODUCCIÓN

Desde finales del s. XVIII hasta el Vaticano II, el magisterio papal condenó la libertad religiosa (llamada entonces «libertad de cultos»)¹. En cambio, el concilio declaró que era un derecho de toda persona humana. Como es lógico, desde el primer momento se planteó si había una contradicción de magisterios. Algunos proyectos de la declaración abordaban explícitamente esta cuestión², y las *relaciones* se detenían largamente en ella³.

Desde entonces ha habido enriquecedoras discusiones sobre la cuestión. Algunos afirman la continuidad haciendo hincapié en que el concilio define el derecho de libertad religiosa como «inmunidad de coacción», es decir, en forma «negativa»: derecho a no ser coaccionado⁴. Otros autores subrayan la continuidad maximizando los aspectos en que ambos magisterios convergen, y minimizando aquello en lo que parecen divergir⁵. En cambio, otros hablan de una seria rectificación que no compromete la continuidad sustancial, y critican algún exceso concordista en estos últimos autores⁶. J. C. Murray, en línea con las *relaciones* de la comisión redactora, insiste en la historicidad de la materia: hay un cambio de perspectivas pero no un cambio radical de doctrina; concretamente, ha cambiado la idea de estado y de las funciones que se atribuyen al poder civil, y esto propicia que la libertad religiosa se vea de otra

¹ Por citar sólo algunos documentos más relevantes, cfr. PÍO VI, *Breve Quod aliquantum* (1791); PÍO VII, *Post tam diuturnas* (1814); GREGORIO XVI, *Mirari vos*, 15-VIII-1832; PÍO IX, *Quanta cura* (con el *Syllabus*), 8-XII-1864; LEÓN XIII, *Immortale Dei*, 1-XI-1885; *Libertas praestantissimum*, 20-VI-1888; *Sapientiae christiana*, 10-I-1890; PÍO XII, *Ci riesce*, 6-XII-1953.

² *Textus emendatus, Acta Synodalia* (AS) III/8, 426-449, n. 2. Este número desaparece en el texto definitivo.

³ Cfr., especialmente, la relación a la *Declaratio prior*, en *Acta Synodalia* II/5, 485-495.

⁴ OCÁRIZ, F., «Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il magistero precedente», *Annales theologici* 3 (1989) 71-97, con más amplia información bibliográfica al respecto, sobre todo en p. 76, nota 11; ID., «Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad», *Scripta Theologica* 27 (1995) 865-883; DE FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa*, Pamplona: Eunsa, 1974, 32-38. Cfr. también BARTHE, C., «Un dossier d'actualité: la liberté religieuse», *Catholica*, febrero 1988, 27-40, que critica los aspectos «positivos» que encuentra en la declaración.

⁵ Particularmente VALUET, B., *La liberté religieuse et la tradition catholique: un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, 3 ed. Le Barroux: Le Barroux, 2011, obra monumental en 6 volúmenes. Un resumen del autor en un volumen: *Le droit à la liberté religieuse dans la Tradition de l'Église*, 2 ed. Le Barroux: Le Barroux, 2011. También DE MARGERIE, B., *Liberté religieuse et règne du Christ*, Paris: Cerf, 1988.

⁶ RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad*, Madrid: Rialp, 2009; ID., «La doctrina del concilio sobre la libertad religiosa», en ARANDA, A., LLUCH, M. y HERRERA, J. (dirs.), *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Pamplona: Eunsa, 2014, 171-188. MURRAY, J. C., *infra*.

manera⁷. Ésta es quizás la idea más importante para una comprensión correcta de la evolución en la materia. En lo que sigue, la doy por supuesta.

Ninguna intervención resuelve el problema, pero todas arrojan alguna luz sobre él. Todas esas aportaciones se pueden integrar (purificándose mutuamente) a pesar de que a veces han polemizado⁸.

Otros autores afirman directamente una ruptura con el magisterio anterior. Entre éstos, algunos acusan al Vaticano II de haber roto con la Tradición, y por tanto lo desautorizan en mayor o menor medida⁹. Otros entienden que el concilio desautoriza el magisterio decimonónico; invocan este caso para proponer una revisión global de la concepción del magisterio, que acogiera el disenso y facilitara cambios en la enseñanza de la Iglesia sobre otras materias, particularmente en moral sexual y conyugal¹⁰. Me parece más delicado integrar las aportaciones de estos autores. Quisiera hacer notar que tanto unos como otros identifican indebidamente el magisterio de los últimos dos siglos con la Tradición. En realidad, si leemos ese magisterio teniendo presentes los XVIII siglos anteriores, no lo podemos identificar, sin más, con la Tradición. La reflexión temática sobre libertad religiosa empieza en el XVIII, y por tanto nuestro acceso a la tradición anterior no es directo ni sencillo. En consecuencia, no podemos acusar al concilio de haber roto con la Tradición; tampoco podemos extrapolar a la moral sexual y conyugal lo ocurrido con la libertad religiosa: en esa materia sí que hay una enseñanza unánime de la Iglesia a lo largo de XX siglos¹¹.

⁷ MURRAY, J. C., «Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa», en HAMER, J. y CONGAR, Y. (eds.), *La libertad religiosa*, Madrid: Taurus, 1969, 143-188. En la misma línea, RHONHEIMER, M., *supra*.

⁸ Las aproximaciones de Murray y Rhonheimer parecen las más válidas, por más fieles a la realidad. No obstante, las otras también manifiestan un gran sentido de Iglesia, imprescindible en esta materia.

⁹ P. ej., GHERARDINI, B., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento: Casa Mariana Editrice, 2009; ID., *Il Vaticano II: alle radici d'un equivoco*, Torino: Lindau, 2012. También DE MATTEI, R., *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino: Lindau, 2010.

¹⁰ Información en MCCORMICK, R., *Notes on moral theology 1965-1980*, Washington: University Press of America, 1981, 226, 237-238, 652-668, 588-589, 768-785. ID., *Notes on moral theology 1981-1984*, Lanham: University Press of America, 1984, 83-86, 173-187. También CURRAN, C. E., *Roman Catholic Sexual Ethics: A Dissenting View*, en <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=113>, consultado 5 marzo 2015. Principal exponente de una hermenéutica de la ruptura es ALBERIGO, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vols., Leuven-Salamanca: Peeters-Sígueme, 1999-2008. ID., *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Bologna: Il Mulino, 2009.

¹¹ Sobre la interpretación reciente del concilio, son ilustrativos los trabajos de RICHI, G.: «Un debate sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II», *Revista Española de Teología* 70 (2010) 93-104; «Publicaciones sobre el Vaticano II. Nota bibliográfica», *Revista Española de Teología* 73

En su discurso de 2005 a la curia romana, Benedicto XVI habló de dos formas de interpretar y aplicar el concilio: «la hermenéutica [...] de la ruptura» y «la hermenéutica de la reforma». Si en la primera hermenéutica hay pura discontinuidad, en la segunda no hay pura continuidad, sino «continuidad y discontinuidad en diferentes niveles». Es claro que la naturaleza de la fe y de la Iglesia no admite la primera hermenéutica. Pero sí la segunda; en algunas materias la renovación será muy profunda, pero no contradice la continuidad sustancial con la Iglesia de los tiempos anteriores¹².

Precisamente la libertad religiosa se presta fácilmente a una hermenéutica de la ruptura, y hay que evitar ese riesgo. Por otro lado, junto con esta exigencia de continuidad, la fe presenta también otra exigencia interior: el respeto a la verdad, y también a la verdad de los hechos históricos. Esto quiere decir que no cabe negar la evidencia. Es claro que hay una *seria rectificación* de algunas encíclicas papales sobre la materia¹³.

Todo esto obliga a plantear la cuestión con la máxima seriedad. En estas líneas intento indicar posibles caminos para resolver el problema, y señalar otros que no conducen a ningún sitio. Para ello, lo más útil es un diálogo entre la perspectiva del jurista y la del teólogo. Con este método, intento hacer una pequeña aportación concreta que ayuda a conciliar ambos magisterios: el concepto de derecho que subyace en uno y otro es distinto.

Esta aportación pretende ser un complemento, y no una alternativa, a los puntos de vista de Murray y Rhonheimer, entre otros: una serie de transformaciones históricas han hecho posible *Dignitatis humanae*. Aquí doy por supuesto lo alcanzado al respecto, y ofrezco un enfoque que, a mi parecer, lo enriquece y aclara.

1. PRESENTACIÓN GENERAL DE LA DECLARACIÓN *DIGNITATIS HUMANAЕ*

En la declaración *Dignitatis humanae* conviene distinguir dos tipos de contenidos, que se entrecruzan continuamente en el texto. Esta distinción ayuda mucho a entender la declaración.

(2013) 147-157; «El Vaticano II, ¿ruptura con la Tradición? A propósito de una obra reciente. Nota bibliográfica», *Revista Española de Teología* 72 (2012) 501-510.

¹² Cfr. RHONHEIMER, M., *La doctrina*, 172s. RICHI, G., «A propósito de la “hermenéutica de la continuidad”. Nota sobre la propuesta de B. Gherardini», *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-77. Este autor señala, interpretando brillantemente a Benedicto XVI, la unidad histórica del sujeto-Iglesia como criterio principal para estudiar este tipo de cuestiones.

¹³ Cfr. RATZINGER, J., *Obras completas* VII,1, Madrid: BAC, 2013, 485.

En primer lugar, están los pasajes «temáticos», es decir, las «tesis principales» que sostiene *in recto*. Entre éstos, el pasaje central es la proclamación del derecho de libertad religiosa. Después, los que hablan sobre la naturaleza de este derecho, su fundamentación, sus titulares, sus contenidos, el régimen jurídico de la libertad religiosa, y la relación entre libertad religiosa y *libertas Ecclesiae*. No nos detenemos en estas materias, pues el objetivo de este trabajo no es exponer la declaración¹⁴.

En segundo lugar, hay unos contenidos que podemos llamar «instrumentales» o «adjetivos». Son argumentaciones o aclaraciones que contribuyen a fundamentar la doctrina, a deshacer equívocos, y a evitar malas interpretaciones. Estas explicaciones y aclaraciones constituyen lo que el concilio dice «in obliquo». Dan pautas para la interpretación de DH y para resolver el problema de la continuidad del magisterio. Detengámonos en algunas que arrojan luz sobre nuestra cuestión.

a) *Desvinculación de la libertad religiosa con el indiferentismo*

El indiferentismo sostiene que todas las religiones (o todas las confesiones cristianas) son igualmente verdaderas y válidas. Durante largo tiempo se entendió que la libertad religiosa se fundamentaba en él.

Pues bien, el n. 1/b afirma que existe una verdad sobre Dios, sobre Cristo y sobre su Iglesia, y que el hombre tiene la obligación moral de buscar esa verdad y adherirse a ella. De este modo, el concilio quiere deshacer, desde el inicio, toda posible interpretación indiferentista del derecho de libertad religiosa.

La declaración insiste repetidamente en esto. El n. 1 finaliza con la aclaración explícita a la que se quiere llegar: «la libertad religiosa [...] deja íntegr[o] el deber moral [...] para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo». Los nn. 2/b, 3/a y 8/b vuelven sobre esta obligación moral.

Por otra parte, la formulación negativa del derecho («inmunidad de coacción») responde también a esa intención de evitar la interpretación indiferentista.

¹⁴ Para una visión general de la declaración, cfr. SOLER, C., *Iglesia y Estado. La incidencia del concilio Vaticano II sobre el derecho público externo*, Pamplona: Eunsa, 1993, 197-300. Más brevemente, SOLER, C., «La libertad religiosa en la declaración *Dignitatis humanae*», *Ius canonicum* 65 (1993) 13-30.

Podemos concluir, pues, que el concilio demuestra un reiterado interés por evitar una interpretación indiferentista de la libertad religiosa; en particular, aclara, de diversas maneras, que existe una verdad revelada en lo relativo a Dios y a su Iglesia; que el hombre tiene la obligación moral de buscar esta verdad y, una vez encontrada, abrazarla y ponerla en práctica; y que el derecho de libertad religiosa no puede entenderse de modo que contradiga estas afirmaciones fundamentales.

b) *Las relaciones entre derecho y moral*

Ahora bien, para sostener simultáneamente el derecho de libertad religiosa y esta obligación moral de buscar la verdad, es necesario distinguir entre derecho y moral, y establecer una correcta relación entre ambos. En materia de libertad religiosa, lo moral y lo jurídico estaban fuertemente confundidos, lo que originaba muchos equívocos. El concilio no elabora explícitamente esa distinción ni esa relación, pero evita la confusión y hace algunas afirmaciones en esa línea.

Antes de entrar en los textos concretos, interesa hacer alguna observación sobre la historia de la redacción. En los primeros proyectos sobre libertad religiosa todavía latía esa confusión entre derecho y moral. Estos proyectos contenían largas explicaciones sobre la llamada «teología de la conciencia errónea», que, en síntesis, dice: el hombre debe buscar la voluntad de Dios en su conciencia; si yerra en esta búsqueda, el error puede ser culpable o inculpable. Será culpable, por ej., si ha sido negligente en la búsqueda de la verdad, si se ha dejado cegar por las pasiones, si se ha engañado a sí mismo; será inculpable si ha puesto los medios a su alcance para alcanzar la verdad y, no obstante, ha errado. Esta hipótesis recibe el nombre de conciencia «recta aunque errónea». En este caso obra bien, aunque objetivamente se equivoque. Los primeros proyectos recogían estas ideas, y —es importante subrayarlo— *fundaban la libertad religiosa en esa doctrina de la conciencia errónea*. Argumentaban así: quien obra con conciencia errónea pero recta, obra bien; por tanto, *está en su derecho*¹⁵.

El «textus emendatus»¹⁶ eliminó toda reflexión sobre la conciencia errónea. La comisión redactora explicó así esta supresión: «la cuestión [...] de la conciencia errónea cae fuera de la cuestión jurídica de la libertad religiosa, tal

¹⁵ Cfr. Capítulo V *De oecumenismo*, AS II/5, 433-441 y *Declaratio prior* AS III/2, 317ss., n. 29.

¹⁶ AS III/8, 426-449 (en doble columna junto con el *textus prior*).

como se trata de ella en la Declaración»¹⁷. En efecto, aquella argumentación a partir de la conciencia «recta aunque errónea» hacía depender lo jurídico de la rectitud moral del sujeto: implicaba necesariamente que quien careciera de conciencia recta, quien no satisficiera el deber moral de buscar la verdad, carecería de ese derecho. Esto llevaba la cuestión de la libertad religiosa a un callejón sin salida.

Dos pasajes de *Dignitatis humanae* revelan la mente de la declaración a este respecto. No se trata de dos pasajes aislados, pues todo el tenor de la declaración sigue esa línea. Pero en ellos se evidencia con más claridad.

1) Las últimas líneas del n. 2/b afirman que «el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona (...) Por lo cual, (...) permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella». Así pues, quien no busca la verdad está actuando moralmente mal; y, sin embargo, sigue siendo titular del derecho. Alguien puede actuar moralmente mal y, al mismo tiempo, estar *ejercitando su derecho* (de libertad religiosa). Esto revela una decidida opción por la *objetividad* del derecho. Esta decidida opción del texto por la desvinculación entre el derecho y la rectitud moral del sujeto contrasta con la concepción que subyacía tras las largas disquisiciones sobre la conciencia errónea en las que apoyaban la libertad religiosa los primeros proyectos. Sobre todo permite superar una aporía que fue la auténtica *crux* para el magisterio decimonónico: no se podía concebir una «libertad para el pecado», una «libertad para la perdición», porque se confundían derecho y moral, y por tanto la idea de un derecho a algo moralmente malo era absurda (cfr., por ejemplo, *Quanta cura*, 3).

2) El n. 6/e afirma que «la autoridad pública no puede (...) impedir que alguien [abandone] una comunidad religiosa». Si se tiene presente la lógica interna de la declaración, esto significa que el derecho a abandonar una comunidad religiosa está contenido en el derecho de libertad religiosa. Esto incluye, por hipótesis, el abandono de la Iglesia católica. Es decir, se reconoce el derecho –ante la sociedad civil– de apostatar. Ahora bien, la apostasía es un grave pecado, y un delito en el Derecho canónico. Esto pone de manifiesto que la declaración deslinda, por un lado, lo moral de lo jurídico y, por otro, lo civil de lo canónico. Como veremos más adelante, esto invita a alejarse de la noción de derecho como «legitimación moral para obrar», porque es contra-

¹⁷ AS III/8, 461s.

ditorio estar moralmente legitimado para obrar moralmente mal (esto lleva a un tema importante: el concepto de «derecho» que subyace, cfr. *infra*).

c) *Algunas argumentaciones que fundamentan la libertad religiosa*

Hay una idea que repite de diversas maneras la declaración. La formulación principal está en 1/c: «la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad». La declaración insiste en esta idea de otros modos. Por ej., el n. 2 dice que «los hombres no pueden satisfacer esta obligación [de buscar la verdad] de forma adecuada a su propia naturaleza, si no gozan de libertad psicológica al mismo tiempo que de inmunidad de coacción externa»¹⁸. El n. 3 insiste: «la verdad debe buscarse de modo apropiado a la dignidad de la persona humana [...], es decir, mediante una libre investigación [...] la comunicación y [el] diálogo». Un poco más adelante, vuelve al tema desde otra perspectiva: «el ejercicio de la religión [...] consiste, sobre todo, en los actos internos voluntarios y libres, [que] no pueden ser mandados ni prohibidos por una potestad meramente humana». El n. 10 insiste en la libertad del acto de fe; el n. 11 señala que Cristo y los apóstoles refrendaron este principio con su comportamiento. En línea con todo esto, el concilio manifiesta su voluntad de que la Iglesia no se apoye en el poder civil para el cumplimiento de su tarea. *Vid.* GS 76/e (y GS 76/d y DH 11).

Volvamos a la formulación inicial: la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad. Esto marca todo un programa de acción a la Iglesia. A lo largo de la historia, la Iglesia ha estado expuesta (y lo seguirá estando) a la tentación de imponer la verdad de diversos modos. Ese principio supone una fuerte corrección de praxis que debe proyectarse en todos los campos.

Una frase del n. 10 ilumina poderosamente esta idea: «un régimen de libertad religiosa contribuye no poco a [...] favorecer que los hombres puedan ser invitados a la fe cristiana». Es decir: lejos de temer que, en la práctica, la libertad religiosa perjudique la fe, el concilio *espera mucho* de ella. Me parece importante recalcarlo, porque siempre cabe la tentación de confiar más en el poder (en cualquiera de sus múltiples formas) que en la verdad y atractivo interior de la fe.

¹⁸ Es digno de notar que la obligatoriedad de la verdad no sólo *no contradice* la libertad religiosa, sino que *la fundamenta*: el hombre es jurídicamente libre porque está moralmente obligado. Aquí se manifiesta una sana concepción de las relaciones entre derecho y moral.

En resumen, hay cuatro pasajes que revelan la mente de *Dignitatis humanae*: 10 *in fine* (la libertad religiosa favorece a la fe); 1/c (la verdad no se impone por la fuerza); 2/b (la libertad religiosa es independiente de la rectitud moral del sujeto); y 6/e (derecho a abandonar una comunidad religiosa).

2. LA SITUACIÓN QUE ENCUENTRA EL CONCILIO

a) Lo primero que salta a la vista es el rechazo unánime de los papas a la libertad religiosa desde finales del siglo XVIII hasta Pío XII. Es importante estudiar el trasfondo histórico e intelectual de este hecho: ¿a qué obedece este rechazo? La respuesta a esta pregunta ayuda a interpretar estos documentos y también *Dignitatis humanae*. Intentaré exponerla en tres pasos: algunos hechos históricos; la noción de libertad religiosa entonces vigente; y, finalmente, la respuesta del magisterio.

b) En primer lugar, la cuestión histórica. La reticencia ante la libertad religiosa no empieza en la edad contemporánea: tiene precedentes a lo largo de toda la historia¹⁹, si bien se hace explícita cuando esta libertad se formula en la época de las revoluciones. Consideremos aquí sólo la edad moderna: las guerras de religión con ocasión de la reforma protestante; el principio *cuius regio eius et religio* acordado primero en Augsburgo y después en Westfalia; la consecuente instauración de estados confesionales intolerantes, protestantes o católicos, en toda Europa, que sólo poco a poco van admitiendo diversos grados de tolerancia. La Iglesia católica rechazó el principio *cuius regio eius et religio*, pero se sintió cómoda en los países confesionales católicos que surgieron en aplicación de ese principio, y acabó adaptándose al sistema.

La idea de libertad religiosa surge como reacción contra esta situación. Sus defensores constatan lo injusto de esa historia de guerras de religión, confesionalismo e intolerancia. Partiendo de esa experiencia, concluyen que *la fe cristiana es pernicioso, porque ha ensangrentado Europa* (la conclusión es precipitada, porque no distingue, como debiera, entre la fe y sus realizaciones históricas fallidas; pero comprensible, por lo abrumador de esa experiencia; de hecho, esta mentalidad caló profundamente en la cultura, y perdura en nuestros

¹⁹ Se consultará con provecho AUBERT, R., «Le problème de la liberté religieuse à travers l'histoire du Christianisme», *Scripta Theologica* 1 (1969) 337-401; y LECLERC, J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris: Aubier, 1955.

días). Enarbolan la libertad religiosa como la principal defensa frente a la violencia que puede surgir de la fe.

Así pues, no es casual que los defensores de la libertad religiosa sean al mismo tiempo los protagonistas de la gran impugnación del cristianismo. Este contexto histórico hizo que la libertad religiosa se planteara en el seno de una fuerte polémica contra la fe, y particularmente contra la Iglesia católica. Esta polémica no quedó en el terreno doctrinal: desde la Revolución, y a lo largo de todo el siglo XIX, fue acompañada por una violenta praxis anticristiana, y particularmente anticatólica. La reacción de la autoridad eclesiástica tampoco fue conciliadora. Hay, un enfrentamiento permanente entre la jerarquía católica y los defensores de la libertad religiosa. Esto hay que tenerlo presente a la hora de entender los textos magisteriales.

c) La noción de libertad religiosa en el magisterio preconciliar.

Antes de entrar, una advertencia previa: aquí nos interesa *qué entendía el magisterio por libertad religiosa* cuando la condenaba; en cambio, no podemos establecer si esa concepción coincidía con la que tenían los defensores de la libertad religiosa. Necesitamos conformarnos aquí con lo primero, prescindiendo de si había en esas condenas malentendidos, malas interpretaciones o deformaciones por parte de la autoridad eclesiástica. Esto requeriría una competencia en historia de la filosofía del derecho y de la filosofía política de la que carezco.

Pues bien, *según entendía el magisterio*, los términos en que se fundamentaba y formulaba intelectualmente la libertad religiosa eran los siguientes.

La libertad religiosa se fundamenta en el indiferentismo religioso. Esto es, en la tesis de que es moralmente indiferente seguir una religión u otra, o no seguir ninguna. Esta indiferencia moral se funda, a su vez, en una indiferencia epistemológica: se excluye la pregunta por la verdad de las diversas religiones. La argumentación diría: no hay una religión más verdadera y válida que otra; en consecuencia, las decisiones al respecto son moralmente indiferentes; y, por tanto, existe el derecho de opción entre ellas.

Todo esto presupone que hay una confusión entre derecho y moral. Y que el concepto de «derecho» que subyace a ese magisterio es el de «facultad moral», interpretado como legitimación moral para obrar²⁰.

²⁰ Alguna información sobre el concepto de derecho en el ámbito civil: cfr. LEGAZ LACAMBRA, J., *Filosofía del derecho*, 5 ed. Barcelona: Bosch, 1979, 728-743; LACHANCE, L., *Le Droit et les Droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959, con una rigurosa crítica de la noción

Así pues, parece probado que el magisterio decimonónico interpretaba las «libertades modernas», y en particular la libertad religiosa, con este concepto de derecho; es el concepto que subyace a los textos de ese magisterio; basta una lectura de las encíclicas para comprobarlo, especialmente las de Gregorio XVI, Pío IX y León XIII²¹.

Si, en realidad, este concepto no se correspondiera con el que manejaba la cultura jurídica civil podríamos decir que el magisterio malinterpretaba (por caer en equívoco) las tesis de los defensores de las libertades. Sea lo que fuere de esto último, lo importante es que, para interpretar el magisterio decimonónico, conviene saber que ésa era la idea de derecho con la que está escrito. Por otro lado, tal noción es la pieza que conecta (sea sólo en el magisterio, sea también en los defensores de las «libertades modernas») libertad religiosa e indiferentismo.

d) Lógicamente, el magisterio pontificio responde a aquello con lo que se encuentra, tal como él lo interpreta. Y lo condena con buenos motivos. Efectivamente, no cabe admitir el indiferentismo religioso, la igual verdad de todas las religiones, ni que sea moralmente buena cualquier opción religiosa; por tanto, no cabe aceptar una libertad religiosa fundada en el indiferentismo y formulada (o entendida por el magisterio) en términos de «derecho» concedido como legitimación *moral* para obrar.

Ahora bien, esta condena se hace sin las necesarias matizaciones y distinciones. Indudablemente, el magisterio podía haber sido más perspicaz, podía haberse percatado de los fallos de planteamiento, y de que existe una manera de concebir la libertad religiosa que no la fundamente en el indiferentismo ni la entienda como una legitimación moral. De hecho, por las razones que sean, no tuvo ese acierto²². El magisterio argumenta siempre (¿al igual que los defensores de la libertad religiosa?) desde estos tres elementos: la vinculación necesaria entre libertad religiosa e indiferentismo, la indistinción entre derecho y moral, y la noción de derecho como legitimación moral («facultad moral»).

de derecho subjetivo; SOLER, C., «La noción de derecho que subyace en *Dignitatis humanae*», *Fidelium Iura* 4 (1994) 55-79. Todas con bibliografía más amplia. ROSMINI, A., *Filosofía del derecho*, vol. I, Milano, 1861, cit. por Legaz en p. 729.

²¹ Cfr., por todos, LEÓN XIII, *Libertas praestantissimum*, n° 18: «el derecho es una facultad moral que, como hemos dicho ya y conviene repetir con insistencia, no podemos suponer concedida por la naturaleza de igual modo a la verdad y al error, a la virtud y al vicio».

²² Lo lamenta MURRAY, J. C., *Hacia una inteligencia*, 146: «Con la perspectiva del tiempo, se puede deplorar el hecho de que la Iglesia romana del siglo XIX no haya estado más atenta a descubrir, bajo la superficie del error todo lo que había en él de razonable, de justo y de humanamente deseable».

Todo esto *se da por sentado*, y parece que no cabe, en el horizonte intelectual del momento, la posibilidad de discutirlo. El magisterio, lógicamente, rechaza esa libertad.

3. EL NUEVO PLANTEAMIENTO

Importa no quedarse en aspectos secundarios, e ir a la raíz. Un aspecto secundario sería la conocida fórmula «el error no tiene derechos» y la respuesta que da *Pacem in terris* 158: hay que distinguir entre el error y el errante. En el fragor de la controversia, ambas fórmulas tenían su importancia en el inmediato preconciilio. Pero no llegaban al fondo. Por lo que se refiere a la primera fórmula («el error no tiene derechos»), era un slogan: en realidad, ni el error ni la verdad tienen derechos, porque los titulares de los derechos son las personas. Y por lo que se refiere a la segunda, *Pacem in terris* se limitó a deshacer el equívoco.

Dignitatis humanae, en cambio, sin abordar directamente las tres confusiones de que hemos hablado, las desmonta, y permite replantear el problema en otros términos. Como hemos dicho, esas tres confusiones son: la vinculación de la libertad religiosa con el indiferentismo, la confusión entre derecho y moral, y la comprensión del derecho en términos de legitimación moral. Hemos visto qué hace el concilio para superar las dos primeras (cfr. *supra*). Veamos ahora qué hace respecto a la última.

Para superar la concepción de la libertad religiosa en términos de «facultad moral» (legitimación moral), el concilio optó, sobre todo, por la «formulación negativa»: define la libertad religiosa como «inmunidad de coacción» para evitar que sea comprendida desde el concepto de derecho como legitimación moral (lo que implica el indiferentismo).

Lo explica la comisión redactora en una *relatio* en el aula conciliar: «La palabra derecho puede tomarse en dos sentidos. Primero, en cuanto que es una facultad moral de hacer algo, es decir, una facultad en virtud de la cual alguien goza de una autoridad positiva ab intrínseco (empowerment, Ermächtigung, autorizzazione) para obrar. En la Declaración no se utiliza la palabra “derecho” en este sentido, para no dar lugar a cuestiones que no hacen al caso, como por ej., la cuestión [...] de la conciencia errónea, que cae fuera de la cuestión jurídica de la libertad religiosa, tal como se trata de ella en la Declaración. El otro sentido es aquel, según el cual entiéndese por derecho la facultad de exigir que alguien no sea obligado a obrar, no le sea prohibido actuar. En este

sentido, derecho significa inmunidad para obrar y exclusión de coacciones, ya fueran estas constringentes ya impeditas. La palabra derecho en la presente Declaración va entendida solamente en este sentido. Se sigue de todo esto que, al afirmar que la libertad religiosa es un verdadero derecho perteneciente al hombre, no se quiere decir que todas las religiones tengan la misma autoridad positiva, aprobada por Dios, para existir y para propagarse. Lejos esto de nosotros. Sonaría a un cierto indiferentismo religioso. [...] La Declaración trata de las personas humanas, entendidas ya privada, ya colectivamente, todas las cuales revisten, por el mismo derecho, la dignidad humana, y, en consecuencia, exigen, con paridad de derecho, ser libres en materias religiosas, o, lo que es lo mismo, inmunes de cualquiera coacción»²³.

No es necesario mucho comentario. Lo que dice la comisión permite concluir que la declaración se aleja de la comprensión del «derecho» como legitimación moral e invita a buscar otra noción de derecho. Con aquella comprensión del derecho, la idea de un derecho a algo que está mal es contradictoria (es estar «moralmente legitimado» para hacer algo «moralmente ilegítimo»). El concepto alternativo que mejor encaja con la declaración es el de «res iusta», es decir, «algo que me es debido en justicia», «algo que otras personas me deben» (con independencia del buen o mal uso moral que yo haga de eso que me es debido). Con este concepto, no resulta contradictoria la idea de un derecho que me posibilita actuar moralmente mal²⁴.

Así pues, podemos decir que el concilio afrontó un problema mal planteado desde hacía siglo y medio. Parece que durante ese tiempo nadie se había percatado de que el fallo estaba en el planteamiento; en consecuencia, no era posible darle una respuesta satisfactoria. El mérito principal de la declaración es haber detectado este fallo y haber llevado el problema a sus términos.

4. LA PREGUNTA SOBRE LA CONTINUIDAD DEL MAGISTERIO: MATERIALES PARA UNA RESPUESTA

A la luz de las consideraciones anteriores, es posible discernir el valor y las limitaciones del magisterio anterior a *Dignitatis humanae*.

²³ *Acta Synodalia*, III/8,461 s; cfr. también IV/I, 192: el derecho concebido como relación intersubjetiva, de por sí es distinto del problema moral.

²⁴ Para esta noción de derecho, cfr. HERVADA, J., *Introducción crítica al derecho natural*, 10 ed. Pamplona: Eunsa, 2007. Se apoya en el capítulo sobre la justicia de PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid: Rialp, 2007.

El valor reside en la intención fundamental de ese magisterio, que sigue siendo válida, pues defiende algo esencial para la fe cristiana y para la vida del hombre: que existe una verdad en materia religiosa, y que existe una verdad sobre Cristo y sobre su Iglesia. Y que no es lo mismo encontrar (o al menos buscar) esa verdad que no hacerlo. En definitiva, ese magisterio defendía la pretensión de verdad del cristianismo. Sin esto, la fe cristiana cae por su base, y el hombre queda a merced del arbitrio.

Veamos las limitaciones. Esta intención fue formulada sin las necesarias distinciones y matizaciones, condenando «en bloque»: el rechazo del indiferentismo arrastró a la libertad religiosa, que merecía un tratamiento más diferenciado.

En lo que sigue, intento elaborar y articular un poco más estas afirmaciones.

He subrayado ya los elementos jurídicos de la cuestión. Ahora ofrezco una reflexión teológica a partir de esos elementos; procuro tener en cuenta lo que se ha dicho sobre evolución de la doctrina a partir de Newman²⁵ y de la tradición que en él se inspira, en particular Joseph Ratzinger²⁶. Por supuesto, aquí no nos interesa el tema de la evolución del dogma en sí mismo, sino sólo en la medida en que afecta a nuestra cuestión.

Presentaré cuatro paradigmas de interpretación de la evolución de la doctrina. Estos paradigmas (que llamaremos «modelos») no se excluyen necesariamente. En ocasiones, uno de ellos bastará para explicar una evolución determinada; pero normalmente se combinan los cuatro, con preponderancia de alguno de ellos sobre los demás.

a) Un falso modelo. Paradójicamente, hay que comenzar aludiendo a un no-paradigma, un modelo que puede servir para estudiar la evolución en los saberes humanos, pero que en teología es falso: la *dialéctica de la repristinación*. Tiende a considerar que quienes nos han precedido han sido esencialmente infieles a la fe, y que es tarea nuestra recuperar el verdadero cristianismo, el cristianismo originario. Cuando se adoptan planteamientos de este tipo, cabe situar la desviación en diversos momentos de la historia: en la época apostólica misma, en el siglo IV (la «era constantiniana»), en la edad media, en el ma-

²⁵ NEWMAN, J. H., *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca: UPSA, 1997 (original: 1845/1878).

²⁶ El tema es una constante en él. *Vid.* particularmente RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona: Herder, 1985.

gisterio inmediatamente anterior a nuestra época... Resulta sencillo aplicar este paradigma a nuestra materia: el cristianismo lleva en sí la libertad religiosa, pero la Iglesia habría sido históricamente infiel a ella en lo sustancial. Según la perspectiva histórica que se adopte, se podría situar el comienzo de la infidelidad sustancial en el siglo IV, en la evangelización medieval de Europa, en las cruzadas, en el confesionalismo moderno, o en el magisterio de los últimos dos siglos. En todos los casos, se impone la tarea de volver a entroncar con el primitivo cristianismo saltando por encima de la historia: la Iglesia histórica queda repudiada.

Los datos dan cierto apoyo a este razonamiento. Pero a la Iglesia se le ha prometido una fidelidad esencial a su identidad. Por tanto, no cabe suponer que el Espíritu Santo ha estado completamente ausente de la Iglesia en esta cuestión durante siglos, y sólo en nuestra época vuelve a visitarla. La Iglesia es una en todo tiempo y lugar; por tanto, para estar en comunión con quienes dieron testimonio de Cristo, necesitamos estar en comunión con toda la Iglesia de todos los tiempos. No cabe romper la comunión con la historia de la Iglesia, porque romperíamos la comunión con «aquellos que vieron y tocaron» y, en definitiva, con Cristo. Rechazar la historia de la Iglesia, y decir que sólo ahora redescubrimos el verdadero cristianismo, es un expediente fácil, y con aparente fundamento en nuestra materia, pero contradice la lógica interna de la fe.

No obstante, la interpretación conforme a este modelo ayuda a poner de relieve aristas que realmente existen: las múltiples deficiencias, teóricas y prácticas, que ha habido en la historia de la Iglesia en materia de libertad religiosa. Al mismo tiempo, ayuda a reconocer lo evidente: que no se puede negar un contraste entre el magisterio del concilio y el magisterio inmediatamente precedente. Pero no podemos permanecer en este paradigma. Es necesario buscar otra hermenéutica que respete el principio de la apostolicidad: la Iglesia es una en todo tiempo y lugar.

b) Primer modelo: «la explicitación de lo implícito». Lo que estaba implícito se hace explícito: es lo más común en la evolución dogmática. Procede aplicar este modelo en muchos casos, como la evolución del dogma trinitario, del dogma cristológico y de los dogmas marianos. Bajo un aspecto, nuestro caso responde a este modelo: la libertad religiosa no está explícitamente mencionada en la Revelación, pero la dignidad de la persona está fuertemente resaltada. Cristo y los Apóstoles respetan la libertad (cfr. DH 11). De ahí se deriva, tras un largo proceso de reflexión, la libertad religiosa. *Dignitatis humanae*

trata temáticamente sobre esto en su n. 9 (cfr. también 12b). Pero este modelo no da respuesta a la pregunta sobre el contraste de magisterios y sobre la contraposición con una praxis plurisecular (insinuada en DH 12): no se puede explicar ese contraste y esa contraposición acudiendo sólo a la explicitación de lo implícito.

c) Segundo modelo: las «formulaciones perfectibles». Toda formulación dogmática es imperfecta, y por tanto susceptible de ser mejorada (precisada, matizada, enriquecida, profundizada, aclarada...). En un primer momento, existen formulaciones imperfectas, incompletas o susceptibles de equívocos, por falta de terminología precisa. Posteriormente se perfeccionan. Por ej., la progresiva precisión del dogma cristológico hasta la controversia iconoclasta en el siglo VIII. También cabe aplicar este modelo a nuestro caso, en dos aspectos. 1) La condena del indiferentismo «en bloque» (arrastrando a la libertad religiosa sin discriminar entre uno y otra), y lo que antes hemos dicho sobre un problema mal planteado, que alcanza un planteamiento más acertado en *Dignitatis humanae*, puede interpretarse de este modo. 2) Durante el siglo XVIII la llamada «ley natural» se formula en términos de «derechos del hombre». Esta formulación no es recibida en la Iglesia hasta el Vaticano II. Cabe comprender este proceso –el rechazo inicial de esta nueva categorización «laica», y su posterior recepción en la Iglesia– desde la idea de las «formulaciones perfectibles»: lo que en un primer momento se percibe como una «novedad» ajena a la fe, luego se descubre que es una reformulación de la «ley natural» con nuevas categorías jurídicas, en el marco de una cultura evolucionada.

No obstante, no es posible atribuir un papel definitivo a este modelo, pues no aclara totalmente la contraposición de magisterios: no se trata de una formulación que se revisa y matiza, sino de una doctrina que primero ha sido condenada, y después afirmada como perteneciente (de algún modo) a la fe de la Iglesia.

d) Este hecho (la percepción de magisterios contrastantes) obliga a acudir a un tercer modelo: el «modelo interpretativo». Con esta expresión no me refiero a la hermenéutica en general (que siempre es interpretación), sino a algo más específico.

Precisemos el significado de «modelo interpretativo». Constatamos que, a veces, una misma fórmula admite interpretaciones diversas. Pues bien, con frecuencia el problema hermenéutico se ilumina focalizando la atención en la interpretación *del sentido literal de esa fórmula* o de ese texto; es decir, concentrándonos monográficamente en la interpretación (contextualizada) del texto.

Pongamos el ejemplo de la fórmula *extra Ecclesia nulla salus*. Cabe establecer tres niveles de interpretación. 1. Entenderla de modo material: quien no esté en comunión visible con la Iglesia católica romana, no se salvará. 2. Esta interpretación puede recibir una primera corrección; por ej., no es necesaria la comunión (o la pertenencia) «visible», sino que basta una comunión «invisible». En un primer momento, se formula diciendo, por ej., que basta pertenecer al «alma» de la Iglesia, aunque no se pertenezca a su «cuerpo»; o mediante un concepto amplio de «bautismo de deseo»; en un segundo momento, se formula con la doctrina de los «grados de comunión», que amplía la perspectiva y suaviza mucho las aristas. 3. El paso definitivo es interpretarlo en la línea de la sacramentalidad de la Iglesia: esa expresión quiere decir que toda salvación nos llega de Cristo y, por tanto, por medio de su Iglesia, que es su «sacramento», su «modo de hacerse presente y obrar» en todo tiempo y lugar. Aquí se llega, por fin, a una interpretación rica y matizada de la fórmula *extra Ecclesia nulla salus*; a su vez, se puede complementar con la mencionada doctrina de los «grados de comunión», que la enriquece un poco más.

(Naturalmente, este caso sólo interesa aquí como ejemplo para iluminar nuestro problema. Particularmente no interesa aquí la cuestión histórica sobre si las últimas interpretaciones expuestas caben en la expresión tal como se formuló en un primer momento, y si también aquí hay un problema de continuidad del Magisterio. Pero interesa mencionar esta cuestión porque tiene un fuerte paralelismo con nuestro caso, y puede iluminar la función del «modelo interpretativo». Otra consideración: el estímulo que mueve a reinterpretar esta fórmula, hasta llegar a una comprensión satisfactoria, es la conciencia de que toda expresión de la fe en un punto concreto debe ser compatible con el conjunto de la fe: hay que interpretar cada fórmula desde el conjunto de la fe. Es claro que interpretaciones rigurosas de esta fórmula son incompatibles con la voluntad salvífica universal de Dios, o incluso con algo tan esencial como la misericordia divina. Esta «lectura desde el conjunto» también interesa en nuestro tema).

Este tercer modelo supone un salto cualitativo respecto al primero y al segundo. Aplicándolo a nuestra materia, cabe afirmar lo siguiente: el rechazo inicial de la libertad religiosa debe interpretarse buscando, a la luz del contexto, qué significaba «libertad religiosa» en esos momentos; al efecto resultan determinantes la vinculación con el indiferentismo y el concepto de «derecho» que subyacía; los textos rechazan con razón una libertad religiosa concedida de modo indiferentista. Posiblemente, la libertad que condenaban los papas no es exactamente la misma que aprueba el concilio.

No obstante, este modelo no resuelve el problema por completo, y ha de ser combinado con otros, pues el contraste entre magisterios y praxis es tan evidente que no se resuelve con lo que pueda aportar esta interpretación literal. Aun así, ocupa el lugar principal junto con el cuarto modelo.

De momento, estos tres modelos, aun tomados en su conjunto, parecen insuficientes para dar una respuesta satisfactoria. Ciertamente cabe afirmar: en nuestra cuestión hay algo de explicitación de lo implícito; algo de perfección de formulaciones imperfectas; y mucho de interpretación (de corrección de la interpretación que se impone *prima facie*). Pero este papel importante de la interpretación literal sólo saltará a la luz con el siguiente modelo.

e) El «modelo histórico de la rectificación», o modelo «de la rectificación histórica» es el principal, junto con el tercero; y refuerza la aportación de los otros. Presupone que se pueden rectificar desaciertos parciales sin rechazar la historia, sin romper la comunión con quienes nos han precedido.

Aun a riesgo de ser prolijo, conviene hacer dos aclaraciones. En materias más «metafísicas» (como la Santísima Trinidad, o las dos naturalezas de Cristo en la unidad de una persona), la historia y la cultura condicionan menos las formulaciones magisteriales. Aun así, la condicionan, por ej., con la elaboración de la terminología y con el significado de los términos. Pero en otras cuestiones, como las referentes a doctrina social de la Iglesia, a derechos humanos, y en concreto a la libertad religiosa, la evolución histórica y la evolución de la cultura condicionan mucho más las posibilidades de que la conciencia de la Iglesia se vaya desarrollando y se pueda explicar en términos adecuados. En breve: es más fácil que estas rectificaciones se den en materias sociales y jurídicas, porque las doctrinas al respecto dependen de la situación cultural de cada momento, están más sometidas a la historicidad.

Segunda aclaración: nunca ha habido una proclamación dogmática en materia de libertad religiosa. Partiendo de aquí, sería fácil eludir la cuestión con un sencillo silogismo, que cerraría el problema en falso: no ha habido un magisterio infalible, y por tanto puede ser contradicho; es decir: cabe afirmar, impertérritos, que un magisterio posterior desautoriza a un magisterio anterior reiterado. El punto de partida es cierto: no ha habido una definición dogmática; pero hay que añadir dos matizaciones que impiden conclusiones precipitadas.

En primer lugar, no pocos entendían que un magisterio de ese rango (encíclicas), unánimemente reiterado durante más de siglo y medio y acompañado de condenas como las de *Quanta cura*, debe considerarse magisterio infali-

ble, aun sin definición formal. Esta postura es discutible, y en mi opinión falsa, pero no se puede despachar sin afrontarla. En segundo lugar, este sencillo expediente (dado que no hay proclamación dogmática, podemos admitir la contradicción de magisterios) resulta sospechosamente cómodo, pues libera de la dura tarea intelectual de intentar entender el proceso en su conjunto. Con ello se pierde una oportunidad y, sobre todo, se crea un problema.

Se pierde una oportunidad. Lo sucedido con la libertad religiosa puede ser una ocasión para reflexionar sobre el magisterio de un modo concreto; es decir, no en abstracto, sino abordando un episodio histórico concreto. Puede, por tanto, arrojar luz sobre el papel del magisterio, los modos de ejercerlo y su evolución²⁷. Pero si se despacha la cuestión de un modo legalista, diciendo sin más que todo magisterio no infalible puede ser contradicho por un magisterio posterior, se aborta la reflexión.

Se crea un problema. Ese expediente significa buscar una solución fácil a problemas complicados. Ha sido un argumento usado, por ej., en temas de moral sexual: si la Iglesia ha cambiado su magisterio sobre libertad religiosa, ¿qué le impide hacerlo en materia de moral sexual? Es lícito plantear la cuestión; pero conviene saber que, al hacerlo, es muy fácil caer en una «lógica de poder», en la que incitamos al magisterio a ponerse por encima de la verdad en vez de buscarla esforzada y pacientemente. Si caemos en esta trampa, el caso de la libertad religiosa deja de ser una luz para convertirse en un arma. En realidad, la verdad no depende del magisterio, sino que más bien éste se encuentra «atado por la verdad». Si, aplicando la lógica del poder, lo sitúo por encima de la verdad, mi fe degenera en ideología, la Iglesia en partido, y el magisterio en comité central de un partido ideológico²⁸.

Después de estas aclaraciones previas, veamos ya el modelo de la rectificación y su aplicación a nuestra materia. Recordemos lo dicho en epígrafes anteriores sobre el deficiente planteamiento de la cuestión en el siglo XVIII y en la edad contemporánea. He resumido esta deficiencia en tres aspectos: el fundamento indiferentista de la libertad religiosa –esto es lo principal–, la indistinción entre derecho y moral, y la concepción del derecho como legitimación moral. Vimos que el concilio replanteó el tema en términos más satisfactorios: presupone un concepto de derecho que no significa legitimación moral, dis-

²⁷ MURRAY, J. C., *Hacia una inteligencia* apunta algo en esta línea.

²⁸ Muy iluminador RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid: BAC, 1987, 176-177 y 181-182.

tingue así entre derecho y moral, y –en consecuencia– permite una comprensión y una fundamentación no indiferentista de la libertad religiosa.

Todo esto permite formular la tesis de que hay una rectificación, pero no un choque de magisterios. Concretemos. El magisterio del XIX no supo o no pudo detectar la confusión de planos en que estaba instalada la cuestión de la libertad religiosa, y esto llevó a formulaciones poco afortunadas, que defendían la verdad en aspectos vitales para la fe, pero inducían a error en lo referente a los derechos. El Vaticano II detectó y corrigió las confusiones subyacentes, lo que le permitió formular el tema en otros términos, rectificando las expresiones del XIX y del XX: sigue defendiendo aquellas verdades vitales, y al mismo tiempo incorpora la libertad religiosa. Así pues, este modelo, combinado con el tercero, permite responder a la cuestión sobre la contraposición de magisterios.

Hay todavía algo que añadir. Más allá de la cuestión doctrinal –y más atrás de los siglos XIX y XX– el modelo de la rectificación ayuda también a interpretar la corrección de las deficiencias en la praxis de la Iglesia en esta materia, deficiencias en cuyo detalle no puedo entrar aquí. Sólo puedo apuntar algo al respecto. El modelo de la rectificación se concreta a veces como un «modelo de recuperación». Esto tiene un presupuesto: a lo largo de la historia de la Iglesia hay épocas de mayor lucidez teórica y práctica en materia de libertad religiosa (como en otras materias); y otras épocas en que esto se ha oscurecido, en mayor o menor medida. Pensemos, de un lado, en la época del edicto de Milán, en los escritos de Lactancio, o en las reflexiones de la escuela de Salamanca sobre los indios y la prohibición de su conversión forzada. Son momentos de mayor lucidez teórica y práctica. Por el contrario, algunas formas de vinculación con el Imperio antiguo, las cruzadas, el confesionalismo moderno y lo que sigue después, constituyen épocas de mayor oscurecimiento. En cualquier caso, pensar las cosas en términos de «recuperación» ayuda a percibir que no se trata de algo que ha estado totalmente ausente hasta nosotros, sino de algo que pertenece al patrimonio de la Iglesia pero que ha caído con frecuencia en una cierta oscuridad, tanto en el plano doctrinal como en el práctico. Este modelo presupone que la fidelidad sustancial de la Iglesia a la fe es compatible con que pueda caer en desaciertos parciales, doctrinales o prácticos. Ningún aspecto de la fe se comprende ni se vive plenamente en todo momento. Siempre se comprenderá y se vivirá de un modo imperfecto. Dicho de otro modo: una cosa es la fe de la Iglesia y otra en qué medida ésta asimila y vive su fe en cada momento; en esto caben avances y re-

trocesos, oscilaciones, oscurecimientos teóricos y prácticos: lo que hoy se vive y se entiende mejor, pasa luego a oscurecerse, y recupera después claridad. Todo esto es más fácil que se dé en materias prácticas que en teología especulativa.

Con esto llegamos al mejor modo posible para entender la historia en materia de libertad religiosa: ha habido oscurecimientos teóricos y prácticos que el concilio rectifica. Sin embargo, esto sólo es válido si incorpora lo adquirido mediante los otros tres modelos, especialmente el tercero. El «modelo de la interpretación» ayuda a comprender mejor el sentido literal de las expresiones del magisterio inmediatamente precedente. Esta «mejor comprensión» pone de relieve que los textos se apoyan sobre una confusión que no se supo o no se pudo detectar; los textos dependen de esta confusión. Por tanto, no han de ser leídos de modo pedisequo, y su interpretación ha de relativizarlos. Han de ser interpretados teniendo en cuenta que obedecen a un malentendido histórico. Dicho esto, este modelo permite «rescatar» la intención fundamental de ese magisterio, así como «liberarla» de adherencias que entonces no se pudieron evitar.

Asentado esto, entran en función los otros dos modelos. El modelo de las «formulaciones perfectibles»: así como una terminología imperfecta forzó a ir matizando la cristología desde el siglo V (Éfeso) hasta el VIII (controversia iconoclasta y concilio II de Nicea), pasando por el monofisismo (Calcedonia), el monoenergetismo, el monotelismo, etc.; de modo análogo, se puede aplicar este modelo a nuestro tema una vez aplicados los dos anteriores. Cabe decir que, tras un inicial rechazo, se recibe la reformulación de la «ley natural», o del «derecho de gentes», en términos de «derechos humanos» (teniendo en cuenta que esta reformulación no es un mero nuevo modo de hablar, pues enriquece, corrige y profundiza la herencia anterior).

Por último, dicho todo eso, cabe aplicar el modelo de la explicitación de lo implícito para señalar que la libertad religiosa está *in nuce* en la Revelación y en la conciencia implícita de la Iglesia, así como en los elementos fundamentales de su praxis histórica, pero no se explicita en términos de «derechos humanos» hasta tiempos muy recientes.

Antes de concluir, echemos una última mirada a la historia desde el concilio, sintetizando algunas luminosas páginas de Ratzinger. La libertad del acto de fe y la distinción entre la Iglesia y el poder civil pertenecen al mensaje cristiano, y nunca han desaparecido de la conciencia de la Iglesia. Esta libertad y esta distinción contenían la semilla de lo que hoy llamamos «libertad religio-

sa». Si consideramos el impacto del cristianismo originario en el orden político de su tiempo lo captaremos mejor. Los imperios antiguos pretendían constituir la totalidad de la existencia humana y abarcar toda esperanza humana. Y esto los convertía en totalitarios y tiránicos. En este contexto, la fe cristiana, al separar lo religioso de lo político, rompió las pretensiones absolutistas y totalitarias del Imperio. Y esto dio origen y fundamento a la idea occidental de libertad. La distinción entre Iglesia y Estado es la gran aportación del cristianismo al orden político antiguo, y la libertad religiosa surge de esta aportación.

No obstante, esto se explicita y se pone en práctica poco a poco, con avances y con retrocesos, con una coherencia mayor o menor. A lo largo de la historia, con frecuencia hemos vivido esas verdades de un modo deficiente. Los cristianos somos tentados con las mismas propuestas que satanás hizo a Cristo. Entre ellas está la propuesta de «dominar sobre el mundo»; en el curso de los siglos «ha existido la tentación de asegurar la fe a través del poder». En determinados momentos, se produce la apariencia de una fusión entre fe y poder político, entre el Estado y la Iglesia. Todo esto implicaba un escaso respeto a la libertad religiosa y un peligro de totalitarismo. No obstante, «incluso en los periodos más sombríos, [...] la fe continuó siendo una instancia [...] hacia la disolución de una autoridad totalitaria». Por lo demás, antes del siglo XVIII era difícil hacer la necesaria autocrítica de los efectos políticos del cristianismo desde la óptica de la libertad religiosa, porque ésta todavía no había sido objeto de reflexión temática²⁹.

De todo lo dicho se sigue una conclusión importante. El caso de la libertad religiosa es tan específico, tan complejo y tan singular que no se puede extrapolar para otras materias. No puede ser «utilizado» para «desautorizar» al magisterio y relativizar sus enseñanzas. En definitiva, tan insensato sería seguir en este punto una lógica de contraposición dialéctica como decir que nada importante ha cambiado. La historia no ha sido rechazada, pero la herencia ha tenido que ser purificada y profundamente renovada.

²⁹ Para todo esto, cfr. RATZINGER, J., *Obras completas* VII/1, Madrid: BAC, 2013, 379-380; *Jesús de Nazaret*, I, Madrid: Esfera de los libros, 2007, 55, 63-65 y 68; *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid: BAC, 1987, 164-165, 178-181, 231-235.

Bibliografía

- ALBERIGO, G. (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, 5 vols., Leuven-Salamanca: Peeters-Sígueme, 1999-2008.
- ALBERIGO, G., *Transizione epocale. Studi sul Vaticano II*, Bologna: Il Mulino, 2009.
- AUBERT, R., «Le problème de la liberté religieuse à travers l'histoire du Christianisme», *Scripta Theologica* 1 (1969) 337-401.
- BARTHE, C., «Un dossier d'actualité: la liberté religieuse», *Catholica*, febrero 1988, 27-40.
- CURRAN, C. E., *Roman Catholic Sexual Ethics: A Dissenting View*, en <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=113>, consultado 5 marzo 2015.
- DE FUENMAYOR, A., *La libertad religiosa*, Pamplona: Eunsa, 1974, 32-38.
- DE MARGERIE, B., *Liberté religieuse et règne du Christ*, Paris: Cerf, 1988.
- DE MATTEI, R., *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino: Lindau, 2010.
- GHERARDINI, B., *Concilio Ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare*, Frigento: Casa Mariana Editrice, 2009.
- GHERARDINI, B., *Il Vaticano II: alle radici d'un equivoco*, Torino: Lindau, 2012.
- HERVADA, J., *Introducción crítica al derecho natural*, 10 ed. Pamplona: Eunsa, 2007.
- LACHANCE, L., *Le Droit et les Droits de l'homme*, Paris: Presses Universitaires de France, 1959.
- LECLERC, J., *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris: Aubier, 1955.
- LEGAZ LACAMBRA, J., *Filosofía del derecho*, 5 ed. Barcelona: Bosch, 1979, 728-743.
- MCCORMICK, R., *Notes on moral theology 1965-1980*, Washington: University Press of America, 1981, 226, 237-238, 652-668, 588-589, 768-785.
- MCCORMICK, R., *Notes on moral theology 1981-1984*, Lanham: University Press of America, 1984, 83-86, 173-187.
- MURRAY, J. C., «Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa», en HAMER, J. y CONGAR, Y. (eds.), *La libertad religiosa*, Madrid: Taurus, 1969, 143-188.
- NEWMAN, J. H., *Ensayo sobre el desarrollo de la doctrina cristiana*, Salamanca: UPSA, 1997 (original: 1845/1878).
- OCÁRIZ, F., «Delimitación del concepto de tolerancia y su relación con el principio de libertad», *Scripta Theologica* 27 (1995) 865-883.

- OCÁRIZ, F., «Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il magistero precedente», *Annales theologici* 3 (1989) 71-97.
- PIEPER, J., *Las virtudes fundamentales*, Madrid: Rialp, 2007.
- RATZINGER, J., *Obras completas* VII,1, Madrid: BAC, 2013, 379-380, 485.
- RATZINGER, J., *Teoría de los principios teológicos*, Barcelona: Herder, 1985.
- RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid: BAC, 1987, 164-165, 176-182, 231-235.
- RATZINGER, J., *Jesús de Nazaret*, I, Madrid: Esfera de los Libros, 2007, 55, 63-65, 68.
- RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad*, Madrid: Rialp, 2009.
- RHONHEIMER, M., «La doctrina del concilio sobre la libertad religiosa», en ARANDA, A., LLUCH, M. y HERRERA, J. (dirs.), *En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales*, Pamplona: Eunsa, 2014, 171-188.
- RICHI, G., «Un debate sobre la hermenéutica del Concilio Vaticano II», *Revista Española de Teología* 70 (2010) 93-104.
- RICHI, G., «A propósito de la “hermenéutica de la continuidad”. Nota sobre la propuesta de B. Gherardini», *Scripta Theologica* 42 (2010) 59-77.
- RICHI, G., «Publicaciones sobre el Vaticano II. Nota bibliográfica», *Revista Española de Teología* 73 (2013) 147-157.
- RICHI, G., «El Vaticano II, ¿ruptura con la Tradición? A propósito de una obra reciente. Nota bibliográfica», *Revista Española de Teología* 72 (2012) 501-510.
- SOLER, C., *Iglesia y Estado. La incidencia del concilio Vaticano II sobre el derecho público externo*, Pamplona: Eunsa, 1993, 197-300.
- SOLER, C., «La libertad religiosa en la declaración *Dignitatis humanae*», *Ius canonicum* 65 (1993) 13-30.
- SOLER, C., «La noción de derecho que subyace en *Dignitatis humanae*», *Fidelium Iura* 4 (1994) 55-79.
- VALUET, B., *La liberté religieuse et la tradition catholique: un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, 3 ed. Le Barroux, 2011.