

Martin Rhonheimer

La doctrina del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa

Una interpretación a la luz de la «hermenéutica de la reforma» de Benedicto XVI

Separata de:

EN TORNO AL VATICANO II: CLAVES HISTÓRICAS, DOCTRINALES Y PASTORALES

Edición dirigida por:

Antonio ARANDA, Miguel LLUCH y Jorge HERRERA

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

EN TORNO AL VATICANO II: CLAVES HISTÓRICAS, DOCTRINALES Y PASTORALES

Edición dirigida por:

Antonio ARANDA, Miguel LLUCH y Jorge HERRERA

EUNSA

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

FACULTAD DE TEOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE NAVARRA

«Simposios Internacionales de Teología»

33

La celebración del XXXIII Simposio Internacional así como la publicación de las actas ha sido posible gracias a la ayuda del *Centro Académico Romano Fundación (CARF)*

Las opiniones expuestas en los trabajos aquí publicados son de la exclusiva responsabilidad de sus autores

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

Primera edición: Julio 2014

© Copyright 2014. Antonio Aranda, Miguel Lluch y Jorge Herrera (Eds.)
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: info@eunsa.es

ISBN: 978-84-313-2998-3
Depósito legal: NA 965-2014

Diseño cubierta: KEN
Tratamiento: iTOM
Imprime: GRAFILIA, S.L. Boadilla del Monte (Madrid)

Printed in Spain – Impreso en España

LA DOCTRINA DEL CONCILIO SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA

Una interpretación a la luz de la «hermenéutica
de la reforma» de Benedicto XVI

Martin Rhonheimer

*Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad de la Santa Cruz
Roma*

1. INTRODUCCIÓN

Como ningún otro documento del Vaticano II, la declaración *Dignitatis humanae* sobre la libertad religiosa puso sobre la mesa la cuestión de cómo armonizar la tradición y la doctrina del Concilio. El rechazo de esa doctrina por los tradicionalistas dirigidos por Mons. Marcel Lefebvre y el deseo de llegar a un acuerdo han conducido en el pasado a repetidos intentos de eliminar mediante la interpretación teológica toda discontinuidad entre la doctrina del Concilio y la posición tradicional de la Iglesia. Con esa finalidad el propio Mons. Lefebvre propuso a lo largo de sus negociaciones con la Santa Sede una «hermenéutica de la continuidad»: los textos conciliares se deberían entender a la luz de los enunciados doctrinales de los papas del siglo XIX y de esa manera ser «retrotraídos» a la tradición, por así decir¹. Ese intento fracasó. Bien es cierto que en la respuesta a las 39 *dubia* dirigidas por Lefebvre en 1985 a la Congregación para la Doctrina de la Fe esta última intentó mostrar que no existía contradicción alguna entre la posición tradicional y la del Concilio, pero a causa de la patente debilidad de los argumentos empleados a favor de una continuidad sin ruptura ese intento de «hermenéutica de la continuidad» no logró salvar el foso que separaba la posición oficial de la tradicionalista². Lefebvre respondió en 1987 con su libro *Il*

1. Cfr. para lo que sigue también ROUTHIER, Gilles, «Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia», *La Rivista del Clero Italiano* 11 (2011), 744-759; 12 (2011), 827-841; especialmente 748 y ss.

2. *Liberté religieuse. Réponse aux dubia présentés par S. E. Mgr. Lefebvre, pro manuscripto*; publicada *online* en: <http://lacriseintegriste.typepad.fr>. Otros intentos, a mi parecer fallidos, de interpretar con esa «hermenéutica de la continuidad» la doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa como continuidad sin ruptura son, por ejemplo: MARGERIE, Bernard de, *Liberté religieuse et règne du Christ*, Paris: Cerf, 1988; OCÁRIZ, Fernando, «Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente», *Annales Theologici* 3 (1989),

*l'ont découronné*³, en el que se hace manifiesto cuál es el punto decisivo del conflicto: el apartamiento del Concilio del ideal de un Estado católico. De conformidad con ese ideal a la Iglesia le es lícito hacer valer su pretensión de verdad y sus derechos en lo que respecta a los bautizados mediante el poder coercitivo estatal, y en un país de población mayoritariamente católica el Estado debe reconocer ese derecho de la Iglesia en su ordenamiento jurídico y en su *praxis* jurídica. Evidentemente, tal concepción es incompatible con el reconocimiento de la existencia de un derecho civil a la libertad religiosa, de conciencia y de culto, que precisamente no distingue entre verdad y error, sino que coloca en el centro los derechos y libertades de la persona. Entre la posición tradicional y la del Concilio, que supuestamente «destrona» a Cristo como rey sobre el Estado y la sociedad, no hay, al decir de Mons. Lefebvre, reconciliación posible. Con ello había fracasado el proyecto de leer los textos conciliares a la luz de una «hermenéutica de la continuidad».

Solo con ese telón de fondo cabe comprender en toda su importancia la primera alocución navideña dirigida a la Curia Romana por el prefecto de la Congregación de la Fe tras su elección como Pontífice: a la «hermenéutica de la discontinuidad y de la ruptura» no opuso una «hermenéutica de la continuidad», sino una «hermenéutica de la reforma»⁴. Esta última, prosigue Benedicto XVI, es la clave para comprender la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa: continuidad del sujeto «Iglesia» y de los principios de su fe, pero discontinuidad en otro plano: en el plano de las relaciones de la Iglesia con el Estado moderno. La «hermenéutica de la reforma» reconoce, así pues, que hay un plano en el que existen discontinuidades respecto de la doctrina anterior, y que por ello la doctrina del Concilio constituye efectivamente una novedad dentro de la continuidad del mismo sujeto «Iglesia». Tal novedad –siempre en palabras de Benedicto XVI– descansa esencialmente en que el Concilio Vaticano II «con el decreto sobre la libertad religiosa reconoce y hace suyo un principio esencial del Estado moderno»⁵. Ese principio es la sustancial secularidad y la neutralidad religiosa del Estado. «Preci-

71-97; VALUET, Basile, *La Liberté religieuse et la tradition catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique*, 2.^a edición revisada y aumentada, Abbaye Sainte-Madeleine du Barroux: Le Barroux, 1998.

3. LEFEBVRE, Marcel, *Ils l'ont découronné. Du libéralisme à l'apostasie. La tragédie conciliaire*, Escuroles: Éditions Fideliter, 1987.

4. BENEDICTO XVI, Discurso del santo padre Benedicto XVI a los cardenales, arzobispos, obispos y prelados superiores de la curia romana con motivo de las felicitaciones navideñas, 22 de diciembre de 2005; original en AAS, XCVIII, 2006, 40-53 [este documento se cita en español por su traducción a ese idioma disponible en la web oficial de la Santa Sede, <http://www.vatican.va>].

5. *Ibid.*, 50: «riconoscendo e facendo suo con il Decreto sulla libertà religiosa un principio essenziale dello Stato moderno».

samente en este conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles consiste la naturaleza de la verdadera reforma», declara el Pontífice⁶. Esta es la clave para la correcta asignación de su lugar propio a la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa.

En lo que sigue me gustaría comenzar resumiendo brevemente los puntos centrales de esa doctrina. En una segunda parte trataré de aclarar más de cerca, a la luz de una «hermenéutica de la reforma», algunos aspectos del conflicto existente entre dicha doctrina y la característica de la época preconciliar.

2. LA DOCTRINA DEL CONCILIO

a) *Parte I de la «Dignitatis humanae»: fundamentos generales*

Según ya se desprende del prefacio a la Declaración *Dignitatis humanae* («DH» en adelante) la doctrina relativa a la libertad religiosa es una doctrina que concierne a la libertad de la persona dentro de la sociedad civil, especialmente a su libertad respecto de la coerción por el Estado. El derecho a la libertad religiosa, leemos, está basado en la «dignidad de la persona humana», pero «ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil». Este es el punto decisivo: la Iglesia exige el reconocimiento de un derecho civil a la libertad religiosa en calidad de exigencia de la dignidad de la persona humana, «tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural» (DH 2)⁷.

Esa libertad posee un aspecto negativo y otro positivo: el primero y negativo consiste en que «en materia religiosa no se obligue a nadie a obrar contra su conciencia» (DH 2). Esa ha sido siempre la posición de la Iglesia: no es lícito forzar a nadie a que profese una religión o se adhiera a ella en contra de su conciencia. Sin embargo, el segundo y positivo aspecto de la libertad religiosa no es tradicional: consiste, según afirma el Concilio, en el derecho «a que a nadie se le impida que actúe conforme a su conciencia en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos» (ibíd.). Esto significa que tanto los individuos cuanto las comunidades de fieles como un todo tienen de-

6. Ibíd., 49: «È proprio in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma».

7. Es de señalar que en la *Dignitatis humanae* no hay ninguna referencia al derecho natural. Solo en el *Catecismo de la Iglesia católica*, n.º 2106, se encuentra la afirmación de que el derecho a la libertad religiosa «se funda en la naturaleza misma de la persona humana» [tanto la *Dignitatis humanae* como el *Catecismo de la Iglesia Católica* se citan en español por su traducción a ese idioma disponible en la web oficial de la Santa Sede, <http://www.vatican.va>].

recho –dentro de los límites del orden público y de la moral pública– a manifestar y practicar su fe, también públicamente, y a difundirla de palabra y por escrito sin que el poder estatal se lo impida o coarte de algún modo el ejercicio de ese derecho. Esto concierne también a la libertad religiosa interna de las distintas comunidades religiosas: según subraya el Concilio, tienen derecho a que «no se les impida por medios legales o por acción administrativa de la autoridad civil la elección, formación, nombramiento y traslado de sus propios ministros» (DH 4).

El Concilio basa esa libertad por su parte en el derecho y el deber del hombre de buscar la verdad en el terreno religioso. La responsabilidad de hacerlo reside en cada persona misma. Se trata de un ámbito que concierne al santuario de la conciencia de cada individuo. Buscar la verdad y dar seguimiento a la verdad conocida: ello solo es posible en libertad respecto de toda forma de coerción externa. Los actos religiosos son actos internos; sin embargo, debido a la naturaleza social del hombre también exigen al mismo tiempo una realización pública y comunitaria (DH 3). A ello se añade que «los actos religiosos con que los hombres, partiendo de su íntima convicción, se relacionan privada y públicamente con Dios, trascienden por su naturaleza el orden terrestre y temporal» (DH 3).

De ello se desprende la importante conclusión de que en el terreno religioso, el Estado carece de toda competencia. Ciertamente, es doctrina tradicional de la Iglesia que en las condiciones que vienen dadas por la existencia de una única religión verdadera, revelada, el poder temporal como tal y en sí mismo considerado no posee competencia alguna para juzgar en materia religiosa: ese juicio incumbe única y exclusivamente a la Iglesia. Sin embargo, existiría una tradición vieja de siglos conforme a la cual el poder temporal debía estar al servicio de la Iglesia para salvación de las almas. Eso significaba, por tanto, que el poder temporal, no en ejercicio de una competencia propia, pero sí *por dictado de la Iglesia y al servicio de la Iglesia* –de la única Iglesia verdadera, la católica– podía muy bien establecer normas en el terreno religioso con una motivación no política, sino precisamente religiosa⁸.

Bien es verdad que el Concilio no se distancia expresamente de esa tradición y que tampoco niega de forma explícita la posibilidad de que un Estado reconozca públicamente en calidad de religión del Estado una determinada religión por ser la religión verdadera. Sin embargo, esa posibilidad parece incompatible con la letra y todavía más con el espíri-

8. Obviamente, también un Estado secular y neutral en lo religioso regula ciertos asuntos de naturaleza religiosa. Pero lo hace en ejercicio de su soberanía y conforme a criterios jurídico-políticos, no en dependencia o por mandato de una instancia religiosa –la Iglesia– a la que estuviese subordinado en ese terreno.

tu de la declaración conciliar. Y es que en ella se dice que el «fin propio» del poder estatal reside en «velar por el bien común temporal». En su condición de poder público no es tarea del Estado, así pues, reconocer y privilegiar una determinada religión como la verdadera. Es cierto que parte de los padres conciliares afirmaba esa posibilidad y deseaba mantenerla abierta. También la respuesta de la Congregación de la Fe en 1987 a las *dubia* de Mons. Lefebvre parece conceder tal posibilidad en el sentido de una «hermenéutica de la continuidad». Cita la tesis, tomándola de la *Relatio de textu emendato*, de que la doctrina sobre la libertad religiosa no está en contradicción con el concepto tradicional de Estado confesional⁹. Pero ello solamente en la medida en que también un Estado confesional reconozca la libertad religiosa como derecho civil y de la confesionalidad del Estado no se siga para quienes profesen otra religión sin merma alguna de sus derechos civiles.

Pero precisamente ahí es donde reside el problema. En un Estado confesional en sentido jurídico-político ya no son iguales todos los ciudadanos, salvo que esa confesionalidad tenga un carácter más mitigado o incluso meramente «decorativo». Así, un Estado constitucionalmente católico, en sentido estricto, sería un Estado que en virtud de su Constitución estaría sometido de modo vinculante a la doctrina moral de la Iglesia católica y —al menos en lo que respecta a los bautizados— al derecho canónico. Ahora bien, ello tendría consecuencias de amplio alcance para los derechos civiles de los no católicos, y también de los católicos. El Estado se convertiría ineluctablemente en correa de transmisión de las pretensiones de verdad de la Iglesia y de la disciplina canónica, cuando menos en lo concerniente a los católicos.

Por esa razón, me parece, el Concilio elige una formulación diferente: dado que la finalidad del Estado se reduce al bien común temporal, únicamente puede y debe «reconocer y favorecer la vida religiosa de los ciudadanos» (DH 3). El concepto de «vida religiosa» solo puede significar lo siguiente: el Estado debe posibilitar que cada ciudadano practique la religión que *él considere correcta según su conciencia*, o en su caso que no practique religión alguna. Ahí no se menciona en absoluto la facultad del Estado de privilegiar una determinada religión *como la verdadera* o en calidad de *religión del Estado*, tampoco indirectamente, es decir, al servicio de la Iglesia. Al contrario: el Concilio añade que el poder del Estado «excede su competencia si pretende dirigir o impedir los actos religiosos». Bien es cierto que esa es una formulación extrema. Un Estado confesional no necesitaría ir tan lejos que «dirigiese o impidiese los actos religiosos», sino que podría seguir concediendo libertad de culto

9. Cfr. «Liberté religieuse. Réponse aux dubia présentés par S. E. Mgr. Lefebvre», 33.

como derecho de los ciudadanos¹⁰. Pero el problema estaría en un plano distinto: en un Estado oficialmente católico, evangélico o calvinista, ¿podría un ciudadano que abiertamente no profesase y practicase la religión estatal ser acaso jefe del Estado, primer ministro, miembro del tribunal constitucional, comandante de las fuerzas armadas, presidente del colegio de médicos o de la asociación de profesores o rector de una universidad? Difícilmente sería posible preservar en esas condiciones la igualdad civil. Las discriminaciones en el campo del derecho civil por razones religiosas resultarían inevitables. No en vano el auténtico sentido de una religión del Estado es precisamente consagrar constitucionalmente la desigualdad por razones religiosas en la sociedad, a fin de, así, informar la sociedad con arreglo a determinados criterios religiosos.

En virtud de esas reflexiones me parece evidente que en su doctrina explícita el Concilio se limita a recordar al Estado, como se dice en el n.º 6 de la DH, que de la promoción del bien común temporal también forma parte «facilitar las condiciones propicias que favorezcan la vida religiosa, para que los ciudadanos puedan ejercer efectivamente los derechos de la religión y cumplir sus deberes». Como es natural, eso no se dice de una determinada comunidad religiosa, sino que es aplicable, dentro de los límites del orden público, a *todas* las confesiones religiosas. Es bien sabido que inmediatamente a continuación el Concilio se refiere a los países en los que «consideradas las circunstancias peculiares de los pueblos, se da a una comunidad religiosa un especial reconocimiento civil» (DH 6). Mientras que una minoría de padres conciliares consideraba, en efecto, que en los países de población mayoritariamente católica también el Estado debería ser oficialmente católico, otros rechazaban por principio la mención de esa posibilidad. De todo ello quedó la referencia a situaciones fácticas –piénsese por ejemplo en España o el Reino Unido, y en la época del Concilio también en Noruega o Suecia– en las que existía una religión del Estado¹¹. El Concilio agrega que en esos casos se deberá velar por que se reconozca la libertad religiosa de todos, a lo que añade que nunca es lícito discriminar a los ciudadanos por

10. Sin embargo, un Estado confesional en sentido tradicional aplicaría el derecho eclesiástico a los bautizados, de forma que, por ejemplo, no solo podría sino que debería declarar inválidos los matrimonios civiles entre bautizados, establecer sanciones civiles para la apostasía y la herejía u obligar mediante el poder del Estado a que se cumpliese la prohibición de publicar impuesta por la Iglesia a un teólogo (a su vez, la Iglesia podría castigar el incumplimiento de esas obligaciones aplicando sanciones canónicas a las correspondientes personas: políticos, funcionarios, etc.). La pregunta es si con eso no estaría tratando el Estado de hacer aquello para lo cual según DH 3 carece de competencias, a saber, «dirigir o impedir los actos religiosos».

11. Cfr. a ese respecto el comentario de PAVAN, Pietro, «Das Zweite Vatikanische Konzil», en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2.ª ed., volumen complementario II, Friburgo-Basilea-Viena: Herder, 1967, 726 y s.

razones religiosas¹². En el Concilio no se hace ninguna afirmación de fondo acerca de la posibilidad de elevar la religión católica a la categoría de religión del Estado, y menos aún acerca de la deseabilidad de tal cosa. Sus enunciados van más bien en la dirección, exactamente opuesta, de una neutralidad religiosa del Estado por principio.

Cosa totalmente distinta es la denominada confesionalidad *sustancial* de un Estado. No parece contradecir en absoluto la doctrina del Concilio que las religiones mayoritarias y profundamente enraizadas en la cultura y la tradición de un país reciban por razones de justicia política el correspondiente trato especial. Ahora bien, ello no se deriva del ordenamiento constitucional, sino de la cultura fácticamente existente en el país en cuestión. En ese caso el derecho protege por razones de justicia política únicamente el bien del ejercicio de una fe religiosa y una situación fáctica, que naturalmente puede cambiar. El Concilio no aboga, así pues, por una *laïcité* en sentido francés, en la que la esfera pública debe mantenerse «libre de religión» a cualquier precio. Es cierto que en materia religiosa el Estado ha de ser neutral, imparcial y en cierto sentido, a saber, en un sentido *confesional*, «agnóstico»; ello no significa, sin embargo, que no reconozca la vida religiosa de sus ciudadanos como parte esencial del bien común temporal y que no pueda también dar a ese reconocimiento expresión pública. Por consiguiente, en el Estado neutral en lo religioso y secular la religión desempeñará un cometido público en la medida exacta en que los ciudadanos de ese país sean personas creyentes y que profesen su fe. En el Estado secular y que reconoce el derecho a la libertad religiosa, la religión comparece en la esfera pública estatal en calidad de religión civil del ciudadano creyente¹³.

Esto se muestra también en el hecho de que el Estado neutral en materia religiosa en el sentido del Concilio reconoce el derecho de los padres a «elegir con verdadera libertad las escuelas u otros medios de educación» en ejercicio de su responsabilidad por la educación religiosa de sus hijos. En ese campo no está permitido «imponerles directa ni indirectamente gravámenes injustos». Además, se estará violando los derechos de los padres «si se obliga a los hijos a asistir a lecciones esco-

12. Precisamente esto es lo que excluye que, por ejemplo, los políticos excomulgados por la Iglesia sufran por esa causa algún tipo de restricción de sus derechos civiles, o que médicos, abogados o profesores a quienes se les hayan impuesto sanciones eclesiásticas similares se vean sometidos a restricciones profesionales previstas en el derecho civil. Ahora bien, justo eso sería muy difícilmente evitable en un Estado formal y jurídicamente confesional.

13. Cfr. LÜBBE, Hermann, «Zivilreligion. Deutsche Vorbehalte und Missverständnisse», en: LÜBBE, Hermann (ed.), *Modernisierungsgewinner. Religion, Geschichtssinn, Direkte Demokratie und Moral*, München: Wilhelm Fink, 2004, 80-95; RHONHEIMER, Martin, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte – Gegenwart – Zukunft* (con un prólogo de Ernst-Wolfgang Böckenförde), Friburgo de Brisgovia: Herder, 2012, 245-254.

lares que no corresponden a la persuasión religiosa de los padres» o si se excluye forzosamente la formación religiosa (DH 5).

Según ya se expresaba la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la Revolución francesa de 1789, los límites de la libertad religiosa vienen marcados por el denominado «orden público». Este concepto no está definido en sentido moral ni religioso, sino que es una noción jurídico-política, aunque —según subraya el Concilio— tiene que ajustarse a «normas jurídicas» que sean «conformes con el orden moral objetivo» (DH 7). Este pasaje era importante habida cuenta de la experiencia de los regímenes totalitarios, especialmente el comunismo, en los cuales el concepto de orden público se manipuló en sentido totalitario y, por tanto, hostil a la religión. Quien viola los derechos de sus semejantes y atenta contra los estándares reconocidos como moral pública u orden público no puede acogerse al derecho a la libertad religiosa¹⁴.

b) *La libertad religiosa a la luz de la Revelación*

En la segunda parte de la declaración sobre la libertad religiosa el Concilio se plantea la pregunta de cuál es la fundamentación de esa doctrina en la Revelación. En cierto sentido esa parte es decepcionante, pero precisamente por ello muy ilustrativa: la declaración fundamenta la enseñanza sobre la libertad religiosa exclusivamente en la doctrina —enteramente tradicional y que se remonta a la tradición apostólica y a los Padres, además de ser reafirmada en el derecho canónico— de la libertad del acto de fe cristiano, es decir, en el principio de que no es lícito forzar a nadie a creer¹⁵. Ahora bien, esa es solamente una fundamentación de la libertad religiosa negativa, pero no también de la libertad religiosa positiva. El Concilio invoca a favor del principio negativo la autoridad de los primeros cristianos y el ejemplo de los apóstoles. Sin embargo, no menciona la cuestión de la fundamentación de la libertad religiosa positiva, de la moderna libertad religiosa, de culto y de conciencia. Esto tiene su razón de ser: el derecho a esa libertad surge de una problemática esencialmente moderna y aparece con el Estado moderno¹⁶. De ahí que el Concilio se limite a la afirmación de que la Iglesia no hace sino seguir el camino de Cristo y de los apóstoles. Cuanto ha sucedido después en

14. Acerca del concepto de «orden público» en la DH me remito a RHONHEIMER, Martin, *Christentum und säkularer Staat*, 158 y ss.

15. Cfr. DECRETUM GRATIANI, (23, 5, 33): *ad fidem nullus es cogendus* («No se debe forzar a nadie a la fe»).

16. No se encuentra tampoco en la tradición del Derecho canónico, al contrario; cfr. de nuevo el DECRETUM GRATIANI 38, 23, 4: *haeretici ad salutem etiam inviti sunt trahendi* («Se debe forzar a los herejes a la salvación incluso contra su voluntad»).

la historia se deja fuera. El Concilio no intenta fundamentar la libertad religiosa positiva como derecho civil desde la Revelación y la tradición, porque tal cosa no es posible. Estamos ante un punto importante, sobre el que volveré después.

Otro aspecto fundamental sí se menciona con detalle: la exigencia, que resulta decisiva para el comportamiento de la Iglesia a lo largo de la historia, de la *libertas Ecclesiae*, de la «libertad de la Iglesia». En el n.º 13 de la DH el Concilio recuerda la reivindicación de la Iglesia de ser responsable de la salvación de los hombres en virtud de su autoridad divinamente instituida. Se podría interpretar –un tanto apresuradamente– que ahí se está hablando de una obligación de los Estados de reconocer esa misión divina de la Iglesia y, por tanto, su especial estatus, de lo cual se derivaría a su vez la fundamental exigencia de que el Estado fuese, al menos en el caso ideal, el «brazo secular» de la Iglesia, es decir, «Estado católico». Ahora bien, eso no está en modo alguno en el texto. Lo que sí está en el texto es que la Iglesia, por más que sea así como se entiende a sí misma y que por ello siempre reclamará su derecho a tener la libertad necesaria para desempeñar ese cometido, al mismo tiempo exige al Estado esa libertad exactamente en la misma medida en que *también todas las demás comunidades religiosas exigen su derecho a la libertad en virtud del derecho civil a la libertad religiosa*. Así pues, la Iglesia no demanda –tampoco en un país de población mayoritariamente católica– que el Estado reconozca su naturaleza divina y su pretensión de verdad, y tampoco demanda que el Estado la privilegie por principio en su calidad de *Iglesia verdadera*. Dentro de la comunidad estatal reclama para sí única y exclusivamente la libertad que asiste también a todas las demás personas y comunidades religiosas en virtud del derecho civil a la libertad religiosa.

3. PROBLEMAS CON LA «DIGNITATIS HUMANAЕ»: LA DOCTRINA SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA Y LA TRADICIÓN «PRECONCILIAR»

a) *La verdadera naturaleza de la discontinuidad entre la doctrina de la «Dignitatis humanae» y la tradición*

Según ya hemos dicho, en la DH existe una especie de «hueco» o laguna: falta una fundamentación de la *libertad religiosa positiva* desde la tradición. La razón de ello me parece que reside, sencillamente, en que tal fundamentación es imposible. Al contrario: en ese punto la doctrina del Concilio se diferencia claramente de una tradición teológica y canónica que la contradice. Esa tradición consiste, como decíamos, en una determinada concepción de la función del Estado y de su responsabi-

lidad en lo concerniente a la religión verdadera o a la Iglesia verdadera: el poder temporal –se pensaba– no tiene nada que juzgar en el terreno religioso, pero en su calidad de brazo secular de la Iglesia ha de estar por principio al servicio de la religión verdadera y por tanto, indirectamente, al servicio también de la salvación de las almas. Más exactamente: la Iglesia tiene derecho por principio a servirse del poder coercitivo temporal del Estado para poner por obra su solicitud pastoral. Esta concepción se remonta a la Antigüedad tardía cristiana y al denominado agustinismo político de la Alta Edad Media¹⁷. Sufrió una crisis en la etapa central de la Edad Media, pero tras la escisión de la fe se reactivó en el Estado confesional moderno, de forma tan duradera como problemática, en el marco de la «alianza del trono y el altar»¹⁸.

Dada la forma en que entendían la tarea del Estado de servir a la Iglesia prestando apoyo secular a su misión espiritual, los papas del siglo XIX no estaban en condiciones de reconocer un derecho a la libertad religiosa. La libertad religiosa significaba para ellos «indiferentismo» o relativismo religioso. Quien aboga por la libertad religiosa solo puede hacerlo, se pensaba, porque considera que no hay una verdad religiosa ni una Iglesia verdadera, o que la Iglesia no tiene derecho a profesar su fe como la única verdadera y a informar la sociedad humana con arreglo a ella. Naturalmente, los defensores del liberalismo argumentaban exactamente igual, solo que al revés: dado que no existe una religión verdadera, decían, el Estado debe conceder libertad religiosa y de conciencia.

17. Cfr. ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *L'augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen-Age*, 2.^a edición, Paris: Vrin, 1955. Es típica de esta actitud, por ejemplo, la frase del papa Gregorio Magno en su carta al emperador bizantino Mauricio I: «A quien gobierna le está dado desde lo alto el poder sobre todos los hombres a fin de ayudar a quienes buscan el bien, para que así se ensanche el camino que lleva al cielo y el reino terrenal sirva al celestial (*ut terrestre regnum coelesti regno famuletur*)» (SS GREGORIUS I MAGNUS, *Registrum Epistolarum*, Liber III, Epistola 65, [MIGNE, *Patrologia Latina* 77, p. 663]; igualmente ISIDORO DE SEVILLA, quien considera que el poder temporal de los príncipes es necesario «para imponer con el miedo al castigo lo que el clero no puede alcanzar solamente con la palabra» (*Sententiae*, lib. III, cap. 51 [MIGNE, *Patrologia Latina* 83, pp. 723-724]; citado también en: ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *L'augustinisme politique*, op. cit., 142). Desde Carlomagno, que se apropia del título de *vicarius Christi*, el poder imperial y real se entiende también como poder *eclesiástico*. Cfr. por ejemplo JONAS DE ORLEANS (obispo de Orleans, fallecido en torno a 843), *De institutione regia*, donde se considera que la primera tarea del poder real, ahora sacralizado, es defender a la Iglesia y vigilar a los sacerdotes y apoyarles en el ejercicio de su ministerio, así como proteger a la Iglesia de Dios con el poder de las armas (cfr. *ibíd.*, 149).

18. Estas implicaciones se exponen y analizan detalladamente en RHONHEIMER, Martin, *Christentum und säkularer Staat* (primera parte); cfr. también la versión anterior y más breve *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid: Rialp, 2009, reproducida en traducción al inglés como «Christianity and Secularity: Past and Present of a Complex Relationship», en: MURPHY JR., William F. (ed.), *The common good of constitutional democracy. Essays in political philosophy and on Catholic social teaching*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2013, 342-428.

A ojos de los papas del siglo XIX la lucha giraba, por tanto, en torno a la cuestión de si la religión católica era la única verdadera. Quien aboga por la libertad religiosa, argüían, sostiene que también el error y no solo la verdad tiene derechos, o incluso que no existe verdad alguna.

Como es natural, también el Vaticano II afirma explícitamente que la única religión verdadera, al menos en sentido pleno, es la católica. Los papas del siglo XIX defendían, así pues, una posición que forma parte del acervo fundamental del dogma católico y que también mantiene el Vaticano II. No obstante, los papas del siglo XIX defendían esa posición dando por hecho que de ella se derivaba la fundamental exigencia del «Estado cristiano» como la situación ideal y querida por Dios. Se sostenía, especialmente, que a la Iglesia le es lícito emplear medios coercitivos seculares para forzar a los cristianos bautizados a permanecer fieles a su fe. No en vano este fue uno de los argumentos con los que el papa Pío VI condenó la declaración de los derechos del hombre de la revolución francesa¹⁹. Los asesores de Pío IX que prepararon la Encíclica *Quanta cura* consideraron herética la negación de ese derecho de la Iglesia y de la correspondiente obligación del poder temporal del Estado²⁰.

19. Pío VI, Breve *Quod aliquantum*, 3. 10. 1791: Conceder la libertad religiosa en un país católico como Francia es apostasía nacional; fue determinante el argumento de que se debía distinguir entre infieles y judíos, es decir, no bautizados, por un lado, y bautizados, por otro. A los primeros no se les debe forzar a la fe; en cambio, en el caso de los bautizados la cosa es distinta: se debe forzarles a mantenerse fieles a su fe («quod intercedit inter homines qui extra gremium Ecclesiae semper fuerunt, quales sunt infideles et Judaei, atque inter illos, qui se Ecclesiae ipsi per susceptum baptismi sacramentum subjecerunt. *Primi etenim constringi ad catholicam obedientiam profitendam non debent; contra vero alteri sunt cogendi*», citado por VALUET, Basile, *La Liberté religieuse et la tradition catholique*, op. cit., tomo II, fasc. A, 1035).

20. Al parecer del cardenal Bilio el principio defendido por los liberales católicos (sobre todo Charles de Montalembert) en el congreso de Malinas de que «*l'Église n'a pas de droit de réprimer les violateurs de ses lois par des peines temporelles*» («la Iglesia carece del derecho a castigar con penas temporales a quienes incumplen sus leyes») era no solo erróneo, sino herético; cfr. LUCIEN, Bernard, *Grégoire XVI, Pie IX et Vatican II. Études sur la Liberté religieuse dans la doctrine catholique*, Tours: Éditions Forts dans la Foi, 1990, 185. Sobre ese tema también: MARTINA, Giacomo, S. J., *Pio IX (1851-1866)*, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1986, 315-348. Ciertamente, en este punto hay que aclarar que los liberales católicos reunidos en torno a Montalembert no negaban en modo alguno que a la Iglesia le fuese lícito hacer valer sus derechos mediante la coerción propia de las penas eclesiásticas, también con penas temporales como la retirada de un ministerio eclesial o de su ejercicio, o la privación de un beneficio eclesiástico. Marsilio de Padua había negado ese derecho de la Iglesia, lo que le valió ser condenado como hereje. A los liberales católicos les interesaba únicamente la cuestión de si la Iglesia tenía derecho a imponer su jurisdicción sobre los bautizados *mediante el poder temporal del Estado* y de si, por ello, los políticos y «hombres de Estado» católicos tenían la obligación de reconocer a la Iglesia ese derecho. Cfr. a ese respecto también RHONHEIMER, Martin, «Benedict XVI's "hermeneutic of reform" and religious freedom», *Nova et Vetera*, edición inglesa, vol. 9, n.º 4 (2011), 1029-54; especialmente nota 7, 1043 y s. En una respuesta a esas reflexiones Thomas Pink, catedrático de Filosofía en el King's College de Londres, defiende la concepción tradicional de que la Iglesia tiene derecho

Así pues, lo nuevo de la doctrina del Concilio es en realidad, el apartamiento de esa concepción del Estado y la orientación hacia una nueva concepción de las relaciones entre poder eclesial y poder temporal –es más, entre Iglesia y mundo en general– que incluye el reconocimiento del Estado secular. Esto también significa, en cierto modo, un regreso a la doctrina del papa Gelasio y a su distinción entre la *potestas principum* (el poder de los soberanos temporales) y la *auctoritas sacrata del sacerdotium* (la autoridad sagrada del sacerdocio)²¹. Ello no implica una nueva doctrina sobre la Iglesia, pero sí una nueva concepción de sus relaciones con el mundo, es más, en último término también una concepción distinta del mundo mismo. No en vano las realidades terrenas, según afirma la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, poseen cada una su propia y legítima autonomía.

Con ello podría haber quedado claro por qué en su caracterización de la «hermenéutica de la reforma» en lo que respecta a la doctrina conciliar sobre la libertad religiosa Benedicto XVI habla de una «conjunción de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles» en la que reside «la naturaleza de la verdadera reforma», y por qué consideraba que la Iglesia «con el decreto sobre la libertad religiosa reconoce y hace suyo un principio esencial del Estado moderno». No obstante, al mismo tiempo –prosigue el Pontífice– el Concilio también ha recogido con ello «el patrimonio más profundo de la Iglesia». De ese modo, añade Benedicto XVI, la Iglesia vuelve a encontrarse ahora «en plena sintonía con la enseñanza de Jesús» –especialmente con Mt 22, 21: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»– al igual que «con la Iglesia de los mártires, con los mártires de todos los tiempos». El punto decisivo –al decir de Benedicto XVI en una formulación que nada deja que desear en lo tocante a claridad– consiste en que la Iglesia de los mártires «rechazó claramente la religión del Estado». Que el cristianismo, después de que bajo el emperador Constantino se le hubiese garantizado la libertad, en 380 fuese declarado por el emperador Teodosio religión estatal del Imperio romano respondió a una exigencia no de la teología cristiana, sino de la política imperial romana. Solo a lo largo de la expansión misional cristiana de la temprana Edad Media, especialmente desde Gregorio

a ejercer mediante el poder del Estado coerción canónica sobre los bautizados, y afirma que el Concilio no abandonó en modo alguno esa posición, sino que se limitó a no mencionarla porque en la situación actual carece de perspectivas de éxito; cfr. PINK, Thomas, «The interpretation of *Dignitatis humanae*: A reply to Martin Rhonheimer», *Nova et Vetera*, edición inglesa, vol. 11, n.º 1 (2013), 77-121. También eso es una versión de la «hermenéutica de la continuidad» que, sin embargo, califica la doctrina del Concilio de, por así decir, maniobra táctica, mientras que en mi opinión se trata de una reorientación teológica real.

21. Cfr. a ese respecto RHONHEIMER, Martin, *Christentum und säkularer Staat*, Freiburg: Herder, 2012, 62 y ss.

Magno, comenzó también la teología a formular la exigencia de que el poder temporal de los príncipes se pusiese al servicio de la Iglesia y de su función espiritual. Pero esta es una historia que no podemos contar aquí²².

Benedicto XVI tuvo la valentía de abandonar el camino de la «hermenéutica de la continuidad» y de sostener con toda claridad que sin duda existe un plano en el que hay discontinuidad con la tradición. De lo contrario –tal es su posición– no se puede entender la doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa²³.

b) *El contenido dogmático de la doctrina sobre la libertad religiosa*

Una última pregunta que aún surge en este contexto es la que versa sobre el *contenido dogmático* de la doctrina sobre la libertad religiosa.

22. Cfr. sobre este punto *Christentum und säkularer Staat*, primera parte, y la bibliografía allí citada.

23. Es innegable que en sus números 2108-2109, en los que se remite al magisterio de Pío VI, Pío IX, León XIII y Pío XII, el *Catecismo de la Iglesia católica* puede dar fácilmente la impresión de que la doctrina del Vaticano II está en perfecta continuidad con la tradición. Lo que en realidad se hace con esas referencias, sin embargo, es dejar expedito el camino para una nueva forma de entender la tradición a la luz de la doctrina más desarrollada y matizada del Vaticano II. Afirmar en virtud de esas referencias que ahora se debe entender la doctrina del Concilio a la luz de la defendida por Pío VI o Pío IX equivaldría a practicar exactamente aquella unilateral «hermenéutica de la continuidad» propuesta por Mons. Lefebvre que Benedicto XVI trataba de superar. Así, en el n.º 2109 del *Catecismo* se dice: «El derecho a la libertad religiosa no puede ser de suyo ni ilimitado ni limitado solamente por un “orden público” concebido de manera positivista o naturalista». Para la primera afirmación se remite al breve *Quod aliquantum* de Pío VI (ver también más arriba la nota 19), lo cual es en todo caso incorrecto *históricamente*. En efecto: en ese breve, que iba dirigido contra la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de la Revolución francesa, Pío VI no enseñaba que el derecho a la libertad religiosa estuviese limitado; lo que enseñaba era, antes bien, que para los *cristianos bautizados* –para los franceses, por tanto– no existía en absoluto tal derecho, sino que la Iglesia debía *forzarles* a la fe valiéndose del poder temporal (es decir, se les debía impedir la apostasía mediante la coerción, la cual incluía, entre otras cosas, la censura y la prohibición por el Estado de la propaganda religiosa anticristiana o no cristiana). La «limitación» era, así pues, el hecho de estar bautizado; un «derecho a la libertad religiosa» era para Pío VI un «derecho a la apostasía»; solo para los no bautizados podía haber un derecho a la libertad religiosa, a saber, el derecho a abrazar la religión cristiana. Ahora bien, según el Vaticano II para el Estado no puede existir en absoluto el delito de «apostasía», y las distinciones de Pío VI son enteramente irrelevantes. Cuando el Estado reconoce un derecho civil a la libertad religiosa no está reconociendo un «derecho a la apostasía», sino que se está comportando de forma *neutral* en el terreno religioso. La jurisdicción eclesiástica y la estatal se hallan claramente separadas. Por ello en este plano no existe continuidad. Se podría decir algo análogo acerca de la segunda parte de la afirmación efectuada más arriba para la que se remite a la encíclica de Pío IX *Quanta cura*: la idea de un derecho a la libertad religiosa limitado únicamente por reglas jurídico-políticas, *con independencia de criterios religiosos de verdad*, era rechazada por ese Papa *por principio*, y no solo si esas reglas se entendían de manera «positivista» o «naturalista» (por más que no esté claro a qué se hace referencia exactamente aquí con esos adjetivos).

¿Ha definido con ella la Iglesia una doctrina de fe? De ser así, se estaría ante el problema de cómo es posible que en otras épocas la Iglesia no solo la contradijese, sino que incluso obrase en contra de ella.

Mi tesis es, con toda brevedad, la siguiente: la doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa no es de naturaleza dogmática. Y es que, como ya hemos visto, sucede lisa y llanamente que la doctrina sobre la libertad religiosa como derecho civil no está en la tradición apostólica, ni tampoco en la Sagrada Escritura; no forma parte del *depositum fidei* ni de la moral católica. Hay que afirmar, no obstante, que con su doctrina sobre la libertad religiosa el Concilio efectuó por así decir una «desdogmatización» de las anteriores condenas de *la libertad religiosa positiva* por los papas del siglo XIX. «Desdogmatización» no en el sentido de que por decisión del Concilio lo que antes era un dogma ahora, súbitamente, ya no lo sea: tal cosa no sería posible. Pero sí en el sentido de que la teología de aquella época atribuyó a una determinada concepción de las relaciones entre Iglesia y poder temporal, especialmente al derecho de la Iglesia a servirse para su misión espiritual del poder temporal (del Estado), un peso ni más ni menos que dogmático. Hoy en día —y, desde su punto de vista, con toda lógica— son los tradicionalistas quienes atribuyen peso dogmático a la idea del Estado cristiano, especialmente al derecho de la Iglesia a servirse del poder temporal del Estado para imponer el derecho eclesiástico a sus fieles y, en consecuencia, a su derecho de ejercer una legítima coerción en el terreno religioso, y por eso afirman que el Concilio contradice en ese punto la doctrina católica y la fe²⁴.

Ahora bien, para probar esa afirmación habría que poder mostrar que a su vez la doctrina del Estado cristiano, o del Estado como brazo secular de la Iglesia, está en la Sagrada Escritura y/o en la tradición apostólica. Pero eso difícilmente se logrará, ya que esa doctrina está en ellas igual de poco que la doctrina moderna sobre la libertad religiosa como derecho civil. Todo apunta mucho más en la dirección opuesta: Jesucristo renunció para su misión a todos los instrumentos de poder temporal; esa fue también la doctrina de los apóstoles y de los Padres de la Iglesia²⁵.

24. Mons. Lefebvre así lo dejó escrito expresamente; cfr. *Ils l'ont découronné*, op. cit., 76: «Ce qui est commun à tous les libéralismes, c'est la revendication du droit à ne pas être inquiété par le pouvoir civil dans l'exercice public de la religion de son choix; leur dénominateur commun (...) c'est la libération de toute contrainte en matière religieuse. Et cela, les papes l'ont condamné».

25. San Agustín recurrió contra los donatistas al poder del Estado no en nombre de la disciplina religiosa, sino en nombre del restablecimiento del orden público y de la libertad de creer de los católicos; los donatistas eran violentos y terroristas. Solo más tarde su recurso al *compelle intrare* evangélico fue reinterpretado viendo en él la obligación del poder temporal de castigar a los herejes al servicio de la Iglesia (según se refleja en el principio ya citado más arriba del *DECRETUM GELASIANI*, 38, 23, 4 *haeretici ad salutem etiam inviti sunt trahendi*).

Por ello la discontinuidad entre la concepción tradicional y la doctrina del Concilio no afecta al magisterio ordinario infalible; la diferencia reside, antes bien, en un «plano de aplicación» para el que ese magisterio no puede reivindicar infalibilidad y en el que también las decisiones de contenido doctrinal son reformables²⁶.

Permítaseme aquí un inciso: a mi modo de ver, con ello, y *solo con ello*, se les puede ofrecer a los tradicionalistas la posibilidad de una «retirada honrosa»: lo único que tendrían que reconocer es que la idea del Estado cristiano o del Estado como brazo secular de la Iglesia *no* pertenece al dogma católico ni al acervo fundamental de la doctrina católica y que tampoco fue enseñada nunca por el magisterio de forma infalible (definitiva). En ese caso, y solo en ese caso, podrían aceptar el Vaticano II, aun cuando interiormente no se viesen en condiciones de adherirse a su doctrina sobre la libertad religiosa (bastaría con que reconociesen su carácter vinculante y la obedeciesen). Así pues, para aceptar el Concilio también en ese punto no necesitan reconocer que el mismo forme parte de la doctrina de fe católica²⁷. Si aceptasen eso, ya no necesitarían tampoco afirmar, como hasta ahora, que la doctrina del Concilio contradice la naturaleza de la Iglesia o la doctrina católica o que está incluso cerca de la herejía. Verdaderamente, quien hoy en día sigue sosteniendo la doctrina de los papas del siglo XIX, como hacen los tradicionalistas seguidores de Mons. Lefebvre, no toma una decisión teológica, sino una decisión política. Aboga por un mundo en el que la Iglesia trate de hacer realidad su pretensión de verdad y su misión salvífica, especialmente la disciplina eclesiástica en lo relativo a los bautizados, también con instrumentos político-seculares. A mi parecer una de las grandes obras del Vaticano II fue renunciar a esa concepción político-clerical de la misión de la Iglesia, y ello no solo por razones «tácticas», sino por razones de principio, teológicas²⁸.

De ello se sigue, a su vez, que lo teológicamente fundamental y perteneciente a la fe o a la doctrina moral de la Iglesia es única y exclusi-

26. Cfr. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Instrucción «Donum veritatis» sobre la vocación eclesial del teólogo*, de 24 de mayo de 1990, n.º 24 [este documento se cita en español por su traducción a ese idioma disponible en la web oficial de la Santa Sede, <http://www.vatican.va>], donde se expone la posibilidad y también las razones de la reformabilidad de ciertas decisiones magisteriales. Volveré sobre este punto más adelante.

27. Hasta qué punto pertenece al derecho natural es cuestión que he debatido detalladamente en otro lugar; ver «Benedict XVI's "hermeneutic of reform" and religious freedom», art. cit., 1041 y ss.

28. A ese respecto veo como un precursor de este espíritu «anticlerical» a san Josemaría Escrivá; cfr. mi análisis en: RHONHEIMER, Martin, *Verdad y política en una sociedad cristiana. Josemaría Escrivá y el amor a la libertad: presentación en perspectiva histórica-teológica*, en *Id.*, *Transformación del mundo. La actualidad del Opus Dei*, Madrid: Rialp, 2006, 123-164; especialmente 142 y ss.

vamente la *libertad religiosa negativa*, es decir, el principio de que no es lícito forzar a nadie contra su conciencia a una fe o a actos religiosos. Esta es la doctrina realmente católica, a la que nada puede contradecir. Y es palmario que la doctrina sobre la libertad religiosa *no* contradice *esa* doctrina. En cambio, la libertad religiosa positiva como derecho civil y «derecho humano» es un «descubrimiento» de la Modernidad, surgido en las condiciones dadas por la escisión confesional y el Estado territorial moderno. Al principio la Iglesia no comprendió eso, toda vez que se había ligado en exceso, teológica y también políticamente, al Estado confesional moderno.

La libertad religiosa positiva como derecho civil no es tampoco una exigencia directa del derecho natural, sino que resulta de su *aplicación político-jurídica*, cuya importancia central para el respeto a la dignidad de la persona solo se hizo manifiesta en las condiciones dadas por la realidad del Estado moderno. Así pues, el derecho natural no se ve afectado como tal en modo alguno por la discontinuidad a la que nos hemos referido aquí. La contradicción reside en el plano de las exigencias planteadas al derecho civil y, por tanto, es en último término de naturaleza política. Justo esto es lo que al principio la Iglesia no vio, y probablemente tampoco pudiese ver, en su lucha contra el relativismo religioso y el indiferentismo modernos, de los que quería preservar a los fieles; también muchos liberales, librepensadores y anticlericales tuvieron una percepción incorrecta (solo unos pocos lo reconocieron con claridad, por ejemplo los liberales católicos franceses y belgas reunidos en torno a Charles de Montalembert, cuya posición, sin embargo, fue condenada por Pío IX en la Encíclica *Quanta cura*).

Los papas del siglo XIX, especialmente Pío IX, pese a su visión condicionada por la época que les tocó vivir, cumplieron una tarea eminentemente pastoral en su oposición al indiferentismo y al relativismo religioso. Según he escrito en otro lugar, la grandeza de ese Papa residió precisamente en que «sobre la base de los presupuestos teológicos de su tiempo, aunque sin percatarse de que estaban condicionados precisamente por esa época concreta, actuó animado, sin duda alguna, por una heroica fidelidad a la fe e hizo frente con la fortaleza de una roca al oleaje de un relativismo ya entonces muy extendido. Es patente que los tiempos no estaban maduros para un posicionamiento de la Iglesia distinto y más matizado en esa lucha defensiva»²⁹. Esa matización habría

29. RHONHEIMER, Martin, «Religionsfreiheit – Bruch mit der Tradition?», *Die Neue Ordnung*, n.º 4/2011, agosto, año 65, 244-261; cfr. también Íd., «Benedict XVI's "hermeneutic of reform" and religious freedom», art. cit., 1044 y s. (una primera versión de ese artículo apareció en francés con el título: «L'«herméneutique de la réforme» et la liberté de religion», *Nova et Vetera*, 85, 4 [octubre-noviembre-diciembre de 2010], 341-363).

consistido en distinguir la cuestión del derecho a la libertad religiosa de la cuestión de la verdad de la religión. El derecho a la libertad religiosa no se basa en la inexistencia de una verdad religiosa, sino en la dignidad de la persona, la cual consiste en que es cada persona quien ha de buscar ella misma esa verdad y abrazarla en ejercicio de su propia responsabilidad.

Según ha escrito Joseph Ratzinger, la actitud de rechazo de la Iglesia frente a la libertad religiosa es una «llamada de advertencia contra intentos de adaptarse tan apresurados cuanto superficiales». Como tal llamada de advertencia fue legítima, pero «en ciertos aspectos de su contenido concreto quedó superada después de haber cumplido su función pastoral en su época»³⁰. Ciertamente, los papas del siglo XIX entendieron la condena del derecho a la libertad religiosa en cuanto derecho civil no solo como medida pastoral, sino como defensa de la naturaleza de la Iglesia. Sin embargo, desde el punto de vista actual podemos juzgar esas condenas sobre todo como decisiones pastorales prudenciales. Cabe aplicar también aquí lo que ha escrito la Congregación de la Fe en su Instrucción *Donum veritatis* sobre la labor del teólogo, a saber, que «algunos juicios del magisterio podían ser justificados en el momento en el que fueron pronunciados, porque las afirmaciones hechas contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no eran seguras. Solamente el tiempo ha permitido hacer un discernimiento y, después de serios estudios, lograr un verdadero progreso doctrinal»³¹.

c) *La compatibilidad afirmada por el Concilio con la doctrina recibida*

Una última observación hace referencia a la frase tan frecuentemente citada de la introducción de la Declaración conciliar *Dignitatis humanae* de que con su doctrina sobre la libertad religiosa el Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo» (DH 1). Esta afirmación se aduce frecuentemente, en efecto, para exigir una interpretación del concilio en «continuidad sin ruptura» con la tradición doctrinal de la Iglesia también en lo tocante a la libertad religiosa, esto es, una «hermenéutica de la continuidad». Otros citan la frase para constatar una patente contradicción entre esa pretensión y la doctrina real. La formulación del Concilio es en verdad

30. RATZINGER, Joseph, *Wesen und Auftrag der Theologie. Versuche zu ihrer Ortsbestimmung im Disput der Gegenwart*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1993, 94.

31. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción «Donum veritatis» sobre la vocación eclesial del teólogo, 24.

ambivalente. Pero a la luz de una «hermenéutica de la reforma» el problema parece soluble.

Y es que mirada más de cerca tal afirmación no es en modo alguno tan ambivalente, dado que esa obligación —así se dice en la frase inmediatamente anterior— tiene como supuesto previo la «inmunidad de coacción en la sociedad civil» subrayada por el concilio. Así pues, la vieja doctrina de los deberes del Estado como brazo secular de la Iglesia ya parece estar considerada aquí como obsoleta. La mención de las obligaciones «de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo» se halla en la declaración conciliar desde el principio en un contexto diferente.

¿Cuáles son esas obligaciones? La respuesta a esa pregunta se encuentra en una interpretación por así decir auténtica de la frase controvertida del n.º 1 de la DH. En el n.º 2105 del *Catecismo de la Iglesia católica* —que también es un documento del magisterio eclesiástico— se cita dicha frase y se aclara que se trata de la obligación de los individuos y de la sociedad de «rendir a Dios un culto auténtico». Esto, añade el *Catecismo*, se hace realidad en el hecho de que «al evangelizar sin cesar a los hombres, la Iglesia trabaja para que puedan informar con el espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en la que cada uno vive». En cambio, a los cristianos como individuos se les exige «dar a conocer el culto de la única verdadera religión, que subsiste en la Iglesia católica y apostólica».

Ese es el modo, concluye el apartado, en que la Iglesia manifiesta «la realeza de Cristo sobre toda la creación y, en particular, sobre las sociedades humanas». Por tanto: anuncio del Evangelio por la Iglesia y apostolado de los fieles cristianos para informar las estructuras de la sociedad con el espíritu de Cristo: tal es la perspectiva del Vaticano II. Ni una palabra del Estado como brazo secular de la Iglesia que tenga que proteger «los derechos de la verdad» con la coerción estatal y establecer de ese modo en la sociedad humana la soberanía de Cristo como rey.

Así pues, la «hermenéutica de la reforma» permite constatar en este punto una clara discontinuidad, sin por ello cuestionar «la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo». Léida en una hermenéutica de la reforma esa frase recibe, no obstante, nuevos perfiles, mientras que otros perfiles tradicionales palidecen como inesenciales para el contenido doctrinal central de la misma.

ÍNDICE GENERAL

Presentación. Antonio ARANDA	11
---	----

I EL CONCILIO *IN FIERI*

Jean-Dominique DURAND. La Iglesia en la que vio la luz el Concilio ..	27
Pablo PÉREZ. El mundo en que vio la luz el Concilio	47

II EL CONCILIO DESDE DENTRO

Alexandra VON TEUFFENBACH. Algunas figuras significativas del Concilio	71
Mons. Francisco GIL HELLÍN. Momentos singulares del <i>iter</i> conciliar .	99

III UNA RELECTURA TEOLÓGICA DEL CONCILIO

Philip GOYRET. Naturaleza pastoral-doctrinal del Vaticano II	119
Mons. Pierangelo SEQUERI. Principales claves teológicas del Concilio .	137
Mons. Pedro RODRÍGUEZ. El ministerio petrino en la comunión de la Iglesia	151

IV DOS ASPECTOS CENTRALES DEL DINAMISMO RENOVADOR DEL CONCILIO

Martin RHONHEIMER. La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa	171
Antonio ARANDA. La llamada universal a la santidad en la Iglesia	189

V PARA UNA HERMENÉUTICA DEL CONCILIO VATICANO II

Francesco S. VENUTO. Desde 1965 hasta el Sínodo de Obispos de 1985	217
Mons. Gabriel RICHI ALBERTI. Desde 1985 hasta Benedicto XVI y la hermenéutica de la reforma	243

VI LA SAVIA CONCILIAR EN LA VIDA DE LA IGLESIA

Mons. Juan Miguel FERRER GRENCHE. La renovación litúrgica	273
Mons. Juan Ignacio ARRIETA. El Código de Derecho Canónico de 1983	303
Mons. Celso MORGÁ. El <i>Catecismo de la Iglesia católica</i> : entre historia, actualidad doctrinal y aplicación pastoral	325

VII EL VATICANO II EN LA IGLESIA DEL SIGLO XXI (1)

Mesa redonda sobre diálogo ecuménico

José Ramón VILLAR. Dimensión ecuménica del Vaticano II	341
Gunther WENZ. El Vaticano II desde una perspectiva luterana	351
Nicu DUMITRAȘCU. El Vaticano II desde una perspectiva ortodoxa	359

VIII EL VATICANO II EN LA IGLESIA DEL SIGLO XXI (2)

Mesa redonda sobre fe cristiana y sociedad civil

Alejandro LLANO. Cultura y justicia social en la sociedad contemporánea según el Vaticano II	385
Rafael NAVARRO-VALLS. El dinamismo apostólico personal del fiel cristiano	395
Consuelo LEÓN y Nuria CHINCHILLA. La conciliación trabajo y familia a la luz del Vaticano II	415
María Pilar DEL RÍO. Vaticano II, nueva evangelización y acción eclesial de los fieles laicos	435

IX REFLEXIONES SOBRE ALGUNOS PUNTOS RELEVANTES

Eduardo BAURA. Las raíces conciliares de las prelaturas personales	455
Giuseppe TANZELLA-NITTI. La visión de la cultura científica en el Vaticano II	479
Mons. José Luis ILLANES. La formación teológica de los candidatos al sacerdocio	495
Augusto SARMIENTO. El capítulo «De dignitate matrimonii et familiae» de <i>Gaudium et spes</i>	509
Leo ELDERS. Fe, pensamiento y cultura en <i>Gaudium et spes</i>	535