



Revista de Derecho (Valparaíso)

ISSN: 0716-1883

dirder@ucv.cl

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

Alvear Téllez, Julio

Estudio histórico-crítico sobre el derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar "Dignitatis humanae"

Revista de Derecho (Valparaíso), núm. XXXIX, diciembre, 2012, pp. 639-700

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Valparaíso, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173625403023>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Revista de Derecho
de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
XXXIX (Valparaíso, Chile, 2012, 2^{do} Semestre)
[pp. 639 - 700]

**ESTUDIO HISTÓRICO-CRÍTICO
SOBRE EL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA
EN LA DECLARACIÓN CONCILIAR “DIGNITATIS
HUMANAЕ”**

[“Historical-Critical Study on the Right to Religious Freedom in Conciliar Statement “Dignitatis Humanae””]

JULIO ALVEAR TÉLLEZ*
Universidad del Desarrollo, Santiago de Chile

RESUMEN

El derecho a la libertad religiosa consagrado en la declaración *Dignitatis humanae* del Segundo Concilio Vaticano fue objeto de una controvertida elaboración, que aquí se analiza a partir de una lectura directa de las fuentes. La controversia histórica tuvo una consecuencia relevante en el ámbito filosófico jurídico: el establecimiento de una nueva aproximación a la retórica de las libertades modernas, que suscitó a lo largo del tiempo distintas apreciaciones. Entretanto, en lo medular, ha supuesto una pesada carga para el derecho público cristiano en su sentido clásico.

PALABRAS CLAVE

Derecho a la libertad religiosa – Concilio Vaticano II – *Dignitatis Humanae* – Derecho público cristiano.

ABSTRACT

The right to religious freedom established in the *Dignitatis humanae* statement of the Second Vatican Council was subject to a controversial preparation, herein analyzed based on a direct reading of the sources. The historical controversy had a significant consequence on the philosophical-juridical scope: the establishment of a new approach to the rhetoric of modern freedoms, which over time gave rise to different interpretations. This, however, has meant a heavy burden for the classic meaning of Christian public law.

KEYWORDS

Right to religious freedom – Second Vatican Council – *Dignitatis Humanae* – Christian public law.

RECIBIDO el 6 de junio y APROBADO el 1 de octubre de 2012.

* Profesor-Investigador de la Facultad de Derecho de la Universidad del Desarrollo. Dirección postal: Universidad del Desarrollo, Facultad de Derecho, Av. La Plaza 680, Las Condes, Santiago, Chile. Correo electrónico: jalvear@udd.cl

I. ACLARACIONES PREVIAS

El presente estudio se funda en una lectura directa de las fuentes en lengua latina¹. De manera complementaria se han utilizado las más relevantes investigaciones en lengua italiana, francesa, española e inglesa sobre la materia. Pretendemos integrar todos estos aportes a fin de realizar no solo un balance descriptivo sino también crítico-doctrinal del derecho a la libertad religiosa en la historia de su formulación en el Concilio, a fin de proyectarla como problemática al presente.

El 11 de octubre del 2012 se cumplen cincuenta años de la apertura del Concilio Vaticano II. El magno acontecimiento no solo tuvo un fuerte influjo al interior de la Iglesia, sino también, y sobremanera, en el derecho público del Occidente cristiano. En este contexto, la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* (en adelante *Dig. hum.*) jugó un papel de primer orden. Sujeta a interpretaciones diversas, hay que ponderar que su significado puede ser abordado al menos desde tres lecturas distintas:

i) Lectura jurídica: la libertad religiosa consagrada en *Dig. hum.* se propone como un derecho *stricto sensu*, un derecho natural y positivo definido en su fundamento, objeto y límites. Los conceptos implicados en este derecho y sus problemáticas son de competencia de las ciencias jurídicas temporales (especialmente la ciencia del derecho constitucional, del derecho eclesiástico del Estado y la filosofía del derecho²).

ii) Lectura política: la segunda lectura de *Dig. hum.* es de carácter político.

¹ Las actas oficiales del desarrollo del Concilio se encuentran en Archivi Concilii Oecumenici Vaticani (cura et studio), *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (Civitas Vat., Typis Poliglottis Vaticanis, 1970-1999): (1970-1971): “Sessio publica” I, pars 1-4; (1971-1973): “Sessio publica” II, pars 1-6 y “Sessio publica” III; (1973-1976): “Sessio publica” IV, pars 1- 8 y “Sessio publica” V; (1976-1978): “Sessio publica” VI, pars 1- 5; “Sessio publica” VII, pars 6; “Sessio publica” VIII, pars 7; “Sessiones publicae” IX-X; (1980): “Indices”; (1983): “Appendix”; (1989-1991): *Acta Secretariae Generalis, processus verbales*: pars 1-3; (1996-1999): *Acta Secretariae generalis*: pars 1- 4. En adelante, citamos como AS. VALUET, Basile, *La Liberté Religieuse et la Tradition Catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique* (2^a edición, Le Barroux, Abbaye Sainte-Madeleine, 1998), III,A, pp. 1879-1881, ofrece una detallada y completa sistematización de las actas en lo que se refiere a la libertad religiosa, distribuidas según el criterio de *volumen, parte y página*.

² Un somero pero claro panorama del derecho eclesiástico del Estado (disciplina no exenta de controversia desde el punto de vista eclesial) en LOMBARDÍA, Pedro, *El concepto actual de derecho eclesiástico y su marco constitucional* en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* (Madrid, 1985), I, pp. 623-675. Sólo de un modo indirecto *Dig. hum.* puede ser objeto de estudio de las ciencias canónicas, pues la declaración conciliar no trata de la legislación interna de la Iglesia. No obstante, *Dig. hum.* 13, 2 alude a la *libertas Ecclesiae*, lo que puede ser analizado más propiamente desde tal perspectiva.

La declaración conciliar ha operado una verdadera transformación en las relaciones de la Iglesia con el mundo moderno, posibilitando la mutación de la práctica concordataria y diplomática del Vaticano con los Estados contemporáneos³. Tal mutación no se ha reducido a la praxis sino que involucra aspectos teóricos de relevancia, como el abandono del derecho público cristiano y sus consecuencias políticas. Tal fenómeno ha permitido un *modus vivendi* entre la Iglesia docente y el pluralismo laico de la democracia liberal, que ha transmutado la mentalidad eclesiástica. Soler sostiene al respecto que “el viejo derecho público externo quedó globalmente desautorizado en el Concilio Vaticano II en un doble sentido. Quedó directamente desautorizado en su pretensión de oficialidad [...] y quedó indirectamente desautorizado (en razón) de la obsolescencia científica (sic) de sus categorías centrales”⁴.

iii) Lectura teológica: las lecturas jurídica y política de *Dig. hum.* suponen una lectura teológica, pues el cambio acarreado por la doctrina de la libertad religiosa lleva insita la pregunta por la continuidad del magisterio de la Iglesia, tema que excede a nuestro enfoque⁵.

Este trabajo gira en torno a la lectura jurídica de la Declaración, aunque integra, en cuanto sea pertinente, los aportes de las otras dos lecturas. Y desde un ángulo hasta hoy poco abordado: la conceptualización de la libertad religiosa en conjunción con los antecedentes históricos de su elaboración doctrinaria.

Una prevención. En *Dig. hum.* se formulan en realidad dos *doctrinas*. A pesar de estar íntimamente entrelazadas conviene distinguirlas a efectos de una mayor profundidad en el análisis:

³ Sobre la aplicación de la doctrina de *Dig. hum.* a los concordatos pos-conciliares hasta 1981, MINNERATH, Roland, *L'Eglise et les États concordataires (1846-1981)* (Paris, Cerf, 1983), especialmente el capítulo III: “De la confessionnalité à la laïcité de l’État”, pp. 125-154. Es importante constatar que tempranamente De Smedt, relator oficial de *Dig. hum.* en el Concilio, sustentó la tesis del “carácter laical de los poderes públicos” por el que éstos deben ser “neutros” (“debere esse neutralem”) en materia religiosa. Véase: Exc.mus PP. D. Aemilius Joseph DE SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio (Declaratio prior)*, Congr. Gen. 086, 23 sept. 1964, *AS*, III, pars II, p. 352. La traducción es nuestra.

⁴ SOLER, Carlos, *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho público externo* (Pamplona, Eunsa, 1993), pp. 301-302. El carácter político de *Dig. hum.* fue señalado tempranamente por COURTNEY-MURRAY, John - SCHILLEBECKX, Edward, *Liberté religieuse, exigence spirituelle et problème politique* (Paris, Centurion, 1965). Que *Dig. hum.* supone doctrinariamente la renuncia al derecho público cristiano es una tesis discutida, de cuyas referencias bibliográficas no podemos dar cuenta aquí. Lo que es indisputable es que tal renuncia es un hecho subsecuente a *Dig. hum.*, y en el caso concreto representa al menos un indicio de causalidad.

⁵ Una reactualización de la discusión en ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *La liberté religieuse: évolution d'un concept*, en *Revue Catholica*, 107 (París, 2010), pp. 61-75.

i) La Declaración trata, en primer lugar, de la doctrina de la libertad religiosa que abarca el fundamento, la naturaleza, el objeto, los sujetos y el límite del derecho en cuestión.

ii) En segundo término, *Dig. hum.* sugiere la doctrina de la laicidad del Estado que involucra una nueva concepción de las relaciones entre la Iglesia y el Estado y el derecho público externo de la Iglesia. En rigor, esta doctrina sólo está implícita y en germen en *Dig. hum.* Ha sido explicitada después del Concilio a través de dos conductos suplementarios: la hermenéutica del contexto que ha vinculado el significado parcial de *Dig. hum.* con el significado total del resto de los documentos conciliares, especialmente *Gaudium et spes* y *Lumen gentium*⁶. Y la hermenéutica de la dinámica conciliar que ha permitido desenvolver *Dig. hum.* de acuerdo a las necesidades de los tiempos. Ambas hermenéuticas están contenidas en sus elementos esenciales en el Magisterio de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Por tal razón, para el estudio de la doctrina de la laicidad del Estado remitimos al Magisterio de estos dos pontífices.

Finalmente es necesario apuntar que sobre *Dig. hum.* existe una abundantísima bibliografía. Basile Valuet, que realiza sobre el tema un trabajo enciclopédico, refiere hasta el año 1998 un elenco bibliográfico de más de 500 páginas⁷. Aún así, sus fuentes son incompletas, sobre todo cualitativamente⁸.

⁶ Para un análisis problemático y reciente de la libertad religiosa en ambos documentos, GHERARDINI, Brunero, *Vaticano II:una explicación pendiente* (traducción de José Antonio Ullate, Madrid, Peripecia, 2011) pp. 152-154.

⁷ VALUET, Basile, cit. (n. 1), III, A, "Bibliographie", pp. 1879-2418.

⁸ Valuet no integra los dos extremos que más perjudican su propuesta de que *Dig. hum.* constituye un desarrollo homogéneo de la doctrina pontificia precedente. La tesis no podemos discutirla acá. Solo hemos de referir que el autor no explota la abundante bibliografía centroeuropea, incluso francesa, seguidora del Concilio, a la que sirve de crisol el rechazo al magisterio pontificio pre-conciliar (desde Pío VI hasta los primeros años de Juan XXIII: 1789-1960). Entre esta bibliografía se encuentran obras de los más representativos teólogos del Vaticano II, como Rahner, De Lubac, Metz, von Balthasar, Chenu, Congar, Danielou, Ratzinger, Küng o Schillebeeckx y sus discípulos, varios de ellos altos eclesiásticos de la curia romana durante los pontificados de Juan Pablo II y Benedicto XVI. Por otro lado, Valuet no analiza a los autores representativos del pensamiento católico del ámbito luso-hispano, como Leopoldo Eulogio Palacios, Rafael Gamba (a quien cita en las referencias bibliográficas, pero no estudia), o Plinio Corrêa de Oliveira, a pesar de que estos autores publicaron obras de relevancia sobre la materia.

**II. CONTEXTO HISTÓRICO DE LA DECLARACIÓN “DIGNITATIS
HUMANAE”:
BAJO EL SIGNO DEL CAMBIO**

Para comprender en toda su magnitud la significación que tuvo en la época la elaboración de un derecho a la libertad religiosa, tal como fue consagrada por el Concilio Vaticano II, se impone una breve noticia sobre éste y sus principios inspiradores.

Como se sabe, la Iglesia Católica se opuso durante casi dos siglos a los principios secularizadores de la Modernidad política, sosteniendo la vigencia del derecho público cristiano, sea como ideal, sea como realidad a defender⁹. Sus razones suelen ser de plano rechazadas como opuestas a la evolución de la historia o caricaturizadas como rémoras de posturas doctrinarias intolerantes. La evaluación detenida de tales razones tienen, sin embargo, un gran saldo a favor, cual es la prevención y la alternativa de solución a la deriva estatista o liberal disgregadora de la Modernidad política, cuyos efectos nocivos hoy se reconocen como un diagnóstico difícil de discutir¹⁰.

Con el Concilio, esta relación antitética de la Iglesia con la modernidad política y juídica cesa. A continuación una breve esquematización de la mutación.

El 25 de diciembre de 1961, Juan XXIII publicó la constitución apostólica *Humanae salutis*, para convocar al Concilio. El 11 de octubre de 1962 se abrieron sus sesiones. La inmensa asamblea reunió a todos los obispos de la tierra, más de 2500 padres conciliares, y hubo de desarrollarse bajo los pontificados de dos Papas, Juan XXIII y Paulo VI, en cuatro grandes etapas, la última de las cuales finalizó el 8 de diciembre de 1965.

El discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, de apertura del Concilio, exponía los

⁹ La “carta magna” del derecho público cristiano lo constituye la encíclica *Immortale Dei* de LEÓN XIII, junto a los otros documentos centrales del *corpus politicum leonianum* (*Quod apostolici munera*, *Diuturnum illud*, *Libertas praestantissimum*, *Sapientiae christiana*, *Au milieu des sollicitudes*, *Annum sacrum*, *Graves de communi* y *Annum ingressi*) que en su conjunto desarrollan el rechazo al derecho constitucional nuevo, nacido de la Revolución Francesa, y la contrapropuesta de un derecho público católico y de una Civilización cristiana adecuada a las circunstancias modernas. El epítome de esta doctrina, que se proyecta en el *corpus politicum pianum* (los grandes documentos políticos de San Pío X, Benedicto XV, Pío XI y Pío XII) se encuentra en la encíclica *Mater et Magistra* de JUAN XXIII.

¹⁰ Sobre el problema, CASTELLANO, Danilo, *La razionalità della Politica* (Napoli - Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993), pp. 45-57 y 107-146; EL MISMO, *De Christiana Republica* (Napoli - Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004), pp. 65-86; FAZIO, Mariano, *De Benedicto XV a Benedicto XVI. Los Papas contemporáneos y el proceso de secularización* (Madrid, Rialp, 2009), pp. 29-92.

principios inspiradores de orden político¹¹. En él, Juan XXIII anunciaba el giro conciliar en las relaciones Iglesia - Modernidad. Comunicaba que el Vaticano II habría de tener por objeto imprimir un “aggiornamento” a toda la Iglesia. Se trataba de un movimiento de actualización de acuerdo a las necesidades del mundo actual¹².

Esto supuso transformaciones de nota en las relaciones de la Iglesia con el siglo. El Concilio quiso dejar atrás la actitud condenatoria de los errores modernos¹³. Fiel a este espíritu, el pontífice se vuelve contra los “profetas de desgracias”, aquellos que sostienen que “nuestra época, en comparación con las pasadas va de mal en peor. Debemos discordar de esos profetas de la desventura, que anuncian acontecimientos siempre infaustos, como si estuviese inminente el fin del mundo”¹⁴.

De este cambio de actitud, Juan XXIII auguraba para el mundo moderno un nuevo y superior orden, y para la Iglesia una luz más brillante: “In praesenti humanorum eventuum cursu, quo hominum societas novum rerum ordinem ingredi videtur, potius arcana Divinae Providentiae consilia agnoscenda sunt, quae per tempora succendentia, hominum opera, ac plerumque praeter eorum exspectationem, suum exitum consequuntur”¹⁵.

Frente al “pesimismo”, o quizás al “realismo” del Magisterio pre-conciliar, no es difícil constatar que el discurso con el que se inaugura el Concilio, así como los que le proseguirán hasta su término, respiraban una gran ilusión con el desenvolvimiento del mundo moderno que los hechos posteriores desmentirán¹⁶. Más allá de soflamas homeléticas, los historiadores hoy coin-

¹¹ JUAN XXIII, Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* del 11 de octubre de 1962. Versión italiana on line de la Librería Editrice Vaticana (www.vatican.va). La traducción es nuestra, para lo cual hemos considerado también el original latino.

¹² Literalmente el Pontífice habla de “actualizaciones oportunas” (“opportunitis inducis emendationibus”) y de “prudente coordinación de colaboración mutua” (“mutua auxiliatrix opera sapienter instituta”). Ibíd., III, 4.

¹³ La importancia de este párrafo es enorme y ha sido objeto de múltiples comentarios. El original es bastante claro: “Quibus erroribus Ecclesia nullo non tempore obstitit, eos saepe etiam damnavit, et quidem severitate firmissima. Ad praesens tempus quod attinet, Christi Sponsae placet misericordiae medicinam adhibere, potius quam severitatis arma suspicere; magis quam damnando, suae doctrinae vim uberius explicando putat hodierni necessitatibus esse consulendum” (VII, 2).

¹⁴ Ibíd., IV, 3.

¹⁵ Ibíd., IV, 4. “En el presente momento histórico, la Providencia nos está llevando para un nuevo orden de relaciones humanas, que, por obra de los hombres y las más de las veces más allá de lo que esperan, se dirigen al cumplimiento de designios superiores e inesperados”.

¹⁶ SOLER, Carlos, *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho público externo* (Pamplona, Eunsa, 1993), p. 53, apunta que en el Concilio “se respiraba un aire de confianza y optimismo”. Pero no faltaba mucho para que es-

ciden en este punto. El optimismo, por lo demás, fue una actitud intencional de los pontífices del Concilio para encarnar el nuevo espíritu que estaban promoviendo. Lo reconoce expresamente Pablo VI en el Discurso *Hodie Concilium* en un pasaje poco citado: “*Debemos reconocer que este nuestro Concilio se detuvo más en los aspectos felices del hombre que en los desdichados. En esto se tomó una actitud claramente optimista* (“in quo quidem res omnes in optimam sane partem scienter esse interpretatum”). *Una corriente de interés y de admiración salió del Concilio sobre el mundo actual. Se rechazaron los errores, como la propia caridad y verdad exigian, pero los hombres, salvaguardando siempre el precepto del respeto y del amor, apenas fueron advertidos del error* (“sed homines [...] tantum de errore sunt admoniti”). *Así se hizo para que en vez de diagnósticos desalentadores, se diesen remedios llenos de esperanza; para que el Concilio hablase al mundo actual no con presagios funestos más con mensajes de esperanza y palabras de confianza*”¹⁷.

Pero la esperanza “exultante” de un nuevo renacer de la Iglesia fruto de su apertura al mundo moderno fue agriamente contrariada por la realidad. Los pontífices del Concilio hablan de un “nuevo Pentecostés”, pero apenas tres años de cerrado aquél, Pablo VI anuncia la “autodemolición” de la Iglesia¹⁸ y en 1972 advierte, en términos apocalípticos, que el “humo de Satanás” ha penetrado en Ella¹⁹. El año 1984 es el cardenal Joseph Ratzinger quien en

tallara “la crisis de los misiles, que iba a alertar a los espíritus con el peligro de una guerra nuclear”, o “la crisis de 1968, o la de 1973, o el estrepitoso fracaso del proceso descolonizador” y “la tumultuosa problemática norte-sur”. En la vida de la Iglesia se acercaba la “dramática crisis de vocaciones y secularizaciones, la crisis de autoridad, la desorientación doctrinal y la división de espíritus, fenómenos que habrían de manifestarse con virulencia al final de la década”. Por su parte, ALBERIGO, Giuseppe (editor), *La Recepción del Vaticano II* (Madrid, Cristiandad, 1987) pp. 79-80 (artículo de L. de Vaucelles), constata: “Hasta el comienzo de los años setenta los países occidentales tuvieron un crecimiento del producto nacional bruto y una elevación del nivel de vida sin precedentes. Ante los frutos tangibles de la prosperidad y el comienzo de la distensión Este-Oeste, se comprende el optimismo que predomina entonces en muchos occidentales por los éxitos de la civilización técnico-científica. En la misma época, la mayoría de los padres del Concilio compartían dicho optimismo, como atestigua la constitución pastoral “Gaudium et Spes. Sin embargo, en el período que sigue inmediatamente a la conclusión del Vaticano II aparecen tensiones y contradicciones”.

¹⁷ PABLO VI, Discurso *Hodie Concilium*, de 7 de diciembre de 1965, a la última sesión pública del Concilio Vaticano II. Versión en línea en italiano de la Librería Editrice Vaticana. La traducción es nuestra, para lo cual hemos tenido a la vista la edición latina.

¹⁸ PABLO VI, Alocución en el Seminario Lombardo, 7 de diciembre de 1968, en *Insegnamenti di Paolo VI* (Cit. Vat., Tipografía políglota Vaticana), VI, p. 1188.

¹⁹ PABLO VI, Alocución *Resistite fortes in fide*, 29 de junio de 1972, en *Insegnamenti di Paolo VI* (Cit. Vat., Tipografía políglota Vaticana), X, pp. 707-709.

su “*Informe sobre la Fe*” expone juicios similares en toda su crudeza²⁰, y a la saga también lo harán Juan Pablo II y Benedicto XVI, en textos que sería largo reseñar aquí.

De cualquier forma, de los discursos *Gaudet Mater Ecclesia* de Juan XXIII y *Hodie Concilium* de Pablo VI se puede deducir un nuevo modo de valorar la Modernidad, lo que es expresado en los documentos más emblemáticos del Concilio: el Decreto *Unitatis redintegratio* del 21 de noviembre de 1964 sobre el ecumenismo; la Declaración *Nostra aetate* 28 de octubre de 1965 sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas; la Constitución pastoral *Gaudium et spes* del 7 de diciembre de 1965 sobre la Iglesia en el mundo actual y la Declaración *Dignitatis humanae* del 7 de diciembre de 1965 sobre la libertad religiosa.

No en vano, hecho simbólico, Juan XXIII a inicios de la magna Asamblea recitó como profesión de fe la antigua fórmula niceno-constantinopolitana y no la fórmula que también resumía las condenas del Magisterio precedente contra los principios políticos y jurídicos del mundo moderno²¹. En el orden práctico, estos pontífices sugieren el abandono de las líneas confrontacionales del pontificado pre-conciliar²², si bien desde el punto de vista especulativo, al menos Juan XXIII mantiene en su magisterio, aunque con ciertas ambigüedades, el corpus “*politicum leonianum et pianum*”. Pero la condena enfática a la Revolución política (y jurídica) moderna desaparece²³.

La mutación conciliar anunciada por Juan XXIII en las relaciones de la Iglesia con la modernidad encuentra un retrato paradigmático en el discurso *Hodie Concilium*, ya citado, de Pablo VI: “*Humanitatis illud laicum atque profanum studium, immani qua est magnitudine, tandem aliquando prodit, idemque ad certamen, ut ita dicamus, Concilium lacesivit. Religio, id est*

²⁰ RATZINGER, Joseph, *Informe sobre la Fe* (2^a ed., Madrid, BAC, 2005), pp. 35-37.

²¹ ALBERIGO, Giuseppe (editor), *Il Concilio Vaticano II* (Salamanca, Peeters-Sígueme, 2002), II, p. 28 (artículo de Andrea Riccardi). Acerca de la importancia de Juan XXIII en la orientación conciliar, la revista *Cristianesimo nella storia*, 2 (Bolonia, 2004), ha dedicado un amplio estudio.

²² En un sentido elogioso, CASALE, Carlos, *Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II*, en *Teología y Vida*, 46 (Santiago, PUCCH, 2005), pp. 559-560. Desde una postura crítica, BIFFI, Giacomo, *Memorie e digressioni di un italiano Cardinale* (Siena, Eddizioni Cantagalli, 2007), pp. 177-178.

²³ Desde su particular perspectiva, KÜNG, Hans, *Libertad Conquistada, Memorias* (Madrid, Trotta, 2003), p. 359, nombrado por Juan XXIII perito oficial del Concilio, va más allá: el Vaticano II representaría un “cambio de paradigma, un cambio de la constelación global: una clara renuncia, en primer lugar, al antiprotestantismo puramente defensivo y polémico; en segundo lugar, a un antimodernismo fijo en lo negativo y moralizante, y en tercer lugar, a un estéril anticomunismo”.

cultus Dei, qui homo fieri voluit, atque religio - talis enim est aestimanda - id est cultus hominis, qui fieri vult Deus, inter se congressae sunt. Quid tamen accidit? Certamen, proelium, anathema? Id sane haberi potuerat, sed plane non accidit [...]. Etenim, immensus quidam erga homines amor Concilium penitus pervasit. Perspectae et iterum consideratae hominum necessitates, quae eo molestiores fuit, quo magis huius terrae filius crescit, totum nostrae huius Synodi studium detinuerunt. Hanc saltem laudem Concilio tribuite, vos, nostra hac aetate cultores humanitatis, qui veritates rerum naturam transcendentes renuitis, iidemque novum nostrum humanitatis studium agnoscite: nam nos etiam, immo nos prae ceteris, hominis sumus cultores”²⁴.

Según se puede apreciar, todas las tensiones acerca de la continuidad/discontinuidad del Vaticano II con la tradición católica, que explotarán ultimado el Concilio y que tanto afectarán a *Dig. hum.*, provienen, en gran parte, del posicionamiento ambivalente de Juan XXIII y de Pablo VI. Si por un lado, quisieron abrir la Iglesia a la novedad y abrazar un mundo que antes se rechazaba, por otro lado, no admitieron, al menos en la intención declarada, que la doctrina clásica del catolicismo fuera conmovida²⁵.

²⁴ Pablo VI, Discurso *Hodie Concilium*, cit. “El humanismo laico y profano apareció, finalmente, en toda su terrible estatura, y por así decir desafió al Concilio para la lucha. La religión, que es el culto de Dios que quiso ser hombre, y la religión –porque lo es– que es el culto del hombre que quiso ser Dios se encontraron. ¿Qué aconteció? ¿Combate, lucha, anatema? Todo esto se podría haber dado, mas de hecho no se dio [...]. Un inmenso amor para con los hombres penetró totalmente el Concilio. El descubrimiento y la consideración renovada de las necesidades humanas –que son tanto más modestas cuanto más se levanta el hijo de esta tierra– absorbieron toda la atención de este Concilio. Vos, humanistas de nuestro tiempo, que negáis las verdades trascendentales, dad al Concilio al menos esta alabanza y reconoced este nuestro humanismo nuevo (*novum nostrum humanitatis*): también nosotros –y nosotros más que nadie– somos cultores del hombre (*hominis sumus cultores*)”.

²⁵ Los Pontífices del Vaticano II están conscientes de que jurídicamente no pueden rebasar los límites establecidos por el Concilio Vaticano I: “*El Espíritu Santo no fue prometido a los sucesores de Pedro para que por revelación suya manifestaran una nueva doctrina, sino para que, con su asistencia, santamente custodiaran y fielmente expusieran la Revelación transmitida por los apóstoles, es decir, el depósito de la Fe*”. CONCILIO VATICANO I, *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, Sesión IV, del 18 de julio de 1870, cap. 4º, DZ. 1836. La problemática radica en el modo práctico y concreto de entender la insistencia de Juan XXIII y Pablo VI de “anunciar” de un “modo nuevo” la doctrina de la Iglesia, sobre todo, en un cuadro en que los deseos de los innovadores dentro del Concilio era arrumar la tradición católica, entre otros, en el ámbito del derecho público cristiano. Una exposición de sus intenciones en SINKE, Atila, “*Animus Injuriandi*”: *Desire to Offend I* (Los Angeles, TIA, 2010); EL MISMO, “*Animus Injuriandi*”: *Desire to Offend II* (Los Angeles, TIA, 2011). Sobre la influencia determinante de los “innovadores” en el Vaticano II se ha escrito mucho. En general, todavía es útil WILTGEN, Ralph M., *The Rhine flows into the Tiber. The Unknown Council* (New York, Hawthorn

No obstante, el equilibrio entre ambos elementos es precario y la colisión, por la propia lógica interna del relacionamiento Iglesia-Modernidad en el espacio político, jurídico y cultural, no tardará en llegar.

Este será, en mayor o menor medida, el horizonte desde el cual se gestará el derecho a la libertad religiosa de la declaración *Dignitatis humanae*.

El ejemplo de España es ilustrativo. Su legislación interna se vio directamente afectada por la promulgación de *Dig. hum.* A partir del Concilio, la nación transita paulatinamente, y con la aprobación del Vaticano, desde la unidad política religiosa al Estado aconfesional²⁶. El punto de inflexión lo constituye la ley de libertad religiosa de 1967, fruto de las exigencias de Pablo VI en el sentido de adecuar la legislación española a la nueva doctrina conciliar consagrada en *Dig. hum.*²⁷. Los cambios jurídico-institucionales que posteriormente llevan a la redacción del artículo 16.3 de la actual *Constitución* de 1978 bajo la fórmula “*ninguna confesión tendrá carácter estatal*”, precedieron a los cambios sociológicos a través de los cuales la opinión católica del país terminó aceptando que la fe y la moral cristiana fueran formalmente erradicadas del derecho público. Hoy el Episcopado español propugna la laicidad del Estado, categoría ajena a la tradición católica desde los tiempos de Recaredo y del III Concilio de Toledo, lo que sería incomprendible si previamente no hubiera mediado el cambio de paradigma establecido por el Concilio y la tensión no hubiera sido resuelta en favor de la modernidad²⁸.

III. TEXTO DE LA DECLARACIÓN “DIGNITATIS HUMANAЕ”. PROPIETADE UN ESQUEMA COMPRENSIVO

Books, 1967). La evaluación más actualizada y fundada es la de DE MATTEI, Roberto, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (Torino, Lindau, 2010).

²⁶ AYUSO, Miguel, *La Constitución cristiana de los Estados* (Barcelona, Scire, 2008), pp. 112-116, donde formula una aguda crítica a esta transición. Desde el ángulo opuesto, Carlos CORRAL *Cuestiones religiosas y Estado español. Régimen jurídico* (Madrid, BAC, 2007), pp. 82-115 y pp. 154-157, aunque coincide en el diagnóstico. CORRAL exhibe los documentos de testimonian cómo el proceso de “desconfesionalización” de España se llevó a efecto con el acuerdo activo de la Santa Sede. Ibíd., p. 156.

²⁷ Los efectos de *Dig. hum.* en la legislación española han sido analizados por DE CARLI, Romina, *La revisión concordataria en el ocas de la dictadura militar española, en Cristianesimo nella Storia*, 29 (2008) 2, lo que también constata CORRAL, cit. (n. 26), p. 84.

²⁸ La laicidad del Estado fue fijada oficialmente a partir del año 1986 por la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española en *Los católicos en la vida pública* (Madrid, 22.4.1986), N°s 167-171. Sobre el principio de laicidad, ROCA, María José, *Teoría y Práctica del principio de laicidad del Estado. Acerca de su contenido y función jurídica*, en *Persona y Derecho*, 53 (Pamplona, 2005), pp. 223-257.

Dignitatis humanae fue el proyecto conciliar que contó con más cantidad de redacciones. Si se suman todos los proyectos examinados por el Secretariado para la Unidad de los Cristianos (= SUC, órgano encargado de su redacción), se calcula que la cifra podría llegar hasta los cuarenta²⁹. De ahí que el texto haya alcanzado un buen acabamiento en el orden y disposición de las materias. En su edición oficial latina, la Declaración lleva como título: *Declaratio Dignitatis humanae. De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa.* Consta de quince números distribuidos en un proemio, dos partes (“libertatis religiosae ratio generalis” y “libertas religiosa sub luce Revelationis”) y treinta y ocho notas³⁰. En su traducción a lenguas vernáculas se acompañan subtítulos que facilitan la lectura de cada numeral y dan cuenta de la ilación lógica entre ellos.

1. Sobre el título y el subtítulo de “Dignitatis humanae”.

Acerca de esta materia, hay algunas cuestiones que precisar:

i) El término “declaratio” es utilizado para manifestar que “la Iglesia no legisla sólo para sus fieles”, sino que da a conocer “un bien para todos los hombres, dirigiéndose efectivamente a todos”. Con lo que “no crea un derecho nuevo, no comporta prescripciones jurídicas que sólo alcanzarán a sus fieles”, mas quiere “dar a conocer oficialmente lo que es una conquista”³¹.

ii) La palabra “ius” expresa que la libertad religiosa constituye un derecho estricto que se debe en justicia, y no una conveniencia en razón de la caridad o un consejo de la prudencia³².

²⁹ LAURENTIN, René, *Bilan du Concile. Histoire-Textes-Commentaires, avec une chronique de la quatrième session* (París, Seuil, 1966), p. 57: “Siete textos impresos fueron remitidos a los Padres (conciliares) entre el otoño de 1963 y el otoño de 1965, pero no son más que las etapas mayores” de otros textos impresos de tiraje restringido.

³⁰ Seguimos la edición digital en latín y en español de la Librería Editrice Vaticana de www.vatican.va.

³¹ CONGAR, Yves, *Qué es necesario entender por Declaración*, en CONGAR, Y. - HAMER, J. (editores), *Vaticano II. La libertad religiosa, Declaración Dignitatis Humanae Personae* (Madrid, Taurus, 1969), pp. 67-68.

³² VALUET, Basile, cit. (n. 1), I, A, p. 445. La libertad religiosa, afirma DE SMEDT es “una noción formalmente jurídica, que enuncia un derecho fundado en la naturaleza de la persona humana, que ha de ser observado por todos, reconocido en la ley fundamental (constitución de los Estados, como garantía jurídica) y hecho realidad en el derecho civil”. De este modo, la libertad religiosa debe ser “reconocida, protegida y promovida”. Exc.mus PP. D. Aemilius Ioseph DE SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio (Declaratio Prior)*, Congr. Gen. 086, 23 sept. 1964, AS., III, pars II, pp. 349-350.

iii) La frase “*persona et communitas*” incluye tanto al individuo como a toda forma de agrupación que se proponga un objetivo religioso³³.

iv) El vocablo “*libertas*” no connota la libertad moral (libertad desvinculada de la obligación moral impuesta por la ley divino-natural) sino la libertad social y civil³⁴.

v) El uso de los términos “*socialis et civilis*” no se refiere a las relaciones del hombre con la verdad o con Dios (“*non respicit relationem hominis ad veritatem vel ad deum*”) sino “*a las relaciones entre las personas en la sociedad humana y temporal*” (“*relationes inter personas in societate humana et civili*”). Tampoco quiere incluir las relaciones entre los fieles y la autoridad al interior de la Iglesia (“*non agit de relationibus inter fideles et auctoritates in Ecclesia*”) sino las relaciones del hombre con otros hombres, individual o colectivamente considerados y con la potestad pública (“*agit vero relationibus hominum cum hominum singulis, cum coetibus socialibus, cum potestate civili*”)³⁵. *Dig. hum.* entiende por “derecho civil” no el derecho de los intereses privados opuesto al derecho penal y al derecho público en general, sino el derecho de la sociedad temporal.

vi) La expresión “*in re religiosa*” delimita el ámbito del objeto del derecho consagrado en *Dig. hum.* y señala su diferencia específica³⁶.

2. El contenido de “*Dignitatis humanae*”.

El contenido se estructura siguiendo el orden temático en que está dividido:

a) Proemio (*Dig. hum.* 1)

b) Capítulo I: *Noción general de la libertad religiosa*: Objeto y fundamento de la libertad religiosa (*Dig. hum.* 2) / La libertad religiosa y la vinculación del hombre con Dios (*Dig. hum.* 3) / La libertad de las comunidades religiosas (*Dig. hum.* 4) / La libertad religiosa de la familia (*Dig. hum.* 5) / La promoción de la libertad religiosa (*Dig. hum.* 6) / Los límites de la libertad religiosa (*Dig. hum.* 7).

c) Capítulo II: *La libertad religiosa a la luz de la revelación*: La doctrina de la libertad religiosa ahonda sus raíces en la Revelación (*Dig. hum.* 9) / La libertad del acto de fe (*Dig. hum.* 10) / El comportamiento de Cristo y de los Apóstoles (*Dig. hum.* 11) / La Iglesia sigue los pasos de Cristo y de

³³ Ibíd.

³⁴ Lo dejó expresamente sentado DE SMEDT en su *Relatio al Caput V*: Exc.mus PP. D. Aemilius Ioseph DE SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio (Caput V)*, Congr. Gen. 070, 19 nov. 1963, *AS.*, II, pars V, pp. 491-492.

³⁵ *Mutationes textus reemendati iuxta proposita patrum factae*, *AS.*, IV, pars V, p. 150. La traducción es nuestra.

³⁶ VALUET, Basile, cit. (n. 1), I-A, p. 445.

los Apóstoles (*Dig. hum.* 12) / La libertad de la Iglesia (*Dig. hum.* 13) / Obligación de la Iglesia (*Dig. hum.* 14).

d) Conclusión (*Dig. hum.* 15).

No hace parte de este trabajo el estudio *in extenso* de *Dig. hum.* Nos interesa sustancialmente la concepción del derecho a la libertad religiosa (que se concentra en *Dig. hum.* 2) en los antecedentes históricos de su elaboración doctrinal. El resto de los párrafos solo lateralmente serán objeto de análisis: *Dig. hum.* 3 en cuanto profundiza el fundamento de la inmunidad de coacción; *Dig. hum.* 4 y 5 en la medida en que delimitan el sujeto activo del derecho en cuestión; *Dig. hum.* 6 en cuanto se extiende al sujeto pasivo y a sus deberes; *Dig. hum.* 7 porque establece los límites del derecho. En esta línea, el capítulo II de corte teológico-bíblico no será abordado, aunque algunos puntos de *Dig. hum.* 10, 13 y 14 ayuden a perfilar más claramente los contornos del derecho a la libertad religiosa frente a otras libertades en materia de religión: la libertad del acto de fe y la *libertas Ecclesiae*.

IV. HISTORIA CRÍTICO-DOCTRINAL DEL DERECHO A LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA ELABORACIÓN DE “DIGNITATIS HUMANAE”

Yves Congar O.P., uno de los peritos de *Dig. hum.* y ciertamente de los teólogos más influyentes de la Iglesia del posconcilio, apunta que “la cuestión de la libertad religiosa es, con la colegialidad, una de las que han sido discutidas más a fondo en el Concilio Vaticano II”. Se trata “de un texto cuya novedad han temido y estigmatizado muchos”³⁷.

Para comprender la fuerza de esta novedad hay que resaltar que antes del Vaticano II la Iglesia había rechazado las “libertades modernas” por considerarlas un instrumento jurídico artero del liberalismo filosófico a fin de disgregar las creencias, la moral y el tejido social de la antigua sociedad cristiana. En este plano, el pluralismo, consolidado como estatuto jurídico y fundamento político en Europa occidental a partir de la Segunda Guerra Mundial, era visto como un déficit, propio de sociedades con anemia de verdad y de bienes comunes, fundado en última instancia en el escepticismo religioso y moral y en el pacto materialista implícito. En este cuadro, a muchos les parecía que una declaración que consagrara la libertad religiosa era innecesaria, dado el amplio espacio de inmunidad de coacción en el fuero externo que abría la doctrina clásica de la tolerancia y, en sus justos límites, la libertad del acto de fe³⁸. Más aún, se preguntaban si un tal derecho a la libertad

³⁷ CONGAR, Yves, *Advertencia*, en CONGAR, Y. - HAMER, J. (editores), cit. (n. 31), p. 22.

³⁸ Pío XII, Discurso *Ci riesce*, de 6 de diciembre de 1953, dirigido al V Congreso nacional italiano de la Unión de Juristas Católicos; original italiano en *AAS.*, 45 (1953),

religiosa no era en realidad un compromiso inaceptable con la modernidad política y jurídica que tanto se había combatido.

Vista las cosas con la perspectiva del tiempo, tales preguntas son hoy más actuales que nunca y remiten a una problematización general de los efectos del Concilio, cuyo estudio actualizado solo podemos reseñar³⁹.

A fin de facilitar el análisis de la historia de la elaboración de *Dig. hum.*, vamos a seguir el método expuesto por Jerónimo Hamer (también perito del documento) y Victorino Rodríguez, quienes parcelan cronológicamente las diversas etapas de acuerdo a sus sucesivas redacciones hasta llegar a su versión definitiva⁴⁰.

1. La preparación de un informe explosivo. El “Documento de Friburgo”.

La elaboración de la Declaración sobre la libertad religiosa se inicia antes del Concilio, el 27 de diciembre de 1960, en los locales del Arzobispado de Friburgo, por parte de un cerrado círculo de expertos pertenecientes al SUC⁴¹. De esa fecha data el llamado “Documento de Friburgo”⁴².

pp. 794-802; Pío XII, Discurso *Ecco che già un anno*, de 6 de octubre de 1946, a los miembros del Tribunal de la Sagrada Rota Romana, N° 7, con ocasión de la inauguración del año jurídico; original italiano en *AAS.*, 38 (1946), pp. 391-397.

³⁹ GHERARDINI, Brunero, *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* (Roma, Casa Mariana Editrice, 2009); EL MISMO, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato* (Torino, Lindau, 2011); EL MISMO, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco* (Torino, Lindau, 2012); DE MATTEI, Roberto, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (Torino, Lindau, 2010); EL MISMO, *Apologia della tradizione. Poscritto a Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (Torino, Lindau, 2011); GNOCCHI, Alessandro - PALMARO, Mario, *La Bella Addormentata. Perché dopo il Vaticano II la Chiesa è entrata in crisi* (Florence, Valvechi, 2011); MANELLI, Stefano - LANZETTA, Serafino M. (editores), *Concilio Ecumenico Vaticano II, un Concilio Pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica* (Roma, Casa Mariana Editrice, 2011). La *Revue Catholica* (Paris, 2012) ha dedicado su número 114 a resaltar los aspectos problemáticos del Concilio con el título “*Ouverture d'un cinquantenaire*” (colaboraciones de Bernard Dumont, Alessandro Gnocchi, Mario Palmaro, Laurent Jestin, Florian Kolhaus, Brunero Gherardini y Enrico Maria Radaelli, pp. 4-60).

⁴⁰ RODRÍGUEZ, Victorino, *Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II* en *Ciencia Tomista*, 93 (Salamanca, 1966), pp. 193-339; y HAMER, Jérôme, *Historia del texto de la Declaración*, en CONGAR, Y. y HAMER, J. (editores), cit. (n. 31), pp. 69-141.

⁴¹ CAPRILE, Giovanni (editor), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio edite da La Civiltà Cattolica* (Roma, La Civiltà Católica, 1965) I, 2, pp. 530; STRANSKY, Thomas, *Commentary. History and Development of the Declaration, 1960-1965*, en Thomas STRANSKY (editor), *Declaration on Religious Freedom of Vatican Council II* (Glen Rock, N.Y., Paulist Press, 1966) p. 12, nota 3; VALUET, cit. (n. 1), II, B, p. 1594.

⁴² El “Documento de Friburgo” corresponde al segundo texto que entonces se presentó como documento de trabajo y lleva como título “*La liberté religieuse*”. Para la

El 2 de julio de 1960, Juan XXIII había aprobado las *Quaestiones Commissionibus praeparatoriis Concilii Oecumenici Vaticani II positae* donde establecía los temas confiados a cada una de las comisiones preparatorias del Concilio⁴³. Pero al SUC no se le asignó ningún tema. De hecho, la libertad religiosa quedó incluso fuera de las materias conciliares. No obstante, se permitió a las comisiones estudiar otros objetos dentro de los límites de su competencia, por lo que una de las comisiones más relevantes, la Comisión teológica, entendió que las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la cuestión de la tolerancia religiosa eran de su interés⁴⁴.

El SUC trabajó, sin embargo, como si supiera que en el futuro próximo Juan XXIII le iba a encargar la tarea de elaborar una específica *Declaración sobre la libertad religiosa*. El “Documento de Friburgo” fue el primer borrador (no oficial) de dicha Declaración. El texto fue redactado en francés y ha sido publicado en la íntegra recién en 1998⁴⁵.

Jérôme Hamer, que participó directamente en la redacción del texto, subraya las “ideas madres” que inspiran el documento:

i) La dignidad humana, la naturaleza libre de la fe y la caridad exigen la tolerancia, el respeto, y más aún, la promoción de la interioridad religiosa expresada de acuerdo a la conciencia bien formada de cada cual, exenta de coacción.

ii) Las prescripciones legales de la autoridad pública que limitan el ejerci-

historia de la elaboración de *Dig. hum.* hemos consultado además las siguientes obras: PAVAN, Pietro *La Libertà religiosa, dichiarazione: testo, introduzione, commento e appendice a cura di Mons. Pietro Pavan con la partecipazione di un gruppo di sacerdoti e laici* (Brescia, Queriniana, 1967); GARCÍA GÓMEZ, Matías, *Análisis histórico*, en AA.VV., *Declaración sobre la Libertad Religiosa* (Madrid, Pontificia Universidad Pontificia de Comillas, 1966), pp. 43-271; VALUET, Basile, *Calendrier de la genèse de Dig. hum.*, en VALUET, Basile, cit. (n. 1), Vol. II-B, pp. 1591-1867; COLZANI, Gianni, *La dichiarazione "Dignitatis Humanae". La difficile storia di un documento conciliare* en PAPETTI, R. - ROSSI, R. (editores), *Dignitatis Humanae. Colloquio internazionale di studio*, Brescia, 24-25-26 settembre 2004 (Brescia - Roma, Istituto Paolo VI, Studium, 2007); SALVINI, Gianpaolo, *La "Dignitatis Humanae". La libertà religiosa in Paolo VI*, en *La Civiltà Católica*, 1 (Roma, quaderno 1784 - 16 febbraio 2008), pp. 338- 348. También hemos tenido en cuenta las monografías de Congar, Hamer, Courtney-Murray y Pavan, todos peritos del Concilio, que se individualizan en la bibliografía.

⁴³ Un mes antes, el 5 de junio de 1960, Juan XXIII formó, mediante el motu proprio *Superno Dei nutu*, las diez comisiones y las dos secretarías preparatorias del Concilio bajo la dirección de una Comisión Central preparatoria. GARCÍA GÓMEZ, cit. (n. 42), p. 52; y VALUET, cit. (n. 1), II,B, p. 1593. Estas “*Quaestiones [...]*” enumeran brevemente los temas de estudio que se confían a cada comisión.

⁴⁴ GARCÍA GÓMEZ, cit. (n. 42), p. 83; y VALUET, cit. (n. 1), II,B, p. 1593.

⁴⁵ VALUET, cit. (n. 1), II,B, pp. 1596-1606 reproduce el texto cuyo original dactilografiado se encuentra en los archivos del SUC.

cio de los derechos deben fundarse únicamente en el bien común temporal, que está a cargo de la sociedad civil, y no sobre una u otra profesión de fe religiosa; y deben aplicarse a todos con igualdad de trato⁴⁶.

iii) El principio “el Estado debe culto a Dios” –que manifestaba la postura clásica católica– es equívoco. El culto es un acto propio de la Iglesia, que es una sociedad religiosa, y no del Estado, que se ordena al fin temporal. Éste solo debe servir a Dios mediante actos que correspondan a su propio fin temporal, lo que se cumple cuando reconoce la trascendencia de los valores religiosos, los derechos intangibles de la persona humana y el ejercicio de la libertad religiosa dentro del marco de los límites impuestos por las exigencias del bien común⁴⁷.

A estas ideas hay que agregar el rechazo del documento a dos categorías: los “derechos de la verdad” en materia religiosa y la distinción “tesis/hipótesis” (deducida de la doctrina político-jurídica de León XIII) en relación con el Estado liberal y laico.

Las ideas anteriores nos sugieren una importante conclusión. El “Documento de Friburgo” recoge, explícita o implícitamente y en sus líneas esenciales, los dos puntos que serán más discutidos en el debate conciliar en torno a *Dig. hum.*:

a) Lo que hoy podemos llamar la laicidad del Estado, que se resuelve en tres principios: *i)* el Estado es formalmente incompetente para rendir culto a Dios; *ii)* el Estado debe *estimar* la religión como valor trascendente (no una religión particular, como la cristiana, sino toda religión indistintamente); *iii)* la ilicitud o al menos inoportunidad de la comunidad política católica, tal como históricamente ha existido y como teóricamente se justifica en sus presupuestos.

*b) El principio de libertad religiosa afirma un derecho inherente a todos los individuos y comunidades a ser fiel a su propia conciencia en materia religiosa (lo que es un *bien*), por lo que la doctrina clásica de la tolerancia (que no impide la existencia de las religiones no católicas pero las considera en cuanto desviaciones un *mal*) queda a un paso de ser excluida⁴⁸.*

Además del “Documento de Friburgo”, que es un antecedente intrínseco inmediato, son antecedentes extrínsecos de *Dig. hum.* dos instrumentos de singular importancia: *i)* el artículo 18 de la *Declaración universal de los derechos humanos* de las Naciones Unidas; y *ii)* la *Declaración sobre la libertad*

⁴⁶ HAMER, cit. (n. 40), p. 73.

⁴⁷ Ibíd., pp. 73-74.

⁴⁸ Para no caer en equívocos, hemos de distinguir aquí entre tolerancia clásica y tolerancia ilustrada, propia de la Modernidad, fundada en el agnosticismo religioso y moral y en la negación de la capacidad natural del entendimiento humano de conocer la verdad.

religiosa del Consejo Ecumenista de las Iglesias⁴⁹. Es oportuno observar que ambos textos se gestan con perspectivas de radicalismo liberal, por lo que no deja de ser problemática su autoridad en los antecedentes directos de *Dig. hum.*⁵⁰.

Victorino Rodríguez parece sugerir que un antecedente de *Dig. hum.* es el capítulo XV del esquema *De Ecclesia* del Concilio Vaticano I⁵¹, cuyas materias fueron recogidas por el *Schema constitutionis de Ecclesia* de la Comisión Teológica preparatoria del Concilio Vaticano II. Pero es históricamente insostenible, dado que *Dig. hum.* tuvo su antecedente primario en el “Documento de Friburgo” y durante el período preparatorio se elaboró al margen (e incluso en oposición) al esquema sobre la Iglesia, según veremos a continuación.

2. El texto que no llegó al Concilio. El esquema del período preparatorio: “*Schema constitutionis de libertate religiosa*”.

El “Documento de Friburgo” sirvió de base para sucesivas redacciones por parte de los miembros de la comisión plenaria del SUC⁵². El 18 de junio de 1962, el Cardenal Agustín Bea, presidente del SUC, presentó en la séptima y última sesión de la Comisión Central Preparatoria del Concilio un texto, fruto de aquellos trabajos, a fin de someterlo a discusión. Lleva como título *Schema constitutionis de libertate religiosa*. Es el primer esquema oficial sobre la libertad religiosa, aunque por pertenecer a la etapa preparatoria del Concilio no siempre se le considera, no obstante su importancia.

En el boletín de prensa que da cuenta del esquema (Nº 97, fechado el 23 de junio) se describe a la libertad religiosa como “*el derecho del hombre a seguir, incluso en materia de religión, su propia conciencia debidamente formada*”, y

⁴⁹ RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), pp. 193-194.

⁵⁰ El artículo 18 de la *Declaración universal de los derechos humanos* es citada sucesivamente en la nota 10 del *Caput V de Oecum*; en la nota 14 de la *Declaratio prior*; en la nota 25 del *Textus emendatus*; en la nota 21 del *Textus reemendatus*; en la nota 43 del *Textus recognitus*; y en la nota 44 del *Textus denuo recognitus*. En *Dig. hum.* no se hace explícita la cita. Con respecto a la Declaración sobre la libertad religiosa del Consejo Ecumenista de las Iglesias su indicación se encuentra en la nota 3 del *Textus emendatus*; en la nota 3 del *Textus reemendatus* y en la nota 3 del *Textus denuo recognitus*. Se omite su cita en *Dig. hum.*

⁵¹ RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), p. 195. El capítulo XV del esquema *Constitutionis De Ecclesia* del Concilio Vaticano I tenía como título *De specialibus quibusdam ecclesiae iuribus in relatione ad societatem civilem*, donde trataba de la tolerancia religiosa dentro de los países católicos de acuerdo a la filosofía política clásica. Nunca llegó a ser sometido a consideración del Concilio.

⁵² La identificación de los distintos trabajos en PAVAN, cit. (n. 42), pp. 16-17; y VALUET, cit. (n. 1), II,B, pp. 1607-1609, especialmente notas 5883 a 5889.

reconoce que es “*un tema difícil*” para la Iglesia, pero actual “*para la sociedad pluralista contemporánea*”⁵³.

El término “tolerancia” se elimina definitivamente del esquema. Se considera, subraya Hamer, que es insuficiente para expresar el comportamiento que han de tener los católicos para quienes no lo son, pues no implica la voluntad de promover el bien de los demás⁵⁴. El esquema prefiere hablar menos de “Estado” y más de “sociedad civil” (probablemente para evitar dar ocasión a una disputa directa sobre el Estado confesional), y le asigna a la segunda el deber de servir a Dios manteniéndose en el marco de su propia naturaleza, es decir, “*respectando en su propia legislación la ley divina [...] y promoviendo y protegiendo la dignidad humana*”.

Del *Schema constitutionis de libertate religiosa* podemos extraer dos conclusiones importantes:

i) Hay un avance con relación al “Documento de Friburgo”, en cuando a que desvincula definitivamente la libertad religiosa de la doctrina clásica de la tolerancia, marcando el rumbo autónomo de una nueva doctrina sobre el tema.

ii) Se describe la libertad religiosa como inmunidad de coacción (“*libertas religiosa seu immunitas ab externa coactione*”), pero como sostiene Pavan, del contexto “se deduce claramente que la inmunidad de coacción externa no es el contenido específico de este derecho, sino más bien uno de sus instrumentos secundarios y casi instrumentales”⁵⁵.

El 19 y 20 de junio de 1962 se realizaron la 7^a y 8^a reuniones de la Comisión central preparatoria del Concilio. Surgió entonces una fuerte discrepancia entre el cardenal Alfredo Ottaviani, secretario del Santo Oficio y presidente de la Comisión Teológico/Doctrinal, y el cardenal Bea, presidente del SUC. El capítulo IX *De relationibus inter Ecclesiam et Statum necnon de tolerantia religiosa* del esquema presentado por el primero (que recoge la doctrina tradicional de la Iglesia) es incompatible con el *Schema constitutionis de libertate religiosa* presentado por el segundo. El asunto fue referido a Juan XXIII. Resultado: se retira competencia sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado (tercera parte del esquema de Bea) al SUC y a la Comisión teológica se le retira competencia sobre la tolerancia⁵⁶.

El 22 de junio de 1962, Juan XXIII establece una comisión mixta para

⁵³ HAMER, cit. (n. 40), p. 74.

⁵⁴ Ibíd., p. 75.

⁵⁵ PAVAN, cit. (n. 42), p. 17.

⁵⁶ REGAN, Richard, *Conflict and Consensus: Religious Freedom and the Second Vatican Council* (New York, MacMillan, 1967), p. 26; GARCÍA GÓMEZ, cit. (n. 42), p. 54; VALUET, cit. (n. 1), II,B, p. 1610. Sobre la oposición de fondo entre el SUC y la Comisión teológica, CARBONE, Vincenzo, *Gli schemi preparatori del Concilio Ecu-*

redactar un texto común. Pero la comisión nunca se reúne, mientras en paralelo el SUC convoca a Roma a De Smedt y a Hamer para redactar un nuevo texto.

El 22 de octubre de 1962, días después de inaugurar el Concilio, Juan XXIII eleva al SUC a la categoría de comisión conciliar, lo que le permite en adelante impulsar con todas las garantías jurídicas una *Declaración sobre la libertad religiosa*. Sin ese acto, opina Hamer, nunca se hubiera arribado a un texto sobre el tema, dada la inspiración tradicional de la Comisión Teológica⁵⁷.

El 1 de diciembre de 1962 (XXXI congregación general), los cardenales Franz König, Bernard Alfrink y Joseph Elmer Ritter solicitaron que se trate *ex profeso* en el Concilio el tema de la libertad religiosa⁵⁸, con lo que se facilitó enormemente el camino al SUC para poder trabajar con autoridad y en exclusiva sobre el punto. El 8 de diciembre se clausuró la primera sesión del Concilio.

3. El comienzo de la controversia. Primer esquema conciliar: “Caput V: De oecumenismo”.

El 29 de septiembre de 1963 se abrió el segundo período del Concilio.

El 19 de noviembre, durante la segunda sesión del Concilio (LXIX congregación general) se entregó a los Padres conciliares para su análisis un texto nuevo sobre la libertad religiosa. Lo había preparado el SUC, pero por decisión de la sub-comisión teológica⁵⁹ se incorporó en otro documento más amplio, el proyecto de Decreto sobre el ecumenismo, en el que la libertad religiosa ocupa el capítulo V. De ahí el nombre *Caput V de oecumenismo*⁶⁰.

menico Vaticano II, en *Monitor ecclesiasticus* (Desclée Maratea-Roma, 1971), ser. VIII, vol. XCV/I, p. 81.

⁵⁷ HAMER, cit. (n. 40), p. 79. Para la composición del SUC a la fecha, CAPRILE, cit. (n. 41), I, II, pp. 59-60.

⁵⁸ GARCÍA GÓMEZ, cit. (n. 42), p. 58.

⁵⁹ El SUC había enviado su texto sobre la libertad religiosa el 11 de julio de 1963 a la Comisión de Coordinación del Concilio para su impresión. Pero fue denegada por no contar con el examen previo de la Comisión Teológica. REGAN, cit. (n. 56), p. 35. El 17 de octubre, el Secretario General del Concilio Mons. Pericle Felici comunicó al presidente de la Comisión Coordinadora, el cardenal Gaetano Cicognani, que el obstáculo no había sido subsanado. *AS.*, V, pars II, p. 795. El 24 de octubre, el cardenal Cicognani intercedió en favor del SUC y envió el texto sobre la libertad religiosa a la Comisión Teológica. El 5 de noviembre se formó una subcomisión especial, presidida por el cardenal Paul-Émile Léger, para examinar el texto y el día 7 de noviembre se lo aprobó por mayoría. El 11 de noviembre, la Comisión Teológica otorgó el *nihil obstat* bajo la condición de introducir algunas modificaciones. *AS.*, V, pars II, p. 796.

⁶⁰ *Schema Decreti de Oecumenismo. Caput V: De libertate religiosa.* *AS.*, II, pars V, pp. 433 ss.

De todos modos, el *Caput V* fue distribuido a los Padres como fascículo aparte⁶¹.

Es de notar que el *Caput V* presenta un extenso desarrollo de la doctrina moral de la conciencia, apelando en cuatro ocasiones (Nºs 2 y 3) a la conciencia errónea, lo que, como reconoce Hamer, presenta un “inconveniente”⁶² para sus diseñadores, pues posibilita que el fundamento del derecho se sustente en las movedizas bases de la conciencia subjetiva del hombre⁶³. De hecho, si se revisa con detención el documento se leen las siguientes fórmulas: “*Ideo homo qui conscientiae suae sincere obedit, ipsi Deo, etsi quandoque confuse vel inscie, obedire intendit et honore dignus aestimandus est*”⁶⁴; “[...] in observandis iis dictaminibus conscientiae suae quae ipsi etiam bona fide erranti ut suprema et sacratissima apparent”⁶⁵; “[...] persona humana erroneam solutionem admittit, nec ullus homo, nec ulla humana potestas ius habet sese huic conscientiae erranti substituendi”⁶⁶.

El *Caput V* habla asimismo del derecho “natural” a la libertad religiosa, adjetivo que no se mantendrá en lo sucesivo para evitar discusiones en torno al término “derecho natural” y a sus fundamentos.

Junto a la entrega del esquema sobre la libertad religiosa, De Smedt, en cuanto secretario del SUC y relator de la declaración sobre la libertad religiosa durante el Concilio, leyó un informe con el objeto de formular algunas precisiones doctrinales. Es curioso observar que tal informe (que se conoce como la primera *relatio oralis*⁶⁷) es más extenso que lo informado. Se trata de un documento de capital importancia, porque más allá de las razones que se manifiestan para solicitar la aprobación del *Caput V*, se extiende a los motivos generales que exigen que una declaración conciliar sobre la libertad religiosa sea aprobada por la Iglesia.

En cuanto al esquema en particular, el informe precisa que:

⁶¹ Una cuidada esquematización del contenido del documento en RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), pp. 199-200.

⁶² HAMER, cit. (n. 40), pp. 80.

⁶³ Soler, cit. (n. 4), p. 199, observa que: “hasta tal punto (están confundidos el orden moral y jurídico) que en algún momento parece que se reconoce la titularidad del derecho a aquel que yerra invenciblemente”.

⁶⁴ “*El hombre que obedece sinceramente a su conciencia, quiere obedecer a Dios, incluso si lo hace de una manera confusa y no consciente, y es digno de respeto*” (Nº 2, 2, segunda frase).

⁶⁵ “[...] tiene el deber de obedecer a las decisiones de su conciencia que, incluso cuando se equivoca, se le presentan como soberanas y santas” (Nº 2, 4, segunda frase).

⁶⁶ “[Si la] persona humana llega a una solución errónea, ningún hombre, ningún poder humano puede sustituir a la conciencia errónea” (Nº 3, 4).

⁶⁷ Exc.mus PP. D. Aemilius Ioseph DE SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio*, Congr. Gen. 070, 19 de nov. 1963, *AS*, II, pars V, pp. 485-495.

- i) El derecho a la libertad religiosa es un derecho natural.
- ii) Se funda en la conciencia subjetiva de la persona, aun cuando sea errónea, siempre que sea sincera.
- iii) Exige un reconocimiento social, vale decir, implica un derecho a manifestar exteriormente en la sociedad las convicciones íntimas de la conciencia.

En cuanto a los motivos generales que vuelven imperativa la aprobación de la declaración, el Informe señala cuatro:

- i) Una razón de verdad: la Iglesia está obligada a enseñar y defender el derecho a la libertad religiosa porque se trata de una verdad cuya custodia le ha sido confiada por Cristo.
- ii) Una razón de defensa: casi la mitad del mundo se haya sujeto a un régimen materialista que priva de la libertad religiosa.
- iii) Una razón de cohabitación pacífica: todos los hombres, de distintas religiones o ateos, son llamados hoy a convivir pacíficamente dentro de un mundo cada vez más pluralista.
- iv) Una razón ecuménica: hay que evitar que los no católicos acusen a la Iglesia de maquiavelismo, porque cuando es minoría apela a la libertad religiosa, y cuando es mayoría hace poco caso de ella⁶⁸.

Estos cuatro motivos deben originar una declaración que defina la libertad religiosa afirmativamente como el derecho de la persona humana al libre ejercicio de la religión conforme al dictamen de su conciencia y negativamente como la ausencia de *coacción exterior* en las relaciones personales con Dios.

Pero estas ideas estaban a un paso de volcarse contra la doctrina clásica que, por un lado, no admite la autonomía de la conciencia humana que siempre queda sujeta a la ley divina (eterna, positiva y natural) y, que por otro, rechaza que un derecho pueda fundarse en el mal o en el error, cuál sería el caso del derecho a la conciencia errónea.

De Smedt sostiene, sin embargo, que no está ni en las palabras ni en la intención del esquema dar a la libertad religiosa un sentido que caiga en el indiferentismo religioso, ni en el laicismo ni en el relativismo doctrinal⁶⁹.

En el filo de la contradicción entre la declaración de intenciones y lo

⁶⁸ Ibíd. AS., II, Pars V, p. 491.

⁶⁹ DE SMEDT, ibíd, precisa que la libertad religiosa implica la autonomía humana no *ab intra*, sino *ab extra*. “*Ab intra, el hombre no está dispensado de obligación respecto al problema religioso; ab extra se llega a atentar contra su libertad cuando se le impide obedecer al dictamen de su conciencia en materia religiosa*”. Pero no logró salvar el escollo. HAMER, cit. (n. 40), p. 81, reconoce que el Esquema está “*esencialmente basado en la teología de la conciencia errónea*”. De ahí las importantes objeciones que se le harán y que intentarán ser salvadas en las sucesivas redacciones a fin de constituir el derecho a la libertad religiosa sobre una base más firme y consensuada.

que el texto del *Caput V* expresa, De Smedt reconoce que, a primera vista y materialmente, esta doctrina sobre la libertad religiosa se opone al Magisterio Pontificio: “*muchos documentos pontificios (del) siglo XIX trataron de la libertad religiosa en términos tales que esta libertad parece condenable*”. Cita a Gregorio XVI, a Pío IX, a León XIII, pero sostiene que lo condenado no es la libertad de cultos o el régimen de separación entre la Iglesia y el Estado considerados en sí mismos, sino sus fundamentos racionalistas, indiferentistas o positivistas, por lo que, habiendo cambiado las circunstancias, se vuelve hoy comprensible una declaración sobre la libertad religiosa. De una manera jocosa, De Smedt pide al Concilio: “*Yo os ruego, Venerables Hermanos, que no hagáis hablar a los textos (del Magisterio) al margen de su contexto histórico y doctrinal, que no hagáis nadar al pez fuera del agua*”.

¿Apelación a un criterio historicista para interpretar el Magisterio Pontificio precedente invalidando sus sentencias? Algunos así se lo imputaron, incoándose uno de los debates más álgidos del Concilio, que precisamente girará en torno a la preocupación que De Smedt quería desterrar: ¿es conforme a la doctrina de la Iglesia, a la tradición católica, al “*corpus politicum leonianum et pianum*”, la doctrina de la libertad religiosa presentada por el SUC?

Monseñor Smedt previene que el *Caput V* no tiene intención de ser un tratado dogmático sino simplemente un *decreto pastoral* que plantea las cuestiones en una perspectiva práctica, ya que está destinado a establecer los cánones de comportamiento de los católicos de hoy para con los no católicos.

El 4 de diciembre de 1963 se clausuró el segundo período del Concilio. El Esquema *Caput V* no alcanzó a ser sometido a debate conciliar. Pero se abrió un plazo para poder presentar observaciones y enmiendas por escrito en orden al tercer período del Concilio. Hay muchas cosas que necesitan ser aclaradas. La Iglesia siempre consagró la libertad de conciencia en materia religiosa pero afirmó complementariamente el derecho de una sociedad católica a someterse públicamente a la ley de Cristo. Pero ahora, con un concepto de libertad de conciencia que está cambiando ¿cómo conciliar ambas posturas?

4. *La fijación de la controversia. Segundo esquema conciliar: “Declaratio prior”.*

Las enmiendas al *Caput V* dan cuenta de un gran desacuerdo aún no mediando debate en el aula conciliar. Hasta el 27 de febrero de 1964, el SUC recibe trescientas ochenta indicaciones y peticiones de enmienda. El 18 de abril de 1964, el organismo solicita que la Declaración sobre la libertad

religiosa se convierta en una *declaratio concilii* independiente del decreto sobre el ecumenismo.

El 14 de septiembre de 1964 se inició el tercer período de Concilio. El 23 de septiembre (LXXXVI congregación general), el SUC entregó una segunda redacción del texto que lleva como título *Declaratio prior. De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa*⁷⁰. Es la primera vez en la Historia de la Iglesia que un Concilio debate sobre una declaración de tal naturaleza, afirma Hamer⁷¹.

Rodríguez propone una notable esquematización del documento⁷². Pero no precisa dos aspectos capitales:

i) A fin de menguar las objeciones teológicas acerca de los eventuales “derechos de la conciencia errónea”, en el nuevo esquema se coloca la vocación divina como fundamento de toda la argumentación⁷³. De hecho, la *Declaratio prior* hace del llamado a participar de la naturaleza divina (“*ad consortium divinae naturae vocati*”) el fundamento último de la libertad religiosa, en cuya perspectiva sitúa la función basal de la conciencia. Los términos consagrados en su numeral 3º son ilustrativos: “*vocationis hominis seu integrae necessitudinis ad Deum*”.

⁷⁰ AS, III, pars II, p. 317-327.

⁷¹ HAMER, cit. (n. 40), p. 99.

⁷² i) El fundamento de la libertad religiosa es la obligación que tiene el hombre de seguir la voluntad de Dios según el dictamen de su conciencia. Lo que lleva consigo el estricto derecho a practicar en privado y en público la propia religión, sin que nadie pueda coartar esta práctica y sin que ello signifique la emancipación de la obligación religiosa del hombre para con Dios y de la obligación de practicarla según la verdad; ii) La sociedad y los Estados deben reconocer y tutelar este derecho; iii) La Iglesia tiene el mandato de Dios de difundir el Evangelio; iv) El anuncio de la verdad debe hacerse sin coacción directa o indirecta en razón de la naturaleza libre del acto de fe; v) Aunque la ley divina objetiva sea la norma de nuestras relaciones con Dios, toda persona, cristiana o no, tiene el estricto derecho de cumplir esa ley divina a través del juicio de la propia conciencia, aunque sea falsa, con tal de que sea sincera, y esto tanto en privado como en público, tanto individual como colectivamente. A la autoridad estatal no le es lícito hacer discriminaciones o limitaciones por motivos religiosos sino favorecer y fomentar la libertad en la materia y remover sus obstáculos. El único límite a la libertad de religión es el derecho ajeno; vi) El hombre tiene derecho de asociación religiosa y las comunidades religiosas tienen derecho al culto público, a la formación de sus ministros, instituciones sociales y a la libre propaganda de sus ideas. El poder civil no tiene competencia para reglamentar las relaciones religiosas de los ciudadanos con Dios. Se deben crear condiciones propicias para la vida religiosa, pero sin discriminaciones; vii) Hoy particularmente el cosmopolitismo, el pluralismo religioso, la conciencia de la responsabilidad personal, la convivencia pacífica, etc., exigen la libertad religiosa (Nº 31). RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), pp. 201-202.

⁷³ HAMER, cit. (n. 40), p. 95.

ii) Se afirma claramente que la libertad religiosa es un derecho de la persona, que no depende de la buena voluntad del derecho positivo, aunque se evita utilizar el término “natural”. Se mantienen inequívocamente los dos aspectos afirmativo y negativo del concepto, tal como lo había exigido De Smedt. La libertad religiosa aparece así como un derecho a actuar (*ius agendi*) en público y en privado (“*vi cuius homines religionem suam privatim et publice exercere valent*”) y un derecho a no ser impedido de actuar (“*nec ulla coactione ab ea exercenda prohiberi possunt*”)⁷⁴ en público o en privado.

El contenido afirmativo del derecho supone no solo un *ius exigendi ab alio omissionem coercitionis* sino también, y sobre todo, un *ius agendi*, con la consecuente permisión directa de actuar. Es decir, legitima en justicia la facultad de adoptar cualquier opción religiosa o no, sin importar su contenido (dentro de los límites del orden público). De ahí que el esquema se sienta obligado preventivamente a declarar su intención de excluir el indiferentismo, la emancipación con respecto a Dios, la dispensa de formarse una conciencia recta o el simple capricho en materia religiosa. Pero no resuelve la incongruencia. En la misma línea, reduce los pasajes del *Caput V* dedicados a la conciencia, precisando que la norma de las relaciones entre el hombre con Dios es la ley divina, eterna, objetiva absoluta y universal. Sin embargo, no elimina la posible interpretación subjetivista en favor de los derechos de la conciencia errónea⁷⁵.

Las objeciones doctrinarias que se formularon al contenido afirmativo de la libertad religiosa y, en general, al esquema fueron múltiples. Para nuestro interés las resumimos en seis ideas:

i) El esquema es ambiguo, oscuro, equívoco; no se armoniza con el Magisterio de la Iglesia, de León XIII a Pío XII, que enseña los derechos de la verdad divina y otorga a las religiones “falsas” una “tolerancia” según las exigencias del bien común. El verdadero fundamento de la libertad religiosa radica en los deberes hacia el verdadero Dios, no en la subjetividad humana.

ii) El esquema no tiene en cuenta el fundamento auténtico de los derechos de la conciencia, que es su acuerdo con el referente trascendente de la ley divina, ni considera el derecho natural y divino-sobrenatural de la religión verdadera en el ámbito social y político. En este punto, el derecho a la libertad religiosa da un paso ilegítimo del orden moral al jurídico, del orden individual al social.

iii) No se puede fundar el derecho de la conciencia en un error objetivo, aunque subjetivamente se sea sincero.

⁷⁴ HAMER, cit. (n. 40), p. 97.

⁷⁵ V. gr., la tercera frase del tercer párrafo del numeral 3º presenta muy pocas variantes con el numeral 3º del *Caput V*, con leves retoques en los términos: ahora se alude a la “*erroneam interpretationem*”.

iv) El concepto afirmativo del derecho a la libertad religiosa es una novedad en la tradición de la Iglesia, donde no se reconoce el derecho –debido en justicia– a propagar indiferentemente las verdades y los errores religiosos, como si no importara su contenido.

v) El esquema no admite ni a la comunidad política ni a la sociedad civil competencia alguna para conocer y profesar la religión verdadera, lo que está en desacuerdo con el Magisterio Pontificio, la práctica concordataria y el derecho público de los pueblos cristianos a lo largo de la historia.

vi) El esquema consagra una filosofía político liberal subyacente; corresponde más bien al resultado de una asamblea filosófica no católica que a un Concilio de la Iglesia⁷⁶.

Partidarios de la declaración también presentaron objeciones determinantes contra el texto. Se hace ver que falta un fundamento religioso digno de un Concilio. Joseph Buckley, superior general de los Maristas, de manera severa sostiene que “*hablar de vocación divina para una conciencia errónea [...] constituye el último estadio de una deplorable evolución de la idea de vocación divina*”⁷⁷.

A la *Declaratio prior* se acompaña una *Relatio scripta*⁷⁸ que da cuenta de la avalancha de observaciones y peticiones de enmienda que recibió el esquema *Caput V*. En la *Relatio* afloran las dos posturas antitéticas sobre la libertad religiosa. Una solicita i) la indicación más explícita de los derechos de las comunidades religiosas; y ii) el mejor desarrollo de los argumentos en favor de la libertad religiosa, extraídos de la situación histórica contemporánea. La otra postura pide que i) se formule una noción de libertad religiosa que acabe con toda interpretación falsa o equívoca; ii) se presenten de forma más precisa y detallada los criterios de limitación del ejercicio del derecho; iii) se ponga de relieve la verdad objetiva de la ley divina, con todas sus exigencias (para excluir el riesgo de subjetivismo o indiferentismo)⁷⁹.

En su *Relatio oralis*, De Smedt insiste en el carácter pastoral de la Declaración y afirma que “*la libertad religiosa es un término que ha adquirido, en el vocabulario contemporáneo, un significado moderno y bien determinado*”. En

⁷⁶ RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), pp. 203-207; y HAMER, cit. (n. 40), pp. 99-103. Valuet realiza un notable trabajo de síntesis con cada una de las opiniones de los Padres conciliares de acuerdo a las actas oficiales del Concilio. Respecto de las intervenciones orales: VALUET, cit. (n. 1), II-B, pp. 1677-1687 y 1689-1690, que corresponden a *AS.*, III, pars II, pp. 354-381; 468-510; 515-558 y 569-579. Respecto de las observaciones escritas: VALUET, cit. (n. 1), II,B, pp. 1695-1716, que corresponden a *AS.*, III, pars II, pp. 609-752 y *A.S.* “*Appendix*” (III) pp. 566-607.

⁷⁷ Citado por HAMER, cit. (n. 40), p. 102.

⁷⁸ *AS.*, III, pars II, pp. 345-348.

⁷⁹ HAMER, cit. (n. 40), p. 95; y PAVAN, cit. (n. 42), p. 54.

este concilio pastoral la Iglesia dice sobre la libertad religiosa lo que “*los gobiernos y los expertos en derecho de nuestros tiempos*” designan con el vocablo⁸⁰. Oportuno reconocimiento de que las influencias extrínsecas están jugando un papel relevante en la Declaración sobre la libertad religiosa del SUC⁸¹.

Cerrado el debate, el texto vuelve al SUC para el examen de las enmiendas. Necesita ser revisado antes de ser sometido a la votación reglamentaria⁸². La discusión continuará. Unos parten del supuesto que la tolerancia clásica nunca ha negado la libertad religiosa *pro bono pacis*, fundada en una razón de bien común, sujeta a la prudencia cristiana. Otros, invocando el pluralismo liberal como *factum*, quieren consagrar un principio distinto. Una noción de libertad religiosa que en cuanto se funda en categorías individuales (vocación divina personal o conciencia errónea) impediría por vía de consecuencia la comunidad de fe libremente vivida en el orden político y jurídico.

5. Una lucha sin descanso. Tercer esquema conciliar: “Textus emendatus”.

El mes de octubre de 1964 fue testigo de una lucha tras bambalinas en torno a la declaración sobre la libertad religiosa. Las sospechas de desvío doctrinario recaían fuertemente sobre el SUC y los dos esquemas que había presentado al Concilio. El 9 de octubre, el cardenal Bea, presidente del SUC, dio a conocer una carta de Pericles Felici, secretario general del Concilio. Se le comunicaba que por orden superior se había constituido una comisión mixta para preparar un nuevo texto sobre libertad religiosa⁸³. Dicha comisión estaría integrada no solo por el SUC sino también por cuatro miembros de la Comisión teológica nombrados por Pablo VI⁸⁴. En concreto, esto signifi-

⁸⁰ Exc.mus PP. D. Aemilius Ioseph De SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio*, Congr. Gen. 086, 23 de sept. 1964, *AS.*, III, pars II, p. 350. La traducción es nuestra.

⁸¹ El 30 de marzo de 1964, Pietro PAVAN había enviado a Pablo VI una memoria sobre la libertad religiosa en el derecho constitucional de los Estados modernos que se reproduce en *AS.*, VI, pars III, pp. 113-122.

⁸² El 30 de septiembre de 1964 (XCI congregación general), la Secretaría de Estado comunicó que “el texto actual del esquema conciliar ‘De libertate religiosa’ parece no responder al objetivo que se propuso. Es, en consecuencia, el deseo del Augusto Pontífice que se prepare una nueva redacción del esquema, asociando a los actuales miembros de la Comisión (SUC), algunas otras personas competentes especialmente en el dominio de la teología y la sociología”. CAPRILE, cit. (n. 41), V, p. 56; VALUET, cit. (n. 1), II,B, p. 1690; CARBONE, Vincenzo, *Il ruolo di Paolo VI nell’evoluzione e nella redazione della Dichiarazione “Dignitatis Humanae”*, en AA. VV., *Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al Concilio. Colloquio internazionale di Studio* (Roma, Studium, 1991), pp. 134-146. Es oportuno notar que Carbone fue Director de los Archivos del Concilio Vaticano II.

⁸³ La carta se encuentra en *AS.*, V, pars II, pp. 773.

⁸⁴ Los nuevos miembros designados eran Marcel Lefebvre, Michael Browne, Ani-

caba sustraer la materia del dominio exclusivo del SUC y de su orientación doctrinaria.

Bea envía entonces una carta de protesta a Pablo VI⁸⁵. El 12 de octubre el Pontífice recibe otra carta de protesta, esta vez de 17 cardenales partidarios de la Declaración, en la que figuran personalidades destacadas de la orientación “progresista” del Concilio⁸⁶. Se le pide que reexamine el asunto sobre todo teniendo en cuenta que tres de los padres conciliares nombrados “parecen estar en contradicción con la orientación del Concilio en esta materia”⁸⁷. El 13 de octubre, después de una larga audiencia con el cardenal Frings, Pablo VI desiste y, en definitiva, el 16 de octubre se forma una comisión mixta consultiva con nombres consensuados propuestos por Bea y Ottaviani, con el fin de examinar el texto que previamente había elaborado el SUC. El 19 de octubre, el Papa expresa al SUC su deseo de conocer en adelante los textos sobre la libertad religiosa antes de que sean impresos.

La Declaración fue analizada el 27 de octubre por la Comisión Consultiva. Pablo VI recibe el texto aprobado por dicha comisión, pero el 6 de noviembre ordenó que sea enviado a la Comisión teológica a fin de recabar su *nihil obstat*⁸⁸. Al fin, el 15 de noviembre el Papa aprobó el texto para su impresión⁸⁹.

ceto Fernández y Carlo Colombo. Los tres primeros habían impugnado la *Declaratio prior*.

⁸⁵ La carta fue redactada en italiano. VALUET, cit. (n. 1), II,B, p. 169, la juzga apasionada y “en tono amenazante”. Se encuentra en AS., V, pars II, pp. 778-779. Le pide explicaciones a Pablo VI por la diferencia que hay entre lo conversado personalmente el 5 de octubre y la decisión posterior de establecer una comisión mixta.

⁸⁶ El 11 de octubre, Bea convoca a diez cardenales a una reunión reservada en el domicilio del cardenal Josef Frings. En el lugar se redacta la carta de protesta que firman los cardenales presentes (menos Bea) a la que posteriormente se suman ocho purpurados más. Entre los firmantes figuran los cardenales Frings, Döphner, König, Ritter, Meyer, Alfrink, Léger, Lienart, Landazuri, Liènard, Feltin, Quintero y el chileno Silva Henríquez. *Il Messaggero* da la noticia al día siguiente, en su edición del 12 de octubre y el documento privado es transscrito por *Le Monde* en su edición del 17 de octubre. CAPRILE, cit. (n. 41), V, p. 57; LAURENTIN, René, *Balance de la tercera sesión del Concilio* (Madrid, Taurus, 1965) pp. 168-175; JIMÉNEZ-URRESTI, Teodoro *La libertad religiosa* (Madrid, PPC, 1965) pp. 59-64; RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), p. 208; VALUET, cit. (n. 1), II-B, pp. 1693-1694, especialmente la nota 6315.

⁸⁷ La carta se encuentra en AS., V, pars III, pp. 18-19.

⁸⁸ El *nihil obstat* es obtenido el 9 de noviembre, pero con dificultad: 12 *placet*, 6 *non placet*, 9 *placet iuxta modum*, 1 abstención. El 10 de noviembre el SUC estudia los *modi* para incorporarlos al texto, que pasa a la imprenta el día 11.

⁸⁹ CAPRILE, cit. (n. 41), V, pp. 59-60; GONNET, Dominique, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray* (París, Cerf, 1994), p. 371; VALUET, cit. (n. 1), II,B, p. 1719.

A la sombra de estos datos históricos, se trabó una batalla minuciosa entre partidarios y detractores del trabajo del SUC que no podemos abordar acá y que desmienten la visión idílica de la “*primavera del Vaticano II*”⁹⁰. Basta con que apuntemos ahora, a título ilustrativo, que el embate tuvo lugar incluso en la imprenta del Concilio que dilató la salida del nuevo texto hasta el mismo día anterior a la apertura del tercer período de sesiones, donde debía ser distribuido⁹¹.

El 17 de noviembre de 1964 se inauguró el tercer período conciliar (CXXIV congregación general). El nuevo esquema fue entregado a los Padres y lleva como título *Declaratio de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa. Textus emendatus*. De siete números se pasa a catorce. Está impreso en dos columnas para facilitar su análisis: en la primera columna se reproduce la segunda redacción, en la segunda columna el texto nuevo⁹².

El esquema queda dividido en cuatro partes:

- I. Aspectos generales de la libertad religiosa
- II. Doctrina de la libertad religiosa a la luz de la razón
- III. Consecuencias prácticas
- IV. Doctrina sobre la libertad religiosa a la luz de la Revelación⁹³.

La ordenación y el enunciado de las materias del *Textus emendatus* nos señala un intento de fundar la libertad religiosa sin caer en los puntos controvertidos antecedentes⁹⁴:

⁹⁰ Para este período, la lucha en detalle puede recomponerse fácilmente a partir de las fuentes que aporta cronológicamente VALUET, cit. (n. 1), II,B, pp. 1717-1731 y notas 6417 a 6514. Pareciera que en este punto se puede ir más allá que Wilgen. Es la opinión de De MATTEI, cit. (n. 25), pp. 387-398.

⁹¹ REGAN, cit. (n. 56), p. 100; GARCÍA GÓMEZ, cit. (n. 42), pp. 66-67; VALUET, cit. (n. 1), I,B, p. 1725. Oficialmente el secretario del Concilio, Mons. Felice, explicó que el problema se debía al exceso de trabajo de los impresores, por lo que tuvieron que laborar de noche para poder distribuir el texto el día 17. *AS.*, V, pars III, p. 86.

⁹² *Textus prior et Textus emendatus*, *AS.*, III, pars VIII, pp. 426-442 (textos) y pp. 442-449 (notas y citas).

⁹³ El contenido se estructura como sigue: (Nº 1) Sentido actual de la libertad religiosa; (Nº 2) Evolución histórica del tema; (Nº 3) Declaración de la libertad religiosa; (Nº 4) Fundamentos de la libertad religiosa: a) la integridad de la persona; b) la búsqueda de la verdad; c) la naturaleza de la religión; d) la conciencia humana y e) función de la autoridad civil; (Nº 5) Límites de la libertad religiosa: a) la norma moral; b) la norma jurídica; (Nº 6) Tutela de la libertad religiosa; (Nº 7) La libertad de las comunidades religiosas; (Nº 8) Libertad religiosa de la familia; (Nº 9) Libertad de asociación religiosa; (Nº 10) Libertad de la Iglesia; (Nº 11) Libertad de la fe; (Nº 12) Doctrina evangélica; (Nº 13) Misión de la Iglesia; (Nº 14) Conclusión. La esquematización es de RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), pp. 212-213.

⁹⁴ Este intento es enunciado explícitamente en la tercera *Relatio oralis* de De Smedt

i) El tratamiento se traslada del espinoso ámbito teológico-moral de la conciencia y de la vocación divina al campo jurídico institucional del derecho público eclesiástico externo. Los números 1 y 3 del esquema hablan del régimen jurídico-político de los Estados modernos que han consagrado la libertad religiosa. Siguiendo de forma casi idéntica lo expresado en estos números, De Smedt dice en su tercera *Relatio oralis*⁹⁵: “*La Iglesia es interrogada por el mundo sobre la legitimidad del régimen en el cual toda coacción (omnis coercitio) humana en materia religiosa ha sido prohibida y jurídicamente excluida. ¿Qué responde la Iglesia? Ella afirma que un tal régimen no solo no implica ningún atentado a la doctrina católica, sino que, por el contrario, es legítimo porque está fundado en la dignidad de la persona humana y es verdadero derecho del hombre*”⁹⁶.

ii) El documento propone el concepto y el fundamento del derecho a la libertad religiosa en términos formalmente jurídicos, con argumentos de razón natural, evitando los aspectos que pueden chocar, al menos *prima facie*, con la doctrina clásica:

iii) La libertad religiosa es un verdadero derecho fundado en la dignidad de la persona humana (Nº 3). Se trata, en consecuencia, de un derecho estrictamente jurídico y no sólo de una exigencia moral; su fundamento se encuentra en la dignidad de la persona y no en la conciencia subjetiva del hombre. En adelante, apunta Hamer, el argumento del respeto a la conciencia no es sino una ilustración de la necesidad de respetar la libertad del hombre⁹⁷. Desaparecen las referencias a la vocación divina como fundamento.

iv) La libertad religiosa es definida a partir de su aspecto negativo, desapareciendo toda mención explícita a la dimensión afirmativa. Se trata de un derecho “según el cual los hombres deben ser libres, es decir, inmunes de coacción, ya de parte de los individuos o del poder meramente humano”. Su ejercicio se manifiesta en que “en materia religiosa nadie sea forzado a obrar contra su conciencia ni impedido de obrar según su conciencia” (Nº 1)

La *Relatio scripta*⁹⁸ que el SUC acompaña al *Textus emendatus* precisa que el derecho a la libertad religiosa no debe entenderse como facultad moral

que afirma que el esquema no pretende tratar directamente: i) los aspectos jurídicos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado; ii) el problema teológico del derecho de la Iglesia a anunciar el Evangelio, en donde la doctrina católica debe ser mantenida (“*patet in his omnibus doctrinam Ecclesiae tenendam esse*”). Exc.mus PP. D. Aemilius Ioseph DE SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio (oralis de textu emendato)*, Congr. Gen. 126, 19 nov. 1964, A.S., III, pars VIII, p. 452.

⁹⁵ Exc.mus PP. D. Aemilius Ioseph DE SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio (oralis de textu emendato)*, Congr. Gen. 126, 19 nov. 1964, A.S., III, pars VIII, pp. 449-456.

⁹⁶ Ibíd, p. 450. La traducción es nuestra.

⁹⁷ HAMER, cit. (n. 40), pp. 107-108.

⁹⁸ *Relatio de textu emendato*, A.S., III, pars VIII, pp. 456-466.

por la que se esté intrínseca y positivamente “autorizado” (“empowerment, Ermächtigung, autorizzazione”) a obrar en la materia, sino más restrictivamente como facultad de exigir no ser forzado a actuar ni ser impedido de actuar. Se trata de un derecho concebido como inmunidad de coacción⁹⁹. Con esto caen las reservas de muchos miembros del concilio, pues como interpreta Hamer, “la reivindicación de la libertad religiosa para todos como inmunidad no otorga de ninguna manera a otras religiones una especie de legitimidad moral positiva, como si todas estuvieran positivamente autorizadas por Dios para propagarse”¹⁰⁰.

Es oportuno observar que aquí se define una libertad religiosa distinta a la que el mismo SUC había instado a aprobar un año antes en la primera *Relatio oralis* de Mons. Smedt (sobre el *Caput V*), de contenido esencialmente afirmativo. No se trata de un *ius agendi*, ni siquiera de un *ius exigendi actionem*, sino de un *ius exigendi omissionem*.

v) En el esquema se exponen cinco argumentos (Nº 4) para dar razón de la libertad religiosa como derecho dentro de la doctrina católica. El primero, es el de la integridad de la persona, dado que no es posible concebir una libertad religiosa interior separada de sus expresiones sociales. El segundo, es el derecho y el deber de investigar la verdad. El tercero, el de la naturaleza misma del acto de religión, que debe ser libre, y que necesariamente se manifiesta de manera social. El cuarto, el respeto de la conciencia en atención a la naturaleza inteligente y libre del hombre. El quinto, el límite de los poderes públicos, dado que los actos religiosos trascienden el orden temporal y la competencia de las autoridades políticas. Sin embargo, estos argumentos en conjunto, con el particular peso del último, actualizan otro flanco de batalla: parece descartarse del esquema la legitimidad, o al menos, la posibilidad de la unidad política católica, contrariando al menos *in oblicuo* el principio esencial del derecho público cristiano.

Entretanto, son las “relaciones” del SUC las que abordan este problema intentando una vía media de solución:

i) En su *Relatio oralis*, De Smedt apela a un argumento práctico: la libertad religiosa no impide que en tal o cual país donde los católicos sean mayoría, la Iglesia se beneficie de ciertos privilegios o incluso de un reconocimiento oficial. Pero esto no puede excluir “que las otras comunidades religiosas se beneficien también de una verdadera libertad religiosa” dado que ésta es “un bien precioso, el régimen necesario para la sociedad actual”¹⁰¹.

ii) En la *Relatio scripta* se invoca un argumento teórico: si bien la verdad

⁹⁹ AS., III, pars VIII, p. 461.

¹⁰⁰ HAMER, cit. (n. 40), p. 111.

¹⁰¹ AS., III, pars VIII, pp. 452 y 454. La traducción es nuestra.

tiene derechos, y el error no lo tiene, el régimen de libertad no implica que la autoridad pública tome posición ante la verdad o la falsedad de una religión organizada y operante. Tal juicio, que es materia teológica, está fuera de su competencia. El poder público debe limitarse a proteger el ámbito de las conciencias contra las presiones de la coacción. En este sentido, el régimen de libertad religiosa supera los horizontes de la tolerancia clásica, puesto que no se estaría frente a un mal que hay que soportar (la religión “falsa” en cuanto tal que se propaga), sino de un bien que es necesario promover (la libertad religiosa como derecho)¹⁰².

El 17 de noviembre el esquema fue entregado a los padres conciliares, junto con el informe escrito del SUC, a fin de proceder en los días sucesivos a su votación. Pero el día 18 (CXXV congregación general), el cardenal Eugène Tisserant, en nombre del Consejo de la Presidencia del Concilio, suspendió la votación porque, de acuerdo con el reglamento, muchos padres conciliares habían pedido un plazo para estudiar el documento antes de votar¹⁰³.

El día 19 (CXXVI congregación general) De Smedt leyó su *Relatio oralis* y despertó una ovación por parte de los partidarios de la Declaración. pretendían en adelante que el *Textus emendatus* fuera aprobado a todo evento, por lo que enviaron una carta a Pablo VI, suscrita por 441 padres, instándole a saltarse el reglamento y decidir el escrutinio de inmediato: “reverenter, sed instanter, instantius, instantissime”¹⁰⁴. Pero Pablo VI confirma la voluntad de retrasar la votación¹⁰⁵.

El 21 de noviembre se clausuró el tercer período del Concilio, con dramá-

¹⁰² AS., III, pars VIII, p. 465 (Nº 8, que está dedicado a la tolerancia).

¹⁰³ HAMER, cit. (n. 40), p. 114; PAVAN, *Dichiarazione sulla libertà religiosa. Appunti sullo sviluppo delle idee e sulla formazione del testo conciliare*, en AA.VV., *Cattolicesmo e libertà* (Milano - Verona, Mondadori, 1967), p. 70 (en adelante *Appunti*); VALUET, cit. (n. 1), II,B, p. 1726. El 17 de noviembre, 139 Padres solicitan al Consejo de la Presidencia y al Tribunal administrativo del Concilio que en atención al artículo 10.2 del reglamento se otorgue un tiempo suficiente para analizar el texto. AS., V, pars III, pp. 79-80. 40 Padres más formulanananáloga petición. AS., V, pars III, pp. 180-181. Y lo cierto es que el *Textus emendatus* es bastante más extenso que el anterior: tiene 552 líneas contra las 276 de la *Declaratio prior*.

¹⁰⁴ CAPRILE, cit. (n. 41), IV, p. 504; PAVAN, *Apuntii*, cit. (n. 103), p. 70; VALUET, cit. (n. 1), II,B, p. 1728.

¹⁰⁵ La carta fue entregada el día 19 por los cardenales Meyer, Ritter y Léger, reunidos en audiencia privada con Pablo VI. La petición pareció “razonable” al Papa, pero no oportuna. AS., V, pars III, p. 92. El 20 de noviembre, Tisserant leyó en el aula conciliar una nota de Pablo VI para confirmar que la dilación de la votación sería definitiva de acuerdo al reglamento y por respeto a los padres que solicitaron un período de análisis y reflexión. HAMER, cit. (n. 40), p. 115; RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), p. 211-212; CAPRILE, cit. (n. 41), IV, pp. 504-505.

ticas señales de protesta de los partidarios de la declaración, que calificaron lo sucedido como “semana negra”.

6. Las grandes objeciones. Cuarta redacción conciliar: “Textus reemendatus”.

Al no ser votado el *Textus emendatus*, se abrió plazo para la presentación de nuevas observaciones y enmiendas de los Padres. El SUC recibió hasta el 17 de febrero de 1965 doscientas dieciocho indicaciones¹⁰⁶. La Comisión de *fide et moribus* remitió además diecisiete *vota scripta*. Sobre esta base, el SUC redactó un nuevo esquema, con el mismo título que el precedente, y que acompañó con el nombre de *Textus reemendatus*¹⁰⁷. El 28 de mayo, Pablo VI aprobó el envío del nuevo esquema a los padres conciliares. El 12 de junio fue distribuido en un formato de dos columnas que incluye el anterior esquema, así como una *Relatio scripta* del SUC.

El 14 de septiembre se abrió el cuarto y último período del Concilio. El *Textus reemendatus* fue sometido a discusión los días 15 al 17 de septiembre y 20 al 21 del mismo mes (congregaciones generales CXXVIII a CXXXII)¹⁰⁸.

¹⁰⁶ VALUET, cit. (n. 1), II,B, pp. 1733-1763, que corresponden a *AS.*, IV, pars I, pp. 605-881 y pp. 809-810, hace una síntesis individualizada de gran parte de las observaciones escritas de los padres conciliares de acuerdo a las actas oficiales del Concilio:

¹⁰⁷ *Textus emendatus et Textus reemendatus*, *AS.*, IV, pars I, pp. 146-162 (texto) y pp. 162-167 (notas). Trabajaron en él, además de De Smedt, Willebrands, Primeau, Cantero y Degrijse; los consultores Thijssen, Pavan, Courtney Murray, Hamer, Congar, Feiner y Stransky. En la redacción fueron relevantes Pietro Pavan, John Courtney Murray e Yves Congar. GARCÍA GÓMEZ, cit. (n. 42), p. 70; CONGAR, *La Déclaration sur la liberté religieuse* en “*Études et Documents*”, Secrétariat conciliaire de l’Épiscopat, N° 5 (París, 14 de junio de 1965), p. 1; GONNET, cit. (n. 89), p. 372; VALUET, cit. (n. 1), II-B, p. 2084.

¹⁰⁸ Rodríguez esquematiza la nueva *Declaración* como sigue: (Nº 1) Conciencia actual de la dignidad de la persona. Exige obrar por conciencia y no por coacción; (Nº 2) Derecho a la libertad religiosa fundado en la dignidad humana. No coacción ni coerción, ni en privado ni en público. Este derecho debe ser reconocido y tutelado civilmente, lo cual no significa emancipación de la obligación para con Dios y la verdadera Iglesia; (Nº 3) Aunque la norma suprema y universal sea Dios, el hombre ha de seguirla según su conciencia. La verdad debe buscarse libremente y en diálogo. A nadie se le obligue a obrar contra conciencia o a dejar de obrar, dentro de ciertos límites. Este derecho se extiende a la manifestación externa y social. La autoridad civil no tiene competencia en la vida religiosa para imponer o impedir determinadas confesiones; (Nº 4) Límites: el moral, que son los derechos de los demás; el jurídico, que es la defensa del orden público; (Nº 5) Tutela de la libertad religiosa. Se reconoce la posibilidad del Estado confesional, pero con tal de dejar libertad a las demás religiones; (Nº 6) Libertad de las comunidades religiosas en culto, educación, propaganda, beneficencia; (Nº 7) Libertad religiosa en el familia: educación de los hijos; (Nº 8) Fundamento en la Revelación,

En este esquema se pulen algunos puntos:

i) Los cinco argumentos a favor de la libertad religiosa se simplifican en un solo gran fundamento: la dignidad de la persona humana, que puede ser conocida no sólo por la razón, sino también por la Palabra revelada de Dios, lo que permitiría, a juicio de Hamer, desvincular el concepto de dignidad de las filosofías meramente profanas¹⁰⁹.

ii) Se formula mejor el aspecto discutido del derecho: *a)* nadie puede ser impedido de obrar de acuerdo a su conciencia; *b)* a condición de mantenerse dentro de los justos límites¹¹⁰.

iii) Se afirma la compatibilidad entre la unidad política católica y el régimen de libertad religiosa.

Acompaña al *Textus reemendatus* una *Relatio scipta* del SUC bastante extensa (26 páginas, más del doble del esquema)¹¹¹. Se resumen las observaciones hechas por los padres conciliares al esquema anterior y se señala de qué forma han sido atendidas, con el objeto de dar satisfacción a los objetores:

i) La libertad religiosa no se plantea en el esquema como equivalente a la libertad *moral* o a la libertad evangélica. La libertad religiosa es un concepto técnico jurídico que pertenece al derecho contemporáneo. Siendo un elemento jurídico perteneciente a la organización de la sociedad civil (que la Iglesia, en lo que cabe, ha hecho suyo), debe distinguirse netamente de las materias que son de orden puramente teológico como la libertad moral y la libertad evangélica. La libertad religiosa encaja con la libertad civil nacida de la conciencia progresiva de la dignidad de la persona propia de nuestros tiempos¹¹².

que enseña la dignidad de la persona y la naturaleza libre de la fe; (Nº 9) Fundamento en la historia de la salvación: suavidad de la Providencia y en la práctica de la Iglesia, aunque lamentando que no siempre; (Nº 10) Conducta de Cristo y los apóstoles; (Nº 11) Libertad de la fe; (Nº 12) Libertad de la Iglesia; (Nº 13) Misión de la Iglesia; (Nº 14) Conclusión: respuesta a la pregunta sobre los estatutos de libertad religiosa de los Estados modernos.

¹⁰⁹ HAMER, cit. (n. 40), p. 118.

¹¹⁰ El otro aspecto (nadie puede ser forzado a obrar contra su conciencia) no se discute, pues hace parte de la libertad del acto de fe de la doctrina clásica, salvo que se reivindique desde una conciencia autónoma en el sentido kantiano o poskantiano. Sobre la mutación que Kant introdujo en el concepto de "sujeto" y de "derecho subjetivo", GUZMÁN BRITO, Alejandro, *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 24 (Valparaíso, 2002) pp. 151-247 (también en línea); y GUZMÁN BRITO, Alejandro, *Historia de la denominación del derecho-facultad como "subjetivo"*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 25 (Valparaíso, 2003) pp. 407-443 (en línea) VI, 5, b).

¹¹¹ *Relatio de reemendatione schematis emendatis, AS*, IV/i, pp. 168- 195.

¹¹² HAMER, cit. (n. 40), p. 119, resalta especialmente este punto.

ii) La libertad religiosa como concepto negativo no implica conceder un derecho directo y positivo para difundir el error, sino a no ser materia de coacción por respeto a la dignidad del hombre. No se defiende un derecho al error, sino una libertad de inmunidad de coacción.

La *Relatio* parece caer en una incongruencia que es señalada en lo sucesivo por los objetores: si la libertad religiosa es un concepto extraído del derecho constitucional moderno, no puede ser a la vez un derecho de contenido negativo (inmunidad de coacción), puesto que el primero es esencialmente afirmativo (derecho *per se* a practicar, por razón de justicia, la religión o la irreligión que se quiera). La incongruencia también es notada por quienes adhieren al esquema, pero le imputan un positivismo injustificable, como Mons. Karol Wojtyla, futuro Pontífice¹¹³.

En su *Relatio oralis*, De Smedt presenta el esquema de un modo no controversial, sin duda con el objeto de lograr una amplia aprobación del documento en el Aula conciliar. El relator afirma que el *Textus reemendatus* consagra únicamente el derecho del hombre en su vida civil a no sufrir coacción en materia religiosa y que su fundamento se encuentra en la dignidad del hombre tal como hoy se la concibe. La Declaración no pretende tratar ni de las obligaciones para con Dios, ni de los derechos de la Iglesia, ni de la tolerancia. Los argumentos que emplea son de razón natural, pues se dirige a creyentes y no creyentes. Reconoce que según los exégetas no hay nada dicho explícitamente en el Evangelio sobre el derecho a la libertad religiosa formulado en la Declaración¹¹⁴.

No obstante las prevenciones del relator, el *Textus reemendatus* suscitó una fuerte impugnación¹¹⁵. Insertamos las que tienen relación con nuestra perspectiva de estudio:

i) Es inaceptable la doctrina que convierte en un derecho natural el defender y propagar, por principio y sin oposición externa, el error religioso en cuanto tal. No se resuelve el punto sosteniendo que se trata de un derecho negativo, pues todo derecho negativo se funda en un derecho afirmativo. Además, los límites de la libertad religiosa no son sólo *ab extrínseco* sino

¹¹³ *AS.*, IV, pars II, pp. 11-13, a propósito de los límites de la libertad religiosa.

¹¹⁴ Exc.mus PP. D. Aemilius Joseph DE SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio (oralis de textu reemendato)*, Congr. Gen. 128, 15 sept. 1965, *AS.*, IV/i, pp. 196-199.

¹¹⁵ Una muy acabada síntesis en RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), pp. 216-222. Las intervenciones orales de los Padres de acuerdo a las actas del Concilio se ven en VALUET, cit. (n. 1), II,B, pp. 1778-1780 correspondiente a *AS.*, IV, pars I, pp. 200-219; VALUET, cit. (n. 1), II,B, pp. 1782-1792 correspondiente a *AS.*, IV, pars I, pp. 225-277 y 282-331; VALUET, cit. (n. 1), II-B, pp. 1796-1800 correspondiente a *AS.*, IV, pars I, pp. 384-418; VALUET, cit. (n. 1), II,B, pp. 1803-1804 correspondiente a *AS.*, IV, pars I, pp. 422-434 y p. 1806 correspondiente a *AS.*, IV, pars II, pp. 11-20.

también *ab intrínseco*, dado que en la materia lo debido en justicia no puede separarse de la noción de verdad (Dios realmente existente, dogma objetivamente exigible, principios de la moral prescrita por Cristo, etc.).

ii) Se conceden indistintamente los mismos derechos a todas las religiones. ¿Se cancela entonces el derecho incondicionado que la Iglesia se atribuye en cuanto a predicar la verdad a todos los hombres, y a sostener una sociedad conformada libremente por ella? En realidad, el fundamento del derecho a la libertad religiosa más que en la dignidad de la persona debiera colocarse en el deber que tiene el hombre y la sociedad de dar culto a Dios debidamente, tanto interna como externamente. No se debe hablar de la dignidad humana sin resaltar los derechos de Dios y sin reconocer los derechos que tiene la sociedad civil cristiana de tutelar el culto debido a Cristo y la adhesión a la ley divina.

iii) La doctrina de la conciencia formulada en la declaración es ambigua: nadie niega que la persona tenga el derecho (pero también el deber) de actuar según los dictados de su recta conciencia. Pero hay que agregar el deber y el derecho más radical de formar la propia conciencia conforme a la verdad objetiva. La conciencia no es autónoma, sino que debe conformarse con las verdades reveladas por Dios, máxime en un país de cultura católica.

iv) Se niega gratuitamente al poder político cualquier tipo de competencia religiosa. Si bien no es su papel juzgar en materia de fe y de moral, sí puede, especialmente en un país católico, reconocer el juicio de la Iglesia, poniendo límites prudenciales a la propaganda del error religioso y en su caso a la inmoralidad desenfadada y pública. La función rectora de un Estado católico en materia religiosa se define por la acción protectora del conocimiento de la verdad, la práctica de la virtud y el honor debido a Dios en el ámbito público.

v) El derecho a propagar una doctrina religiosa errónea en una nación católica puede llegar a constituir una violación de la moralidad pública, según el caso. El esquema recomienda lo que solamente debiera tolerar. Fomenta el ideal de Estado neutro en un tono general de humanismo naturalista y liberal, de sabor laicista y de ética de la situación.

vi) Se pretende proponer como doctrina de la Iglesia un conjunto de opiniones particulares contrarias a la doctrina común; se erigen en principios doctrinarios hechos sociológicos o citas de constituciones civiles, como si un Concilio tuviese la obligación de seguir los criterios de una asamblea parlamentaria. Que el esquema agrade tanto a los no católicos, no es precisamente un signo de autenticidad.

vii) El esquema es escandaloso para los fieles y anti-pastoral por rezumar pragmatismo, indiferentismo religioso, subjetivismo naturalista, y provocará una enorme confusión entre los cristianos.

El día 21 de septiembre (CXXII congregación general) se dio por concluido el debate. Cincuenta y cinco intervenciones orales fueron contrarias al esquema; cincuenta y dos a favor. Si se agregan las noventa y cinco intervenciones escritas y las veintiuna que no se alcanzaron a leer en el aula¹¹⁶, la sumatoria es de doscientos veintitrés. ¡Más de dos centenares de intervenciones, a favor o en contra, para nueve páginas!¹¹⁷.

El mismo día, De Smedt leyó una *Relatio finalis*¹¹⁸ en la que promete satisfacer las peticiones de los padres conciliares, acentuando que se afirmará con mayor claridad el deber de reconocer los derechos de Dios, de tributarle culto y de respetar los derechos de la Iglesia. Asimismo, expresa que se evitarán las fórmulas que favorezcan el indiferentismo, el falso irenismo y el laicismo de los poderes públicos; que se precisará el concepto de libertad religiosa entendida como libertad social y civil; y que los fundamentos bíblicos serán revisados. Reconoce finalmente que hay que reelaborar el texto dado que existen “cuestiones teológicas que no están maduras”.

El Cardenal Cicognani dispuso entonces una votación indicativa con una fórmula en los siguientes términos: *¿Agrada a los Padres el texto reelaborado sobre la libertad religiosa como base para la declaración definitiva, que ha de ser ulteriormente perfeccionada en conformidad a la doctrina católica sobre la verdadera religión y según las enmiendas propuestas por los Padres durante el debate, y que serán sometidas a aprobación a tenor del reglamento del Concilio?*¹¹⁹.

La formulación del voto estaba claramente destinada a disolver el recelo tan extendido de que la declaración sobre la libertad religiosa pudiera afectar la afirmación de los deberes de la sociedad civil y política hacia la religión y la moral católica, principio del derecho público cristiano. A todo evento, no deja de resultar extraño que en un concilio universal de la Iglesia, y a estas alturas de la elaboración de uno de sus documentos simbólicos, se tenga que expresar la intención de conformar mejor el texto con la propia doctrina.

La fórmula del voto tranquilizó a muchos. De dos mil doscientos veintidós votantes, se pronunciaron mil novecientos noventa y siete *placet* y doscientos veinticuatro *non placet*, más un voto nulo. El SUC podía continuar tranquilamente con sus trabajos, pues quienes persistían en la oposición radical al texto se habían reducido a una porción minoritaria.

¹¹⁶ Los detalles de las observaciones escritas en VALUET, cit. (n. 1), pp. 1808-1833.

¹¹⁷ Las cifras las da RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), pp. 223-224. VALUET, cit., prefiere clasificarlas con matices: 22 intervenciones substancialmente opuestas al texto; 27 con reservas considerables; 15 decididamente favorables, etc.

¹¹⁸ AS., IV, pars I, pp. 433 ss.

¹¹⁹ AS., V, pars III, p. 370.

7. *Una victoria con graves reservas. Quinto esquema conciliar: "Textus recognitus".*

El SUC recibió hasta el 27 de septiembre sesenta y ocho observaciones escritas al *Textus reemendatus* e informes de variados expertos. Con posterioridad se presentaron en el aula sesenta y cinco intervenciones orales¹²⁰.

El 30 de septiembre de 1965, Pablo VI recibió en audiencia a De Smedt entregándole una nota que por su interés reproducimos en la íntegra: *"Declaración 'de vera Religione' y la obligación de buscar la verdad. Extra Ecclesiam nulla salus [fuera de la Iglesia no hay salvación]: en aquel sentido. En el preámbulo. Presentación en coherencia con la enseñanza tradicional del magisterio eclesiástico. No es solamente sobre la libertad de conciencia que se puede fundar la doctrina de la libertad religiosa (cf. de Riedmatten, Mons. Ancel). Cómo enunciar esta doctrina sin que el Estado pueda decirse absolutamente laico y sin desvincularlo de toda obligación hacia la Iglesia. Qué autoridad dar a la declaración: doctrinal, o dogmática, o jurídica y práctica"*¹²¹.

Es notable cómo este breve escrito expresa el fondo de la controversia en torno a la Declaración. Es evidente la simpatía de Pablo VI por la nueva postura, pero es patente también su discernimiento de que existen peligros graves con relación a su coherencia con la doctrina clásica de la Iglesia. Dos de sus notas no fueron tomadas en cuenta por el nuevo esquema ni tampoco por el texto definitivo de *Dig. hum.* que él mismo promulgó: *i)* la obligación moral de buscar la verdad debe insertarse en el principio *"extra Ecclesiam nulla salus"*; *ii)* el Estado (católico) no puede desvincularse de sus obligaciones hacia Cristo.

El 15 de octubre concluyó la elaboración del nuevo texto: *Declaratio de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa. Textus recognitus*¹²². Es un esquema estructurado en quince puntos con una extensión de quince páginas, incluida las notas¹²³. El 17 de octubre, Pablo VI dió su acuerdo para la impresión del nuevo esquema,

¹²⁰ VALUET, cit. (n. 1), p. 1807, especialmente nota 6848. La síntesis de cada observación escrita, que incluye algunas conferencias episcopales en Id., cit., II,B, pp. 1808-1834 correspondiente a *AS.*, "Appendix" (III) pp. 608-615 y *AS.*, IV pars II, pp. 56-298.

¹²¹ Original en italiano en CARBONE, *Il ruolo*, cit. (n. 82), p. 164; y VALUET, cit. (n. 1), p. 1835. La traducción es nuestra.

¹²² Además de De Smedt y Willebrands, el SUC encomendó el trabajo a ocho padres conciliares: Hermaniuk, Cantero, Charriere, Ancel, Primeau, Lorscheider, Colombo y Degrijse. Los peritos fueron Murray, Pavan, Hamer, Congar, Benoit, Feiner, Medina y Becker. RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), p. 226.

¹²³ *Schema declarationis de libertate religiosa (Textus recognitus)*: presentación en dos columnas del *Textus reemendatus* y del *Textus recognitus AS.*, IV, pars V, pp. 77-93 (textos) y pp. 93-98 (notas).

pero también para la propuesta de nuevas enmiendas¹²⁴. El 22 de octubre el *Textus recognitus* fue enviado al Concilio, junto a una nueva *Relatio scripta* del SUC y al impreso de la *Relatio oralis* de De Smedt¹²⁵. El 25 de octubre (CLII congregación general) el texto fue presentado en el aula para su discusión y aprobación definitiva.

A partir de la *Relatio scripta*¹²⁶ se puede conferir que el *Textus recognitus* ha modificado el anterior esquema en varios aspectos relevantes¹²⁷:

a) Se clarifica la noción de libertad. El texto lleva como subtítulo *Del derecho de las personas y de las comunidades religiosas a la libertad social y civil en materia religiosa*, para evitar, como apunta Hamer, un doble equívoco: pensar que la Declaración trata de las relaciones entre el hombre y Dios, o de las relaciones entre la Iglesia y sus fieles¹²⁸.

b) Para responder al deseo del Concilio tal como se ha formulado en la larga cuestión que le fue propuesta el 21 de septiembre (precisar los deberes hacia la verdad y la Iglesia), se ha introducido en el número 1 una adición sustancial. En ella se encuentran los elementos siguientes:

i) No hay más que una sola religión verdadera que subsiste (el “subsistere” será bastante controvertido) en la Iglesia Católica;

ii) Los hombres están obligados a investigar la verdad;

iii) estos deberes alcanzan y obligan a la conciencia de los hombres;

iv) La libertad religiosa, confinada al dominio civil, no se opone a la doctrina de la única verdadera religión que deja intacta;

v) No obstante, esta declaración entiende que desarrolla la doctrina de los soberanos pontífices sobre los derechos inviolables de la persona humana y sobre la organización jurídica de la ciudad temporal¹²⁹.

c) Se precisa el fundamento ontológico. El derecho a la libertad religiosa se funda en la dignidad de la persona humana, que se distingue por la razón, la voluntad libre y la responsabilidad moral. Además, “este nuevo texto muestra que la libertad religiosa descansa sobre la naturaleza del hombre, hecho para la investigación de la verdad, con anterioridad a todo ejercicio de esta investigación. Por esta misma razón el texto puede decir en adelante que el derecho a la inmunidad permanece aún en aquellos que no cumplen

¹²⁴ CAPRILE, cit. (n. 41), p. 445.

¹²⁵ El fascículo abarca en su totalidad 86 páginas.

¹²⁶ AS., IV, pars V, pp. 105-158. Consta de dos partes: la primera es un resumen de las peticiones de enmiendas presentadas por los padres conciliares al esquema anterior; la segunda una relación detallada de las enmiendas realizadas en el *Textus recognitus*.

¹²⁷ HAMER, cit. (n. 40), pp. 123-126; PAVAN, cit. (n. 42), pp. 108-112

¹²⁸ HAMER, cit. (n. 40), p. 123

¹²⁹ Ibíd.

el deber de buscar la verdad, sencillamente porque conservan una naturaleza capaz de perseguir esta finalidad y hecha para la realización de este fin”¹³⁰.

d) Se da una fórmula hipotética a la legitimidad de la unidad política católica: solo es posible otorgar a una comunidad religiosa dada un reconocimiento civil especial en el orden jurídico por una razón de circunstancia histórica y siempre que sea reconocido el derecho a la libertad religiosa para todos los ciudadanos y comunidades religiosas (Nº 6 del *Textus recognitus*). El poder político católico, por tanto, no es promovido como ideal, sino aceptado como mera posibilidad de hecho y bajo condición.

En su *Relatio oralis*¹³¹, De Smedt afirma que se han dejado al margen las cuestiones teológicas no maduras a fin de presentar el esquema sobre principios que le parecen indiscutibles:

i) La libertad religiosa se refiere a la inmunidad de coacción cuyo origen está en el hombre, individual o colectivamente considerado, y no en la ausencia de deberes morales con la verdad, con Dios o con la Iglesia verdadera. Su campo de aplicación es la sociedad temporal. De ahí el título de la Declaración: “[...] *libertad social y civil* [...]”.

ii) El fundamento del derecho a la libertad religiosa es la *dignidad de la persona*, como la concibe la doctrina católica que exige que todo hombre busque la verdad y se conforme a ella de manera libre y responsable.

iii) En el punto 4 (“*Synthetica compositio documentorum pontificalium* [...]”) se intenta probar que la nueva doctrina de la libertad religiosa es compatible con el Magisterio Pontificio. Evita apelar a criterios historicistas para reducir la validez del Magisterio pre-conciliar. El argumento cambia y se desenvuelve en la perspectiva de la armonización. De Smedt sostiene que la doctrina de la libertad religiosa es una síntesis armónica (“*armonice componi*”, “*synthesim reduci*”) de dos tendencias (“*duae tendentiae*”) del Magisterio Pontificio: la de los Papas que se situaban en una perspectiva objetiva (la exigencia de la verdad, “*exigentias veritatis obiectivae*”) y la de los últimos documentos pontificios (“*ultimis documentis pontificiis*”) que se centran en el aspecto subjetivo de la persona (“*exigentias subiecti personalis*”). No obstante, los teólogos deberán trabajar para perfeccionar esa síntesis, cuyos elementos fundamentales están claramente manifestados en la Declaración.

iv) Se precisan los límites de la libertad religiosa

v) Se acepta la hipótesis del Estado confesional católico que es realidad en algunas naciones. La Declaración no busca, sin embargo, detallar los

¹³⁰ HAMER, cit. (n. 40), p. 124.

¹³¹ Exc.mus PP. D. Aemilius Ioseph DE SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio (oralis de textu recognito)*, Congr. Gen. 152, 25 oct. 1965, *AS*, IV, pars V, pp. 99-104.

derechos de la Iglesia en su conjunto, pues tiene como objeto la libertad religiosa común a católicos y no católicos.

vi) El derecho a la libertad religiosa no es doctrina revelada, pero tiene fundamento bíblico¹³².

La votación del nuevo esquema se llevó a cabo los días 26 y 27 de octubre (congregaciones generales CLIII y CLIV) en once escrutinios que abarcaron sus quince numerales¹³³. De más de dos mil doscientos votantes, el máximo de *non placet* (desacuerdo formal) es de doscientos cincuenta y cuatro y de *placet juxta modum* (acuerdo con reservas) de quinientos treinta y cuatro.

El mismo día 17, la Secretaría General del Concilio transmitió al SUC más de cuatro mil proposiciones que representan seiscientos *modi*¹³⁴. El 29 de octubre (CLV congregación general) Mons. Felici, secretario general del Concilio, al dar los resultados de los escrutinios, anuncia que el esquema aprobado vuelve al SUC, para que éste analice los *modi* a fin de insertarlos en lo posible al texto. Es conveniente alcanzar una aprobación del esquema lo más cercano a la unanimidad.

8. *La imputación de heterodoxia. Sexta redacción conciliar: "Textus denuo recognitus".*

El SUC trabajó en las enmiendas del *Textus recognitus* entre el 28 de octubre y el 9 de noviembre, período en que compuso un nuevo texto. Se aceptaron en definitiva treinta y nueve *modi*, pues se consideró que los restantes (quinientos sesenta y uno) alteraban de manera sustancial el esquema ya aprobado por el aula.

Parecía todo acabado. Pero es el momento en que la disputa se reanudó. En efecto, el 11 de noviembre cincuenta y tres padres conciliares solicitaron enmiendas haciendo notar la oposición entre la Declaración y las enseñanzas del Magisterio pontificio precedente (*"Magisterium Romanum Pontificum in encyclicis, ed inde totum magisterium ordinarium Ecclesiae"*)¹³⁵.

El 15 de noviembre, Luigi Ciappi, maestro del Sacro Palacio (teólogo pontificio) hizo llegar al SUC seis proposiciones de enmienda. Sólo dos fueron

¹³² Salvo el punto 4, hemos utilizado la síntesis que hace RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), p. 127, de la *Relatio oralis*, con algunas precisiones que hemos extraído de las actas del Concilio.

¹³³ El detalle en HAMER, cit. (n. 40), pp. 135-137; RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), p. 228; VALUET, cit. (n. 1), p. II-B, pp. 1845-1846.

¹³⁴ VALUET, cit. (n. 1), II-B, p. 1846.

¹³⁵ CAPRILE, cit. (n. 41), V, pp. 425-427; VALUET, cit. (n. 1), II,B, pp. 1852-1853. La solicitud afirma que “el esquema está imbuido de un conciliarismo inconsistente, en tanto que un Concilio se permite corregir la doctrina de una serie de Papas”. La petición circula en las “esferas superiores” del Vaticano, según CAPRILE, cit. (n. 41), p. 427.

aceptadas por el SUC a sugerencia de Pablo VI, en la inminencia misma de la impresión del texto¹³⁶. El mismo día, el Papa permitió la impresión del nuevo esquema de Declaración, pero ordenó insertar en la *Relatio* de De Smedt un párrafo explicativo sobre la continuidad con la doctrina de la Iglesia¹³⁷.

El 18 de noviembre se envió el nuevo texto a los Padres Conciliares y llevaba como título *Declaratio de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa. Textus denuo recognitus*¹³⁸. Como recuerda Rodríguez, mantiene la misma estructura que el *Textus recognitus*: un prólogo y dos partes, la primera sobre la libertad religiosa desde el punto de vista de la razón natural, y la segunda sobre su fundamentación en la Revelación. Se conserva la numeración de quince puntos en una extensión de quince páginas incluida las notas¹³⁹.

Uno de los aspectos más relevantes del nuevo texto (y a la vez uno de los más controvertidos) es la afirmación de la continuidad magisterial con la doctrina clásica de la tradición. El párrafo 1,3, en el pasaje de los deberes para con la verdad y para con la Iglesia, se establece: “*Porro, quem libertas religiosa, quam homines in exequendo officio Deum colendi exigunt, immunitatem a coercitione in societate civili respiciat, integrum relinquit traditionalem doctrinam catholicam de morali hominum ac societatum officio erga veram religionem et unicam Christi Ecclesiam. Insuper, de hac libertate religiosa agens, Sacra Synodus recentiorum Summorum Pontificum doctrinam de inviolabilibus humanae personae iuribus necnon de iuridica ordinatione societatis evolvere intendit*”¹⁴⁰.

Las voces “*traditionalem*”, “*societarum*” y “*morali officio*” enuncian el deseo

¹³⁶ CAPRILE, cit. (n. 41), V, p. 425; VALUET, cit. (n. 1), II-B, p. 1854. La audiencia de Pablo VI en *AS.*, V pars III, p. 567. Entre las enmiendas no incorporadas figuran las que buscaban evitar que el texto favoreciera la neutralidad o la laicidad del Estado y la que pedía esclarecimientos respecto del Estado confesional católico.

¹³⁷ El párrafo es el “*Aliqui Patres [...] adiunximus*” que se cita más adelante.

¹³⁸ *Schema declarationis de libertate religiosa (Textus denuo recognitus)* *AS.*, IV, pars IV, pp. 703-712 (texto) y pp. 713-718 (notas). Los peritos del esquema fueron: De Smedt, Pavan, Courtney Murray, Congar y Hamer. Los miembros de la sub-comisión del SUC: De Smedt, Willebrands, Cantero, Primeau y Degrijse. Para más detalles VALUET, cit. (n. 1), II-B, p. 1851, nota 7058, y p. 1853.

¹³⁹ RODRÍGUEZ, cit. (n. 40), p. 229.

¹⁴⁰ *Declaratio de libertate religiosa* 1, 3. “*Puesto que la libertad religiosa que exigen los hombres para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios, se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil, deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo. Se propone, además, el sagrado Concilio, al tratar de esta verdad religiosa, desarrollar la doctrina de los últimos Pontífices sobre los derechos inviolables de la persona humana y sobre el ordenamiento jurídico de la sociedad*”.

del *Textus denuo recognitus* de respetar la continuidad del Magisterio pontificio a la vez que calmar los ánimos de los padres conciliares que apuntaban a que la doctrina de la libertad religiosa, ya aprobada en lo fundamental por el Concilio, abría interpretaciones que contravenían la tradición católica¹⁴¹.

Empero, la presentación de la libertad religiosa como desarrollo de la doctrina de la Iglesia precedente será el nervio de la discusión en lo que queda del Concilio y del posconcilio. Los dos ámbitos que los redactores de la nueva fórmula querían dar por cerrados¹⁴², son precisamente los que quedan abiertos:

i) ¿El desarrollo doctrinario sobre los derechos inviolables de la persona humana supone o no una nueva concepción de la libertad religiosa en la que jurídicamente se otorga por principio (no por tolerancia) a todas las religiones un derecho social a la expansión pública, fundado en la dignidad del hombre?

ii) ¿El desarrollo doctrinario que juzga como esencialmente bueno el orden jurídico contemporáneo supone o no la renuncia por parte de la Iglesia al derecho público cristiano, a la vez que la aceptación teórica de la laicidad?

Este es el meollo de la ambigüedad del *Textus denuo recognitus*, lo que pasará sin disminución al texto de *Dig. hum.* y a la discusión del posconcilio.

Hay otras dos temáticas que importa destacar y que se venían debatiendo a lo largo de las sucesivas redacciones de la Declaración:

i) El *bien común*: la declaración lo concreta en el párrafo 6.1 afirmando que “consiste en primer lugar en la salvaguarda de los derechos y deberes de la

¹⁴¹ HAMER, cit. (n. 40), p. 127; DE MATTEI, cit. (n. 25), pp. 458-469. El problema del rompimiento con la tradición no es baladí para un Concilio. Walter Brandmüller, Presidente del Pontificio Comité de Ciencias Históricas y director del *Annuario Historiae Conciliorum*, lo explica agudamente: “La contribución (de un Concilio) no puede, evidentemente, consistir en una amalgama de nuevos contenidos al patrimonio de la fe de la Iglesia. Y ni aún en una eliminación de las doctrinas transmitidas hasta aquel momento [...]. Con la asistencia de Espíritu Santo, todo Concilio, en su definitivo anuncio doctrinal, se inserta como parte integrante en la tradición comprensiva de la Iglesia. Por eso, los Concilios miran siempre adelante, para un anuncio doctrinal más amplio, más claro, más actual. Un Concilio no puede contradecir a sus anteriores, sino solamente integrarse y proseguir [...]. La tradición, no el espíritu del tiempo, es el elemento constitutivo de su horizonte interpretativo. Ciertamente, no puede faltar la mirada sobre el tiempo actual. Son los problemas actuales que exigen respuestas. Pero estas no pueden venir sino de la revelación divina, que la Iglesia transmite. Esta tradición representa también el criterio al que cualquier nueva respuesta debe atenerse, si quiere ser verdadera y válida”. BRANDMÜLLER, Walter, en “Avvenire”, órgano del Episcopado italiano, edición del 29 de noviembre del 2005, edición digital en: <www.avvenire.it>. La traducción es nuestra.

¹⁴² HAMER, cit. (n. 40), pp. 127-128.

persona humana”. Consecuencialmente, el cuidado de velar por el derecho a la libertad religiosa incumbe especialmente al poder civil¹⁴³.

El párrafo no deja de ser problemático. De hecho, su interpretación común vuelve incomprendible el principio que sostiene que el elemento más precioso del bien común en un país católico es la fe y la moral cristianas, asumidos libremente por el pueblo¹⁴⁴.

ii) El *orden público*: el orden público es un concepto jurídico del lenguaje constitucional contemporáneo, al que el párrafo 7.3 agrega el vocablo “*justo*” para encuadrarlo dentro de criterios morales objetivos¹⁴⁵. De este modo, el “*orden público justo*” está formado por los tres bienes irrenunciables del bien común: los derechos de la persona humana, la paz pública y la moralidad pública¹⁴⁶. De aquí se desprenden dos conclusiones: a) la libertad religiosa no sólo es inmune de coacción, sino que ella, como parte del orden público, ha de ser defendida con la fuerza jurídicamente organizada si es necesario; b) el orden público constituye un límite al ejercicio de la libertad religiosa, ya que no se la puede invocar para violar derechos de terceros o atentar contra la paz y la moralidad pública.

El 19 de noviembre (CLXIV congregación general) se llevó a cabo la votación del *Textus denuo recognitus*, previa lectura de la *Relatio* de De Smedt. Dicha *Relatio* es de suma importancia. Es oportuno transcribir lo más representativo: “*Aliqui Patres affirmant Declarationem non sufficienter ostendere*

¹⁴³ *Declaratio de libertate religiosa* 6, 1. “*Cum societatis commune bonum, quod est summa earum vitae socialis conditionum, quibus homines suam ipsorum perfectionem possunt plenius atque expeditius consequi, maxime in humanae personae servatis iuribus et officiis consistat, cura iuris ad libertatem religiosam tum ad cives tum ad coetus sociales tum ad potestates civiles tum ad Ecclesiam aliasque communitates religiosas spectat, modo unicuique proprio, pro eorum erga bonum commune officio*”.

¹⁴⁴ Ello no impide el ejercicio de la doctrina de la tolerancia. Es ilustrativo el ejemplo de los reinos cristianos de la España medieval en el uso de una amplia tolerancia con las comunidades islámicas y judías de acuerdo a la usanza de la época.

¹⁴⁵ El término “*justo*” proviene de una solicitud de enmienda de última hora de 23 obispos polacos, propuesta por Mons. Karol Wojtyla, quienes habían criticado el positivismo de la declaración en este punto. CAPRILE, cit. (n. 41), V, p. 426; y VALUET, cit. (n. 1), p. 1853.

¹⁴⁶ *Declaratio de libertate religiosa* 7, 3. “*Praeterea cum societas civilis ius habet sese protegendi contra abusus qui haberi possint sub praetextu libertatis religiosae, praecipue ad potestatem civilem pertinet huiusmodi protectionem praestare; quod tamen fieri debet non modo arbitrario aut uni parti inique favendo, sed secundum normas iuridicas, ordini morali obiectivo conformes, quae postulantur ab efficaci iurium tutela pro omnibus civibus eorumque pacifica compositione, et a sufficienti cura istius honestae pacis publicae quae est ordinata conviventia in vera iustitia, et a debita custodia publicae moralitatis. Haec omnia partem boni communis fundamentalem constituunt et sub ratione ordinis publici veniunt*”.

*quomodo nostra doctrina non opponatur documentis ecclesiasticis usque ad Summum Pontificem Leonem XIII. Ut in ultima relatione iam diximus, in futuris studiis theologicis et historicis haec materia in plena luce ponenda erit/ Quoad substantiam problematis haec dicenda sunt: dum documenta pontificia usque ad Leonem XIII magis insistebant in officia moralia potestatis publicae erga veram religionem, ultimi Summi Pontifices, hanc doctrinam retinentes, ipsam complent, illustrando aliud officium potestatis publicae, nempe officium observandi in re religiosa exigentias dignitatis humanae tamquam elementum necessarium boni communis/ Obiectum tamen proprium nostrae Declarationis est enucleatio secundae partis doctrinae recentiorum Summorum Pontificum, agentis nempe de iuribus et officiis quae ex consideratione dignitatis personae humanae proveniunt/ Ut hic duplex adspectus nitide appareat, in N.1, pag.5, linea 29, vocem “traditionalem (doctrinam catholicam)”, et in pag.6, linea 3 vocem “recentiorum (Summorum Pontificum)” adiunximus*¹⁴⁷.

El texto citado denota varias cuestiones de trascendencia para nuestro estudio:

i) Muestra, a propósito de la redacción definitiva de la declaración, la magnitud del problema planteado acerca de la continuidad de la nueva doctrina de la libertad religiosa con la tesis clásica del magisterio precedente.

ii) Expresa el hecho desconcertante de que no puede darse por cerrado el problema, y no obstante el Concilio sigue adelante en la votación y promulgación del esquema. Cuando se afirma “que esta materia deberá ser puesta a plena luz en futuros estudios teológicos e históricos” se está hipotecando la resolución de un asunto pendiente de extrema gravedad a un proyecto de

¹⁴⁷ “Algunos Padres afirmaron que la Declaración no muestra suficientemente como nuestra doctrina no se opone a los documentos eclesiásticos hasta León XIII. Nosotros asimismo ya hemos dicho en nuestra última relación, que esta materia deberá ser puesta a plena luz en futuros estudios teológicos e históricos. En cuanto a la sustancia del problema es necesario distinguir lo que sigue: mientras los documentos pontificios hasta León XIII insisten en los deberes (morales) del poder público hacia la verdadera religión, los últimos soberanos pontífices (ultimi Summi pontifices), conservando esta doctrina, la completan (hanc doctrinam retinentes, ipsam complent), sacando a luz otro deber del poder público, a saber, el respetar en materia religiosa la dignidad de la persona humana como un elemento necesario del bien común. Entretanto, el objeto propio de nuestra Declaración es dar todo el valor a la segunda parte de la doctrina de los Soberanos Pontífices, los más recientes, aquella que trata de los derechos y deberes que derivan de la consideración de la dignidad de la persona humana. A fin de que los dos aspectos aparezcan claramente, hemos agregado al N° 1 la palabra ‘tradicional’ (a ‘doctrina católica’) y la palabra ‘más reciente’ (a ‘Soberanos Pontífices’).” Exc.mus PP. D. Aemilius Joseph DE SMEIT, Episcopus Brugensis, *Relatio de modis a patribus propositis (super textus denuo recognitus)*, Congr. Gen. 164, 19 nov. 1965, AS., IV/vi, p. 719.

futuro impreciso. Se diría que la propia *Relatio* se ve forzada a admitir implícitamente el peso de los argumentos de los objetores.

iii) La distinción entre una doctrina pontificia antigua “*usque ad Leonem XIII*” y una “más reciente” (“*doctrinae recentiorum*”) es débil como vía de explicación y justificación global del nuevo derecho a la libertad religiosa. En primer lugar, la distinción es manifiestamente arbitraria y artificial, pues León XIII con su *corpus doctrinario* y luego los Papas que le siguen (San Pío X, Benedicto XV, Pío XI, Pío XII e incluso Juan XXIII), insisten en los deberes morales y políticos del poder público hacia la “verdadera religión” como uno de los principios fundamentales y no negociables del derecho público cristiano.

iv) El hecho de presentar el nuevo derecho a la libertad religiosa como una consecuencia de los “*derechos y deberes que derivan de la dignidad de la persona humana*”, y como tal, consecuencia del desarrollo doctrinal de los Papas “más recientes”, es una afirmación que necesitaba ser probada. No basta con afirmarlo, sobre todo teniendo en cuenta que ninguno de los Pontífices antes del año 1963 defendieron la libertad religiosa de *Dig. hum.* o su presupuesto –la dignidad humana– separados de los principios de la ciudad cristiana o del fin último objetivo de la persona. Es precisamente el mayor, menor o nulo peso de esta prueba, según se considere, lo que dará ocasión para las grandes controversias del posconcilio.

Sobre otros aspectos, la *Relatio* informa que no se pudo satisfacer a los padres conciliares que pedían que no se dijese “*ius personae ad libertatem religiosam*” sino más bien “*ius positivum civile in ordinanda hodierna societate stabiendum*”. Afectaría la sustancia del esquema para el cual la libertad religiosa sería un derecho fundado en la naturaleza humana.

De Smedt indica que los *modi* han sido examinados con profunda reflexión y amor y espera que la aprobación del esquema sea por “*amplissimo consensu*”. Afirma que la Declaración dará grandes frutos para las futuras relaciones entre la Iglesia y el mundo moderno¹⁴⁸.

Sin embargo, la *Relatio* no logró reducir la oposición dura a la Declaración. Mil novecientos ochenta padres votaron *placet* y doscientos cuarenta y nueve *non placet*¹⁴⁹. La minoría aumentó incluso levemente, en 25 votos, respecto de la última votación general. Era a esa altura “*una cantidad inusitadamente alta*”¹⁵⁰, teniendo en cuenta que si esa cifra de padres conciliares se mantenía en su negativa de rechazar (y ulteriormente de suscribir) la

¹⁴⁸ AS., IV, pars V, p. 158

¹⁴⁹ El detalle de los escrutinios en HAMER, cit. (n. 40), pp. 137-138; y VALUET, cit. (n. 1), II-B, p. 1858.

¹⁵⁰ DÍAZ SÁNCHEZ, José Manuel, *La Declaración conciliar “Dignitatis Humanae” sobre la libertad religiosa*, (Madrid, Instituto Social León XIII, 2005), p. 12.

Declaración aduciendo un motivo tan grave cuál era la discordancia con la tradición católica, el Vaticano II en este punto, o quizás en su conjunto, se vería altamente cuestionado.

Esta actitud de la minoría, insisto en ello, no dejaba de ser altamente problemática. Especialmente porque Juan XXIII había insistido en que el Concilio II debía transmitir sin mutilación la doctrina de la Iglesia “*cierta e inmutable*”.

9. Las brasas encendidas. La promulgación de “Dignitatis humanae”.

Concluida la votación del *Textus denuo recognitus*, varias personalidades de la Iglesia manifiestan su inquietud con el documento. El cardenal Ernest Ruffini escribe al cardenal Gaetano Cicognani, presidente del Consejo de Coordinación del Concilio, manifestando las razones para mantenerse en contra del documento¹⁵¹.

El 20 de noviembre, Ruffini envía una carta a Pablo VI señalándole dos peligros de *Dig. hum.*: *i*) el peligro de admitir, en justicia, un derecho a la propaganda religiosa errónea; y *ii*) el peligro de creer injusto todo privilegio político-jurídico concedido a la religión católica¹⁵². El Papa manifiesta acceder a la solicitud y transmite a Mons. Angelo dell’Acqua la intención de que las prevenciones sean integradas en las actas del Concilio, y si es posible en la *Relatio* o sus comentarios, dado que el esquema aprobado no está sometido a corrección¹⁵³.

También interviene el Secretario de la Congregación vaticana de Seminarios y Universidades, Mons. Dino Staffa, quien solicita a dell’Acqua que haga llegar al SUC una solicitud de enmienda del título del esquema para hacerlo aceptable¹⁵⁴.

¹⁵¹ La carta se encuentra reproducida en *AS.*, VI, pars III, pp. 590-592 y presenta las siguientes dificultades contra la *Declaración*: *i*) que reconoce el derecho a la libertad religiosa incluso para quienes no buscan la verdad (y están por tanto de mala fe); *ii*) que la *suasionem minus rectam* de *Dig. hum.* 4 podría ser utilizada como pretexto contra el apostolado directo (evangelización, educación de los pobres acompañada de ayuda material); *iii*) que la cláusula de *aequalitas iuridica* de *Dig. hum.* 6 podría ser utilizada para destruir los actuales concordatos; *iv*) que la exégesis de Mt. 11, 20-24 presentada por *Dig. hum.* es inexacta; *v*) que como consecuencia, *Dig. hum.* incentivaría la propaganda de los no católicos y la desaparición de los signos civiles de unidad de la religión católica en los países católicos.

¹⁵² *AS.*, V, pars III, p. 601.

¹⁵³ CARBONE, *Il ruolo*, cit. (n. 82), pp. 170-171; VALUET, cit. (n. 1), II,B, p. 1859, nota 7099.

¹⁵⁴ La misiva se encuentra en *AS.*, V, pars III, p. 629. El futuro cardenal Dino Staffa solicitó que en definitiva la libertad religiosa fuera reconocida como derecho civil y no natural.

El cardenal Michael Browne, primado de la Iglesia católica de Inglaterra, envió a Pablo VI un breve análisis del conocido teólogo Charles Boyer con prevenciones y peticiones de enmienda de *Dig. hum.* Examina también la *Relatio de De Smedt* y muestra que la justificación de la doctrina de la libertad religiosa basada en la distinción entre lo que dice el Magisterio hasta León XIII y con posterioridad es falsa. Cita el Magisterio de Pío XII, de Juan XXIII, incluso del mismo Pablo VI para probarlo¹⁵⁵. El cardenal Giuseppe Siri también escribe a Pablo VI señalando graves reparos contra *Dig. hum.* y le solicita que sean realizadas importantes enmiendas¹⁵⁶.

El 4 de diciembre de 1965, Pablo VI decide que el *Textus denuo recognitus* sea presentado en la última sesión pública de promulgación de documentos conciliares, el día 7 de diciembre. Se distribuyó a los Padres un fascículo que lleva como título *Declaratio de libertate religiosa de qua agetur in Sessione publica diei 7 decembris 1965 (Textus approbatus)* de 15 páginas¹⁵⁷.

El 7 de diciembre, el Secretario General del Concilio, Mons. Pericle Felici, propuso el voto de promulgación del texto en presencia del Papa, leyendo previamente el siguiente encabezamiento: “*Pablo, obispo, siervo de los sier-
vos de Dios, juntamente con los padres del Concilio. Para perpetua memoria.
Declaración sobre la libertad religiosa*”.

A diferencia de otros documentos del Concilio, Pablo VI no introdujo ninguna *nota praevia* para precisar las ambigüedades subsistentes. De cualquier forma, su presencia y la manifestación inequívoca de su intención de promulgar el documento, previa aprobación de la mayoría, logra reducir el voto de minoría de una manera sustancial: de doscientos cuarenta y nueve *non placet* de la jornada anterior se pasa a setenta sobre el mismo documento. Y los mil novecientos ochenta *placet* se elevaron a dos mil trescientos ocho. Una cifra aplastante.

Al final de la sesión, la Declaración sobre la libertad religiosa fue promulgada con las siguientes palabras: “*Haec omnia et singula quae in hac
Declaratione edicta sunt, placuerunt Sacrosancti Concilii Patribus. Et Nos,*

¹⁵⁵ La carta del Cardenal Browne se encuentra en *AS.*, V, pars III, p. 648 y las notas del PP. Boyer en pp. 649-652.

¹⁵⁶ La carta se encuentra en *AS.*, V, pars III, p. 633; anexo pp. 634-635. El cardenal Siri sostiene que *Dig. hum.* causa una “grave perplejidad” y no tanto por lo que dice sino por lo que calla (“*non ob ea quae affirmat, sed ob ea quae tacet*”). Advierte que, en términos teológicos y metafísicos, el texto parece olvidar aspectos importantes del concepto católico de libertad, realidad relativa a un orden, y, en términos jurídicos, reduce el poder natural de la autoridad civil en materia de religión natural.

¹⁵⁷ Este texto, que corresponde al que el Concilio aprobó, no incluye ninguna cita de Santo Tomás de Aquino. Sin embargo, en las ediciones oficiales posteriores al Concilio aparecen referencias al Doctor Angélico en *Dig. hum.* . La constatación es de VALUET, cit. (n. 1), II,B, p. 1862, nota 7112.

*Apostolica a Christo Nobis tradita potestate, illa, una cum Venerabilibus Patribus, in Spiritu Sancto approbamus, decernimus ac statuimus et quae ita synodaliter statuta sunt ad Dei gloriam promulgari iubemus. Romae, apud S. Petrum, die VII mensis decembris anno MCMLXV. Ego PAULUS Catholicae Ecclesiae Episcopus*¹⁵⁸.

Al voto siguió la firma de Pablo VI y de los patriarcas y cardenales presentes. El 8 de diciembre se cerró solemnemente el Vaticano II. Ninguno de los obispos de la minoría dejó de suscribir el documento. Ni siquiera Monseñor Marcel Lefebvre, Antonio de Castro Mayer o Proenza y Sigaud, organizadores del *Coetus Internationalis Patrum*¹⁵⁹.

La Declaración *Dignitatis humanae. De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa* no se promulgó como un documento dogmático de la Iglesia ni fue revestido de la garantía de la infalibilidad¹⁶⁰. Pero como documento oficial de un Concilio ecuménico, su promulgación papal exigía el asentimiento de parte de todos los sectores de la Iglesia¹⁶¹. No obstante, a días de la clausura del Concilio, aún se podía escuchar en los pasillos del Vaticano los ecos de la controversia¹⁶². Y pasados cuarenta años, todavía se afirma que “más de una

¹⁵⁸ “Todas y cada una de las cosas que han sido decretadas en esta Declaración han agradado a los Padres. Nos, en virtud del poder apostólico que tenemos participado de Cristo, en unión con los venerables Padres, la aprobamos, establecemos y decretamos en el Espíritu Santo, y ordenamos que lo que así ha sido establecido conciliarmente sea promulgado para gloria de Dios. Roma, en San Pedro, 7 de diciembre de 1965. Yo, Pablo, obispo de la Iglesia Católica”.

¹⁵⁹ Es el nombre de la asociación de obispos del ala más tradicional del Concilio, en AUBERT, Roger, *Organizzazione e funzionamento dell'assemblea*, en *La Chiesa del Vaticano, II (1958-1978)*, en FLICHE, Augustine - MARTIN, Victor - DUROSELLE, Jean Baptiste (editores), *Storia della Chiesa* (Cinisello Balsamo, Editor San Paolo, 1994), XXV/1, pp. 177-179.

¹⁶⁰ De Smedt afirma explícitamente que *Declaratio nostra est pastoralis*. Exc.mus PP. D. Aemilius Ioseph DE SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio (Declaratio Prior)*, Congr. Gen. 086, 23 sept. 1964, AS., III, pars II, p. 350.

¹⁶¹ Una síntesis de las opiniones teológicas sobre la autoridad magisterial de *Dig. hum.*, con especial acento en *Dig. hum.* 2 en VALUET, cit. (n. 1), I,A, pp. 38-48. El autor utiliza, sin embargo, en pp. 42-45, una metodología equívoca en la clasificación de las opiniones, en desmedro de quienes problematizan la autoridad de *Dig. hum.* en los puntos en donde acusan discontinuidad con la tradición católica. Más equilibrado es el balance de la autoridad general del Concilio en donde reproduce las actas conciliares sobre el tema (pp. 29-32), las declaraciones de Pablo VI y Juan Pablo II (pp. 32-35) y las opiniones teológicas (pp. 35-38).

¹⁶² El 15 de diciembre, Mons. Willebrands, Secretario del SUC, escribe al cardenal Ruffini y a Mons. Dino Staffa. Al primero le imputa haber caído en un “funesto equívoco” por sus prevenciones contra *Dig. hum.* (AS., V, pars III, pp. 657) y al segundo haberse equivocado en la noción de libertad religiosa de *Dig. hum.*, que es un derecho

*perplejidad permanece*¹⁶³, siendo frecuente la publicación de obras que, un argumento tras otro, intentan resolver o ahondar más la problematización de la continuidad, que en otro lugar hemos estudiado con cierta detención¹⁶⁴.

V. ALGUNAS CONCLUSIONES EN TORNO A LA CONTROVERSIA

No podemos terminar esta historia crítico-doctrinal sin anudar la controversia con mayor precisión.

Metodológicamente, *Dig. hum.* representa un gran problema. Contiene pasajes imprecisos que hacen problemático el trabajo de exponer su doctrina sin caer precipitadamente en interpretaciones que vuelven difuso el límite entre lo que el texto dice y lo que se le atribuye. A esto hay que agregar que su concepción sobre la libertad religiosa tiene implicancias con relación al derecho público cristiano que no están incluidas en *Dig. hum.* sino en pasajes de otros documentos del Concilio. La tarea de integrarlos es también compleja porque alteran de algún modo el círculo unitario de significado que se le quiso dar a *Dig. hum.* de acuerdo a la estructura interna del documento.

A todo evento, se ha de constatar que la ambigüedad de un número pon-

natural y no civil (*AS.*, V, pars III, p. 660). El 22 de diciembre, Staffa responde que precisamente lo que él y otros Padres no alcanzan a comprender es cómo puede existir en la doctrina católica un derecho natural a propagar el error (*AS.*, V, pars III, p. 665). Por su parte, en carta del 26 de diciembre, Ruffini refuta a Willebrands. Afirma que el “*funesto equívoco*” no lo comete él, sino que es provocado por el mismo texto de *Dig. hum.* en numerosos espíritus. Más detalles en *AS.*, V, pars III, pp. 669-671.

¹⁶³ “*Sonno più d'una le perplessità che permangono*” sostiene Gianni Colzani en el Coloquio internacional de estudio de *Dig. hum.* celebrado el año 2004, en COLZANI, cit. (n. 42), p. 6.

¹⁶⁴ Existe una amplísima controversia que cruza la línea del tiempo y que se ha reactivado en los últimos años, especialmente en Italia y Francia. Al respecto, es utilísimo, por el contrapunto entre los distintos trabajos reproducidos, la obra colectiva editada por el Gruppo italiano docenti di Diritto Canonico / Associazione Canonistica italiana, *Libertà religiosa e rapporti Chiesa-società politiche* (Milano, Glossa, 2007). El artículo de Matteo Visioli (“*Una verità, molte coscienze*”, pp. 39-68) sostiene que la novedad más significativa de *Dig. hum.* es haber mutado la concepción de libertad: en la doctrina clásica la libertad estaba permanentemente vinculada a la verdad; en *Dig. hum.* es a la inversa. Nuestra posición, a partir del análisis de *Dig. hum.* 1 (proemio), en ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *La Declaración de la libertad religiosa del II Concilio Vaticano: una impostura irresuelta*, en AYUSO, Miguel (editor), *A los 175 años del Carlismo. Una revisión de la tradición política hispánica*, Actas del Congreso Internacional celebrado en Madrid los días 27 y 28 de septiembre de 2008 (Madrid, Itinerarios, 2011), pp. 557-542. Sobre la controversia entre la hermenéutica de Juan Pablo II y *Dig. hum.*, ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *Jean-Paul II et l'interprétation de Dignitatis humanae*, en *Revue Catholica* (París, 2009) 103, pp. 14-28.

derable de párrafos de *Dig. hum.* no es una tesis sino un hecho, en la medida en que fueron el resultado de compromisos sin resolver entre distintas posiciones¹⁶⁵. A juicio de Laurentin, “la ambigüedad fue cultivada para escapar a oposiciones inextricables”¹⁶⁶. En opinión de Alberigo, la situación conduce “incluso a la yuxtaposición de concepciones heterogéneas”¹⁶⁷.

En la imposibilidad de referirnos al derecho consagrado en *Dig. hum.* en toda su amplitud (fundamento, naturaleza, objeto, sujetos, límites) nos centraremos en algunos de sus puntos esenciales.

Durante los debates conciliares, se dijo que la doctrina de la libertad religiosa correspondía mejor a las deliberaciones de una asamblea legislativa parlamentaria que a las de un Concilio de la Iglesia Católica. Detrás de la imputación, giraba la idea de que el documento conciliar no abordaba como debía el vínculo religioso más fundamental de la libertad del hombre: la *libertas christiana*. Y lo cierto es que *Dig. hum.* no atiende -como libertad religiosa- a esta libertad que en términos teológicos y morales es la libertad del Evangelio, la libertad de la virtud, la libertad de los hijos de Dios, la libertad religiosa *simpliciter*.

Los peritos de *Dig. hum.* han admitido que la filosofía cristiana siempre sostuvo una libertad diametralmente opuesta a la de la Modernidad política y jurídica: la libertad juiciosa, prudente, de perfección, que es un término normativo que designa un estado ideal, donde la naturaleza humana sería gobernada por lo que tiene de superior: la razón iluminada por la fe y la ley divino-natural. Esta libertad de calidad es la libertad interior del cristiano¹⁶⁸. Y, sin embargo, como reconoció Bea, presidente del SUC, no es ésta la libertad que le interesó a *Dig. hum.*¹⁶⁹.

Por el contrario, la libertad religiosa de *Dig. hum.* es una libertad social y civil. Pavan observa que muchos padres del Concilio eran partidarios de una Declaración exclusivamente en estos términos, porque les parecían los únicos coherentes con la doctrina de la tolerancia de León XIII y de Pío XII

¹⁶⁵ Desde el ángulo filológico, AMERIO, Romano, *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica durante el siglo XX* (Salamanca, Criterio, 1994) pp. 71-72 y 90-96, ha hecho notar el carácter anfibológico de muchos textos conciliares. SINKE, Atila, *En las aguas turbias del Concilio Vaticano II* (traducción de Juan Valdiveiro Vicuña, Santiago, Tradition in Action, 2010), pp. 73-107, reproduce un significativo elenco de opiniones de teólogos, peritos y redactores de los textos conciliares que reconocen la ambigüedad a un nivel representativo.

¹⁶⁶ LAURENTIN, René, *Bilan du Concile. Histoire-Textes-Commentaires, avec une chronique de la quatrième sesión* (París, Seuil, 1966) p. 357.

¹⁶⁷ ALBERIGO, cit. (n. 16), p. 389.

¹⁶⁸ VALUET, cit. (n. 1), I,A, pp. 103-104.

¹⁶⁹ BEA, Augustin, *Il Cammino all'unione dopo il Concilio* (Brescia, Morcelliana, 1966), p. 272.

aplicada a la situación histórica de las sociedades pluralistas de la segunda mitad del siglo XX¹⁷⁰. De la doctrina de León XIII, porque él señala que el fin de la comunidad política es el bien común y a tal título se deben tolerar (*pro bono pacis*) situaciones como la existencia de diversos cultos religiosos enraizados en un país determinado. Y del Magisterio de Pío XII, porque si bien el Papa Pacelli insiste en que quienes están en el error no tienen objetivamente el derecho *in recto* a propagarlo, reconoce que estamos en una época que hace plausible el uso de la tolerancia en los países católicos, máxime teniendo en cuenta los males que ha causado el Estado moderno, con su concentración del poder político y la consecuente degradación del tejido social cristiano. Tolerancia que incluso puede legítimamente revestir la forma jurídica de un derecho.

Sin embargo, la Declaración fue mucho más allá del reconocimiento de una libertad religiosa circunstancial, de derecho humano positivo, asimilable al espacio jurídico de libertad que podría otorgar el estatus legal de la tolerancia. Los vocablos *civil* y *social* se introducen para connotar el carácter esencialmente jurídico del derecho a la libertad religiosa en el ámbito de las relaciones sociales, no para negar su valor absoluto, supra-histórico, enraizado en la dignidad humana.

De ahí que *Dig. hum.* renunciara a hablar de tolerancia¹⁷¹ y prefiriera establecer, en cambio, una libertad religiosa cuya naturaleza es de derecho positivo, porque pide ser consagrada y promovida en los ordenamientos jurídicos contemporáneos, pero también de derecho natural y fundamental, dado que exige que el Estado se auto-límite en su poder por su incompetencia frente a un derecho que está fundado en la dignidad de la naturaleza humana. Los intérpretes de *Dig. hum.* convienen en este punto señalado en el propio texto: “*Hoc ius personae humanae ad libertatem religiosam in iuridica societatis ordinatione ita est agnoscendum, ut ius civile evadat*” (*Dig. hum.* 2,1)¹⁷².

¹⁷⁰ PAVAN, cit. (n. 42), pp. 189-191.

¹⁷¹ Desde el primer esquema (*Caput V*) se excluye el término “tolerancia”. De SMEDT explica que “no se puede decir que el régimen contemporáneo de libertad religiosa sea malo de suyo, y que pueda ser tolerado como un mal menor en vista de un mayor bien a obtener. Al contrario, es necesario afirmar que este régimen es bueno en sí, porque está sólidamente fundado sobre la dignidad personal y civil del hombre”. Exc.mus PP. D. Aemilius Ioseph DE SMEDT, Episcopus Brugensis, *Relatio (textu emendato)*, Congr. Gen. 126, 19 nov. 1964, *AS.*, III, pars VIII, p. 465.

¹⁷² “Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa ha de ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de tal manera que llegue a convertirse en un derecho civil” (*Dig. hum.* 2, 1). Al respecto, PAVAN, cit. (n. 42), p. 192; OCÁRIZ, Fernando, *Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente*, en *Annales Theologici. Revista di Teología del Centro Accademico Romano della Santa Croce*, edizioni Piemme, 3 (1989) 1, p. 90.

Congar y André Vincent precisan que si bien *Dig. hum.* –para esquivar dificultades– evitó la expresión “derecho natural”, es claro que proclama un verdadero derecho fundado en la naturaleza de la persona, por lo que en la intención del Concilio el derecho a la libertad religiosa tiene la categoría de un derecho natural y absoluto y no de un derecho civil y relativo¹⁷³.

Sin embargo, ¿cómo poder hablar de un derecho natural si la filosofía jurídica católica, por cerca de dos mil años, con sus grandes doctores y juristas, no reconoció esta clase de libertad religiosa? A la par, es un hueso duro de roer constatar que la Iglesia, que se atribuye la misión de ser la tutora de la ley natural, nunca admitió un derecho natural tal como lo entiende *Dig. hum.* en toda su historia previa al Vaticano II.

Es cierto que la Declaración adelantó un tímido principio de solución: las prácticas intolerantes de la Iglesia, ajena al espíritu evangélico, no hacen parte de su indefectibilidad (*Dig. hum.* 12, 1). Sin embargo, este recurso es equívoco y demasiado genérico para solucionar el entuerto. *Genérico* porque la distinción entre doctrina y práctica requiere una serie de criterios adicionales para concretar los límites entre una y otra. Es además un recurso equívoco porque la novedad del Concilio no consiste propiamente en la doctrina de la libertad del acto de fe (contra la cual en algunas ocasiones pudo existir intolerancia práctica), sino en la inmunidad de coacción externa para no ser impedido de actuar según la propia conciencia.

Es este un caso de difícil arreglo dentro de la filosofía jurídica clásica pues no se comprende un derecho fundado en la naturaleza humana que no sea universal en el tiempo y en el espacio. No obstante, Valuet ha ensayado una respuesta desde el punto de vista técnico jurídico. Siguiendo a Hervada, clasifica los derechos naturales en originarios (los que proceden de la naturaleza humana en sí misma, aplicable a todos los hombres de todos los tiempos) y subsecuentes (que derivan de la naturaleza humana con relación a situaciones creadas por el hombre). Los derechos originarios se dividen a su vez en *primarios* (derechos representados por los bienes fundamentales de la naturaleza humana y que corresponden a sus tendencias profundas) y derivados (manifestaciones y derivaciones de los primarios).

En este esquema, el derecho natural a la libertad religiosa de *Dig. hum.* sería originario en su aspecto fundamental, en su núcleo inviolable: derecho a no ser contrariado de actuar contra la conciencia y derecho a no ser impedido de actuar según la conciencia conforme a la verdad objetiva, desde el nivel

¹⁷³ Como sabemos, *Dig. hum.* no afirmó nominalmente que el derecho a la libertad religiosa sea un derecho natural para no entrar en polémicas sobre la mayor o menor amplitud del uso del término. Pero tal calidad se deduce claramente del texto que afirma que “el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana” (*Dig. hum.* 2, 1).

del fueno interno hasta el fueno externo privado. Y sería un derecho natural subsiguiente en todo lo que concierne a las actividades que protege el fueno externo público, en donde se incluye el derecho a no ser impedido de actuar aún propagando el error¹⁷⁴.

Sin embargo, esta distinción, que no figura en la mente del Concilio, no se puede defender. La libertad religiosa para *Dig. hum.* es un derecho directamente fundado en la dignidad humana, y como tal, incondicionado en su exigibilidad, no sujeto a circunstancias históricas de limitación en su ejercicio (salvo el “orden público”). No hay un derecho natural a la libertad religiosa de primer grado y de segundo grado en la intención del Vaticano II. Hay que buscar otra explicación, que hasta el momento no ha sido dada, para justificar el por qué la novedad conciliar de la libertad religiosa –la facultad debida en razón de justicia de propagar en la vida pública la propia religión o irreligión, con independencia de su contenido– es un derecho natural. Derecho que precisamente en su formalidad de *natural* no parece entrar en sintonía con el *corpus politicum leonianum et pianum*, especialmente en lo atinente a la legitimidad natural y de fe de un orden político-jurídico cristiano.

Dig. hum. coloca el fundamento del derecho a la libertad religiosa en la dignidad (ontológica) de la persona humana (*Dig. hum.* 2,2). Esto permite prevenir contra una serie de interpretaciones erróneas que, por exceso, se le han dado al texto. Si el fundamento no radica en la disposición subjetiva de la persona (“*non in subiectiva personae dispositione*”, *Dig. hum.* 2,2), dicha libertad no puede asimilarse, al menos *ad litteram*, a la libertad de conciencia y de cultos consagrada por la Revolución Francesa y el constitucionalismo liberal del siglo XIX; libertad fundada en los derechos subjetivos de la conciencia a hacer lo que se quiera en materia de religión.

Empero, *Dig. hum.* enraiza la libertad religiosa en una dignidad que coloca en la penumbra el hecho de que su destino sobrenatural es lo fundamental en el orden de las causas finales, lo que constituye un puzzle difícil de armar dentro de la “Weltanschauung” cristiana. Un derecho estricto en materia religiosa que separe el dinamismo de la libertad humana de la búsqueda de la finalidad sobrenatural, asumida también social y políticamente, se vuelve en este punto incomprensible.

Por otro lado, la libertad religiosa, en cuanto derecho, no puede fundarse pura y simplemente en una dignidad ontológica separada de la dignidad operativa y moral, que expresa la ordenación de la libertad humana al fin que le es propio, y que en materia religiosa es la verdad. No existe una dignidad humana separada de la noción de ley divino-natural, y, en la esfera político-social, del bien común, que exige que el ejercicio público de una eventual libertad

¹⁷⁴ VALUET, cit. (n. 1), I,A, pp. 124-125

religiosa (su actualización social) sea vinculado a la necesidad de protección de la verdad en esa misma esfera, dadas las circunstancias prudenciales.

Por otra parte, la libertad religiosa consagrada en la Declaración no se limita a un objeto puramente *negativo*, a la inmunidad de coacción (*ius exi-gendi omissionem coercitionis*), como pareciera deducirse de *Dig. hum. 2.1*: “*Haec Vaticana Synodus declarat personam humanam ius habere ad libertatem religiosam. Huiusmodi libertas in eo consistit, quod omnes homines debent immunes esse a coercitione ex parte sive singulorum sive coetuum socialium et cuiusvis potestatis humanae, et ita quidem ut in re religiosa neque aliquis cogatur ad agendum contra suam conscientiam neque impediatur, quominus iuxta suam conscientiam agat privatim et publice, vel solus vel aliis consociatus, intra debitos limites*”¹⁷⁵.

La Declaración, en otros párrafos y en coherencia con la dimensión jurídico-social del derecho, reconoce a las comunidades religiosas (o irreligiosas) derechos afirmativos que se enuncian en *Dig. hum. 4* y que hay que vincular a *Dig. hum. 6* y a *Dig. hum. 15*¹⁷⁶.

Que *Dig. hum.* haya aprobado un derecho a la libertad religiosa de contenido *afirmativo* (*ius agendi*) es una cuestión de importancia, como ya referimos. Desde el punto de vista filosófico-jurídico, un derecho natural a la libertad social y civil de difundir directamente el mal y el error objetivo en materia de religión es, por definición, una noción contradictoria, pues todo derecho natural toma su fundamento de la ordenación del hombre a su fin, y el error, de suyo, no está ordenado a tal fin¹⁷⁷. Al menos desde la

¹⁷⁵ *Declaratio Dignitatis Humanae* 2.1, edición digital de Librería Editrice Vaticana (www.vatican.va). “Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos”.

¹⁷⁶ *Dig. hum. 4* detalla de manera *no taxativa* el contenido del derecho a la libertad religiosa: autogobierno, culto público, enseñanza religiosa, actividades religiosas asociativas (*Dig. hum. 4, 2*); elección, formación, comunicación entre los ministros, construcción de edificios, posesión de bienes. (*Dig. hum. 4, 3*); propaganda oral o escrita y pública (con exclusión de métodos coercitivos o dañinos que lesionen los derechos de otros) (*Dig. hum. 4, 4*); tentativas de inspiración religiosa de mejoramiento de la sociedad y alternativas asociativas profanas pero de inspiración religiosa (*Dig. hum. 4, 5*). *Dig. hum. 6* entrega a las autoridades públicas la constitución de un sistema legal de promoción de estos derechos. *Dig. hum. 15* reconoce como “signo de los tiempos” el derecho a la libertad religiosa (de contenido inequívocamente afirmativo) de las constituciones políticas y los documentos internacionales.

¹⁷⁷ LUCIEN, Bernard, *Gregorie XVI, Pie IX et Vatican II. Etudes sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique* (Tours, Forts dans la foi, 1990), p. 292.

perspectiva de la ciencia del derecho natural. En segundo lugar, todo derecho de contenido *afirmativo* supone reconocer una facultad moral para exigir la aprobación positiva de la propia conducta, lo que a su vez implica reivindicar esa conducta como objetivamente buena. Pero esto repugna al concepto de libertad religiosa en su vínculo con la verdad divina, asumida obviamente la existencia de ésta, como lo hace *Dig. hum.*

Es claro que *Dig. hum.* no reconoce formalmente la libertad religiosa moderna, en cuya esencia se incluye una noción indiferentista de la religión y un concepto absolutista de libertad moral en materia religiosa (liberación de todo deber de rendir culto a un Dios verdadero). Pero la Declaración saluda como “*venturoso signo de este tiempo*” (“*Illa fausta huius temporis signa laeto animo salutans*”) la libertad religiosa consagrada en los instrumentos constitucionales e internacionales de derechos humanos (*Dig. hum.* 15,3). Empero, tales instrumentos no consagran solo la inmunidad de coacción sino el derecho afirmativo a profesar o no cualquier religión que se elija y a sustituirla cuando se quiera, sin atadura de obligación moral previa¹⁷⁸. Lo que supone una tipificación arbitraria de la fe y del conocimiento religioso natural como mero sentimiento o emoción, o pura opinión. Es claro que el elogio del Concilio sólo puede extenderse razonablemente a la libertad religiosa como derecho de no interferencia del poder político arbitrario. Pero no deja de causar perplejidad interpretativa el aplauso sin reservas de la fórmula empleada, sobre todo en el texto original latino.

Finalmente, la mayor dificultad de *Dig. hum.* radica en su consideración de la libertad religiosa, tal como es formulada, como un bien en sí mismo, que se absolutiza al punto de opacar el bien del derecho público cristiano fundado en la fe y la moral comunitaria libremente compartidas. Lo que presupone una apreciación excesivamente optimista de la retórica moderna de las libertades, no obstante la visibilidad de sus síntomas de descomposición a la época del Concilio, y que hoy, transcurridos cincuenta años, son reconocibles a ojos vista¹⁷⁹.

¹⁷⁸ Véanse artículo 18 de la *Declaración universal de derechos humanos*; el artículo 9 de la *Convención europea de derechos humanos*; el artículo 18 del *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*; el artículo 12 de la *Convención americana de derechos humanos*; el artículo 1 de la *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones*; y el artículo 10 de la *Carta de los derechos fundamentales de la Unión Europea*.

¹⁷⁹ Un diagnóstico de la descomposición social, moral y jurídica que acompaña a la retórica de las libertades modernas en LIPOVETSKY, Gilles, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratique* (París, Gallimard, 1992) [= *El crepúsculo del deber* (Barcelona, Anagrama, 2005)], pp. 21-45; y BAUMAN, Zygmund, *Liquid Modernity* (Polity Press and Blackwell Publishers, 2000) [= *Modernidad Líquida* (3^a reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2004)], pp. 21-97. Desde el

Tal retórica de la libertad reduce la religión –toda religión, pero con especial lógica el catolicismo– a pura opinión desde la que no pueden ni deben deducirse derechos en orden a conformar libremente el orden político en torno a sus principios y a su moral. Es éste el efecto político esencial de la libertad religiosa moderna. Tras la libertad proclamada se formula una acerada prohibición: no se puede organizar libremente el orden político sobre otro principio que no sea el de la libertad desligada.

En este punto, *Dig. hum.* comprometió a los juristas cristianos a promover en el ámbito del derecho constitucional una libertad religiosa que se identifica en su núcleo defensivo con la consagrada en los regímenes de los Estados laicos. ¿La consecuencia? En el plano científico, la renuncia al derecho público cristiano en el que tanto habían insistido los Papas desde la época de la Revolución Francesa. En el plano histórico e institucional, el auto-despojo de los viejos privilegios jurídicos que detentaba el catolicismo en los países católicos. El proceso ha concluido con la bendición teórica y práctica de la “laicidad” de los Estados contemporáneos.

Como contrapeso, no se puede negar que el Vaticano II quiso constituirse en una respuesta plausible frente al proceso de secularización de la modernidad que venía deschristianizando el orden político y social¹⁸⁰. Pero fue una respuesta de compromiso: con la ilusión de evitar la separación entre sociedad y cristianismo, cedió el campo de lo político a la Modernidad para centrarse en la esfera de lo pastoral no institucional¹⁸¹. El problema es que pasado los años, la ciencia jurídica de inspiración cristiana se ha quedado sin doctrina específica en el ámbito de los principios del derecho público. En definitiva, sin alternativa que ofrecer, ante la retórica disgregadora de las libertades modernas.

ángulo específicamente jurídico, CASTELLANO, Danilo, *Razionalismo e diritti umani* (Turín, Giappichelli, 2003) [= *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la anti-filosofía político-jurídica de la “modernidad”*] (Madrid, Marcial Pons, 2004)], pp. 23-85. Un análisis de la libertad religiosa moderna como instrumento de disgregación de la fe y la moral comunitarias: en sentido elogioso, GAUCHET, Marcel, *La Religion dans la démocratie: parcours de la laïcité* (París, Gallimard, 1998) [= *La religión en la democracia. El camino del laicismo*] (Madrid, Editor Complutense, 2003)], pp. 41-85; en sentido crítico, AYUSO, Miguel, *La constitución*, cit. (n. 26), pp. 81-125.

¹⁸⁰ Sobre la modernidad como movimiento de secularización radical y universal, MARRAMAO, Giacomo, *Potere e secolarizzazione* (Riuniti, 1983) [= *Poder y secularización*] (Barcelona, Península, 1989)], pp. 22-30. Más ampliamente, son clásicos los estudios de Blumenberg sobre la modernidad como movimiento derogatorio de lo divino: BLUMENBERG, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966); y *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975).

¹⁸¹ AYUSO, Miguel, *La constitución*, cit. (n. 26), pp. 55-79.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES DOCUMENTALES

- Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando cura et studio Secretariae Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Vaticani II* (Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1964-1969), Series I. (Antepreparatoria) y Series II (Antepreparatoria).
- Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, cura et studio Archivi Concilii Oecumenici Vaticani II* (Civitas Vat., Typis Poliglottis Vaticanis, 1970-1999), Sessio publica I, pars 1-4 (1970-1971); Sessio publica II, pars 1-6 y Sessio publica III (1971-1973); Sessio publica IV, pars 1-8 y Sessio publica V (1973-1976); Sessio publica VI, pars 1-5; Sessio publica VII, pars 6; Sessio publica VIII, pars 7; Sessiones publicae IX-X (1976-1978); Indices (1980); Appendix (1983); Acta Secretariae generalis, processus verbales: pars 1-3 (1989-1991); Acta Secretariae generalis: pars 1-4 (1996-1999); *Declaratio prior: De libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa*, en *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, III, Pars II, pp.317-327.
- Exc.mus P.D. Aemilius Ioseph De Smedt, Episcopus Brugensis, *Relatio (Caput V)*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, II, Pars V, pp.485-495.
- Exc.mus P.D. Aemilius Ioseph De Smedt, Episcopus Brugensis, *Relatio (Declaratio Prior)*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, III, Pars II, pp.348-353.
- Exc.mus P.D. Aemilius Ioseph De Smedt, Episcopus Brugensis, *Relatio (oralis de textu emendato)*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, III, Pars VIII, pp.449-456.
- Exc.mus P.D. Aemilius Ioseph De Smedt, Episcopus Brugensis, *Relatio de textu emendato*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, III, Pars VIII, p.456-466.
- Exc.mus P.D. Aemilius Ioseph De Smedt, Episcopus Brugensis, *Relatio de reemendatione schematis emendatis*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, IV, pp.168-195.
- Exc.mus P.D. Aemilius Ioseph De Smedt, Episcopus Brugensis, *Relatio (oralis de textu reemendato)*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, IV, pp.196-199.
- Exc.mus P.D. Aemilius Ioseph De Smedt, Episcopus Brugensis, *Relatio scripta textu recognito*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, IV, Pars V, pp.105-158.
- Exc.mus P.D. Aemilius Ioseph De Smedt, Episcopus Brugensis, *Relatio (oralis de textu recognito)*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, IV, Pars V, pp.99-104.
- Exc.mus P.D. Aemilius Ioseph De Smedt, Episcopus Brugensis, *Relatio de modis a patribus propositis (super textus denuo recognitus)*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, IV pp.718-723.
- Schema Decreti de Oecumenismo*, Caput V: *De libertate religiosa*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, II, Pars V, pp.433-443.
- Textus emendatus: Declaratio de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa*, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, III, Pars VIII, pp.426-442 (textos prior y emendatus) y pp.442-449 (notas y citas).

Textus reemendatus: Declaratio de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa, (Textos emendatus y reemendatus), Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, IV, Pars I, pp. 146-162 (Textos emendatus y reemendatus) y pp. 162-167 (notas).

Textus recognitus: Declaratio de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, IV, Pars V, pp. 77-93 (textos reemendatus y recognitus) y pp. 93-98 (notas).

Textus denovo recognitus: Declaratio de libertate religiosa seu de iure personae et communitatum ad libertatem socialem et civilem in re religiosa, Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, IV, Pars IV, pp. 703-712 (texto) y pp. 713-718 (notas).

Acta Sanctae Sedis (18651908), ASS, 41 volúmenes. Versión on line del original en: [http://www.vatican.va/archive/ass/index_sp.htm].

Acta Apostolicae Sedis (19091963), AAS, 56 volúmenes. Versión on line del original en: [http://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm].

Acta Apostolicae Sedis (19632007), AAS, 45 volúmenes. Versión on line del original en: [http://www.vatican.va/archive/aas/index_sp.htm].

Archivo de los Pontífices, de Librería Editrice Vaticana en edición digital:

LEÓN XIII (18781903): [http://www.vatican.va/holy_father/leo_xiii/index_sp.htm].

SAN PÍO X (19031914): [http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/index_sp.htm].

BENEDICTO XV (18141922): [http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/index_sp.htm].

PÍO XI (19221939): [http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/index_sp.htm].

PÍO XII (19391958): [http://www.vatican.va/holy_father/pius_xii/index_sp.htm].

JUAN XXIII (19581963): [http://www.vatican.va/holy_father/john_xxiii/index_sp.htm].

PABLO VI (19631978): [http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/index_sp.htm].

Concilio Vaticano I, *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*, en DENZINGER, Enrique, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, (traducción de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1963).

Concilio Vaticano II (1963-1965): *Constituciones, Declaraciones y Decretos*, versión on line en latín y español de Librería Editrice Vaticana en: [http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_sp.htm].

Dignitatis humanae, Declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II, versión on line en latín y español de Librería Editrice Vaticana en: [http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat_ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html].

PABLO VI, *Insegnamenti di Paolo VI* (Roma, Tipografía Políglota Vaticana, 1963-1978).

LITERATURA

- ALBERIGO, Giuseppe - JOSSUA, JeanPierre (editores), *La Recepción del Vaticano II* (Madrid, Cristiandad, 198).
- ALBERIGO, Giuseppe (editor), *El Concilio Vaticano II* (Salamanca, PeetersSigueme, 2002).
- ALBERIGO, Giuseppe (editor), *Il Concilio Vaticano II* (Bolonia, PeetersIl Mulino, 19952001), 5 vols.
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *Jean-Paul II et l'interprétation de Dignitatis humanae*, en *Catholica* 103 (París, 2009).
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *La Declaración de la libertad religiosa del II Concilio Vaticano: una impostura irresuelta*, en AYUSO, Miguel (editor), *A los 175 años del Carlismo. Una revisión de la tradición política hispánica*, Actas del Congreso Internacional celebrado en Madrid los días 27 y 28 de septiembre de 2008 (Madrid, Itinerarios, 2011).
- ALVEAR TÉLLEZ, Julio, *La liberté religieuse: évolution d'un concept*, en *Catholica* 107 (Paris, 2010).
- AMERIO, Romano, *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica durante el siglo XX* (Salamanca, Criterio, 1994).
- AYUSO, Miguel, *La Constitución cristiana de los Estados* (Barcelona, Scire, 2008).
- BAUMAN, Zygmund, *Liquid Modernity* (Polity Press and Blackwell Publishers, 2000).
- BAUMAN, Zygmund, *Modernidad Líquida* (3^a reimpresión, México, Fondo de Cultura Económica, 2004).
- BEA, Augustin, *Il Cammino all'unione dopo il Concilio* (Brescia, Morcelliana, 1966).
- BIFFI, Giacomo, *Memorie e digressioni di un italiano Cardinale* (Siena, Eddizioni Cantagalli, 2007).
- BLUMENBERG, Hans, *Die Genesis der kopernikanischen Welt* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975).
- BLUMENBERG, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1966).
- CAPRILE, Giovanni (editor), *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio edite da La Civiltà Cattolica* (Roma, Civiltà Católica, 19651969), 5 vols.
- CARBONE, Vincenzo, *Gli schemi preparatori del Concilio Ecumenico Vaticano II*, en *Monitor ecclesiasticus* (Maratea-Roma, Desclée, 1971), ser.VIII, vol. XCV/I.
- CARBONE, Vincenzo, *Il ruolo di Paolo VI nell'evoluzione e nella redazione della Dichiarazione "Dignitatis Humanae"*, en AA.VV. *Paolo VI e il rapporto Chiesamondo al Concilio. Colloquio internazionale di Studio* (Roma, Studium, 1991).
- CASALE, Carlos, *Teología de los signos de los tiempos. Antecedentes y prospectivas del Concilio Vaticano II*, en *Teología y Vida* XLVI (Santiago, PUCCH, 2005).
- CASTELLANO, Danilo, *De Christiana Republica* (Napoli - Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 2004).
- CASTELLANO, Danilo, *La Razionalità della Politica* (Napoli - Roma, Edizioni Scientifiche Italiane, 1993).
- CASTELLANO, Danilo, *Racionalismo y derechos humanos. Sobre la antifilosofía políticojurídica de la "modernidad"* (Madrid, Marcial Pons, 2004).
- CASTELLANO, Danilo, *Razionalismo e diritti umani* (Torino, Giappichelli, 2003).
- CATHOLICA 114 (Paris, 2012), “*Ouverture d'un cinquantenaire*” (colaboraciones de Bernard Dumont, Alessandro Gnocchi, Mario Palmaro, Laurent Jestin, Florian Kolfhaus, Brunero Gherardini y Enrico Maria Radaelli).

- COMISIÓN PERMANENTE DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los católicos en la vida pública* (Madrid, 1986).
- CONGAR, Yves, *Advertencia*, en CONGAR, Yves y HAMER, Jean Jérôme (eds), *Vaticano II. La libertad religiosa, Declaración Dignitatis Humanae Personae* (Madrid, Taurus, 1969).
- CONGAR, Yves, *La Déclaration sur la liberté religieuse en Études et Documents* (Secrétariat Conciliaire de l'Épiscopat, 5, 1965).
- CONGAR, Yves, *Qué es necesario entender por "Declaración"?* en CONGAR, Yves - HAMER, Jean Jérôme (editores), *Vaticano II. La libertad religiosa, Declaración Dignitatis Humanae Personae* (traducción de Basilio de Pablos, Madrid, Taurus, 1969).
- CORRAL, Carlos, *Cuestiones religiosas y Estado español. Régimen jurídico* (Madrid, BAC, 2007).
- COURTNEY MURRAY, John - SCHILLEBEECKX, Edward, *Liberté religieuse, exigence spirituelle et problème politique*, (Paris, Centurion, 1965).
- COURTNEY-MURRAY, John, *Hacia una inteligencia del desarrollo de la doctrina de la Iglesia sobre la libertad religiosa*, en Yves CONGAR - Jérôme HAMER, *La libertad religiosa*, (traducción de Basilio de Pablos, Madrid, Taurus, 1969).
- COURTNEY-MURRAY, John, *La Déclaration sur la Liberté Religieuse*, en *Concilium*, 15 (1966).
- COURTNEY-MURRAY, John, *Religious Freedom* en ABBOTT, Walter (editor), *The Documents of Vatican II. In a New and Definitive Translation. With Commentaries and Notes. By Catholic, Protestant and Orthodox Authorities* (New York/London, America Press Herder Association Press, 1966).
- COURTNEY-MURRAY, John, *The Declaration on Religious Freedom: Its Deeper Significance, en America*, 114 (23 de abril, 1966) 17
- COURTNEY-MURRAY, John, *This Matter of Religious Freedom. What is the Significance of the Issue before the Council, and why was the Decision Postponed Until the Fourth Session, en America*, 112 (January 9, 1965) 2.
- DE CARLI, Romina, *La Iglesia reivindica su autonomía e independencia: la revisión concordataria en el ocaso de la dictadura militar española*, en *Cristianesimo nella Storia*, 29 (mayo, 2008) 2.
- DE MATTEI, Roberto, *Apologia della tradizione. Poscritto a Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (Torino, Lindau, 2011).
- DE MATTEI, Roberto, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta* (Torino, Lindau, 2010).
- DENZINGER, Enrique, *El Magisterio de la Iglesia. Manual de los símbolos, definiciones y declaraciones de la Iglesia en materia de fe y costumbres*, (traducción de Daniel Ruiz Bueno, Barcelona, Herder, 1963).
- DÍAZ SÁNCHEZ, José Manuel, *La Declaración conciliar "Dignitatis Humanae" sobre la libertad religiosa* (Madrid, Instituto Social León XIII, 2005).
- FAZIO, Mariano, *De Benedicto XV a Benedicto XVI. Los Papas contemporáneos y el proceso de secularización* (Madrid, Rialp, 2009).
- FLICHE, Augustine - MARTIN, Victor - DUROSELLE, Jean Baptiste (editor), *Storia della Chiesa* (Cinisello Balsamo, Editor San Paolo, 1994), XXV.
- GARCÍA GÓMEZ, Matías, *Analisis histórico*, en AA.VV., *Declaración sobre la Libertad Religiosa* (Madrid, Pontificia Universidad Pontificia de Comillas, 1966).
- GAUCHET, Marcel, *La Religion dans la démocratie: parcours de la laïcité* (Paris, Gallimard, 1998).

- GAUCHET, Marcel, *La religión en la democracia. El camino del laicismo* (Madrid, Editor Complutense, 2003).
- GHERARDINI, Brunero, *Concilio ecumenico Vaticano II. Un discorso da fare* (Roma, Casa Mariana Editrice, 2009).
- GHERARDINI, Brunero, *Concilio Vaticano II. Il discorso mancato* (Torino, Lindau, 2011).
- GHERARDINI, Brunero, *Il Vaticano II. Alle radici d'un equivoco* (Torino, Lindau, 2012).
- GHERARDINI, Brunero, *Vaticano II: una explicación pendiente* (traducción de José Antonio Ullate, Madrid, Peripécia, 2011).
- GNOCCHI, Alessandro - PALMARO, Mario, *La Bella Addormentata. Perché dopo il Vaticano II la Chiesa è entrata in crisi* (Florence, Valvechi, 2011).
- GONNET, Dominique, *La Liberté religieuse à Vatican II. La contribution de John Courtney Murray* (París, Cerf, 1994).
- GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO / ASSOCIAZIONE CANONISTICA ITALIANA (editores), *Libertà religiosa e rapporti Chiesa-società politiche* (Milan, Glossa, 2007).
- GUZMÁN BRITO, Alejandro, *Historia de la denominación del derecho-facultad como "subjetivo"*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 25 (Valparaíso, 2003).
- GUZMÁN BRITO, Alejandro, *Los orígenes de la noción de sujeto de derecho*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 24 (Valparaíso, 2002).
- HAMER, Jean Jérôme, *Historia del texto de la Declaración*, en CONGAR, Yves - HAMER, Jean Jérôme (editores), *Vaticano II. La libertad religiosa, Declaración Dignitatis Humanae Personae* (Madrid, Taurus, 1969).
- HAMER, Jean Jérôme, *Le fondement de la liberté religieuse dans la Déclaration conciliaire Dignitatis Humanae*, en BÄUMER, Remigius - DOLCH, Heimo (editores), *Zum Kirchenverständnis der katholischen, evangelischen und anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef* (Freiburg, Herder, 1967).
- HAMER, Jean Jérôme, *Un témoignage sur la rédaction de la la Déclaration conciliaire Dignitatis Humanae*, en AA. VV., *Paolo VI e il rapporto Chiesamondo al Concilio*, Coloquio Internazionale di Studio (22-24 sett., Roma) (Brescia - Roma, Istituto Paolo VI Studium, 1991).
- JIMÉNEZ URRESTI, Teodoro *La libertad religiosa* (Madrid, PPC, 1965).
- KÜNG, Hans, *Libertad conquistada. Memorias* (Madrid, Trotta, 2003).
- LAURENTIN, René, *Balance de la tercera sesión del Concilio* (Madrid, Taurus, 1965).
- LAURENTIN, René, *Bilan du Concile. Histoire, Textes, Commentaires, avec une chronique de la quatrième session* (Paris, Seuil, 1966).
- LIPOVETSKY, Gilles, *El crepúsculo del deber* (Barcelona, Anagrama, 2005).
- LIPOVETSKY, Gilles, *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratique* (Paris, Gallimard, 1992).
- LOMBARDÍA, Pedro, *El concepto actual de derecho eclesiástico y su marco constitucional*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, 1 (Madrid, 1985).
- LUCIEN, Bernard, *Gregorie XVI, Pie IX et Vatican II. Etudes sur la liberté religieuse dans la doctrine catholique* (Tours, Forts dans la foi, 1990).
- MANELLI, Stefano - LANZETTA, Serafino M. (editores), *Concilio Ecumenico Vaticano II, un Concilio Pastorale. Analisi storico-filosofico-teologica* (Roma, Casa Mariana Editrice, 2011).
- MARRAMAQ, Giacomo, *Potere e secolarizzazione* (Riuniti, 1983).

- MINNERATH, Roland, *L'Eglise et les États concordataires (1846-1981)* (Paris, Cerf, 1983).
- OCÁRIZ, Fernando, *Sulla libertà religiosa. Continuità del Vaticano II con il Magistero precedente*, en *Annales Theologici*, 3 (1989) 1.
- PAPETTI, Renato - ROSSI, Rodolfo (editores), "Dignitatis Humanae". *Colloquio internazionale di studio, Brescia, 24, 25, 26 settembre 2004* (BresciaRoma, Istituto Paolo VI Studium, 2007).
- PAVAN, *Dichiarazione sulla libertà religiosa. Appunti sullo sviluppo delle idee e sulla formazione del testo conciliare*, en AA.VV., *Cattolicesmo e libertà* (MilanoVerona, Mondadori, 1967).
- PAVAN, Pietro, *El derecho a la libertad religiosa en sus elementos esenciales*, en CONGAR, Yves - HAMER, Jean Jerôme (editores), *Vaticano II. La libertad religiosa, Declaración Dignitatis Humanae Personae* (Madrid, Taurus, 1969).
- PAVAN, Pietro, *Il diritto della persona e delle comunità alla libertà sociale e civile in materia religiosa. Esegesi e commento alla dichiarazione Dignitatis humanae del Concilio Vaticano II*, en PAVAN, Pietro, *Scritti* (Roma, Città Nuova, 1989-1992), 4 volúmenes.
- PAVAN, Pietro, *La dichiarazione conciliare Dignitatis humanae a vent'anni dalla pubblicazione* (Piemme, Casale Monferrato, 1986).
- PAVAN, Pietro, *La Libertà religiosa, dichiarazione: testo, introduzione, commento e appendice a cura di Mons. Pietro Pavan con la partecipazione di un gruppo di sacerdoti e laici* (Brescia, Queriniana, 1967).
- PAVAN, Pietro, *Répercussions de la déclaration "Dignitatis Humanae" dans la vie de l'Église, en Conscience et Liberté*, 14 (Berne, juildéc. 1977).
- RATZINGER, Joseph, *Informe sobre la Fe* (2^a edición, Madrid, BAC, 2005).
- REGAN, Richard, *Conflict and Consensus: Religious Freedom and the Second Vatican Council* (New York, Macmillan, 1967).
- ROCA, María José, *Teoría y Práctica del principio de laicidad del Estado. Acerca de su contenido y función jurídica*, en *Persona y Derecho*, 53 (Pamplona, 2005).
- RODRÍGUEZ, Victorino, *Estudio histórico doctrinal de la declaración sobre la libertad religiosa del Concilio Vaticano II*, en *Ciencia Tomista*, 93 (Salamanca, 1966).
- SALVINI, Gianpaolo, *La "Dignitatis Humanae". La libertà religiosa in Paolo VI*, en *La Civiltà Católica*, 1 (Roma, quaderno 1784 16 febbraio 2008).
- SINKE, Atila, "Animus injuriandi": *Desire to Offend I* (Los Angeles, TIA, 2010).
- SINKE, Atila, "Animus injuriandi": *Desire to Offend II* (Los Angeles, TIA, 2011).
- SINKE, Atila, *En las aguas turbias del Concilio Vaticano II* (traducción de Juan Valdivieso Vicuña, Santiago, Tradition in Action, 2010).
- SOLER, Carlos, *Iglesia y Estado. La incidencia del Concilio Vaticano II sobre el Derecho público externo* (Pamplona, Eunsa, 1993).
- STRANSKY, Thomas Stransky (editor), *Declaration on Religious Freedom of Vatican Council II* (Glen Rock, N.Y., Paulist Press, 1966).
- VALUET, Basile, *La Liberté Religieuse et la Tradition Catholique. Un cas de développement doctrinal homogène dans le magistère authentique* (2^a edición, Le Barroux, Abbaye SainteMadeleine, 1998), tres tomos en seis volúmenes.
- WILTGEN, Ralph M., *The Rhine Flows into the Tiber. The Unknown Council* (New York, Hawthorn Books, 1967).