

**COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos*, Madrid, BAC, 2019, 96 pp., 8,56 €.**

Casi al final de su noveno quinquenio, la Comisión Teológica Internacional ha entregado a la Iglesia, con fecha de 21 de marzo de 2019, este sugerente texto que profundiza en el valor de la Declaración Conciliar *Dignitatis Humanae* y su repercusión en la vida social y eclesial desde su aprobación al final de la celebración del Concilio Ecuménico hasta nuestros días. El texto, realizado por una comisión presidida por el Rvdo. Javier Prades López y otros, ha querido mostrar un balance de la recepción y puesta en práctica del documento más complejo, y probablemente profético, de cuantos conforman el Concilio Ecuménico Vaticano II, acerca del Derecho a la libertad religiosa en la Iglesia y en el mundo (p. 11).

El contenido de *Dignitatis Humanae* supuso graves discusiones, y disensiones, durante la celebración del Concilio y su desarrollo ulterior, especialmente entre quienes denunciaban una ruptura de la hermenéutica tradicional acerca de la relación entre la obediencia de la fe, las relaciones con los estados y el derecho a la libertad de credo religioso, como registra este documento con una expresión atenta a su realidad histórica: “progreso sustancial de la comprensión eclesial” (p. 22) en el que evidencia una efectiva novedad dentro del legítimo desarrollo de la tradición cristiana.

El documento que presenta la Comisión Teológica Internacional en su finalidad de ayudar al Magisterio de la Iglesia, en especial a la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe (Estatutos, 1) es el tercero de la última década que aborda una cuestión referente a la expresividad de la naturaleza ético-política de la fe como han sido: *En busca de una ética universal: nueva mirada sobre la ley natural* (2009); *Dios Trinidad, unidad de los hombres. El monoteísmo cristiano contra la violencia* (2014) y el que presentamos a continuación, expresando así la grave preocupación que la Santa Sede concede a la credibilidad institucional que la fe puede tener en el ámbito social.

El documento que se presenta consta de siete capítulos y la conclusión de la Comisión. Comienza con una breve síntesis del documento en el que aporta las claves de conjunto, denominada: *Una mirada al contexto actual* en el que destaca la credibilidad que concedió la Declaración *Dignitatis Humanae*, en el desarrollo del diálogo humanista entre fe, razón y comunidad política (p. 11); la crítica de la deriva del fundamentalismo nacido de una pretenciosa neutralidad del Estado Liberal, que desde la posmodernidad ha renunciado a la búsqueda de la verdad y la oportunidad que ha constituido aquella Declaración para el urgente diálogo interreligioso y en un contexto social caracterizado por las migraciones, la inestabilidad política y como no, la omnipresente preocupación ecológica (p. 16).

El capítulo dedicado a la *Perspectiva de la Dignitatis Humanae Entonces y Ahora* justifica la transición operada en el Concilio Vaticano II a través de

un cambio de perspectiva: de los condicionamientos sociales de rechazo al cristianismo de la modernidad, que hicieron ver en el seno de la comunidad eclesial la legítima separación Estado e Iglesia como una afrenta de apostasía de la fe, al optimismo antropológico expresado por san Juan XXIII en la *Pacem in Terris* aceptando la *Declaración Universal de los derechos del hombre*. Condensa en tres argumentos el derecho a la libertad religiosa expresado por la Declaración conciliar: la integridad de la persona humana, el deber de buscar la verdad y la exigencia de inmunidad a la cualquier coerción externa con respecto a la confesión religiosa del hombre. Y apunta las intervenciones más relevantes del desarrollo posconciliar en el Magisterio pontificio sobre la libertad religiosa destacando la oportunidad del Papa san Pablo VI en la promoción del diálogo interreligioso como ejercicio de esa dimensión de la libertad; la convicción personal del Papa san Juan Pablo II sobre la garantía que hace de la libertad religiosa “una piedra angular del edificio de los derechos humanos”; la aportación del Papa Benedicto XVI en este contexto basada tanto en la necesaria laicidad positiva del Estado como la dinámica de purificación y conversión exigida a la religión; y finalmente destaca la defensa de la libertad religiosa del Santo Padre Francisco como baluarte contra los totalitarismos y como contribución decisiva a la fraternidad humana, expresada convincente y definitivamente por el testimonio de los mártires.

El siguiente capítulo, titulado *El Derecho de la persona a la libertad religiosa* profundiza en los fundamentos metafísicos y morales de este derecho entre los que aporta: la tradicional apertura de la naturaleza racional del hombre de Boecio; la caracterización kantiana del valor en sí de la persona humana que le impide ser utilizada como medio; el valor corporal del hombre; la responsabilidad moral por la capacidad de autodeterminación en la que la conciencia humana le impide justificarse autorreferencialmente; la inviolabilidad de esta conciencia incluso cuando suponga la permanencia en el error; y, finalmente, la exigencia última de la redención de la libertad, que expresa los límites de una perniciosa absolutización de la libertad humana que no advierte su corruptibilidad.

Una vez afrontada la dimensión personal del derecho a la libertad religiosa, el documento de la Comisión Teológica aborda su carácter comunitario convencida de que la sociedad precede al individuo (pp. 47-48). En el capítulo llamado *El derecho de las comunidades a la libertad religiosa* se afronta principalmente el problema del formalismo jurídico en el que los estados inscriben los actos religiosos ignorando su orientación al bien común y carácter humanizador a través de lo que llama acertadamente “vaciamiento procedimental de las instituciones” (p. 49). Esta pretendida neutralidad estatal, lejos de servir a la sociedad le arranca su universo simbólico en el que está enraizada, desprotegiéndola ante las exigencias de sentido que se ponen de manifiesto en numerosas ocasiones provocadas por el nihilismo. La Comisión destaca la función pedagógica que se deriva de la comunión eclesial y que nace en el gesto creatural de la persona y alcanza su plenitud

a través de una verdadera promoción de la libertad y la armonización de las diferencias en los contextos plurales. En este ámbito pedagógico, el presente documento reivindica el valor de los cuerpos intermedios frente a este vaciamiento institucional, que olvida el principio de la subsidiariedad, en tanto que las comunidades religiosas actúan de forma diversa a los lobbies o grupos de presión de intereses privados, y frente a un modelo multicultural agnóstico que promociona la autorreferencialidad y que impide la mediación legítima entre el Estado y la ciudadanía activa.

El siguiente paso que ofrece el reciente documento atiende a la relación entre el *Estado y la libertad religiosa*, en el que aparece con más detenimiento una discusión bíblica de este argumento, generalmente pobre en su conjunto respecto a otros documentos de misma naturaleza de la Comisión Teológica Internacional. No obstante, las referencias a la racionalidad intrínseca de la justicia y la relación con los poderes públicos que hicieron los profetas y que reclamaba Jesús aparecen como el fundamento de la que la suprema obediencia del hombre solo puede ser reclamada por Dios sin que pueda servir para amenazar el legítimo orden público de ninguna comunidad (p. 62). Las referencias históricas de esta relación, enmarcadas en un contexto de la Iglesia eurocéntrico de evidentes referencias a la tensión entre gelasianismo y teocracia pontifical de la Edad media, podrían haberse abierto a los contextos africanos o asiáticos dada la presencia de teólogos en la comisión redactora procedentes de Togo o Corea. Sin embargo, de alguna manera parece subsanarse esta limitación cuando se prueba la constatación del “monofisismo político” en algunas corrientes radicales de tradiciones religiosas no cristianas (p. 65). Este monofisismo político opera una verdadera reducción de la dimensión religiosa de la libertad bajo el argumento del orden público, lo que la Comisión considera un verdadero abuso en un Estado de Derecho, especialmente en ámbitos como la familia, la educación o la sanidad sin cuyo testimonio singular se vería mermado el bien común.

La Comisión quiere constatar en el siguiente capítulo *La contribución de la Libertad religiosa a la convivencia y a la paz social*, la buena voluntad de las comunidades religiosas para estar juntos frente a las guerras, conflictos migratorios y económicos (p. 72), lo que debe constituir un bien que debe garantizarse políticamente —y a nuestro juicio, jurídicamente—. Por ello, advierte del peligro de la reducción a la esfera privada y clandestina del bien de la libertad religiosa, que concierne al ser humano y que permite ser verificado en la vida social frente al indiferentismo y relativismo radical. Señala además la necesidad de la intervención estatal para que custodie el orden público contra las “tendencias sectarias de ciertas manifestaciones religiosas” (p. 74). Muestra la exigencia de la reciprocidad pacífica de los derechos religiosos, incluida la libertad de conversión, como una superación del obsoleto principio nacionalista del *cuius regio eius religio* de la Paz de Augsburgo de 1555 que protege a las minorías. Y finalmente indica otros

ámbitos en los que está imbricada y seriamente amenazada la legítima libertad religiosa como en aspectos legislativos, financieros, de comunicación social y, por supuesto, la objeción de conciencia, que podría haberse profundizado con mayor detenimiento.

En el último capítulo del presente documento, *La Libertad religiosa en la Misión de la Iglesia*, la Comisión incluye entre las misiones de la Iglesia “el compromiso con el humanismo de la caridad” (p. 77), un concepto que a primera vista pudiera resultar extraño a la Misión apostólica (Mt 28,19-20; Mc 16,15), pero que aclara posteriormente cuando se refiere al retorno del ser humano a la naturaleza original de ser “imagen y semejanza de Dios” (p. 78). En este sentido, para este documento, el humanismo se convierte en una finalidad, en tanto que dice: “la libertad religiosa solo puede garantizarse verdaderamente dentro del horizonte de una visión humanista abierta a la cooperación y a la convivencia” (p. 78), excluyendo toda tentación mundana de obtener ventajas para la fe y purificar las manipulaciones que provoquen exclusión, degradación, abandono y separación entre los hombres. Esta apertura humanística aparece confirmada por la encarnación del Hijo de Dios que atrae hacia el Padre los hijos dispersos como ovejas sin pastor y por la acogida del Espíritu de los gemidos confusos de los hombres, rehenes del pecado, que transforma en oración. Así, esta apertura expande la exigencia del diálogo interreligioso en los aspectos más esenciales de la vida humana (p. 80). Entre estos compromisos, el más elocuente y decisivo es el del rechazo a la violencia en el nombre de Dios, que hunde sus raíces en una tolerancia religiosa, que en vez de ser una expresión del relativismo sobre la identidad debe comprenderse como la aceptación gozosa de la alteridad, tal y como confesaron con la propia vida quienes la perdieron testimoniando la fe cristiana anulando los deseos de venganza y violencia con el poder del perdón, del amor y de la fraternidad, o sencillamente con el martirio blanco de quienes pierden los empleos, son excluidos de beneficios o son perseguidos.

Sobre esta categoría del testimonio quiere la Comisión Teológica Internacional resaltar su *Conclusión*. Un testimonio que, a veces, ha quedado ensombrecido en los acontecimientos de la Historia de la Iglesia, pero que en los espacios y tiempos actuales quiere ser un camino respetuoso con la libertad individual y el bien común, pues la Iglesia no confunde la misión con la dominación de los pueblos o las ventajas aparentes que el mismo Jesús rechazó. Por ello, ni quiere imponer al Estado que limite la libertad de religión, como tampoco considera oportuno que se exprese de manera teocrática, atea, o falsamente neutral, sino que le invita a una forma social caracterizada por la laicidad positiva.

**Ramón Valdivia Giménez**

*Facultad de Teología San Isidoro de Sevilla*  
ramvg1974@gmail.com