

LA DECLARACIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

JESÚS DÍAZ Y DÍAZ

Resumen

La Declaración Vaticana de la Libertad Religiosa no puede ir tan allá como la Declaración Universal de los Derechos Humanos propuesta el 10 de diciembre de 1948.

Así podemos hallar que no contiene un derecho fundamental completo, sino el derecho civil o social de profesar y practicar la religión: nadie ha de verse obligado a hacer algo contra ella o impedido en su práctica, lo que implica un derecho en sentido negativo, (non est ergo cogendus. neque impediendus; 3,3).

La Declaración Universal de Derechos Humanos fue proclamada para poner a la humanidad de nuevo sobre sus pies con derechos iguales e inalienables para toda la familia humana, asegurando la llegada de un mundo en que los seres humanos, libres del miedo y de la miseria, gozarían de la libertad de expresión y de creencia (Preámbulo de la Declaración).

¿Significa ello que la libertad religiosa se aplica también a las creencias ateas, agnósticas y materialistas? Ciertamente, sí, según la declaración de los Derechos Humanos.

El punto de vista del Consejo Ecuménico de las Iglesias en Ginebra se posiciona en la línea de la doctrina de la ONU, como se puede apreciar en la Declaración de Ámsterdam de 1948 y, sobre todo, en el documento de Nueva Delhi de 1961.

Abstract

The Vatican Declaration of Religious Freedom can't go so far as the Universal Declaration of Human Rights signed on 10 december 1948. So we can find that doesn't have a complete fundamental right, but the civil or social right to profess and practice religion : nobody should be made to do something against it or impede, what implies a right in a negative sense (" non est ergo cogendus. neque impediendus" ; 3,3).

The Universal Human Rights Declaration was proclaimed to place humanity back on its feet with equal and inalienable rights for all the human family, assuring the advent of a world where the human beings free from fear and misery, would enjoy the freedom of speech and belief (Preamble of the Declaration).

Does this mean that religious freedom also apply to atheist, agnostic and materialist beliefs? According to the proclamation of Human Rights, they do.

The point of view of the World's Council of Churches in Geneva is positioned in line of the doctrine of the ONU, as it can be appreciated in the Declaration of Amsterdam 1948 and, above all, in the New Delhi approach in 1961.

A) La “Declaratio de libertate religiosa” del Vaticano (1965) en comparación con la declaración de la ONU (1948) y con los documentos ecuménicos de Ginebra

Introducción:

El presente informe contiene A) una exposición analítica de la “declaratio de libertate religiosa” (1965), con indicaciones comparativas con el proyecto III de la declaración vaticana; B) la exposición de las principales diferencias entre la “declaratio” y los documentos de la ONU sobre libertad religiosa, así como también; C) la fijación de las principales diferencias entre la declaración vaticana y los documentos ecuménicos de Ginebra sobre la libertad religiosa.

El punto de partida, común de las diversas partes de este informe, es la “declaratio de libertate religiosa” (Typis poliglottis vaticanis, 1965). Para la exposición comparativa de la primera parte se tomaría en cuenta el proyecto III de la “declaratio”. Y para la correspondencia mutua de este proyecto y de la “declaratio” es provechoso exponer la secuencia temporal de ambos documentos como fases preparatorias diversas de lo que acabó siendo la “declaratio” formal del Vaticano, de 1965.

En ese sentido, podemos decir que por primera vez apareció el proyecto sobre libertad religiosa como el capítulo V del decreto “De oecumenismo” con el título “De libertate religiosa”. La discusión sobre este capítulo tuvo lugar al final de la segunda sesión del Concilio, en noviembre de 1963. Por motivos de tiempo, no se discutió el entero capítulo ni se pudo votar sobre la oportunidad de ese texto como fundamento de discusión.

No ya como capítulo quinto del esquema “De oecumenismo”, sino como declaración añadida a ese esquema se sometió un nuevo proyecto con el título “Declaratio de libertate religiosa” en una nueva forma, a la tercera sesión del Concilio. La discusión sobre esta declaración fue una de las más impresionantes del Concilio y tuvo lugar en las congregaciones generales 86-89. Para la cuarta sesión del Concilio se preparó un tercer proyecto de la “declaratio” que fue concebido como “Textus emendatus” de la “Declaratio prima” con el título “Declaratio de libertate religiosa seu de jure personae et communitatum ad libertatem in re religiosa”.

Este “textus emendatus” estuvo ya terminado el 24 de octubre de 1964. Pero no fue de conocimiento público hasta el 11 de noviembre de 1964. Un tal retraso no sucedió sin “motivos burocráticos”; el proyecto fué sometido dos veces a la comisión “De doctrina fidei et morum”. Por fin, el proyecto fue aprobado con dos tercios de la mayoría, aunque la mayoría de la Comisión hizo observaciones, que fueron incorporadas al texto, en cuanto correspondían a los deseos de los padres del Concilio.

En mayo de 1965 se dieron a conocer otros dos nuevos proyectos, que se sucedieron a velocidad del rayo - el 10 de mayo apareció el primero de estos dos proyectos y ya el 11 de mayo el segundo. A tenor de esta estructuración esquemática y de la literalidad del texto eran estos dos proyectos muy semejantes al anterior; pero había en ellos algunos cambios y mutilaciones que traicionaron el intento de una acomodación de la “declaratio” a críticas de muy diversos orígenes.

En la cuarta sesión del Concilio se sometió a los padres del Concilio este quinto proyecto de declaración para el debate de la sesión. Las discusiones sobre el proyecto tuvieron lugar en septiembre de 1965, y tuvieron como resultado que el texto considerado fue aceptado como “declaración” definitiva, aunque todavía no en la forma actual. En el curso del debate se mostró como objeto de ataque de algunos padres del Concilio, siendo así el texto sometido todavía a algunas correcciones “juxta modum”, siendo este texto finalmente corregido la definitiva proclamada declaración vaticana sobre la libertad religiosa.

La definitiva redacción de la “declaratio” fue de dominio público el 7 de diciembre de 1965. De su historia se saca que a esta última redacción la han precedido no menos de cinco proyectos, entre los cuales destaca el tercero (III), con un significado especial, porque la declaración definitiva está muy cerca de este proyecto III tanto por su estructura temática como por gran parte de su expresión literaria.

I.- La “declaratio de libertate religiosa” en comparación con el proyecto III

1) *Observaciones generadas sobre el texto de la “declaratio”*, que se habrá de citar así, por ejemplo 1,1, donde el primer 1 se refiere al párrafo correspondiente a ese número en ese documento, y el segundo 1 al correspondiente punto de su párrafo.

No es tarea fácil exponer en detalle todas las características de un texto que ha sido muy manipulado a partir de diversas motivaciones. Por lo demás es innecesario entrar en todos esos detalles que diferencian la redacción definitiva de la “declaratio” del proyecto III. En el presente análisis entraremos en las principales diferencias que marcan el texto de la “declaratio”; de momento se hacen observaciones generales, sobre a) los criterios de la redacción de la “declaratio”, b) sobre su contenido material y c) sobre algunas características literarias.

a) Dos criterios fueron normativos en la elaboración de la “declaratio”, uno de naturaleza teológica y el otro de carácter formal. Según el primero, la “declaratio” sobre la libertad religiosa debió de formularse de tal modo que no contuviera ninguna contradicción con las enseñanzas sobre la única verdadera Iglesia. Esto fue ocasión de que la exposición doctrinal de la “declaratio” abiertamente presentase una cierta tensión sobre la que se hablará un poco más adelante. Según el segundo criterio debía la “declaratio” prestar atención a todas aquellas observaciones que habían propuesto los padres para la redacción definitiva. El meter tales observaciones en el proyecto del texto no fue un trabajo enteramente fácil, cuando se piensa que algunas de estas observaciones contenían profundas diferencias de opinión y que el número de los cambios a operar era enorme: solamente hasta el mes de febrero de 1965 había que contar ya con más de 200 solicitudes escritas.

b) En lo que respecta al contenido material de la “declaratio” son de destacar unas cuantas mutilaciones: faltan los párrafos que en el proyecto III están consagrados al aspecto histórico-apologético de la cuestión (2) y a la proclamación solemne de la libertad religiosa (3). Además la materia del capítulo III del proyecto III (Consecuencias prácticas) no constituye en la “declaratio” un capítulo propio, sino que está meti-

do en el capítulo I de la “declaratio”. De ese modo se ha llegado a una redacción que tiene, hacia el exterior, una estructura óptica más lógica que la del proyecto III: es decir contiene dos capítulos uno sobre la libertad en general y un segundo sobre la libertad religiosa a la luz de la revelación.

c) Entre otros detalles de carácter literario, hay que notar los siguientes:

1) La forma redaccional de la “declaratio” no padece tanto con las formulaciones adversativas, que traicionaban el carácter de compromiso del texto en algunos lugares (comp. proyecto III, p. 9).

2) La formulación de la “declaratio” es más cuidada que la del proyecto III, como es el caso en el empleo de los términos “profiteri” (credere) (12, 3) “declarare” (1, 1; 2, 1; 9), “hortari” “exorare” (8, 2; 15, 3). El primero de ellos introduce una afirmación de carácter dogmático; el segundo contribuye a una formulación jurídica y el tercero conlleva un acento especialmente parenético. Ver estas formulaciones del proyecto III: “exponere intendit”, “affirmat et docet”, “declarat”, “affirmat insuper”

3) Se observa también la falta de algunos términos: a) en la “declaratio” falta el término “sola”, cuando se habla de la Iglesia católica romana (13,2 cfr. el proyecto III, 10, 2-3); b) la expresión “católica” no se emplea en 13,3 (cfr. el proyecto III, 10, 3), lo que presupone una cierta descatalización del texto. c) Se evita la expresión “libertas conscientiae”, que en modo alguno es “bene sonans” para los oídos católicos. (Comp. “declaratio” 2,2: “libertas psychologica”, proyecto III, 4, a: “libertas interior seu conscientiae”).

4) En el aparato bibliográfico de la “declaratio” faltan: la cita de los documentos del Consejo Ecuuménico de Ginebra (comp. Proyecto III, an. 3); la cita de obras privadas católicas (p.e. Proyecto III, an. 1) Así como también de otras no católicas (Ib. an. 2). Falta también la mención expresa de la declaración de la ONU de los derechos humanos en la “declaratio” (Ib., an. 25).

Por lo demás, podría aquí aludirse a aquellas observaciones generales que se han hecho sobre el modo conceptual dualístico y sobre la estructura de pensamiento dicotómico del proyecto III (P. 6, 11). En cuanto que tales datos sirven de criterios para comprender la concepción global de la enseñanza de la “declaratio”.

II.- Elementos fundamentales temáticos de la “declaratio”

Bajo “elementos fundamentales” se entienden aquellos motivos fundamentales que, bien sea de forma sistemática, o bien en forma de insinuaciones o citas, aparecen como pensamientos rectores en el curso de la declaración.

Esos elementos fundamentales son los cuatro siguientes:

- a) *La proclamación del derecho a la libertad religiosa.*
- b) *La fundamentación del derecho a la libertad religiosa.*
- c) *La limitación en el ejercicio de la libertad religiosa.*
- d) *La “libertas ecclesiae”.*

a) La proclamación del derecho a la libertad religiosa.

En la “*declaratio*” no se proclama la libertad religiosa del modo solemne que se emplea en el proyecto III. Al comienzo del primer capítulo de la “*declaratio*” se da expresión a la posición oficial del santo sínodo respecto de la libertad religiosa; para ello se emplea el verbo “*declarare*”, en un doble sentido puesto que en la formulación declaratoria del documento se abarcan tanto el derecho de la persona a la libertad religiosa, como la fundamentación de este derecho (*Haec Vaticana Synodus declarat personam humanam, jus habere ad libertatem religiosam*”, “*Insuper declarat jus ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae*”: 2,1).

Este tipo de formulaciones es más claro, inequívoco y preciso que el del proyecto III. Si aquí se declara y aclara el derecho de la persona humana a la libertad religiosa, se ha de entender bajo libertad religiosa no propiamente el derecho fundamental del hombre en todo su significado, sino, según el título, “el derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa”. Este título describe el sentido de la libertad religiosa en la “*declaratio*” vaticana de un modo más completo que el del proyecto III.

El verbo “*declarare*” aparece en 2, 1 con un sentido técnico, como los verbos “*profiteri*” (“*credere*”) y “*hortari*” en otros lugares (comp. 1, 2-3; 8, 2; 15, 3). El término “*declarare*” lo emplea raramente el magisterio eclesial (cfr. DB 2515-2520); en la declaración sobre libertad religiosa se emplea el término “*declarare*” con un significado especial; sería poco entender bajo “*declarare*” tan sólo una celebración externa. Se ha de entender más bien en relación con la función magisterial de la Iglesia católica, que, entre otras cosas, se considera intérprete del derecho natural (“*Ecclesia catholica magistra est veritatis, ejusque munus est, ut... principia ordinis moralis, ex ipsa natura humana profluentia, auctoritate sua declaret atque confirmet*”; 14, 3). Si el término “*declarare*” se entiende así, entonces tiene un carácter jurídico-teológico, y este carácter presupone una fuerza obligatoria para los fieles católicos.

Según la disposición de la declaración hay un “*profiteri*” “*credere*” (1, 2-3) que antecede al “*declarare*”. Objeto de este “*profiteri*” “*credere*” es la única Iglesia verdadera. De ese modo aparecen en la “*declaratio*” (no en el Proyecto III) el “*profiteri*” y el “*declarare*” de la Iglesia agudamente confrontados. El “*passus*” sobre la única Iglesia verdadera, parece ser una atenuación de la doctrina de la “*declaratio*”, y en este sentido fué criticado fuertemente por los protestantes. Ahora bien, el significado de un tal “*passus*” puede interpretarse correctamente, cuando la atención se concentra en las siguientes observaciones: el “*profiteri*” y el “*declarare*” no se hallan al mismo nivel, solamente los católicos son los obligados a “*profiteri*” un dogma católico; el “*declarare*” corresponde a todo hombre (1,1; 8, 2-3; 15, 3) a toda comunidad religiosa (2, 1; 4, 1, etc.). El “*passus*” sobre la única Iglesia verdadera se ha de interpretar como motivo psicológico y pastoral en el marco del conceptismo católico. Desde un punto de vista psicológico sirve para acallar ciertas preocupaciones de algunos padres del Concilio que creían que con la declaración sobre la libertad religiosa peligraba la doctrina tradicional, teológico-eclesiológica de la Iglesia; en sentido pastoral el “*passus*” se manifiesta como una amonestación respecto de aquellos creyentes católicos que podrían incurrir en el peligro de interpretar como indiferentismo la libertad religiosa (cfr. 14, 3). Bajo este aspecto no se ha de tratar el “*passus*” como una contracción de la tesis central de la declaración que contiene la proclamación para todo hombre.

b) La fundamentación del derecho a la libertad religiosa.

En el proyecto III se aducen y se desarrollan cinco argumentos en favor de la libertad religiosa; en realidad algunos de estos argumentos sirven de fundamento de este o el otro aspecto de la libertad religiosa, pero no de esta en cuanto tal (Cfr. III p. 13). Sin embargo, en el curso de la declaración y en diferentes ocasiones surgen tres motivos que fundamentan la libertad religiosa en cuanto tal: a) la dignidad de la persona humana; b) el derecho y el deber de seguir la propia conciencia; c) la naturaleza del acto religioso. Los dos últimos motivos pertenecen a los cinco argumentos antes señalados, mientras que el motivo de la dignidad humana no se desarrolla como argumento propiamente tal, sino que es citado de pasada. En la “*declaratio*”, sin embargo, sucede lo contrario: el motivo de la dignidad de la persona humana constituye la fundamentación propia, fundamental, del derecho natural a la libertad religiosa en cuanto tal “*jus...fundatum in ipsa dignitate personae humanae*”, 2,1), mientras que los otros dos argumentos se citan para redondear más la cosa (“*quae clarius adhuc patent*”, 3,1)

a') El argumento de la dignidad humana

Se cita en diferentes pasajes de la “*declaratio*” (Cfr 1,1; 2, 1; 9 etc) y se desarrolla sistemáticamente en 2, 2. La dignidad humana consiste finalmente en el hecho de que el hombre es un ser personal, esto es un ser dotado de razón, de libre albedrío y de capacidad de responsabilizarse, un ser que es capaz de investigar la verdad y de seguirla, especialmente en un plano religioso. Naturalmente tal presentación de la dignidad humana está muy coloreada de filosofía escolástica y contiene tres elementos diferentes: uno de carácter noético (*veritas*) otro de carácter psicológico (*libera voluntas*) y un tercero de carácter moral (*moralis obligatio*).

Si se enfoca el problema con relación al proyecto III, entonces se pueden señalar los siguientes aspectos:

α) En la “*declaratio*” se habla de la dignidad humana bajo un doble aspecto, según se capte desde la revelación, o solamente desde la razón (“*qualis et verbo dei revelato et ipsa ratione cognoscitur*”; 2,1). (Cfr. 9; 11, 1; 12, 1.2). Estos dos modos de conocer la dignidad humana no son incompatibles, sino, por el contrario, se complementan mutuamente, en cuanto la revelación es la que pone en plena luz la dignidad humana (Cfr. 9; 12, 2). Un planteamiento que corresponde enteramente al esquema de la teología católica de dos grados o planos, es decir, el “*ordo naturae*” y el “*perficiens ordo gratiae*”. En la “*declaratio*” se expone con particular acentuación este modo de hablar en contraposición con el proyecto III (Cfr. 2,1)

β) En la “*declaratio*” se relaciona la “*dignitas humana*” con la “*veritas*”, es decir, con la investigación de la verdad y el deber de seguirla (2, 2; comp. 3, 2). Esto no presupone que la “*dignitas humana*” solamente es realidad cuando el hombre ha reconocido la verdad y la ha seguido. La dignidad humana y el derecho fundado sobre ella se dan también en aquellos hombres que no han cumplido con el deber respecto de la verdad (“*jus perseverat etiam in iis qui obligationi quaerendi veritatem eique adhaerendi non satisfaciunt*) (2,2). Con esta formulación se reconoce inequívocamente el derecho a la conciencia buena y verdadera, algo que no se dice en el proyecto III.

γ) En el proyecto III es considerada la “*dignitas humana*” bajo el aspecto de que ella es una nueva experiencia del hombre de hoy y su protección se designa como una

nueva misión de hoy (comp. 1, 1; 3, 4; 12, 2). En la “*declaratio*” no se habla de la nueva experiencia de la “*dignitas humana*” sino de las nuevas exigencias de la dignidad humana (Cfr. 9), que hoy en día han sido puestas en una luz más clara (Cfr. 1, 1). El derecho a la libertad religiosa como también la dignidad humana no se fundamentan en la actitud subjetiva del hombre, sino en su naturaleza (Comp. 2, 1).

b) Argumentos complementarios.

Se citan dos motivos como complementos del argumento de la dignidad humana (“*quae clarius adhuc patent*” ; 3, 1). El primero se deriva del derecho y del deber correspondiente de seguir el dictamen de la conciencia; el segundo se deriva de la naturaleza de lo religioso.

α) El primer argumento.

Para desarrollar este argumento se funden en uno los dos motivos que en el proyecto III se citan separados, es decir, el motivo de la dignidad humana (comp. 4, d) y el de la investigación de la verdad (comp 4, b). En la “*declaratio*” se entiende la verdad como la “*incommutabilis veritas*”, que es uno y lo mismo con la ley divina, eterna, objetiva y universal. Respecto de esta verdad tiene el hombre el derecho y la obligación correspondiente de investigarla, y de seguir el dictamen obligatorio de la conciencia que refleja aquella ley eterna de Dios (“*declaratio*” 3, 1. 2. 3)

De la comparación de la exposición de este argumento en la “*declaratio*” con el proyecto III, se muestran las siguientes diferencias:

b') La “*declaratio*” se caracteriza en este caso por un acento más metafísico que el proyecto III, acentuado más jurídicamente. La “*declaratio*” habla del “*consilium sapientiae et dilectionis suae*”, de Dios que “*mundum universum viasque communitatis humanae ordinat, dirigit, gubernat*” “*providentia divina suaviter disponente*” (3, 1). Este modo de expresarse es típico de la teodicea escolástica. La fundición de la ley eterna con la “*veritas incommutabilis*” es concebible en el plano metafísico, pero no en el jurídico.

b) Los dictámenes obligatorios de la conciencia han de ser, según el proyecto III, “*certa judicia*”, dictámenes verdaderos. Según la *declaratio* tiene el hombre el derecho y la obligación de formarse, con el empleo de medios apropiados no tan sólo “*rectos*”, sino también verdaderos dictámenes de conciencia (“*recta et vera conscientiae judicia efformet*: 3, 1). Sin embargo, no se dice que el hombre puede plantear una determinada exigencia solamente sobre el fundamento de un dictámen recto y verdadero sino que, según 3,2, la verdad a mantener ha de ser aquella que los hombres “*han encontrado, o creen haber encontrado*” (“*quam invenerunt vel invenisse putant*”). Y la conciencia obligatoria y que plantea una exigencia no es la conciencia recta y verdadera, sino la conciencia a secas, según 3,3. La enseñanza sobre los “*dictámenes rectos y verdaderos*” se ha de interpretar en un plano moral: la “*declaratio*” mezcla por tanto observaciones morales y jurídicas; quizá esta era la única solución para dar acomodo en la declaración de alguna manera a observaciones contrapuestas de los padres del Concilio.

c') Del argumento del dictámen obligatorio de la conciencia se sacan dos consecuencias: 1) Nadie ha de ser obligado a hacer algo contra su conciencia (“*Non est ergo cogendus ut contra conscientiam suam agat*”; 2) Nadie ha de ser impedido de hacer algo según su conciencia especialmente en materia religiosa (*Neque impediendus est, quominus juxta suam conscientiam operetur praesertim in re religiosa*”: 3,3, comp 2, 1)

Estos principios se exponen en la “declaratio” más clara e inequívocamente que en el proyecto III en el cual se toman como “principios morales” y en relación con determinadas instancias de los valores humanos de hoy (Comp. Proyecto III, 4, d; p. 15). Estos principios son válidos en todo lugar e incondicionalmente, y por ello está de más en la declaratio el intento de demostrar y reforzar la validez de los principios en el terreno de la religión a partir de la naturaleza de lo religioso. En este sentido se dice que los actos religiosos no pueden ser ni imperados ni impedidos por una autoridad puramente humana, ya que pertenecen a la vida interior del hombre (3, 3). Sin embargo esto no queda formulado con precisión. El terreno de lo religioso queda inmunizado contra el ataque de la autoridad pública, porque la “publica potestas” no tiene nada en común con la religión, no empero porque la religión pertenece a la vida interior inviolable del hombre. (Esto se halla formulado de otra manera en el proyecto III, comp. 4 d, e) (III p 17)

β) Segundo argumento.

El segundo argumento deriva del carácter transcendental de los actos religiosos que, según su naturaleza, se hallan más allá del orden público temporal. Por lo cual se escapan de la autoridad pública cuya misión está limitada al bien común temporal. De estas premisas se sacan dos conclusiones: la primera que la autoridad pública sobrepasa sus límites “cuando avanza tanto que llega a determinar o a prohibir actos religiosos”. A esta conclusión la precede otra, es decir, que la autoridad pública debe “reconocer y aprobar” la vida religiosa de los ciudadanos (“religiosam... civium vitam agnoscere eique favere”) (3, 5). Esta última conclusión sobrepasa la enseñanza del proyecto III (4, e). Hay que notar lo muy peligroso que puede ser este “favere debet”. Según la “declaratio” es de interpretar en conjunto con el “bonum commune temporale”, en el sentido de que la religión pertenece al “bonum commune temporale”. El concepto de “bonum commune” es empero no preciso por sí mismo y esconde el peligro de ser identificado en determinadas circunstancias políticas con la “Staatsraison” (la razón del Estado). En los correspondientes pasajes del proyecto III no se encuentra, sin embargo, este concepto (comp. Proyecto III, p. 17).

c) *La limitación del derecho a la libertad religiosa.*

1) Los principios de la “declaratio” en lo concerniente a la limitación de la libertad religiosa (comp. 7) se diferencian en tres puntos de la del Proyecto III: 1) Según la “declaratio” no se trata de la limitación del derecho a la libertad religiosa sino de la limitación en el ejercicio del derecho (“ejus usus”).

2) La limitación se concibe más bien como regulación que como limitación de la libertad religiosa, lo que corresponde mejor al tratamiento de los derechos fundamentales de la libertad. Se emplea la expresión “normis moderantibus”, no “limitantibus” (Proyecto III).

3) A tenor de la disposición del párrafo 7 se trata de una limitación que afecta tanto al individuo como a las comunidades mientras que en el Proyecto III la limitación tan sólo afecta a los individuos.

Lo mismo que el proyecto III desarrolla la “declaratio” dos principios normativos: uno de carácter moral y el otro de carácter jurídico.

a) Norma moral. Se concreta en el principio de responsabilidad por los otros, lo que afecta tanto al individuo como a las comunidades. Una norma así -lex moralis-

exige atención a los derechos de los demás, cumplimiento del deber respecto de otros y atención al bien común. Y todo esto se ha de ejecutar en el sentido de la humanidad y justicia (comp. 7,2).

También en el proyecto III se habla de los derechos y las obligaciones de los demás, no empero del “*bonum omnium commune*”, una noción que mirada teóricamente precisa la norma moral que se trata de exponer; desde un punto de vista práctico, puede ella convertirse en fuente de muchas dificultades, cuando se ha de interpretar en relación con los derechos y las obligaciones de un bien común que aún no se ha concretado.

La fundamentación de esta norma es como la norma misma, de naturaleza moral, esto es, afecta al obrar del hombre en cuanto es movido por los impulsos morales del hombre mismo. Por razón, precisamente, de este aspecto estaría la enseñanza de 7,2 en su lugar apropiado en el párrafo pastoral; en él se apela a estos principios precisamente que normativan la vida moral (“*bonum commune*”, 6,1; “*jura-officia*”, “*bonis justitiae*”, 6,2)

b) Norma jurídica. En relación con las fronteras jurídicas que limitan el ejercicio del derecho a la libertad religiosa, se citan en primer lugar las condiciones que legitiman la intervención de la potestad del Estado: no ha de operarse nada de modo caprichoso o por aprobación injusta de un partido, sino de acuerdo con normas rectas que han de corresponder al orden objetivo jurídico que pueden dar motivo a una tal intervención de la potestad del Estado: 1) la “*concordia inter cives*”; 2) la “*pax publica*”; 3) la “*publica moralitas*”. Estos son los tres elementos que conforman el contenido del concepto de “orden público”. El “*justus ordo publicus*” se cita en otros pasajes de la “*declaratio*” como principio normativo en el ejercicio de la libertad religiosa (comp , p.e., 2, 2; 3, 4)

Comparando la doctrina que aquí se expone con la del proyecto III 5, b, se obtienen las siguientes diferencias dignas de consideración: a) Según el proyecto III 5, b se legitima la potestad del Estado para intervenir solamente cuando se trata de la “*perturbatio pacis publicae*”, de la “*violatio moralitatis publicae*” y de la “*laesio juris aliorum*”. Se trata, por así decirlo, de motivos “*in extremis*”. En la “*declaratio*” sin embargo, se reconocerán motivos positivos de una concepción más amplia, para la intervención de la autoridad del Estado, esto es, la “*efficax jurium tutela pro omnibus civibus*” la “*sufficiens cura honestae pacis publicae*” y la “*debita custodia publicae moralitatis*”, con lo que se acumulan dificultades cuando se trata de interpretar estas nociones.

c) La exposición jurídica de 7, 2 ha de componerse con el orden moral, puesto que las normas jurídicas deben corresponder al orden objetivo moral. El proyecto III no tiene obligación alguna de esa naturaleza (5, 6).

En lo que toca a la regulación jurídica de la libertad religiosa en sí, se trata de discutir las mismas cuestiones que ya se han expuesto en el proyecto III, p. 20.

d) La “libertas ecclesiae”.

Esta “*libertas ecclesiae*” es la libertad que se entiende como derecho en sentido positivo. Los derechos de las demás comunidades se formulan negativamente: “no ser impedidos” (cfr. 13, 2 - 3).

En la “*declaratio*” se habla del derecho civil y social del individuo a la libertad religiosa (Cfr 2, 1) y del derecho a la libertad religiosa de las comunidades religiosas

(4). Desde un punto de vista jurídico y social es la Iglesia Católico-Romana una comunidad religiosa; en la “declaratio”, sin embargo, se pone a sí misma como una comunidad “sui generis”, que se distingue de las demás, y ello no por fundamentos solamente dogmáticos, sino jurídicos, como por ejemplo, en el caso de la contribución de la Iglesia al “bonum commune” (Tum ad Ecclesiam aliasque communitates religiosas.. pro earum erga bonum commune officio”: 6, 1)

En el párrafo 13 se habla ex profeso de la “libertas ecclesiae”; la expresión “libertas ecclesiae” se acuñó en la doctrina político-eclesial de León XIII (Cfr. proyecto III, p. 21). Se presupone desde luego que la Iglesia católico-romana como cualquier comunidad religiosa goza de su propia libertad (13, 2); sin embargo la “libertas Ecclesiae” es, además de eso todavía otra cosa que no es fácil de concebir. Esta “libertas” fue garantizada a la Iglesia por la obra de la redención de Jesucristo (11, 1) y se hace derivar de aquella plenitud de poder espiritual que se atesora en la Iglesia como fundación divina (13, 2). Lo que sea propiamente esta “libertas”, no se dice en ninguna parte. Pero se intenta determinar la libertad de movimiento que ella exige:

a) La Iglesia debe gozar de tanta libertad de movimiento cuanto exige la cura de salvación de los hombres (13, 1)

b) La “libertas Ecclesiae” vale como principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y las autoridades públicas como también respecto de todo el orden civil (13, 2).

c) La Iglesia exige esta “libertas” tanto en la sociedad civil como respecto de cualquier autoridad pública (13, 2).

d) Esta “libertas” se ha de comparar con aquella independencia que las autoridades eclesiales han exigido para la Iglesia en la sociedad siempre con más energía (13, 3).

Esta “libertas” no está en contradicción, sino de acuerdo con aquella otra libertad que la Iglesia exige junto con las demás comunidades religiosas (13, 2)

e) Esta “libertas Ecclesiae” consiste no solamente respecto de la autoridad pública y de la sociedad civil a nivel institucional sino también y más aún respecto de los individuos creyentes de la Iglesia a los que la Iglesia aclara y confirma “authentic” en los principios del orden moral.

En comparación con el proyecto III, son dignos de notar los siguientes cambios en la redacción de la “declaratio”: así falta, por ejemplo, en el texto el término “soli”, cuando se habla de la misión divina para la predicación del evangelio que sólo fue dada a la Iglesia Católica (en el proyecto III, 10, 2-3). En la “declaratio” falta también la expresión “juxta fidem catholicam” (Proyecto III, 10.3), que es sustituida por la otra: “juxta conscientiam” una formulación que corresponde mejor al problema (cfr. 13, 3). Sin embargo, a pesar de ello la “declaratio” manifiesta la misma rigidez dogmática que se criticó con motivo del proyecto III. (Cfr. proyecto III, p. 23 s).

Paradójicamente, se llega con la doctrina católica sobre la “libertas Ecclesiae” a un resultado que es el contrapuesto de aquel al que se quería llegar. Partiendo de la tesis de la “libertas Ecclesiae” pretende la Iglesia plantear una especial exigencia de libertad religiosa respecto de la autoridad estatal y de la sociedad civil. Ahora bien, tal exigencia, originalmente de carácter dogmático, es tan legítima cuanto lo quieran reconocer el Estado y la sociedad civil. Lo que significa que la Iglesia en este caso queda a expensas y dependiente del Estado y de la sociedad, que es la mayor aporía de la tesis expuesta.

III. Cuestiones individuales

Bajo el título de “cuestiones individuales” se ha de tratar aquí de aquellos puntos de la “*declaratio*” que, aunque no de modo sistemático, esto es, tratados en párrafos especiales, sin embargo, son presupuestos fundamentales de la doctrina de la “*declaratio*”. Son cuestiones de fondo cuya interpretación refleja y posibilita una comprensión más profunda de todo el conjunto.

a) La naturaleza del derecho a la libertad religiosa.

El subtítulo de la declaración da ya a entender aunque parcialmente en qué sentido se habla en la “*declaratio*” de libertad religiosa. Es decir, se trata “del derecho de la persona y de las comunidades a la libertad, *social y civil* en materias religiosas”. Los términos subrayados faltan en el proyecto III, 13, 3 y demuestran inequívocamente que se quiere hablar de la libertad religiosa primariamente como derecho *civil*. Y en realidad se dan en el texto de la “*declaratio*” muchos pasajes en los que el problema de la libertad religiosa se pone en relación con la sociedad humana (Cfr. p.ej. 1, 1), con la sociedad civil (1, 3), con la organización jurídica de la sociedad (2, 1), con la autoridad pública (por ejemplo, 3, 5) (Cfr proyecto III, p. 26 s).

De la libertad religiosa como *derecho fundamental* del hombre se habla en aquellos pasajes en que el derecho a la libertad religiosa se relaciona con la dignidad humana como su fundamento de derecho natural (cfr 2, 1), con la naturaleza humana (2, 2), con la conciencia humana (3, 1. 2. 3). La libertad religiosa forma parte de los “*inviolabilia hominis jura*” (6, 2); se propone como “*jus proprium et primordiale*” de la familia (5). Con ello se habla expresamente de los derechos naturales. Pero en ningún pasaje de la “*declaratio*” se define la libertad religiosa como “*jus naturae*” (Cfr Proyecto III, 2, 3) Quizá se intenta con ello evitar discusiones sobre la aceptabilidad de una determinada teoría del derecho natural.

En el curso de la declaración se hace patente el paso del tratamiento de la libertad religiosa como derecho fundamental a su tratamiento como derecho civil, lo cual sucede en aquellos pasajes en los que se habla del “*agnoscere*” de la libertad religiosa como derecho civil (Cfr 2, 1; 13, 3; 15,). ¿Se propone en la “*declaratio*” de modo claro la diferencia entre la libertad religiosa como derecho fundamental y la libertad religiosa como derecho civil?. ¿Se dice en 15, 1 que la libertad religiosa precisamente como derecho civil ha de ser reconocida en los “*documentis internationalibus*”? Normalmente, en las declaraciones internacionales de los derechos fundamentales se habla de la libertad religiosa como de un derecho fundamental del hombre. En todo caso no se ha de perder de vista que la problemática de un derecho es diferente según se trata de derecho fundamental o de derecho civil. Y ello afecta de un modo especial al problema de la libertad religiosa, pues la libertad religiosa entendida como derecho civil presupone la contribución *positiva* del Estado en favor de la protección del derecho de un individuo o de una comunidad. Esto, sin embargo, no se expone en la “*declaratio*” de modo suficientemente claro.

El derecho de libertad religiosa se entiende en la “*declaratio*” como derecho al libre ejercicio de la religión -“*liberum in societate religionis exercitium*” (1,1). Objeto,

por tanto, del derecho a la libertad religiosa no es el pleno desarrollo de la personalidad en su relación positiva/negativa con lo religioso, sino el bien de la religión en cuanto tal. El derecho del ateísmo a la libertad social y civil queda al margen de un tal planteamiento; ni toca la “declaratio” formalmente el derecho a cambiar de confesión o religión. Estos dos derechos quedan salvaguardados en la Declaración de la ONU de 1948. Allí se dice que todo hombre tiene el derecho a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, lo que incluye la libertad de cambiar su “religion or belief”. Los términos “religion-belief” se emplean 23 veces en el párrafo I de la primera parte de los cuatro principios entendiendo por “belief” convicciones de tipo agnóstico y ateo, por presión soviética, ya que la religión lo penetra todo y tiene carácter transcendente. Ver art. 18 de la Declaración de la ONU.

Solamente los derechos de la familia y de la Iglesia a la libertad religiosa se exponen en la “draft” en sentido positivo. Pero ante todo hay dos momentos principales expresamente señalados por la “declaratio”: la afirmación de la libertad religiosa como derecho civil y el derecho público de la Iglesia a la libertad religiosa frente al Estado.

Si se pregunta más en detalle sobre la naturaleza del derecho a la libertad religiosa, entonces se destacan entre otros estos dos aspectos: a) La expresión del derecho a la libertad religiosa en sentido negativo, y b) la exposición del derecho a la libertad religiosa como “jus exigendi”. Sobre estas dos cuestiones, me remito a lo dicho al tratar del proyecto III, p. 27 ss, que se concentra en lo que sigue:

a’) Según la interpretación del derecho a la libertad religiosa en la “declaratio”, ello no significa más que el derecho a verse libre de cualquier presión en el ejercicio de la religión. Para iluminar esta cuestión, se citan las siguientes pasajes:

- bajo “libertas”: 1, 3; 2, 1; 4, 1.
- bajo “derecho”: 2, 2; 9, 1; 13, 3

La libertad religiosa es lo mismo, según la “declaratio”, que la “immunitas a coercitione”, donde bajo “coercitio” se entiende toda táctica de autoridad con la que se pretende operar una presión. En la “declaratio” la “coercitio” se contrapone antitéticamente a la “libertas psychologica” (Cfr. 2, 2); (Cfr. 4, 4). En un pasaje se define la “coercitio” como “externa” (9), ya que una “excitación” interior del individuo no pasa como “coercitio” sobre él (11, 1).

b’) El derecho individual a la libertad religiosa es entendido en la “declaratio” como “jus exigendi” no como “jus agendi”. Dos interpretaciones que se caracterizan por lo siguiente:

El “jus agendi” supone la capacitación moral del hombre de hacer algo. Con ello recibe todo hombre de su interior (ab intrínseco) la autoridad positiva para hacer algo. Un tal derecho está constituido por tres elementos conjuntados: 1) la capacitación para hacer algo; 2) desde el interior del hombre, y 3) autoridad positiva.

El “jus exigendi” consiste en la capacitación para exigir no ser empujado o no ser impedido para hacer algo.

En la terminología técnica jurídica tal derecho se propone como derecho en sentido negativo (“droit sous sa forme negative”: Julien Benda, p. 73). En las constituciones liberales de los siglos 18 y 19 se entiende de esa forma el derecho de los ciudadanos.

Las fuentes de tal derecho no se hallan en el interior del hombre, sino en títulos externos, como, por ejemplo, en el respeto social que se presta a la dignidad humana;

en la justicia orientada socialmente; en acuerdos internacionales con determinados compromisos, etc. Es claro que tales motivos no fundan una capacitación interior, positiva del hombre, sino solamente su “immunitas in agendo”, esto es, el “no ser obligado o impedido en el obrar”.

En la “declaratio” se hace derivar la fundamentación del derecho a la libertad religiosa más inequívocamente que en el proyecto III de la naturaleza del hombre (Cfr. 2, 2), y no de un título externo. El derecho individual a la libertad religiosa no se sale del “no verse obligado o impedido”, se pone en primera línea bajo la formulación: “nemo cogendus, nemo impediendus” (Cfr. 2, 1; 3, 3). Según la “declaratio”, por tanto, no consiste la libertad religiosa en hacer esto o aquello (agere) sino en “exigere” de no ser empujado u obligado “in agendo” (Cfr. 1, 1; 1, 3). Sin embargo, cuando se trata de la Iglesia, de su libertad, el lenguaje es completamente distinto.

b) Derecho y verdad

Los términos “verdad”, “verdadero” se encuentran en diferentes pasajes de la “declaratio”. Se habla de “verdad” en sentido filosófico, cuando, por ejemplo, se trata de la investigación de la verdad por la razón (Cfr. 2, 2); se habla de verdad en sentido teológico cuando se refiere a la única Iglesia “verdadera” (Cfr. 1, 2) o se habla de la verdad de Cristo (Cfr. 14, 4) (Comp. proyecto III, p. 29).

La recomendación de la verdad está plenamente en su sitio, cuando se trata de proteger frente a los peligros del relativismo y del indiferentismo. El peligro de un mal, sin embargo, no justifica la presencia de otro mal: el nuevo peligro presente consiste en hacer depender el derecho a la libertad religiosa en su plena legitimidad de la verdad de la religión. Ese peligro se supera en la “declaratio” mejor que en el proyecto III.

Clara e inequívocamente se fundamenta el derecho a la libertad religiosa en la naturaleza del hombre mismo (Cfr. 2, 2), y no en la postura tal o cual del hombre. Se habla de la obligación y el derecho de lograr dictámenes de la conciencia rectos y verdaderos (Cfr. 3, 1); el derecho a la libertad religiosa no depende, sin embargo, de estos juicios o dictámenes, sino del hecho de que el hombre mismo puede tomar esta o aquella decisión (Cfr. 3, 3) en relación con la verdad: “que él ha encontrado o cree haber encontrado” (3, 2). Según estas palabras se asigna también a la conciencia errante el derecho a la libertad religiosa. Este tipo de formulaciones es todavía desconocido en el proyecto III, en el que se halla sobreentendido el “subrogatum”: “jus pro veritate”; “pro errore, tolerantia, si quando id exigat bonum commune”. En la “declaratio” se interpreta todavía el derecho a la libertad religiosa en relación con la verdad pero no se hace derivar de la verdad. Se trata del derecho a la libertad en la búsqueda de la verdad -aún cuando sea una búsqueda equivocada,- no del derecho de la verdad.

Desgraciadamente, no se emplea y mantiene en todas las ocasiones tal postura en la “declaratio”. Cuando se plantea la cuestión del derecho a la libertad religiosa por parte de la Iglesia, entonces se recomienda respeto al equivocado o para el que no sabe no respeto sino tolerancia, pues hay que salir al encuentro de tales personas “con amor, con listeza, con prudencia y con paciencia” (14, 4). Se presupone, en efecto, -lo mismo que en el proyecto III- que la Iglesia como la Iglesia de la única religión verda-

dera tiene una especial exigencia de libertad. En cuyo caso, la relación “verdad-derecho” ha sido planteada en un nivel institucional-social, esto es, la Iglesia como institución se pone a sí misma como la Iglesia de la única religión verdadera (Cfr. 1, 2. 3) y pretende de ese modo fundamentar su derecho a la libertad; pero fundamentalmente entra en conflicto con el Estado, en comparación del cual ella plantea una exigencia más fuerte de verdad; y lo mismo ocurre con otras religiones que por su propio convencimiento dogmático pueden plantear una exigencia igual, como el Budismo, el Islam, y así respectivamente, con toda ideología, lo que debería conducir al final a una violación substancial del derecho a la libertad religiosa.

c) Orden subjetivo-objetivo.

En las observaciones precedentes ya se hace notar en qué medida se presupone la diferencia entre el orden subjetivo y el objetivo en la materia del derecho a la libertad religiosa como estructura fundamental del pensamiento. En la “*declaratio*” se presupone que hay un orden objetivo de la naturaleza (Cfr. 2, 2), de la verdad (Cfr. 2, 2), de la moralidad (“*ordini morali objetivo*”: 7, 3), de la religión (Cfr. 1, 2. 3). Según ello, el derecho está de parte del orden objetivo. A tenor de un tratamiento tal de la realidad se pone la Iglesia como la esfera de lo absolutamente verdadero y del absoluto derecho (Cfr. 1, 2. 3; 13); ella es no solamente la maestra de la verdad revelada, sino el órgano auténtico de interpretación del derecho natural (Cfr. 14, 3).

Todo esto refleja una estructura del pensamiento típicamente católico, que parcialmente subyace en la “*declaratio*”, especialmente en aquellos párrafos que están consagrados a la “*libertas Ecclesiae*” (Cfr. 1, 2. 3; 13; 14). Una agudización de esta estructura mental se observa en aquellos teólogos o juristas que pararon en la tesis: “*sola veritas jus reale habet; error tantum jus putativum*”. Lo que significa que el derecho está de parte de lo objetivamente verdadero, no de parte del hombre en cuanto tal, como un ser que se decide así o así desde su subjetividad y así obra. En el proyecto III se asigna el derecho a la libertad religiosa a toda conciencia humana que así se decide, según el principio: “*nemo cogendus, nemo impediendus*”. (Proyecto III, p. 15), aunque tal interpretación doctrinal lleva a un conflicto sin solución con el orden objetivo de la Iglesia, en cuanto se pretende ponerla de acuerdo con la “*libertas Ecclesiae*” (Cfr. Proyecto III, p. 31).

En la “*declaratio*” se asigna de un modo más inequívoco que en el proyecto III el derecho a la libertad religiosa al hombre en cuanto ha llegado a un determinado nivel de verdad o de moralidad (Cfr. 2, 2). Con ello, sin embargo no se dice que en la doctrina de la “*declaratio*” sobre libertad religiosa se ha operado una transformación que hace volar la forma clásica de pensar del catolicismo romano, sino por el contrario, confirma paradójicamente la transformación operada en la doctrina católica tradicional, puesto que se justifica en nombre del pensamiento tradicional católico; en la “*ratio*” del proyecto III ya se apunta a la redacción de que donde hay personas hay también orden objetivo, pues las personas en cuanto tales se cuentan en el orden objetivo (“*argumentum in ordine objetivo totum versatur, ubi persona humana existit*”: *Ratio*, p. 27). Esto se confirma también indirectamente por el modo como el dere-

cho del hombre individual se confronta una y otra vez con el objetivo noético (veritas), psicológico (responsabilitas) y moral (moralitas) (Cfr. 2, 2; 3, 1. 2-3). En este sentido hay que ver la negación del derecho a la libertad religiosa no solamente como una injuria al hombre, sino como “injuria...ipsi ordini hominibus a Deo statuto” (Cfr. 3, 4) (Cfr. 7, 3: “ordini morali objetivo”).

Todo ello muestra que la “declaratio” sobre la libertad religiosa todavía no se ha librado de aquella mezcla de lo metafísico, moral y jurídico, que impide un claro planteamiento y una respuesta clara al problema de la libertad religiosa.

d. Individuo - comunidad

El derecho a la libertad religiosa se fundamenta en la dignidad humana (Cfr. 2, 1). Bajo “dignitas humana” no se entiende en la “declaratio” un valor del hombre espiritual, ético, social conquistado en el curso del tiempo (como en muchos pasajes del proyecto III, 1, 2; 3, 2; 4 d, etc), sino aquellos elementos de ser humano que conforman la estructura de su vida espiritual: es decir un elemento noético (veritas) un elemento psicológico (libera voluntas) y un elemento moral (moralis responsabilitas). El derecho a la libertad religiosa se fundamenta en estos elementos en cuanto ellos conforman la naturaleza misma de la vida específicamente humana, y no en cuanto ellos se han de interpretar en relación con esta o aquella postura subjetiva de la persona (Cfr. 2, 2). Bajo este aspecto el derecho a la libertad religiosa es de asignar a cualquier persona humana individual, y no a la persona tomada en general como una abstracción general se habla en la “declaratio” de las personas individuales (singulis personis), y estas personas individuales no se contraponen a la comunidad, como es el caso en el proyecto III, sino en cuanto tomadas en una comunidad como personas que actúan individualmente. El derecho a la libertad religiosa se asigna por consiguiente no al hombre en general sino efectivamente a aquellos hombres individuales (Cfr. 2, 1; 1,1; 13, 3).

El hombre, empero, no es tratado aisladamente en su individualidad, sino en el marco jurídico de la sociedad civil, lo que corresponde al título de la declaración. En diferentes pasajes de la “declaratio” se encuentran formulaciones de este tono: “liberum in societate religionis exercitium” (1, 1); se trata de la “immunitas a coercitione in societate civili” (Cfr. 1, 3); el derecho a la libertad religiosa guarda relación con la “ordinatio jurídica societatis” (Cfr. 2, 1); así se ha de entender. Según un tal planteamiento se trata de la libertad religiosa como de un derecho civil enteramente legítimo; sin embargo, hay que ser concientes en ese modo de hablar de todas las consecuencias que se pueden derivar de un tal tratamiento del tema, como ya se ha dicho antes. El derecho a la libertad religiosa se propone realizado diferencialmente según se relacione con la organización jurídica o política de la sociedad. En esta línea se llega finalmente a una agudización eclesial-política de la cuestión, puesto que se concibe aunque sea teóricamente que un ciudadano individual presente para sí solo esta o la otra exigencia de libertad religiosa frente al Estado o a la sociedad civil. Según la concepción católica un conflicto semejante sería concebible en el marco del derecho público eclesiástico en el que tiene su lugar la temática “Iglesia-Estado / Sociedad civil”.

De acuerdo con esta orientación no es de maravillar el que en la “declaratio” se atiende mucho más a los derechos de las comunidades religiosas que a los del indivi-

duo. La relación de estos derechos comunitarios con el derecho del individuo a la libertad religiosa se destaca en la “declaratio” más expresamente que en el proyecto III: los individuos, en efecto, no se contraponen a la comunidad en cuanto tal, sino a los mismos individuos cuando operan en comunidad: “libertas... quae singulis personis competit, etiam ipsis in comuni agentibus agnoscenda est” (4, 11. Comp. Proyecto III, 7, 1: “libertas... quae singulis personis competit, etiam communitatibus agnoscenda est”). Esto no comporta, sin embargo, que los derechos de la comunidad hayan de derivarse *directamente* del derecho del individuo. (En la “declaratio” se hace notar como en el proyecto III que la aspiración del hombre a la comunidad y el carácter comunitario de la religión demandan las comunidades religiosas).

La referencia a tales puntos de vista comunitarios estaría en su lugar, si se tratase de la exposición de aquellos derechos que son propios de la comunidad en cuanto tal. Pero no es éste el caso, pues la “declaratio” no hace ninguna distinción entre los derechos propiamente comunitarios (p. ejemplo, el derecho a la autonomía en la dirección) y los derechos que pueden tener lo mismo carácter social que individual (p. ejemplo, el derecho a la confesión de la fe).

Los derechos de las comunidades son expuestos en la “declaratio” de manera sistemática en cuatro categorías: a) en relación con la vida interior espiritual de los miembros; b) en relación con la administración oficial y burocrática, c) en relación con la misión y d) con la actividad político-social de la comunidad.

a) En relación con la vida interior espiritual de la comunidad se reclama el derecho a la autonomía en la dirección, el culto y la praxis de la vida religiosa de la comunidad, como también en todo lo que afecta a la enseñanza y la cooperación de los miembros de la comunidad (Cfr. 4, 2).

b) En relación con la administración oficial y burocrática de la comunidad se exige la libertad de elegir los propios dignatarios, de educarlos, de nombrarlos y de cambiarlos, de mantener la comunicación con otras autoridades religiosas y con otras comunidades en otras partes de la tierra, de construir edificios religiosos, y de heredar y poseer bienes en orden a estos fines (Cfr. 4, 3).

c) En lo que afecta a la misión, se plantea la exigencia a la libertad para enseñar y para el testimonio de la fe (Cfr. 4, 5).

d) En el terreno de la actividad socio-política se aspira a la libertad para las comunidades religiosas para que puedan mostrar la especial contribución de su enseñanza para el ordenamiento de la sociedad y para la revitalización de toda la actividad humana (Cfr. 4, 5).

De acuerdo con la interpretación del derecho a la libertad religiosa en sentido negativo se habla de la libertad religiosa de las comunidades también en sentido negativo, y ello con más claridad en la “declaratio” que en el proyecto III. La libertad exigida para las comunidades se entiende como “immunitas a coercitione” (Cfr. 4, 1), falta en el proyecto III 7, 1). Los distintos grupos de derechos se introducen con formulaciones negativas: “debetur immunitas” (4, 2); “ne ... impediatur” (4, 3); “ne impediatur” (4, 4); “non prohibeantur” (4, 4); “non prohibeantur” (4, 5). Sucede lo mismo en el proyecto III, con excepción del último caso, en el que la formulación suena mucho más positivamente: “tandem ad libertatem religiosam spectat quod communitates religiosas libere possint ostendere...” (Proyecto III, 7, 5). En la “declaratio” se formula en sentido positivo solamente aquella aspiración que se ha de plantear en

nombre del derecho unitario a un trabajo de educación, de cultura y de bienestar (Cfr. 4, 5 final). Lo mismo sucede en el proyecto III, pero se habla de estas actividades en otros pasajes con el título "libertad a la unión religiosa" (Cfr. 9).

Cuando se compara la exposición de los derechos de las comunidades en sentido negativo con la afirmación de la "libertas Ecclesiae" en sentido positivo (Cfr. 13), entonces se saca de ello hasta qué punto subyace en la "declaratio" una determinada dogmática eclesial en la interpretación de la libertad religiosa.

e. Iglesia - Estado

La doctrina de la "declaratio" está orientado en el sentido eclesial-político, como se desprende de lo dicho anteriormente. El derecho a la libertad religiosa se expone de un modo que en último término conduce a un planteamiento eclesial-político. La disposición misma de la declaración permite reconocer esta orientación; se habla ciertamente allí de un derecho entendido individualmente a la libertad religiosa, y por lo demás de las exigencias concretas que se plantean para las comunidades religiosas sobre el fundamento en la libertad religiosa. En ambos casos se entiende el derecho a la libertad religiosa en sentido negativo. Después se trata de la "libertas Ecclesiae" como un derecho en sentido positivo con la afirmación de que en realidad no hay ninguna contradicción entre ambos modos de libertad (Cfr. 13, 3). La diferencia empero entre la libertad religiosa en sentido negativo y positivo llega hasta las siguientes afirmaciones: los creyentes *poseen* por un lado el *derecho* a vivir en la sociedad civil según las prescripciones de la fe cristiana (Cfr. 13, 2); por otro lado tienen los cristianos, como los demás hombres el *derecho civil* de no experimentar ningún impedimento en su plan de vida *según la conciencia* (Cfr. 13, 3). (Se consigna aquí la formulación del proyecto III). El derecho a la libertad religiosa alcanza aquí el punto más alto, positivo como derecho de la Iglesia, su propia libertad, esto es, como "libertas Ecclesiae".

La "declaratio" deja *más* claramente destacado que el proyecto III la orientación eclesial política de la libertad religiosa, la "libertas ecclesiae" se expone en ella como principio fundamental no sólo respecto de todo el orden civil (así también en el proyecto III, 10, 1) sino también respecto de las actividades públicas (13, 1), lo que falta en el proyecto III. Y esta exigida "libertas Ecclesiae" es idéntica con aquella independencia de la Iglesia que las autoridades eclesiásticas siempre han exigido con la mayor energía (13, 3) (Esta observación falta en el proyecto III, 10, 3). Partiendo de este presupuesto es comprensible que la "declaratio" en modo alguno pretende la derogación de la praxis concordataria; la "declaratio" no presupone una revocación directa de la Iglesia del Estado, aunque sí es de esperar un aflojamiento en este terreno a tenor de la tendencia fundamental de la doctrina de la libertad religiosa. En lo que afecta a la praxis concordataria, a su "aporia" y sus consecuencias ya se ha tratado sobre ello en el proyecto III, p. 35.

Más allá de la doctrina del proyecto III contiene la "declaratio" dos afirmaciones que se han de entender en el marco de la doctrina concordataria:

a) En 3, 5 se dice que se establecen determinados límites a la autoridad estatal en relación con lo religioso; pero tiene que reconocer y favorecer la vida religiosa de los ciudadanos. Lo que presupone el apoyo a la Iglesia por el Estado no por motivos extrarreligiosos, como es la conservación de una herencia cultural, sino por motivos religiosos, pues se trata de la vida religiosa de los ciudadanos.

b) En 6, 3 se habla de aquellas circunstancias, excepcionales en las cuales en el ordenamiento jurídico del Estado se ha de tributar un reconocimiento especial civil a una única comunidad religiosa.

Si el favorecer la vida religiosa en general y de modo especial el reconocimiento de la posición privilegiada de una Iglesia se han de aceptar por principio, entonces es ello dentro de una regulación jurídica que procede y debe trazar límites fijos al Estado y a la Iglesia.

IV. Valoración de la “declaratio de libertate religiosa “del Vaticano”

1. Mérito y defectos de la doctrina de la “declaratio”

Un mérito relevante de la declaración consiste en que ella como breve documento pudo abarcar y exponer un ámbito tan amplio y grande como el de la libertad religiosa en tantos aspectos diferentes. De gran mérito es también que se ha encontrado una formulación que pudo tener en cuenta las diferentes opiniones, y puede permanecer válida para las diferentes situaciones en las que se encuentra hoy el problema de la libertad religiosa.

Tales ventajas de la “declaratio” se han conseguido, sin embargo, no sin desventajas. El texto mismo demuestra hasta qué punto la doctrina padece ciertas contradicciones y cuán complicado ha sido el desarrollo de algunos pensamientos en el esfuerzo hecho por dar lugar en el texto a opiniones contradictorias. A ello se añade todavía que tan sólo de modo reciente y en una cierta inseguridad y parcialidad se han sacado las últimas consecuencias.

En el intento de mostrar de un modo concreto tales defectos de la “declaratio”, se podría señalar a lo siguiente:

a) La declaración en su conjunto se caracteriza más bien por una estructura externa de unidad óptica, que por un conjunto efectivamente lógico. Las dos partes principales: “principios generales de la libertad religiosa” y “libertad religiosa a la luz de la revelación” no se corresponden enteramente: normalmente corresponde a una exposición general de una doctrina una explicación más especial de la misma. Ahora bien, en la primera parte señalada se hace referencia de problemas y cuestiones muy concretas, mientras que la segunda parte contiene parcialmente observaciones muy generales sobre el problema. Por razón de la materia estudiada sería más conveniente poner sobre esas dos partes los títulos: “Tratamiento jurídico de la libertad religiosa “ y “Tratamiento teológico de la libertad religiosa” Ese título, sin embargo, no lo correspondería completamente al contenido de ambas partes, porque la primera no fue concebida sin un trasfondo dogmático, y la segunda está dominada por una temática que es propia del derecho público eclesiástico.

Además de eso es desafortunado el intento de poner unos al lado de otros los fundamentos de razón y de revelación, cuando se considera la insuficiencia de las pruebas aportadas de revelación.

También sucede no raras veces que en la concepción de la “declaratio” en su totalidad se mezclan entre sí consideraciones metafísicas, morales, jurídicas y teológicas, lo que impide un tratamiento limpio de las cuestiones.

b) Si se trata la “declaratio” desde un punto de vista filosófico, entonces no es fácil conocer qué escalas filosóficas se han aplicado a la dignidad humana, a la conciencia, a la verdad, etc. Una exposición general o de escuela no basta cuando se intenta exponer rectamente la fundamentación de un derecho.

c) Desde un punto de vista jurídico se podría hacer referencia a los siguientes defectos de la “declaratio”: el concepto “libertad religiosa” es hoy día un concepto jurídico con un sentido definido que no se permite interpretar “pro arbitrio” de una u otra manera. El título mismo de la declaración es, empero, una prueba de una tal interpretación caprichosa. Como inexactitud jurídica es de tachar el modo como se habla de libertad religiosa sin diferenciación como derecho fundamental y como derecho civil.

La mezcla de consideraciones morales con el tratamiento jurídico del problema se manifiesta además como perturbadora e innecesaria. Dificultades concretas de interpretación, ofrecen aquellos pasajes en los que se habla del “bonum commune” y del favor estatal a la religión. El “bonum commune” puede ser identificado con facilidad con la razón del Estado y de esa forma se ofrecen al Estado caminos expeditos que pueden conducir a una intervención totalitaria.

d) En el aspecto teológico hay que recurrir especialmente a la parte II, en la que se mezclan consideraciones teológicas y otras de carácter religioso-psicológico, de historia de salvación, apologética, eclesial-político y pastoral con frecuencia. Algunas de estas consideraciones no afectan a la esencia de la cosa: la libertad psicológica puede tener ciertamente algo en común con el concepto jurídico de la libertad religiosa, no empero con la “libertad social y civil en materias religiosas”, tal como se entiende la libertad religiosa en la declaración.

Prescindiendo de la debilidad de los fundamentos bíblicos aportados en favor de la libertad religiosa sería de criticar también aquella orientación eclesial-política de escuela, que en esta cuestión está cada vez más anclada en conceptos que parecen extraños y desproporcionados a la política del Estado neutral que hoy se practica.

2. Significado de la proclamación vaticana de libertad religiosa

Se debe decir que la doctrina de la “declaratio de libertate religiosa” vaticana no es de significado mundial ni en el aspecto jurídico ni en el teológico. No la doctrina, pero sí la proclamación es de interés de primer orden para todo el mundo. La “declaratio” vaticana contiene dos afirmaciones de significado fundamental: la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa, y el derecho a la libertad religiosa se fundamenta en verdad sobre la dignidad de la misma persona humana (Cfr. 2, 1).

Aunque ya se encuentran en la doctrina tomista principios de afirmación de esta naturaleza, Cfr. Tomás de Aquino *De Veritate* 17 4, 4), sin embargo lo nuevo en la “declaratio” se ha de ver en que la Iglesia Católica ahora de modo oficial se ocupa de este problema y ha proclamado solemnemente los resultados. Cuando se piensa en la actitud de la Iglesia en tiempos pasados en la cuestión de la libertad religiosa entonces se reconoce el significado de esto nuevo como una ruptura de grandes consecuencias. Todavía hace un siglo pasaba como tesis de la enseñanza de la dogmática católica lo siguiente: “tolerantio religiosa est impia et absurda” (Cfr. Perrone, *Prael. theol.* Vol. I, Roma 1835, p. 354)

Como enseñanza oficial de la Iglesia Católico-Romana se formulan ahora afirmaciones que todavía hace poco tiempo podían pasar como opiniones de algunos teólogos sospechosos. El significado de primer plano de la “declaratio” vaticana se halla en esta retrospectiva histórica y no en la comparación de lo alcanzado con el ideal a que se aspira en la cuestión de la libertad religiosa.

Y a esta ruptura en la doctrina se le añade un doble significado: por un lado significa que la Iglesia Católico-romana se ha liberado de un trauma histórico; por otro lado significa que ahora queda el camino mucho más libre para el diálogo ecuménico.

Sería poco realista esperar, nada más hecha la proclamación de la declaración, cambios en aquellos países que por su adscripción católica se sentirán muy propiamente afectados por la declaración. Sería también ingenuo creer que el problema de la libertad religiosa ha sido solucionado de una vez para siempre por la parte católica. La postura en el futuro de la Iglesia católico-romana en determinados temas demostrará hasta qué punto está libre de motivos oportunistas la declaración vaticana; esos temas son, entre otros, la cuestión del matrimonio mixto, la práctica del proselitismo, la no diseminación por motivos religiosos, las relaciones de Iglesia-Estado etc. La declaración vaticana puede invisiblemente contribuir mucho a crear un nuevo clima en la cuestión de la libertad religiosa. Ciertamente, en un clima no es solamente cosa de una declaración, sino el resultado de un proceder diario, abierto, honrado. De este proceder en el tiempo futuro se podrá conocer las consecuencias de la dinámica desatada por la declaración vaticana.

B) La libertad religiosa en los documentos de la ONU, especialmente en la declaración de derechos humanos

I. Descripción del documento

a) El primer documento en el que aparece la cuestión de la libertad religiosa es “la declaración de los derechos humanos”. En la 3ª Comisión de la Asamblea General de 30 de septiembre a 7 de diciembre de 1948 fueron sometidos a debate estos tres puntos:

- Proyecto de declaración.
- Proyecto de pacto.
- Sugerencias para llevar a cabo estos instrumentos.

Al final solamente se trató del proyecto de declaración. Respecto de los demás se registraron únicamente tomas de postura. La declaración de los derechos humanos fué votada en la Asamblea General de París de 10 de diciembre de 1948 con 48:0 votos, con la abstención del Bloque del Este, de Sudáfrica y de Saudi-Arabia. Hay que dejar constancia de que el motivo principal para la abstención del Bloque del Este fue la consignación del ser de los derechos subjetivos. Derechos individuales y derechos sociales están unidos unos con otros en el sistema soviético de manera inseparable: los soviéticos querían tan sólo una declaración de los derechos en el marco de la legislación intra-estatal.

Sobre la libertad religiosa se habla en el preámbulo de la declaración, párrafo 2º, y en el artículo 18.

b) Otro documento en que aflora también el derecho a la libertad religiosa es en el proyecto para derechos civiles y políticos (draft covenant un civil and political rights), que se ha de considerar como una parte del proyecto de pacto citado más arriba. Este "covenant" fué elaborado por la comisión de derechos humanos y hasta ahora ha permanecido como proyecto. En el artículo 18 se habla de libertad religiosa.

I.- La libertad religiosa en los documentos de la ONU, especialmente en la declaración de los derechos humanos.

1) Documentos de la ONU en los que se toma posición en relación con la cuestión de la libertad religiosa .

a) Se habla de la libertad religiosa en el preámbulo de la Declaración de derechos humanos, párrafo 2 y en el artículo 18 de la misma. En cuanto a la limitación de la libertad religiosa, es de citar el artículo 29, en el que se habla de la limitación en el ejercicio de los derechos fundamentales y con ello de la limitación de la libertad religiosa.

b) El tercer documento es un proyecto de principios sobre paz y no diseminación en derechos y actividades religiosas. Este proyecto corresponde a las sugerencias aludidas más arriba y fué elaborado por la subcomisión para la lucha contra la discriminación. Este proyecto sirvió de fundamento para el estudio de Krishnaswami: "Study of discrimination in the matter of religious rights and practices". Un estudio tal se basa únicamente en la autoridad del redactor, pero es especialmente valioso, pues Krishnaswami lo elaboró como referente oficial del sub-comité para la lucha contra la discriminación. Este tercer documento tampoco superó el estudio de proyecto.

c) Por último existe también el proyecto de un doble consenso internacional sobre la cuestión de la intolerancia religiosa, que contendrá una declaración y un convenio ("covenant"). Este convenio internacional se sometió a debate en Ginebra marzo-abril 1965, pero hasta ahora ha permanecido como proyecto.

Cada uno de estos documentos ha sido objeto de muchas discusiones tanto por parte de los delegados de la ONU, de los especialistas de las correspondientes comisiones o sub-comisiones como también por parte de los representantes de organizaciones no estatales, que, según la materia tratada, podían dar un voto consultivo.

No es mi misión al presente exponer estas discusiones con todos sus detalles que se hallan en los numerosos volúmenes de "Economic and social records". Sería sencillamente imposible tratar estas cuestiones en los estrechos límites del tiempo de que dispongo aunque sólo fuese en relación con los puntos principales.

Limito mi trabajo a una exposición de conjunto del artículo 18 sobre el derecho a la libertad religiosa de la declaración de derechos humanos, cuyo contenido expongo en relación con las discusiones que precedieron y acompañaron la declaración para intentar medir el alcance de la declaración.

2) La proclamación de la libertad religiosa en la declaración de los derechos humanos.

De la libertad religiosa se dice en el preámbulo de la declaración, párrafo 2, lo siguiente: "Considerando... como la aspiración más elevada del hombre, el advenimiento de un mundo en que los seres humanos, liberados del temor y de la miseria, disfrutan de la libertad de palabra y de la libertad de creencias". A su vez, el núcleo

más concentrado de la proclamación de la libertad religiosa es el artículo 18 que suena materialmente así: "Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de confesar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia".

El derecho a la libertad religiosa se proclama sin ningún límite. Solamente tiene los límites que se ponen al ejercicio de otros derechos fundamentales y que se fijan en el artículo 29 de la declaración: el reconocimiento y respeto de los derechos y libertades de otros: las exigencias justas de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.

α) Volvamos al artículo 18 para hablar de su estructura o lógica interna. El artículo está dividido en dos partes principales que se caracterizan por los verbos "cambiar" y "confesar", de suerte que el derecho a la libertad religiosa -dicho en general- se ha de comprender como el derecho a "cambiar" o "confesar" la religión.

Si tomamos "cambiar" como un término que describe la postura privada del individuo con relación a la religión o a la fe y tomamos frente a él el término "confesar" como descripción del ejercicio de la religión público, individual o corporativo, entonces tenemos en estos dos conceptos lo privado y lo público en el ejercicio de la religión o de la fe como los dos elementos que contienen la totalidad del derecho a la libertad religiosa.

Caracteriza el término "cambiar" lo privado en el terreno de la religión o de la fe, entonces se plantea la cuestión: ¿por qué fue escogido el término "cambiar" y no por ejemplo "practicar", "conservar" o "asumir", todos términos que de igual manera pueden caracterizar la actitud privada respecto de la religión o de la fe?. El término "cambiar" fue escogido precisamente por el representante de Holanda, el representante de un país en el que la cuestión confesional ha tenido y todavía tiene mucha importancia. "Cambiar" expresa como ninguna otra palabra el momento más sensible en la cuestión de la libertad religiosa; presupone el "practicar" o el "conservar" y en retrospectiva histórica es un término con una especial resonancia, pues en la historia de las luchas religiosas y de las querellas confesionales fue el cambiar de religión o de credo, según las circunstancias, impedido o exigido con la palabra y la espada. En el debate de la ONU rechazaron el empleo del verbo "cambiar" Afganistán, Egipto y Arabia-Saudita apuntando al efecto negativo de este término en los países islámicos, en los que una sublevación de las masas en el terreno de la religión podría conducir a desórdenes políticos.

Y ahora el término "confesar". El término "confesar" se une e interpreta con los conceptos "doctrina", "práctica", "servicio divino" y "cumplimiento de las prescripciones religiosas". De las discusiones del subcomité para la lucha contra la discriminación no se saca con claridad, si el contenido del derecho a la libertad religiosa se agota o no con ese término .

En el proyecto contra la intolerancia religiosa, por ejemplo, se protegen no solamente las enseñanzas, el servicio divino etc., sino también otras actividades ("activities") religiosas, es decir, actividades de carácter social y político que tienen relación directa con la religión o la fé. En este sentido el confesar la religión o la fé significa plantear la exigencia de una postura decidida en el terreno de la vida social y política precisamente en nombre de la religión o de la fe.

Otro aspecto en la interpretación del término “confesar” es si en él se ha de incluir el “confesar” la religión o la fe de modo negativo. Piénsese en la negación del servicio militar como “*objectio conscientiae*”, como decisión de la conciencia por razón de la confesión religiosa.

Mientras no se tenga un acuerdo internacional para la verificación de la libertad religiosa, no se puede responder a estas cuestiones de modo decidido en derecho internacional. Recibirán diversas respuestas según la constitución o la legislación intrastatal de los diversos países.

β) Los términos “religión” y “convicción”:

De modo notable aparecen propuestos en sentido paritario los términos “religión” y “convicción” (“*religion and belief*”) en todos los documentos de la ONU que tratan del derecho a la libertad religiosa. Así aparecen, por ejemplo, estos términos en el proyecto de principios contra la discriminación 24 veces. Se corresponden mutuamente y constituyen un muy calculado balanceo de todos los conceptos que se citan a propósito del tratamiento de la libertad religiosa; se trata de “cambiar” de “religión y de convicción”, de “confesar” la “religión y la convicción”, de actividades que están relacionadas con la “religión” y la “convicción”, etc.

Evidentemente no es tarea de una concepción más o menos completa de la libertad religiosa una tal exposición sistemática de esos términos. Esto se destaca del hecho de que en cada uno de los documentos de la ONU se urgió el empleo paralelo de ambos términos, y el contenido del concepto “convicción” se interpretó detalladamente como, según Krishnawami, convicción teísta, agnóstica, atea y racionalista. Bajo “convicción” se entiende cualquier “*Weltanschauung*” sea religiosa o irreligiosa.

Si se considera el desarrollo histórico del debate en torno al término “convicción” de cerca, salta a la vista que fueron precisamente los representantes de los Estados del Bloque del Este, especialmente los representantes de la Unión Soviética, los que una y otra vez con seriedad y expresamente exigieron el empleo del término “convicción”. Con el término “convicción” se lograba la libertad del ateísmo militante que alcanzó realidad institucional en los países comunistas. Se entiende bien que una tal radical interpretación del derecho a la libertad religiosa no sucedió sin profunda conmoción de aquellos representantes para cuya “*Weltanschauung*” cristiano-occidental debió de parecer insoportable una tan amplia interpretación de la libertad religiosa; contra la interpretación comunista se arguyó que religión y ateísmo no son iguales, ya que la religión afecta a lo más profundo de la vida y se convierte en condición de todo el comportamiento del hombre, mientras el ateísmo no constituye ninguna fuerza personal creadora. No es más que una pura negación por otro lado -continuó el argumento en contra- mientras a la religión le corresponde un ser objetivo transcendente; que el ateísmo no tiene ningún objeto real en correspondencia; los comunistas rechazaron estos ataques con la declaración de que la religión vista realísticamente constituye un pretexto para la explotación de la clase trabajadora, lo que equivale a una violación de los derechos humanos.

Finalmente, si “religión” y “convicción” se asumen con igual derecho y ello precisamente por un fundamento jurídico, lo que los conceptos “religión” y “convicción” pueden significar es cosa de la filosofía; en el terreno jurídico, sin embargo, se experimenta con personas como sujetos del derecho, independientemente de la cuestión debatida de la verdad objetiva de una determinada “*Weltanschauung*”.

Con una tal interpretación de la cuestión serán numerosas y de gran significado las consecuencias que se saquen:

- Si se considera legítimo el entendimiento concordatorio de una Iglesia con un Estado con el mismo derecho se ha de mirar como legítimo el acuerdo de un Estado con un partido ateo militante.

- Si se considera como legítima consecuencia del derecho a la libertad religiosa la apertura de escuelas confesionales entonces se han de tratar como instituciones legítimas con igual derecho las escuelas ateas.

- Si nadie ha de ser obligado a pronunciar un juramento contra su religión, tampoco ha de ser nadie obligado a un juramento contra su convicción, esto es, a pronunciar un juramento contra su "Weltanschauung" atea, etc.

γ) Para poder proponer detalladamente el derecho a la libertad religiosa en la declaración de los derechos humanos de la ONU, se recomienda la exposición de otros aspectos diferentes; sería, por ejemplo, cosa de preguntar en que relación mutua se encuentran lo individual y lo colectivo en el caso de una decisión correcta, por ejemplo, qué educación religiosa concreta dar a un niño que no tiene padres; hasta qué punto se justifica una determinada actividad social o política, cultural, económica, etc, de grupos e Iglesias religiosas con el derecho a la libertad religiosa, etc.

Si se presupone un país con un partido ateo dominante que exige o fomenta el colectivismo como programa social, entonces no puede haber tal como se propone la libertad religiosa en la declaración de la ONU; en ese país ninguna justificación hay para escuelas religiosas ni siquiera para escuelas u hospitales privados confesionales, etc, porque ya las preocupaciones de un tal Estado todo lo ha de abarcar. El colectivismo político pertenece ya "por hipótesis" a la "Weltanschauung" de un tal partido ateo.

δ) Como limitación en el ejercicio de la libertad religiosa son a considerar, según la declaración de la ONU, las exigencias de la moral, el orden público, el bienestar general, entre otros motivos. Aquí se plantean inmediatamente una serie de cuestiones:

-¿Constituyen estos motivos en su conjunto los límites en el ejercicio de la libertad religiosa, o basta para ello uno de ellos?.

- ¿Qué se ha de entender bajo "exigencias de la moral"? ¿Es a considerar, por ejemplo, la poligamia que es permitida por algunas religiones, como violación de las exigencias de la moral?

-¿Qué se ha de entender bajo "orden público"? ¿Pertenece también a ello las medidas contra el desorden público?

- ¿Se ha de entender bajo "bienestar general", por ejemplo, la unidad religiosa exigida por algunos políticos, o el pluralismo confesional predicado por otros políticos que puede desatar la dinámica de una competencia sana?

Todas estas cuestiones no son más que ejemplos para mostrar las dificultades de la interpretación. Si se quisiera dar espacio en la declaración de la ONU a las variadas interpretaciones de la libertad religiosa, eso llegaría a ser semejante al intento de construir un pantano que pudiera acoger a todas las aguas de un valle, mientras las aguas discurren por las montañas.

3) Fuerza jurídica de la declaración.

Si nos preguntamos por la fuerza jurídica del derecho proclamado a la libertad

religiosa, entonces se plantea la cuestión más general de si tiene alguna fuerza jurídica la declaración de los derechos humanos de la ONU.

La declaración en cuanto tal podría ser tratada como acta no obligatoria o como fuente de normas de derecho internacional.

La declaración puede verse como una obra del comité para los derechos humanos; en este caso hay que tratarla como acta no obligatoria. Se puede comprender como complemento de la carta de las Naciones Unidas, y en este caso hay que tomarla como obligatoria.

En general dominan en la comisión sobre la comprensión de la declaración tres opiniones divergentes:

a) Según la opinión de algunos tiene la declaración valor de un código moral, pero jurídicamente no es obligatoria. No tiene más que carácter de recomendación. (Así, p. ejemplo, los Estados Unidos, Inglaterra, la Unión Soviética).

b) La declaración es un acto "sui generis"; en cuanto recomendación de la Asamblea General tiene carácter jurídico; no se puede ver sencillamente más que como la expresión de una asociación. Ciertamente no llega este carácter jurídico tan lejos como el carácter jurídico de la constitución de un Estado; la declaración no es con mucho más que la fundamentación para una obligación, algo así como el punto de partida para una obligación. Así, p.e., Bélgica.

c) Cuando se trata a la declaración como un complemento de la Carta, entonces aparecen sus determinaciones en una nueva luz, esto es, como obligaciones que por la declaración nacieron a una nueva vida.

Las cuestiones del carácter obligatorio de la declaración en relación con el derecho a la libertad religiosa pierde significado cuando se piensa que el derecho a la libertad religiosa establecido en el artículo 18 tiene un contenido tan vago que apenas hay diferencia en calificar el artículo 18 como obligación jurídica o moral.

III.- La posición de la ONU en comparación con la "declaratio" vaticana.

Por lo que antecede se deja ver que en la interpretación de la ONU de la libertad religiosa alienta otro espíritu que en la "declaratio" vaticana. Se podría, entre otros, remitir a los siguientes aspectos diferenciales.

1) En lo que respecta a la concepción fundamental de la interpretación de la ONU, es fácil reconocer sus fundamentos laicistas y su neutralidad ideológica. Se habla de la religión como de un hecho puramente subjetivo, como ideal se representa a lo sumo una especie de henoteísmo social, esto es, de todas las concepciones religiosas se saca solamente un elemento general apropiado para todas las religiones. Según las observaciones del representante chino la declaración de la ONU de los derechos humanos no es otra cosa más que un desahúe neutro de las teorías liberales del siglo 18. No el laicismo en cuanto tal, sino esta neutralidad ideológica con la que se habla de la dignidad humana, de la conciencia del hombre como fundamento de los derechos humanos sin la más mínima concepción metafísica o religiosa, se ha de ver como un humanismo sin alma.

A esta posición se contrapone agudamente la toma de postura dogmática de la "declaratio" vaticana.

2) El derecho a la libertad religiosa fue asumido en la declaración de la ONU de los derechos humanos. A la denominación “declaration” le llega en la interpretación de la ONU un significado específico, según el cual se puede medir la fuerza jurídica y el carácter instrumental de un documento. Entre una recomendación y un documento jurídicamente obligatorio, pone la “declaration” en el primer plano de una manera especialmente solemne la importancia de una cosa. La designación “declaratio” del documento vaticano parece demasiado vaga y en gran medida impensada.

3) En relación con la *naturaleza* del derecho a la libertad religiosa, se diferencia la declaración de la ONU de la “declaratio” vaticana en diversos puntos, que afectan al objeto, al contenido y al sujeto del derecho.

a) Como *objeto de derecho a la libertad religiosa* se entiende en la declaración de la ONU el libre desarrollo de la personalidad en relación con lo religioso; en ella se habla de la religión y de la convicción también en el sentido de una “Weltanschauung” atea. Un tal planteamiento está a las antípodas de la “declaratio” vaticana, cuya misión por lo demás no se halla solamente en la proclamación de un derecho, sino en la toma de postura correspondiente a ese derecho.

En ese sentido no alcanza la “declaratio” vaticana la interpretación jurídica maximal de la declaración de la ONU.

b) En la declaración de la ONU de los derechos humanos se persigue como fin fundamentalmente el bien de la libertad, el goce de la libertad. El contenido del derecho a la libertad religiosa se formula en el artículo 18 de la declaración de la ONU positivamente, como la “libertad de cambio de religión o de convicción” y como “la libertad... de confesar la religión o la convicción”. De la interpretación anterior de estos términos se ve claramente cuán positiva y ampliamente se concibe el concepto de libertad religiosa. La “declaratio” vaticana entiende, empero, -en interés propio- la libertad religiosa como la libertad social y civil en materia religiosa. Solamente en los consejos pastorales (6, 5) se habla del derecho de abandonar una comunidad religiosa (“*communitatem religiosam aut ingrediatur ant relinquatur*”).

c) En lo que afecta *al sujeto* del derecho a la libertad religiosa, es fácilmente reconocible la diferencia en la acentuación de ambos documentos. En la declaración de la ONU es la persona individual en cuanto tal el sujeto primero y propio del derecho a la libertad religiosa. La “declaratio” vaticana llega, partiendo del derecho individual a la libertad religiosa al derecho de las comunidades religiosas y de la Iglesia católico-romana a la libertad religiosa sobre las que se pone el acento, y ciertamente se acentúa de una manera especialmente positiva la libertad de la Iglesia católico-romana.

4) En cuanto a *la limitación de la libertad religiosa* se apela en el artículo 29 a una norma institucional y a una norma jurídica. La primera determina normativamente que los derechos y las libertades reconocidas de ninguna manera han de estar en contraposición a los fines y a los principios de las Naciones Unidas. La segunda norma contiene aquellos motivos que ponen límites al “ejercicio de los derechos y al goce de las libertades”; son los siguientes: la “*pax publica*”, la “*moralitas publica*”, el “*ordo publicus*” y el “*bonum commune*”. A diferencia, empero de la “declaratio” vaticana domina en esa reglamentación de la ONU respecto de los motivos que limitan, un “*jus pro libertate*” más amplio en principio.

Según la exposición de la ONU ha de cumplir aquella limitación dos condiciones:

1) ha de ser determinada por la ley exclusivamente para este fin, y debe 2) además

esta reglamentación legal estar fortalecida con alguno de los motivos citados. Sobre esto se trata no de proteger un derecho en general, sino del reconocimiento y observación de *los derechos y de las libertades fundamentales*; las exigencias de la moral han de ser razonables y el bien general ha de ser el propio de una sociedad *democrática*.

5) En el intento de comparar el *significado* de ambos documentos, es de destacar la relevancia “*weltanschaulich*” y la fuerza moral de la postura de la ONU en la cuestión de la libertad religiosa. La declaración de la ONU constituye una medida, un “*standard*”, con el que pueden medirse en todo tiempo los métodos y la actuación de un Estado o de una fuerza de presión. No se ha de olvidar lo que el subcomité para la lucha contra la discriminación en el dominio religioso ha aportado a la cuestión de la libertad religiosa. A la exposición de la ONU sobre libertad religiosa, se le añade un significado ecuménico extraordinario cuando se piensa en que se han hecho conscientes de la importancia del problema de la libertad religiosa hombres de diversas culturas, miembros de diversas religiones o ideologías, representantes de variados sistemas políticos; todos ellos han mostrado un profundo entendimiento del problema y, en cierta medida, han podido encontrar consenso en estas cuestiones. Se puede decir sin más que por vez primera en la historia de la humanidad en cuanto tal, ésta ha pensado seriamente en el significado fundamental de las convicciones ideológicas o religiosas que se enraizan en el corazón del hombre. De destacable importancia son también las gestiones de la ONU para elevar al individuo a la categoría de sujeto del derecho internacional. Con la declaración de los derechos humanos se ha allanado el camino que puede conducir a esa meta. Cuando esa meta se alcance, no se dará ya más en la historia de la humanidad el dolor infecundo de individuos aislados o de minorías aisladas que en medio de una sociedad mayoritaria de gentes de otro credo o en el marco de un Estado Confesional de gentes de otro credo no disfrutaban de un derecho que los iguale con esa sociedad o ese Estado.

No tiene solamente la declaración de la ONU ese significado de alcance universal; también la “*declaratio*” vaticana tiene un similar alcance para todo el mundo católico, si se piensa que en ella se ha alcanzado una cumbre que todavía hace pocos años parecía inalcanzable; cometido de la “*declaratio*” fue no solamente proclamar el derecho a la libertad religiosa, sino unirse al reconocimiento de hoy, universal, de este derecho de manera oficial y reconocer a la libertad religiosa su sentido positivo constructivo. Esto lo ha alcanzado en parte; podría haber logrado un resultado todavía más claro, si su lenguaje, sus formulaciones y su planteamiento respecto de la libertad religiosa para el mundo profano fuese algo más comprensible; sobre éste, el fin de la libertad religiosa no se limita a que la “*libertas Ecclesiae*” se mantenga en un marco de comprensión eclesial-político, sino solamente cuando entran aquellas condiciones en las cuales lo religioso puede desarrollarse de un modo efectivamente verdadero y libre. Se podría preguntar hasta qué punto servirá a lo religioso efectivamente verdadero y libre la “*libertas Ecclesiae*” tan fuertemente defendida en la “*declaratio*” vaticana.

C) La doctrina de los documentos ecuménicos sobre la libertad religiosa en comparación con la “declaratio” vaticana

I. La libertad religiosa en los documentos ecuménicos

1) Observaciones generales históricas y metodológicas

La preocupación por la libertad religiosa es visible en todos los momentos decisivos de la discusión ecuménica. El consejo ecuménico de las Iglesias nació en Amsterdam bajo el signo de una declaración sistemática sobre la libertad religiosa, exactamente en el mismo año en el que apareció la declaración de los Derechos Humanos de la ONU. Según las palabras del secretario general “no es preciso acentuar que el Consejo ecuménico tiene en perspectiva llevar adelante su lucha en favor de la libertad religiosa, pues ha dado pruebas suficientes de que nosotros miramos esta libertad como algo esencial para el testimonio cristiano” (Cfr. comunicaciones, p. 21).

La libertad religiosa se ha convertido en tema de varias Declaraciones Decisiones o Deliberaciones de estudios: en Amsterdam (1998), en Chichester (1949), Toronto (1950), Evanston (1954), Nyborg (1958), N. Delhi (1961). A esta impresionante serie de documentos hay que añadir todavía el hecho de que en 1958 se fundó en el Consejo ecuménico de las Iglesias “el secretariado por la libertad religiosa”, de tal suerte que a partir de ese momento la cuestión de la libertad religiosa se constituyó en tema de una comisión de estudios que tiene como meta el estudio de los aspectos teóricos, teológicos y jurídicos del problema, así como también la información de la situación concreta de la libertad religiosa en el mundo. Por su lado, la CCIA ha puesto a disposición de manera incansable su consejo, sus exigencias y su ayuda moral con motivo de las deliberaciones de la sub-comisión de la ONU para luchar contra la discriminación, y en casos concretos ha adoptado posición en favor de la libertad religiosa.

Si se quiere llegar a una supervisión de todo el material de los documentos ecuménicos, es preciso escoger por adelantado los documentos más significativos, tratarlos con criterios hermenéuticos y poner de relieve los principales enunciados¹.

En lo que afecta a la selección de los documentos, se ha de hacer en relación con la declaración de Amsterdam (1948) y N. Delhi (1961), que son los dos momentos más decisivos en la cuestión ecuménica de la libertad religiosa. Amsterdam 1948 se ha de tratar como un punto de partida; la libertad religiosa que como derecho del hombre apareció por vez primera en la historia en el campo protestante, se planteó como signo del Consejo ecuménico de las Iglesias que acababa de nacer, con una llamada a la vida pública cristiana a dejar a un lado el “corpus christianum” y abrir el camino a un pensamiento plural. En N. Delhi 1961 se asumió la declaración de la ONU sobre libertad religiosa con todas sus consecuencias y las resoluciones sobre la libertad religiosa tomadas en la asamblea ecuménica fueron consideradas “útiles para el futuro trabajo de las Iglesias”.

El derecho a la libertad religiosa fué propuesto en N. Delhi juntamente con otros derechos fundamentales del hombre que fueron también proclamados en la declaración de los derechos humanos de la ONU.

Entre Amsterdam 1948 y Ginebra 1965 yace la historia de 17 años durante la cual se han removido muchos puntos de vista y se han añadido nuevas experiencias ¿Con

qué criterios se ha de iluminar la historia de estos 17 años? ¿Con qué reglas hermeneúticas se ha de exponer y comparar el contenido de estos documentos? Por tres caminos, a mi parecer, se puede llegar a la interpretación de los documentos ecuménicos según la diferencia de planteamiento que se ha dado en el tratamiento de la libertad religiosa en determinados momentos.

2) *Los tres planteamientos epocales*

a) *Planteamiento de derechos fundamentales.* En la declaración de Amsterdam sobre la libertad religiosa se trata a la libertad religiosa como un derecho fundamental del hombre, es decir, se habla no del derecho del cristiano, sino del derecho de cualquier hombre a la libertad religiosa². El derecho a la libertad religiosa se entiende en esta perspectiva como un derecho anterior al Estado, un derecho, es decir, que deriva de la naturaleza a todo hombre individual³. Partiendo de este anclaje de derecho natural del derecho de la conciencia del hombre individual, se deriva de una manera más concreta el derecho a dar expresión a las convicciones religiosas en el servicio religioso, en la enseñanza y en la vida práctica⁴. De este derecho individual se deriva también el derecho de unirse en comunidad con otros para finalidades religiosas⁵. Si se plantea ahora la cuestión de la libertad religiosa frente al Estado, entonces se ha de denegar al Estado en la perspectiva expuesta todo derecho a mezclarse en la vida religiosa del hombre⁶. La única limitación en el ejercicio de la libertad religiosa pasa a ser por motivos del orden público y del bien público⁷.

La observancia de un derecho a la libertad religiosa definida de ese modo se recomienda como un elemento esencial del orden internacional⁸.

Se pueden hacer las siguientes objeciones a una declaración tal: una simplificación demasiado optimista del problema y un formalismo jurídico de cuño anglosajón, que sale al encuentro con excesiva atención a una interpretación tan fuertemente individualizada de los derechos fundamentales. Ello no obstante, es la declaración de Amsterdam digna de ser considerada como una decisión fundamental y clara en el terreno de la libertad religiosa; es un documento que fue y será citado como un testimonio marcante de orientación del Consejo mundial⁹.

b) *El planteamiento metódico de Nyborg 1958.* Como decisión del comité central de Nyborg 1958 fue distribuido un encargo formal de estudio para la cuestión de la libertad religiosa¹⁰. Hubo en Nyborg absoluta unanimidad en vista del significado que se ha de dar al problema de la libertad religiosa¹¹, ningún consenso, empero, en relación con los fundamentos teológicos y éticos que favorecían el derecho a la libertad religiosa¹². Se trata de una cuestión en la que intervienen distintas fuerzas ideológicas, religiosas y políticas¹³. La nivelación de estos puntos de vista diferentes o fuerzas en el intento de tratar y medir la cuestión de la libertad religiosa en los distintos países con un criterio unitario, sería inoportuna. La situación de las Iglesias cristianas, por ejemplo, en el continente asiático no se puede enjuiciar con ideas de la guerra de libertad norteamericana.

He citado el encargo de estudio de Nyborg. Entre otros puntos de vista que se contienen en este encargo, hay que notar las siguientes:

1) La investigación de los fundamentos bíblicos de la libertad religiosa¹⁴.

2) La relación del derecho fundamental a la libertad religiosa con la "christiana libertas"¹⁵.

3) Los problemas internos eclesiales que plantea la realización de la libertad religiosa. En esta problemática se remitió expresamente a la Iglesia católico-romana¹⁶. Es comprensible desde un punto de vista teológico que una postura abierta y honrada de una Iglesia respecto de otras Iglesias en el terreno de la libertad religiosa solamente es posible cuando no solamente se mira a otras comunidades religiosas, sino que se está preparado para el reconocimiento de la realidad de Cristo de otras Iglesias. En esta perspectiva se plantea la libertad religiosa como una cuestión fundamental eclesiológica.

4) En Nyborg se habló también de la limitación de la libertad religiosa; en este sentido se preguntó no solamente por la limitación constitucional y legal, sino también por las circunstancias concretas que pueden establecer un límite al ejercicio de la libertad religiosa, como, por ejemplo, el mantenimiento de la unidad nacional, el bienestar público, etc¹⁷.

c) *El planteamiento eclesiológico de N. Delhi*

La libertad religiosa fue objeto de dos documentos principales en la asamblea general de N. Delhi; era uno sobre "testimonio cristiano, proselitismo y libertad de fe", que se ha de considerar el documento más maduro del Consejo ecuménico sobre la libertad religiosa¹⁸. En el otro documento se contiene una "posición sobre libertad religiosa", en la que fué asumido el artículo 18 de la declaración de la ONU¹⁹. La libertad religiosa en ese caso se propone como un derecho fundamental del hombre con todas las consecuencias individuales y sociales que de ella se derivan que como determinaciones específicas de la libertad constituyen el contenido del derecho fundamental a la libertad religiosa. La libertad religiosa se entiende -como en la declaración de la ONU- como derecho para creer o para no creer²⁰. Típico en el planteamiento ecuménico de N. Delhi es el carácter eclesiológico de la interpretación de la libertad religiosa en el primer documento citado más arriba. La libertad religiosa es tratada en un doble sentido; en relación con el derecho y la obligación del testimonio cristiano, por un lado, y por otro en relación con la unidad de la Iglesia que se da ahora ya en Cristo por los lazos de unión de la fe²¹. Se exponen dos pensamientos principales como programa para la misión de las Iglesias; en ningún caso se debe cuestionar la libertad para el testimonio cristiano²². Y también al mismo tiempo no se debe violar la libertad de aquel a quien se dirige la fe cristiana²³. El documento se relaciona más ampliamente con entero realismo con la nueva situación de las Iglesias causada por revoluciones políticas, movimientos de población y desarrollo técnico. Se entiende bien que una Iglesia de un país tradicionalmente mayoritario está expuesta a la tentación de oponerse a la misión de otras Iglesias que han llegado más tarde. Una tal oposición debería ser la ocasión para comprobar la situación de la propia Iglesia y para buscar nueva revitalización en apertura ecuménica²⁴, sin lanzar a las otras Iglesias el reproche de que ellas esparcen doctrinas erróneas u oscurecen la verdad de Cristo²⁵.

II. La enseñanza de los documentos ecuménicos en comparación con la "declaratio" vaticana

1) *Observaciones generales*

Una mirada por encima a la doctrina ecuménica sobre la libertad religiosa permite reconocer cuán fundamental, realista, honrada y prácticamente ha sido expuesta e inter-

pretada. Lo de fundamental habla del modo como ha sido exigido el derecho a la libertad religiosa y como ha sido expuesto el contenido de este derecho²⁶. El realismo se encuentra en el reconocimiento de todo aquello que no es claro en la doctrina de la libertad religiosa²⁷. Honrada es la confesión de culpa de las Iglesias en relación con su comportamiento en la cuestión de la libertad religiosa²⁸. De carácter práctico son aquellas recomendaciones que explican la tarea de la Iglesia en la cuestión de la libertad religiosa²⁹.

En los documentos ecuménicos no se encuentra aquel modo sistemático de tratamiento y aquella exposición unitaria de la doctrina que hay en la "declaratio" donde al modo escolástico se trata de la definición, de la fundamentación, de la limitación, etc, del derecho a la libertad religiosa. Dado que la "declaratio" vaticana corresponde al amplio programa doctrinal de un concilio que ahora por vez primera considera conveniente exponer una tal "declaratio", hay que notar que los distintos documentos ecuménicos son dictados por el impulso de la fe y por una determinada visión cristiana del mundo, que siempre, según las circunstancias, exigen esta o aquella concreta posición, esta o la otra acentuación. Ese momento "histórico" es lo que propicia que la declaración en su planteamiento, lenguaje y formulaciones no se presenta con un vestido extraño, escolástico, sino que corresponde al que es corriente en el mundo jurídico, social y político. Por esa misma razón hay que aclarar el porqué los documentos ecuménicos a tenor de su carácter formal, son tan variados Statement (posición) (Chichester) 1949; N. Delhi 1961; Resolución (Toronto 1950; Evanston 1954); Estudio (Nyborg 1958), Declaración (Amsterdam 1948).

No sería acertado para el fin del presente trabajo, intentar exponer la doctrina de estos documentos uno detrás de otro. Queda también al margen del interés de este trabajo dar un tratamiento exhaustivo sistemático de la doctrina contenida en los documentos ecuménicos sobre la libertad religiosa. Aquí se trata más bien de notificar aquellos puntos de la doctrina que pueden poner de relieve las diferencias específicas de la doctrina ecuménica en comparación con la "declaratio" vaticana.

2) Las diferencias doctrinales de la enseñanza ecuménica

a) *Objeto del derecho a la libertad religiosa.* En lo que atañe al contenido y al objeto de la libertad religiosa, se puede decir fundamentalmente sobre los documentos ecuménicos lo mismo que sobre la exposición de la ONU del problema. En realidad fue asumido por los documentos ecuménicos el artículo 18 de la Declaración de la ONU³⁰, cuyo contenido se declarará más en detalle. Como objeto del derecho a la libertad religiosa se nombra como en la declaración de la ONU la "religión" y la "convicción", lo que a nivel teológico se ha de traducir por "fe" y "no fe" o incredulidad³¹. La libertad religiosa está entendida en todo su alcance jurídico en ese sentido. Se trata del derecho de conservar la fe o la incredulidad (no fe) sin presión externa y sin discriminación. Según la exposición de la C.C.I.A. en Odesa, febrero 1964, presupone la libertad religiosa la necesidad de la coexistencia pacífica y de la pacífica competencia de las distintas religiones y convicciones. Se exige la libertad para la propaganda religiosa con el mismo derecho que la libertad para la propaganda irreligiosa, y ambas han de ser garantizadas por la constitución y la ley, por acciones judiciales y por la vida pública.

b) *El sujeto y el contenido del derecho a la libertad religiosa.* La naturaleza del derecho a la libertad religiosa podría tratarse desde dos puntos de vista que se desta-

can con especial acento en los documentos ecuménicos: 1) El aspecto individual del derecho a la libertad religiosa y 2) el derecho a la libertad religiosa como “jus agendi”

1) El aspecto individual del derecho a la libertad religiosa. Una marca constante de los documentos ecuménicos es la relación del derecho a la libertad religiosa con la persona humana, no con la persona humana entendida como género, esto es, no con la persona humana pensada como abstracción metafísica o jurídica, sino con la persona humana considerada concretamente, individualmente. Este carácter individual del derecho a la libertad religiosa en los documentos ecuménicos es tanto más digno de acentuar cuanto es la persona individual, concreta, de donde deriva y por quien se garantiza el derecho de las comunidades.

Las afirmaciones en las que se habla del derecho individual a la libertad religiosa se resumen en los siguientes puntos:

- a) El derecho a la libertad religiosa se expone como un derecho del individuo³².
- b) El derecho del individuo a la libertad religiosa se contrapone al derecho de los demás y se contrasta con él³³.
- c) El sujeto propio del derecho a la libertad religiosa es la persona individual, no la Iglesia o la sociedad³⁴.
- d) El derecho a la libertad religiosa se vindica para todos los componentes de la familia humana de la misma manera³⁵.
- e) El derecho a la libertad religiosa se relaciona con el derecho individual a la libertad de conciencia³⁶.

Este carácter individual del derecho a la libertad religiosa se acentúa especialmente en la declaración de N. Delhi; se trata, en efecto, del derecho que afecta a la “propia” religión, del derecho a manifestar la “propia” fe. Libertad religiosa significa la libertad para el servicio divino en la forma escogida por el individuo. Libertad religiosa deja al individuo la decisión de permanecer en su “propia” fe o de escoger la incredulidad (no fe), etc.

Toda la concepción de los documentos ecuménicos sobre la relación entre el individuo y el Estado, el individuo y la comunidad conduce a ese planteamiento de acento individual de la libertad religiosa. En ellos se destaca con total claridad el carácter pre-estatal de la persona humana. El valor individual del actuar humano precede al colectivo.

El derecho a la libertad religiosa se entiende no solamente como derecho de los fieles de una Iglesia frente a la sociedad civil, sino que es entendido con radical fundamentalidad como el derecho que la persona individual puede reivindicar también frente a la Iglesia³⁷; Iglesia e individuo gozan en ese sentido de igual derecho ante la ley³⁸. Las Iglesias se cuentan también entre aquellas instituciones que podrían abusar de su fuerza para oprimir la libertad religiosa del hombre³⁹. La libertad de la Iglesia, según los documentos ecuménicos, está fundada sobre la libertad religiosa del individuo⁴⁰.

Es verdad que en la “declaratio” vaticana el derecho a la libertad religiosa por principio se interpreta como derecho de todo hombre. Entre la interpretación vaticana y la doctrina de los documentos ecuménicos hay inequívocamente muy significativas diferencias de acentuación.

2) El derecho a la libertad religiosa como “jus agendi”. Si se entiende bajo “libertad religiosa” solamente el derecho a “no ser obligado”, entonces se considera el derecho a la libertad religiosa -como en la declaración vaticana- en sentido negativo.

Ahora bien, en los documentos ecuménicos se habla de derecho a la libertad religiosa en sentido positivo, esto es, como derecho a hacer esto o aquello, de poder y estar permitido tomar esta o aquella decisión. Según la declaración de Amsterdam pertenece al derecho a la libertad religiosa, entre otras cosas: el derecho a determinar su actitud respecto de la propia fe o de la propia convicción, y éste de dos maneras que incluyen la libertad de tomar una convicción como el cambio de la misma⁴¹. A ello pertenecen también el derecho de expresar la propia convicción con relación a todo lo que afecta a la vida social y política⁴². El derecho de juntarse con otros y de fundar comunidades religiosas, cuyas determinaciones normativas descansan sobre el derecho de la persona individual⁴³.

En la Declaración de N. Delhi se propone todavía más detalladamente el derecho a la libertad religiosa como “jus agendi” en cuanto allí este derecho se pone en unión con otros derechos individuales, y más en concreto con el derecho a reunirse y al intercambio de opiniones y de información, etc⁴⁴. Un tal conjunto de derechos fundamentales del hombre se evidencia también en los informes de Toronto 1950⁴⁵ y de Evanston 1954⁴⁶, mientras que falta por completo en la “declaratio” vaticana.

Si se expone el derecho a la libertad religiosa de esa manera como verdadero “jus agendi”, ello significa que el individuo goza en la elección de su religión o convicción de una inmunidad por principio frente al Estado, la sociedad, la Iglesia o cualquier fuerza de presión, por ejemplo, de carácter económico. Todos estos puntos de vista se recogen en los documentos ecuménicos: al Estado, por ejemplo, se le niega el derecho de inmiscuirse en las cuestiones organizativas de la vida religiosa, de modo expreso, como también el impedir o limitar el ejercicio de la religión con medidas legales⁴⁷; a la sociedad se le niega el derecho de hacer ineficaz el derecho a la libertad religiosa por medio de métodos sociales de presión allí donde tal derecho está reconocido constitucionalmente⁴⁸; se rechaza aquella actitud de las Iglesias que garantiza ventajas a determinadas personas y sin embargo opera presión en otras personas⁴⁹. A ello pertenece también el rechazo del proselitismo que con métodos discutibles de todo tipo busca ganar a otras personas para la propia confesión⁵⁰.

El reconocimiento de la absoluta validez del derecho a la libertad religiosa va en los documentos ecuménicos todavía más lejos; el hombre ha de sentirse radicalmente libre para poder encontrar su propia decisión sin impedimento alguno por parte de la moral tradicional de un país o de la fuerza económica de grupos determinados, etc.⁵¹.

Precisamente en este compromiso del derecho a la libertad religiosa como un positivo “jus agendi” del individuo hay una notable diferencia entre el espíritu de los documentos ecuménicos y el de la declaración vaticana.

c) La fundamentación de la libertad religiosa

A diferencia de la declaración vaticana en ninguno de los documentos ecuménicos se da una fundamentación de derecho natural de la libertad religiosa. Es rara su alusión a la naturaleza del hombre⁵² y cuando es así ello se opera no en un sentido de derecho natural, sino teológicamente con lo que el hombre por medio del término “naturaleza del hombre” se relaciona directamente con la creación de Dios. También son raras las alusiones a la dignidad humana, y cuando se emplea esta expresión en relación con la libertad religiosa, entonces no se trata de una fundamentación directa del derecho a la libertad religiosa, sino de una consideración general⁵³.

Se habla de la fundamentación teológica de la libertad religiosa, con lo que se investiga la validez limitada de un tal fundamento, pues ciertamente consideraciones teológicas pueden tener un sentido solamente para creyentes cristianos⁵⁴. Respecto de los no-creyentes se puede uno fundar sobre aquellos fundamentos que para ellos pueden tener un carácter apodíctico, como, por ejemplo la contribución de la libertad religiosa al bien de una sociedad concebida dinámicamente⁵⁵. Los documentos dan expresión a la duda de si hay realmente argumentos específicamente teológicos a favor de la libertad religiosa⁵⁶, y en qué medida la libertad religiosa guarda una relación directa con la “christiana libertas”⁵⁷. Solamente en un sentido amplio se puede hablar de una fundamentación teológica de la libertad religiosa, esto es, en cuanto determinados conceptos teológicos ofrecen puntos de contacto con la raíz de la libertad religiosa, es decir, con la libertad y capacidad de responsabilidad humanas.

En este sentido se habla de la creación, de la redención y de la llamada divina al hombre, en lo que la llamada divina ocupa el ángulo más elevado de estos tres conceptos⁵⁸. La llamada al hombre ha de encontrar una respuesta por parte del hombre. Cuanto mayor importancia se concede a la llamada al hombre, tanto mayor debe concebirse también la capacidad de responsabilidad, lo que ha de constituir el punto de partida para la respuesta correspondiente a esa llamada⁵⁹. A la llamada divina al hombre ha de corresponder por parte del hombre la capacidad más radical e importante de responsabilidad en materias religiosas. En esa correspondencia dialéctica de la fundamental autonomía de la libertad humana y de la teonomía del comportamiento humano está el motivo que se da para la fundamentación teológica de la libertad religiosa. Por ese fundamento se posibilita la relación de la libertad religiosa con la fe cristiana⁶⁰. Una tal consideración teológica va más allá de la doctrina de la “declaratio” vaticana.

d) Comprensión eclesiológica de la libertad religiosa

El derecho a la libertad religiosa se expone en los diversos documentos en relación con la Iglesia. Al problema de la relación libertad religiosa-Iglesia y a las cuestiones numerosas unidas a ella va especialmente consagrado el informe de N. Delhi sobre “Testimonio cristiano, proselitismo y libertad de fe”⁶¹. El punto de partida para el tratamiento del problema se contrapone al de la “declaratio” vaticano; es el carácter especial de una Iglesia, que se considera a sí misma como la única verdadera, lo que constituye aquí el fundamento para el presupuesto de determinación de la libertad, sino la tensión entre dos polos, como es el caso si las Iglesias son conscientes, por un lado, del derecho y del deber de predicar el evangelio, y, por el otro, deben conservar una unidad eclesial visible⁶².

NOTAS

¹ Como conjunto de documentos se cita en la exposición presente: Main Ecumenical Statements on Principals concerning religious freedom, CC, Secretariat on Religious liberty, Geneva 1965 (=ESRI) con cita de página y línea.

² Cfr. ESRL 6, 5 ss

³ Cfr. ESRL 5, 5 ss

- 4 Cfr. ESRL 6, 39 ss
- 5 Cfr. ESRL 7, 11 ss
- 6 Cfr. ESRL 5, 7 ss
- 7 Cfr. ESRL 7, 50 ss
- 8 Cfr. ESRL 6, 1 ss
- 9 Cfr. ESRL 10, 35 ss; 13, 4 ss; 36, 5 s.
- 10 Cfr. ESRL 20, 10 ss
- 11 Cfr. ESRL 20, 36 ss
- 12 Cfr. ESRL 20, 38 ss
- 13 Cfr. ESRL 20, 41 ss
- 14 Cfr. ESRL 21, 48 ss
- 15 Cfr. ESRL 21, 45 ss
- 16 Cfr. ESRL 22, 4 ss
- 17 Cfr. ESRL 25, 3 ss
- 18 Cfr. ESRL 25, 13 ss
- 19 Cfr. ESRL 35, 39 ss
- 20 Cfr. ESRL 37, 1 ss
- 21 Cfr. ESRL 26, 15 ss
- 22 Cfr. ESRL 27, 12 ss
- 23 Cfr. ESRL 27, 45 ss
- 24 Cfr. ESRL 39, 27 ss
- 25 Cfr. ESRL 32, 33 ss
- 26 Cfr. ESRL, p.ej., 28, 8 ss
- 27 Cfr. p.e., ESRL 20, 36 ss; 21, 45 ss.
- 28 Cfr. p.e., ESRL 37, 23 ss
- 29 Cfr. p.e., ESRL 24, 4 ss
- 30 Cfr. ESRL 36, 7 ss
- 31 Cfr. ESRL 37, 1-4 ss
- 32 Cfr. ESRL 6, 22 ss; 39 ss; 36, 12 ss.
- 33 Cfr. ESRL 7, 5 ss
- 34 Cfr. ESRL 7, 22 ss
- 35 Cfr. ESRL 36, 27 ss
- 36 Cfr. ESRL 5, 29; 36, 19 ss
- 37 Cfr. ESRL 34, 24 ss.
- 38 Cfr. ESRL 28, 8 ss.
- 39 Cfr. ESRL 23, 37 ss.

- 40 Cfr. ESRL 4, 45 ss.
41 Cfr. ESRL 6, 24 ss.
42 Cfr. ESRL 6, 39 ss.
43 Cfr. ESRL 7, 11 ss.
44 Cfr. ESRL 37, 6 ss.
45 Cfr. ESRL 14, 19 ss.
46 Cfr. ESRL 18, 19 ss.
47 Cfr. ESRL 4, 24 ss.; 11, 13 ss.; 35, 50 ss.
48 Cfr. ESRL 4, 24 ss.; 16, 32 s.; 35, 50 ss.
49 Cfr. ESRL 34, 34 ss.
50 Cfr. ESRL 38, 32 ss.; 35, 28 s.
51 Cfr. ESRL 23, 37 ss.
52 Cfr. ESRL 6, 12 ss.
54 Cfr. ESRL 4, 1 ss.
55 Cfr. ESRL 4, 11 ss.
56 Cfr. ESRL 20, 36 ss.; 21, 48 ss.
57 Cfr. ESRL 21, 45ss.
58 Cfr. ESRL 4, 23 ss.; 6, 12 ss.; 35, 47 ss.
59 Cfr. ESRL 4, 23 H; 45 H; 35, 52 H;
60 Cfr. ESRL 6, 2 ss.; 12, 16 ss.
61 Cfr. ESRL 25, 12-35, 35
62 Cfr. ESRL 26, 15 ss.

BIBLIOGRAFÍA

- AUBERT, Roger. La Liberté Religieuse de "Mirari Vos" au "Syllabus", en: "Concilium", Revue internationale de théologie, nº 7, 1965, pp. 81-94.
- BARBAINI, Piero. La Libertá Religiosa. Lo sviluppo storico del problema nel Pensiero Cattolico, en: "Studium"; julio-agosto 1964, pp. 492-510.
- BASIC DOCUMENTS ON HUMAN RIGHTS, Edited by I. Brownlie, Oxford, 1971.
- BEA, Card. Agostino, San Paolo araldo ed eroe della libertá, en: "La Civiltá Cattolica", IV, 1960, pp. 3-14.
- BEA, Card. Agustin, On Liberty of Conscience, en: "The Ecumenist", abril-mayo 1963, pp. 62-64.
- BEA, Card. Agostino, Libertá Religiosa e Transformazione Sociate, en: "Justitia",

- Anno XVI, octubre-diciembre 1963, pp. 367-385.
- BEA, Card. Agostino. Problemi Conciliari ed Ecumenici, en: "La Civiltà Cattolica", 115, 15 de abril 1964, pp. 105-113.
- BLECKMANN, A. Allgemeine Grundrechtslehren. Colonia, 1979.
- BORRAS, S. J., Antonio. La Libertad Religiosa en el Concilio y en el Syllabus, en: "Unitas", edición española, Año IV, enero-abril 1965, pp. 75-114
- BROGLIE, S. J., Guy de, Le Droit Naturel a la Liberté Religieuse, París, Beauchesne, 1964, 194 pp.
- BROGLIE, S. J., Guy de, Problèmes Chrétiens sur la Liberté Religieuse, Paris, Beauchesne, 1965.
- CARR, E. H., y otros. Los derechos del Hombre, trad de Marg Nelken y otros, 2ª ed., Barcelona 1973.
- CARRILLO DE ALBORNOZ, A. F., Selected Recent Bibliography on Religious Liberty (1958-1964). Ginebra, Consejo Ecuménico de Iglesias, secretariado de libertad religiosa, 1965
- CARRILLO DE ALBORNOZ, A. F. La libertad religiosa y el Concilio Vaticano II. Editorial Cuadernos para el Diálogo. Madrid, 1966
- CARRILLO DE ALBORNOZ, A.F. The Basis of Religious Liberty, New York Association Press; London, S. C. M. Press, 1963
- CARRILLO DE ALBORNOZ, A. F. The Ecumenical and World Significance of the Vatican Declaration on Religious Liberty, en: "The Ecumenical Review", vol XVII, nº 1, enero 1966, pp. 58-84.
- CARRILLO DE ALBORNOZ, A. F. Main Ecumenical Statements on Principles Concerning Religious Freedom. Geneva, World Council of Churches, 1965.
- CARRILLO DE ALBORNOZ, A. F. Religious Liberty in the world: A General Review of the world situation in 1965. Geneva, World Council of Churches, 1966.
- CASSESE, A. Los derechos humanos en el mundo contemporáneo. Ariel, Barcelona 1993.
- CENTRE D'ETUDES EUROPÉENNES DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN. Les droits de l'homme et les personnes morales. Premier colloque du Département des Droits de l'homme, 24-10-1969. Bruselas, 1970.
- CHENU, O. P., M.D. Exigences Présentes de la Liberté Religieuse, en: "Recherches et Debats du Centre Catholique des Intéllectuels Francais", Cahier nº 50, Mars 1965, pp. 71-76.
- COTTIER, O. P., Georges M. M. Le droit de la personne et la Liberté Religieuse dans la société pluraliste, en: "Lumiere et Vie", nº 69, julio-octubre 1964, pp. 95-116.
- COURTADE, S.J., G.A. propos de la Liberté Religieuse en: "Cahiers d'action religieuse et sociale", 413, 1-5 de julio 1965, pp. 417-422.

- D'ARCY, J. E. A. *Conscience and its right to freedom*, Melbourne, University of Melbourne, 1959.
- DUPUY, R. F., "L'universalité des droits de l'homme", en: *Studi in onore de G. Spertuti*, Giuffrè, Milán, pp. 539-556.
- FAWCETT, J.E.S. *The Application of the European Convention on Human Rights*. Oxford, 1969.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, Ed. *La Libertad Religiosa y sus supuestos límites en los países de unidad católica*, en: "Unitas", ed. española, año IV, enero-abril 1965 pp. 33-37.
- HARTMANN, S.J., Albert. *Toleranz und christlicher Glaube*. Frankfurt am Main. Verlag Joseph Knecht 1955.
- HAUBTAMM, P. *El debate conciliar sobre Libertad Religiosa* en: "Criterio", Año XXXVI, nº 1485-66, 24 de diciembre 1964, pp. 890-897.
- HENKIN, L., *Judaism and Human Rights*, en: "Judaism": A Quarterly Journal of Jewish Life and Thought, 1976, pp. 427 ss.
- HERSCH, J. *Los derechos de ser hombre*. UNESCO. PARÍS 1968.
- HÜBNER GALLO, J. J. *Panorma de los derechos humanos*, Santiago de Chile, 1973
- JACOBS, F. G. *The European Convention on Human Rights*. Oxford 1975.
- JANSSENS, L. *Liberté de Conscience et Liberté Religieuse*. Paris. Descl'è de Brouwer, 1964.
- KAREL VASAK, *Las dimensiones internacionales de los derechos humanos*. Serbal-Unesco. Barcelona, 1984.
- KLEIN, Z. *La notion de dignité humaine dans la pensée de Kant et de Pascal*. Libraire philosophique J. Vrin, París 1968.
- LANARES, P. *La Liberté Religieuse dans les Conventions Internationales et dans le Droit Public Général*. Paris, Editions Horvath 1964
- LOPEZ JORDAN, S.J., Rafael. *Libertad Religiosa y Unidad Nacional* en: "Criterio", Año XXXVI, nº 1465-66, 24 diciembre 1964, pp. 909-911.
- LÖVITH, K., "Human Rights in Rousean, Hegel and Marx, Les fondament des droits de l'homme", pp. 58-68.
- MORSINK, J., *The Philosophy of the Universal Declaration*, en: "Human Rights Quarterly", 1984, pp. 309-334.
- MOURGEON, J., *Los derechos humanos PUP*. Paris, 1978.
- MURRAY, S. J, John Courtney. *The Problem of Religious Freedom and the Council*, en: "Documentation Hollandaise du Concile", nos. 145-149.
- MURRAY, S. J., John Courtney, *This Matter of Religious Freedom*, en: "America", 112, 1965, pp. 40-43.

- MURRAY, S. J., John Courtney. Osservazioni sulla Dichiarazione della Libertá Religiosa, en: "La Civiltá Cattolica", Il Concilio Vaticano II, Notiziario n. 72, Quaderno 2772, pp. 579-603; 536-554.
- RICOEUR, P. y otros. Los fundamentos filosóficos de los derechos humanos Serbal. UNESCO. Barcelona, 1985.
- RIEDMATTEN, O.P., Henrich. La Liberté Religieuse au forum international, en: "ETUDES", marzo 1964, pp. 291-307.
- ROUQUETTE, S. J., R. Le Concile: le second mois de la Troisième Session, en: "ETUDES", diciembre 1964, pp 715-732.
- SHEERIN, C. S. P., John B. Religious Liberty and Atheism, en: "The Catholic World", febrero 1965, pp. 264-268.
- SHEERIN, C. S. P., John B. The Nature of Religious Liberty, en: "The Catholic World", septiembre 1965, pp. 356-357.
- SCHREIBER, M., La pratique recente des Nations Unies dans le domaine de la protection des droits de l'homme", en: "Recueil des cours" de la Academia de Derecho Internacional de la Haya, 145 (1975-II), pp. 297-398.
- VARELA FEIJOO, J. La protección de los derechos humanos, Jurisprudencia de la Comisión y Tribunal Europeo de Derechos del Hombre. Barcelona 1972.
- WALTER, H. Die Europäische Menschenrechtsordnung. Colonia. Berlín 1970.
- (Anónimo). Religionsfreiheit im Urteil des Weltrats der Kirchen, en: "Herder-Korrespondenz", septiembre 1965, pp. 577-581.
- (VARIOS) L'Eglise et la liberté. Semaine des Intellectuels Catholiques, Mayo 1952. Centre Catholique des Intellectuels Français. Paris, Pierre Horay, "Flore", 1952.
- (VARIOS) I diritti dell'uomo de Helsinki a Belgrado: risultati e prospettive. Seminario organizzato dalla Facoltà di Giurisprudenza, Università degli Studi, Messina, 3 de marzo 1979. Atti a cura di E. Fanara, Milán, 1981.
- (VARIOS) Revue des Droits de l'Homme-Human Rights Journal (Paris, A. Pedone), desde 1968.
- (VARIOS) Yearbook of the European Convention on Human Rights-Annuaire de la Convention Européenne des Droits de l'Homme (La Haya, Nijhoff), desde 1958-59.

