

7/

De la *Dignitatis Humanae* a la laicidad positiva: la libertad religiosa en la consolidación democrática española *

Vicente Jesús DÍAZ BURILLO *

Partiendo del análisis de la libertad religiosa propuesta por la Declaración conciliar Dignitatis Humanae, en este artículo se esboza histórica y conceptualmente el recorrido que va desde aquella Declaración hasta su desarrollo en torno a lo que se ha dado en llamar laicidad positiva. Esta, enfrentada a un supuesto laicismo intransigente, cabe entenderla como consecuencia lógica de aquella concepción de libertad religiosa surgida del Concilio Vaticano II. Los avatares políticos y judiciales derivados de las distintas concepciones en torno a los anteriores elementos marcan el desarrollo e implantación de la libertad religiosa en la España posterior a 1978.

1. Introducción

Con lo que se ha dado en llamar Transición política se abrió en España un proceso en el que se diseñó el paso de un modelo de Estado dictatorial a uno democrático, en los primeros años, y de consolidación de esta democracia, en los años posteriores. Junto a los diferentes ámbitos en los que cabe centrarse para analizar este proceso, ya sea desde una perspectiva meramente política, social, o económica, existe un tema de gran importancia: me refiero al hecho religioso. Aunque más que al hecho religioso entendido este como fenómeno cultural, al papel que la institución eclesial, la Iglesia católica, tuvo en aquel proceso. Porque es cuestión diferente, y se tiende a confundir, de qué manera una organización determinada, en este caso la Iglesia católica, se atribuye la capacidad de trasladar al

ámbito normativo aquel *hecho religioso*, asunto que seguramente exceda las coordenadas limitadas de una institución, más allá de ciertas pretensiones que pueda atribuirse. En este sentido habría que diferenciar entre «religión» (las referencias al *hecho religioso* como fenómeno cultural) y lo que sería cierta forma de *clericalismo* (la pretensión de apropiarse aquel fenómeno cultural y utilizarlo como argumento político y normativo)¹.

Decía, por tanto, que el papel de la Iglesia católica en la Transición y en la posterior consolidación democrática fue importante. Y no podía ser de otra manera: la historia de la Iglesia católica y la historia de España se imbrican de tal manera que es difícil separar el desarrollo histórico de ambas. En este sentido, me atrevería a decir que tradicionalmente la Iglesia católica se ha definido (hablamos del caso español) en cuanto a su relación con el poder secular del Estado. Ha sido la Iglesia en España clara legitimadora en la mayoría de los casos de la política estatal, función legitimadora que, exceptuado algún periodo como el de la II República, ha permanecido hasta el final del franquismo. Evidentemente, la función de la Iglesia católica no podía dejar de ser importante en el contexto histórico que se abrió con el final del franquismo en España.

Un sistema democrático homologable al del resto de democracias europeas como el que se intentó implantar en España, trajo consigo una serie de exigencias políticas que afectaron necesariamente a la cuestión religiosa. Y la libertad religiosa, su constitucionalización, la aceptación de la misma por parte de los agentes involucrados, o la forma de entenderla por parte de esos agentes, cumplió una función primordial en aquel proceso. Libertad religiosa, reflexión en torno a la misma, que ponía en juego elementos que iban más allá del mero hecho religioso, elementos que entroncaban de lleno con lo cultural, con lo filosófico, y, en definitiva, con lo político. La Iglesia católica², en este sentido, se convirtió en agente político, y como tal hay que entenderla.

* Este trabajo se inscribe en el marco de una investigación doctoral desarrollada gracias al programa de Formación de Profesorado Universitario del Ministerio de Educación, Cultura y Deporte (FPU-MEC).

¹ Para un acercamiento al estudio en torno al proceso por el cual una creencia o un testimonio espiritual se impone y se desarrolla, DEBRAY, Régis, *Cours de Médiologie générale*, París, Gallimard, 1991.

² Evidentemente, y como ocurre con el resto de instituciones políticas, en el seno de la Iglesia existen diferentes corrientes que luchan por hegemonizarla. No desconocemos la existencia de cierto *pluralismo intraeclesial*. En esa lucha *intraeclesial* el grupo hegemónico es el que marca la postura de la institución de cara a su relación con el resto de instituciones públicas. En el caso que nos ocupa, el grupo predominante, cuyo momento de auge y extensión podríamos situar a partir de 1978 con la llegada al papado de Karol Wojtyła, fue el que suministró y construyó desde sus presupuestos eclesiológicos la postura oficial de la Iglesia católica en cuanto a sus relaciones institucionales. No es este el espacio, sin embargo, para estudiar al catolicismo desde una perspectiva intraeclesial, ni de desentrañar teológicamente cuál de las diversas eclesiológicas interpreta correctamente el catolicismo. En este trabajo nos referiremos a la

Y podemos hacerlo desde dos perspectivas que se involucran: en un primer sentido, podemos estudiar a la Iglesia católica en tanto dispone de una *administración estatal* con forma de monarquía absoluta, organizada alrededor de la Santa Sede, Estado Soberano, y de jerarquías eclesiásticas nacionales organizadas a través de las diferentes Conferencias episcopales, y que constituyen su ramificación territorial en el resto mundo. En este sentido cabría entenderla como un Estado dentro del Estado³. Estudiándola así, la Iglesia católica se nos presenta como un organismo político mucho mejor preparado no sólo que otras religiones, sino también que otras instituciones políticas: la Iglesia dispone de una experiencia milenaria, de un profundo arraigo local y de una organización administrativa que va de lo local a lo internacional de forma tal que posiblemente ningún otro organismo público pueda igualar⁴. En un segundo sentido, relacionado, a su vez, con el anterior, la Iglesia católica *construye discursos que la legitiman e imaginarios políticos* que fundamentan su posterior acción social y política.

La historia del desarrollo de la libertad religiosa en España cabe entenderla, por tanto, como una historia política que, desde la perspectiva de la historia cultural de lo político, nos obliga a preguntarnos por los imaginarios que la marcan, por la exégesis de esos mismos imaginarios, por los agentes que la implementan, y por las consecuencias prácticas derivadas de las mismas⁵. En este trabajo analizaré este proceso centrándome en la libertad religiosa entendida precisamente como parte del imaginario político que una institución determinada, la Iglesia católica, despliega con el fin de fundamentar y legitimar su acción política.

Partiendo de estas premisas, en relación a ellas, y con objeto de aclarar los términos, habrá que prestar atención a una serie de conceptos como son *laicismo, laicidad (positiva y negativa), Estado aconfesional*, etc., conceptos que definen y determinan el debate. Los planteamientos anteriores tienen su encarnación en el ordenamiento legal referido a la cuestión religiosa. Presentaré este ordenamiento y lo haré a través de algunas de las controversias que se crean en torno a su interpretación. Para finalizar

Iglesia católica desde una perspectiva institucional y en su relación con el resto de instituciones públicas, por lo que se obvian, por razones estrictamente metodológicas, a unos grupos intraeclesiales que, aun existiendo, no han sido capaces de hegemonizar la institución eclesial, ni, por tanto, de marcar la postura de la Iglesia católica en sus relaciones con el resto de instituciones públicas.

³ DE CARLI, Romina, «El derecho a la libertad religiosa en la democratización en España», in *Historia Actual Online*, 19, 2009, pp. 41-52.

⁴ GRAZIANO, Manlio, *El siglo católico: la estrategia geopolítica de la Iglesia*, Barcelona, RBA, 2012, pp. 53-55.

⁵ PÉREZ LEDESMA, Manuel, SIERRA, María (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico», 2010.

haré alusión a las razones que esgrime la Iglesia católica para defender sus posiciones, intentando de este modo mostrar, a modo de exégesis, cómo la noción católica de libertad religiosa deriva en la constitucionalización de unos privilegios por medio del recurso a la *laicidad positiva*.

2. La libertad religiosa en la Declaración conciliar *Dignitatis Humanae*

De qué habla la Iglesia cuando lo hace de libertad religiosa. Cómo entender aquellas contradicciones señaladas por los mismos grupos católicos más aperturistas⁶. Parecería que la jerarquía eclesial exige un trato de favor desde las instituciones públicas y lo hace precisamente acudiendo a la defensa de aquella libertad religiosa que parecería poner en cuestión ese trato de favor. A mi entender, esta contracción nace de la confusión entre dos concepciones distintas de libertad religiosa: por un lado, la libertad religiosa fundada en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, noción con base en la libertad de conciencia, y por otro, la libertad religiosa aceptada y promulgada por la Iglesia católica en el Concilio Vaticano II.

De qué libertad religiosa estamos hablando cuando nos referimos a la promulgada por el Concilio Vaticano II. Como señaló su primer relator en el mismo concilio, Emile Joseph de Smedt, la *Dignitatis Humanae* fue una declaración extraordinariamente innovadora, portadora de grandes esperanzas. Pero más allá del entusiasmo en las propias filas, y más allá de aquella lectura que hace del Concilio vaticano II un *acontecimiento*⁷, la *Declaración sobre la libertad religiosa* debe estudiarse en continuidad con la tradición intelectual que la precede. En lo que aquí respecta, y ciñéndonos al periodo conciliar, fue en 1960 cuando, reunidos en Friburgo, en el ámbito de una subcomisión del Secretariado para la Unidad de los Cristianos, se elaboró el conocido como *Documento de Friburgo*. Los temas tratados fueron la tolerancia, las relaciones entre los católicos y los no creyentes, y las relaciones Iglesia-Estado. El texto recuerda en algunos aspectos la teoría de la *tesis y la hipótesis*, teoría acuñada en la segunda mitad del siglo XIX por el obispo francés Félix Dupanloup⁸, esto es, *tesis*: en el orden de los principios, solo *la Verdad* tiene derecho a ser reconocida

⁶ TAMAYO, Juan José, «Iglesia católica y Estado laico», in *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 77, 6/2007, pp. 163-174.

⁷ ALBERIGO, Giuseppe, *Historia del Concilio Vaticano II*, vol. 1, Salamanca, Petter-Sígueme, 1999.

⁸ LORTZ, Joseph, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1982, p. 417.

por el Estado; *hipótesis*: en el orden histórico concreto, se asume el principio de la tolerancia. Dos años después, en junio de 1962, un segundo documento, *Sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado y sobre la tolerancia religiosa*, fue presentado en la Comisión Central del Concilio (12-20 junio de 1962), documento que constituyó el quinto capítulo del *Decreto sobre el ecumenismo*. En este caso se puso el acento en la dignidad de la persona a partir de la propia conciencia, que debía respetar aunque hubiera caído en el error, lo que constituyó una novedad importante, como luego veremos. En 1964 el texto se convirtió en una declaración independiente, y sería aprobado en diciembre de 1965, tras un duro proceso de debate. Debate en el que los obispos españoles intervinieron, conscientes de la importancia de una declaración que diese acogida a la libertad religiosa podría tener en un contexto como el español de aquellos años⁹. Es interesante en este punto resaltar una de las aportaciones del obispo de Valladolid, García Goldáraz, que resume muy bien las contradicciones que una declaración tal podría implicar para la mentalidad católica, señalando que si se cree en la religión revelada, y se actúa de buena fe, la libertad religiosa no podría aceptarse en ninguna circunstancia.

Cómo se resolvió esta contradicción. En mi opinión, desde dos perspectivas distintas: primero redefiniendo el tema del *error* en torno a las creencias religiosas, como anteriormente he señalado. Hasta este momento la Iglesia era enemiga implacable de cualquier lectura que contradijera su magisterio. Pero a partir de aquel momento se introdujo una distinción: la distinción entre el *error en sí* y la *persona que yerra*; esto es, una persona no podía ser condenada por el hecho de tener una creencia que se contradijera con el magisterio católico. De hecho, en el *Decreto sobre el ecumenismo*, el concilio reconoció cierto tipo de verdad a otras confesiones:

[...] estas Iglesias y Comunidades separadas, aunque creemos que tienen deficiencias, no carecen, ni mucho menos, de significación y peso en el misterio de la salvación. El Espíritu de Cristo no ha rehusado valerse de ellas como medios de salvación, cuya eficacia proviene de la misma plenitud de gracia y verdad confiada a la Iglesia católica¹⁰.

⁹ Para un acercamiento más detenido al debate conciliar en torno a la aprobación de la *Dignitatis Humanae*, y, sobre todo, para tener en cuenta su repercusión en el contexto español, DE CARLI, Romina, *El derecho a la libertad religiosa en la transición democrática en España (1963-1978)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2009.

¹⁰«Decreto *Unitatis Redintegratio* sobre el Ecumenismo», in *Documentos completos del Vaticano II*, Bilbao, Ediciones Mensajero, 1999, p. 416.

También en la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* se afirma que el Judaísmo, el Islam y las religiones Hinduista y Budista han conservado elementos muy apreciables de la verdad religiosa, y «no pocas veces reflejan un destello de aquella *Verdad* que ilumina a todos los hombres»¹¹.

Esto en cuanto a las diferentes creencias. Pero ¿y la persona que yerra? Aquí entra en juego otro elemento: la *libertad individual* de cada individuo de acercarse a la verdad. El acercamiento a la verdad puede ser más o menos certero, pero de lo que no cabe duda es que el hombre está dotado con esta clase de libertad. Pero, entiende la Iglesia, esta libertad no es absoluta. La libertad de la que aquí habla el Vaticano es una *libertad mediada epistemológicamente* por la *verdad* que la Iglesia representa. Así lo dice la *Declaración sobre la Libertad Religiosa*:

Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, es decir, dotados de razón y de voluntad libre, y consiguientemente enaltecidos con responsabilidad personal, se sienten impelidos por su misma naturaleza a buscar la verdad, y tienen obligación moral de ello; sobre todo, la verdad religiosa. Están obligados también a prestar adhesión a la verdad conocida y ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad¹².

Mediación, en este sentido, epistemológica, pero también mediación moral: porque la libertad de la que aquí se nos habla no es, ni mucho menos, una libertad moral ni de conciencia, en el sentido de que el hombre no tuviera vínculos morales que le obligaran a actuar de acuerdo a unos principios. Es más bien al contrario: el hombre tiene importantísimas obligaciones morales, en virtud de su esencial dependencia de *Dios, Creador, y Redentor*. En este sentido, la persona humana, según la declaración vaticana, está obligada doblemente: primero, epistemológicamente, de acuerdo a la verdad natural cognoscible por su razón; y segundo, moralmente, en relación a la revelación positiva de Dios:

Todo esto se ve con más claridad, si se considera que la norma suprema de la vida humana es la misma ley divina, eterna, objetiva y universal, por la que Dios ordena, dirige y gobierna el mundo universo y los caminos de la comunidad humana según el designio de su sabiduría y de su amor. Dios hace partícipe al hombre de esta ley

¹¹ «Declaración *Nostra Aetate* sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas», in *Documentos completos del Vaticano II*, cit., p. 458.

¹² «Declaración *Dignitatis Humanae* sobre Libertad Religiosa», in *Documentos completos del Vaticano II*, cit., pp. 464-465.

suya, de manera que el hombre por suave disposición de la divina providencia puede alcanzar un conocimiento cada vez más perfecto de la verdad inmutable¹³.

Existe, por tanto, y según este planteamiento, una ley divina, reflejo de la cual es la ley natural, a la cual estamos obligados moralmente a seguir. De esta manera queda mediada aquella libertad religiosa de la que hablamos. Y está mediada en términos morales en tanto de la libertad religiosa vaticana queda excluida la libertad de conciencia, elemento indispensable de la libertad religiosa fuera del ámbito católico, de la misma forma que contradice un principio moderno tan fundamental como la autonomía moral.

Por otra parte, más allá de la libertad religiosa en su aspecto individual, la *Declaración sobre la Libertad Religiosa* propuesta por el Concilio tendrá también un carácter de orden social y civil, una libertad que se atribuye a la persona humana, pero en este caso en cuanto vive en comunidad y que debe tener su concreción en el derecho civil:

Porque el ejercicio de la religión, por su propia índole, consiste ante todo en actos internos voluntarios y libres, por los que el hombre se ordena directamente a Dios; tales actos no los puede mandar ni prohibir una potestad meramente humana. Y la misma naturaleza social del hombre exige que exprese externamente los actos internos de religión; que en lo religioso se comunique con otros, que profese su religión de un modo comunitario. Se hace, pues, una injuria a la persona humana y al orden mismo establecido por Dios para los hombres, si se niega al hombre el libre ejercicio de la religión en la sociedad, siempre que se respete el justo orden público¹⁴.

En este sentido, podemos decir que la libertad religiosa vaticana hace referencia a una libertad civil, una libertad comunitaria. Una libertad que podemos entender como una *libertad negativa* en relación al Estado, esto es, el Estado debe dejar hacer, sin prohibir o cuestionar la actuación de la Iglesia; y una *libertad positiva* para la Iglesia, esto es, tiene la obligación de transmitir su mensaje, de que los cristianos vivan de acuerdo con su credo y que pueda ser exteriorizado en el espacio público.

De esta forma quedará constituida una formulación que tiene poco que ver con la libertad de pensamiento, conciencia y religión expuesta en la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Una libertad religiosa que, al fin y al cabo, es una libertad para

¹³ *Ibidem*, p. 465.

¹⁴ *Ibidem*, p. 466.

dejar hacer lo que la institución eclesial crea conveniente en el espacio público, y una libertad claramente mediada por el magisterio de la Iglesia en su aspecto individual. En este sentido, y como señala RolandMinnerath, esta noción católica de libertad religiosa, cabría entenderla como una puesta al día de la clásica *libertas ecclesiae*¹⁵. O, como su aplicación en el contexto español permite interpretar, como una actualización de la citada teoría de la *tesis* y la *hipótesis*: en un contexto histórico y social que permite la obtención de privilegios frente a otras creencias, como en el caso español, la *tesis* se antepone a la *hipótesis*. Lo iremos viendo.

3. El ordenamiento legal español: laicismo, laicidad y laicidad positiva

El 26 de noviembre de 1977 la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española, hacía público un documento cuyo título era *Los valores morales y religiosos ante la Constitución*. A poco tiempo de darse a conocer la nueva Constitución, los obispos españoles, que no tenían influencia directa en las negociaciones que la estaban desarrollando, intentaron influir de esta manera en lo que a ellos les tocaba. Decían así:

La Constitución en ciernes se propone afirmar, según parece, la plena vigencia de la libertad religiosa, renunciando a la fórmula del Estado confesional [...]. Observamos, sin embargo, que no basta afirmar la no confesionalidad del Estado para instaurar en nuestra Patria la paz religiosa y las relaciones respetuosas y constructivas entre el Estado y las Iglesias. Si prevalecen en el texto constitucional formulaciones equívocas y de acento negativo que pudieran dar pie a interpretaciones «laicistas», no se daría respuesta suficiente a la realidad religiosa de los españoles, con el peso indudable del catolicismo y la presencia en nuestra sociedad de otras Iglesias y confesiones religiosas [...]. Pensamos que un pleno reconocimiento de las diversas Iglesias – con garantías de los derechos inherentes a las diversas confesiones y a otras posiciones de los ciudadanos ante el hecho religioso – debiera abrir la puerta a un tratamiento sobrio y constructivo de la significación de la Iglesia católica en España, en términos de independencia recíproca en relación con el Estado, de respeto de competencias y de posibilidad de

¹⁵ MINNERATH, Roland, *Le droit de l'Eglise à la liberté: du Sillabus à Vatican II*, Paris, Beauchesne, 1982.

establecer acuerdos sobre materias de interés común que exigen una línea estable de actuación¹⁶.

Varias cosas a resaltar. La primera, la utilización del argumento sociológico para fundamentar la que debería ser una posición de privilegio de la Iglesia católica en España, razón por la cual, la Constitución no la podía dejar de lado. Los obispos se debieron sentir satisfechos cuando comprobaron que en la cláusula 3ª del artículo 16º se citaba expresamente a la Iglesia católica, dando por bueno el argumento sociológico antes expuesto y que tantas veces volvería a utilizar en el futuro. También el artículo 27 que trata el asunto de la educación satisfacía una de las demandas de la Iglesia al reconocer el derecho de los padres a asegurar la formación religiosa y moral de sus hijos. De la misma forma reconocía el derecho de personas y grupos de personas a crear y mantener colegios, lo cual, aunque con alguna ambigüedad, beneficiaba a los colegios religiosos¹⁷.

Es interesante hacer mención a los acuerdos que debían realizarse entre la Iglesia y el Estado, como apuntan en el comunicado antes citado. Las negociaciones que llevaron a estos acuerdos empezaron en 1976, con la renuncia por parte del Rey al privilegio de patronato eclesiástico, y se extendieron hasta 1979, año en que se firmaron. El proceso negociador estuvo formado por nueve comisiones técnicas, cuatro en representación del Vaticano y cinco del gobierno. Unas negociaciones que, evidentemente, se estaban llevando a cabo en medio de la negociación que daría forma a la Constitución, y que llevó a algunos diputados socialistas a plantear la pregunta sobre la legitimidad de aquellos acuerdos y sobre su compatibilidad con una Constitución aún no escrita ni aprobada en Cortes. Finalmente se firmarían los acuerdos que hoy conocemos como los Acuerdos entre el Estado español y la Santa sede, y que a efectos prácticos constituyeron un nuevo Concordato¹⁸.

Este régimen concordatario está compuesto por un grupo de cuatro acuerdos, aún hoy vigentes. El Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos establece un régimen estatutario

¹⁶ XXVII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española: *Los valores morales y religiosos ante la Constitución española*, Madrid, 1977, p. 5, en URL: <http://www.conferenciaepiscopal.nom.es/archivodoc/jsp/system/win_main.jsp> [consultado el 18 de diciembre de 2015].

¹⁷ MARTÍNEZ DE PISÓN, José, *El derecho a la educación y a la libertad de enseñanza*, Madrid, Dikynson, 2003; MUÑOZ RAMÍREZ, Alicia, «¿Secularización o política católica neoconfesional? La problemática de Educación para la Ciudadanía», in *Culturas políticas en la contemporaneidad. Discursos y prácticas desde los márgenes a las élites*, Valencia, Universidad de Valencia/Asociación de Historia Contemporánea, 2015, pp. 13-17; PUELLES BENÍTEZ, Manuel, *Educación e ideología en la España Contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2010.

¹⁸ CORRAL SALVADOR, Carlos, *Acuerdos España-Santa Sede (1976-1994)*, Madrid, BAC, 2000.

singular para la Iglesia, al margen de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, aprobada en 1980, y que no tiene ninguna otra confesión en España. El Acuerdo sobre Asuntos Económicos, firmado pese a que la Constitución de 1978 no reconoce, como anteriores Constituciones, que el Estado asume el mantenimiento de confesión alguna, establece un sistema de financiación que, si bien en principio iba a ser transitorio, es el que hoy, con algunas modificaciones puntuales, sigue funcionando¹⁹. Régimen de financiación que, por cierto, debido a los privilegios que garantiza para la Iglesia católica, ha sido denunciado en desde las instituciones europeas²⁰. El Acuerdo sobre Asuntos Educativos y Culturales mantuvo la obligada incorporación a los planes de estudio oficiales del Estado de la asignatura de Religión Católica como asignatura fundamental, y estableció para el Estado la obligatoriedad de contratar y pagar a miles de profesores de la asignatura de religión con un partida al margen de la asignación presupuestaria y no prevista en el acuerdo²¹. Finalmente el Acuerdo sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas, mantiene la arcaica figura del derecho de presentación de obispos por parte del Gobierno para su designación por el Vaticano, en este caso, el nombramiento del vicario general castrense.

Más allá del contenido de estos acuerdos, para cuyo análisis aquí no tenemos espacio, es interesante hacer mención a algunas de sus consecuencias. Y una primera, y muy importante, es la que hace referencia a la soberanía del Estado en temas tan importantes como la defensa, protección y promoción de los derechos y libertades fundamentales de sus ciudadanos. Porque esta soberanía queda recortada cuando estos acuerdos están sometidos a la fórmula de los Tratados internacionales, lo que garantiza la imposibilidad de su supresión unilateralmente. Esta es una diferencia fundamental con los acuerdos que se firmarán en 1992 con otras confesiones religiosas, que no siguen la forma de los Tratados internacionales, y en los cuales el protagonismo viene dado a los derechos fundamentales de los ciudadanos, en especial al de libertad de conciencia. Con este segundo tipo de relación el Estado prescinde de cualquier tipo de atadura en cuanto a su soberanía, siendo posible que los acuerdos sean afectados por

¹⁹ CEBRIÁ GARCÍA, María Dolores, *La Autofinanciación de la Iglesia católica en España. Límites y posibilidades*, Salamanca, Ed. Plaza Universitaria, 1999.

²⁰ «La Comisión Europea exige que España aplique el IVA a la Iglesia», in *El País*, 17 diciembre 2005.

²¹ CASTELLÁ, Santiago, «Educación y laicidad: algunas reflexiones sobre los impedimentos a la laicidad derivados de los acuerdos concordatarios de España con la Santa Sede», in *Revista de Estudios de Juventud*, 91, 2010, pp. 65-77.

nuevas leyes, ya sean de iniciativa gubernamental o parlamentaria, algo que no puede ocurrir con los acuerdos firmados con la Santa Sede²².

Con los acuerdos firmados con la Iglesia católica, por tanto, se basculahacia una consideración que podríamos llamar “comunitarista”, mientras que con el resto de confesiones se sigue una concepción liberal o individualista. En este sentido, parecería que, aceptando las posiciones comunitaristas, y en relación a los acuerdos con la Santa Sede, se puso el acento en el grupo, dándole prioridad sobre los sujetos, con los riesgos de dominación de aquel sobre estos que, sobre todo en el ámbito religioso, esto puede conllevar²³.

Más allá de las implicaciones que la aceptación de la perspectiva comunitarista pudiera acarrear aplicados a los grupos religiosos, en este punto es necesario detenernos y prestar atención a la utilización de una serie de conceptos que determinan en muchos casos las posiciones políticas y legales de los agentes que estudiamos. Porque en torno a conceptos como *laicismo*, *laicidad* y, sobre todo, *laicidad positiva*, se entretejen intereses políticos, por lo que su utilización en el debate público nos descubre posiciones ideológicas de fondo²⁴. La positivización de una u otra doctrina en el ordenamiento legal, responde en un primer momento a estos debates conceptuales. A qué nos referimos, por tanto, cuando hablamos de *laicidad positiva*. Es este un concepto que introdujo el Tribunal Constitucional en el 2001 como manifestación de la neutralidad estatalante la religión:

Y como especial expresión de tal actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa, en sus plurales manifestaciones o conductas, el art. 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad (Sentencia del Tribunal Constitucional 340/1993, de 16 de noviembre, y 177/1996, de 11 de noviembre), considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener «las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones», introduciendode este modo una idea de

²² PUENTE EGIDO, José, «Los Acuerdos entre España y la Santa Sede dentro del sistema judicial español. Su valor como tratados internacionales», in *Estudios Eclesiásticos*, 62, 242-243, 1987, pp. 263-282; CONTRERAS MAZARIO, José María, «Los acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede: aplicación judicial en España», in *Laicidad y libertades. Escritos jurídicos*, 7, 2007, pp.141-186.

²³ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio, *Derecho a la libertad de Conciencia*, Madrid, Civitas, 2002.

²⁴ LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio, *Derecho a la Libertad de Conciencia*, vol. I, *Libertad de Conciencia y Laicidad*, Madrid, Civitas, 1997; PEÑA-RUIZ, Henri, *La emancipación laica*, Madrid, Laberinto, 2001; SALAZAR CARRIÓN, Luis, «Religión, Laicidad y modernidad», in *Teoría Política*, 1, 2011, pp. 315-324.

aconfesionalidad o laicidad positiva que «veda cualquier tipo de confusión entre fines religiosos y estatales» (STC 177/1996)²⁵.

Qué entender, así, por laicidad positiva. La sentencia relaciona la aconfesionalidad con este tipo de laicidad, como una «actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa», lo que para el Tribunal Constitucional tiene, al menos, tres implicaciones: la primera, que como «especial expresión de tal actitud positiva respecto del ejercicio colectivo de la libertad religiosa» el artículo 16.3 de la Constitución «ordena a los poderes públicos mantener las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones»; la segunda, que el Estado está obligado a adoptar una «perspectiva asistencial o prestacional» hacia las comunidades religiosas; y tercera, que las medidas derivadas de los Acuerdos con la Santa Sede (1979), y la Ley de Libertad Religiosa (1980), como el ofrecimiento de una asignatura de religión católica en la enseñanza pública, especial apoyo a la asistencia religiosa, en principio solo católica, en cárceles, hospitales, etc., son expresión «constitucionalmente obligada» de tal concepto de laicidad positiva²⁶.

Existe cierta confusión en torno a este concepto. Un primer modo de entenderlo, de carácter descriptivo, hace referencia a un deber, a una conducta que se caracteriza por su carácter activo, en contraposición a pasivo, que es el sentido utilizado cuando se habla de deberes positivos, como deberes de hacer, en contraste con los deberes negativos o prohibiciones. En este primer sentido, el carácter de la laicidad positiva estaría en relación con los derechos de segunda generación. El segundo significado es de carácter valorativo, y parte de considerar buena una acción conforme a principios o por sus efectos, en contraste con el carácter negativo en cuanto nocivo que podrían tener las figuras opuestas. A mi entender, se tienden a confundir ambos significados, bajo el presupuesto de que las medidas activas por parte del Estado en apoyo a ciertas confesiones religiosas constituyen la única forma adecuada de entender la neutralidad. Evidentemente la segunda acepción del concepto de laicidad positiva parte de un prejuicio que, por contraste, califica las opciones no religiosas de, no ya negativas, pero sí no tan positivas para la convivencia dentro de la sociedad civil. En este sentido, no han faltado quienes han querido ver una ratificación de la tesis de que la Constitución hace una valoración positiva del hecho religioso en cuanto tal²⁷. Pero lo que la

²⁵ STC 46/2001, de 15 de febrero de 2001.

²⁶ RUIZ MIGUEL, Alfonso, «Laicidad, religiones e igualdad», in *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid*, 13, 2009, pp. 217-224.

²⁷ OLLERO, Andrés, *Un Estado laico. Libertad religiosa en perspectiva constitucional*, Cizur Menor, Thomson-Reuters-Aranzadi, 2009.

Constitución considera un valor es la libertad misma para creer una cosa o la otra, es decir, el derecho fundamental. Sin embargo, lo que está claro es que con esa sentencia, el Tribunal Constitucional «constitucionaliza» la «laicidad positiva»²⁸, lo que, a mi entender, es resultado de todo un programa político y la consecuencia de una serie de presiones que durante la transición y la consolidación democrática han surtido su efecto²⁹.

También tenemos que prestar atención al par de conceptos *laicismo y laicidad*, porque es en torno a las discusiones sobre estos conceptos desde donde se deriva la transformación del concepto laicidad al de laicidad positiva. Se tiende a pensar, sobre todo desde sectores religiosos, que el primero, el laicismo, tiene connotaciones excluyentes, antirreligiosas (ejemplo de esto es el texto anteriormente citado, en el que se advierte contra las «interpretaciones laicistas» que el texto constitucional pudiera conllevar). La pretensión del laicismo sería expulsar todo lo que tenga que ver con la religión, no solo de la vida política, sino también social e individual. Sin embargo, la *laicidad*, entendida casi siempre como laicidad positiva, escondería no una visión negativa del hecho religioso, sino todo lo contrario, permitiría un acercamiento desde las instituciones públicas a las instituciones religiosas, siempre respetando, eso sí, el pluralismo social existente. Así lo expone Benedicto XVI:

La «sana laicidad», la cual implica que las realidades terrenas ciertamente gozan de una autonomía efectiva de la esfera eclesiástica, pero no del orden moral [...]. Por otra parte, la «sana laicidad» implica que el Estado no considere la religión como un simple sentimiento individual, que se podría confinar al ámbito privado. Al contrario, la religión, al estar organizada también en estructuras visibles, como sucede con la Iglesia, se ha de reconocer como presencia comunitaria pública [...]. A la luz de estas consideraciones, ciertamente no es expresión de laicidad, sino su degeneración en laicismo, la hostilidad contra cualquier forma de relevancia política y cultural de la religión; en particular, contra la presencia de todo símbolo religioso en las instituciones públicas³⁰.

²⁸ RUIZ MIGUEL, Alfonso, NAVARRO VALLS, Rafael, *Laicismo y Constitución*, Madrid, Fundación Coloquio Jurídico, 2008.

²⁹ DÍAZ BURILLO, Vicente Jesús, *Cristianizar la modernidad: la política católica postconciliar*, in *Culturas políticas en la contemporaneidad. Discursos y prácticas desde los márgenes a las élites*, Valencia, Universidad de Valencia/Asociación de Historia Contemporánea, 2015, pp. 31-36.

³⁰ «Discurso del Santo Padre Benedicto XI al 56 congreso nacional de la Unión de Juristas católicos», 9 de diciembre de 2006, in URL:

<http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/december/documents/hf_b-en_xvi_spe_20061209_giuristi-cattolici_sp.html>[consultado el 18 de diciembre de 2015].

Me atrevería a decir que aquí existe alguna confusión, seguro que inocente. Porque el laicismo ni es hostil ni enfrenta como su contrario a la «sana laicidad». De hecho, en mi opinión, la laicidad es el objetivo que se persigue con el laicismo, entendido este como las acciones que se llevan a cabo para conseguir aquella. El laicismo hay que contemplarlo como un proceso histórico, y como tal no es un dogma, sino que adquiere las características que el lugar y las circunstancias exigen. En este sentido, por ejemplo, en un contexto en que la Iglesia católica condena la Declaración de los Derechos del Hombre por boca de Pío VI y más adelante por Pío IX, en el documento *Syllabus Errorum* (1864), los defensores de aquellas ideas condenadas por la Iglesia y apoyados en un laicismo combativo, identificaron a la Iglesia como enemiga de la libertad y la democracia. Por tanto, hay que tratar con cautela el término laicismo, y no generalizar de una manera precrítica con el fin de descalificar a todo un movimiento que tiene unos antecedentes muy dignos en el movimiento ilustrado europeo³¹.

La laicidad, por tanto, es el objetivo del laicismo. Y la laicidad la podemos entender como un principio de derecho político. Pone en juego un ideal universalista de organización de la ciudad y el dispositivo jurídico que hace posible su realización concreta. Dicho dispositivo es el de la *separación*, que emancipa el conjunto de las instituciones públicas, principalmente el Estado, de las iglesias, liberando a estas, a su vez, de toda injerencia política. Implica, por tanto, la separación como componente de la laicidad (al que habrá que unir el de la *neutralidad*) *no confusión ni de sujetos, ni de funciones (actividades y fines)*³². El objetivo fundamental de la separación no es otro que garantizar al Estado y a la Iglesia *plena autonomía* en el ámbito de sus competencias propias. Señala el Tribunal Constitucional dos consecuencias importantes derivadas de estos planteamientos: 1) No equiparabilidad, desde el punto de vista de su estatus jurídico, en el ámbito del Derecho del Estado de las Iglesias, confesiones o instituciones religiosas o eclesiásticas con las Instituciones públicas. No son corporaciones de derecho público, sino instituciones, fundaciones o asociaciones privadas, desprovistas de cualquier prerrogativa pública; 2) los criterios e intereses religiosos no pueden erigirse en parámetros para medir la justicia o injusticia de las decisiones de los poderes públicos³³. O lo que es lo mismo, desde ningún supuesto altar moral se está legitimado para enjuiciar acciones que incumban a quienes no compartan determinado credo religioso.

³¹ PEÑA-RUIZ, Henri, *La emancipación laica*, Madrid, Laberinto, 2001.

³² Tribunal Constitucional, Sentencia nº 24/1982, de 13 de mayo, FJ 1, párrafos 1-2.

³³ Tribunal Constitucional, Sentencia nº 340/1993, de 16 de noviembre, FJ 4, A y D; y Sentencia nº 24/1982, de 13 de mayo, FJ 1.

La «sana»laicidad implica, por tanto, separación política, pero también separación moral, como señaló el Tribunal Constitucional en 1982 y 1993, aspecto este de gran importancia. La *neutralidad* es otro de los componentes de la laicidad. En relación a esta, podríamos decir que su función es evitar cualquier atisbo de discriminación, positiva o negativa, en los ciudadanos como consecuencia de que sus creencias o convicciones sean unas u otras³⁴. Esta neutralidad exige que desde el Estado no se prime ningún credo por encima de otro.

Con esto vemos que la legislación española que trata el hecho religioso deja algunos aspectos abiertos a la discusión, y cabe poner en duda el verdadero carácter aconfesional que en la práctica se lleva a cabo. Porque es evidente que con los acuerdos firmados en 1979 entre el Estado español y el Vaticano, acuerdos cuya constitucionalidad habría que poner en duda (no hay que olvidar que las negociaciones se llevaron a cabo antes de que la Constitución fuera promulgada), se instituyen unas relaciones que dejan claramente en desigualdad de trato a unas confesiones respecto a otras. Desde la promulgación de aquellos acuerdos, y la distancia que marca la STC 24/1982, de 13 de mayo, que interpreta desde el laicismo la constitución, hasta la STC 46/2001, de 15 de febrero de 2001, en la que se constitucionaliza la laicidad positiva, la Iglesia católica ha sabido hacer prevalecer su doctrina hasta tal punto que ha marcado la lectura que de la Constitución ha hecho el Tribunal Constitucional.

4. Las razones de la desigualdad

Cómo se argumenta este trato de favor a la Iglesia católica y cómo lo defienden los beneficiados. El argumento más utilizado tiene dos vertientes: una primera, que podemos llamar sociológica; y una segunda que vamos a llamar histórica. Según la primera vertiente, y aceptando que la mayor parte de la población en España es católica, se sigue que la administración debe tener en cuenta a esta masa de católicos y legislar de acuerdo con sus preferencias morales. La segunda vertiente del argumento hace referencia a la histórica identificación católica de todos los españoles y de la nación española, suponiendo su olvido y renuncia una pérdida de raíces y de identidad que golpearía de lleno a la misma idea de España como nación. Ejemplo de esto último nos lo ofrece el por aquel entonces presidente de la Conferencia Episcopal Española, Cardenal Antonio María Rouco Varela, quien en 2005, en Zaragoza, donde se celebraba

³⁴ Tribunal Constitucional, Sentencia nº 5/1981, de 13 de febrero, FJ 9, pár. 9; y STC 177/1996, de 11 de noviembre, FJ 9, pár. 2.

el 150 aniversario de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción y el primer centenario de la coronación de la Virgen del Pilar, celebrando una catequesis, afirmó que «España será cristiana y católica o dejará de existir como tal», añadiendo que si España pierde sus raíces cristianas «no solo dejará de ser cristiana-católica, sino que dejará de ser España»³⁵. Esta identificación de España con el catolicismo³⁶ debe tener unas consecuencias, y estas se aprecian muy bien cuando se avecinan elecciones. Ante la convocatoria de elecciones municipales y autonómicas en 2011, y como es costumbre desde que se vienen celebrando elecciones en España, la Conferencia Episcopal, en este caso los obispos de la provincia eclesiástica de Madrid, recuerdan algunos principios básicos que todo católico debe tener presente antes de meter su papeleta en la urna. Así:

El derecho a la libertad religiosa ha de ser también protegido. Lo cual comporta el respeto a los lugares de culto y a los signos religiosos, así como a la tutela de la expresión y valoración públicas de las convicciones religiosas, especialmente la fe católica, configuradora de nuestro patrimonio cultural y moral³⁷.

La religión católica ha configurado nuestra historia, nuestra cultura, nuestra moral, y de ahí se sigue que se respete, por encima de las otras religiones, a la católica. Pero este argumento se puede poner en duda. Primero, porque la sociedad ha cambiado mucho en los últimos treinta años, produciéndose un incremento del número de ciudadanos pertenecientes a otras confesiones religiosas diferentes a la católica, como del número de ciudadanos que no se adhieren a confesión religiosa alguna³⁸. Y, segundo, según hemos venido viendo en los primeros apartados, un sistema

³⁵ «El cardenal Rouco afirma que «España será cristiana y católica o dejará de existir como tal»», in *Análisis Digital*, 23 mayo 2005, URL: <<http://www.analisisdigital.com/Noticias/Noticia.asp?IDNodo=-3&Id=3507>> [consultado el 18 de diciembre de 2015].

³⁶ Identificación que, salvando las distancias, nos recuerda a aquella representada por el nacionalcatolicismo. Véase BOTTI, Alfonso, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza Editorial, 2008.

³⁷ *Nota de las Obispos de la Provincia Eclesiástica de Madrid ante las elecciones autonómicas y municipales del 22 de mayo*, Archidiócesis de Madrid, 23 marzo 2011.

³⁸ En 1980 un 89% de los españoles se definían como católicos (de los cuales un 50% lo hacía como católico practicante), frente a un 0'5 que se declaraban de otra religión, y frente a un 9% que se declaraban ateos o agnósticos. En octubre de 2014, sin embargo, un 67'8 % de la población se declaraba católica (de los cuales el 61'1 % se declaraba «no practicante») frente a un 2'3 % que se declaraban creyentes de otra religión, y frente a un 27'6 % que se declaraban ateos o agnósticos. (Fuente: encuesta DATA, 1982, *op. cit.* in RECIO, Juan Luis, UÑA, Octavio, DÍAZ SALAZAR, Rafael, *Para comprender la Transición Española. Religión y política*, Estella, Verbo Divino, 1990, p. 55; Centro de Investigaciones Sociológicas, *Barómetro de octubre de 2014*).

democrático que, por su no identificación con religión alguna, exige separación y neutralidad en relación al hecho religioso, no se puede permitir tutelar ningún credo por encima de otro. Solamente desde una tergiversación malintencionada de esta neutralidad en términos de *laicidad positiva* se podría entender este trato de favor a una determinada confesión, y se haría al precio de desnaturalizar esta misma neutralidad. Supondría, en este sentido, tratar desigualmente el derecho de todos a la libertad de conciencia y religión, lo que supondría, a su vez, la aceptación de la teoría conforme a la cual la cantidad de ciudadanos que practican una creencia determinan también la cuantía y calidad de sus derechos personales en materia de religión y conciencia.

Pero más allá de las diferentes interpretaciones que sobre los anteriores conceptos se hagan, cabe preguntarse por la raíz intelectual de los distintos posicionamientos. Y aquí el cardenal Julián Herranz, presidente del Consejo Pontificio para los textos legislativos del Vaticano, nos da una pista: después de denunciar el «fundamentalismo laicista» que en 2004 parecía que el gobierno de Zapatero con sus políticas estaba llevando a cabo, hizo referencia a la necesidad de colaboración para que entre todos progresara la libertad «que no se puede desligar de la verdad»³⁹. Esta sutil referencia a la verdad esconde una fundamentación teológica de la misma. Porque qué se entiende por verdad desde una posición católica, y qué consecuencias tiene esta para la libertad y la moral.

Podemos acudir a dos encíclicas publicadas por Juan Pablo II, que nos pueden dar algunas pistas sobre los fundamentos teológicos de estos posicionamientos. Me refiero a *Veritatis Splendor*⁴⁰ y a *Fides et Ratio*⁴¹. En esta última se plantea el problema de las relaciones de entre la fe y la razón. En toda la encíclica aparece la propuesta del ejercicio de la razón y la filosofía. La filosofía es entendida como ejercicio de la razón, una razón sistemática, que busca la verdad, que construye sistemas y que promueve el avance del saber. En este sentido, hay que ser cauteloso, prudente, para no caer en cierta soberbia filosófica, pretendiendo acaparar el saber absoluto. La verdad se busca, debe ser el fin del indagar filosófico, fin al que nunca se llega y que nos espolea para

³⁹ *La Razón*, 24 septiembre 2004.

⁴⁰ *Carta Encíclica «Veritatis Splendor» del Sumo Pontífice Juan Pablo II a todos los Obispos de la Iglesia católica sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia*, Roma, Librería Vaticana, 1993, URL:

<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_06081993_veritatis-splendor_sp.html> [consultado el 18 de diciembre de 2015].

⁴¹ *Carta Encíclica «Fides et Ratio» del Sumo Pontífice Juan Pablo II a los Obispos de la Iglesia católica sobre las relaciones entre fe y razón*, Roma, Librería Vaticana, 1998, URL:

<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio_sp.html> [consultado el 18 de diciembre de 2015].

seguir buscando y progresando. Es un buen consejo. Unas páginas más adelante nos dice la encíclica:

La Iglesia, convencida de la competencia que le incumbe por ser depositaria de la Revelación de Jesucristo, quiere reafirmar la necesidad de reflexionar sobre la verdad. Por este motivo he decidido dirigirme a vosotros, queridos Hermanos en el Episcopado, con los cuales comparto la misión de anunciar «abiertamente la verdad» (*Fides et Ratio*, 6).

En realidad el argumento es algo tramposo, porque ya se conocía la verdad antes de empezar a buscarla. Se encontraba en Jesucristo, que es la Verdad. Y esta Verdad, en *Veritatis Splendor*, sirve para fundamentar una moral que, derivada de la ley natural, nos asegura unos rectos y fiables principios morales:

La firmeza de la Iglesia en defender las normas morales universales e inmutables no tiene nada de humillante. Está sólo al servicio de la verdadera libertad del hombre. Dado que no hay libertad fuera o contra la verdad, la defensa categórica — esto es, sin concesiones o compromisos —, de las exigencias absolutamente irrenunciables de la dignidad personal del hombre, debe considerarse camino y condición para la existencia misma de la libertad (*Veritatis Splendor*, 96).

Lo que se deriva, en definitiva, de las anteriores posiciones es lo siguiente: 1) una *concepción reduccionista sobre los valores y la autoridad*. Estos vienen dados por la enseñanza de la Iglesia católica, por su magisterio, y es a su autoridad a la que se deben acoger los creyentes; 2) una *concepción epistemológica premoderna*, en tanto considera que la razón por sí sola es incapaz de acceder a aquella verdad, para lo cual se hace necesario el auxilio de la fe del creyente; 3) y una *consecuencia práctica o política*, que se sigue de las anteriores concepciones, por la que invocan su derecho a la participación con preeminencia en los asuntos públicos. Una preeminencia que, como señalé anteriormente, viene salvaguardada, en el caso español, por la existencia de los Acuerdos con la Santa Sede, primero, y por la constitucionalización de una determinada concepción de la laicidad entendida en términos de laicidad positiva.

5. Conclusión

Las anteriores reflexiones teológicas en torno al problema de la verdad, y a la relación de esta verdad con la libertad, entroncan con el primer apartado en el que

analizábamos la libertad religiosa promovida en la Declaración Conciliar *Dignitatis Humanae* y con la mediación que señalaba ejerce la Iglesia católica en el ejercicio de aquella libertad: no es moralmente aceptable, una vez conocida la verdad revelada, apartarse de la misma. De hecho, la verdadera libertad, desde estas premisas católicas consiste en la aceptación *libre* del mensaje católico.

Desde la perspectiva de la historia cultural de lo políticola Iglesia se nos presenta como una organización política capaz de desarrollar imaginarios que legitiman su acción política. El tema tratado es un buen ejemplo de esto. El desarrollo de la libertad religiosa, la concepción de la misma en términos de laicidad positiva, su posterior constitucionalización en el ordenamiento legal español o los debates ideológicos que rodean su definición, ponen en juego todo un entramado que va de lo estrictamente ideológico a la concreción práctica de aquella ideología. La concepción eclesial de la libertad religiosa, desde su promulgación en la Declaración conciliar *Dignitatis Humanae*, ha sido reivindicada por la institución católica de forma recurrente como prueba de su aceptación del juego democrático y su apertura a una modernidad frente a la que tradicionalmente se había posicionado. Sin embargo, más allá de una primera lectura superficial, y alejándose de aquella apertura a la modernidad que en el más temprano posconcilio algunos grupos intraeclesiales intentaron desarrollar, la libertad religiosa vaticana se nos presenta como una actualización de las antiguas pretensiones normativas de la Iglesia católica. El caso español es ejemplar en este sentido: beneficios fiscales, legales, educativos, etc., una situación de privilegio que viene exigida, precisamente, en nombre de una pretendida libertad religiosa, y que, a su vez, deja a la Iglesia católica libre de la injerencia del Estado en sus asuntos, exigiendo a su vez por parte de este, y aludiendo a la laicidad positiva, apoyo para desarrollar las funciones sociales que a si misma se atribuye.

En definitiva, la Iglesia ha sabido imponer su imaginario político. Un imaginario en el que la libertad religiosa, la reflexión y la acción política derivada de la misma, ha tenido una importancia fundamental. En este sentido, la correcta comprensión de ese imaginario es imprescindible para entender cómo fue posible que una institución que había sido soporte fundamental del régimen franquista pudiera mantener sus privilegios también en el posterior régimen democrático.

*** El autor**

Vicente Jesús Díaz Burillo es licenciado en Filosofía por la Universidad de Salamanca y máster en Historia Contemporánea por la Universidad Autónoma de Madrid. En la actualidad forma parte del personal docente e investigador de esta última universidad, a cuyo departamento de Historia Contemporánea está adscrito. Ha sido investigador visitante en la Universidad de Roma «La Sapienza», la Universidad de Leeds, y la Universidad de Buenos Aires. Participa en diversos proyectos de investigación, como, por ejemplo, *Historia del futuro: la utopía y sus alternativas en los horizontes de expectativa del mundo contemporáneo (siglos XIX-XXI)* (HAR2015-65957-P). Su investigación gira en torno al estudio de las diferentes estrategias políticas que la Iglesia católica implementó en España en los años de la Transición política y posterior consolidación democrática.

URL: < <http://www.studistorici.com/progett/autori/#DiazBurillo> >

Per citare questo articolo:

DÍAZ BURILLO, Vicente Jesús, «De la *Dignitatis Humanae* a la laicidad positiva: la libertad religiosa en la consolidación democrática española», *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea : Un bilancio della scommessa democratica della Chiesa cattolica*, 29/06/2016,

URL:< http://www.studistorici.com/2016/06/29/diaz-burillo_numero_26/ >

Diacronie Studi di Storia Contemporanea  www.diacronie.it

Risorsa digitale indipendente a carattere storiografico. Uscita trimestrale.
redazione.diacronie@hotmail.it

Comitato di redazione: Jacopo Bassi – Luca Bufarale – Elisa Grandi – Antonio César Moreno Cantano – Deborah Paci – Fausto Pietrancosta – Alessandro Salvador – Matteo Tomasoni – Luca Zuccolo



Diritti: gli articoli di *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea* sono pubblicati sotto licenza Creative Commons 3.0. Possono essere riprodotti e modificati a patto di indicare eventuali modifiche dei contenuti, di riconoscere la paternità dell'opera e di condividerla allo stesso modo. La citazione di estratti è comunque sempre autorizzata, nei limiti previsti dalla legge.