

**70 AÑOS DE LIBERTAD RELIGIOSA.  
DEL DERECHO FUNDAMENTAL A LA RELACIÓN  
IGLESIA-SOCIEDAD**

**70 YEARS OF RELIGIOUS FREEDOM. FROM THE  
FUNDAMENTAL RIGHT TO THE CHURCH-SOCIETY  
RELATIONSHIP**

*Gonzalo Villagrán Medina, sj*

*Resumen:* La libertad religiosa hay que entenderla ante todo como un derecho fundamental reconocido por la Declaración Universal de Derechos Humanos. Desde ahí la Declaración Dignitatis humanae nos muestra cómo la entiende la Iglesia católica desde el Vaticano II. Una vez asumida como derecho fundamental la problemática sobre la libertad religiosa se ha desplazado más bien hacia el campo de la relación Iglesia-sociedad y la laicidad, esto queda recogido en el reciente documento de la Comisión Teológica Internacional sobre la libertad religiosa. Los artículos en la revista *Proyección* sobre la libertad religiosa nos muestran como la revista ha seguido esta evolución y cómo faltaría una mayor reflexión sobre los mejores rasgos de una sana laicidad.

*Abstract:* Religious freedom must be understood first and foremost as a fundamental right recognized by the Universal Declaration of Human Rights. From there, the Declaration Dignitatis humanae shows us how the Catholic Church has understood it since Vatican II. Once assumed as a fundamental right, the problem of religious freedom has shifted towards the field of the relationship between Church and society and secularity, as is reflected in the recent document of the International Theological Commission on religious freedom. The articles in the journal *Proyección* on religious freedom show us how the journal has followed this evolution and how it lacks a greater reflection on the best features of a healthy secularity.

*Palabras clave:* Libertad religiosa, laicidad, secularización, Iglesia-sociedad, Iglesia-Estado, derecho fundamental

*Key words:* Religious freedom, laicity, secularization, Church-society, Church-State, fundamental right

Fecha de recepción: 03 de noviembre de 2024

Fecha de aceptación y versión final: 30 de noviembre de 2024

En esta celebración de los setenta años de la revista *Proyección*, entre los diferentes temas tratados, creo que es importante fijarse en un punto clave de la moral social católica: la comprensión de la libertad religiosa. La libertad religiosa está en el cruce de caminos entre la teología fundamental, la antropología teológica, la teología moral y la

ciencia política. Además, el paso dado en el Concilio Vaticano II con su reconocimiento por parte de la Iglesia católica es probablemente de los cambios más importante que ha vivido la Iglesia en los últimos doscientos años. Comprender cómo ha evolucionado la comprensión de la libertad religiosa es pues clave para comprender la Iglesia contemporánea. Por ello queremos dedicar un tiempo primero a actualizar y sintetizar la comprensión y evolución de la libertad religiosa en la Iglesia católica como clave de comprensión de la historia de esta desde la mitad del siglo XX.

Pero nos fijaremos también en la manera cómo la revista *Proyección* ha tratado en sus páginas esta realidad teológico-moral. Como la libertad religiosa permite comprender la vida de la Iglesia en el siglo XX, así su tratamiento por nuestra revista nos mostrará con una claridad llamativa el posicionamiento de esta en la Iglesia y el sentido de su aportación.

La revista *Proyección* fue fundada en 1954, en los años inmediatamente anteriores al Concilio Vaticano II, por lo tanto, la evolución de la revista ha vivido el gran cambio que supuso el Concilio, y en particular toda la evolución de la libertad religiosa durante este. Igualmente, la revista ha seguido desde entonces la evolución de estos temas y el camino de secularización posterior de muchas sociedades de tradición cristiana, así como el momento post-secular en que estamos ahora mismo. *Proyección* es, por lo tanto, un testigo privilegiado de la evolución del tema que nos ocupa en este ensayo.

La libertad religiosa ha estado relativamente presente entre los temas tratados regularmente por los autores de la revista *Proyección*. Este tratamiento del tema en la revista ha estado siempre alineado con el esfuerzo de recepción del Concilio Vaticano II, y de cambio político en España. Igualmente ha estado presente indirectamente en la aparición de temas como las religiones y el pluralismo religioso.

En este ensayo empezaremos mostrando el lugar de la libertad religiosa en la tradición de los derechos humanos. A continuación, estudiaremos la aportación que supone la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II de 1965. Veremos luego como la libertad religiosa conecta con las problemáticas en torno a la relación religión-sociedad y la laicidad. Mostraremos a continuación la aportación que supone el Documento “La libertad religiosa para el bien de todos” de 2019, publicado por la Comisión Teológica Internacional. Finalmente veremos cómo ha sido tratada la libertad religiosa en la revista *Proyección* a lo largo de los años siguiendo esta evolución vista del derecho a la libertad religiosa.

## 1. La libertad religiosa en el marco de los derechos humanos

Puesto que la libertad religiosa es reconocida por la Iglesia como un derecho que brota directamente de la dignidad humana<sup>1</sup>, parece importante, antes de nada, situar la libertad religiosa en la tradición de los derechos humanos que es su humus natural.

En este sentido, la libertad religiosa es un principio hondamente arraigado en la tradición de los derechos humanos pues esta tradición recibió gran inspiración de

---

<sup>1</sup> “Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa”, *Santa Sede*, n.º 2, <[https://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/documents/vat-ii\\_decl\\_19651207\\_dignitatis-humanae\\_sp.html](https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html)> [Consulta: 23 octubre 2024].

la reflexión que en los siglos XVII y XVIII intentaba superar las guerras de religión en Europa. De hecho, fue uno de los derechos más claramente reflejados en la Declaración de los Derechos del hombre y del ciudadano elaborada durante la Revolución francesa<sup>2</sup>. Actualmente, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 lo incluye ya en el artículo 2 prohibiendo la discriminación por causa de la religión y lo afirma explícitamente en el artículo 18: “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 manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia”.

Es interesante destacar cómo la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 se acerca más a la tradición de libertad religiosa de los EE.UU. que a la francesa a pesar de ser esta última la heredera más directa de la Declaración de los Derechos del Hombre y del ciudadano de 1789. Así, mientras que esta última tiende a limitar la expresión pública de las religiones en una comprensión bastante estricta de la laicidad como reflejó la ley 1905 de separación Iglesia-estado<sup>3</sup>, la tradición de EE.UU. siempre ha defendido la expresión en público de las religiones<sup>4</sup>. Más adelante nos acercaremos con más detalle a estos dos referentes de modelos de laicidad. En este sentido la tradición de los derechos humanos ha adoptado lo que llamaremos una laicidad positiva<sup>5</sup>, más cercana a la comprensión de la iglesia católica.

Aunque en la tradición de los derechos humanos no hay ninguna duda de la importancia de la libertad religiosa, si la hay más a la hora de su aplicación práctica en conexión con los demás los derechos humanos en las situaciones reales. Así, con frecuencia, los organismos internacionales son muy exigentes al demandar el respeto a los derechos políticos y a la igualdad, y más tolerantes en cuanto a violaciones de la libertad religiosa se trata. Una situación paradigmática es la de países culturalmente musulmanes donde las minorías no musulmanas con frecuencia sufren discriminación y limitaciones en la posibilidad de vivir plenamente su fe. Esta interpretación de los derechos humanos supondría primar la dimensión política como algo irrenunciable y poner la libertad religiosa en un segundo plano menos importante.

Malcom Evans confirma este hecho al mostrar como la evolución de la tradición de los derechos humanos se está haciendo desde la perspectiva de neutralidad con

---

<sup>2</sup> “Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, siempre y cuando su manifestación no perturbe el orden público establecido por la Ley.” Derechos del hombre y del ciudadano (1789), Art. 10

<sup>3</sup> “Il est interdit, à l’avenir, d’élever ou d’apposer aucun signe ou emblème religieux sur les monuments publics ou en quelque emplacement public que ce soit, à l’exception des édifices servant au culte, des terrains de sépulture dans les cimetières, des monuments funéraires, ainsi que des musées ou expositions”. “Loi 1905 concernant la séparation de l’Église et de l’État”, art. 28, <<http://www.assemblee-nationale.fr/histoire/eglise-etat/sommaire.asp#loi>>.

<sup>4</sup> “El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba practicarla libremente, o que coarte la libertad de palabra o de imprenta, o el derecho del pueblo para reunirse pacíficamente y para pedir al gobierno la reparación de agravios.” “La Constitución de los Estados Unidos de América 1787”, *National Archives*, <<https://www.archives.gov/espanol/constitucion>> [Consulta: 23 octubre 2024].

<sup>5</sup> Para una buena presentación de los diferentes tipos de laicidad posible cf. “La libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?”, *Rev. Fom. Soc.* 255 (septiembre 2009) 401-422.

respecto a la libertad religiosa. Evans habla del derecho a la libertad religiosa como la cenicienta de los derechos humanos pues no se exige con la misma fuerza que los otros. En concreto comenta Evans como nunca se llegó a firmar un pacto por el derecho a la libertad religiosa como se hizo con los derechos políticos y económicos. El desarrollo que la ONU ha hecho del derecho a la libertad religiosa se ha hecho siempre en la dirección de la tolerancia y no discriminación. Sería necesario más bien un reconocimiento de la bondad de la práctica religiosa y la formulación de sus exigencias<sup>6</sup>.

Frente a esta lectura relativizadora en la práctica de la libertad religiosa como derecho humano, la Iglesia católica, sobre todo con Juan Pablo II, ha presentado el derecho a la libertad religiosa y su ejercicio pleno no sólo como un derecho más, sino como el corazón de la tradición de los derechos humanos<sup>7</sup>. El cumplimiento o no de la plena libertad religiosa, debido a su carácter de origen histórico de los derechos humanos, se convierte así en el test que prueba el verdadero respeto de estos.

Por tanto, nuestro respeto por la cultura de los otros está basado en nuestro respeto por el esfuerzo que cada comunidad realiza para dar respuesta al problema de la vida humana. En este contexto nos es posible constatar lo importante que es preservar el derecho fundamental a la libertad de religión y a la libertad de conciencia, como pilares esenciales de la estructura de los derechos humanos y fundamento de toda sociedad realmente libre. A nadie le está permitido conculcar estos derechos usando el poder coactivo para imponer una respuesta al misterio del hombre<sup>8</sup>.

Ciertamente esta interpretación del papel del derecho a la libertad religiosa es muy particular de la tradición social eclesial, y no se puede decir que sea compartida en general por la tradición secular de los derechos humanos. Pero no deja de ser una intuición profética valiosa que nos ayuda a entender la importancia de un derecho fundamental que los poderes políticos tienen tendencia a poner en segundo o tercer lugar negociándolo a cambio de otras realizaciones.

## 2. La Declaración *Dignitatis Humanae*

Nos acercaremos ahora al proceso histórico de redacción y aprobación de la Declaración *Dignitatis Humanae*, el documento del Concilio Vaticano II que supone la plena afirmación de la libertad religiosa en la Iglesia católica en línea con la

---

<sup>6</sup> Cf. MALCOM EVANS, "Human Rights and the Freedom of Religion", en Michael IPGRAVE (ed.), *Justice and Rights: Christian and Muslim Perspectives*, Washington D.C.: Georgetown University Press 2009, 109-116, 109-111.

<sup>7</sup> Cf. HERMÍNIO RICO, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, Washington D.C.: Georgetown University Press 2002, 124.

<sup>8</sup> JUAN PABLO II, "Discurso de su Santidad el Papa Juan Pablo II a la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas", *Santa Sede*, n.º 10, <[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_05101995\\_address-to-uno.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html)> [Consulta: 22 octubre 2024].

tradición de los derechos humanos que hemos visto anteriormente. Este documento tiene una importancia enorme por el cambio que supone para la Iglesia católica en su autocomprensión y en la manera como se sitúa en la sociedad. Merece por tanto que dediquemos un tratamiento más cuidadoso.

### 2.1. Situación en el preconcilio

Al Concilio se llegó con dos visiones muy diferentes sobre el tema de la libertad religiosa. Por una parte, para algunos autores católicos, situados en la comprensión de la libertad religiosa tradicional de León XIII según el esquema tesis-hipótesis. Para estos autores la tesis, según los términos de León XIII, se podía apreciarse en una realización ideal en el modelo de relación Iglesia-estado de España en el Concordato de 1953, modelo en que el estado adopta una forma básicamente confesional católica. Por el contrario, la situación de Estados Unidos representaría la hipótesis en cuanto situación de pluralismo religioso que se tolera simplemente por bien de paz. Esta posición más tradicional era, de hecho, el ambiente de fondo de la sociedad española en los años previos al Concilio, sociedad a la que se dirigen los artículos de la revista *Proyección* que veremos más tarde<sup>9</sup>.

Por el contrario, otros autores que querían la superación del modelo de tesis-hipótesis, como el moralista jesuita norteamericano John Courtney Murray, consideraban que el catolicismo de EE.UU. y de otros países básicamente plurales en lo religioso, no podría ser una mera hipótesis tolerada por no haber más remedio. Era necesario por el contrario mostrar que el modelo de EE.UU. podía ser un buen modelo sobre el lugar de los católicos en la vida social<sup>10</sup>.

Claramente el Concilio optó, tras múltiples deliberaciones y controversias, por la lección que enseña la experiencia de EE.UU. La mejor prueba de esto es que en el Concilio será el propio John Courtney Murray quien se encargue de la redacción de los primeros borradores de la Declaración *Dignitatis humanae*, aunque contando con la ayuda de Pietro Pavan. Desgraciadamente Murray no pudo asistir a la última sesión del Concilio por un ataque al corazón para presentar él mismo su visión y responder a objeciones y enmiendas.

### 2.2. Proceso de redacción

La redacción y aprobación de la Declaración *Dignitatis Humanae* fue de los procesos más complejos y tensos de todo el Concilio Vaticano II<sup>11</sup>. En un principio

<sup>9</sup> Esta opinión de fondo la recogen muy bien artículos como: ENRIQUE BORREGO, "Responsabilidad ante un régimen de libertad religiosa": *Proyección* 47 (1965) 283-287; ADOLFO GROSS, "Doce dificultades": *Proyección* 49 (1966) 106-111.

<sup>10</sup> Cf. LESLIE GRIFFIN, "Commentary on *Dignitatis humanae* (Declaration on Religious Freedom)", en KENNETH R. HIMES et al. (eds.), *Modern Catholic Social Thinking: Commentary and Interpretations*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2005, 244-265, 254-256.

<sup>11</sup> Cf. JULIO L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana: Claves católicas de una gran conexión*, San

se pensó que las afirmaciones sobre la libertad religiosa estuvieran incluidas en *Lumen Gentium*, más tarde se habló de incluirlas en *Unitatis Redintegratio*. Finalmente se decidió dedicarle una declaración independiente.

En noviembre de 1963 (segunda sesión del concilio) la Comisión de Ecumenismo del Secretariado para Promover la Unidad de los Cristianos presentó en el Concilio el primer esquema de la declaración. Este es el esquema que fue elaborado mayoritariamente por John Courtney Murray y Pietro Pavan.

En la intersesión de 1963-1964 se redactó un borrador que contiene ya casi todos los principios doctrinales. Este texto se lleva de nuevo al concilio en su tercera sesión. Así, en septiembre de 1964 se presentó el texto a la asamblea del Concilio y se discutió durante 6 días, percibiéndose lo controvertido del asunto. Se envió el texto a una comisión para que redactara una siguiente versión, pero la minoría conservadora se quejó poniendo en cuestión este paso (“jueves negro”, 19 de noviembre de 1964) Entre los más duros opositores del texto está el Cardenal Marcel Lefebvre<sup>12</sup>. Se suspendió así la votación sobre el texto, lo que implicaba dejarlo para la siguiente sesión del Concilio. El lapso de tiempo entre la recepción del texto y la votación pareció demasiado breve dado los cambios realizados en el documento.

En la intercesión de 1964-1965 se reelaboró el texto por una comisión mixta y, finalmente, en la 4ª Sesión, el 15 de septiembre de 1965, se presentó el nuevo texto al aula. Ya dijimos que John Courtney Murray no pudo estar presente en esta sesión. Hubo más de 60 intervenciones, 40 favorables y 20 contrarias. La principal crítica era que se ponía al mismo nivel la exigencia de verdad y error y no se reconocía el deber del estado de dar culto a Dios (confesionalidad del estado) El 21 de septiembre de 1965 se vota el texto. De 2222 votos totales, hay 1997 votos a favor (89,87%) y 224 (10,08%) en contra.

Se realizaron aún unas últimas reelaboraciones y el Papa pidió que se volviera a votar el texto final. Precisamente es en esta reelaboración cuando se introdujeron algunas enmiendas que disgustaron con posterioridad a John Courtney Murray. En general se reforzó la conexión entre libertad y verdad, la libertad religiosa debía orientarse a la búsqueda de la verdad y se reforzó la fundamentación en la revelación. Estas enmiendas fueron introducidas en parte por el arzobispo de Cracovia, Karol Wojtila, futuro Juan Pablo II<sup>13</sup>. El 7 de diciembre de 1965 se vuelve a votar el texto obteniendo por segunda vez una gran mayoría aprobatoria: de 2386 votos hubo 2308 a favor (96,73%), 70 en contra (2,38%) y 8 votos nulos (0,33%). El recordar esta aprobación por mayoría abrumadora es importante para despejar cualquier ten-

---

Pablo-Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2009, 65-70.

<sup>12</sup> Como muestra de lo presente que estaba en el Concilio la oposición entre el modelo del Concordato español de 1953 y el modelo de EE.UU. baste tener en cuenta que cuando se aplazó la votación sobre el decreto en la 3ª sesión del Concilio – el llamado jueves negro – no faltaron voces que achacaron dicha dilación a una maniobra de los obispos españoles, cf. J. ALCARAZ, “Luces y sombras de una polémica”: *Proyección* 49 (1966) 76-79, p. 77.

<sup>13</sup> El jesuita portugués Herminio Rico, en su fantástico trabajo sobre la recepción de *Dignitatis Humanae* muestra como esta preocupación por la conexión entre libertad y verdad fue, de hecho, una línea de preocupación constante en todo el pontificado de Juan Pablo II, cf. RICO, *John Paul II and the Legacy of Dignitatis Humanae*, 105-106.

tación que pudiera surgir de rebajar su valor doctrinal por haber sido más o menos controvertido el proceso de aprobación de la Declaración<sup>14</sup>.

### 2.3. *La afirmación de la libertad religiosa en Dignitatis Humanae*

La aportación principal de la Declaración *Dignitatis Humanae* a la tradición social de la Iglesia católica es el reconocimiento del derecho fundamental a la libertad religiosa en línea con la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Así, en el número central de la Declaración se afirma que “la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa” y que el contenido de esta consiste en que, en las palabras de la declaración:

Todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos<sup>15</sup>.

Como vemos en estas líneas, para la Declaración el objeto de la libertad religiosa es, ante todo, la inmunidad de coacción, tanto en negativo en cuanto a no ser forzados a actuar contra la propia conciencia, como en positivo en cuanto a no ser impedidos de actuar según la propia conciencia en el plano religioso. Así, la libertad religiosa no depende de los contenidos religiosos, sino que es el derecho a esas opciones. La persona tiene derecho a equivocarse por su naturaleza libre. Es la persona la que tiene derechos no la verdad o el error. Este es, claramente, un principio inspirado en la filosofía personalista.

La Declaración mantiene un sano equilibrio que evita caer en el relativismo al afirmar la libertad religiosa, pues se afirma que la única religión verdadera subsiste en la Iglesia y se recuerda la obligación moral de buscar la verdad. Con esta clara afirmación del lugar de la verdad y a la Iglesia vemos el efecto en la Declaración de las enmiendas presentadas en la última sesión del concilio por Karol Wojtyła en este sentido. Sin embargo, la Declaración afirma claramente, siguiendo la inspiración primera de Courtney Murray, más respetuosa del pluralismo, que la búsqueda de la verdad no se puede hacer coaccionados.

Para la Declaración, la libertad religiosa se fundamenta en la dignidad humana, lo que es una gran afirmación personalista e implica la afirmación de la libertad de conciencia. En un principio, bajo la influencia del espíritu ecuménico del Vaticano II

---

<sup>14</sup> “Otros han querido recalcar que no tiene el mismo valor teológico una ‘declaración’ que una ‘constitución doctrinal’; que se ha de ponderar el valor, alcance y sentido de cada expresión, habida cuenta de la premura de tiempo, el ambiente polémico, el signo de los tiempos... circunstancias condicionantes de la Declaración”. cf. ALCARAZ, “Luces y sombras de una polémica”, 78.

<sup>15</sup> “Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa”, n.º 2.

y siguiendo la tradición más propia del protestantismo<sup>16</sup>, los padres conciliares pensaban en poner como fundamento último directamente esta libertad de conciencia. Sin embargo, John Courtney Murray, en el tercer borrador de la comisión, persuadió a esta para dejar de lado este argumento por el peligro de relativismo que lo hacía difícilmente aceptable<sup>17</sup>. En sentido opuesto, Murray propone más bien tratar la libertad religiosa como concepto básicamente jurídico en cuanto libertad de coacción con fundamento en la dignidad humana<sup>18</sup>.

La comisión finalmente optó por poner la fuerza del argumento en la dignidad humana y dar luego carácter central al argumento de índole jurídico-política. Esto implica una conjunción de perspectivas: una perspectiva teológico-moral de corte metafísico como fundamento, y una perspectiva histórico-política de tipo constitucional como desarrollo del argumento.

El jesuita David Hollenbach<sup>19</sup>, siguiendo a Murray, comenta el argumento final que da *Dignitatis humanae* para sostener la libertad religiosa es la síntesis de los otros dos que se barajaron en el proceso de redacción de la Declaración. Así, en dicho proceso de redacción se comenzó trabajando con dos argumentos: La defensa de la libertad religiosa como defensa de la libertad de la religión cristiana y su moralidad, y la afirmación de la libertad de conciencia como el derecho a la plena expresión de las propias convicciones, cualesquiera que sean. El argumento final que se ofrece sintetiza las dos anteriores para defender la libertad de conciencia del individuo, pero entendiéndola enmarcada en una vida social que puede requerir ponerle límites.

Así, el argumento de la Declaración afirma que la regulación jurídica-política de un derecho ha de tratarse en el propio marco jurídico-político más que en el moral. Por lo tanto, el argumento versa sobre los límites del poder gubernamental y jurídico para la regulación de la conducta humana religiosa. Este argumento tiene tres principios: la dignidad de la persona humana<sup>20</sup>, la naturaleza social del ser humano<sup>21</sup>, y la de tanta libertad como sea posible en la vida social<sup>22</sup>.

---

<sup>16</sup> Es bueno recordar, en cualquier caso, la existencia histórica de enfrentamientos intra-protestantes en torno a la aceptación de la libertad religiosa, como por ejemplo las llamadas controversias vestimentarias y precisionistas en la Inglaterra isabelina, cf. BARDFORD LITTLEJOHN, *The Peril and Promise of Christian Liberty: Richard Hooker, the Puritans, and Protestant Political Theology*, Eerdmans Publishing, Grand Rapids, MI 2017.

<sup>17</sup> Cf. MARTÍNEZ, *Libertad Religiosa y Dignidad Humana*, 80-87.

<sup>18</sup> Cf. DAVID HOLLENBACH, *The Global Face of Public Faith: Politics, Human Rights, and Christian Ethics*, Georgetown University Press, Washington D.C. 2003, 130-139.

<sup>19</sup> Cf. *Ibid.*, 130-134.

<sup>20</sup> “Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa”, n.º 1-2.

<sup>21</sup> *Ibid.*, n.º 3.

<sup>22</sup> *Ibid.*, n.º 7.

#### 2.4. Implicaciones del derecho a la libertad religiosa

La Declaración *Dignitatis humanae* repasa también varias implicaciones que se derivan de su comprensión de la libertad religiosa y que dan forma más concreta al derecho:

Por un lado, la libertad religiosa ha de reconocerse a los individuos y a estos cuando actúan en común con otros<sup>23</sup>. Por lo tanto, las comunidades religiosas deben de gozar también de ciertas libertades: libertad para organizarse, libertad para la enseñanza y la confesión pública de la religión, libertad para mostrar cómo las enseñanzas de la religión pueden contribuir a clarificar la vida social.

Por otro, se afirma la libertad de las familias para ordenar su vida religiosa y enseñar la fe a los hijos. Esto incluye la libertad de los padres para escoger la educación de los hijos<sup>24</sup>.

#### 2.5. Papel del estado en la libertad religiosa

Igualmente, para la Declaración conciliar la afirmación de la libertad religiosa implica necesariamente la distinción de los órdenes del estado y de la Iglesia, es decir la separación Iglesia-estado o laicidad. Hay una diferencia radical y cualitativa en los órdenes de ambas, lo que no implica que la Iglesia tenga que estar replegada en el ámbito privado. Los fines del estado no son co-extensivos con los de la sociedad, por lo que la Iglesia tiene un papel en la vida pública de ésta. Esto implica la necesidad de colaboración entre estado e Iglesia, principio que ya se había afirmado en el número 76 de la Constitución *Gaudium et spes*.

¿Cuál es el papel del estado en la vida religiosa para *Dignitatis Humanae*? Podrían identificarse tres funciones fundamentales:

- En primer lugar, una negativa: no imponer ni coaccionar a los ciudadanos en su vida religiosa.
- En segundo lugar, en positivo, contribuir, junto con los individuos y las comunidades, a proteger y promover el derecho a la libertad religiosa<sup>25</sup>.
- Finalmente, por la responsabilidad del estado en proteger el bien común de la sociedad<sup>26</sup> y el acceso a él de todos los ciudadanos, es responsabilidad del estado el velar por el orden público<sup>27</sup>. La religión y la unidad religiosa son parte del bien común que es el fin de la acción del estado, sin embargo, éstos

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, n.º 4.

<sup>24</sup> *Ibid.*, n.º 5. Este punto quedó recogido en una forma muy cercana a la del Concilio en la Constitución española, sin embargo, ha sido un gran motivo de controversia social y política en la sociedad española posterior a 1978.

<sup>25</sup> *Ibid.*, n.º 6.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, n.º 7.

no se pueden promover por medios coercitivos. La única parte de ese aspecto del bien común que cae bajo el estado es el orden público, es decir, “el nivel mínimo de cohesión social necesario para que la sociedad en toda su diversidad pueda tender hacia la construcción del bien común”<sup>28</sup>. Esto incluye la paz pública, la moralidad pública y la justicia.

## 2.6. *La libertad religiosa en la revelación*

El segundo capítulo de la Declaración analiza la libertad religiosa a la luz de la revelación<sup>29</sup>. Este acercamiento suaviza el lenguaje más jurídico del primer capítulo y quiere ofrecer un acercamiento a la problemática de la libertad religiosa que esté alineado con la vuelta a las fuentes de la revelación (*ressourcement*) que pedía el Concilio Vaticano II. Este tipo de acercamiento quería también permitir el diálogo ecuménico sobre el punto de la libertad religiosa.

Los dos puntos doctrinales fundamentales de este segundo capítulo son<sup>30</sup>:

- La Declaración reconoce que explícitamente la revelación no dice formalmente nada sobre libertad religiosa en cuanto libertad de coacción.
- Sin embargo, la libertad religiosa sí está enraizada en la revelación: La Declaración se afirma que la revelación afirma la dignidad humana, muestra el respeto de Cristo hacia la libertad, y recomienda una actitud respetuosa de los discípulos de Cristo.

La Declaración, al partir de la revelación trata dos temas principales. Por una parte, defiende la libertad de la Iglesia, término clásico del magisterio leonino, para llevar adelante su misión<sup>31</sup>. Esta libertad es simplemente libertad para llevar adelante su misión, no búsqueda de privilegios en la vida social<sup>32</sup>. Por lo tanto, se está defendiendo un modelo social de laicidad – como se afirmaba en el número 76 de la Constitución *Gaudium et spes* – renunciando a la confesionalidad del estado, en el que se exige plena libertad para la acción de la Iglesia.

En segundo lugar, la revelación muestra también la libertad esencial del acto de fe<sup>33</sup>, defendida siempre por la tradición eclesial. Esta afirmación permite apoyar con más fuerza la afirmación del derecho a la libertad religiosa. Así la misión de la Iglesia de proclamar el Evangelio no puede nunca realizarse a través de la coerción, sino de la persuasión de la palabra de Dios.

<sup>28</sup> MARTÍNEZ, *Libertad Religiosa y Dignidad Humana*, 91.

<sup>29</sup> Precisamente a explicar esta segunda parte de la Declaración y el fundamento en la revelación de la libertad religiosa se dedica uno de los artículos que veremos de la revista *Proyección*, cf. G. GUIJARRO, “La libertad religiosa a la luz de la revelación”: *Proyección* 49 (1966) 87-90.

<sup>30</sup> Cf. GRIFFIN, “Commentary on Dignitatis humanae”, 265.

<sup>31</sup> “Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa”, n.º 10.

<sup>32</sup> *Ibid.*, n.º 15.

<sup>33</sup> *Ibid.*, n.º 10.

### 3. Evolución de la libertad religiosa: la relación iglesia sociedad

Como hemos visto al comienzo de este ensayo, la Declaración *Dignitatis Humanae* se enmarca en el proceso histórico de aprobación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948 y su recepción por parte de la Iglesia católica. Esto explica que la preocupación principal sea el reconocimiento y delimitación del derecho fundamental a la libertad religiosa. Sin embargo, los debates posteriores, sin dejar de preocuparse por el respeto auténtico del derecho fundamental se han centrado más en la problemática de la relación entre la Iglesia y la sociedad que la libertad religiosa abre al favorecer el pluralismo, estas problemáticas están también muy en relación con el proceso de secularización en muchas sociedades de occidente.

En ese sentido, para el fallecido profesor de la Facultad de Teología de Granada Matías García Gómez, quien fue perito en el Concilio Vaticano II y testigo directo del proceso de redacción del documento *Dignitatis Humanae*, las ideas contenidas en dicho documento suponen una de las inflexiones más significativas en el pensamiento de la Iglesia<sup>34</sup>. Para este autor, esta importancia se explica porque el tema de la libertad religiosa no sólo resuelve un problema puntual, sino que actúa de hecho como detonante de muchos otros temas (derechos individuales, derechos de las comunidades, libertad social y civil, relaciones Iglesia-estado...)<sup>35</sup>. Por ello es normal que los debates sobre la libertad religiosa con el tiempo han ido ampliándose más allá del debate más inmediato sobre el derecho fundamental o incluso la relación religión-estado tratando últimamente del conjunto de la vida en sociedad y la relación de las religiones con ella<sup>36</sup>. En el mismo sentido, el moralista jesuita norteamericano David Hollenbach afirma que la Declaración *Dignitatis Humanae* no se limitó a afirmar un derecho, o a aclarar un punto discutido en referencia a la Iglesia y al resto de las religiones, sino que, en positivo, empoderó a la Iglesia católica y a los fieles a tener un rol activo en la sociedad<sup>37</sup> al permitirles tener un discurso y una posición públicas bien articulados con los valores de las sociedades democráticas actuales.

Pero, ¿qué implica exactamente el plantearse la relación religión-sociedad? Al ser la democracia una forma de gobernar la sociedad donde prima la posibilidad de contribuir desde la propia opinión, aunque sea distinta, un rasgo de toda democracia es el pluralismo. Esta característica de la democracia presupone evidentemente la libertad religiosa y es una consecuencia de ella. Este pluralismo es en primer lugar político, pero se abre al pluralismo cultural, moral y religioso. Ante este rasgo de la democracia se convierte en problemático el aceptar que una confesión particular tenga un papel y una contribución a dicha forma de gobierno. Es necesario, pues, justificar por qué la

<sup>34</sup> Cf. MATÍAS GARCÍA GÓMEZ, *Moral política en una sociedad pluralista*, Fundación Humanismo y Democracia, Madrid 1983, 21.

<sup>35</sup> Cf. *Ibid.*, 134-135.

<sup>36</sup> En uno de los artículos de la revista *Proyección* que veremos, su autor afirma que la centralidad actual de la problemática religión-sociedad se explica por el protagonismo creciente de la sociedad civil en las sociedades actuales: "Porque el interlocutor de la Iglesia ya no iba a ser el Estado, sino la sociedad misma, que ganaba protagonismo poco a poco". P. M. GARCÍA FRAILE, "Reflexiones sobre la "imagen" de la Iglesia española a la luz de los acuerdos Iglesia-estado de 1976-1979": *Proyección* 44 (1997) 139-160, 141.

<sup>37</sup> Cf. HOLLENBACH, *The Global Face of Public Faith*, 124.

Iglesia católica, u otra tradición religiosa particular, pueda tener su voz en una sociedad democrática pluralista.

En este sentido, el campo de la relación religión-sociedad está marcado por dos corrientes de pensamiento que empujan a una desaparición de la religión del debate público, a su privatización:

Por una parte, la corriente en filosofía política, heredera últimamente de Rousseau y su idea de religión civil<sup>38</sup>, que consideran que la religión es siempre causa de violencia y conflicto en la sociedad, debido a la pretensión de verdad de las religiones y el pluralismo de las sociedades. Por ello los autores de esta corriente consideran que, respetando la práctica privada de la religión, debe limitarse su expresión pública. Se trata, por tanto, de un proceso de privatización de la religión. Correspondería así esta corriente a lo que se ha venido a llamar una laicidad excluyente o negativa<sup>39</sup>.

Un buen ejemplo de esta corriente sería el filósofo americano John Rawls quien, en su esfuerzo por proponer una teoría de la justicia para toda sociedad, impone unas condiciones a cualquier discurso que quiera intervenir en el debate público, las condiciones de lo que él llama razón pública<sup>40</sup>. Estas condiciones exigirían intervenir en el debate público sólo con argumento que puedan ser aceptados por todos.

Por otra parte, estaría la corriente más sociológica de la teoría de la secularización, que consideraría que la actual disminución sociológica del número de creyentes en algunas sociedades sería el signo de una evolución histórica necesaria en que las religiones vayan reduciéndose hasta desaparecer plenamente. Desde esta visión, la contribución de las religiones a las sociedades no está justificada al ser elementos sociales en desaparición. Se podría citar aquí al sociólogo Thomas Luckmann<sup>41</sup>, como uno de los iniciadores de la teoría, o al filósofo francés Marcel Gauchet que afirma que el cristianismo es “la religión de la salida de la religión” porque es la que ha permitido el surgimiento de la secularización<sup>42</sup>.

Frente a estas posiciones, la Iglesia, apoyada en la tradición aristotélica y tomista que tanto ha marcado el pensamiento político católico<sup>43</sup>, defiende claramente, como parte del derecho a la libertad religiosa, la posibilidad de expresarse públicamente desde los propios fundamentos religiosos. Esta posición corresponde a lo que se denomina laicidad positiva o inclusiva<sup>44</sup>. Así, en *Dignitatis humanae* se resalta el rol importante que tiene la religión en la construcción del bien común. Para afrontar la realidad del pluralismo y la diferencia de opiniones invita la Declaración a dejarse guiar más por la virtud de la prudencia que por ningún límite previo a lo que se puede compartir en la

<sup>38</sup> JEAN JACQUES ROUSSEAU, *El contrato social*, Plutón, Barcelona 2013.

<sup>39</sup> Cf. “La libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?”, 403-404.

<sup>40</sup> JOHN RAWLS, *Liberalismo político*, Crítica, Barcelona 1996.

<sup>41</sup> THOMAS LUCKMANN, *La religión invisible*, Sígueme, Salamanca 1973.

<sup>42</sup> MARCEL GAUCHET, *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*, Trotta, Madrid 2005.

<sup>43</sup> Para Aristóteles el estado no puede pretender sustituir a las diferentes asociaciones humanas (familia, asociación cultural, religiosa...). Cada asociación humana, incluidas las religiosas, busca un bien particular bueno para la sociedad que sólo ella puede buscar. La labor del estado se limita a asegurar que esos bienes particulares se coordinan hacia un bien común, cf. *Política* 1252a.

<sup>44</sup> Cf. “La libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?”, 404-405.

sociedad: “Al mismo tiempo, sin embargo, la caridad de Cristo le acucia para que trate con amor, prudencia y paciencia a los hombres que viven en el error o en la ignorancia de la fe<sup>45</sup>”. Esta invitación a atreverse a hablar confiando en la virtud de los interlocutores contrasta con el férreo control del contenido de la conversación que propone John Rawls con su idea de la razón pública<sup>46</sup>.

En favor de la posición eclesial está la evolución que el mismo pensamiento secular sobre religión sociedad ha ido haciendo. Así frente a estas posiciones privatizadoras de la religión, la evolución histórica de las sociedades ha puesto muy en cuestión esta teoría de la secularización y más bien obliga a reconocer un lugar a las religiones en la vida social. Se habla así hoy en día de un tiempo post-secular en que, tras la debida separación religión-estado, las religiones vuelven a tener un papel social importante en la relación religión-sociedad<sup>47</sup>.

Así, por ejemplo, José Casanova en su obra *Religiones pública en el mundo moderno* se fijaba en una serie de situaciones históricas: la democratización de España, la caída del comunismo en Polonia, la opción por el pueblo sencillo de la Iglesia en Brasil, la influencia del protestantismo evangélico en la política de EE.UU. y el nuevo papel del catolicismo en EE.UU. En todos estos casos se veía como religiones tradicionales habían tenido un papel muy importante en el desarrollo social de sus países. Esto llevó a Casanova a hacer una primera afirmación: las teorías sociológicas de la secularización de los años 60 y 70 no son capaces de explicar estos acontecimientos históricos, luego se prueban erróneas. En contra de estas, hoy en día es necesario hablar de un proceso de “desprivatización” de las religiones.<sup>48</sup>

Por su parte, el filósofo alemán Jürgen Habermas, él mismo no creyente, ha desarrollado, desde hace algunos años, una postura muy abierta y positiva frente al papel de las religiones en la vida social. Habermas en sus comienzos fue muy crítico con las religiones y comulgaba plenamente con las teorías de la secularización en su visión de la sociedad. Sin embargo, a partir de los acontecimientos de los años 80 y 90 como los que ya hemos mencionado, Habermas se fue abriendo a reconocer el papel de las religiones en la vida social. En un reciente ensayo Habermas exponía su posición sobre el papel de las religiones en la sociedad<sup>49</sup>.

Habermas viene a afirmar en este ensayo que no es lícito exigir a los ciudadanos de una sociedad que sean creyentes de una religión que tengan que traducir sus opiniones a un lenguaje secular dejando de lado sus creencias en el discurso público. Habermas da dos razones principales para ello. Por una parte, es un error el que la sociedad se privara de esas fuentes de imaginación nueva, creatividad y sentido que son

<sup>45</sup> “Declaración Dignitatis humanae sobre la libertad religiosa”, n.º 14.

<sup>46</sup> Cf. GONZALO VILLAGRÁN, “La relación religión-sociedad en Rawls. Una comparación con la doctrina del Concilio Vaticano II”: *Rev. Fom. Soc.* 66 (2011) 647-681, 273-279.

<sup>47</sup> Cf. JÜRGEN HABERMAS, “Apostillas sobre una sociedad post-secular”, *Rev. Colomb. Sociol.* 31 (2008) 169-183.

<sup>48</sup> Cf. JOSÉ CASANOVA, *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid 2000, 286.

<sup>49</sup> JÜRGEN HABERMAS, “La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el “uso público de la razón” de los ciudadanos religiosos y seculares”, en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona 2006, 122-155.

las religiones y que son necesarias para pensar problemas cada vez más complejos<sup>50</sup>. En segundo lugar, no es legítimo cargar a los ciudadanos religiosos con una carga extra a la hora de participar en la vida pública que los ciudadanos no-religioso no tiene: el tener que traducir sus visiones y opiniones al lenguaje secular. Es necesario que haya una carga recíproca entre ambos grupos de manera que también los ciudadanos seculares se acostumbren a escuchar e interpretar el lenguaje religioso<sup>51</sup>.

Las posiciones de estos dos autores, no necesariamente religiosos ellos mismos, nos hablan de como el estudio secular actual de la relación religión-sociedad en buena parte reconoce a las religiones una fuerza social que contradice la visión que se tenía de ellas, y, por ello, va integrando y afirmando la necesidad de dar voz a las religiones en el debate público de las sociedades modernas. Esto exige una visión diferente del proceso de secularización, pero también de los modelos institucionales y jurídicos de la laicidad que enmarcan la vida social.

#### 4. La libertad religiosa y la laicidad

La comprensión que se tenga de la relación Iglesia-sociedad que acabamos de ver, que está necesariamente condicionada por lo histórico y lo cultural de cada pueblo y circunstancia, y se ha de plasmar legal y políticamente según la sabiduría y creatividad de cada sociedad. Esta plasmación ha llevado a la existencia de diferentes modelos de laicidad en cuanto modelos de separación religión-estado y de regulación legal de la presencia pública de las religiones.

De las diferentes comprensiones de la laicidad existentes podemos identificar dos modelos que han sido especialmente e influyente en la historia occidental y que marcan a día de hoy el debate sobre la laicidad. Estos modelos son el modelo francés y el modelo norteamericano. Ambos modelos son en gran parte hijos de la historia de estos países, pero quedan hoy en día como propuestas concretas que iluminan el desarrollo en los diferentes países de la separación Iglesia estado.

##### 4.1. La laicidad francesa

Comentábamos más arriba como la comprensión francesa de la laicidad implica un mayor acento en el control por parte del estado de la presencia pública de las religiones y una mayor desconfianza hacia ella. El modelo francés, que veíamos expresado en un primer momento en la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de 1789, se inspira en los acontecimientos ocurridos durante la Revolución francesa, en que el gobierno revolucionario rompió la relación con la Santa Sede y creó una Iglesia nacional, controlada por el estado, en la que los sacerdotes debían jurar fidelidad a la Constitución revolucionaria.

---

<sup>50</sup> Cf. *Ibid.*, 138.

<sup>51</sup> Cf. *Ibid.*, 146-147.

A pesar de alguna etapa de mayor cooperación Iglesia-estado, la III República Francesa se escoró claramente hacia una relación más tensa con la Iglesia católica queriendo recuperar el radicalismo revolucionario.

En 1905 el gobierno francés denunció el concordato con la Iglesia católica de manera que las relaciones con los ciudadanos religiosos pasaron a regirse desde ese momento por una ley nacional que se aprobó en ese año y a la que se llamó la Ley de Separación de la Iglesia y el estado. Esta ley dará forma al modelo francés de laicidad.

Esta ley afirma la libertad de conciencia en general y la libertad de culto, pero curiosamente no menciona de hecho un derecho a la libertad de religión más honda que el ejercicio del culto<sup>52</sup>. Para garantizarla la ley se basa en las restricciones que ponga el estado para el orden público. Es pues una visión de la libertad religiosa desde la limitación y la reducción de su presencia.

Básicamente se niega que el estado pueda dedicar fondos a lo religioso y se niega la personalidad de las confesiones religiosas, en concreto de la Iglesia católica<sup>53</sup>. El interlocutor del estado en asuntos religiosos, serán los ciudadanos religiosos organizados en asociaciones civiles. Se percibe aquí que el modelo de fondo es el de comunidades protestantes pequeñas e independientes y no puede recoger la esencia de confesiones cristianas organizadas a un nivel mayor o mundiales.

Es interesante notar que se mantiene la asistencia religiosa en el caso de lugares cerrados como escuelas, cuarteles o prisiones<sup>54</sup>. Esto muestra cómo, de fondo, no se renuncia completamente a una cierta colaboración del estado con las religiones para asegurar la asistencia religiosa como una necesidad legítima de los ciudadanos.

Más allá de la ley concreta, la inspiración de este modelo era una laicidad exclusiva bastante rigurosa, esta inspiración es la que marca en gran parte la evolución de la sociedad francesa en este tema<sup>55</sup>. Se considera que la presencia pública de las religiones es un peligro para la libertad de conciencia por el peligro de imponer su propia visión y generar conflicto en la sociedad. Debido a esto, para asegurar la posibilidad de la libertad religiosa, el estado interviene en los asuntos religiosos limitando enormemente la posibilidad de presencia pública de las religiones y rechazando un reconocimiento de las religiones como tales tratando sólo con ciudadanos. No hay una prohibición de lo religioso, pero esta dimensión humana queda sólo para el ámbito privado o la vida interna de las asociaciones civiles vinculadas a una religión concreta. Se percibe bastante claramente de fondo la influencia de la idea de religión civil de Rousseau.

---

<sup>52</sup> “La République assure la liberté de conscience. Elle garantit le libre exercice des cultes sous les seules restrictions édictées ci-après dans l'intérêt de l'ordre public.” “Loi 1905 concernant la séparation de l'Église et de l'État”, art. 1.

<sup>53</sup> “La République ne reconnaît, ne salarie ni ne subventionne aucun culte. En conséquence, à partir du 1er janvier qui suivra la promulgation de la présente loi, seront supprimées des budgets de l'État, des départements et des communes, toutes dépenses relatives à l'exercice des cultes”. *Ibid.*, art. 2.

<sup>54</sup> “Pourront toutefois être inscrites auxdits budgets les dépenses relatives à des services d'aumônerie et destinées à assurer le libre exercice des cultes dans les établissements publics tels que lycées, collèges, écoles, hospices, asiles et prisons”. *Ibid.*

<sup>55</sup> En su artículo de 2011 en la revista *Proyección* sobre modelos de laicidad que luego veremos, Arturo Calvo define el modelo francés como, en sus palabras, “un modelo laico con alguna reminiscencia laicista”. ARTURO CALVO ESPIGA, “Formas y estilos de laicidad en Europa occidental. ¿Qué laicidad en la España actual?”: *Proyección* 242 (2011) 289-319, 295.

#### 4.2. *La laicidad de Estados Unidos*

Un modelo de laicidad que funciona como referencia alternativa es el modelo de la laicidad de Estados Unidos. El modelo de laicidad americano está basado en la primera enmienda a la Constitución de EE.UU. ratificada en 1791:

El Congreso no aprobará ley alguna por la que adopte una religión oficial del estado o prohíba el libre ejercicio de la misma, o que restrinja la libertad de expresión o de prensa, o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente y a pedir al gobierno la reparación de agravios.

En esta enmienda se percibe como el centro está en la limitación de la acción del gobierno, y no de los ciudadanos. Para asegurar la libertad religiosa de los ciudadanos es necesario reducir la intervención del estado en este campo, por no ser un campo que le corresponda.

El origen de este modelo está en el debate, en el momento del surgimiento de los Estados Unidos, sobre la posibilidad de que hubiera una religión oficial, que en aquel caso sería el anglicanismo que ya lo era en algunos estados. Sin embargo, había un fuerte rechazo a esta idea por ser el anglicanismo una religión nacional del país colonizador y porque algunos estados habían sido fundados bajo inspiración en otras tradiciones religiosas (Maryland era un estado originalmente católico). Ante el peligro de que una intervención del poder público imponiendo una religión oficial coartara la libertad de los ciudadanos de seguir su religión se prefirió renunciar a esta posibilidad y coartar el que el estado interviniera en este campo.

De fondo está también un debate más hondo entre los Padres fundadores de EE.UU. en este sentido, las opiniones de estos eran encontradas en cuanto al papel de la religión. Thomas Jefferson era más bien partidario de un deísmo alejado de las religiones particulares de manera bastante parecida a cómo se entendía en Francia. Sin embargo, Benjamin Franklin, aunque su propia adscripción religiosa no está clara, sí reconocía que las religiones son una contribución al bien común de la sociedad. En este sentido, Franklin defendía la necesidad de incluir la enseñanza de la religión en la educación de los estados, en concreto en Pennsylvania, por la contribución que supone para la sociedad la presencia de “religiones públicas” que participen de la vida social<sup>56</sup>.

#### 4.3. *El modelo español*

España es un buen ejemplo de cómo los países han tenido que ir construyendo sus propios modelos inspirándose más o menos en estas referencias principales que son el modelo francés y el norteamericano. Ya hemos visto como el Concordato de

---

<sup>56</sup> “History will also afford frequent Opportunities of showing the Necessity of a Publick Religion, from its Usefulness to the Publick, the Advantage of a Religious Character among private Persons; the Mischief of Superstition, etc. and the Excellency of the Christian Religion above all other antient or modern.” Benjamin FRANKLIN, “Proposal relating to the education of youth in Pensilvania”, en JOSEPH A. LEO LEMAY (ed.), *Writings*, Literary Classics of the United States, New York 1987, 323-344, 336-337.

1953 entre el régimen de Franco y la Iglesia católica se presentaba en su día como una realización ideal del modelo de relación Iglesia-estado que planteaba León XIII por asumir plenamente el Estado español la confesionalidad católica. El cambio que supuso *Dignitatis humanae* en la comprensión de la Iglesia y su relación con la sociedad hizo insostenible este modelo propio del concordato. Así, con la llegada de la democracia se hubo de desarrollar un modelo diferente en la línea del Vaticano II y de un sistema democrático. Ya hemos visto como *Proyección* siguió muy de cerca este recorrido e intentó iluminarlo e impulsarlo.

El modelo español de laicidad que se instaura tras la llegada de la democracia en 1978 es ecléctico y toma de varias partes, bastante en concreto de la legislación alemana<sup>57</sup> y belga. Sin embargo, podemos identificar un deseo de evitar la laicidad francesa – se evita incluso el término laicidad y se habla más bien de aconfesionalidad – y plantear una relación más positiva del estado con las religiones en línea con el modelo norteamericano.

El modelo español toma su fundamentación última del artículo 16 de la Constitución Española de 1978 que afirma que<sup>58</sup>:

1. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.
2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.
3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.

En este sentido, podríamos definir el modelo español como cooperativo, en cuanto que el estado, rechazando la instauración de una religión oficial, se obliga a establecer relaciones formales de cooperación con las religiones. De fondo, esta posición es un desarrollo de la laicidad inclusiva o positiva y está muy alineado con la visión del Concilio Vaticano II cuando en *Gaudium et spes* número 40 se habla de una “compene-tración de la ciudad terrena y de la ciudad eterna”.

La referencia explícita a la colaboración con Iglesia católica del texto constitucional es el fruto de la tradición constitucionalista española que cuando ha querido separar religión y estado, ha querido también dejar constancia del hecho sociológico de la presencia del catolicismo en la sociedad española. Estas afirmaciones simplemente piden al estado una adecuación de su política religiosa a la realidad sociológica española, más allá de equilibrios abstractos<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> Para una buena presentación del modo de laicidad pluriconfesional alemán cf. CALVO ESPIGA, “Formas y estilos de laicidad en Europa occidental”, 296-299.

<sup>58</sup> “La Constitución Española de 1978”, <<http://www.lamoncloa.gob.es/Espana/LeyFundamental/index.htm>> [Consulta: 7 febrero 2012].

<sup>59</sup> Para un buen estudio del marco jurídico de la libertad religiosa en España cf. CARLOS CORRAL, *Confesiones Religiosas y Estado Español: Régimen Jurídico*, BAC, Madrid 2007, 94-101.

Este modelo español se ha definido como un modelo cooperativo en el que, tras reconocer la libertad religiosa y el pluralismo de la sociedad, se busca una cooperación en concreto con la Iglesia católica por medio de un acuerdo con la Santa Sede<sup>60</sup>. La búsqueda de este acuerdo no impide buscar acuerdos similares con otras tradiciones religiosas – como de hecho se ha producido posteriormente en el caso español – pero suele hacerse en primer lugar con la Iglesia católica por existir una fuerte presencia de la Iglesia católica en la sociedad. Por su parte, Arturo Calvo, en su artículo en *Proyección*, describe el modelo español como un modelo de laicidad positiva, que se basa en la idea de aconfesionalidad, y que poner en el centro más la libertad en cuanto a la dimensión religiosa que la laicidad en sí misma<sup>61</sup>.

La Constitución fue luego desarrollada en la Ley de libertad religiosa de 1980 y en los Acuerdos Iglesia-estado de 1976 y 1979. Estos acuerdos son vistos como una implementación de la visión de la iglesia del Vaticano II buscando una situación estable de hecho y de derecho para que la Iglesia lleve adelante su misión en el nuevo contexto.<sup>62</sup> La imagen de la Iglesia que brota de estos acuerdos, según Pedro García-Fraile, es la una Iglesia a justa distancia del estado, sin privilegios, descentralizada, con función de fermento y conciencia crítica y llamada a tener una función reconciliadora y dialogante<sup>63</sup>.

Veremos como el tratamiento que ha dado históricamente la revista *Poyección* al tema de la libertad religiosa se puede leer muy bien como un acompañamiento a la formulación y el desarrollo de este modelo español. Este acompañamiento comenzó en la etapa previa, cuando los artículos de *Proyección* intentaban visualizar hacia qué modelo de relación Iglesia-sociedad nos iría llevando las posiciones del Concilio Vaticano II partiendo de la España nacionalcatólica de la posguerra<sup>64</sup>.

## 5. El documento “La libertad religiosa para el bien de todos” de la Comisión Teológica Internacional

A pesar del valor enorme de la Declaración *Dignitatis Humanae* que hemos estudiado con más detalle, la distancia temporal que vamos teniendo con ella y la rapidez de los cambios en el mundo hacían necesaria alguna referencia autoritativa de la Iglesia más cercana. Era necesario responder a la evolución profunda de la realidad social y política de la humanidad que afecta particularmente a la comprensión de la presencia pública de la religión. Esto es lo que se dispuso a hacer la Comisión Teológica Internacional en el documento de 2019 “La libertad religiosa para el bien de todos”.

<sup>60</sup> Cf. “La libertad religiosa en España. ¿Hacia un nuevo modelo normativo?”, 405-406.

<sup>61</sup> Cf. CALVO ESPIGA, “Formas y estilos de laicidad en Europa occidental”, 315.

<sup>62</sup> Cf. ESTANISLAO OLIVARES, “Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede sobre la libertad de los católicos”: *Proyección* 113 (1979) 103-117, 117.

<sup>63</sup> Cf. GARCÍA FRAILE, “Reflexiones sobre la “imagen” de la Iglesia española”, 152-160.

<sup>64</sup> Un buen ejemplo de esta posición de preparación del terreno para el desarrollo de la libertad religiosa es el artículo del jesuita Enrique Borrego en 1965, cf. BORREGO, “Responsabilidad ante un régimen de libertad religiosa”.

Este documento que quiere proponer una actualización de la recepción razonada de *Dignitatis Humanae*, y razonar la necesaria integración entre las dimensiones personal y comunitaria de la libertad religiosa<sup>65</sup>.

El documento identifica los cambios con respecto al contexto en que surgió *Dignitatis Humanae* como los siguientes<sup>66</sup>:

- Las tradiciones religiosas de Oriente Medio y Asia tienen un papel activo e influyente en la sociedad.
- La libertad religiosa se entiende en el marco de los derechos humanos y las libertades civiles.
- Tendencia al fundamentalismo en las religiones, y visión del estado moderno que promueve implícitamente el indiferentismo religioso.
- Cultura de la neutralidad que favorece la exclusión de lo religioso.
- Regreso de lo religioso que contradice la teoría de la secularización. Este regreso en muchas ocasiones es un regreso con elementos foráneos a las propias tradiciones y de carácter más fundamentalista.
- Visión del estado y de la política desconectados de la verdad y la trascendencia que favorece comprensiones emotivistas de la religión que se imponen en el espacio público sin una actitud de respeto.
- Rechazo a toda instrumentalización política de lo religioso.
- Conciencia de la importancia de una sana relación entre lo religioso y lo político para la convivencia en la sociedad.
- Conciencia de la necesidad de instrumentos para el diálogo interreligioso y civil.

A partir de estos cambios, el documento tocará cuatro ámbitos principales afectados por la libertad religiosa: El derecho de las personas, el derecho de las comunidades, el estado y la libertad religiosa, la contribución de la libertad religiosa a la paz social, y la libertad religiosa en la misión de la Iglesia. En la línea con la evolución de la problemática sobre la libertad religiosa que hemos mencionado, se percibe en el documento una centralidad de la preocupación por la comprensión moderna de la laicidad.

Así, el documento de la Comisión Teológica Internacional dedica un buen número de párrafos en su parte más central a la comprensión de la “neutralidad ideológica” en las democracias modernas<sup>67</sup>. Esta comprensión llevaría a limitar la cultura política

---

<sup>65</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La libertad religiosa para el bien de todos. Aproximación teológica a los desafíos contemporáneos”, *Santa Sede*, n.º 12, <[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_20190426\\_liberta-religiosa\\_sp.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_sp.html)> [Consulta: 22 octubre 2024].

<sup>66</sup> *Ibid.*, 2-10.

<sup>67</sup> Esta descripción que hace el documento de la Comisión Teológica Internacional del ideal de neutralidad ideológica del estado es una evocación muy explícita a la propuesta de John Rawls, cf. JOHN RAWLS, *Teoría de la*

a una serie de “reglas de justicia meramente procedimentales que prescindan de toda justificación ética y toda aspiración religiosa”<sup>68</sup>. Para el documento que nos ocupa esta visión de la neutralidad ideológica termina suponiendo una “marginación, cuando no una exclusión, de las expresiones religiosas de la esfera pública y, por tanto, de la plena libertad de participación en la formación de la ciudadanía democrática”. Por lo tanto, la valoración del Documento de dicha neutralidad ideológica es muy negativa.

Frente a esta neutralidad ideológica que termina siendo excluyente de las religiones, el documento opta por el modelo llamado laicidad positiva por la cual el estado reconozca las confesiones religiosas y apoye la dimensión religiosa de los ciudadanos, sea esta cuál sea, y las religiones se esfuercen en contribuir a la vida social<sup>69</sup>.

## 6. El tratamiento de la libertad religiosa en la revista *Proyección*

Tras el repaso que hemos hecho a la problemática de la libertad religiosa y su evolución desde las posiciones previas al concilio, puesto que queremos celebrar los setenta años de la revista *Proyección* me parece interesante hacer un repaso al tratamiento que la revista ha hecho de la problemática amplia en torno a la libertad religiosa, incluyendo el tema de la relación religión-sociedad. En este sentido voy a recorrer los artículos publicados sobre esta temática intentando identificar en dicho recorrido la posición de fondo de la revista en cuanto tradición de pensamiento.

Habiéndose fundado la revista en 1954, la primera referencia a la libertad religiosa tarda once años en aparecer, y sólo lo hará cuando ya el concilio está acabando. Esto nos habla de lo controvertido que era la idea de libertad religiosa para el catolicismo preconiliar que era el contexto primero de la revista. En concreto esta primera aparición se da en el artículo del jesuita Enrique Borrego en 1965 titulado “Responsabilidad ante un régimen de libertad religiosa”<sup>70</sup>. En dicho artículo, más que profundizar en los fundamentos teóricos del concepto, el autor reflexiona de manera libre sobre cómo podría cambiar la iglesia y la sociedad española si se instaurara un régimen de libertad religiosa. Lo hace en un tono positivo intentando mostrar las posibilidades que una situación así ofrecería. Llama la atención como en la imagen de futuro que dibuja el artículo, curiosamente, está completamente ausente la secularización como importante condicionante. Esto nos habla de cómo en la España de aquellos años la secularización

---

*justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, D.F. 1978.

<sup>68</sup> COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, “La libertad religiosa para el bien de todos”, n.º 5.

<sup>69</sup> “Por lo tanto, se necesita una laicidad positiva en las instituciones estatales para promover la educación religiosa, ‘vía privilegiada que capacita a las nuevas generaciones para reconocer en el otro a su propio hermano o hermana, con quienes camina y colabora’. Las religiones deben, por su parte, introducirse en una dinámica de purificación y de conversión, obra de la recta razón iluminada también ella por la religión.” *Ibid.*, n.º 25; “El Estado no puede ser ni teocrático, ni ateo, ni “neutral” (entendido como indiferencia que pretende la irrelevancia de la cultura y la pertenencia religiosas en la constitución del sujeto democrático real); más bien se le llama a ejercer una “laicidad positiva” hacia las formas sociales y culturales que aseguren la relación necesaria y concreta del Estado de derecho con la comunidad efectiva de los titulares de derechos”. *Ibid.*, n.º 86.

<sup>70</sup> BORREGO, “Responsabilidad ante un régimen de libertad religiosa”.

actual parecería algo imposible<sup>71</sup>.

Es especialmente significativo el número 49 de la revista, de abril de 1966, pues fue un número especialmente dedicado a la libertad religiosa. La publicación de este número especial se explica porque la Declaración *Dignitatis Humanae* se aprobó el 7 de diciembre de 1965, escasamente 6 meses antes. El breve texto de introducción a dicho número de la revista ya hace palpable la controversia que implicaba el tratamiento de la libertad religiosa. Así, afirma este texto que la libertad religiosa es, en sus palabras, “uno de los temas conciliares que más han llegado a interesar en nuestra nación, contagiando simultáneamente la esperanza, el recelo, el temor y acaso la indignación... la confusión<sup>72</sup>”. Ante esta controversia el Consejo de redacción de la revista toma una postura clara cuando afirma que la única actitud adecuada para el católico es “la total y entusiasta aceptación de los nuevos caminos abiertos por el Concilio,” y cuando expresa el temor de que haya un distanciamiento en España del ecumenismo de la Iglesia por prudencia, ante lo que pide “nuevas actitudes y directrices urgentes”<sup>73</sup>.

En dicho número especial hay una serie de artículos significativos sobre la libertad religiosa que muestra cómo fue la recepción inmediata de esta posición en el contexto de la Facultad de Teología de Granada. Así, por ejemplo, J. Alcaraz<sup>74</sup> hace un repaso al proceso de aprobación de la Declaración entre el 3º y el 4º periodos del Concilio, y la controversia que conllevó. Muestra también las tensiones que estaba provocando su recepción en España, con algunas voces que cuestionaban el nivel de autoridad del documento conciliar, recordando con los obispos españoles de la época que “la Declaración, como los demás documentos del Concilio, forma ya parte del acervo doctrinal de la Iglesia, y como tal obliga en conciencia<sup>75</sup>”.

Por su parte, en otro artículo del mismo número de 1966, Baeza<sup>76</sup> hace un buen comentario general del Decreto *Dignitatis Humanae* a partir de la conexión de la libertad religiosa con la propia dignidad humana. Resalta así Baeza que la valoración de la dignidad humana responde a una mirada moderna sobre el hombre que le permita desarrollar todas sus capacidades, frente a una visión caduca del mismo. A partir de aquí se irán desgranando las implicaciones del derecho a la libertad religiosa. Muestra así este artículo como la plena conciencia de la dignidad de todo hombre y mujer en su dimensión práctica y social era un punto de novedad en la España de los años 60.

Guijarro<sup>77</sup> se ocupaba por su parte de otro punto novedoso de la Declaración conciliar: el fundamento escriturístico de la libertad religiosa que, en la Declaración

---

<sup>71</sup> Curiosamente, a pesar de lo extraño que resultara la idea de secularización en los años 60 en España actualmente se sitúa en esos años el comienzo del proceso de secularización actual de la sociedad española, cf. JULIO DE LA CUEVA, “Procesos de secularización bajo el franquismo (1960-1975)”, en JULIO DE LA CUEVA – MIGUEL HERNANDO DE LARRAMENDI – ANA I. PLANET (eds.), *Encrucijadas del cambio religioso en España: Secularización, cristianismo e islam*, Comares, Granada 2018, 31-54.

<sup>72</sup> CONSEJO DE REDACCIÓN, “Guión”: *Proyección* 49 (1966) 75.

<sup>73</sup> *Ibid.*

<sup>74</sup> ALCARAZ, “Luces y sombras de una polémica”.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>76</sup> J. A. BAEZA, “La libertad religiosa, una exigencia del hombre”: *Proyección* 49 (1966) 80-86.

<sup>77</sup> GUIJARRO, “La libertad religiosa a la luz de la revelación”.

conciliar parece quedar en un lugar secundario. Guijarro repasaba así el acercamiento a la libertad religiosa desde la revelación que hace *Dignitatis humanae* para ayudar a superar la extrañeza que pueda suponer este acercamiento. Curiosamente, a pesar de estar más cercano al espíritu conciliar que la argumentación basada en la ley natural de la parte principal de la Declaración, Guijarro no hace una alabanza especial de la presencia de este acercamiento escriturístico.

Por su parte, Juan Carlos Marcos<sup>78</sup> reflexiona sobre el problema de la verdad y el error tal como es tratado por *Dignitatis Humanae*. Para Marcos hay que distinguir entre el plano escatológico en el que conoceremos plenamente la verdad, y el plano histórico en el que esa verdad objetiva se presenta siempre con un punto de subjetividad. Marcos subraya como las posiciones previas al Concilio en la Iglesia tendían a querer poner como norma de lo histórico las verdades escatológicas, y como en el tiempo histórico lo que regula la acción del hombre debe ser la conciencia.

Francisco Morales<sup>79</sup>, en su artículo en este número especial de *Proyección*, hace un estudio de cómo se presentan las relaciones Iglesia-estado en la Declaración *Dignitatis Humanae*. En un primer momento hace un repaso sobre todo lo que dice la Declaración sobre la Iglesia y el estado, y en segundo momento compara los modelos de estado laico y estado confesional. Se percibe en este último tratamiento un esfuerzo por intentar salvar el modelo de estado confesional católico español, pues de hecho teoriza Morales sobre la posibilidad de un estado donde de hecho toda la población sea católica, realidad que hoy en día se hace simplemente imposible. Concluye el artículo resaltando los límites de la acción del estado, que no es creador de derechos y al que no le corresponde establecer la verdadera religión. Resalta además Morales que la historia la realidad del pluralismo como expresión del respeto de la libertad del ser humano por parte de Dios.

Finalmente, en un último artículo dedicado a la libertad religiosa de este número especial A. Gross<sup>80</sup> hace un interesante ejercicio de intentar formular las preguntas más comunes que el pueblo de Dios en España se podía hacer en aquellos años ante la libertad religiosa. Formula así preguntas como ¿puedo tener la religión que quiera?, ¿debo bautizar a mis hijos?, ¿se salvan los no católicos?, ¿para qué los cambios?, ¿nos hemos equivocado?... Gross va respondiendo a las preguntas a la luz del contenido de la Declaración con el espíritu de calmar inquietudes y mostrar la razonabilidad y oportunidad de la afirmación de la libertad religiosa. Este artículo expresa muy bien la voluntad fuertemente pastoral de la revista *Proyección*.

Por su parte, Antonio Díaz Fernández<sup>81</sup> repasaba el magisterio de los Papas previos al Vaticano II para mostrar cómo se puede ver una evolución natural que conduce al reconocimiento al derecho a la libertad religiosa. Esta posición de Díaz Fernández quiere mostrar cómo, contrariamente a la impresión que pudiera causar en algunos, no

<sup>78</sup> JUAN CARLOS MARCOS, "El error y la Iglesia verdadera": *Proyección* 49 (1966) 91-94.

<sup>79</sup> FRANCISCO J. MORALES, "La Iglesia y el Estado en el Vaticano II. Un camino definitivo": *Proyección* 49 (1966) 95-100.

<sup>80</sup> GROSS, "Doce dificultades".

<sup>81</sup> ANTONIO DÍAZ FERNÁNDEZ, "Tradición y progreso en la doctrina católica sobre la libertad religiosa", *Proyección* 49 (1966) 101-105.

habría una discontinuidad de la doctrina en este punto. Este esfuerzo por argumentar la continuidad se puede hacer un poco forzado hoy en día, pero muestra lo problemático que es el contemplar una discontinuidad en el magisterio eclesial.

Al año siguiente, en 1967, el tema, que parece continuaba siendo candente, volvía a ser tratado en *Proyección*, en esta ocasión por José Luis Cambreleng<sup>82</sup>. Cambreleng reflexionaba en este artículo sobre los cambios legales que se estaban introduciendo en la legislación española del momento para recoger el Decreto de Libertad religiosa del Concilio. Se pregunta *si van en la dirección correcta*. Cambreleng muestra como la libertad religiosa abre un camino para entenderse de otra manera más evangélica como Iglesia ante los otros. Vemos, así, como la revista *Proyección* de hecho ha ido haciendo a lo largo de su historia un seguimiento no sólo a la evolución de la vida de la Iglesia, sino también a la recepción de estos cambios en la sociedad española.

En el mismo número de 1967, Estanislao Olivares<sup>83</sup> también reflexionaba sobre la nueva legislación española que adaptaba el Decreto de Libertad Religiosa. Olivares señalaba como dicha legislación se separa del Decreto conciliar cuando da al estado la potestad de controlar las manifestaciones de la libertad religiosa de otras religiones diferentes de la católica. Considera el autor que esa prerrogativa se da probablemente por prudencia para proteger a la Iglesia de la propaganda de otras confesiones. Afirma, sin embargo, Olivares que es una prerrogativa que ha de entenderse a lo sumo como transitoria y que es necesario formar al pueblo de Dios para que cuanto antes se pueda quitar. Este artículo tiene un punto de denuncia política muy llamativo en aquel momento.

Tras este importante número de artículos de los años 1966 y 1967, se produce un cierto silencio sobre el tema en la revista, mostrando tal vez cómo la sociedad española puso un poco en segundo lugar esta problemática conciliar al no haber de hecho una presencia importante de otras denominaciones cristianas y otras religiones. Este silencio se prolonga por casi 10 años. Finalmente, en 1975, Ricardo Franco<sup>84</sup>, introduce en la tradición de pensamiento de la revista la problemática de la relación Iglesia y sociedad, problemática que supone un desarrollo inmediato de la libertad religiosa y que, de hecho, tiene más repercusiones sociales para la realidad española. A partir de un diálogo entre Pier Paolo Pasolini y los documentos de Pablo VI Franco acoge positivamente la sugerencia de Pasolini a la Iglesia de ser una “oposición”. No oposición política sino oposición cultural al modelo consumista. Afirmaba Pasolini que de lo contrario la Iglesia desaparecería. Es llamativa la modernidad de este artículo que se abre a la escucha de las sugerencias de un intelectual no creyente como Pasolini. Pero sobre todo es llamativa su modernidad porque propone un camino para la Iglesia: el ser un modelo alternativo a la sociedad consumista, que conecta perfectamente con muchas preocupaciones de hoy en día o con afirmaciones, por ejemplo, del Papa Francisco en *Laudato Si'*.

En 1979, con motivo de la firma de los Acuerdos Iglesia-Estado, Estanislao Olivares<sup>85</sup> presente un nuevo estudio de corte más jurídico que quiere ser un análisis de dichos acuerdos a la luz de la libertad religiosa y de manera comparativa con el Con-

<sup>82</sup> JOSÉ LUIS CAMBRELENG, “Libertad religiosa en España”: *Proyección* 54 (1967) 112-116.

<sup>83</sup> ESTANISLAO OLIVARES, “Proyecto de ley sobre la Libertad religiosa”: *Proyección* 54 (1967) 107-111.

<sup>84</sup> RICARDO FRANCO, “La Iglesia y la sociedad civil”: *Proyección* 94 (1975) 56-64.

<sup>85</sup> OLIVARES, “Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede”.

cordato de 1953. Vemos de nuevo como la reflexión de la revista *Proyección* se va dando con la voluntad de acompañar los cambios socio-político-eclesiales que se dan en la sociedad española. La visión de Olivares es positiva en cuanto que los nuevos acuerdos logran plasmar el modelo de libertad religiosa que propugnaba el Concilio Vaticano II.

En 1980 Ricardo Franco<sup>86</sup>, en un sentido parecido a las posiciones de su artículo de 1975, volvía a reflexionar sobre la relación Iglesia-sociedad en las modernas democracias plurales. Franco llamaba la atención sobre cómo la técnica está de hecho llevando la batuta en la organización social y cultural y es quién determina qué hace o no la cultura. Por ello la técnica se vuelve una especie de idolatría. Frente a esto Franco invita a la Iglesia a ser un espacio crítico contra la sociedad consumista.

Un elemento importante y significativo en el camino que vamos recorriendo por la historia de la revista *Proyección* es la publicación en 1985 de una conferencia que había tenido el Cardenal Tarancón en el Colegio Mayor Loyola de Granada en la que hace un repaso a la contribución de la Iglesia a la transición en España<sup>87</sup>. El texto de la conferencia convertido en artículo es un repaso muy interesante del papel que la Iglesia jugó desde el final de la Guerra Civil celebrando el giro eclesial con el Vaticano II como contribución importantísima a la llegada de la democracia en España.

En 1989 Ildefonso Camacho<sup>88</sup> publica un artículo donde repasa la redacción de la Constitución *Gaudium et Spes* del Concilio Vaticano II para mostrar cómo entiende el concilio la relación de la Iglesia con la sociedad.

En 1997 Pedro M. García Fraile<sup>89</sup> hacía un muy interesante estudio de la eclesiología implícita en los acuerdos Iglesia-Estado de 1976 y 1979 mostrando como se revela en ellos el espíritu de la Iglesia del Vaticano II, y como la imagen de la Iglesia que ofrecen es una respuesta a los vaivenes de la relación Iglesia-estado en España en el siglo XX.

En 2005 Ildefonso Camacho<sup>90</sup> volvía a publicar en la revista *Proyección* para intentar iluminar las tensiones de la Iglesia con el gobierno en el año 2004 por diferentes leyes morales aprobadas por el gobierno del momento. Tras un repaso histórico a la evolución de la comprensión de las relaciones Iglesia-estado pasa a iluminar la situación contemporánea con varias sugerencias de acción.

Finalmente, en 2011 Agustín Calvo<sup>91</sup> reflexionaba, desde un punto de vista jurídico, sobre las formas de laicidad en Europa occidental, e intentaba situar en ellas el régimen de relación iglesia sociedad en España a partir de la Constitución de 1978 y algunas sentencias del Tribunal Constitucional. Calvo señala que la Constitución de 1978 entiende la laicidad no como oposición a la religión, y prefiere hablar más bien de libertad que de laicidad.

---

<sup>86</sup> RICARDO FRANCO, “Los límites de la tolerancia”: *Proyección* 117 (1980) 11-24.

<sup>87</sup> VICENTE E. TARANCÓN, “La Iglesia en la transición política en España”: *Proyección* 136 (1985) 3-14.

<sup>88</sup> ILDEFONSO CAMACHO, “Vaticano II: La Iglesia, las relaciones Iglesia-sociedad”: *Proyección* 36 (1989) 275-294.

<sup>89</sup> GARCÍA FRAILE, “Reflexiones sobre la “imagen” de la Iglesia española”.

<sup>90</sup> ILDEFONSO CAMACHO, “Tensiones Iglesia-gobierno: la situación del presente vista en perspectiva histórica”: *Proyección* 216 (2005) 7-27.

<sup>91</sup> CALVO ESPIGA, “Formas y estilos de laicidad en Europa occidental”.

Hecho este recorrido por el tratamiento de la libertad religiosa en *Proyección*, tratamiento esencialmente positivo y entusiasta, veremos ahora en un momento conclusivo qué aprendizajes podemos sacar de él.

## 7. Conclusión

Como hemos podido ver, la revista *Proyección* en este tema de la libertad religiosa ha seguido la línea general de la Facultad de Teología de Granada donde nació acogiendo las enseñanzas del concilio Vaticano II y siendo una voz que ayudara y facilitara su recepción en España. Este rol no sólo se ha dado hacia el interior de la Iglesia con los documentos conciliares, sino que también se ha preocupado por valorar los cambios legales que se iban introduciendo en España en este ámbito en paralelo al Concilio. La revista *Proyección* desde el primer momento ha querido acompañar a la sociedad española y a la iglesia en España en el cambio al que invitaba el Concilio. Así la posición de sus artículos es siempre de facilitación y de ayuda a superar los obstáculos que pudiera haber para recibir el Concilio. En esta posición incluso llegó a adoptar posiciones que implicaban una denuncia política clara al anterior régimen. En esto se percibe la capacidad profética del pensamiento teológico.

La revista también supo en su momento identificar la evolución de la problemática sobre libertad religiosa hacia el campo de la relación Iglesia-estado, aunque tal vez no con la misma intensidad con que se trató la libertad religiosa del concilio. En este sentido, algunos autores de la revista tuvieron la visión de identificar una llamada a un rol más alternativo y profético de la Iglesia en una sociedad donde ya estuviera plenamente asumida la libertad religiosa, sociedad que podríamos definir como post-secular.

Tal vez haya que decir que la revista *Proyección* en ese seguir la evolución de la problemática de la libertad religiosa en el cruce de caminos entre la Iglesia y la sociedad no ha llegado a tratar con suficiente explicitud un punto concreto. Veámos como el documento de la Comisión Teológica Internacional “La libertad religiosa para el bien de todos” se centra sobre todo en llamar la atención sobre una comprensión de la neutralidad del estado que termine expulsando lo religioso de la vida social, lo que llamaríamos una laicidad negativa o excluyente. Este fenómeno que el documento identifica es el fruto de los cambios sociales e históricos ocurridos desde los años 60. Tal vez sea este ámbito el que esté más ausente en la revista *Proyección*, muy probablemente por el fuerte compromiso que la revista asumió en la recepción del Concilio Vaticano II.

En este sentido, en el camino seguido por la revista *Proyección* de acompañar a la Iglesia en España y a la sociedad española en la recepción e implementación del Concilio, parece que la tarea ahora sería un poco diferente. En una sociedad española cada vez más secularizada, y alejada de la realidad social en que surgió la revista allá por 1954, la tarea ahora sería ayudar a la Iglesia y la sociedad a enraizarse en la laicidad positiva e incluyente que se instauró con la Constitución de 1978 reconociendo y encauzando la contribución que las religiones, entre ellas la Iglesia, realizan al bien común sin dejar que el dato sociológico de la secularización haga perder la perspectiva de este hecho.