



DERECHO A VIVIR EN LA VERDAD DE LA PROPIA FE. A los 40 años de *Dignitatis Humanae*

Santiago del Cura Elena

Esquema

Planteamiento

1. El cambio de DH: de una tolerancia desde arriba a un derecho desde abajo
 - 1.1. Desde la (in)tolerancia hasta la libertad religiosa
 - 1.1.1. La reacción de Pío VI (1791) ante la declaración de los derechos del hombre (1789)
 - 1.1.2. La equiparación de tolerancia con indiferentismo
 - 1.1.3. La distinción entre tesis (Estado confesional) e hipótesis (tolerancia práctica)
 - 1.2. La libertad religiosa como un derecho desde abajo
2. Vivir en la verdad de la propia fe
 - 2.1. Derecho en conformidad con la verdad y con el bien moral
 - 2.2. La dignidad de la persona humana como fundamento
 - 2.2.1. Una nueva conciencia histórica
 - 2.2.2. Obligación de buscar la verdad y adherirse a ella
 - 2.2.3. Proceso de búsqueda y servicio a la verdad
3. La verdad de la fe cristiana
 - 3.1. La fe como don gratuito y como respuesta libre
 - 3.2. Intolerancia dogmática, identidad creyente y diálogo
 - 3.3. La verdad y la realidad de Dios
 - 3.4. La verdad cristiana en su dimensión pública



DERECHO A VIVIR EN LA VERDAD DE LA PROPIA FE.

A los 40 años de *Dignitatis Humanae*.

Santiago del Cura Elena,
Burgos / Salamanca

Planteamiento

Acomodándome al tema y al título que se me han asignado y teniendo en cuenta la conmemoración del LX Aniversario de *Dignitatis humanae* (DH), presento las siguientes reflexiones¹ como material e introducción para el diálogo posterior.

Su hilo conductor será la relación entre derecho a la libertad religiosa y verdad de la propia fe. Bajo esta guía comentaré el cambio que supone DH en cuanto reconocimiento del *derecho* a la libertad religiosa (1), me ocuparé a continuación de la fundamentación de este derecho en la *verdad* (2) y finalmente haré algunas indicaciones sobre el dinamismo inherente a la verdad propia de la *fe cristiana* (3).

1. EL CAMBIO DE DH: DE UNA TOLERANCIA DESDE ARRIBA A UN DERECHO DESDE ABAJO

No hace mucho se ha publicado un estudio analítico muy minucioso sobre el camino recorrido en el concilio Vaticano II hasta llegar a la declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* (DH). Su autora lo ha titulado acertadamente "*La fatica della libertà*"². De hecho, el trabajo fatigoso venía de muy atrás y apuntaba a la superación de obstáculos largamente consolidados y sancionados.

A este respecto, decía hace diez años el entonces obispo de Rottenburg-Stuttgart W. Kasper: "El 7 de diciembre de 1965, el concilio Vaticano II llevaba a su término, después de dramáticas discusiones, la declaración sobre libertad religiosa y la proclamaba solemnemente el mismo día. Con esta declaración la Iglesia católica, después de largas vacilaciones y numerosas reservas y objeciones, hacía suyas las convicciones esenciales del pensamiento político moderno. La *Declaración sobre libertad religiosa* se considera, por este motivo, como un jalón en la larga historia

¹ Para una exposición más detallada de cuestiones tratadas en esta exposición, remito a trabajos míos de los que procede en gran parte lo aquí dicho: S. DEL CURA ELENA, *Pablo VI y el pluralismo religioso* (aparecerá en Brescia 2006); ID., *De la (in)tolerancia a la libertad religiosa: la propuesta cristiana en el Concilio Vaticano II*, en XIV Semana de Doctrina y Pastoral Social, Fundación Abundio García, *La aportación de los cristianos en un Estado aconfesional*, Madrid 2005, 51-91; ID., *A tiempo y a destiempo. Elogio del Dios (in)tempestivo*, Burgos 2001; ID., *Interpretación y vigencia del dogma cristiano*, "Burgense" 36 (1995) 273-305.

² Cf., S. SCATENA, *La fatica della libertà. L'elaborazione della dichiarazione "Dignitatis humanae" sulla libertà religiosa del Vaticano II*, Bologna 2003.



conflictiva de la relación entre Iglesia católica e historia moderna de la libertad”³. Jalón decisivo o cambio de paradigma, la declaración marca un antes y un después en la reciente historia de la tradición católica a propósito de la libertad religiosa⁴.

Que el concilio Vaticano II pudiera promulgar la víspera de su clausura la declaración *Dignitatis Humanae* fue el resultado de una elaboración larga, compleja y agitada: ocho redacciones sucesivas, dos proyectos preconciarios, seis redacciones presentadas al concilio, tres debates conciliares, más de 120 intervenciones, un número muy elevado de observaciones y de enmiendas presentadas por escrito sobre las versiones sucesivas⁵.

Nada extraño que así fuera. Pues DH testimonia el desplazamiento llevado a cabo en el interior de la Iglesia católica: de una concepción negativa de la libertad religiosa (en la que ésta como mucho podía ser objeto de *tolerancia*) a una concepción positiva (en la que se reconoce la libertad religiosa como un *derecho* inalienable de toda persona). En este sentido, la doctrina del Vaticano II representa en primer lugar un punto de llegada de una historia trabajosa y difícil, de la que resaltamos algunos momentos histórico-doctrinales previos a DH.

1.1. Desde la (in)tolerancia hasta la libertad religiosa

Detengámonos en algunos momentos histórico-doctrinales previos a DH, para percibir mejor las modificaciones que implica el paso de la (in)tolerancia a la tolerancia religiosa.

1.1.1. *La reacción de Pío VI (1791) ante la declaración de los derechos del hombre (1789)*

La Asamblea Nacional Francesa aprobó (26.08.1789) la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, en cuyos artículos 10 y 11 se decía lo siguiente: “*Nadie puede ser acusado por su opinión, ni siquiera de carácter religioso, mientras que la manifestación de la misma no altere el orden público establecido por la ley*” (art. 10); “*El libre intercambio de ideas y opiniones es uno de los derechos humanos más valiosos; todo ciudadano puede escribir, hablar y publicar libremente, pero será responsable en los casos en que la ley reconozca un abuso de esta libertad*” (art.11).

A primera vista, el artículo 10 garantiza el libre ejercicio de la libertad religiosa a condición de que se mantenga en los límites del orden público. La formulación, sin embargo, se prestaba a diversas interpretaciones, pues nada dice de un derecho humano a la libertad religiosa como algo inalienable, previo al Estado. Y, así, una posibilidad permitía entender la libertad religiosa como una libertad para la religión y para el culto, mientras esta libertad no contradiga el culto civil que el Estado pueda establecer al servicio del propio orden. De hecho, cuando la Iglesia católica no acepte la función subordinada que se le asigna, se producirá la sustitución de la religión católica por el culto a la diosa razón. Y el paso revolucionario se dará el 12 de julio de 1790, en el que la Asamblea Nacional Francesa votará la Constitución Civil del Clero, con la cual se pretendía democratizar totalmente el funcionamiento y la vida de la Iglesia, sometiéndola a la voluntad general expresada en los acuerdos surgidos de la Revolución.

Pío VI reaccionará rechazando esta Constitución y condenando la “libertad omnímoda” en materia religiosa, en el documento *Quod aliquantum* (10.3.1791). El rechazo de tal libertad está condicionado por la estrecha relación que Pío VI establece entre una intromisión indebida en la vida de la Iglesia y la

³ W. KASPER, *L'Église et les processus modernes de la liberté*, Doc Cath n° 2111 (1995) 238.

⁴ Sobre la declaración conciliar, cf.: J. HAMER – Y. CONGAR (dir.), *La libertad religiosa. Declaración “Dignitatis humanae personae”*, Madrid 1969; J.C. MURRAY (ed.), *Religious Liberty. An End and a Beginning*, New York 1966; D. GONNET, *La liberté religieuse à Vatican II. La contribution de J.C. Murray*, Paris 1994; I. ESSIG, *Du primat de la vérité à celui de la dignité de la personne: le déplacement opéré par la déclaration “Dignitatis humanae”*, en J. DRISCOLL (ed.), *Imaginer la théologie catholique. Mélanges offerts à G. Lafont*, Roma 2000, 437-463.

⁵ Cf. la obra de S. SCATENA cit. supra n. 2.



proclamación de los derechos de libertad e igualdad⁶. Tal libertad omnímoda y tal igualdad entre los hombres se oponen, según Pío VI, a la razón (sería insensatez establecer entre todos esa igualdad y libertad sin atribuir nada a la razón,) y a los derechos y preceptos del Creador, a los que el hombre ha de estar sometido (¿dónde fundar, según el Papa, esa libertad de pensar y de obrar como un inmutable derecho de la naturaleza?).

Para comprender, en cualquier caso, la lógica argumentativa de Pío VI conviene retener lo siguiente: la “*libertad omnímoda*” que él rechaza no se refiere tanto a la libertad civil que excluye toda coacción externa, cuanto a la libertad moral frente a la autoridad de la Iglesia, basada en una libertad moral ante Dios mismo. Como lo aprobado por la Asamblea parecía incluir en el derecho a la libertad religiosa también la autonomía moral completa del hombre en relación con Dios, por ello *el Papa rechaza un derecho que implique esta libertad independiente de la norma de la verdad religiosa*, e.d., una autorización positiva para pensar y actuar como se quiera frente a Dios y frente a la Iglesia (libertad omnímoda) en cuestiones religiosas.

Es esta conexión la que posibilitará distinguir entre permisión negativa (legal) y autorización positiva (moral) y la que justificará una tesis mantenida largo tiempo: *sólo la verdad y el bien tienen derechos (lo suyo es el ámbito de la libertad), el error y el mal no tienen ninguno (lo suyo es el ámbito de la tolerancia)*. A este respecto, ya en el debate francés de entonces (1789) se expresaron algunas tensiones y dificultades internas que llevaba consigo el sí a la tolerancia y el no a la libertad religiosa. Así, p.e., el pastor protestante Rabau St. Étienne había pedido que se reescribiese el artículo 10 para reclamar no tolerancia, sino libertad; por su parte, el vicario general de Bourges, l’abbé Fauchet, oponía la “sabia ley de la tolerancia” a la “ley sacrílega de la indiferencia”⁷.

Esta segunda opinión pone de manifiesto cómo aún no era admitida plenamente la “libertad de cultos”. *Seguía teniendo mucho peso la idea de que hay una verdad (una “religión verdadera”) respecto a la cual la indiferencia, en el sentido fuerte del término, no es legítima. Por ello debe haber para esta verdad una posición privilegiada y dominante*. Así lo establecía, por otro lado, el principio acordado en Europa a partir de la paz de Ausburgo, que vinculaba una confesión religiosa particular a un territorio determinado (“*cujus regio, ejus religio*”), ley de inspiración más laica que religiosa, pero profundamente arraigada en los espíritus de entonces.

1.1.2. *La equiparación de “tolerancia” con “indiferentismo”*

Que Pío VI calificase de “derecho monstruoso” la libertad omnímoda del artículo 10 se explica porque la noción de “*tolerancia*” era percibida como algo inseparable del “*indiferentismo*”, percepción fundada por otro lado en el uso mismo de estas categorías por muchos pensadores y filósofos del “siglo de las luces” (Ilustración). Y esta inseparabilidad o equiparación entre tolerancia e indiferentismo es la que directamente tendrán en cuenta muchos textos pontificios del s. XIX contrarios al liberalismo, que a primera vista tanto sorprenden leídos desde la perspectiva actual.

Así, Gregorio XVI en la encíclica *Mirari vos arbitramur* (15.08.1832) condena el “indiferentismo” religioso que afirma una posibilidad de salvación eterna en cualquier religión; de este indiferentismo brota además, según la encíclica, *la absurda opinión de reivindicar para todos libertad de conciencia* (DS 2730). Según algunos autores, la “libertad de conciencia” en el ámbito religioso sería opinión absurda e inaceptable porque conlleva la libertad del error, lo cual conduce a la muerte del alma (así aseguraba ya S. Agustín); en consecuencia, el Papa habría condenado el sistema de libertad civil en materia religiosa *por incluir la libertad del error en religión*. Otros autores, por el contrario, dado el vínculo entre indiferentismo y pretensión de libertad de conciencia para cada uno, opinan que la condena afectaría *sólo al derecho a la libertad omnímoda de conciencia*, e.d., aquella libertad

⁶ “... que el hombre constituido en sociedad goce de una libertad omnímoda, que no deba ser inquietado en materia religiosa y que esté en su arbitrio, en esa materia religiosa, opinar, hablar, escribir e imprimir lo que quiera; la Asamblea declaró además que estos derechos monstruosos derivan y emanan de la igualdad y libertad de la naturaleza entre los hombres”.

⁷ Para estos textos, cf. G. PIETRI, *Tolérance et liberté*, en “*Esprit et Vie*” 106 (11.1.1996) 18-26.



equiparable con un indiferentismo total, puesto que incluiría una autonomía e independencia completas respecto a Dios y a las normas morales de comportamiento.

Al margen de cuál sea la interpretación más adecuada al texto pontificio, es evidente el abismo de separación, inherente al documento, entre las pretensiones de un pensamiento ilustrado que hace bandera de la tolerancia religiosa y de la libertad de conciencia, por un lado, y un discurso argumentativo afincado en una tradición católica, cuya lógica imposibilita el acercamiento y la comprensión de la intencionalidad misma de estas pretensiones. Las dificultades perviven en documentos pontificios posteriores, hasta que un lento proceso de discernimiento respecto a las libertades modernas va formando eslabones de una cadena que conduce hasta DH. Recordemos, p.e., a Juan XXIII quien en *Pacem in terris* (1963) asume el contenido de la Declaración universal de derechos humanos (1948) sobre libertad religiosa y fundamenta el derecho a la libertad religiosa en la norma recta de la conciencia.

1.1.3. *La distinción entre tesis (Estado confesional) e hipótesis (tolerancia práctica)*

En muchos documentos del magisterio pontificio de los ss. XVIII y XIX el término de “*libertad religiosa*” iba asociado a los conceptos de *indiferentismo* y de *relativismo* y el de “*libertad de conciencia*” al de *subjetivismo*, errores que suscitan el rechazo y la condena. Por ello, en la lógica de su discurso argumentativo, otorgar un estatuto civil igualitario a todas las creencias religiosas equivalía a colocarlas *sobre el mismo plano en cuanto a su valor*. Postulado impensable para esta tradición doctrinal, ya que *entonces ninguna religión podría tener pretensiones exclusivas de verdad*.

En este supuesto, lo que otorgaría valor a una creencia determinada no sería su respaldo en la *autoridad de una verdad objetiva*, sino el reconocimiento a toda conciencia para decidirse libremente, bajo la sola luz de la razón, por una u otra propuesta religiosa. De este modo, la autonomía absoluta de la conciencia sería el principio supremo, la fuente y el juez último de toda verdad. De ahí que en la actitud de la Iglesia se rechace tal postulado y *se equipare el estatuto igualitario dado a las religiones con la canonización de una concepción indiferentista y subjetivista de la verdad*.

Contra esta concepción se reafirma que *verdad y error son contradictorios, pues lo conforme a la verdad es el bien y lo contrario es el mal. Error y mal no tienen, por tanto, ningún derecho a existir ni a propagarse*. Este principio encuentra su apoyo en la enseñanza magisterial, p.e., de León XIII, contrario a reconocer igualdad de derechos a la verdad y a la mentira⁸. De acuerdo con este principio, el Estado debe ordenar la vida de los ciudadanos según las exigencias del bien y de la verdad, que se identifican objetivamente con la verdad cristiana, de la que la Iglesia católica tiene el depósito sagrado. *En consecuencia, sólo la fe verdadera tiene el derecho de actuar y de propagarse públicamente; las religiones falsas no tienen ninguno derecho*.

Ahora bien, el Estado no puede, según la doctrina tradicional de la Iglesia, obligar a nadie a actuar contra su conciencia, ni impedir a nadie elegir una religión falsa; lo que debe es suscitar las disposiciones necesarias para que los individuos alcancen el fin objetivo de su vida (la salvación) e impedir lo que les aparte de ello (la libre expresión y difusión del error). Con otras palabras, estamos ante *el ideal de un “Estado católico” o la doctrina de un “Estado confesional”*. Confrontados con la realidad de los hechos, sin embargo, los defensores de esta teoría reconocían que no podía aplicarse más que en los países católicos. Y, por ello, aceptaban también la *posibilidad de una cierta tolerancia*, según las circunstancias, como un mal menor que no puede evitarse⁹.

⁸ En 1888 decía lo siguiente: “... sería absurdo creer que el derecho en cuanto facultad moral pertenezca naturalmente, sin distinción ni discernimiento, a la verdad y a la mentira, al bien y al mal. Se tiene el derecho de propagar en el Estado, con libertad prudente, la verdad y el bien, a fin de que un número mayor de personas saque de ello provecho; pero las doctrinas mentirosas, peste peor de todas para el espíritu, los vicios que corrompen el corazón y las costumbres, es justo que sean reprimidas por la autoridad pública con solicitud, a fin de impedir que el mal se extienda para ruina de la sociedad”, (*Libertas praestantissimum*).

⁹ Cf. al respecto dos textos de León XIII, *Immortale Dei* (1885) y *Libertas praestantissimum* (1888).



A este respecto *no es casual el uso del término “tolerar” en los documentos pontificios*. En rigor representa *un progreso* si se compara la actual actitud católica con la reacción de rechazo frontal del artículo 10 de la Declaración de 1789, pues ahora se admite que “los diversos cultos tengan cada uno su lugar”. Pero la *tolerancia se comprende como una permisión negativa del mal. En sí no constituye ninguna virtud, aunque su ejercicio queda autorizado en nombre de la prudencia y de la caridad*. Y para discernir el mal mayor que se ha de evitar y el bien mayor que se pretende obtener se recurre a la noción de bien común, el de la sociedad y el de la Iglesia (paz civil, colaboración entre ciudadanos, alejamiento de la fe por intolerancia excesiva, consecuencias nefastas para la Iglesia en países donde el catolicismo es minoritario).

La expresión más usual para designar esta doctrina por aquel entonces era la de “tesis - hipótesis”: una teoría falsa (el liberalismo moderno) debe ser condenada en cuanto “*tesis*”, e.d., en cuanto principio universal y válido en todos los casos; pero en cuanto “*hipótesis*”, e.d., en circunstancias históricas determinadas, puede ser aceptable o tolerable como solución práctica. *La “tesis” representa el ideal del Estado católico, mientras que la “hipótesis” constituye la tolerancia obligada en aras de un bien superior y más amplio*. He aquí, pues, una doctrina pensada como solución a las tensiones entre el mantenimiento de un principio genérico y la necesidad de atender a las reales circunstancias sociales, culturales o políticas. Doctrina que no sólo tuvo vigencia entonces (principios del XX), sino que pervivió prácticamente hasta el Vaticano II, en el que fue aún mantenida por quienes terminaron constituyendo la así llamada “minoría conciliar”.

Lo que llevaba a algunos a sostener lo siguiente: el Estado deberá prescribir la intolerancia cada vez que sea posible y admitir la tolerancia cada vez que sea necesario. Principio lleno de implicaciones no sólo para los países de mayoría católica, como era el caso de España, sino también para aquellos donde la situación era inversa. Así, p.e., se explica el enorme éxito que en 1949 conoció una obra de P. Blanshard (*American Freedom and Catholic Power*) en USA, donde la Constitución garantiza desde sus orígenes la paridad entre las diversas confesiones religiosas. Su autor sostenía que el catolicismo, por sus documentos oficiales, su historia y su comportamiento, reclama del Estado una situación privilegiada y exclusiva, constituyendo una amenaza para la igualdad constitucional de todas las religiones; en consecuencia, sería deber de buenos americanos oponerse a su extensión.

Todo lo cual permite entender las dificultades que surgen a la hora de hacer compatibles, sobre todo vivencial y existencialmente, la intolerancia como ideal y la tolerancia como necesidad práctica.

1.2. La libertad religiosa como un derecho desde abajo

No hay duda de que DH, con su afirmación sin reservas de la “libertad religiosa”, representa la cota más alta del magisterio eclesial en su doctrina sobre la “tolerancia”. Pero a este resultado se ha llegado por un procedimiento paradójico. El concilio ha querido integrar el motivo de la tolerancia de una manera tan consecuente en su concepto de libertad religiosa que ha estimado *poder renunciar a la utilización del término mismo de tolerancia*, o mejor, se ha sentido obligado a evitarlo movido por una intención más profunda y por una perspectiva de horizontes más amplios.

La *paradoja* consiste en lo siguiente: el concilio quería abrirse y corresponder a la intencionalidad justificada de la idea moderna de tolerancia; por otro lado, tenía en contra suya la doctrina eclesial sobre la (in)tolerancia, dominante hasta la víspera misma del concilio; de ahí que se viera llevado a no introducir el concepto de tolerancia en el lenguaje de los documentos conciliares. De hecho, no se encuentra ni en DH ni en ningún otro documento, a pesar de haber sido propuesto en dos ocasiones.

¿Cómo valorar entonces la ausencia total del término “tolerancia” y su sustitución por “libertad religiosa” en el texto definitivamente aprobado? La doctrina magisterial y tradicional de tolerancia e incluso el concepto mismo de tolerancia fueron retenidos como un impedimento para llevar a cabo las intencionalidades del concilio en cuestiones de libertad religiosa. Pero *esta eliminación no se ha de interpretar como un rechazo de las demandas modernas de tolerancia, sino más bien como su preservación y sobrepasamiento (Aufhebung) en el concepto de libertad religiosa*. Por ello, la ausencia del término en DH no puede equipararse con un déficit del documento en cuestiones de tolerancia. Más bien implica la atribución de una importancia central a lo que se quiere hacer valer mediante el concepto, tanto en lo que el concilio rechaza como en lo que propone en cuanto postura propia.



Nada extraño tiene que muchos autores hayan calificado el paso dado por el concilio Vaticano II como “un salto cualitativo” y como un “giro copernicano”. Y no hay duda de que el camino recorrido era enorme. Pues lo que de verdad se desea no es ser tolerado o soportado en las convicciones religiosas peculiares de cada uno, sino *ser aceptado y reconocido en la propia diversidad*. Por ello, acierta plenamente M. Seckler al afirmar que, con la declaración *Dignitatis Humanae*, la “tolerancia desde arriba” se transforma en un “derecho desde abajo”¹⁰. La cuestión decisiva es ahora la libertad religiosa como *un derecho, fundamentado en la dignidad de la persona humana y en la esencia del acto religioso*.

2. VIVIR EN LA VERDAD DE LA PROPIA FE

Según DH 2, el concilio “declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa”. Una frase solemne, en la que el término “derecho” supera la postura tradicional de “tolerancia” en materia religiosa. Con ello, la libertad religiosa no es considerada en función de las relaciones del hombre con Dios, con la verdad o con el orden moral, sino en función de la relación de los hombres entre sí y de los ciudadanos con los poderes públicos. *El “derecho” no tiene como sujetos a los valores en sí mismos (la verdad, el bien), sino solamente a las personas concretas, en razón de lo que son, sin condiciones, independientemente del contenido de sus actos o de sus creencias*. La cuestión no se plantea, por tanto, desde un punto de vista abstracto e ideal (el carácter absoluto de la verdad), sino a partir de la persona humana concreta, su dignidad, su realidad existencial y relacional.

2.1. Derecho en conformidad con la verdad y con el bien moral

Este “derecho” a la libertad religiosa implica *inmunidad de coacción en un doble sentido: que a nadie se le obligue a obrar en contra de su conciencia; que a nadie se le impida actuar conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos*. Lo primero responde a la *enseñanza tradicional* de la Iglesia y es consecuencia de la libertad propia del acto de fe. Lo segundo constituye una *novedad* respecto a actitudes del pasado histórico de la Iglesia, también del pasado reciente (cf. la doctrina anteriormente citada sobre la distinción entre tesis e hipótesis). Y, de hecho, en torno a este segundo aspecto de la inmunidad girará gran parte de los debates conciliares. Los redactores de DH pretendían que esta inmunidad fuera reconocida como un derecho fundamental, como un derecho natural, fundado sobre las exigencias de la naturaleza misma de los seres humanos, propio de todo ser humano hoy y siempre. Por esta razón deberá ser reconocido por el Estado a todos los ciudadanos.

Ahora bien, la *dificultad* para hacer valer estas pretensiones en continuidad con una tradición doctrinal previa no era de poco relieve: ¿cómo reconocer condición de derecho fundamental y natural a algo que parece favorecer la indiferencia moral y que lleva a permitir la propagación del error? La objeción plantea un *problema real, pues en la coherencia de la comprensión cristiana sólo la verdad, no el error, puede ser fundamento de un derecho*. De ahí que sea imprescindible y necesario mostrar el fundamento del derecho a la libertad religiosa haciéndolo aparecer en plena *conformidad con la verdad y con el bien moral*.

En un principio (dos primeros esquemas) se recurrió a la doctrina de la conciencia y de los *derechos de la conciencia errónea*. Todo hombre está llamado a cumplir la voluntad de Dios, cuyas exigencias le son perceptibles por el dictamen de su conciencia. Y él debe seguir este juicio aunque su conciencia, siendo recta, sea errónea. Pero esta argumentación fue *objeto de intensa crítica*, pues suponía recurrir a un discurso cargado de ambigüedad y asociado al indiferentismo. Así era a pesar de la distinción que ya Pío XI había establecido entre “libertad de conciencia” (en el sentido de una conciencia liberada por completo de todo vínculo con el orden moral) y “libertad de las conciencias” (en el sentido de respeto para toda persona que se esfuerza en seguir la voz de su conciencia).

¹⁰ Cf. M. Seckler, *Religionsfreiheit und Toleranz*, ThQ 175 (1995) 1-18.



Tampoco pareció suficiente el recurso a lo dicho por Juan XXIII en *Pacem in terris*, donde afirma que cada uno tiene el derecho de honrar a Dios “según la *norma recta de su conciencia*”. El término “recta” daba lugar a dos interpretaciones diferentes: una conciencia en conformidad con la verdad objetiva y una conciencia cuya rectitud se inscribe en la intencionalidad, aunque sea errónea. En cualquier caso, no se salía de la problemática tradicional y lo que se reconocía como derecho lo era en función del juicio moral sobre el valor objetivo de la decisión de conciencia o sobre la rectitud de intención. Un derecho que no puede ser reconocido a todos. Y que no se ve cómo hacer pasar del ámbito moral al ámbito jurídico y al ámbito competencial de los poderes públicos. La argumentación pareció, en fin de cuentas, insatisfactoria y fué abandonada.

2.2. La dignidad de la persona humana como fundamento

La declaración conciliar sostiene “*que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural*” (DH 2). Con este argumento, DH consigue *fundamentar el derecho a la libertad religiosa en la verdad*, requisito tradicional irrenunciable, más concretamente *en la verdad de la dignidad humana*, que el concilio contempla en una perspectiva histórica, antropológica y revelada.

2.2.1. Una nueva conciencia histórica como signo de los tiempos

El concilio constata en primer lugar una *conciencia histórica nueva* de la dignidad de la persona humana, que se impone a todos como una verdad objetiva: “*La dignidad de la persona humana se hace cada vez más clara en la conciencia de todos los hombres de nuestro tiempo, y aumenta el número de quienes exigen que los hombres en su actuación gocen y usen de su propio criterio y de libertad responsable, no movidos por coacción, sino guiados por la conciencia del deber*” (DH 1). Esta percepción, más intuitiva que argumentativa, encuentra su reconocimiento en numerosos textos institucionales (cf., p.e. Declaración de los derechos humanos de 1948, preámbulo). La Iglesia acoge esta conciencia como un “signo de los tiempos” merecedor de toda atención.

En la toma de conciencia han influido las amenazas provenientes de los regímenes totalitarios (los que hicieron suyas las ideologías del nacionalsocialismo y del comunismo), amenazas de la dignidad humana que ya antes del concilio habían llevado, p.e., a que Pío XI y Pío XII pusieran al hombre en el centro de la vida social, reconociendo que él constituye su sujeto, su fundamento y su fin. Juan XXIII, en la *Pacem in terris* (1963), da su formulación más clara y completa: “*El fundamento de toda sociedad bien ordenada y fecunda es el principio de que todo ser humano es una persona, e.d., una naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre. Por ello, es sujeto de derechos y deberes, que derivan ambos conjunta e inmediatamente, de su naturaleza; así son universales e inalienables*”. A partir de este principio enumera una lista de derechos del hombre, entre los que menciona “*el de honrar a Dios siguiendo la norma recta de su conciencia y el de profesar su religión en la vida privada y pública*”, texto que contribuyó decisivamente a la doctrina conciliar de DH.

2.2.2. Obligación de buscar la verdad y adherirse a ella

La perspectiva *antropológica* de DH merece una atención especial: “*Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, e.d., dotados de razón y de voluntad libre y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad y además tienen obligación moral de buscarla, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados,*



asímismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad" (DH 2).

La capacidad de ser personalmente responsable de sus actos constituye al ser humano en su grandeza y diferencia respecto a otras creaturas. Esta *responsabilidad* lo hace sujeto consciente y libre en las elecciones que comprometen su existencia, ámbito en el que nadie puede sustituirle ni nadie puede coaccionarle. Pero esta responsabilidad va unida a la *obligación de buscar la verdad*, especialmente la relativa al origen, sentido y finalidad de su vida, y a la obligación de *adherirse a ella*. Todo lo cual es *parte constitutiva de su propia dignidad*. Porque es así, el derecho a la libertad religiosa es definido como inmunidad de toda coacción.

Y esta inmunidad, precisamente porque está fundada en la verdad objetiva de la naturaleza humana, *subsiste siempre*, independientemente del comportamiento efectivo de las personas o de los grupos respecto a la exigencia de buscar la verdad: *"El derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza. Por lo cual el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella; y su ejercicio no puede ser impedido con tal de que se guarde el justo orden público"*, (DH 2).

Para el concilio, por tanto, no sólo no hay oposición entre libertad religiosa y obligación de buscar la verdad, sino que *la libertad religiosa se funda sobre esta obligación y la obligación de buscar la verdad postula la libertad religiosa*.

De esta manera, *la tensión entre libertad y verdad permanece inscrita en el núcleo del discurso argumentativo destinado a fundar el derecho a la libertad religiosa*. Pero DH lo hace abandonando la perspectiva de oposición que había conducido a las condenas anteriores. Partiendo de la dignidad del hombre, DH articula una y otra, de modo que la verdad no puede cumplirse sin la búsqueda y adhesión libre de la persona y la libertad encuentra su expresión más acabada en la búsqueda y el logro de la verdad.

2.2.3. Proceso de búsqueda y servicio a la verdad

La verdad no se considera sólo desde la perspectiva de su contenido objetivo, sino también desde la propia del sujeto que la acoge y hace suya. De ahí que el conocimiento de la verdad sea fruto de una *búsqueda*, reflejada en el uso de verbos como "buscar, investigar, encontrar, reconocer". Esta búsqueda debe ser *libre*, para que la adhesión resultante lo sea también. Y debe recurrir a medios apropiados, como la enseñanza, la educación, el intercambio y el diálogo, *"mediante los cuales unos exponen a otros la verdad que han encontrado o creen haber encontrado para ayudarse mutuamente en la búsqueda de la verdad"* (DH 3).

De esta manera, se va *más allá del dualismo verdad - error*, que había conducido a discriminaciones entre las personas. La verdad se inscribe en un proceso de búsqueda, donde se respeta el itinerario de cada uno, cualquiera que sea el carácter aproximado, incompleto o incluso erróneo de la relación que mantenga con la verdad.



Un tal diálogo no es simple concesión “tolerante”, sino verdadero *servicio a la verdad*; por ello la Iglesia, “maestra de la verdad”, entra en este diálogo y lo hace suyo en la conclusión de “Gaudium et Spes”: *“Nos dirigimos a todos los que creen en Dios y conservan en el legado de sus tradiciones preciados elementos religiosos y humanos, deseando que el coloquio abierto nos mueva a todos a recibir fielmente los impulsos del Espíritu y a ejecutarlos con ánimo presto. El deseo de este coloquio, que se siente movido hacia la verdad por impulso exclusivo de la caridad, salvando siempre la necesaria prudencia, no excluye a nadie por parte nuestra, ni siquiera a los que cultivan los bienes esclarecidos del espíritu humano, pero no reconocen todavía al Autor de todos ellos. Ni tampoco excluye a aquellos que se oponen a la Iglesia y la persiguen de diversas maneras” (GS 92.)*

A través del itinerario de búsqueda la persona llega a formar su conciencia y a establecer juicios “rectos y verdaderos”. Por el juicio de la conciencia es como se perciben los mandatos de la ley divina y la verdad se acoge como tal. *Así la conciencia constituye la mediación necesaria del acceso del hombre a la verdad y de su adhesión a ella por el asentimiento personal.* El argumento del respeto a la conciencia se introduce aquí, pero aplicado a la dignidad de la persona en su relación con la verdad. La libertad requerida para ello no es libertad interior respecto a lo verdadero, sino *libertad necesaria en el itinerario por el que la conciencia se compromete de cara a la verdad.*

Con palabras de J.C. Murray, puede decirse que la conciencia no es “legis-ladora”, sino “legis-mediadora”. *No se podrá, por tanto, obligar a nadie contra el imperativo de su conciencia, ni impedirle actuar conforme a este dictamen. Tampoco en las expresiones públicas, requeridas por la naturaleza social del hombre, de esta elección interior, voluntaria y libre.* Expresiones que pueden ciertamente hallarse limitadas por las exigencias del orden público y del bien común. Pero también estas exigencias permanecen referidas a la dignidad de la persona humana, de modo que tienen por objetivo proteger sus derechos inalienables.

3. LA VERDAD DE LA FE CRISTIANA

En la recepción de DH pueden distinguirse tres momentos. Uno *primero* fue el paso de la (in)tolerancia religiosa a la aceptación de la libertad religiosa, lo cual implicaba la superación de un Estado confesional católico (caso de España en aquellos momentos) y el reconocimiento de otras tradiciones religiosas con igualdad de derechos civiles; el impacto fue sobre todo intraeclesial (superación de la tesis - hipótesis), conllevaba la recepción de ideas y prácticas de las sociedades liberales democráticas y suponía la superación del viejo conflicto entre catolicismo y liberalismo sobre el derecho a la libertad religiosa

Un *segundo* momento coincide aproximadamente con la época postconciliar y el pontificado de Juan Pablo II y tiene especial incidencia en la confrontación con los sistemas totalitarios (del credo marxista) y con las violentas restricciones de las prácticas religiosas y de las actividades de la Iglesia. Ahora DH es el instrumento doctrinal para la defensa del derecho a la libertad religiosa y para el énfasis en lo que se pide a los gobiernos (libertad religiosa y libertad para la Iglesia); también, aunque en menor medida, repercute en el modo de participación de la Iglesia en el



diálogo público de las sociedades democráticas. El impacto ya no es ante todo intraeclesial, sino también social y político.

Un *tercer* momento, que corresponde a nuestra situación actual, prolonga sobre todo el segundo y hace de la libertad religiosa un principio a favor de la defensa de todo ser humano ante las amenazas que se ciernen sobre él. El contexto es el del pluralismo relativista (de ahí la pregunta por la verdad), de la privatización de la religión (de ahí la cuestión de su dimensión pública), de las metamorfosis de lo religioso (en una sociedad occidental europea de tensiones crecientes entre tendencias secularizadoras y ambiguo retorno de lo religioso) y de una nueva dimensión pública y política de las religiones (p.e. el impacto de las caricaturas sobre Mahoma y las discusiones sobre el respeto de los sentimientos religiosos).

A su vez, no pueden ignorarse las distinciones importantes entre el ámbito americano y el europeo, así como la carencia de reciprocidad en materia de libertad religiosa entre el mundo occidental y el musulmán. En el contexto *americano* la libertad religiosa constituye un principio en vigor desde sus mismos orígenes y, dentro del gran pluralismo existente, se estima y valora positivamente lo religioso. En el ámbito *europeo*, tan impregnado por la tradición cristiana, se ha llegado a la libertad religiosa pasando por tremendas guerras de religión y se halla muy extendido culturalmente hoy día un prejuicio antirreligioso. A lo cual se ha de añadir una *asimetría y carencia de reciprocidad* entre el alcance de la libertad religiosa reconocida a las comunidades musulmanas en el mundo europeo y las grandes dificultades que las comunidades cristianas encuentran en el mundo musulmán para vivir en plena libertad sus convicciones y sus pretensiones.

De las numerosas cuestiones que esta nueva situación plantea a la hora de hacer valer la verdad propia de la fe cristiana, me parece importante comentar las siguientes.

3.1. La fe como don gratuito y respuesta libre

En una segunda parte de DH, dirigida más concretamente a los cristianos, se expone la fundamentación del derecho a la libertad religiosa en el testimonio bíblico revelado. La *revelación otorga una gran amplitud a la verdad de la dignidad de la persona humana*. Esta palabra revelada nada dice explícitamente sobre la libertad religiosa, pero desde el principio se halla en la toma de conciencia de la dignidad del hombre a través de la historia, así como de las exigencias que encierra. Que esta conciencia sea hoy más viva no se debe sólo al movimiento emancipatorio del hombre respecto a Dios, temor frecuentemente recogido por la doctrina eclesial, sino también al fermento evangélico, que actúa secretamente en la humanidad (cf. DH 12).

Como fundamento revelado, menciona DH en primer lugar la doctrina sobre la libertad fundamental del acto de fe, doctrina tradicional en la Iglesia. La *fe* es en principio *fruto de la gracia*, pues nadie puede adherirse a Dios si él mismo no lo atrae hacia sí revelándose. Pero esta adhesión supone un "*obsequio razonable y libre*". Así, el carácter mismo de la fe, fruto de la gratuidad divina y de la respuesta libre del hombre, excluye toda forma de presión. Y excluir todo tipo de coacción sobre personas y grupos en materia religiosa contribuirá a la expansión de la misma fe cristiana.



Pero, además, DH resalta especialmente el *respeto de Cristo por la dignidad del hombre y por su libre adhesión a Dios, rehusando todo recurso a la coacción*. A exponer el ejemplo de Cristo, referencia para todo cristiano, se dedica el nº 11 de DH. Con ello se esclarece la doble convicción conciliar: que Dios llama al hombre a servirle en espíritu y en verdad; que esta llamada le obliga en conciencia, pero no coacciona su libertad. A esta doble convicción responde el balance que hace el texto conciliar entre actitudes y palabras de Jesús que pueden parecer contradictorias (p.e., fustiga la incredulidad pero deja el juicio último a Dios), así como en el comportamiento de los apóstoles que siguen el ejemplo del Maestro (balance entre su coraje y audacia y su modestia y dulzura).

Tal vez interese retener que, en el recurso a la revelación para confirmar la verdad de la dignidad del hombre como fundamento de la libertad religiosa, DH invita sobre todo a contemplar el *comportamiento de Cristo y de los apóstoles* en su actuar efectivo en la historia. Es en esta actuación, quizá más que en las deducciones de principios teológicos dogmáticos, donde mejor se esclarece el respeto de Dios mismo por la dignidad del hombre.

3.2. Intolerancia dogmática, identidad creyente y diálogo

Junto a la “tolerancia civil y práctica”, admitida por fuerza de las circunstancias reales, ha sido tradicional en contexto católico hablar de una “*intolerancia dogmática*”, en cuanto exigencia de la propia verdad cristiana y obligación para una Iglesia que ha de mantener cada una de sus “afirmaciones dogmáticas” como tesoro incuestionable. En el ámbito de la revelación y de la enseñanza garantizada de manera auténtica por la Iglesia no habría, pues, posibilidad para “tolerancia” alguna. Primaba por encima de todo el deber y la preocupación por defender el estatuto objetivo de la verdad cristiana, su unicidad y su validez perenne.

Esta coexistencia de “tolerancia civil-práctica” e “intolerancia dogmática” se mantuvo hasta las vísperas del Vaticano II. Así, en una conferencia, por otro lado notable en sus puntos de vista abiertos, decía el cardenal Lercaro (1958): “*Es cierto, en efecto, que la Iglesia católica, consciente de ser la única representante legítima de la verdad, no puede ser sino intolerante desde el punto de vista dogmático, no puede sino rechazar la indiferencia religiosa e insistir en la importancia capital del problema de la verdad... Si la Iglesia católica no profesara esta intolerancia dogmática, se sometería necesariamente a una concepción histórica de la verdad, hasta el punto de considerar su universalidad como una forma histórica aproximativa y dependiente de las religiones de la libertad y de la humanidad*”. Lercaro añadía que esta actitud de intolerancia dogmática no debía hacer surgir una actitud de intolerancia civil o práctica. Y el mismo Y. Congar (1962) no dudaba en reconocer la “intolerancia dogmática” de la Iglesia como una “cosa santa”, a condición de que se mantenga en su “orden de ejercicio” y sea admitida la llamada “tolerancia civil”.

DH implica una superación de este lenguaje y una invitación a *repensar el sentido de las afirmaciones “dogmáticas” en la comprensión de la fe cristiana*. Presentarse hoy, sin previo aviso, como profesor de “teología dogmática” constituye en algunos ambientes una auténtica provocación, que conlleva rechazo inicial, curiosidad distanciada o condescendencia indulgente; en muy pocos casos simpatía o entusiasmo. Según el lenguaje más usual, nadie quiere mantener “dogmas” ni posturas “dogmáticas”; el reproche de “dogmatismo”, aplicado primero en ámbitos filosóficos a planteamientos ingenuamente objetivistas, afectó muy pronto a la teología “dogmática” por sus pretensiones de poseer la verdad “en sí”, por ignorar el papel de la mediación subjetiva y por no ser consciente de la relatividad histórica de todas las afirmaciones.

No es cuestión de describir aquí la historia del concepto “dogma”, baste recordar *dos aspectos: su relación con la revelación divina y su relación con la autoridad magisterial de la Iglesia*. Lo primero nos indica que debe creerse con fe divina y católica lo que se halla contenido en la palabra de Dios escrita o transmitida, esto constituye el elemento *material*. Con ello se afirma que el magisterio no está por encima de la revelación, sino al servicio de la misma (cf DV 10), que la verdad de las



afirmaciones magisteriales ha de estar relacionada con la verdad revelada, e.d., con el designio salvífico de Dios para con todos los hombres. Lo segundo constituye el elemento *formal*, vinculado a la propuesta por parte de la Iglesia: con fe divina y católica se ha de creer aquello que la Iglesia propone como verdad revelada, sea en su magisterio extraordinario (definición solemne del papa o de un concilio) sea en su magisterio ordinario universal.

Como dice el documento de la CTI "*La interpretación de los dogmas*" (1989), hay dogmas en sentido amplio y difuso, que podrían describirse así: "dentro de la totalidad de la Paradoxis eclesial, el testimonio obligatorio de la Iglesia sobre la verdad salvífica de Dios, prometida en el AT, revelada definitivamente y en toda su plenitud en Jesucristo y presente de modo permanente en la Iglesia por el Espíritu Santo". Y hay dogmas en sentido estricto, de índole doctrinal, jurídica y disciplinar, que a su vez podrían describirse de este modo: "una doctrina en la que la Iglesia proclama una verdad revelada, de forma definitiva y obligatoria, de tal manera para todo el pueblo cristiano, que su negación sea rechazada como herejía y censurada con una nota de anatema".

En cualquier caso, importa retener que profesar el núcleo de las afirmaciones dogmáticas es aceptar la precedencia de una verdad donada, que define la propia identidad creyente y capacita para un diálogo riguroso con otro tipo de creyentes.

Por hallarse ante una verdad que le ha sido donada y comunicada por Dios mismo, e.d., que *precede* a la teología en cuanto quehacer discursivo, ésta ha de aceptar dicha precedencia como elemento prioritario de su propio estatuto. Lo cual no impide, sino que determina la manera en que esta verdad *recibida* ha de ser al mismo tiempo una verdad *buscada*, saboreada, pensada, asimilada y comunicada. En fin de cuentas, la verdad precedente y recibida, a la que la teología debe obediencia incondicional, es la verdad *salvífica*, identificada con el Dios Padre que en el acontecimiento Jesucristo y en el don del Espíritu Santo nos ha revelado su propia verdad (*Deus in se*) en cuanto Dios de nuestra salvación (*Deus pro nobis*).

A veces se piensa que una *identidad creyente* lleva a la intransigencia y a la intolerancia, cuando en realidad constituye la *condición de posibilidad para un diálogo* en la verdad, en el rigor y el respeto de quien realmente es distinto. ¿Cómo sería posible, en caso contrario, el mismo diálogo?

El actual *fundamentalismo religioso* (o integrista en la tradición católica de pensamiento) no es sin más un residuo anacrónico de épocas pasadas ni un "revival" de milenarismos guiados por la totalidad de lo religioso. Aunque el término se presta al uso (justificado) y al abuso (toda coherencia sería fundamentalista), el fundamentalismo constituye un fenómeno propio del mundo contemporáneo, con diversos grados de intensidad puede darse en las distintas religiones, va parejo con la crisis de la razón ilustrada (postmodernidad), implica un juicio valorativo (la raíz de la crisis estaría en el abandono de los vínculos sagrados) y una inversión de tendencia (v.g. de la modernización del islam a la islamización de la sociedad). Y no en último término va ligado, como reacción defensiva o angustiada, a las propuestas de secularismos radicales o de relativismos completos. Las primeras han de confrontarse con el cambio de paradigma que representan las metamorfosis de lo religioso; los segundos son insostenibles como propuestas teóricas y está por ver que a la larga contribuyan realmente a una convivencia respetuosa y pacífica con quien es realmente distinto.

3.3. La verdad y la realidad de Dios

Para la fe cristiana la pregunta por la realidad de Dios y por la verdad del discurso teo-lógico constituye una cuestión tan nuclear como irrenunciable.

Es obligado reconocer que, en determinados ambientes culturales e intelectuales de nuestros días, no ya la pregunta por la verdad de Dios, sino la simple *pregunta por la verdad* en cuanto tal, tropieza con celos, desconfianza o *escepticismo*. Se tiende



más bien a evitarla, por motivos diversos: complejidad de la cuestión, frustración en sus diversas búsquedas, ambivalencia (intolerancia) de sus efectos históricos, modestia humilde en las pretensiones, escaso aprecio de los discursos teóricos. Si sobre la verdad pudiera decirse algo, sería únicamente en el sentido de “mi” verdad (*relativismo igualitario* como propuesta y actitud con grandes simpatías en el occidente contemporáneo).

Desde este transfondo, las pretensiones de una verdad objetiva, especialmente en su vinculación con la metafísica (tradicional), son valoradas como instancias totalitarias, generadoras de *violencia e intolerancia*. Y se estima que quien hoy día insiste en la cuestión de la verdad, no sintoniza con la onda actual de la cultura y del pensamiento; pertenecería a otra época del pasado por plantear preguntas tan extemporáneas.

Si se hubieran de aceptar tales postulados (post)modernos de que no hay verdad objetiva ni posibilidad de acceso a ella, entonces quedaríamos remitidos únicamente a las “*verdades subjetivas*” y al ámbito de las *opiniones* individuales o colectivas.

Ahora bien, aceptar fatalmente este destino implicaría quedar a merced de una *opcionalidad arbitraria*, al dictado de lo que las mayorías opinen en relación con la verdad o a la ley de lo que los medios más influyentes consigan que los individuos y las sociedades terminen asumiendo. La pregunta por la verdad quedaría reducida, en este supuesto, a un asunto de discrecionalidad subjetiva o a *una cuestión estricta de poder*. Y serían entonces los recursos de quienes detentan el poder o las leyes del mercado las que decidirían, a través de presiones explícitas, indirectas o subliminales, lo que habría de aceptarse como verdadero. O bien serían, en unos casos, las preferencias subjetivas del individuo (sus “*experiencias*” personales) las que terminen estableciendo el “para mí” como criterio último de verdad y de comportamiento; en otros casos, las opiniones mayoritarias dispensarían de cualquier búsqueda personal y ulterior de criterios de discernimiento.

Es en este contexto donde la teología no puede sino ejercer una *crítica cultural*, poniendo de manifiesto cómo tales caminos conducen, a veces sin percibirlo, a una *libertad aparente* y a una *esclavitud real*. Al antiguo adagio “*amicus Plato, sed magis amica veritas*” se le ha de reconocer, también hoy, efectos benéficos y liberadores.

En este “humus” cultural de nuestros días se ha de ubicar la amplia *constelación de religiosidades y de espiritualidades*, no raramente articuladas de modo sincretista y al margen de la pregunta por la verdad. La heterogeneidad de sus elementos no es obstáculo para que el individuo, que los elige, los integre al parecer sin dificultades en su mundo de experiencias y de valores. Es él quien, construyendo su propia religiosidad, les otorga la única homogeneidad aceptable para el sujeto individual.

De ahí que la teología esté llamada a ejercer una tarea de *discernimiento*. Pues, con sus ambivalencias y omisiones, las nuevas religiosidades podrían llevar consigo a la búsqueda de un Dios “otro” y “distinto”, de un Dios más sorprendente, el Dios de los “místicos”, en detrimento del Dios demasiado racional de los “*téólogos*”. Ahora bien, Dios no puede reducirse a una clave interpretativa del progreso máximo que el hombre puede alcanzar por sí mismo. Hay una religiosidad de deificación de la vida misma en cuanto tal, del sentirse a gusto, de autorrealización individual o elitista,



que resulta profundamente extraña a la salvación gratuita de un Dios, cuyo reino se funda sobre la cruz de Cristo y sobre la victoria de la resurrección. Un Dios que, revelado en Jesucristo, desenmascara las ambigüedades demasiado humanas de lo que a veces se retiene como “religioso” y como “sagrado”.

La situación actual encuentra a veces eco y confirmación también en planteamientos *teológicos* y en actitudes *eclesiales*. Ahí está el convencimiento de que en la vida de fe se puede funcionar perfectamente dejando a un lado la preocupación por sus contenidos; más aún, esta preocupación impediría el compromiso a fondo con lo único decisivo, la praxis cristiana en el seguimiento de Jesús de Nazaret. En consecuencia, la teología en cuanto reflexión creyente tampoco debería colocar entre sus primeras tareas la pregunta por la verdad y la realidad de Dios, sino más bien por otros aspectos y dimensiones, como su plausibilidad, su hermeneútica interpretativa, la adaptación a los diversos contextos o la garantía de sus distintas funciones.

La situación es para la teología *difícil y compleja*. Admitir la función o utilidad de la “religión” (hecho mayoritariamente aceptado) no implica sin más aceptar sus pretensiones de verdad ni reconocer la existencia y realidad de “Dios”. La complejidad de la cuestión no justifica, sin embargo, abstenerse de la pregunta por la verdad. Más bien es la misma situación contemporánea la que *urge su tratamiento*, tal como se ha indicado en la encíclica “Fides et Ratio”. Cuando el desinterés por las pretensiones de verdad se introduce también en el mismo discurso teológico, entonces se deja sin esclarecer la posible disolución de la teo-logía en antro-po-logía o se afianza la sospecha de que el término “Dios” esté realizando funciones sustitutorias. Y, si este nombre es sustituible, terminará siendo sustituido, pues está usurpando un lugar que no es suyo. En consecuencia, una teología ajena a la cuestión de la verdad se hallaría indefensa ante los riesgos de autosecularización interna y de vaciamiento de la propia substancia.

Un discurso teológico que afronte la pregunta por la realidad de Dios no puede aceptar como criterios válidos de su quehacer los postulados de que a cada uno su dios, a cada una su diosa y para cada situación vital la divinidad que mejor se acomode. Dios solamente merece este nombre y sólo puede ser aceptado y creído en la fe en la medida en que *su realidad decida sobre la autenticidad o falsedad*, la adecuación o inadecuación, la validez o invalidez de nuestras ideas, representaciones o expectativas; no si su realidad depende de nuestra propia tematización vivencial, religiosa o teológica. Si Dios es solamente el recurso para ser nosotros mismos, para lograr nuestra propia identidad, para armonizar tensiones o para dominar el desafío de la existencia, bien podría tratarse de un Dios domesticado, descrucificado y evangélicamente irreconocible.

En el contexto contemporáneo, todos estamos marcados por una *mentalidad fuertemente utilitarista y funcional*; vale lo que sirve, apenas hay lugar para lo que no resulta útil, para lo que no produce, para lo que no rinde. No es de extrañar, por tanto, que las teorías “funcionalistas” de la religión, e.d., las que la equiparan con la función subjetiva, social, antropológica o cultural que desempeñan, gocen de una aceptación amplia y generalizada.

Pero es precisamente la *gratuidad de Dios*, en el sentido de una cierta “inutilidad” funcional y de un exceso de donación, lo que puede ser más relevante y significativo para el hombre de nuestros días. Al permitirle comprender la realidad de un Dios insospechado, reconocer la gratuidad de su propia existencia y descubrir una verdad intuída y añorada parcialmente en experiencias de gratuidad, como puede ser, p.e., la experiencia de la belleza. Por todo ello, en los caminos antiguos y modernos de presentar a Dios se hace necesario su repensamiento como donación libre, como amor que excede, como gratuidad pura.



3.4. La verdad cristiana en su dimensión “pública”

En este tema el discurso creyente se encuentra con desafíos nuevos respecto a la época conciliar. Si el paso de entonces fue de la (in)tolerancia a la libertad religiosa, la cuestión del momento es justificar y hacer valer que la religión, sin ser competencia del Estado, encierra una dimensión pública irrenunciable.

Que la religión sea un “*asunto privado*” constituye un axioma tan obvio en las cosmovisiones políticas, sociales y culturales de nuestros días, que, al parecer, no merecería ya discusión alguna: nadie está obligado a ser religioso y cada uno tiene el derecho de serlo; todas las religiones han de practicar una tolerancia recíproca; ninguna religión puede pretender una normatividad pública y vinculante para todos dentro de un sistema democrático pluralista.

Que en este marco haya también un horizonte para *la religión dentro de una sociedad diferenciada*, ya es algo en comparación con los rechazos globales y totalizantes. Pero la autonomía funcional de una esfera propia de relevancia pública para la religión aumenta su insignificancia para las demás esferas sociales; *la religión deviene segmento*, no simboliza algo relevante para todos, manifiesta ella misma la fragmentación de nuestra vida.

Cada uno puede ser religioso y nadie está obligado a serlo. Pero ambas cosas carecen de significatividad pública. La religión se contempla como un hobby privado, que al no tener relevancia pública no necesita ni siquiera ser criticada. Mientras la religión no perturbe el orden social, no constituye un tema público. Y no se necesita discutir públicamente sobre aquello que incluso privadamente no parece tener importancia alguna para muchos contemporáneos. El resultado consecuente es la indiferencia frente a todo tipo de religión o la afirmación de *una (in)validez igual de todas las religiones*.

Estos desarrollos contemporáneos obligan a distinguir *diversos sentidos* en la tesis de la religión como cuestión privada. Frente a una “publicidad” regulada por el Estado en un sentido jurídico-político, la privacidad de la religión significa *libertad religiosa*, tiene el sentido positivo de libertad frente a las coacciones estatales, garantiza la libertad de la conciencia individual frente a la tutela impuesta estatalmente, constituye un derecho fundamental e implica la neutralidad religiosa del Estado, así como su derecho y su obligación de garantizar la libertad de las personas individuales y de los grupos sociales en las cuestiones religiosas.

El Estado habla en este campo desde la perspectiva del espectador, no profesa fe alguna determinada, únicamente constata y reconoce la existencia de religiones, comunidades religiosas y cosmovisiones distintas. Que la religión en este sentido no sea cuestión del Estado sino asunto privado, permite a las religiones ser estatalmente libres y mantener socialmente una determinada relevancia pública. Y ésta es la situación en nuestras democracias: *las religiones pueden vivirse de manera libre y pública, precisamente porque no son competencia estatal, porque está vigente el principio de la libertad religiosa*.



Distinta es la situación cuando la privacidad de la religión identifica a ésta con una simple opinión subjetiva, sin dimensión relevante alguna para la verdad racional pública. En este caso, *la privacidad de la religión se valora negativamente como una incapacidad suya para dar respuesta de sí misma ante el foro de la razón* y como un argumento decisivo para expulsarla de los foros públicos y de los ámbitos universitarios. Lo que originariamente significaba liberación de la conciencia individual, se ha transformado en pura privacidad de las convicciones religiosas, en opcionabilidad totalmente subjetiva. En este campo se deja al individuo en la creencia (ilusoria) de estar dispensado de cualquier tipo de justificiación, de no tener por qué dar razón a nadie, excepto a sí mismo, de estas convicciones. *Ninguna referencia a la verdad o a la realidad en los asuntos de religión, únicamente cuestión de gustos.*

Estamos ante la consecuencia imprevista o deformada de lo que originariamente pretendía la Ilustración (libertad de las coacciones estatales, religión fundada en una razón neutral, universal y pública), si bien no desconectada de su comprensión demasiado simplista y monocroma de la religión, de la razón y de la “relevancia pública” (*Öffentlichkeit*). La actual situación es resultado de haber entrelazado acriticamente la perspectiva que excluye a la religión de las competencias regulativas del Estado y la perspectiva que contrapone de manera excluyente religión (privacidad e incapacidad para dar respuesta ante el foro racional) y razón (la única realidad dotada de universalidad pública discursiva). Estamos ante una *ideologización de la religión como asunto privado.*

Siendo así las cosas, ¿cómo puede la fe cristiana en cuanto religión vivida tener una relevancia pública irrenunciable, si en cualquier caso toda religión habría de considerarse en su esencia como cuestión meramente privada? ¿estamos ante contradicciones insuperables entre el postulado político-cultural de la privacidad de la religión y la pretensión creyente de relevancia pública para la fe en Dios?

A mí me parece que el nuevo contexto trae *una nueva responsabilidad para la reflexión cristiana*: contribuir a la elaboración de un concepto más crítico y diferenciado de “relevancia pública”, desde la fidelidad a la realidad de Dios y desde una comprensión teológica de la privacidad de la religión. La fe cristiana está segura de la presencia de Dios como algo públicamente audible, perceptible, experimentable y justificable. Y sobre este misterio han de ser capaces de dar razón los creyentes ante sí mismos y ante cualquier persona que se lo pida (cf., 1Ped 3,15); con otras palabras, han de *hacer manifiesta la condición pública que se deriva de hallarnos ante el Dios vivo y verdadero.*

Tarea del discurso creyente será, por tanto, el recuerdo fundamentado de esta relevancia pública originaria y de nuestra implicación ineludible en ella. Que la fe cristiana (al igual que las demás religiones) pueda vivirse en nuestras sociedades contemporáneas públicamente libre de los condicionamientos estatales, e.d., como asunto privado en este sentido, debe retenerse como un logro y una ganancia. Ninguna añoranza, pues, ni aliento alguno para los fundamentalismos religiosos que cuestionan radicalmente esta libertad pública. Otra cosa muy distinta es dimitir de la obligación de dar razón pública de las convicciones creyentes ante los diversos foros contemporáneos o presuponer una incapacidad radical de la fe cristiana para cumplir con esta tarea.

