

INFLUENCIA DE KAROL WOJTYLA Y JOSEPH RATZINGER
EN LA ELABORACIÓN E INTERPRETACIÓN DE LA
DECLARACIÓN *DIGNITATIS HUMANAЕ* DEL CONCILIO
VATICANO II SOBRE LIBERTAD RELIGIOSA

*INFLUENCE OF KAROL WOJTYLA AND JOSEPH RATZINGER
IN THE ELABORATION AND INTERPRETATION OF THE
DECLARATION DIGNITATIS HUMANAЕ OF THE SECOND
VATICAN COUNCIL ON RELIGIOUS FREEDOM*

RESUMEN

El presente trabajo tiene por fin llevar a cabo un análisis de las diversas intervenciones que Karol Wojtyła tuvo en las sesiones a través de las cuales se desarrolló el Concilio Vaticano II, en la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*, así como la interpretación que tanto el arzobispo de Cracovia como Joseph Ratzinger realizaron en los años siguientes a la celebración de la asamblea conciliar, a fin de poder extraer aquellas ideas del documento que tuvieron su génesis en el pensamiento teológico y filosófico de ambos personajes.

Palabras clave: Karol Wojtyła, Joseph Ratzinger, Concilio Vaticano II, *Dignitatis humanae*, libertad religiosa.

ABSTRACT

The present work aims to carry out an analysis of the various interventions that Karol Wojtyła had in the sessions through which the Second Vatican Council was developed, in the conciliar Declaration *Dignitatis humanae*, as well as the interpretation that the archbishop of Krakow and Joseph Ratzinger performed in the years following the celebration of the conciliar assembly, in order to extract those ideas from the document that had their genesis in the theological and philosophical thinking of both characters.

Keywords: Karol Wojtyła, Joseph Ratzinger, Second Vatican Council, *Dignitatis humanae*, religious freedom.

INTRODUCCIÓN

La influencia del pontificado de Juan Pablo II y Benedicto XVI en la historia de la Iglesia en particular, y de la sociedad en general, a la hora de abordar diferentes materias que afectan de manera determinante a aspectos fundamentales de la sociedad es indudable, pero además de ello, antes de acceder a la sede de Pedro, Karol Wojtyła y Joseph Ratzinger vivieron una vida, una formación intelectual y una vocación ministerial que tuvieron una indudable repercusión en las sesiones a través de las cuales se fue desarrollando el Concilio Vaticano II.

De manera concreta, y en relación al tema que nos ocupa, especialmente el obispo polaco participó en la gestación de dos documentos fundamentales de la asamblea conciliar, la Constitución apostólica *Gaudium et spes*, que desarrolló ideas clave para afrontar un tema que preocupó bastante al Pontífice que convocó el Concilio, Juan XXIII, consciente como era de que los nuevos tiempos exigían a la Iglesia un esfuerzo por buscar nuevos métodos en su relación con el mundo y la sociedad para hacer más atractivo y efectivo el anuncio del evangelio, y la Declaración *Dignitatis humanae*, que abordaba un tema de crucial importancia en la nueva sociedad posmoderna con la que debía dialogar la Iglesia, el tema de la libertad religiosa y la necesidad de una nueva configuración de este derecho que no estuviera ya vinculado a la idea de verdad, y que permitiera su reconocimiento en el orden secular y jurídico como un verdadero derecho fundamental de la persona.

A través del presente trabajo se analizarán las diversas intervenciones de Wojtyła en la asamblea conciliar, así como la interpretación que del documento llevó a cabo Joseph Ratzinger, para poder comprender su papel e influencia en la confección de una idea de libertad religiosa fiel al Magisterio pontificio precedente, pero capaz de responder a los nuevos retos que la sociedad exigía a la Iglesia, a través de lo que Benedicto XVI convino en llamar la «hermenéutica de la reforma».

I. EL DIFERENTE PAPEL QUE WOJTYŁA Y RATZINGER DESEMPEÑARON EN EL DESARROLLO DEL CONCILIO VATICANO II

Si bien Karol Wojtyła y Joseph Ratzinger eran personas de una talla eclesial indudable, ambos acceden al Concilio desde perspectivas diferentes. Wojtyła provenía de un país como Polonia, que años atrás había tenido que sufrir la dominación nazi y que tras años de sufrimiento bajo este régimen totalitario que había assolado gran parte de Europa, tenía ahora que hacer

frente a una ideología como la comunista, que no solo cercenaba las libertades del pueblo, entre ellas la religiosa, sino que pretendía construir una sociedad donde Dios no tuviera lugar alguno en el espacio público y fuera relegado al ámbito de lo privado, para que así, llegado el día, pudiera ser arrancado de la cultura y las conciencias del pueblo polaco.

El arzobispo de Cracovia entendió, dadas las circunstancias, que su participación en la asamblea conciliar era un fruto del Espíritu Santo, porque que él pudiera asistir a Roma durante largos periodos, con el régimen restrictivo al que el gobierno polaco sometía a sus ciudadanos, solo podía entenderse desde una intervención directa de la providencia divina en este hecho concreto. Él mismo lo describiría con estas palabras: *«He tenido la especial fortuna de poder tomar parte en el Concilio desde el primero al último día. Esto no estaba en absoluto previsto, porque las autoridades comunistas de mi país consideraban el viaje a Roma un privilegio, administrado completamente por ellos. Si, pues, en semejantes condiciones me fue posible participar en el Concilio desde el comienzo hasta el final, con razón puede juzgarse como un especial don de Dios»*¹.

A diferencia de Karol Wojtyła, que participa en el Concilio como obispo, Joseph Ratzinger lo hace en un primer momento como consultor del Cardenal de Colonia Frings, hasta que en la tercera sesión conciliar es nombrado perito experto. Él mismo describe este tiempo como muy grato para su vida, ya que le fue posible formar parte de esta reunión, no sólo entre obispos y teólogos, sino también entre continentes, distintas culturas y distintas escuelas de pensamiento y de espiritualidad en la Iglesia². Durante este periodo de tres años su actividad fue intensa, si bien no es fácil determinar su posible influencia en el Concilio. Intervino por medio de diversos informes en temas como el de la colegialidad de los obispos y la relación entre Escritura y Tradición, recibió con gran entusiasmo la renovación litúrgica y en los últimos periodos de sesiones trabajó en el Decreto *Ad gentes* y en la fase redaccional final del n° 10 de *Gaudium et spes*³.

El encuentro de Ratzinger y el Cardenal Frings lo explica él mismo en su biografía: *«entre el arzobispo de Colonia, el Cardenal Frings, y yo surgió de inmediato un trato cordial y sereno. Vino a escuchar una conferencia sobre la teología del Concilio que me habían invitado a pronunciar en la Academia*

1 JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1992, p. 164.

2 RATZINGER, J., *Discurso de presentación como miembro de la Academia Pontificia de las Ciencias*, 19-4-2005, disponible en <http://cort.as/-N68->.

3 BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, Anuario de Historia de la Iglesia, Vol. 21, 2012, p. 245.

*católica de Bensberg, e inmediatamente después me entretuvo en una larga conversación, comienzo de lo que será después una colaboración que se prolongó durante años*⁴.

En su Discurso al clero de Roma de 14 de febrero de 2013, Benedicto XVI va a describir cómo fue su primera y decisiva colaboración con el Cardenal Frings la cual, a su vez, fue un momento determinante para que éste decidiera contar con él como asesor teológico en el Concilio Vaticano II: *«El Cardenal Siri, de Génova —en el año 61, creo— organizó una serie de conferencias de diversos cardenales sobre el Concilio, e invitó también al arzobispo de Colonia a dar una de las conferencias, con el título: El Concilio y el mundo del pensamiento moderno. El cardenal me invitó —al más joven de los profesores— a que le escribiera un borrador; el proyecto le gustó, y presentó al público de Génova el texto tal como yo lo había escrito. Poco después, el Papa Juan le llamó para que fuera a verle, y el cardenal estaba lleno de miedo, porque tal vez había dicho algo incorrecto, falso, y se le llamaba para un reproche, incluso para retirarle la púrpura. Sí, cuando su secretario le vestía para la audiencia, dijo el cardenal: «Tal vez llevo ahora esta vestimenta por última vez». Después entró, y el Papa Juan se acerca, lo abraza, y le dice: «Gracias, Eminencia, usted ha dicho lo que yo quería decir, pero no encontraba las palabras apropiadas». Así, el cardenal sabía que estaba en el camino correcto y me invitó a ir con él al Concilio; primero como su experto personal y después como perito oficial del Concilio»*⁵.

II. VALORACIÓN DEL CONCILIO VATICANO II

Ratzinger entendió, al día siguiente de la clausura del Concilio Vaticano II, que comenzaba un nuevo tiempo para la Iglesia, ya que la asamblea conciliar había traído cambios positivos para la Iglesia

Para Wojtyła el Concilio Vaticano II supuso un tiempo de gracia, una bocanada de aire fresco para la Iglesia polaca, que vivía sumergida en el oscurantismo al que quería someterla el régimen comunista. Ya como Papa describiría el Concilio como un proceso bipolar, ya que por un lado se buscaba sacar al cristianismo de las divisiones que se habían dado en el segundo milenio, y por otro, se pretendían establecer las bases necesarias para llevar a cabo una eficaz evangelización por parte de la Iglesia durante el tercer

⁴ RATZINGER, J., *Mi vida*, Encuentro, Madrid, 2005, p. 97.

⁵ BENEDICTO XVI, *Discurso a los párrocos y el clero de Roma*, 14-2-2013, disponible en <http://cort.as/-N684>.

milenio. Es por ello que Juan Pablo II refiere que el estilo conciliar no fue un estilo defensivo, sino un estilo ecuménico basado en el diálogo y que tenía por centro la verdad que se realiza en la caridad⁶.

En una entrevista concedida a la televisión polaca el 20 de septiembre de 2005, Benedicto XVI iba a señalar que *«el Papa Juan Pablo II fue un hombre del Concilio que llevó el espíritu y la letra de este a su corazón. A través de sus escritos nos hace conscientes de lo que realmente fue la intención del Concilio, y nos ayuda a convertirnos de verdad en la Iglesia digna de nuestros tiempos»*⁷.

Como él mismo afirmó en su testamento espiritual: *«Al estar en el umbral del tercer milenio ‘in medio Ecclesiae’, deseo expresar una vez más mi gratitud al Espíritu Santo por el gran don del Concilio Vaticano II, con respecto al cual, junto con la Iglesia entera, y en especial con todo el Episcopado, me siento en deuda. Estoy convencido de que durante mucho tiempo aún las nuevas generaciones podrán recurrir a las riquezas que este Concilio del siglo XX nos ha regalado. Como obispo que participó en el acontecimiento conciliar desde el primer día hasta el último, deseo confiar este gran patrimonio a todos los que están y estarán llamados a aplicarlo. Por mi parte, doy las gracias al eterno Pastor, que me ha permitido estar al servicio de esta grandísima causa a lo largo de todos los años de mi pontificado. ‘In medio Ecclesiae’... Desde los primeros años del servicio episcopal —precisamente gracias al Concilio— me ha sido posible experimentar la comunión fraterna del Episcopado. Como sacerdote de la archidiócesis de Cracovia, había experimentado lo que significaba la comunión fraterna del presbiterio. El Concilio ha abierto una nueva dimensión de esta experiencia»*⁸.

Él mismo exhortó a los fieles de su diócesis, mientras era arzobispo de Cracovia, a poner en marcha las directrices del Concilio, como recordaba en un *Angelus* en la Plaza de San Pedro: *«Un obispo que ha tomado parte en el Concilio Vaticano II se siente deudor a él. Efectivamente, el Concilio... tiene un valor y un significado único e irrepetible para todos los que en él tomaron parte y lo llevaron a feliz término... Hemos contraído una deuda con el Espíritu Santo, con el Espíritu de Cristo. En efecto, éste es el Espíritu que habla a las Iglesias (cf. Ap 2, 7): durante el Concilio y por medio de él, su palabra se ha hecho especialmente expresiva y decisiva para la Iglesia. Los obispos, miembros del Colegio, que heredaron de los Apóstoles la promesa hecha por Cristo en el Cenáculo, están obligados de modo particular a ser conscientes de la deuda*

6 JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, o.c., pp. 165-166.

7 KUPZAK, J., *Juan Pablo II: su interpretación del Concilio Vaticano II*, Humanitas n° 71, Santiago de Chile, 2013, p. 601.

8 JUAN PABLO II, *Testamento espiritual*, disponible en <http://cort.as/-N68M>.

contraída 'con la palabra del Espíritu Santo', porque ellos fueron quienes tradujeron al lenguaje humano la Palabra de Dios. Esta expresión, en cuanto humana, puede ser imperfecta y estar abierta a formulaciones cada vez más precisas, pero, al mismo tiempo, es auténtica, porque contiene precisamente lo que el Espíritu 'dijo a la Iglesia' en un determinado momento histórico. Así, pues, la conciencia de la deuda se deriva de la fe y del Evangelio, que nos permiten expresar la Palabra de Dios en el lenguaje humano de nuestros tiempos, uniéndolo a la autoridad del supremo Magisterio de la Iglesia... La conciencia de la deuda... está unida a la necesidad de dar una respuesta ulterior. La exige la fe. Efectivamente, ella, por su esencia, es una respuesta a la Palabra de Dios, a lo que el Espíritu dice a la Iglesia»⁹.

Como el texto anterior pone de manifiesto, desde el principio Karol Wojtyła se sintió en deuda con el Espíritu Santo por haberle elegido para participar en un acontecimiento tan trascendente para la vida de la Iglesia, y en todo momento, el que fuera arzobispo de Cracovia, se presenta como un pastor preocupado por poder ofrecer una respuesta adecuada a la deuda contraída¹⁰.

Por su edad y por su activa participación puede decirse que Monseñor Wojtyła influyó de una manera importante en la elaboración de los diferentes documentos conciliares, especialmente *Dignitatis huamanae* y *Gaudium et spes*. Simultáneamente, el Vaticano II también dejó una fuerte impronta en la formación y visión eclesial del joven obispo. Como él mismo describe: «*cuando comencé a tomar parte en el Concilio era un joven obispo. Recuerdo que mi puesto al principio estuvo cerca de la entrada de la Basílica de San Pedro, pero desde la tercera sesión en adelante, es decir, desde que fui nombrado arzobispo de Cracovia, fui colocado más cerca del altar de la confesión*»¹¹.

Por su parte, al inicio de la convocatoria del Año de la Fe, y con motivo del cincuenta aniversario de la apertura del Concilio Vaticano II, Benedicto XVI se expresará en estos términos: «*los textos dejados en herencia por los padres conciliares, según las palabras del beato Juan Pablo II, no pierden su valor ni su esplendor. Es necesario leerlos de manera apropiada y que sean conocidos y asimilados como textos cualificados y normativos del Magisterio, dentro de la Tradición de la Iglesia. [...] Siento más que nunca el deber de indicar el Concilio como la gran gracia de la que la Iglesia se ha beneficiado en el siglo XX. Con el Concilio se nos ha ofrecido una brújula segura para*

9 JUAN PABLO II, *Angelus*, 6-10-1985, disponible en <http://cort.as/-N68V>.

10 POZO, C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, Scripta Theologica nº 20, Navarra, 1988, p. 406.

11 JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, o.c., pp. 164-165.

orientarnos en el camino del siglo que comienza». Yo también deseo reafirmar con fuerza lo que dije a propósito del Concilio pocos meses después de mi elección como Sucesor de Pedro: Si lo leemos y acogemos guiados por una hermenéutica correcta, puede ser y llegar a ser cada vez más una gran fuerza para la renovación siempre necesaria de la Iglesia»¹².

El Pontífice alemán, a la hora de explicar su valoración de aquel acontecimiento de gracia que además ponía de manifiesto la comunión y universalidad de la Iglesia, habla de dos ideas que tuvieron una gran importancia tanto en el desarrollo como en la posterior recepción de los documentos conciliares. En relación con el primer tema, en su discurso a los sacerdotes de la diócesis de Roma de febrero de 2013¹³, hace hincapié en que cuando el Papa Juan XXIII convoca el Concilio y los obispos de gran parte del mundo fueron convocados para el inicio de las sesiones conciliares, una voz dominante se impuso en aquellos momentos; la idea de que «el sujeto del Concilio somos nosotros» trataba de hacer entender que la reunión conciliar no podía desarrollarse sobre la base de documentos ya preparados y de comisiones ya prefijadas, sino que todo debía partir de cero, con la intervención en primera persona de los padres conciliares.

El segundo tema, referido a cómo fue la recepción del Concilio Vaticano II en los años siguientes a su clausura, trata de explicarlo el pontífice en un discurso dirigido a la curia romana en diciembre del año 2005¹⁴, donde contraponen dos visiones que en los años posteriores al Vaticano II estaban enfrentadas, lo que el Papa alemán llama la «hermenéutica de la discontinuidad», defendida por todos aquellos que buscaban una ruptura de los documentos conciliares con el Magisterio precedente, a fin de presentar una Iglesia nueva y viva desvinculada del Magisterio precedente, y la denominada por el Pontífice como «hermenéutica de la continuidad», integrada por todos aquellos obispos que desde posiciones más inmovilistas temían que una interpretación de los documentos conciliares apartada de los dogmas fijados por el Magisterio anterior podía suponer un grave peligro para la Iglesia.

A estas dos maneras de interpretar el Concilio Benedicto XVI antepone la que él mismo denomina «hermenéutica de la reforma», que implicaba una defensa de la continuidad, en lo que se refería al sujeto de la Iglesia y a los principios de su fe, pero también una discontinuidad, en lo referente a la

12 BENEDICTO XVI, *Litterae Apostolicae Motu proprio datae quibus annus fidei incobatur 'Porta fidei'*, 11-10-2011, n° 5, AAS 103 (Noviembre 2011) p. 725.

13 BENEDICTO XVI, *Discurso a los párrocos y al clero de Roma*, 14-3-2013, disponible en <http://cort.as/-N59A>

14 BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, 22-12-2005, disponible en <http://cort.as/-N59O>.

relación de la Iglesia con el Estado, que es lo que va a constituir la verdadera novedad y reforma del Vaticano II respecto de la doctrina defendida por el Magisterio anterior, al asumir como propio el principio de la modernidad que se basa en la secularidad y neutralidad (correctamente entendida) de los poderes públicos en el ámbito de la religión¹⁵.

III. APORTACIONES E INTERVENCIONES DE KAROL WOJTYLA EN EL CONCILIO VATICANO II

Para Wojtyla el Concilio fue ante todo una respuesta de la Iglesia a la crisis del humanismo. El hombre sólo podría responder a la crisis de la modernidad —y alcanzar la libertad, la verdad, la justicia y la paz— a través de un concepto más profundo de la persona humana, que estuviera afianzada sobre unas bases filosóficas firmes que permitieran su comprensión a todo el mundo, más allá de las creencias religiosas de cada uno¹⁶.

Por lo que respecta a su aportación a la Asamblea ecuménica, quizás una de las más importantes se desarrolló en el ámbito de la antropología cristiana, tratando de enfocar sus reflexiones más que sobre la reforma de la Iglesia, sobre la pregunta de cuál es la condición humana y qué es lo que los hombres y mujeres de nuestro tiempo esperan de la Iglesia. Para poder responder eficazmente a los retos planteados por el materialismo, pensamiento dominante que caracterizaba a la sociedad de la época, Wojtyla entendió que la primera necesidad que el Vaticano II debía plantearse era la de una adecuada concepción de la persona humana. De esta forma, frente a las propuestas del individualismo o el economicismo materialista, la Iglesia debía responder reafirmando lo positivo de los valores emanados del pensamiento cristiano, que sostiene que la verdad del hombre solamente es revelada plenamente a la luz de la fe¹⁷.

A efectos de nuestro estudio se hace necesario, ante todo, profundizar de manera especial en las intervenciones que el arzobispo de Cracovia llevo a cabo en torno al tema de la libertad religiosa, así como su activa participación e influencia en la redacción de la Declaración *Dignitatis humanae*. Cuando Wojtyla interviene más activamente en este tema de la libertad reli-

15 RHONHEIMER, M., *La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la hermenéutica de la reforma de Benedicto XVI*, en ARANDA, A.; LLUCH, M.; HERRERA, J., «En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales», Eunsa, Pamplona, 2014, p. 172.

16 WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1999, p. 242.

17 KUPZAK, J., *Juan Pablo II: su interpretación del Concilio Vaticano II*, Humanitas n° 71, Santiago de Chile, 2013, pp. 586-587.

giosa, lo hace siendo ya arzobispo de Cracovia, en la tercera y cuarta sesiones conciliares, y lo primero con lo que se encuentra Wojtyła es con posiciones enfrentadas.

Entre los padres conciliares que apostaban por una visión de la libertad religiosa sesgada y minimalista se encontraba un grupo de obispos que partía de la posición de que el error no tiene derechos, por lo que el Estado no podía reconocer a ninguna otra confesión religiosa que no fuera la católica, que, por tanto, debía ocupar un lugar de privilegio en el ámbito social y civil. Otro grupo se oponía abiertamente a cualquier tipo de referencia al tema de la libertad religiosa, quizás por miedo a que este hecho pudiera suponer una vuelta a las posiciones secularizantes que surgieron en el contexto de la Revolución Francesa. Un tercer grupo intuía que el tema de la libertad religiosa llevaría a la Iglesia a tener que reconocer públicamente errores cometidos en el pasado, y eso supondría minar la credibilidad del Magisterio pontificio precedente.

Frente a ellos, se encontraban aquellos padres conciliares que eran favorables a que el Concilio reflexionara sobre el tema de la libertad religiosa, si bien ponían el acento en aspectos diferentes. Así, para los obispos de Estados Unidos la libertad religiosa debía ser abordada desde la perspectiva que ellos estaban viviendo en su país, es decir, a partir de una clara separación, a nivel constitucional, entre Iglesia y Estado. Un segundo grupo lo formaban obispos europeos, procedentes de los países occidentales que, por su parte, estaban dispuestos a reconocer la necesidad de que la Iglesia se distanciara de lo que tradicionalmente se conocía como *Ancien régime*. Finalmente se encontraba el grupo de los obispos que procedían de Europa del Este, que eran partidarios de una libertad religiosa a ultranza que les fortaleciera en su lucha frente al comunismo¹⁸.

1. *Primera intervención (escrita) en el periodo entre la 2ª y 3ª sesiones*

En esta primera intervención escrita que dirige a la Comisión conciliar diferencia entre el sentido ético de la idea de libertad religiosa, que es desde el que se tendrá que partir cuando se aborde el tema en relación con los hermanos separados, y el sentido que denomina político, que es el que habrá de usarse cuando se trate el asunto de los derechos del fiel en el ámbito de la sociedad civil. Para Wojtyła, además, es fundamental que el texto recoja el nexo que debe existir entre verdad y libertad, pues sin verdad no puede exis-

18 WEIGEL, G., *o.c.*, pp. 228-229.

tir la libertad, pero a su vez, solo la verdad es capaz de conducir a la libertad a su plenitud. Por último, apelará a la necesidad de plantear de una forma distinta la relación entre el orden moral, fundado en los derechos sociales de la persona, y el orden de la caridad¹⁹.

En palabras textuales Wojtyła señala: *«En la página 4 del texto se afirma que la libertad religiosa es inmunidad de coacción externa, pero en la página 5 se define la libertad religiosa como el derecho de la persona a que nadie le impida observar y proclamar sus obligaciones públicas y privadas con Dios y los hombres. Las dos definiciones parecen parciales y negativas, pues miran más a la tolerancia religiosa que a la libertad. Así que a cada uno le es lícito seguir la conciencia cierta, aunque sea invenciblemente errónea, pero a este principio se debe anteponer otro que suene así: debemos seguir la conciencia cierta y verdadera. Por lo que propongo que este concepto de libertad sea sustituido por una definición en la que aparezca más la importancia de la misma verdad objetiva, no sólo subjetiva, a favor de la libertad»*²⁰.

En el fondo, lo que Wojtyła pretende aclarar es que, aunque la persona tiene derecho a seguir los dictados de su conciencia, carece de dicho derecho cuando se trata de una conciencia errónea, pero, es más, aunque la conciencia fuera recta y verdadera, ha de primar sobre ella la verdad objetiva en torno a la idea de libertad, no la verdad subjetiva que pudiera derivarse de una conciencia cuya principal tarea no es tanto conocer la ley divina, sino aplicar esta ley a las acciones concretas. Con esta afirmación Wojtyła pretende cambiar la idea de que la conciencia es el tribunal omnipotente que permite a la persona vivir al margen de la ley y la verdad, pues con ello se caería en el subjetivismo y el indiferentismo, y se correría el peligro de confundir la libertad religiosa con la idea de tolerancia.

Otro aspecto que destaca Wojtyła en esta primera intervención es que la Declaración trata de fundamentar la libertad religiosa en el orden natural de la razón y de la dignidad de la persona. El arzobispo de Cracovia apunta al respecto que el orden moral cristiano contiene en sí el orden natural y todos los derechos que pertenecen a la persona en función de su dignidad, solamente que los eleva, vivifica y santifica²¹.

Finalmente, lleva a cabo una precisión en torno al texto del documento al señalar que *«el Santo Sínodo afirma solemnemente que el derecho a ejercer externamente la libertad de conciencia en la religión, salvo el bien común,*

19 RICHÍ ALBERTI, G., *Karol Wojtyła: un estilo conciliar*, Studia Theologica Matritensia nº 16, San Dámaso, Madrid, 2010, p. 210.

20 AAS III/3, 766-768.

21 *Ibid.*

siempre y en todo lugar tiene validez y debe ser reconocido por todos». Para Wojtyla el término «bien común» utilizado puede inducir a error, ya que en la sociedad actual dicho concepto es identificado, desde una perspectiva meramente utilitarista, con aquello que es útil para el hombre o para un grupo determinado²².

2. *Segunda intervención (oral) en la 3ª sesión del 25 de septiembre de 1964*

En esta segunda intervención, además de profundizar en los temas que en el periodo de entre sesiones había remitido por escrito a la Comisión, Wojtyla señala que si la libertad religiosa se aborda desde la perspectiva de la tolerancia, se acabará no solo por caer en un subjetivismo, sino también en un reduccionismo, ya que solo se abordaría su dimensión negativa, consistente en la ausencia de coerción, pero no sus aspectos positivos²³. Como afirma Dulles, para Wojtyla Cristo no sólo quiere que sus discípulos sean uno, sino que lo sean en la verdad. Además, sólo partiendo de la verdad de Cristo el texto podía evitar los peligros derivados del indiferentismo y el relativismo religioso²⁴.

En relación con la perspectiva civil Wojtyla defiende que en este ámbito sí que tiene cabida el concepto de tolerancia, ya que por medio de él se recoge el derecho del hombre religioso en la sociedad. Ahora bien, dada la existencia en el ámbito civil de regímenes políticos contrarios a la religión o ateos, que la entienden como una mera proyección de la mente humana, se hace necesario fundamentar la libertad religiosa sobre un adecuado concepto de persona, que no puede ser concebida como un instrumento al servicio de la economía y de la sociedad, sino como un fin en sí misma. Es fundamental, por tanto, remarcar la grandeza de la persona humana y el papel fundamental que la religión juega en su vida, al posibilitar la libre adhesión de la persona a Dios en su anhelo por encontrar y alcanzar la verdad. La persona que buscando la verdad tiene un encuentro con Dios, pide la necesaria libertad para poder vivir en plenitud esa relación, en la que no puede inmiscuirse poder secular alguno, ya que la religión trasciende el ámbito de lo temporal²⁵.

Para el arzobispo de Cracovia la libertad religiosa era una materia de una importancia crucial si se quería favorecer el diálogo de la Iglesia con

22 RICHÍ ALBERTI, G., *o.c.*, p. 223.

23 AAS III/2, 530-532.

24 DULLES, A., *Karol Wojtyla y la libertad religiosa en el Vaticano II*, Humanitas nº 63, Santiago de Chile, 2011, pp. 450-451.

25 AAS III/2, 530-532.

el mundo. Afirma que este tema presenta una gran amplitud, por lo que no se podía limitar a una simple facultad de elección por parte del sujeto. Para Wojtyła la libertad debía ser entendida como «libertad para», y ese «para», objeto de la auténtica libertad, debía ser identificado con la verdad, pues sólo desde la verdad la persona podía alcanzar la auténtica libertad²⁶.

Esta concepción de la libertad implicaba dos consecuencias en relación con la sociedad: que el Estado era incompetente respecto de aquellos temas que tenían que ver con el orden espiritual, y que la afirmación procedente del comunismo de que la religión aliena al hombre y es fruto de una proyección de su mente carecía de sentido, ya que muy al contrario, es la propia religión la que ayuda al hombre a encontrar el verdadero sentido de su vida y el destino al que está llamado²⁷. Por ello, Wojtyła señala que la libertad religiosa no puede limitarse a ser considerada como un simple derecho particular de la persona, sino que constituye un derecho fundamental que ha de ser reconocido por todos los Estados. Frente a los postulados defendidos por el materialismo ateo, el arzobispo defiende que la persona humana no puede ser concebida como mero instrumento subordinada a los fines de la economía y de la sociedad, sino que ha de ser comprendida en su más auténtica sublimidad, donde racionalidad y religiosidad constituyen sus dimensiones más elevadas²⁸.

3. *Tercera intervención (escrita) durante la 3ª sesión*

En esta tercera intervención Wojtyła va a postular la necesidad de clarificar dónde radica el fundamento de la libertad religiosa, que según el arzobispo de Cracovia debe partir, por un lado, de la dignidad que toda persona posee, y por otro lado de su capacidad relacional. Vuelve de nuevo a señalar, en relación con el tema de la conciencia errónea, que el respeto de la persona no excluye la posibilidad de persuadirla en la verdad por medio del uso de argumentos razonables, excluyendo al efecto el recurso a la presión física o a la coacción sociológica²⁹.

26 WEIGEL, G., *o.c.*, p. 229.

27 *Ibid.*, p. 230.

28 BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1982, pp. 224-225.

29 RICHÍ ALBERTI, G., *o.c.*, pp. 240-245.

4. *Cuarta intervención (oral) en la 4ª sesión del 22 de septiembre de 1965*

El 15 de septiembre de 1965, Monseñor de Smedt, ya en la 4ª Sesión del Concilio, presentó a los padres conciliares el *Textus reemendatus*, que dio lugar a diferentes reacciones, ya que algunos padres se manifestaron plenamente favorables al documento, otros se opusieron al mismo y un tercer grupo lo aprobó sustancialmente, pero pidió que se introdujeran una serie de modificaciones y mejoras. A este tercer grupo pertenecía el grupo de obispos polacos, en cuyo nombre intervendría Monseñor Wojtyła el 22 de septiembre de 1965³⁰.

Wojtyła va a señalar en su intervención una serie de consideraciones, la primera de ellas de carácter formal, planteando la necesidad de que no se separasen los capítulos segundo y tercero del Esquema presentado, para así poner de manifiesto la vinculación necesaria entre la dimensión racional de la libertad religiosa y la dimensión que tiene su fundamento en la revelación divina³¹.

En segundo lugar apuntaba la necesidad de diferenciar entre el significado ético-personal y el ético-social de la libertad religiosa, a fin de clarificar el deber que los poderes públicos tienen de respetar este derecho no solo en la esfera individual, sino también en la referente a comunidades o grupos religiosos³².

El tercer asunto que iba a abordar Wojtyła era el de la necesidad de vincular el tema de la libertad religiosa a un concepto clave: la responsabilidad, elemento que actuará de nexo entre las ideas de libertad y verdad, pues como afirma el arzobispo la responsabilidad es el culmen y el complemento necesario de la libertad, ya que ésta no puede limitarse a ser ejercida como una mera opinión o como un hacer lo que me parezca en un determinado tema, sino que el sujeto es responsable en el ejercicio de su libertad de buscar siempre la verdad, y en aquellas situaciones que desista de esa obligación habrá de asumir las responsabilidades que pudieran derivarse de su actuar. Esta idea es la que posibilitaría que la Declaración conciliar pudiera ser definida como personalista, y no como indiferentista o relativista³³.

Finalmente, Wojtyła afrontaría el tema de las restricciones que podían aplicarse a la libertad religiosa, señalando que solo habría de someterse a los límites derivados de la ley moral. A tal efecto, y frente al *Textus reemendatus*

30 *Ibid.*, p. 249.

31 MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, BAC, Madrid, 2016, p. 595.

32 RICHÍ ALBERTI, G., *o.c.*, p. 251.

33 *Ibid.*, p. 252.

que afirmaba que «en materia religiosa a nadie se coaccione para actuar en contra de su conciencia, ni se impida que actúe según su conciencia privada y públicamente dentro de los límites debidos»³⁴, Wojtyła iba a proponer que la expresión «dentro de los límites debidos», se sustituyera por la frase «a no ser, sin embargo, que en virtud de otro principio estén exigidos o prohibidos por la ley moral»³⁵.

5. Quinta intervención (escrita) durante la 4ª sesión conciliar

El 25 de octubre de 1965, Mons. De Smedt presenta a los padres conciliares una nueva propuesta de documento, el *Textus recognitus*. Al respecto, Monseñor Wojtyła va a presentar una serie de observaciones escritas que coinciden sustancialmente con las que en nombre del episcopado polaco había defendido en su segunda intervención oral en las aulas conciliares respecto del tema de la libertad religiosa, y en las que reafirma la necesidad de aclarar una serie de aspectos concretos, como que los límites de la libertad religiosa se han de circunscribir a lo prescrito por la ley moral, así como la necesidad de subrayar el carácter revelado de la doctrina sobre la libertad religiosa, que no puede simplemente identificarse con lo que la razón humana pueda conocer en este ámbito. Tras once votaciones del texto, la mayoría para su aprobación fue ampliamente conseguida³⁶.

Con este apoyo se procedió a la elaboración del documento definitivo, el *Textus denuo recognitus* que trató de incorporar las aportaciones escritas enviadas por los padres conciliares. Sin embargo, la tensión existente entre el Cardenal Wyszyński y la Comisión redactora del documento hizo que el episcopado polaco eligiera a otro interlocutor que pudiera hacer llegar a dicha Comisión las inquietudes de los obispos pertenecientes a países del Este de Europa, donde la libertad religiosa era constantemente violada por las autoridades políticas comunistas. Para ello tuvo lugar una reunión entre Wojtyła, De Smedt y otros padres conciliares, donde se van a señalar tres observaciones que aparecerán, posteriormente, recogidas en la redacción final de la Declaración conciliar. La primera de esas observaciones referida a la continuidad entre el contenido del articulado del texto y la doctrina magisterial precedente. En segundo lugar, una mejor determinación del concepto de «bien común», que abarcara como fundamento el bien de la persona, y dentro del cual se incluiría la libertad religiosa. Finalmente, la tercera observación versa-

³⁴ *Ibid.*, p. 253.

³⁵ AAS IV/2, 11-13.

³⁶ RICHI ALBERTI, G., *o.c.*, pp. 262-263.

ría sobre el concepto de «orden público», como límite al ejercicio de la libertad religiosa, y la conveniencia de añadir al mismo el adjetivo «justo», a fin de clarificar la referencia moral objetiva como reguladora de la actuación de la autoridad civil en materia de libertad religiosa. De esta manera, la noción de «orden público» quedaría limitada por el orden moral fundado en la justicia, y por la primacía de la persona³⁷.

IV. INTERVENCIONES DE JOSEPH RATZINGER SOBRE EL TEMA DE LA LIBERTAD RELIGIOSA TRAS EL CONCILIO VATICANO II

Si bien la intervención directa de Ratzinger en la elaboración de diferentes documentos del Concilio Vaticano II fue prolífica, sin embargo, sobre la materia que nos ocupa lo que más nos interesa del teólogo, y posteriormente Papa, es el análisis certero que hará sobre la idea de la libertad religiosa que puede desprenderse de los preceptos recogidos en la Declaración conciliar *Dignitatis humanae*, ya que no intervino personalmente en su confección.

En dicho análisis Ratzinger señalará como positivo el dato de que el documento expresa el mismo espíritu del Señor, que predica la Palabra de Dios sin recurrir a la fuerza. Así, la Declaración conciliar establece, en continuidad con lo defendido desde siempre por la doctrina de la Iglesia, que el hombre no puede ser coaccionado en su conciencia para abrazar una fe determinada. En lo que se refiere a sus aspectos negativos menciona que no todo lo que se afirma en el documento se corresponde exactamente con la historia de las religiones; que no siempre resultan claras las afirmaciones que se realizan; y que hay una confusión entre los diferentes tipos de libertad: libre albedrío, que es la libertad que Dios Creador da al hombre, la libertad de los hijos de Dios, que es la que Cristo confiere a todo cristiano para que pueda vivir libre de la esclavitud del pecado y la libertad como derecho civil, que es la que deben reconocer los Estados a los individuos y grupos religiosos³⁸.

Refiere el teólogo alemán que, de las cuatro sesiones conciliares, tres de ellas comenzaron con el debate sobre la libertad religiosa, a la que califica como uno de los temas y acontecimientos más importantes de la asamblea conciliar, ya que con él se ponía fin a la Era constantiniana y a la Edad Media

³⁷ *Ibid.*, pp. 263-265.

³⁸ RATZINGER, J., *Fundamentar la libertad religiosa a partir de la Palabra y del ejemplo de Cristo (Borrador para la intervención ante la 128ª Congregación General, del 15 de septiembre de 1965 sobre el Esquema «De libertate religiosa»)*, en «Obras Completas VII/I, BAC, Madrid, 2013, pp. 228-229.

en su concepción de la libertad religiosa. Señala como uno de los grandes daños que ha sufrido la Iglesia en los últimos ciento cincuenta años el que buscara establecerse como Iglesia estatal en medio de la sociedad, a fin de salvaguardar con ello la fe de los ataques de la ciencia y del modernismo, pero sin percatarse de que con esa actitud lo que se terminaba por conseguir era un vaciamiento de la fe desde dentro de la propia Iglesia, impidiéndose con ello la necesaria regeneración intelectual en la misma. Además, este posicionamiento llevó consigo que se viera a la Iglesia en el mundo como una enemiga de la libertad³⁹.

A su vez, analiza Ratzinger las reticencias que respecto de *Dignitatis humanae* tuvieron algunos países, como España o Italia, en los cuales la fe católica tenía la consideración de religión de Estado, y entiende su preocupación porque esta Declaración conciliar pudiera ser aprovechada por las diferentes sectas para impregnar a la sociedad con una prolifera propaganda, pero ajena a la verdad. Frente a estos países, el episcopado estadounidense se afianzaba en la posición opuesta, y por tanto, favorable al documento sobre libertad religiosa. A sus ideas y planteamientos sobre la materia se unieron pronto los países de misión, los sudamericanos, países europeos como Francia y los pertenecientes al mundo anglosajón. La postura española e italiana, que defendía la libertad de conciencia, pero no la libertad de culto, se aferraba a un mundo que estaba en situación de derrumbe, mientras que aquellos episcopados que defendían la libertad religiosa en toda su amplitud estaban abriendo con ello un nuevo camino al futuro de la Iglesia. Esta situación ponía de relieve tanto el papel influyente que asumieron en el Concilio las Iglesias jóvenes, como el hecho de la riqueza de la pluralidad en la Iglesia dentro de la unidad de la fe⁴⁰.

Como aspectos positivos de la Declaración señala Ratzinger la fundamentación que desde la Escritura trata de llevarse a cabo en relación con la libertad religiosa, y el hecho de que proclama no solo la libertad religiosa del individuo, sino también de los grupos religiosos, fundamentándolo en la dimensión social implícita tanto en la persona como en la propia idea de religión⁴¹.

Para el teólogo alemán este texto no ha perdido nada de su sustancia y ha acabado por poner el acento en una serie de temas con un mayor énfasis al que se hizo en los debates conciliares: que la Iglesia católica es el lugar de la

39 RATZINGER, J., *Resultados y problemas del tercer periodo del Concilio Vaticano II*, en *Obras Completas VII/I*, BAC, Madrid, 2013, pp. 379-380.

40 *Ibid.*, p. 381.

41 *Ibid.*, pp. 482-483.

única religión verdadera; que la libertad religiosa que recoge la Declaración se desarrolla en el ámbito social y político, lo que no modifica en nada el deber de todo hombre de buscar la verdad; la vulnerabilidad de la libertad interior, que cuando no está sujeta a límites concretos acaba fácilmente anulándose a sí misma, de manera que cuando la Declaración utiliza el concepto de «orden público» como límite de la libertad está entendiendo dicho límite como un bien para la misma; y finalmente la continuidad del Magisterio de la Iglesia sobre la libertad religiosa con los preceptos recogidos en *Dignitatis humanae*, si bien es cierto que el texto del documento introduce nuevos temas y conceptos respecto de los abordados por el Magisterio decimonónico, pero sin por ello implicar una ruptura⁴².

CONCLUSIONES

Aunque en palabras de Murray «*el principio de libertad religiosa ya era algo aceptado por la conciencia común de los hombres y de las naciones, y que por tanto la Iglesia se encontraba en la situación de llegar tarde a una guerra que ya se había ganado*»⁴³, sin embargo, esta apreciación podría considerarse cierta si el Concilio se hubiera limitado a repetir lo que ya aparecía recogido en la Declaración Universal de Derechos Humanos de la ONU, de 1948. Pero lo cierto es que no fue así, sino que el texto conciliar aparece marcado por una serie de peculiaridades que lo diferencian de cualquier referencia a la libertad religiosa en el ámbito civil. Por ello, desde el principio Wojtyla es consciente de que la Declaración *Dignitatis humanae* no podía limitarse a desarrollar una concepción de la libertad religiosa desde la filosofía política, sino que el tema en cuestión debía ser abordado tomando como punto de partida la Revelación y siguiendo lo original de la doctrina cristiana sobre la materia. Por ello, partiendo de la dignidad de la persona humana, creada a imagen y semejanza de Dios, el arzobispo de Cracovia afirma que el hombre sólo alcanza su plenitud cuando actúa por iniciativa propia y bajo su misma responsabilidad, especialmente en el ámbito religioso⁴⁴.

¿Qué aportó Wojtyla a la idea de libertad religiosa durante el Concilio Vaticano II? Ante todo buscó que la Declaración conciliar *Dignitatis humanae* pudiera completar aquellas deficiencias que la Declaración Universal de los

42 CONCILIO VATICANO II, *Declaratio de Libertate religiosa Dignitatis humanae* 7-12-1965, n° 1, AAS 58 (1966), pp. 929-930.

43 MURRAY, J. C., *This matter of Religious Freedom*, America n° 112, 1965, p. 43.

44 DULLES, A., *Karol Wojtyla y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., pp. 441-443

Derechos Humanos de la ONU de 1948 presentaba sobre el tema, y es que al ser un documento que nacía tras las consecuencias que se habían derivado de la implantación en Europa de regímenes totalitarios, y los subsiguientes efectos devastadores que la II Guerra Mundial trajo consigo, buscaba que los derechos humanos que recogía fueran aceptados por el mayor número posible de países, para lo cual era necesario articular estos derechos, pero no establecer el fundamento de los mismos, con el peligro que ello suponía a la hora de su aplicación práctica en cada uno de los Estados, así como las posibles violaciones a las que quedaban expuestos, como posteriormente la experiencia histórica demostró, al carecer de esa base que les diera una raigambre y fortaleza suficientes para que pudieran aplicarse con normalidad.

La Declaración conciliar no solo se limitó a justificar desde una perspectiva racional y legal la necesidad de respetar la libertad religiosa como derecho, sino que además fijó las raíces de ese derecho, que solo pueden hallarse en la dignidad de la persona humana, pero como creación a imagen y semejanza de Dios, a fin de posibilitar que el orden natural que la Declaración Universal de la ONU y *Dignitatis humanae* contemplaban pudiera ser enriquecido y fundamentado en la revelación divina.

Para ello, una de las grandes apuestas que Wojtyła planteó en sus diversas intervenciones fue la necesidad de vincular tres conceptos que no pueden separarse en este tema: libertad, verdad y responsabilidad. La libertad solo es auténtica si se ordena a la búsqueda de la verdad, y cuando no es así la persona ha de asumir toda responsabilidad que pudiera derivarse de su acción. Además, solo la verdad es capaz de ofrecer a la libertad los fundamentos necesarios para que pueda alcanzar su plenitud.

En *Dignitatis humanae* se perciben una serie de puntos en los que se pone de manifiesto una clara influencia del pensamiento de Wojtyła, como la conexión entre dignidad humana y obligación moral del hombre de buscar la verdad, dentro de un contexto de libertad exento de todo tipo de coacción externa; la necesidad de una protección constitucional de la libertad religiosa, frente a las posibles injerencias del poder público; o la afirmación de que no es posible alcanzar la verdadera paz sin libertad⁴⁵.

Por lo que se refiere al problema de si el error de la conciencia lleva consigo una tolerancia en la violación del orden natural y moral, Wojtyła afirma que el hecho de que la persona se determine por medio de un acto libre es más importante que el contenido de dicho acto, pues en este caso, el sujeto actúa como persona, y este aspecto precede siempre al orden moral, ya que

45 WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, cit., pp. 231-232.

no puede tener valor moral más que la actuación de la persona, y esta actuación no es propiamente humana más que desde la perspectiva de la libertad⁴⁶. La conciencia nos ordena obedecer la ley de Dios, pero no nos dice lo que es esa ley, pues en caso contrario se podría caer en el más puro subjetivismo, otorgando a dicha conciencia el papel de juez supremo en la determinación de los comportamientos que se han de seguir, más allá de la verdad objetiva contenida en la ley divina⁴⁷. La novedad de la enseñanza conciliar, en la que el arzobispo de Cracovia acabará influyendo de manera determinante, consistirá en la integración de la filosofía del ser y la filosofía de la conciencia en el ámbito de una antropología de índole personalista y cristocéntrica, lo que permitirá aunar novedad y tradición en *Dignitatis humanae*, así como en los diferentes textos conciliares. Sin una visión tal, el Vaticano II, y los documentos de él emanados, acabarían sucumbiendo a una lucha infecunda entre tradicionalistas y progresistas dentro de la Iglesia⁴⁸.

En relación al tema de los límites del derecho a la libertad religiosa, frente a las propuestas iniciales de los diferentes esquemas, que afirmaban que ningún poder humano estaba dotado de autoridad para impedir a la persona obrar según su conciencia, aunque ésta fuera errónea, Monseñor Wojtyła justificará la intervención de la autoridad legítima, en los diferentes órdenes de la vida, a fin de prevenir el mal que toda persona pueda llevar a cabo a través de sus acciones, intervención, eso sí, que habrá de ser proporcionada al peligro o mal que se pretende evitar. Frente a aquellos padres conciliares que defendían la intervención de la autoridad como límite a la libertad religiosa en orden al bien común, el arzobispo de Cracovia advirtió del peligro que conllevaba la asunción de este concepto, pues en la cultura de la época podía confundirse con intereses particulares o de partido. Tampoco satisfizo a Wojtyła la sustitución del concepto de «bien común» por el de «orden público», ya que con él se abría la puerta a que el legislador pudiera imponer límites a una prerrogativa, como la libertad religiosa, que tenía carácter divino. A raíz de estas apreciaciones se añadió el adjetivo «justo» a dicho concepto en la redacción final del texto, como corrector frente a posible abusos de poder por parte de la autoridad civil⁴⁹.

Dignitatis humanae también señala que no se puede recurrir a la coerción para llevar a la gente a la verdadera religión, ya que el acto de fe, por su misma naturaleza, ha de ser siempre libre. Esta idea será defendida por

46 BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, cit., p. 214.

47 DULLES, A., *Karol Wojtyła y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., pp. 446-447.

48 BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyła*, cit., p. 215.

49 DULLES, A., *Karol Wojtyła y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., pp. 447-448.

Monseñor Wojtyła, y la desarrollará a lo largo de todo su Pontificado, especialmente cuando en la celebración penitencial celebrada en la Basílica de San Pedro el 12 de marzo del año 2000, el Santo Padre pidió perdón por todos los pecados cometidos por la Iglesia en servicio de la verdad⁵⁰: «Como Sucesor de Pedro, he pedido que en este año de misericordia la Iglesia, persuadida de la santidad que recibe de su Señor, se postre ante Dios e implore perdón por los pecados pasados y presentes de sus hijos»⁵¹.

Wojtyła tuvo clara conciencia de que el Concilio debía ser el instrumento a través del cual la Iglesia pudiera dar respuesta a los interrogantes e inquietudes del hombre y de la sociedad, a la vez que era consciente que sólo desde la elaboración de una antropología adecuada (personalista y cristocéntrica) se hacía posible ofrecer un fundamento sólido a muchos de los temas que el Vaticano II había de abordar.

A lo largo de sus diferentes intervenciones en las sesiones conciliares sobre el tema de la libertad religiosa, Wojtyła defendería la necesidad de modificar el método propuesto para desarrollar el tema de la libertad religiosa. No se trataba tanto de partir de la razón natural para luego enriquecer los resultados obtenidos con los datos aportados por la Revelación, sino que la doctrina sobre libertad religiosa debía fundamentarse sobre el hecho mismo de la Revelación, pues el orden moral cristiano contiene en sí mismo todos los derechos que pertenecen de forma inalienable a la persona, y lo que hace dicho orden es elevarlos y santificarlos, frente a otras propuestas sobre la libertad religiosa que se fundamentan exclusivamente en aspectos civiles, sociales y de derecho positivo. La Revelación va a hacer posible un conocimiento más profundo de la libertad religiosa, partiendo siempre de la dignidad del ser humano como imagen de Dios. Esta propuesta metodológica, por otro lado, no se basaba en una posición meramente fideísta, sino que los datos de la Revelación eran confirmados por la razón y la ley natural, como reconocerá Juan Pablo II en su primera Encíclica *Redemptor hominis*⁵².

Como afirma Kupzak, «Wojtyła logró mantener el texto *Dignitatis humanae* al margen de las deliberaciones políticas en torno a las relaciones Iglesia-Estado, encauzándolo hacia una profunda reflexión antropológica en torno de las condiciones necesarias para el *actus fidei* y la relación de la persona con su propia conciencia y con la verdad»⁵³.

50 Ibidem, pp. 451-452.

51 JUAN PABLO II, *Homilía de la Santa Misa de la Jornada del perdón*, 12-3-2000, en <http://cort.as/-N69X>.

52 DULLES, A., *Karol Wojtyła y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., p. 443.

53 KUPZAK, J., *Juan Pablo II: su interpretación del Concilio Vaticano II*, cit., p. 584.

Aun cuando la Declaración *Dignitatis humanae* era de vital importancia para los obispos del Este de Europa, sometidos a gobiernos donde la libertad religiosa era vulnerada en numerosas ocasiones, sin embargo, Wojtyla pretendía ir más allá, pues de nada serviría proclamar este derecho sin un fundamento antropológico adecuado que le sirviera de sustento. Según el testimonio de diversos Padres conciliares, la intervención de Wojtyla fue decisiva para delimitar la línea que finalmente siguió la redacción del documento, y de manera especial los números 1 y 8 del mismo⁵⁴.

Para Wojtyla, influenciado por la situación política vivida en su Polonia natal, era de gran importancia que el texto de *Dignitatis huamane* recogiera el derecho a la libertad religiosa no sólo en su dimensión individual, sino también en el aspecto comunitario, y dentro de éste, de una manera especial, en el ámbito de la educación y la familia⁵⁵.

Frente a los padres conciliares que defendían que la Declaración *Dignitatis humanae* debía recoger un concepto meramente negativo y jurídico de la libertad religiosa, concebida simplemente como inmunidad de coacción externa en la práctica de la religión, Wojtyla sostuvo una posición contraria, ya que esa idea sobre la libertad religiosa implicaba la asunción del concepto de tolerancia religiosa que el Magisterio Pontificio había defendido siglos atrás. Se hacía necesario, por tanto, la elaboración de un concepto positivo sobre la libertad religiosa que estuviera arraigado en la dignidad de la persona humana, entendiéndose no tanto como un fin, sino como el medio necesario para que el hombre pudiera vivir la comunión con Dios. Desde esta perspectiva, la libertad religiosa se ha de considerar como el derecho más fundamental de la persona, ya que por medio de él se posibilita su realización plena, a través de su adhesión libre y consciente a Dios⁵⁶.

El obispo polaco alzó su voz en nombre de los prelados del Este de Europa, defendiendo la libertad religiosa frente a la privación y limitación de este derecho que estaban viviendo en sus países de origen, fruto de la ideología comunista. En sus intervenciones sostiene que la libertad religiosa debe abordarse desde una doble perspectiva: la ética, cuando se refiera a la relación con los hermanos separados, y la política, cuando se refiera a los derechos que le corresponden a la persona en el orden de la sociedad civil.

Como Juan Pablo II, también Benedicto XVI participó en el Concilio Vaticano II, si bien como perito experto. En su análisis de la Declaración con-

54 LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid, 1996, p. 111.

55 DULLES, A., *Karol Wojtyla y la libertad religiosa en el Vaticano II*, cit., pp. 448-449.

56 *Ibidem*, pp. 444-445.

ciliar el teólogo alemán insiste en que este texto no ha perdido nada de su sustancia, y aunque entiende que *Dignitatis humanae* implica un avance muy importante en la configuración de la libertad religiosa como derecho, respecto de la idea que el Magisterio precedente había desarrollado, sobre todo en lo que se refiere al tema de hacer extensible este derecho no solo a la persona, sino también a los grupos religiosos, también advierte de los peligros que la Declaración puede conllevar a la hora de confundir tres diferentes dimensiones de la libertad: el libre albedrío, la libertad que como hijos de Dios tenemos los cristianos y la libertad como derecho civil.

Joseph Ratzinger, a la hora de abordar el análisis de la Declaración conciliar va a poner el acento sobre todo en la segunda parte del documento, haciendo ver lo positivo que los preceptos de *Dignitatis humanae* tuvieron para un adecuado entendimiento de cómo debían desarrollarse las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Jorge Salinas Mengual

Juez del Tribunal Eclesiástico de la Diócesis de Cartagena (Murcia)

BIBLIOGRAFÍA

AAS III/2.

AAS III/3.

AAS IV/2.

BENEDICTO XVI, *Discurso a la Curia romana*, 22-12-2005.

BENEDICTO XVI, *Discurso a los párrocos y al clero de Roma*, 14-3-2013.

BENEDICTO XVI, *Litterae Apostolicae Motu proprio datae quibus annus fidei incobatur 'Porta fidei'*, 11-10-2011, AAS 103 (Noviembre 2011).

BLANCO SARTO, P., *El Concilio de Joseph Ratzinger. Notas sobre su actividad durante el Vaticano II*, Anuario de Historia de la Iglesia, Vol. 21, 2012.

BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1982.

CONCILIO VATICANO II, *Declaratio de Libertate religiosa Dignitatis humanae 7-12-1965*, AAS 58 (1966).

DULLES, A., *Karol Wojtyla y la libertad religiosa en el Vaticano II*, Humanitas n° 63, Santiago de Chile, 2011.

JUAN PABLO II, *Angelus*, 6-10-1985.

JUAN PABLO II, *Cruzando el umbral de la esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1992.

JUAN PABLO II, *Homilía*, 12-3-2000.

- JUAN PABLO II, *Litterae Encyclicae Veritatis splendor*, 6-8-1993, AAS 85 (1993).
- JUAN PABLO II, *Testamento espiritual*, 6-3-1979.
- KUPZAK, J., *Juan Pablo II: su interpretación del Concilio Vaticano II*, Humanitas n° 71, Santiago de Chile, 2013.
- LORDA, J. L., *Antropología cristiana. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid, 1996.
- MADRIGAL TERRAZAS, S., *Protagonistas del Vaticano II*, BAC, Madrid, 2016.
- MURRAY, J. C., *This matter of Religious Freedom*, America n° 112, 1965.
- POZO, C., *Juan Pablo II y el Concilio Vaticano II*, Scripta Theologica n° 20, Navarra, 1988.
- RATZINGER, J., *Discurso de presentación como miembro de la Academia Pontificia de las Ciencias*, 19-4-2005.
- RATZINGER, J., *Fundamentar la libertad religiosa a partir de la Palabra y del ejemplo de Cristo (Borrador para la intervención ante la 128ª Congregación General, del 15 de septiembre de 1965 sobre el Esquema «De libertate religiosa»)*, en «Obras Completas VII/I», BAC, Madrid, 2013.
- RATZINGER, J., *Mi vida*, Encuentro, Madrid, 2005.
- RATZINGER, J., *Resultados y problemas del tercer periodo del Concilio Vaticano II*, en «Obras Completas VII/I», BAC, Madrid, 2013.
- RHONHEIMER, M., *La doctrina del Concilio sobre la libertad religiosa. Una interpretación a la luz de la hermenéutica de la reforma de Benedicto XVI*, en ARANDA, A.; LLUCH, M.; HERRERA, J., «En torno al Vaticano II: claves históricas, doctrinales y pastorales», Eunsa, Pamplona, 2014.
- RICHI ALBERTI, G., *Karol Wojtyła: un estilo conciliar*, Studia Theologica Matritensia n° 16, San Dámaso, Madrid, 2010.
- WEIGEL, G., *Testigo de esperanza*, Plaza y Janés, Barcelona, 1999.