

DUALISMO CRISTIANO Y LIBERTAD RELIGIOSA EN EL CONCILIO VATICANO II

PEDRO LOMBARDIA

Por estos días, hace veinticinco años, se celebraron los primeros exámenes de grado de esta Facultad. Eramos entonces el Instituto de Derecho Canónico del Estudio General de Navarra, adscrito al «Institutum Utriusque Iuris» de la Pontificia Universidad Lateranense. Quedaba atrás un curso, en el que un grupo de jóvenes canonistas habíamos vivido la aventura de enseñar Derecho Canónico, siguiendo el Plan de Estudios entonces vigente en tan prestigiosa Universidad romana; método exegetico, algunas clases en latín, tribunales que calificaban según el viejísimo sistema de las votaciones secretas con bolas blancas y negras.

Aquel grupo de profesores estaba presidido por el Prof. D. José Orlandis, que, con delicada prudencia, encauzaba entusiasmos y moderaba audacias excesivas. Nunca se ha dicho con más propiedad que nos «presidía», puesto que la Santa Sede lo había nombrado «Praeses» de la incipiente institución académica.

Mons. Escrivá de Balaguer nos había alentado con fuerza y afecto a realizar nuestro trabajo con calidad y con visión de futuro. El entonces Nuncio en España, Mons. Hildebrando Antoniutti, en su brillante discurso en la apertura del año académico, había formulado sus auspicios, al mismo tiempo oficiales y cordialísimos, con una frase lapidaria: «Vivat, crescat, floreat». El Rector Sánchez Bella tampoco faltó a la cita, a la hora de insuflar entusiasmo.

Debo confesar que en aquellos días, más que las insuficiencias del curso sobre el libro I y los primeros cánones del libro II del viejo Código, que acaba de terminar, me preocupaba que en los exá-

menes no supiéramos tratar con el debido respeto a aquellos alumnos de la primera promoción, cargados de méritos sacerdotales y muchos de ellos mayores que nosotros. Temía sobre todo la desenvoltura con que el Prof. Alberto de la Hera, manejaba las bolas negras. La verdad es que la calidad de los alumnos impidió que llegara a mayores la severidad de los examinadores, casi todos entonces en esa fase del desarrollo de la personalidad de los docentes, que suele festivamente relacionarse con el rey de Navarra que da nombre a la bella y amplia avenida de esta ciudad, que se abre donde entonces había huertas y casas de campo, situadas detrás de la Casa de la Misericordia, flanqueadas por la vía del Plazaola y cruzadas por los caminos de Esquíroz y de la Fuente del Hierro y por la aun modesta carretera de Logroño. Vivíamos, en efecto, como profesores, la época de Sancho el Fuerte; quiera Dios que con los años no hayamos llegado a la de Sancho Panza.

Mientras se celebraban aquellos exámenes de grado, ni siquiera podía imaginar que no sólo serían los primeros, sino también los últimos del Instituto de Derecho Canónico. Durante el verano de 1960 cambiaron mucho las cosas: el Decreto *Erudiendae* hizo del Estudio General de Navarra una Universidad. Comenzó a tener título de Gran Canciller Mons. Josemaría Escrivá de Balaguer, que, tanto antes como después de recibir este nombramiento, fue el alma de la empresa. El Rector Albareda inició su histórica etapa de gobierno y D. José Orlandis perdió su singular título de «Praeses», para quedar en Decano de la primera Facultad de Estudios Eclesiásticos de una nueva Universidad.

Desde entonces ha transcurrido un cuarto de siglo. Han cambiado mucho las cosas en la Facultad. De la Cámara de Comptos al edificio que ahora nos alberga. Del piso de la Plaza del Conde de Rodezno, que nos cedió tan generosamente Doña María Gambarte, a la Biblioteca de Humanidades del Campus. De un claustro de jóvenes canonistas, venidos de los distintos puntos cardinales, al actual Cuerpo Académico, en el que son mayoría los antiguos alumnos de la Facultad. También han cambiado las cosas para mí que, tras haber servido en la Universidad de Navarra tanto tiempo, trabajo desde hace un año en la no fácil empresa de enseñar y promover la investigación del Derecho Canónico y del Derecho Eclesiástico en una Universidad estatal, pluralista y secularizada, aunque fuera fundada hace ya casi cinco siglos por un Cardenal de la Iglesia Romana. Ya comprenderéis mi agradecido reconocimiento al actual Decano de esta Facultad, Prof. D. Amadeo de Fuenmayor, por haberme invitado a dar una lección en este histórico acto; da pruebas con ello de que se me acepta como un profesor, que afectivamente

nunca puede dejar de formar parte del Claustro de la Universidad de Navarra.

Introducción.

Hablábamos de cambios. También los ha habido —y no pequeños— durante los últimos veinticinco años en el ordenamiento jurídico, que constituye el objeto de nuestros afanes científicos e investigadores. No dudo en afirmar que el acontecimiento canónico más importante del período —y probablemente de varios siglos de la Historia del Derecho Canónico— es la celebración del Concilio Vaticano II. Es de gran interés recordarlo ahora, después de la promulgación del Código de 1983. Me parece, en efecto, que la grandeza de la reciente codificación del Derecho de la Iglesia sólo se advierte con rigor viendo en el nuevo *Codex* un texto de valor instrumental, utilísimo para la pastoral y sugerente para la reflexión, solamente en la medida en que se sepa leer desde la comprensión de la peregrinación del Pueblo de Dios, que tan lúcidamente —con la asistencia del Espíritu Santo— presentaron todos los documentos del Concilio Vaticano II, y de manera particularmente diáfana la Constitución *Lumen gentium*.

Si esto puede decirse del Derecho codificado, la necesidad de leer a fondo el Vaticano II se advierte aun de manera más clara si nos movemos en el campo de unas cuestiones jurídicas, que quedaron sin codificar —probablemente porque son incodificables—, tanto en 1917, como en 1983: ese haz de problemas, que en el clásico manual utilizado por los alumnos de la primera promoción de la Facultad —en obsequio a una tradición nada despreciable— se desarrollaban bajo el título «*Ius Publicum Ecclesiasticum Externum*».

La pieza fundamental de la construcción es, me parece, la idea del dualismo cristiano, que tiene sus raíces en el Nuevo Testamento y fue formulada por vez primera, a finales del siglo V, por el Papa Gelasio I. No es del caso que os recuerde ahora tan conocida tesis, ni mucho menos la historia del secular esfuerzo de la Iglesia Católica por defenderla, entre multitud de vicisitudes históricas y de constantes descompensaciones teóricas y prácticas del delicado equilibrio que entraña. Haré sólo algunas observaciones que nos introduzcan en la visión del problema reflejada en los más recientes documentos eclesiales.

Ante todo, hay que tener en cuenta que la Iglesia sólo puede llevar a cabo una reflexión sobre sí misma a partir del dato, incuestionable desde la perspectiva de su fe, de su fundación divina y de

su naturaleza de sociedad sobrenatural; por consiguiente, una visión jurídica de sus relaciones con otras sociedades humanas, desde el prisma de su propio misterio, tiene que basarse en datos de Derecho divino positivo. Este planteamiento ha llevado a muchas generaciones cristianas a plantear el tema de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política como una cuestión que sólo cabía analizarla desde la perspectiva de la revelación; a cuya luz se entendía, no sólo el ser de la Iglesia, sino también la formalización jurídica de sus relaciones con el poder temporal.

Esta visión del problema fue, al menos teóricamente, aceptada en los países católicos por el poder civil, que quedaba comprometido formalmente con la existencia del Derecho divino y con sus consecuencias respecto de la independencia y soberanía de la Iglesia, desde que se consolidó la influencia del cristianismo en la concepción del poder político, hasta finales del siglo XVIII.

Sabemos, sin embargo, que esta aceptación teórica, siempre llevó consigo desviaciones prácticas que descompensaban el delicado equilibrio dualista. El hierocratismo medieval supuso una debilitación teórica y práctica de la autonomía de lo temporal, con la consiguiente absorción parcial, por el poder de la Iglesia, del ámbito propio del poder civil. A su vez, el regalismo de la Edad Moderna implicó una fuerte limitación de la libertad de la Iglesia y una invasión del estado en el campo de las cuestiones de índole espiritual.

La posición actual de los Estados del área democrático-occidental ante este problema tiene, en cambio, unas raíces distintas, que arrancan del nacimiento del espíritu laico en el siglo XIV. Acusa también la incidencia de experiencias político-religiosas distintas de la católica, especialmente la reforma protestante. Están históricamente influidas por los primeros esfuerzos de formulación de una idea de derecho Natural no conectada con Dios (Derecho natural racionalista) y por la noción de tolerancia primero y de libertad después, que el iluminismo aplicó en materia de religión.

Estas ideas alentaron las experiencias políticas —muy diversas por su contexto y por sus consecuencias— de las revoluciones norteamericana y francesa. Las dos tradiciones sobre el modo de concebir la libertad religiosa que, a partir de su común fundamentación iluminista, plasman originariamente en la Declaración de derechos de Virginia (1776) y en la Declaración francesa de derechos del hombre y del ciudadano (1789), tienen sus respectivas áreas de predominante influencia en los Derechos constitucionales de muchos Estados y confluyen en las Declaraciones internacionales de derechos humanos posteriores a la segunda guerra mundial. El resultado final es la idea de un Estado que no se pronuncia ante la veracidad o fal-

sedad de las creencias religiosas, pero que autolimita su poder, en la medida en que está obligado a garantizar los derechos fundamentales de los ciudadanos, entre ellos el de libertad religiosa.

El proceso histórico a que acabamos de aludir fue visto en el pasado con recelo por el magisterio de la Iglesia Católica, porque —aparte multitud de peripecias concretas de la historia de los distintos Estados— implicaba la desvinculación del Estado respecto de las exigencias de la ley divina, doctrinalmente formalizadas por la Iglesia. Hubo, sin embargo, siempre grupos intelectuales católicos de «élite», que se mostraron proclives a aceptar los nuevos planteamientos políticos, bien porque consideraban suficiente una experiencia religiosa meramente interior (y por esta vía conectaban de algún modo con los espiritualismos antijuridicistas), bien porque se intuía que «la Iglesia no necesita para nada del poder político, bien sea institucionalizado, bien sea instrumentando políticamente a los católicos», lo que llevaría a vislumbrar que la autonomía e independencia en los respectivos ámbitos «alude muy principalmente a dos órdenes de cosas, dos planos *heterogéneos*, aunque ambos incidan de distinta manera sobre la unidad humana» (V. Reina).

El punto clave de esta falta de homogeneidad probablemente hay que verlo en que, si bien una visión jurídica de la Iglesia —considerada en sí misma— y de sus relaciones con el Estado, deducida a partir de la reflexión sobre el íntimo ser de la comunidad de los creyentes, tiene necesariamente que fundamentarse en el Derecho divino positivo; en cambio, el Estado no es una entidad sobrenatural, sino de orden natural. Por ello, si se contempla el tema desde una perspectiva estatal, aun desde la óptica de la fe de la Iglesia, más que utilizar como fundamento los datos de Derecho divino positivo, hay que aplicar los de Derecho divino natural.

Este ángulo de enfoque quizás resulte clarificador para entender la evolución del magisterio eclesiástico sobre el tema, que se explica si se tiene en cuenta además que la captación de una «legítima laicidad del Estado», de la que ya habló Pío XII, ha coincidido —incluso cronológicamente— con importantes progresos de la Eclesiología, con el consiguiente mejor conocimiento de lo que es la Iglesia. El resultado de esta reflexión es una visión del dualismo, no como dos ámbitos de poder y de competencias en el *mismo plano*; sino la captación de las dos sociedades en dos órdenes distintos: en el orden sobrenatural la Iglesia, en el natural la comunidad política.

Dato interesante de esta evolución fue el aliento universal de las enseñanzas de Pío XII, que ya no habla —como casi siempre lo hacían sus predecesores— dirigiéndose a los viejos países europeos de

tradición católica, sino al mundo entero. De aquí que su doctrina, aunque sin especiales cambios de contenido respecto de la de León XIII o Pío XI, discurra con frecuencia en el plano del Derecho natural.

El paso decisivo de la evolución doctrinal lo dio, sin embargo, Juan XXIII cuando publicó la Encíclica *Pacem in terris* de 11 de abril de 1963, que constituye una valoración positiva del movimiento en favor de los derechos humanos y de su tutela internacional, desde la doctrina del Derecho natural, entendido como ley de la creación.

Esta perspectiva lleva a contemplar la fundamentación del orden jurídico sobre la base de la dignidad de la persona humana: «En toda humana convivencia bien organizada y fecunda hay que colocar como fundamento el principio de que todo ser humano es 'persona', es decir, una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad libre y que, por tanto, de esa misma naturaleza nacen al mismo tiempo derechos y deberes que, al ser universales e inviolables, son también absolutamente inalienables» (n. 8). A continuación, Juan XXIII va enumerando estos derechos fundamentales de la persona humana e incluye en esa enumeración al derecho de libertad religiosa: «Entre los derechos del hombre hay que reconocer también el que tiene de honrar a Dios según el dictamen de su recta conciencia y profesar la religión privada y públicamente» (n. 13).

Aparece así, por vez primera en un documento pontificio, el tratamiento jurídico de la vida religiosa, no desde la perspectiva de los derechos de la Iglesia, vistos a la luz del Derecho divino positivo; sino sobre la base del Derecho natural, que reclama —como exigencia de la dignidad de la persona humana— la libertad religiosa; y ello, no en virtud de la veracidad de las creencias, sino como un derecho que tiene todo hombre, pese a estar expuesto al error.

Iglesia y Estado en el Concilio Vaticano II

Las enseñanzas de Juan XXIII podían llevar a pensar que el tradicional dualismo cristiano entraba en crisis. Ante todo había que tener en cuenta una situación de *hecho*: la tendencia expansiva del Estado moderno y el desconocimiento del Derecho divino positivo, que llevaba consigo la laicidad de los planteamientos jurídico-políticos típicos de las democracias pluralistas. Además, la aceptación por parte de la Iglesia de un análisis del problema a partir del derecho de libertad religiosa podría ser interpretada como un abandono del dualismo, incluso en el magisterio eclesiástico. No se olvide que los de-

rechos fundamentales se invocan frente al Estado; por tanto, reclamarle su reconocimiento y tutela parece implicar la aceptación de una competencia exclusiva para regular el ámbito de la libertad en materia religiosa, cuyo límite sería la exigencia del respeto de los derechos fundamentales por su propio ordenamiento jurídico y no la consideración de la Iglesia como entidad independiente y autónoma. De aquí el interés del análisis de los pronunciamientos del Concilio Vaticano II. Téngase en cuenta que este Concilio fue convocado por el mismo Juan XXIII y que ya estaba celebrándose cuando se publicó la Encíclica *Pacem in terris*.

En los documentos conciliares se contienen dos textos de sabor netamente dualista.

El primer de ellos se encuentra en el n. 36 de la Const. *Lumen gentium*: «Conforme lo exige la misma economía de la salvación, los fieles aprendan a distinguir con cuidado los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen como miembros de la sociedad humana. Esfuércense en conciliarlos entre sí, teniendo presente que en cualquier asunto temporal deben guiarse por la conciencia cristiana, dado que ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede substraerse al imperio de Dios. En nuestro tiempo es sumamente importante que esta distinción y simultánea armonía resalte con suma claridad en la actuación de los fieles, a fin de que la misión de la Iglesia pueda responder con mayor plenitud a los peculiares condicionamientos del mundo actual. Porque así como ha de reconocerse que la ciudad terrena, justamente entregada a las preocupaciones del siglo, se rige por principios propios, con la misma razón se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y que ataca y elimina la libertad religiosa de los ciudadanos».

Ante todo interesa tener presente que este texto está contenido en un documento que se ocupa de la Iglesia como misterio de fe; es decir, considerada en sí misma y desde un punto de vista dogmático. En él se afirma el dualismo en la medida en que concibe, tanto a la Iglesia como a los Estados, como sociedades jurídicamente distintas, puesto que tanto en uno como en otro ámbito los fieles, según el Concilio, tienen derechos y deberes. Ahora bien, una vez establecido —de manera discreta, pero diáfana— el principio dualista, lo que a los fieles se les recomienda no es identificar, sino distinguir los derechos y deberes que dimanen de su pertenencia a una y otra sociedad. Y ello, no sólo porque así lo aconsejen razones de índole coyuntural —«los peculiares condicionamientos del mundo actual»—, sino también por razones de fondo: «la ciudad terrena ... se rige

por principios propios» o, lo que es lo mismo, por principios distintos de los que se exponen en el resto del documento para describir el ser de la Iglesia.

Esta diferencia de principios rectores muestra eficazmente que la Iglesia y la comunidad política son sociedades de distinto orden. Esto no significa que los derechos y deberes que el hombre, al mismo tiempo cristiano y ciudadano, tiene en uno y otro ordenamiento jurídico hayan de estar necesariamente en conflicto, ya que «ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede sustraerse al dominio de Dios». Aunque en este texto no se dice expresamente, fácilmente se intuye que se está aludiendo al dominio de Dios sobre el mundo, en cuanto que autor de las realidades creadas. Se hace referencia, por tanto, al Derecho natural, que no puede estar en conflicto con el Derecho divino positivo —fundamento radical de los derechos y deberes que el fiel tiene en la Iglesia—, porque la gracia no destruye a la naturaleza; o lo que es lo mismo, porque en Dios encuentran su armonía —aunque delineen órdenes distintos— el Derecho divino positivo y el Derecho divino natural. Que de este último se está hablando con referencia al Estado, se deduce claramente de lo que el Concilio rechaza explícitamente; a saber: «la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión y elimina la libertad religiosa de los ciudadanos»; es decir, la actitud política que desconozca que la religión es un hecho social que no puede dejar de tenerse en cuenta, al regular jurídicamente el orden temporal y que reclama una libertad, que por Derecho natural es injusto negar al hombre.

¿Puede haber una armonía más intensa que la basada en ese mínimo respeto al hecho religioso a que acabamos de aludir? Evidentemente sí. Y más armónica será la relación, en la medida en que la comunidad política, a partir de su legítima autonomía, forje un ordenamiento jurídico positivo más finamente inspirado en los principios del Derecho natural; pero la consecución de este objetivo no lo confía el Concilio Vaticano II a una expansión de su potestad espiritual en el campo de lo temporal —como ocurría en el contexto hierocrático medieval—, sino a que los *fieles* cumplan con su deber de conciliar los derechos que tienen en una y otra sociedad «teniendo presente que en cualquier asunto temporal deben guiarse por la conciencia cristiana».

Estas ideas, apenas apuntadas en la Const. *Lumen gentium*, alcanzan un desarrollo más explícito en otro documento del Concilio Vaticano II —la Const. *Gaudium et spes*—, que delinea de manera nítida, tanto el principio de la autonomía de lo temporal, como la

doctrina de la responsabilidad de los fieles católicos en la construcción de la comunidad política.

«Si por autonomía de la realidad terrena —leemos en el n. 36— se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía. No es sólo que la reclamen imperiosamente los hombres de nuestro tiempo. Es que además corresponde a la voluntad del Creador. Pues, por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio orden regulado, que el hombre debe respetar con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte».

La referencia a la creación es clave en la línea argumental del n. 36 de *Gaudium et spes*. Nos revela sin posibilidad de equívocos que se está hablando del orden natural, que el Vaticano II distingue, no sólo de la comprensión de las realidades terrestres con independencia de Dios, sino también del orden sobrenatural. Por otra parte, este planteamiento del orden de la creación, abierto a todo tipo de problemas humanos, lo aplica explícitamente el Concilio a la comunidad política y a la necesidad de que en su ámbito se deben respetar los derechos humanos y el poder debe ejercerse con garantías jurídicas. Este planteamiento está presente de manera diáfana a lo largo de los nn. 73-75 de la Const. pastoral *Gaudium et spes*, en la que, entre otros muchos no menos expresivos, se leen estos textos: «La conciencia más viva de la dignidad humana ha hecho que en diversas regiones del mundo surja el propósito de establecer un orden político-jurídico que proteja en la vida pública los derechos de la persona, como son el derecho de libre reunión, de libre asociación, de expresar las propias opiniones y de profesar privada y públicamente la religión. Porque la garantía de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos, como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y en el gobierno ...» (n. 73). «Para que la cooperación ciudadana responsable pueda lograr resultados felices en el curso diario de la vida pública, es necesario un orden jurídico positivo que establezca la adecuada división de las funciones institucionales de la autoridad política, así como también la protección eficaz e independiente de los derechos» (n. 75).

Porque esta visión se mueve en el orden temporal y no puede estar inserta en las estructuras de poder propias de la Iglesia (fundadas en el orden sobrenatural con la misión de regir la vida interna de la Iglesia, concebida sólo como la comunidad de los creyentes, cuyo fin es la salvación de las almas), el Concilio Vaticano II no

entiende que las autoridades eclesiásticas tengan una función de gobierno temporal, aunque considere de justicia «que pueda la Iglesia en todo momento y en todas partes predicar la fe con toda libertad, enseñar su doctrina social, ejercer su misión entre los hombres sin traba alguna y dar su juicio moral, incluso sobre materias referentes al orden político, cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas, utilizando todos y sólo aquellos medios que sean conformes al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones» (n. 76).

El Concilio Vaticano II, como hemos visto, califica de moral y no de jurídico este juicio de la jerarquía eclesiástica sobre el orden temporal. Por otra parte, fundamenta esta acción, no en el ejercicio por la estructura oficial de la Iglesia del poder terreno, sino en la utilización de medios espirituales (conformes al Evangelio). Por tanto, no se pretende proyectar jurisdiccionalmente en las cuestiones temporales la potestad fundada en el orden sobrenatural. La inspiración de las estructuras políticas en el orden de la creación se afirma como un deber del cristiano-ciudadano. Al respecto es fundamental el n. 43 de la Const. *Gaudium et spes*, en el que se insertan varios textos fundamentales sobre la responsabilidad de los fieles laicos en el orden temporal, al aplicar soluciones cristianas, empresa en la que caben soluciones diversas.

«A la conciencia bien formada del laico corresponde lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena». «... no piensen (los laicos) que sus pastores están siempre en condiciones de poderles dar inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es esa su misión. Cumplen más bien los laicos su propia función con la luz de la sabiduría cristiana y con la observancia atenta de la doctrina del Magisterio». A continuación, el Vaticano II da unas directrices prácticas, cuyo fundamento es la doctrina de la legitimidad del pluralismo social y político de los cristianos: «Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia».

Fácilmente se intuye la importancia que tiene este reconocimiento del legítimo pluralismo social y político en los fieles cató-

licos, como límite frente al riesgo de ingerencias del poder eclesiástico en el gobierno de los asuntos temporales. Planteado sólo en la línea de las orientaciones pastorales podría aparecer como una directriz de escasa consistencia, si se compara con la fuerza de la cohesión de la sociedad eclesiástica y el vigor que tiene el poder pastoral del Papa y los Obispos en el ámbito propio del ordenamiento canónico, con el consiguiente riesgo de que su fuerza expansiva, a través de la conciencia de los fieles, invadiera el orden temporal. Esta impresión se desvanece, sin embargo, si se tiene en cuenta que el Código de Derecho Canónico de 1983, como una consecuencia de su inspiración en los principios del Concilio Vaticano II, ha formalizado la libertad de los laicos en materia temporal como un derecho fundamental (c. 227), que tiene una base tan constitucional como la del poder de la jerarquía eclesiástica en el ámbito de las cuestiones de orden sobrenatural.

Teniendo en cuenta cuanto se acaba de exponer, puede entenderse el sentido del segundo de los textos fundamentales del Concilio Vaticano II sobre el dualismo cristiano. Se encuentra en el n. 76 de la Const. *Gaudium et spes*: «La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo».

Una exégesis de este texto puede llevarnos a sintetizar los fundamentales principios que el magisterio de la Iglesia establece para el planteamiento jurídico de sus relaciones con las comunidades políticas:

1.º) La Iglesia reafirma su tradicional dualismo en cuanto que considera a ella misma y al Estado como sociedades independientes y autónomas.

2.º) Esta autonomía se basa en su distinta naturaleza, ya que la Iglesia es una sociedad de orden sobrenatural y tiene como fin la salvación de las almas, mientras que la comunidad política es de orden natural y tiene como fin el bien común temporal.

3.º) Aunque de distinta naturaleza, no están en una situación de incomunicación, que justifique un desconocimiento mutuo, puesto que confluyen en su origen —Dios, autor del orden natural y del sobrenatural— y los destinatarios de su tarea social: «Ambas, sin

embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre».

4.º) La jerarquía de la Iglesia, ayudada por la luz de la revelación, enseña la voluntad de Dios, tanto acerca del orden sobrenatural como del natural. Con respecto al sobrenatural, no sólo enseña, sino que además ejerce un poder social en el ámbito de la comunidad de los creyentes. Respecto al orden natural expone principios generales y puede dar juicios morales concretos, pero no es competente para gestionar los asuntos que afectan al bien común temporal. Se considera intérprete del Derecho natural; por esta razón Pablo VI se presentó ante la Asamblea general de la ONU (4.-X-1965) como «experto en humanidad».

5.º) La común misión de servicio al hombre, que la Iglesia tiene conciencia de tener juntamente con el Estado, le lleva a afirmar que existe un ámbito de relaciones jurídicas entre ambas sociedades que, según la praxis de la Iglesia y de bastantes Estados, pueden formalizarse en acuerdos concordatarios, que son, al mismo tiempo, fuentes de Derecho canónico y fuentes del Derecho del Estado signatario. Tales acuerdos son legítimos y pueden ser convenientes, en la medida en que su contenido sea congruente con la idea de que no se suscriben entre sociedades independientes y autónomas en el mismo orden; sino entre sujetos de diversa naturaleza—orden natural y orden sobrenatural— y que por ello son distintos sus títulos de servicio al hombre.

La doctrina del Vaticano II sobre la libertad religiosa

El Concilio Vaticano II dedicó íntegramente la Decl. *Dignitatis humanae* al derecho de libertad religiosa. Su doctrina tiene particular importancia en relación con el tema que nos ocupa.

Aparte la incidencia de la libertad religiosa en las relaciones ecuménicas, esta Declaración conciliar tiene unos presupuestos, que es imprescindible tener en cuenta para comprender su significación y sentido.

Ante todo, la doctrina del dualismo cristiano, aunque resulte diáfana a partir de la existencia de Dios —autor, tanto del orden natural como del sobrenatural— difícilmente puede ser aceptada en su plenitud de sentido desde los planteamientos del Estado contemporáneo, pluralista y laico, que se construye al margen de la revelación cristiana e incluso de la idea misma de Dios. De aquí la

importancia pastoral de reivindicar al menos el derecho de libertad religiosa, en sus dimensiones individual y colectiva, entendido como derecho fundamental en el marco del ordenamiento jurídico del Estado. De este modo el Concilio Vaticano II, siguiendo el camino marcado por Juan XXIII en la Encíclica *Pacem in terris*, alienta el movimiento en favor de la libertad religiosa, en el marco de la tutela constitucional e internacional de los derechos humanos, y se une a la denuncia de sus injustas violaciones en los ordenamientos jurídicos de no pocos Estados.

Para seguir esta orientación, al Concilio Vaticano II le hubiera bastado tratar el tema desde la perspectiva del Derecho natural, adoptada resueltamente por Juan XXIII para dirigirse en la *Pacem in terris*, no sólo a los católicos, sino también «a todos los hombres de buena voluntad». Pero además era necesario explicar a los católicos las relaciones de la doctrina de la libertad religiosa como derecho humano, con la fundamentación de la independencia y autonomía de la Iglesia en virtud de su fundación divina. De aquí que la Decl. *Dignitatis humanae* muestre la armonía entre la reflexión a partir del Derecho natural y las consecuencias del Derecho divino positivo.

Tratando de la libertad religiosa como derecho humano, la afirmación fundamental es la siguiente: «Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y ello de tal manera, que en materia religiosa ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Declara, además, que el derecho a la libertad religiosa se funda en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada por Dios y por la razón. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad, de forma que se convierta en un derecho civil» (n. 2).

En el texto transcrito, aparte la diáfana descripción del contenido del derecho de libertad religiosa, importa subrayar, ante todo, que lo fundamenta en la dignidad de la persona humana; es decir, en el Derecho natural, que la Iglesia afirma que puede ser conocido por la razón humana; pero que también está contenido en las fuentes de la revelación. En consecuencia se reclama que sea formalizado en los ordenamientos estatales como «un derecho civil», expresión muy frecuentemente usada (especialmente en la cultura ju-

rídica anglosajona), que equivale a lo que la Constitución española vigente denomina derechos fundamentales y libertades públicas.

La declaración *Dignitatis humanae*, siempre desde la apuntada perspectiva de Derecho natural, considera también la dimensión colectiva del derecho de libertad religiosa, delineando en su n. 4 las bases doctrinales del estatuto jurídico que debe ser reconocido a las Confesiones religiosas en los ordenamientos jurídicos estatales. También se considera explícitamente la incidencia de este derecho en el ámbito familiar (n. 5) y se analizan las cuestiones relativas a su promoción y sus límites (nn. 6 y 7), así como el tema de la educación para el ejercicio de la libertad (n. 8).

De toda esta exposición doctrinal, sólo se comentarán aquí dos cuestiones, ambas relacionadas con el n. 6 de la Declaración y entrelazadas entre sí.

Ante todo, la afirmación de que la libertad religiosa exige, como una lógica consecuencia, la igualdad: «Finalmente, el poder civil debe evitar que la igualdad jurídica de los ciudadanos, la cual pertenece al bien común de la sociedad, jamás, ni abierta ni oculta-mente, sea lesionada por motivos religiosos, ni se establezca entre aquéllos discriminación alguna».

En evidente relación con la igualdad jurídica en materia religiosa debe considerarse otro pasaje, también incluido en el n. 6 de la Declaración, cuya exégesis ha dado ocasión a controversias doctrinales: «Si, en atención a peculiares circunstancias de los pueblos se otorga a una comunidad religiosa determinada un especial reconocimiento civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y respete a todos los ciudadanos y comunidades religiosas el derecho a la libertad en materia religiosa». Este texto se ha discutido a propósito de una eventual toma de postura —positiva o negativa— por parte del Vaticano II acerca de la tradicional tesis de la confesionalidad católica del Estado. Que el tema preocupó en los trabajos conciliares consta en la documentación que los refleja; pero igualmente se desprende de ella que no se pensaba sólo en los países tradicionalmente católicos, sino también en otros, en los que por razones históricas o socio-lógicas, se otorga una posición preponderante a alguna Confesión religiosa. ¿Cuál es la respuesta conciliar? En realidad, ninguna sobre el tema concreto de la confesionalidad. Con razón ha dicho Fuenmayor que en este texto se describe un supuesto de hecho, algo que está «en la realidad práctica» de algunos Estados y que «se habla de un *especial reconocimiento*, no de confesionalidad (y no es cosa sólo de palabras)». (V. Reina). En todo caso, la Declaración —sin calificar, de manera directa, positiva o negativamente, tal

supuesto de hecho—, se limita a contemplarlo para dejar claro que tal planteamiento no justificaría limitaciones de la libertad religiosa «de todos los ciudadanos y comunidades religiosas». Sin embargo, el Concilio Vaticano II insiste en que «la libertad de la Iglesia es principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil» (Decl. *Dignitatis humanae*, n. 13). De hecho, en el panorama del Derecho Comparado, el supuesto de la confesionalidad católica está en franco declive; pero este texto conciliar no deja de tener alguna importancia práctica en determinados países de tradición protestante y señala un grave problema del mundo islámico y de aquellos Estados en los que se da esa especie de paradójica «confesionalidad», consistente en la protección oficial del ateísmo (Ibán, Codevilla, Fornés); aunque en este último supuesto, más que ante un problema específico de libertad religiosa, estamos ante una cuestión que afecta a los derechos humanos, considerados en su conjunto, que difícilmente son comprensibles si también lo que afecta al hombre pretende explicarse con esquemas mentales materialistas.

Por ello la segunda parte de la Declaración *Dignitatis humanae* se ocupa de la libertad religiosa a la luz de la revelación y tiene como fundamental objetivo mostrar la congruencia entre las deducciones sobre el tema de orden natural y las de orden sobrenatural. Aunque no es posible analizar ahora esta importante parte del documento, parece necesario detenerse en el n. 13, en el que se relaciona la libertad de la Iglesia según el Derecho divino positivo, con la libertad religiosa entendida como derecho humano. Fácilmente se comprende que en el fondo de este texto late la posición actual de la Iglesia ante el tradicional dualismo cristiano.

El Concilio, afirma en primer lugar que entre «los elementos que integran el bien de la Iglesia, más aún, el bien de la misma sociedad temporal, y deben conservarse en todo tiempo y lugar y defenderse contra toda injuria, es ciertamente el más importante que la Iglesia disfrute del grado de libertad de acción que requiere el cuidado de la salvación de los hombres». A continuación enumera los títulos de Derecho divino positivo que le autorizan a reclamar su posición de libertad «como autoridad espiritual, constituida por Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir por todo el mundo y de predicar el evangelio a toda criatura». Es en el contexto de esta reflexión, donde se inserta un texto, en el que se afirma que «la libertad de la Iglesia es principio fundamental en las relaciones entre la Iglesia y los poderes públicos y todo el orden civil». Parece, por tanto que esta libertad de la Iglesia hay que entenderla con todo el relieve con el que se plantea el tema en el

n. 76 de la *Gaudium et spes*; es decir, la «autoridad espiritual» de que se habla en este texto de la Decl. *Dignitatis humanae*, es la de la Iglesia, que —en igualdad con el Estado— se reconoce como «independiente y autónoma en su propio terreno», por dar origen a un ordenamiento jurídico originario, cuyo núcleo fundamental son principios de Derecho divino positivo.

El Concilio es, sin embargo, consciente de que el fundamental título de su libertad —«la libertad sagrada, con la que el unigénito Hijo de Dios enriqueció a la Iglesia, adquirida con su sangre» (Decl. *Dignitatis humanae*, 13)— no será fácilmente reconocido desde los planteamientos del Estado laico. Por ello reclama también su libertad invocando un título distinto, que tiene cómoda lectura desde el contexto del pluralismo de la democracia de grupos: «Igualmente, la Iglesia reivindica para sí la libertad, en cuanto es una sociedad de hombres que tienen derecho a vivir en la sociedad civil según las normas de la fe cristiana» (ibid.).

Al invocar este último título, resulta evidente que la Iglesia, al mismo tiempo que reclama con fuerza la libertad que sabe poseer desde la perspectiva de su misterio, lo hace del modo en que puede ser entendida en un contexto no confesional de democracia pluralista: como una Confesión religiosa más, que tiene derecho a vivir de acuerdo con su fe, en el ejercicio de una libertad, que el ordenamiento del Estado debe tutelar.

¿Juzga la Iglesia que esto es suficiente para que queden garantizadas por el ordenamiento estatal las consecuencias de la autonomía e independencia de que se considera acreedora a la luz de su misterio? La respuesta, afirmativa y condicionada, se encuentra en otro texto, también del n. 13 de la Declaración conciliar: «Ahora bien, donde está vigente el principio de libertad religiosa, proclamado no sólo con las palabras, ni solamente sancionado por las leyes, sino además llevado a la práctica con sinceridad, allí logra, al fin, la Iglesia la condición estable de derecho y de hecho, para la independencia necesaria en el cumplimiento de la misión divina, independencia reivindicada con creciente insistencia dentro de la sociedad por las autoridades eclesiásticas. Y al mismo tiempo los cristianos, como los demás hombres, gozan del derecho civil de que no se les impida vivir según su conciencia».

Este texto sugiere que el dualismo que la Iglesia ha defendido —y sigue defendiendo—, meditando su posición respecto de la comunidad política desde presupuestos de Derecho divino, puede conseguir todas sus consecuencias prácticas en el marco del Estado laico y pluralista, si es plena y efectiva la tutela de la libertad religiosa de los ciudadanos y de todas las Confesiones religiosas. Por esto

el Concilio puede concluir así este importante texto de su Declaración sobre la libertad religiosa: «Hay, pues, concordancia entre la libertad de la Iglesia y la libertad religiosa, que debe reconocerse como un derecho a todos los hombres y comunidades y sancionarse en el ordenamiento jurídico».

¿Se da realmente en los ordenamientos jurídicos contemporáneos una tutela de la libertad religiosa, tan fina como la que el Concilio Vaticano II reclama, para que se dé la «concordancia» entre «libertad religiosa» y «libertad de la Iglesia»? Una respuesta a esta pregunta sólo puede darse en el ámbito del Derecho Eclesiástico Comparado, materia ajena al objeto de esta conferencia. En líneas generales puede afirmarse que para ello es necesario superar los residuos de regalismo, que aún se advierten en el ámbito del Derecho Eclesiástico contemporáneo (Ibán), y que se entienda, con todas sus consecuencias, que la armonía entre libertad religiosa y laicidad del Estado implican la aceptación, por parte de éste, de su radical incompetencia en materia religiosa (Viladrich).

Reflexión final

En todo caso, el proceso doctrinal que hemos analizado significa la toma de conciencia de que el *dualismo* no puede ser entendido sólo como una cuestión de relaciones entre *poder* temporal y *poder* espiritual; hay que captarlo también desde la perspectiva de la persona, abierta al mismo tiempo al orden sobrenatural y al orden temporal; por esto, ha podido escribir recientemente Hervada, a propósito del c. 227 del nuevo Código de Derecho Canónico: «La posición jurídica del laico ante la sociedad eclesiástica y la sociedad civil está configurada por dos derechos fundamentales: el derecho de libertad religiosa ante la sociedad civil y el derecho de libertad en materias temporales ante la sociedad eclesiástica». Y algo más adelante añade: «Ambos derechos, y no sólo el de libertad religiosa, son base imprescindible para la recta regulación de las relaciones entre la sociedad civil y la Iglesia».

Si no he entendido mal, esta incisiva afirmación de Hervada lleva a una construcción canonística, en la que encuentren su armonía el Derecho Constitucional Canónico y el Derecho Público Externo de la Iglesia. Quizás el autor nos ofrezca algún día el desarrollo de un pensamiento ahora sólo insinuado. Mientras tanto, actuando de Reginaldo de vía estrecha, voy a presentar unas breves reflexiones, para las que los textos citados me han servido de punto de partida.

En primer lugar, es necesario tener en cuenta que cualquier comprensión de la Iglesia, sólo como fermento de la justicia temporal, lleva a un hierocratismo sin raíces, a un clericalismo sin comunidad de creyentes. Una Eucaristía entendida como celebración del pueblo en lucha no es ya el sacramento que significa y realiza la unidad de la Iglesia, sino un abandono de cualquier comprensión unitaria del Pueblo de Dios; en definitiva, antes que un olvido del Derecho Público Externo, es una negación del Derecho Público Interno; estamos ante una nueva versión de los clásicos antijuridicimos. El dolorido y esperanzador continente Latinoamericano, la Hispanoamérica del dolor de la que habló Ignacio Eizaguirre, alumbró en nuestro tiempo pensadores, que desempeñan un papel análogo al que en la vieja Europa correspondió a Joaquín de Fiore, Marsilio de Padua o Martín Lutero. Función análoga, pero no idéntica; porque si bien no falta el espíritu apasionado y el aliento poético en la lectura de los textos sagrados, el lastre del materialismo impide la elevación racional que, en el ocaso del mundo medieval y en el despertar del mundo moderno, tuvo en el viejo continente lo que Legarde denominó el nacimiento del espíritu laico.

No basta, sin embargo, con reafirmar la validez de un Derecho Constitucional Canónico —o si se prefiere, de un *Ius Publicum Ecclesiasticum Internum*— repensado a partir de la Const. *Lumen gentium*. Es necesario, además, desarrollar un Derecho Público Externo de la Iglesia, con un planteamiento estrictamente canónico, que no sería tal si se limitara a buscar las bases teóricas de «juicios morales» de las soluciones del Derecho Eclesiástico Internacional o de los distintos Estados. Es necesario, además, construir la concepción canónica de las relaciones jurídicas de la Iglesia con la Comunidad política, a partir de lo que nos es dado entender del *Mysterium Ecclesiae* a los cristianos que peregrinamos por los caminos de la historia.

¿Significa este modo de ver las cosas un planteamiento etéreo, sin posibilidad alguna de efectividad práctica? Por de pronto, las soluciones de Derecho Público Externo vincularían a los interlocutores, que representen a la Iglesia en negociaciones con el poder civil. Es ésta una exigencia de autenticidad, que reclama unas sólidas bases de doctrina jurídica. No basta ya con confiar en la tradicional prudencia de la diplomacia pontificia. Las negociaciones entre Conferencias Episcopales y gobiernos es ya un hecho evidente, del que no pueden desentenderse los canonistas. Incluso los Obispos diocesanos habrán de afrontar —lo están haciendo ya— relaciones bilaterales con representantes del poder temporal, especialmente en la complicada trama de la Europa de las regiones.

Cabe, sin embargo, preguntarse si ese dualismo, visto desde la Iglesia, de incuestionable vigencia canónica, tiene alguna posibilidad de incidencia bilateral en las relaciones con el Estado laico contemporáneo. La respuesta es difícil, pero no se olvide que ya contamos con interesantes ejemplos de formalización. Particularmente significativo me parece el artículo 1 del Concordato italiano de 18 de febrero de 1984, en el que «La República Italiana y la Santa Sede reafirman que el Estado y la Iglesia católica son, cada uno en el propio orden, independientes y soberanos, comprometiéndose al pleno respeto de tal principio y a la recíproca colaboración para la promoción del hombre y el bien del País». Hay en este sugerente texto una clara resonancia del art. 7.º de la Constitución de Italia, en el que la tesis de la pluralidad de los ordenamientos jurídicos de Santi Romano se abrió paso, gracias al talento jurídico de Giuseppe Dossetti y a la intuición política de Alcide De Gasperi y de Palmiro Togliatti. Pero hay también influjo de la idea de «sana cooperatio» de que habla el n. 76 de la *Gaudium et spes*. No cabe duda que el texto en cuestión puede dar lugar a lecturas ambiguas, que Gaetano Lo Castro ha previsto con su habitual lucidez: «La colaboración recíproca —ha escrito recientemente el ilustre colega siciliano— a la que el Estado y la Iglesia se han obligado, mediante el art. I del Acuerdo de villa Madama, para la promoción del hombre y el bien del País sólo puede ser prestada reafirmando las respectivas competencias. Ni la Iglesia puede ser entendida como instrumento auxiliar del Estado para la búsqueda del bien común de los ciudadanos; ni el Estado puede volver a ser brazo secular de la Iglesia para la consecución de los fines espirituales de los fieles, por tanto, desde esta perspectiva o desde otras afines procede ser interpretado el citado art. I».

La base de estas conclusiones está en estas palabras del mismo autor: «El futuro de las relaciones entre la dimensión civil y la dimensión religiosa deberá tener en cuenta la separación de los órdenes, no como distinción terminológica, sino real».

Separación de los órdenes, no como distinción terminológica sino real. ¿Real sólo en el sentido de que se tengan en cuenta los condicionamientos coyunturales como exigencia de prudencia política? Sería una visión alicorta del problema. Hace falta además y sobre todo que la visión sea también real, en su sentido más profundo; es decir, en un plano rigurosamente ontológico. La ontología sobrenatural, la eficacia de los sacramentos nos enseña que la estructura jurídica de la Iglesia no es sólo jerárquica. La ontología natural, una antropología de raíz metafísica, permite entender que el hombre tiene una dignidad, que lleva a Dios mismo a correr el

riesgo de nuestra libertad. El diálogo es posible mientras nuestra civilización secularizada no pierda el legado de la filosofía griega y continúe teniendo claro que la historia no es sólo biología. En cambio, si el materialismo se impusiera de manera inexorable, reduciendo a la Iglesia a un «pusillus grex», ésta seguiría siendo fermento de paz universal; pero ya lo fundamental no sería la lección dualista del Papa Gelasio, sino el testimonio de aquellos Papas mártires, cuyos nombres conserva una de las plegarias eucarísticas: Lino, Cleto, Clemente...

Muchas gracias.